



Edição
Fac-similar

Nadir Antônio Pichler
Astor Antonio Diehl



Filosofia do envelhecimento humano

Considerações históricas e sociológicas

– Série Filosofias –

méritos
editora



◆ Imagem da capa: Espectadores no King Theatre, em Portsmouth, Inglaterra.

Filosofia do envelhecimento humano

Considerações históricas e sociológicas

**Conselho Editorial de Ciências Humanas Méritos Editora
2013-2014**

Alessandro Batistella

Doutorando em História (UFRGS) / prof. na UPF / Brasil

Arisa Araújo da Luz

Doutora em Educação (Unisinos) / profa. na UERGS / Brasil

Elio Masferrer Kan

Doctor en Antropología (ENAH) / prof. en la Escuela Nacional de Antropología e Historia / México

Elzbieta Budakowska

Doctor of Sociology (University of Warsaw) / profa. in the same institution / Poland

Gerson Wasen Fraga

Doutor em História (UFRGS) / prof. na Universidade Federal da Fronteira Sul / Brasil

Gizele Zanotto

Doutora em História (UFSC) / profa. na UPF / Brasil

Gilmar Mantovani Maroso

Doutor em História (PUCRS) / prof. na Universidade Luterana do Brasil

Jaime Giolo

Ph.D. em Educação Superior Brasileira (Unicamp) / prof. na Universidade Federal da Fronteira Sul

João Carlos Tedesco

Ph.D. em Ciências Sociais (Università degli Studi di Milano) / prof. na UPF / Brasil

Luiz Carlos Tau Golin

Ph.D. em História (Universidade de Lisboa) / prof. na UPF / Brasil

Nadir Antonio Pichler

Doutor em Filosofia (PUCRS) / prof. na UPF / Brasil

Thaís Janaina Wenczenovicz

Ph.D. em História (UFRGS e Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoameryka) / profa. na UERGS / Brasil

Valentina Ayrolo

Doctora en Historia (Univ. Paris I, Panthéon-Sorbonne) / profa. en la Univ. Nacional de Mar del Plata / Argentina

Nadir Antônio Pichler
Astor Antonio Diehl



Edição
Fac-similar

Filosofia do envelhecimento humano

Considerações históricas e sociológicas

– Série *Filosofias* –

Passo Fundo
2013

méritos
editora

2013 - Versão livro em papel

2023 - Versão fac-similar em ebook/PDF

© Livraria e Editora Méritos Ltda.

Rua do Retiro, 846

Passo Fundo - RS - CEP 99074-260

Página na internet: www.meritos.com.br

E-mail: sac@meritos.com.br

Charles Pimentel da Silva

Editor

Jenifer B. Hahn

Auxiliar de edição

Léo Hélio Dellazzari

Revisão final

◆ Todos os direitos reservados e protegidos pela lei nº 9.610 de 19/02/1998. Partes deste livro podem ser reproduzidas desde que citados o título da obra, os autores, a editora e os demais elementos de referência, conforme regras da ABNT - Associação Brasileira de Normas Técnicas.

P592s Pichler, Nadir Antônio

Filosofia do envelhecimento humano: considerações históricas e sociológicas / Nadir Antônio Pichler, Astor Antonio Diehl. - Passo Fundo: Méritos, 2013. 188 p.

1. Envelhecimento humano 2. Filosofia I. Título 3. Sociologia do envelhecimento II. Diehl, Astor Antonio

CDU: 316:613.98

Catálogo na fonte: bibliotecária Marisa Miguellis CRB10/1241

ISBN: 978-85-8200-027-8

Impresso no Brasil

Apresentação

Escrever. Escrever sozinho já é difícil. Imaginemos escrever um texto a quatro mãos. Cada qual com suas ideias, maneiras e trejeitos, formações e experiências. Enfim, isso se torna difícil, ao quadrado. Contudo, continuamos achando que escrever é uma paixão e, nesse caso, vale lembrar que cada um se apaixona de forma diferente por coisas distintas.

Quando resolvemos escrever este livro, ainda durante o mês de maio, idealizávamos um texto uniforme, sem arestas, ou seja, *redondo*. Que nada!

Somou-se a este aspecto primário de fazer um livro juntos uma segunda inflexão: “Quê tema escrever?” Não tivemos dúvidas, foi sobre o envelhecimento humano, entendido, nesse caso, a partir de seus aspectos filosófico-culturais. Tal opção se deveu a várias razões. Quem disser que foi porque a certidão de nascimento está amarelando, acertou uma delas.

Outro complicador para escrever a quatro mãos é o envelhecer. Na fórmula estatística, todos envelhecemos. Contudo, individualmente, isso acontece de maneira particular, cada um com experiências, valores, expectativas e aspectos sociais relacionados até mesmo com a aposentadoria e assim por diante. Somos diferentes em tudo, apesar de sermos humanos. Nascermos e morremos. Assim funciona a humanidade, a individualidade de sermos sujeitos de nossas ações.

Pois bem, cada qual tem sua individualidade, mas continuamos sendo gente. Então, se é assim, onde podemos nos encontrar? Talvez o nó górdio esteja exatamente na possibilidade de pensarmos conscientemente o devir: o amanhã, o envelhecimento humano. E esse também é o nosso destino. Então, a partir de uma perspectiva das humanidades, encontramos um denominador comum como ponto de partida para refletir sobre um tema tão atual e ao mesmo tempo tão difícil.

Decidimos fazer um livro em duas partes. Afinal, a temática da arte do envelhecimento humano sempre foi objeto de preocupação e de estudo, inclusive nos tempos dos gregos e romanos. Porém, atualmente, devido ao paradigma do envelhecimento, iniciado na década de 1970, há estudos mais fidedignos, logicamente pela evolução das ciências e a apropriação das novas tecnologias, mas as incertezas da alma, da subjetividade humana, os valores em torno de uma vida boa, ainda continuam a ser objeto de busca e de realização, principalmente numa idade mais avançada.

A Parte I desta obra constitui-se de uma introdução e dois capítulos, com ideias concernentes ao processo do envelhecimento humano, à finitude humana e à brevidade da vida, destacando algumas teses essenciais do humanismo latino acerca destas temáticas. Afinal, muitas das ideias descritas e analisadas em Cícero e em Sêneca ainda são bastante atuais. Isso porque, em relação à subjetividade, apesar de os valores humanos evoluírem e mudarem constantemente, algumas coisas permanecem desafiadoras à consciência humana em todas as épocas.

O primeiro capítulo, *A arte de envelhecer em Cícero*, expõe, então, alguns aspectos da vida deste pensador romano, junto de resumos de suas principais obras, atendo-se ao tratado filosófico, ou àquilo que trata da arte de envelhecer, explorando aspectos filosóficos do tema em questão.

No segundo capítulo, intitulado *Envelhecimento humano, finitude humana e a vida em Sêneca*, adentrou-se em algumas obras deste autor, especificamente nas *Cartas a Lúcio*, *Sobre a vida feliz* e *Sobre a brevidade da vida*. Nesses tratados, Sêneca descreve e analisa, com muitos detalhes, a natureza do processo do envelhecimento humano, a arte da finitude da vida, alertando-nos, sobretudo, de como a vida é breve. Além disso, o pensador romano desenvolve algumas reflexões de como se comportar ou progredir moralmente frente aos grandes desafios da vida, dentre eles, a arte de viver bem, em busca de uma vida boa, e o processo de morte e o morrer, principalmente, na velhice.

Já na Parte II, composta de uma introdução mais quatro capítulos, há uma clara tentativa de inserir o debate sobre o envelhecimento humano na cultura contemporânea. A proposta é trazer para a discussão alguns pontos que podem quebrar a abstração sistêmica da linguagem naturalista de dentro (a partir do centro), para então mostrar a própria fragilidade do domínio das verdades consolidadas através da ciência moderna. Isso significa abrir uma fissura e a partir dela, muito provavelmente, alcançar maior transparência para compor elementos para as muitas interfaces desses estudos sobre o envelhecimento humano.

Essa perspectiva quer, sobretudo, afirmar que os desejos e as subjetividades, assim como os sofrimentos e os sonhos, podem se tornar algo específico para as explicações e as compreensões da ainda estranha experiência do envelhecimento, porém dentro do fascinante e do complexo mundo das linguagens científicas. Aliás, essa é a maneira pela qual os homens e suas experiências chegaram ao mundo presente, sempre quando procuravam saber sobre as ideias de futuro que as sociedades tiveram no passado. O que, em outras palavras, significa compreender o presente.

Os autores,

Passo Fundo, primavera de 2013

Sumário

APRESENTAÇÃO.....	7
-------------------	---

PARTE I

A ARTE DE ENVELHECER E A FILOSOFIA

por Nadir Antônio Pichler

INTRODUÇÃO: ENVELHECER NA BREVIDADE DA VIDA.....	15
CAP. I - A ARTE DE ENVELHECER EM CÍCERO.....	21
Aspectos da vida.....	21
Obras	23
De senectute ou “Saber envelhecer”	28
A velhice afasta o idoso da vida ativa	31
A falta de vigor físico	33
Privação dos prazeres na velhice	36
A velhice aproxima a pessoa da morte.....	45
CAP. II - ENVELHECIMENTO HUMANO, FINITUDE HUMANA E A BREVIDADE DA VIDA EM SÊNECA.....	51
O sábio e a velhice	52
a) Seguir as doutrinas necessárias.....	58
b) Deve-se viver segundo os princípios da natureza.....	60
c) Deve-se buscar a arte de viver bem.....	62
O envelhecimento humano do sábio e o processo da morte e do morrer	67
A brevidade da vida	79

CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	96

PARTE II

DESEJO, SUBJETIVIDADE E ENVELHECIMENTO HUMANO

por Astor Antônio Diehl

INTRODUÇÃO: OS DESEJOS SIMPLEMENTE ESTÃO AÍ!	101
CAP. I - TEMPO PRESENTE, CIÊNCIA E SUBJETIVIDADE	109
CAP. II - O QUE SÃO OS DESEJOS?	127
CAP. III - AS POSSIBILIDADES DOS DESEJOS NA CULTURA CONTEMPORÂNEA	135
A outra realidade: ciência e desejo	135
Fantasia e sensibilidade	137
A catástrofe emocional	139
O fim da religião	141
A loucura como mundo do desejo	143
A necessidade e o desejo	144
A ordem do desejo	146
A destruição da segunda natureza	147
A morte e a sexualidade	148
CAP. IV - DESEJO E RACIONALIDADE	151
Envelhecimento humano e ciência	151
O desejar	154
O poder do desejar e necessidades	155
A racionalidade como segurança e como destruição da capacidade de desejar	156
Racionalidade e loucura	157
A crise do sujeito	159
Fim da história e o sujeito	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS	177

– Parte I –
**À ARTE DE ENVELHECER
E A FILOSOFIA**

por Nadir Antônio Pichler

Natural de Ipumirim, SC.
Possui graduação em Filosofia pela
Fundação Educacional de Brusque
(1992), mestrado em Filosofia pela
Universidade do Vale do Rio dos
Sinos (2003) e doutorado em Filosofia
pela Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul (2009), na área
de Filosofia Medieval. Atualmente,
é professor e pesquisador da
Universidade de Passo Fundo,
coordenador do Comitê de Ética
em Pesquisa com seres humanos e
docente do PPG Envelhecimento
Humano da mesma instituição.

INTRODUÇÃO:

ENVELHECER NA BREVIDADE DA VIDA

Os dois últimos séculos, principalmente pelo advento das revoluções industrial, agrícola, tecnológica, midiática, comunicativa, consumista, espacial, notadamente os últimos decênios, foram marcados tanto pela ruptura e reorganização gradativa de paradigmas tradicionais quanto pela instauração e emergência de novos. Surgiram, então, formas e abordagens para descrever e analisar toda a realidade.

Parece que as novas categorias centrais que procuram identificar, compreender e explicar essa realidade, seja ela física, biológica, cósmica, divina, social, histórica, humana, poética etc., podem ser sintetizadas como uma *evolução, emergência, permanência, complexidade, entropia, organização, caos, desorganização, reorganização, interretroconectividade, interdisciplinaridade, transdisciplinaridade, metadisciplinaridade*.

Nesse cenário, muitas vezes sombrio e fascinante, capaz de produzir admiração e espanto, o homem atual procura compreender-se e situar-se dentro do que se pode chamar de universo micro e macrocósmico. Aí busca um sentido para a sua existência. Por meio das ciências, pelo trabalho, pelo lazer, pelo desfrute dos bens e serviços conquistados pelas revoluções, comandadas pela razão instrumental, enfim, pela ocupação e condição humana, o homem ensaia, constrói e executa proje-

tos para viver bem, para alcançar a felicidade, a liberdade e a autorrealização.

O Estado, o mercado, a Organização Mundial do Comércio (OMC), a Organização das Nações Unidas (ONU), dentre outras instituições, pela forma de organização capitalista, centrada no lucro, na *performance*, procuram, por meio da comunicação midiática, principalmente pela TV e redes sociais, apresentar os meios e os fins supremos para o homem ser feliz. Orientar-se pelo poder, pelo dinheiro, pela honra e pelos bens materiais, muitas vezes sem escrúpulo, são as formas mais frequentes de busca por esta *suposta felicidade*. Instala-se, então, o paradigma do consumo, do descartável.

E parece que, quanto mais o homem e as sociedades se apegam a estes e outros costumes de orientação aos bens materiais, mais mergulham no vazio existencial, na estultícia do ser, porque o que prezam não passa, na verdade, de meios para se viver bem, não de fins.

Um das razões para procurar explicar esse paradoxo é que estes valores são necessários para a existência humana física, biológica e material, mas são muito efêmeros e superficiais para serem apresentados como fins supremos, como realizadores da construção social, histórica e cultural da pessoa.

A natureza humana precisa ser guiada por valores supremos, como, por exemplo, a busca pelo autoconhecimento, pelo conhecimento e domínio de si, pela busca da liberdade interior, pela espiritualidade, pela sociabilidade, pela finitude existencial, pela beleza, pela arte, pela vida intelectual, pela reflexão sobre a morte e o processo de morrer.

Em tese, o Estado, o mercado, a família, as mídias e o extraordinário avanço das ciências e das técnicas nas últimas décadas não possuem mecanismos suficientes para levar o homem a realizar estes e outros bens supremos. Entretanto, essas

instituições insistem em apresentar, sistemática e principalmente, por meio da mídia, da educação, do consumo, que seus produtos e serviços são o bem supremo do homem na Pós-Modernidade.

Ora, as teses de Cícero e Sêneca, dois filósofos do mundo romano, mesmo considerando que eles desenvolveram suas reflexões teórico-práticas num paradigma bem diferente da nossa época, mas com algumas semelhanças em relação à subjetividade do homem atual, podem ainda servir, de forma crítica, de referencial reflexivo para compreender a arte de envelhecer e a finitude humana.

A Parte I desta obra busca, no entendimento desses dois pensadores, descrever, analisar e contextualizar algumas teses sobre o processo de envelhecimento humano, a finitude humana e a brevidade da vida. Isso porque, para reforçar o que ilustramos antes, tanto os pensamentos de Cícero quanto os de Sêneca possuem uma profunda influência, por exemplo, da corrente do estoicismo grego, iniciado por Zenão de Cítio ou “O Fenício”, que tem como um dos princípios seguir a natureza, porque ela é sábia e divina.

O significado específico de seguir a natureza é viver de acordo com a essência da natureza humana, do universo e de acordo com os preceitos das leis humanas, os ideais da cidade. Quando o homem consegue viver dessa forma, de acordo com estes princípios, há uma identificação com a reta razão difundida por todo o universo e em consonância com o próprio Zeus, guia e comandante supremo do universo, de tudo o que existe.

Quando o sábio (o filósofo, o velho) consegue alcançar essa identificação, fusão e harmonia entre natureza divina, cósmica e humana, ele almeja a felicidade, a liberdade, a autossuficiência. Por isso, a conquista da felicidade, para o sábio, é suave e harmoniosa.

Além disso, busca-se a impassibilidade e a imperturbabilidade da alma, que é a tranquilidade da alma, a paz, a serenidade em todas as fases da vida, principalmente na velhice.

Segundo Cícero, em todas as fases da vida é possível encontrar satisfação e sentido para a existência. Todas elas têm suas qualidades e especificidades. E a filosofia, enquanto reflexão prática sobre a vida, tem muito a contribuir para uma velhice harmoniosa, paciente e prudente. Estudar filosofia, na época, seguindo os fundamentos clássicos de Sócrates, era buscar razões para viver bem e feliz.

Sendo assim, a Parte I está estruturada em dois capítulos. No primeiro, *A arte de envelhecer em Cícero*, são apresentados aspectos da vida deste pensador romano, bem como um pequeno resumo de suas principais obras. Depois, adentra-se na descrição e análise do tratado filosófico *De Senectute* ou *Saber envelhecer*, dedicado ao seu grande amigo confidente e editor Tito Pompônio Ático. É um monólogo que tem como protagonista, Marco Porcio Catão, o Censor. Por último, segue-se a estrutura da análise do tratado, apresentando as principais ideias em torno da arte de envelhecer, por meio das quatro razões possíveis para aqueles que, segundo Cícero, acham a velhice reprovável, expondo argumentos em prol de um envelhecer saudável e natural e, se as quatro objeções são procedentes, se possuem fundamento, constituem-se em: 1) A velhice afasta o idoso da vida ativa; 2) Com a velhice, há o enfraquecimento do corpo; 3) A velhice priva a pessoa dos melhores prazeres; 4) A velhice aproxima a pessoa da morte.

No segundo capítulo, intitulado *Envelhecimento humano, finitude humana e a brevidade da vida em Sêneca*, são analisadas, em forma de paráfrases, as obras *Cartas a Lucílio* (*Epistulae ad Lucilium*) (CL), *Sobre a vida feliz* (*De vita beata*) (VF) e *Sobre a brevidade da vida* (*De brevitae vitae*) (BV). Primeiramente, é detalhada a relação ética de semelhança entre o sábio e a ve-

lhice, e a necessidade de, nesta fase da vida, o sábio afastar-se da multidão e dedicar-se ao ócio, ao estudo, à reflexão e à meditação filosófica, enfim, à progressão moral do espírito. Além disso, por meio de doutrinas necessárias, de viver segundo os princípios da natureza e pela arte de viver bem, são apresentadas as teses estoicas fundamentais para o sábio tornar-se altaneiro e feliz, principalmente na velhice. Depois, sobre o envelhecimento humano do sábio e o processo da morte e do morrer, é discutido o que Sêneca descreve como os meios necessários para enfrentar, com tranquilidade, a iminência da morte. Defende ele que, por exemplo, há que se sentir com o espírito preparado para sair desta vida. Porém, enquanto a morte não chegar, há que procurar desfrutar ao máximo a vida com prazer e satisfação, sem se perguntar ou importar com a sua duração, se a vida que ainda se tem para viver for longa ou breve. Reafirma que, antes de alcançar a idade da velhice, sempre teve a preocupação de viver bem. E viver bem significa ser capaz de aceitar a morte. Por último, elenca-se, com base especificamente na obra *Sobre a brevidade da vida (De brevitae vitae)* (BV), os elementos filosóficos acerca da brevidade da vida.

Segundo Sêneca, grande parte das pessoas ocupa o tempo da vida invejando e se corroendo com o destino e as boas ações dos outros, desprezando seu destino. Sem objetivos na vida, lançam-se por caminhos e propósitos levianos e infelizes, encontrando e colhendo desgostos, frustrações e tristezas. Poucas são as pessoas que se dão conta que escolheram uma vida pautada por projetos efêmeros. Algumas, por não terem construído um rumo na sua existência, são flagradas pelo destino, pelas escolhas irracionais, com as forças físicas e psíquicas esgotadas e sonolentas. A maioria das pessoas apenas existe, deixando e esperando o tempo passar. Poucas conseguem viver de forma corajosa, profunda, racional, meditativa, pois pequena é a parte da vida em que realmente se vive.

A hipótese de trabalho, em relação a esse segundo capítulo, é que há uma identificação na ética estoica entre natureza, deuses e razão. Além disso, a progressão moral do homem possui intrínseca a busca pelo conhecimento, a sabedoria e a prática destas três dimensões.

Por fim, vale a pena lembrar que não se tem a pretensão de trazer novas contribuições do estoicismo de Cícero e Sêneca acerca da arte de envelhecer e a finitude humana, mas apenas de descrever, analisar e contextualizar algumas teses possivelmente ainda válidas para procurar compreender a natureza da alma humana.

CAPÍTULO

I

A ARTE DE ENVELHECER EM CÍCERO

Aspectos da vida

Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.) foi filósofo romano, jurista, político, prosador e orador. Natural de Arpino, uma pequena cidade do Lácio, próxima de Roma, na região dos Volscos. Morreu assassinado, a pedido de seu inimigo Marco Antonio, devido a intrigas políticas e familiares.

No ano 100 a.C., sua família mudou-se para Roma, com o propósito de lhe fornecer uma sólida formação intelectual, com mestres renomados e de diferentes áreas do saber. Dentre eles, Lacínio Crasso, orador e responsável por seus estudos iniciais. Com Árquias, poeta, estudou a língua, a poesia e a história dos gregos, que, inclusive, recebeu uma obra, *Pro Archias*, em sua homenagem. Com Cévola, o Áugere (adivinho), e com Cévola, o pontífice, estudou os fundamentos das leis e do ritual romano, conhecimentos necessários para atuar na vida pública. Já o filósofo estoico Diodoto, que inclusive morou na casa de Cícero, e Filo de Larissa, ensinaram-lhe os fundamentos da filosofia, principalmente o pensamento de Platão e o estoicismo. Com

Molon de Rodes, filósofo e orador, teve acesso à eloquência ródia, isto é, ao equilíbrio entre a exuberância do estilo asiático e a sobriedade do estilo ático, requisitos teóricos e práticos necessários para a oratória no foro e no senado.

Aos 16 anos de idade, seus estudos foram interrompidos, porque veste a toga viril, ingressando no serviço militar, seguindo as ordens do cônsul Pompeu Estrabão, na campanha do ditador Sila contra os confederados italianos. Isso desembocou na Guerra Social e Civil, ocasião em que Cícero se decepcionou com a carreira das armas. Aos 27 anos, ausentou-se de Roma, empreendendo uma longa viagem de estudos para o Oriente, para as regiões da Grécia, Ásia Menor e Rodes, ampliando seus conhecimentos com Antíoco, Fedro e Demétrio, aperfeiçoando sua retórica com o grande mestre Molon.

Depois disso, retornou a Roma e casou-se com Terência, com a qual conviveu por trinta anos, tendo dois filhos, Marcus e Túlia.

Realizou o *Cursus honorum*, ou seja, uma preparação específica, uma formação política e administrativa para se tornar um gestor público. Isso era requisito para seguir carreira política e diversas funções públicas. Os cargos para os quais se preparavam naquele tempo eram exercidos nesta ordem hierárquica (considerando uma carreira até o Senado): questor, edil, pretor, governador de uma província pequena, cônsul, procônsul, áugure, censor e senador.

Exemplificando, como questor, Cícero atuou na Sicília, destacando-se por uma administração pautada na justiça e na probidade, pois conseguiu abastecer a carência de trigo em Roma. Em todas as funções públicas deixou sua marca, fama, audácia e perspicácia na administração da coisa pública (CICÉRON, 1972, p. 28-35).

Obras

Seus tratados são classificados em:

a) Discursos

Estes dividem-se em judiciários e políticos. Por seus conhecimentos em leis e retórica, e por ser um exímio orador, capaz de persuadir, Cícero tornou-se um notável advogado, sendo este ambiente um espaço familiar para ele. Como político, tinha muita habilidade nos negócios públicos. Dentre os discursos, destacam-se: *As Filípicas (In M. Philippicarum)*, conjunto de quatorze discursos dirigidos contra Marco Antonio, obra que gerou rancor e a causa da morte de Cícero; *As Catilinárias (In Catilinam)*, quatro discursos escritos e pronunciados no Senado contra Catilina e cúmplices, que tramavam e lutavam para realizar um revolução política em Roma; *As Verrinas*, acusação contra Cornélio Verres; *Pro Murena*, defesa do cônsul Morena contra as acusações de suborno nas eleições consulares; *Pro Archia*, defesa de Aulio Árquias, poeta grego e um dos primeiros professores de Cícero, devido a problemas com a cidadania romana; *Pro Ligario*, discurso dirigido a César, solicitando clemência por Quinto Ligário, acusado de traição.

b) Tratados de retórica

Cícero notabilizou-se pela capacidade de persuasão, pela arte de falar e argumentar em público, tradição herdada da filosofia grega. Para atuar como cidadão, orador, político e jurista, tanto na polis grega quanto no mundo romano, eram necessários hábeis discursos para ser reconhecido e bem sucedido nas atividades cívicas e no mundo dos negócios. Dentre as obras de retórica, eis algumas: *Rhetorici Libri*, sobre a origem do discurso, livro escrito na juventude; *De Oratore Libri*, diálogo sobre o estilo do discurso; *Partitiones Oratoriae*, resumo sobre oratória;

Brutus, diálogo entre Cícero, Ático e Bruto, que discorre sobre a história da oratória romana; *Orator*, explica como tornar-se um orador ideal, com exímia habilidade e competência.

c) *Epístolas*

As epístolas ou cartas eram o instrumento privilegiado de comunicação no mundo antigo. Devido às múltiplas funções público-administrativas exercidas por Cícero na vasta região conquistada pelo Império, era necessário saber o que se passava na *Urbs*, principalmente sobre os rumos da política de conquista e dos acontecimentos na cidade de Roma. Dessa forma, um homem público escolhia pessoas idôneas e intelectuais, bem reconhecidas nos âmbitos sociais, políticos e econômicos para se corresponder por meio de cartas, gerando inclusive sólidas amizades. A amizade com Ático é fruto dessa relação.

As fontes indicam que Cícero escreveu 864 cartas, preenchendo um total de 76 livros, sendo que apenas 37 destes foram legados à posteridade. Os livros são divididos em quatro grupos:

- a) *Ad Atticum*, em dezesseis volumes, obra dirigida ao seu grande e fiel amigo Tito Pomponio Ático, que inclusive editou seus discursos. A obra *De Senectute*, sobre o saber envelhecer, da qual nos ocuparemos posteriormente, é dedicada a Ático;
- b) *Ad Familiares*, também em dezesseis volumes, dirigida a amigos e familiares. Foi publicada por Tirão, um dos principais secretários, além de amigo e confidente. Tirão era um escravo que foi educado com esmero. Tornou-se o administrador das propriedades e das economias de Cícero;
- c) *Quintum Fratrem*, em três volumes, escrito dirigido ao seu estimado irmão, por ser partícipe dos principais acontecimentos na vida do pensador romano;

d) *Ad Brutum*, em dois volumes, obra destinada a Marco Júnio Bruto, líder político romano.

d) *Tratados filosóficos*

Cícero é considerado um filósofo eclético, um divulgador e imitador da filosofia grega e romana. Escolhia temas e filósofos para dialogar, sempre procurando contextualizá-los às especificidades da índole romana, principalmente à cultura e à educação. Por isso, não é considerado, tradicionalmente, um pensador estritamente original, com contribuições verticais e horizontais.

Entretanto, alguns argumentos de pensadores mais recentes procuram estudar Cícero numa perspectiva de originalidade no seu pensamento, como ausência de dogmatismo, a busca pela tolerância e a disponibilidade de conseguir ouvir e dialogar os outros. Suas ideias e estilo influenciaram de forma significativa o humanismo ocidental.

Cícero se apropriou da filosofia como um instrumento indispensável para a arte do discurso eloquente, o exercício da cidadania e a atividade política e jurídica. Conhecia bem o pensamento de Epicuro (com o qual travou sérias polêmicas), de Zenão (o fundador do estoicismo), de Panécio, de Platão, o Aristóteles das obras esotéricas, principalmente a *Retórica* e a *Poética*. Além disso, estabeleceu uma sólida amizade com Filo de Larissa.

Em síntese, todo o pensamento de Cícero poder ser identificado por uma profunda influência da corrente do estoicismo, que tem como princípios seguir a natureza, porque ela é sábia e divina, e buscar a tranquilidade da alma. Assim, as características do estoicismo grego, em linhas gerais, originárias da reflexão filosófica de seu fundador Zenão de Cítio, adotadas e seguidas, algumas em parte por Cícero, e, principalmente por Sêneca, são as seguintes. Deve-se procurar:

- a) *vivere naturae*: viver de acordo com a natureza, identificada com o *Lógos*, porque há um certo determinismo na vida humana que caminha de acordo com um *télos*, ou seja, um fim natural, independente da escolha e deliberação das ações contingentes humanas;
- b) a *beatitudo*: a felicidade é algo instintivo ao homem, oriunda do íntimo de sua subjetividade, de seu ser;
- c) a *virtude*: é o bem supremo do homem, identifica-se com o belo, o sublime, sendo a maior glória que pode ser conquistada pelo homem; já o *vício*, ou seja, a busca desenfreada pelos prazeres dos sentidos e do corpo, seria a degradação humana, sendo a causa da ruína de povos e líderes políticos;
- d) a *apátheia* (impassibilidade): a tranquilidade da alma, o repouso do espírito para efetuar as ações da vida, torna-se um bem sublime, alcançado por meio da filosofia;
- e) encontrar e cultivar o ideal do sábio (*sophós*): aquele que progrediu moralmente; já o *vulgo*, o insensato, aquele que não conhece seu destino, é escravo de si e infeliz (ULLMANN, 1996);
- f) alcançar uma *vida com satisfação e felicidade*: isso é possível em qualquer idade, mas há que aceitar a velhice como algo natural, porque ela é inerente ao decurso da existência humana.

Sendo assim, Cícero tornou-se um divulgador do *humanistas* grego. Com afincio, acreditava ser possível construir uma pátria, uma nação, buscando a formação do homem novo, ético, cívico, portador e propagador das virtudes da coragem, honestidade, moderação, justiça, sabedoria, discernimento.

Enfim, eis os tratados de Cícero: a) *Re Republica*, uma obra constituída de seis volumes incompletos, sendo o frag-

mento mais significativo o *Sonho de Cipião* (*Scipionis somnium*), um tratado de filosofia do direito, podendo ser considerado um documento ainda atual. Nessa obra, homônima de Platão, Cícero discute qual a melhor forma de governo para conduzir um povo. Aponta a constituição republicana de Roma como a forma de Estado e de governo ideal a ser perseguida; b) *De Legibus*, obra complementar à *Re Republica*, em três volumes, que discute direito natural, direito sagrado e direito dos magistrados; c) *Academia* ou *De academicae disputationes*, obra que versa sobre o conhecimento na visão dos Acadêmicos, ou seja, os seguidores de Platão; d) *De finis bonorum et malorum*, em cinco volumes, obra que discute qual é o bem supremo do homem nas correntes de pensamento, em voga na época, dos epicuristas, estóicos, acadêmicos ou platônicos e peripatéticos ou aristotélicos; e) *Tusculanae disputationes*, obra escrita em sua casa de campo em Túsculo, que aborda sobre a possibilidade lógica da imortalidade da alma e a busca da prática da virtude, tendo como horizonte a felicidade terrena, a felicidade neste mundo; f) *De Natura Deorum*, obra que analisa a existência e a natureza dos deuses, um dos pontos centrais das diversas doutrinas filosóficas elencadas acima; g) *De divinatione*, em dois volumes, é uma obra que analisa as possibilidades e principalmente os limites ou a inexistência da arte de adivinhar, crença muito popular entre os romanos. Nessas duas últimas obras também discute questões teológicas, logicamente, sempre na perspectiva racional; h) *Cato maior* ou *De Senectute*, obra, em forma de diálogo, que versa sobre o processo de envelhecer; i) *De fato*, semelhante à obra anterior, mas incompleto. É um tratado que procura refutar a doutrina estoica sobre a possibilidade de existir um destino para o homem; j) *De amicitia*, obra sobre a amizade, a exemplo *De senectute*, escrita em homenagem ao seu amigo Ático, por volta dos anos 44 a 46, época da atividade filosófica mais intensa de sua vida (CICÉRON, 1972, p. 39); k) *De officiis libri*,

em cinco volumes, obra destinada ao seu filho Marcus, onde discute e apresenta normas de procedimentos sobre a virtude da honestidade, entre o útil e o honesto; e) *Hortencius*, obra da qual só restam alguns fragmentos, sendo os mais significativos encontrados nas obras de Santo Agostinho.

De senectute ou “Saber envelhecer”

As obras sobre retórica e sobre filosofia, Cícero escreve-as em forma de diálogo, um estilo herdado de Platão. A obra *De senectute* versa sobre a arte de envelhecer e é dedicada ao seu grande amigo, confidente e editor Tito Pompônio Ático. É um monólogo que tem como protagonista o personagem principal do diálogo, Marco Porcio Catão, o Censor. Outros dois personagens, Públio Cornélio Cipião e Caio Lélcio, aparecem pouco. Cícero, na época em que escreveu a obra, tinha 62 anos de idade, e Ático, 65.

Naquela época, a expectativa de vida humana era de cerca de 30 anos. Essa expectativa permaneceu inalterável até o renascimento. Em 1800, em países do primeiro mundo, a expectativa chegou aos 40 anos de idade. Em 1900, em torno dos 50 anos. Somente a partir de 1950, passou a aumentar de forma progressiva em nível mundial. Devido ao progresso social e ao avanço tecnológico, a expectativa vem aumentando rapidamente, chegando hoje a uma média de 80 anos, sendo que a tendência é aumentar significadamente nas próximas décadas (JACOB FILHO; KIKUCHI, 2011, p. 4-5). Portanto, Cícero e seus colegas estavam ligeiramente acima da média nesse sentido.

O contexto em que se desenrola a discussão acerca da velhice entre Catão, o velho moralista, com 84 anos de idade, e os outros dois jovens personagens, situa-se no ano de 150 a. C. Cipião estava com 35 anos de idade, prestes a iniciar seu *cursus*

honorum. Lélío, com 36 anos, prestes a entrar na vida pública, foi um homem dedicado à busca da sabedoria, denominado, então, de “sábio”.

Segundo Kury (1998, p. 31), na *Introdução* da obra *Catão, o velho ou diálogo sobre a velhice*, de Cícero¹, a locação temporal do diálogo, 150 a. C, não foi realizado de forma ocasional. Até então, o homem público romano se destacava pela austeridade, o patriotismo e a moralidade, ou seja, pelos bons costumes. Após a destruição do Império Púnico, iniciou-se um processo de decadência moral e corrupção no Império Romano, postura que perdurou por séculos. Portanto, Cícero propõe, no tratado *De senectute*, um “retorno” aos bons costumes dos antepassados, ao ideal do *humanistas*, numa época em que se vivia bem na República.

Dessa forma, o pensador romano apresenta suas ideias sobre a arte de envelhecer que parecem atuais, mesmo mais de dois mil anos depois. Eis um esboço sobre a temática do tratado filosófico, antes de adentrarmos, especificamente, nas questões de fundo da obra:

Segundo ele, em todas as fases da vida, é possível encontrar prazer e sentido à existência. Todas elas têm suas virtudes e especificidades. E a filosofia, enquanto reflexão prática sobre a vida, tem muito a contribuir para uma velhice harmoniosa, paciente e prudente. Estudar filosofia, na época, seguindo os fundamentos clássicos de Sócrates, era buscar razões para viver bem e feliz.

É que a maioria das pessoas acha a velhice penosa. Desejam-na, mas quando ela chega, sentem-se passivas, negligenciadas por aqueles que outrora as honravam. E o que é

¹ Tradução da qual nos ocuparemos por meio da abreviação *De Sen.* nas próximas citações.

pior: queixam-se amargamente pela privação dos prazeres dos sentidos. Dizem que, sem eles, a vida não tem graça.

Os que pensam e agem dessa forma, não aprenderam que a felicidade e a aceitação da condição da velhice são oriundas dos bens da alma, da atitude interior, da consciência de si. Quem possui essa postura, age como sábio. Além disso, deve-se seguir a natureza, ou seja, aceitar a velhice como um decurso natural da vida, perseguindo-a como se fosse divina, afinal ela é inevitável. Aceitá-la é colher os frutos de uma existência digna. Resistir ou rejeitá-la é uma atitude de estupidez. Seria como querer guerrear contra os deuses.

Entretanto, outros, vivem a velhice com galhardia, sem lamentações. Sentem-se aliviados por estarem *liberados* da vida ativa, pública e privada e dos prazeres da carne. Esses são respeitados e admirados pelos que os cercam. Essa atitude depende do caráter da pessoa e não está, necessariamente, ligada à velhice. Afinal, as pessoas idosas inteligentes, agradáveis e divertidas vivem com mais tranquilidade. Em contrapartida, o negativismo, o temperamento triste e a rabugice são inaceitáveis em qualquer idade da vida.

Por isso que o poder, o prestígio e a riqueza podem ajudar a tornar a velhice mais saudável. Todavia, isso não é garantia de uma vida totalmente feliz. As melhores maneiras para saber envelhecer são o conhecimento e a vivência das virtudes. A sabedoria permite uma melhor compreensão de si, dos outros, do mundo, da existência. Já a prática das virtudes traz paz, tranquilidade, serenidade, prudência, a sensação do dever cumprido nas fases anteriores da vida. Seria como um “cavalo forte e generoso que nas *Olimpíadas* alcançou muitas vitórias, descansada velhice desfruta agora” (*De Sen.*, V, 14, p. 75).

Depois dessas considerações gerais sobre o saber envelhecer, Cícero, por meio de Catão, analisa e discute quatro

razões possíveis para aqueles que acham a velhice reprovável, apresentando argumentos em prol de um envelhecer saudável e natural e questionando se as quatro objeções são procedentes: a) a velhice afasta o idoso da vida ativa; b) com a velhice, há o enfraquecimento do corpo; c) a velhice priva a pessoa dos melhores prazeres; d) a velhice aproxima a pessoa da morte.

A argumentação é sustentada pelos exemplos e atuações de personagens históricos do passado. Esses conhecimentos são oriundos dos estudos empreendidos por Cícero na filosofia e na literatura grega e romana.

A velhice afasta o idoso da vida ativa

Para tratar dos assuntos públicos, não importa tanto a força física, mas a experiência, a inteligência e a sabedoria. Os serviços exercidos em função do Estado requerem discussões coletivas, deliberações e atitudes. Como exemplo de que é possível, na velhice, continuar mantendo uma vida ativa, de acordo com as especificidades desta idade, cita Ápio Cláudio Cego. Mesmo cego, revoltou-se contra o Senado romano que estava preparando-se para assinar o tratado de paz com Pirro, transcrita em verso pelo poeta Ênio com as seguintes palavras: “Para onde correm cegos, precipitados / vossos juízos que retos costumam ser?” (*De Sen.*, VI, 16, p. 81).

Para corroborar essa tese, agora restrita à vida privada, menciona Platão, que morreu aos 81 anos de idade, em plena produção intelectual; Isócrates, que redigiu o livro *O panatenaico* aos 94 anos e depois viveu por mais 5 anos e Górgias de Leôncio, que viveu 107 anos, sem interromper suas pesquisas.

Portanto, uma vida honrada, tranquila e distinta pode gerar uma velhice pacífica, ativa e suave.

Por isso, cita duas qualidades essenciais dos velhos, isto é, a capacidade reflexiva e o julgamento, as quais foram colocadas em prática em vários acontecimentos pelos antepassados, como a “assembleia dos anciões”, o conselho do Senado e o exercício da magistratura em Esparta.

Além disso, enfatiza, de acordo com algumas informações de história estrangeira, que vários Estados desmoronaram por causa da imprudência administrativa de pessoas jovens. Em contrapartida, muitos velhos conseguiram manter e restabelecer a unidade e soberania de Estados.

Portanto, a velhice possibilita desenvolver as atividades públicas com mais prudência, porque ela não está ocupada com as tarefas imediatistas da juventude. Destaca que não é a força, a agilidade física e a rapidez de realizar grandes façanhas que caracterizam as virtudes dos velhos, homens públicos, mas a sabedoria, a clarividência e o discernimento. Sem dúvida, a irreflexão é própria da juventude. Porém, a sabedoria é própria da maturidade.

Porém, o que dizer da memória que, na velhice, tanto declina? Frente a isso, Catão afirma que é necessário cultivá-la e mantê-la com vivacidade de espírito. Como exemplo de memória vívida, menciona Temístocles, que sabia decor o nome de todos os seus concidadãos. O próprio Cícero conhecia bem o nome de seus conterrâneos, bem como de seus pais e avós. E diz que os velhos lembram bem daquilo que lhes interessa, como o lugar onde escondem o dinheiro, as promessas sob coação, a identidade de credores e devedores etc.

Além disso, lembra-se de jurisperitos, de pontífices, de áugures (adivinhos), de filósofos, todos velhos, mas com uma excelente memória e intelectualmente ativos. Sófocles, por exemplo, com idade avançada, escreveu a peça *Édipo em Colona*. Outros como Homero, Hesíodo, Isócrates, Pitágoras,

Demócrito, Platão, Xenócrates, Zenão, etc., mantiveram-se ativos na velhice, estudando e trabalhando ininterruptamente. Sólon aproveitava cada dia de sua velhice para aprender e adquirir novos conhecimentos, pois, para ele, nenhum prazer era superior ao do espírito. Esse ideal foi seguido por Sócrates, Platão e, principalmente, por Aristóteles, através da busca da felicidade pela vida contemplativa.

Essas qualidades de pessoas idosas são válidas tanto para homens públicos, célebres, como para homens de vida privada, tranquilos e sem ambição, como agricultores romanos, amigos e vizinhos de Cícero, que jamais abdicavam dos trabalhos da lavoura.

Por fim, Cícero fala de Sócrates, que em idade avançada estudou e aprendeu lira, seguindo uma tradição dos antigos, e de Sófocles, que tinha como propósito aprender um novo verso diariamente. Cícero resolveu segui-los, dedicando-se ao estudo da literatura grega.

Assim, percebe-se que a velhice não é passiva e inerte, mas sempre atarefada, fervilhante, ocupada com atividades relacionadas ao passado e os gostos de cada um.

A falta de vigor físico

É o segundo inconveniente analisado pelo pensador romano. Com a velhice, evidentemente, há um enfraquecimento do corpo. Entretanto, Cícero confessa não perceber essa situação, mesmo com idade avançada. Quando jovem, possuía a força de um touro ou elefante. Como orador, ainda sente seus pulmões sólidos. O timbre da voz adquire um brilho melhor, deixando-a límpida. Sugere ao homem idoso falar em público de forma pausada e suave, porque isso gera tranquilidade nos ouvintes,

além de reter sua atenção, mantendo a audiência. Se isso não for possível, sugere escrever livros.

Aqueles que possuem enfraquecimentos físicos, é porque cometeram excessos na juventude, não tanto pela condição da velhice. Porém, Cícero não partilha de um provérbio antigo que recomendava “ser velho cedo”, para poder permanecer nessa situação por mais tempo. É preferível ser idoso por menos tempo, do que sê-lo prematuramente.

De qualquer forma, confessa que, com a idade avançada, já não sente mais todo o vigor físico da época em que era soldado; em que era questor, ou seja, quando era o magistrado encarregado das finanças durante a guerra púnica; em que era cônsul na Espanha e outras funções exercidas. O essencial é usar as forças com parcimônia e encontrar meios idôneos para se adaptar à natureza da longevidade, que é dotada de qualidades próprias.

O exercício físico e a temperança, qualidades também muito revalorizadas, hoje, com os estudos sobre o envelhecimento humano, permitem levar uma velhice com um pouco de resistência de outrora. As leis e os costumes dos povos procuram dispensar os idosos de encargos que exigem vigor. O argumento para tais prescrições, é que os velhos tornaram-se frágeis para assumirem encargos públicos e as funções básicas da vida. Essa é mais uma questão da condição de saúde, do que da velhice. Sugere ainda combater estes e outros inconvenientes da idade, conservando a saúde, praticando exercícios apropriados, comendo e bebendo o necessário para viver, sem excessos, de acordo com um dos fundamentos da ética das virtudes, herdada dos gregos. Porém, não basta só cuidar do corpo. É preciso cuidar, com maior afincio, do espírito e da alma. Se o corpo cansa com os exercícios físicos, o espírito ganha alívio se exercitado.

E se há registros literários de que os velhos são molengões e sem memória, isso se deve mais a uma postura de indolên-

cia, restrita a atitudes de algumas pessoas pouco virtuosas, do que à velhice. Assim como o atrevimento e a libertinagem são atitudes mais frequentes na juventude –, mas não de todos, porque há jovens virtuosos –, assim também a senil estupidez, embotada e preguiçosa, é própria de velhos – mas de alguns velhos inconsequentes.

Para ilustrar que mesmo com algumas limitações físicas é possível ter e viver uma velhice saudável e com autoridade, cita novamente Ápio Cláudio Cego, que velho e cego, era responsável por quatro rapazes, cinco moças, uma casa grande e uma vasta clientela. Conseguia manter com avidez seu prestígio e, ainda, com tranquilidade a autoridade sobre os familiares, pois tradição e autoridade paterna permaneciam como a regra fundamental para consagrar as relações afetivas e sociais no núcleo familiar. Era temido pelos escravos e respeitado pelos filhos, porque todos lhe queriam bem.

Assim, a velhice não é simplesmente dada, mas é conquistada e assegura com valores e leis sólidas, oriundas da tradição e gerenciadas com moderação e discernimento. De uma velhice com tais prescrições e poder se usufrui até os suspiros finais da vida.

Na ocasião, Cícero ocupava-se do estudo da literatura grega, como vimos, do direito augural, pontifical e civil e da sistematização dos discursos dirigidos às causas célebres. Ia ao Senado regularmente, proferindo proposições discursivas refletidas e maduras, defendendo-as com todas as potencialidades intelectuais e não físicas. Para exercitar e manter a memória ativa, praticava o método pitagórico, que consistia em, toda a noite, relembrar e sintetizar todas as atividades realizadas durante o dia, submetendo seu espírito à uma ginástica rigorosa. Fazendo isso, nem dava tempo para ficar lamentando do declínio natural das forças físicas. Com toda essa disposição subjetiva, estava

sempre à disposição de seus amigos. Cícero conclui este item sobre a falta de vigor físico da seguinte forma:

No entanto, a vida que levei ao longo dos anos permite que ainda as faça, pois quem vive em estudos e trabalho não sente quando chega à velhice: pouco a pouco, sem sentir, se vai envelhecendo; não se aquebranta num repente, mas sim à força de muito viver (*De Sen.*, XI, 38, p. 110).

Dessa forma, se as forças físicas declinam naturalmente, as potencialidades e qualidades intelectuais podem ser mantidas e atualizadas pela disposição do caráter, pela força da vontade, conseguindo, inclusive, manter-se inserido numa comunidade, contribuindo ativamente com os seus rumos políticos, jurídicos e sociais. Se isso não for mais possível, há a possibilidade de dedicar-se ao estudo, poesia, amizade e produção de obras. Essa postura gera uma velhice saudável, com dignidade.

Se a velhice é natural, o saber envelhecer é cultural, construído e reconstruído, de acordo com os paradigmas de cada época histórica. Essa máxima, muito divulgada atualmente, já estava subjacente nas proposições filosóficas sobre o saber envelhecer em Cícero.

Privação dos prazeres na velhice

Em relação a este item, Cícero, ainda por meio de Catão, inicia sua descrição e análise partindo de alguns autores, antes de emitir seu juízo sobre a temática. Dá a impressão, então, que há uma visão extremamente pejorativa e moralista concernente ao uso dos prazeres.

Para Arquitas de Tarento, a pior calamidade e flagelo de um homem é o prazer do sexo, mesmo sendo algo natural. Aos

que buscam o prazer desenfreado da volúpia, isto é, da lascívia, da devassidão, tornam-se dependentes desse vício, dessa paixão possessiva, sem limites morais. As conseqüências dos portadores desse vício são uma vida carnal, concupiscente, com traições à pátria, queda de Estados e convivências funestas, por conveniência, com os inimigos, além de violações, adultérios e outras torpezas. Assim, se a inteligência constitui a mais bela dádiva feita ao homem pela natureza ou pelos deuses, o instinto sexual é seu pior inimigo, porque, onde prevalece a devassidão, recheada de prazeres carnis, de sensualidade, onde triunfa o prazer, acima de tudo o sexual, há pouco espaço para o exercício e a prática da virtude, principalmente a da moderação, que busca o equilíbrio no comer, no beber e na relação sexual.

Ainda para Arquitas de Tarento, não existe outra coisa mais detestável que o prazer. Sendo intenso e contínuo, é capaz de ofuscar e interferir na atividade do espírito. Como ilustração, descreve, de forma radical, a seguinte situação, com um tom de dogmatismo moral sexual: imagine um homem no delírio do orgasmo, em pleno auge de sua excitação voluptuosa, se ele consegue formular um pensamento, refletir ou meditar?

Portanto, se o bom senso e a sabedoria são meios eficazes para manter uma pessoa idosa afastada de uma vida lasciva, a condição da velhice livra-a dessa deplorável paixão. Como conseqüência dessa forma de vida devassa, Tarento apresenta a volúpia como a causa que corrompe a emissão do juízo, capaz de perturbar a razão, deixando o espírito turvo, nebuloso.

Outro autor citado por Cícero é Gaio Fabrício. Segundo ele, havia em Atenas um filósofo chamado Epicuro, que afirmava ser a busca pelo prazer o fim último do homem. Assim, o prazer deve determinar todas as escolhas dos atos humanos. Rechaça a teoria do pensador grego, por considerá-la devassa.

Entretanto, a leitura e a visão de Cícero sobre a filosofia de Epicuro é deturpada e simplista, fruto da tradição cultural da época. O que Epicuro concebe como prazer (*hedoné*), não é o prazer dos sentidos, principalmente o da volúpia, a que Cícero se refere, mas o prazer *catastemático*, isto é, espiritual, elevado, o qual é alcançado pelo filósofo ou pelo sábio por meio da reflexão, da austeridade e da prática das virtudes. Esse prazer também é considerado o princípio e o fim da felicidade humana, porque é uma espécie de prazer estático, autossuficiente, inalterável, imperturbável.

Dessa forma, o prazer *catastemático* é o bem primordial e congênito do homem. Alcançá-lo e permanecer nesse estado de equilíbrio interior é o máximo de sabedoria que o sábio consegue atualizar. E a felicidade verdadeira é fruto dessa postura de vida. Por isso, uma vida só é agradável, porém, se é vivida com sabedoria, moderação e justiça.

Assim, para Epicuro, não é possível escolher qualquer prazer, como sendo o dos sentidos, do sexo, dos banquetes e festas, da degustação de peixes e outras iguarias, como defendem por ignorância, preconceito ou até mesmo má compreensão alguns filósofos e adversários. Afinal, todo o prazer é bom, mas nem tudo pode e deve ser escolhido. Na *Carta a Mececeu*, de acordo com Laértios (2008, 131, p. 313), Epicuro afirma: “Por prazer, entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma”.

A teoria do prazer, oriunda de Sócrates, Platão e principalmente da teoria dos prazeres desenvolvida por Aristóteles, nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômacos*, perpassa a tradição filosófica.

O que Epicuro exorta é a busca por uma vida pautada na simplicidade e na saúde corporal e do espírito. De certa

forma, o núcleo da teoria dos prazeres de Cícero segue a linha epicurista, como veremos.

Voltando ao texto *De senectute*, Catão pergunta: “Qual é o objetivo de se falar tanto nos prazeres?” Porque os velhos usufruem da felicidade de não mais sentirem a falta deles, de não mais serem movidos por eles. Esse estado de tranquilidade de ausência dos prazeres torna-se uma espécie de grande fortuna. Por quê? Quando os velhos não são mais atraídos aos grandes banquetes, as fartas comidas e bebidas. Elas renunciam à embriaguez, à indigestão, à insônia.

Entretanto, é possível realizar algumas concessões aos prazeres dos sentidos, cedendo eventualmente aos apetites dos desejos sensíveis, mas sempre guiado pelo princípio racional da moderação, pelo bom e reto desfrute. Platão refere-se aos prazeres como iscas de todos os vícios, desejos pelos quais os homens são atraídos como peixes ao anzol. Catão cita que, quando era jovem, via com frequência o velho Gaio Diúlio, cônsul, voltar dos jantares escoltados por um portador de tocha e um tocador de flauta, atitude prazerosa pouco comum para os velhos da época.

Depois disso, Catão volta a falar de suas atitudes e experiências subjetivas, procurando enaltecer a felicidade da partilha. Em toda a sua trajetória política, sempre usufruía da companhia de amigos idôneos, de verdadeiros confrades, para realizar prosas descontraídas. Quando era Questor, instituiu as confrarias em homenagem à Grande Mãe (*Magna Mater*), vulgarmente conhecida como Cibele, divindade de origem frígia, da Ásia Menor. A crença no seu culto se estendeu pelo mundo helênico em 204 a. C. Com simplicidade e moderação, Catão festejava com seus confrades a alegria de viver. Quanto mais avançava em idade, mais moderadas eram suas atitudes em relação aos prazeres. Agradava mais a companhia dos amigos do que a busca do prazer dos sentidos.

Assim, procurou resgatar um ideal de vida que os antepassados chamavam de “convite”, ou seja, *viver* ou *conviver junto*, onde se reuniam sim para comer e beber em torno de uma mesa, mas com o propósito de cultivar a sociabilidade, a comunhão de vida.

Os gregos se reuniam para partilharem comidas e bebidas, dando a impressão de que privilegiavam somente o prazer físico. Porém, Catão apreciava o diálogo que os banquetes prolongados propiciavam, não somente com pessoas idosas, que eram poucas, mas também com aqueles que conviviam conosco e com pessoas de outras idades. Dedicava à velhice esse gosto pela conversação e o prazer da mesa, principalmente em relação ao comer de forma equilibrada.

Além disso, deleitava-se, de acordo com o costume dos antepassados, em presidir os banquetes e fazer um breve discurso com um copo de vinho à mão depois do banquete principal. Como no *Banquete* de Xenofonte, seguia o costume das taças serem de tamanho pequeno e tocado de vez em quando. Gostava do frescor das salas de refeições no verão, bem ensolaradas e aquecidas no inverno.

Tais rituais e banquetes eram praticados diariamente com amigos e vizinhos na sua casa de campo em Sabina e se estendiam até tarde da noite, onde eram discutidos assuntos variados. Portanto, a velhice é uma excelente oportunidade para realizar entretenimentos com pessoas amigas, idôneas e moderadas. Para isso, porém, requer uma boa condição financeira, uma casa adequada e empregados domésticos, realidade da qual Cícero possuía e usufruía muito bem.

Depois disso, Catão ou Cícero, respondem à objeção de que os velhos, diferente dos jovens, não apreciavam muito os prazeres e nem sentiam mais os desejos de buscar o prazer do

sexo, da volúpia. Explicaram que uma pessoa não sofre por ser privada daquilo que não sente falta ou desejo.

Em relação a isso, perguntaram a Sófocles, já velho, se ainda frequentava os prazeres de Vênus, isto é, se ainda procurava ocasião para fazer amor? O dramaturgo respondeu com discernimento e moderação: que os deuses o haviam privado desses prazeres e se considerava satisfeitíssimo de não senti-los mais. A sensação era como ter se livrado de um tirano ou de um mestre rude e exaltado.

Dessa forma, os devassos, os ávidos pela volúpia, quando privados do desejo e da satisfação sexual sentem de forma dura e cruel a sua falta; já as pessoas isentas ou satisfeitas sentem mais prazer na carência do que no desfrute do objeto de desejo, porque sem inclinação não há frustração. Logo, é preferível não desejar.

Até aqui, Cícero dá a impressão de que seus argumentos são em prol da privação total do prazer do sexo. Entretanto, há uma exceção, pois, para ele, é possível desfrutá-los na medida certa. Notemos a seguinte comparação de Cícero: Assim como o artista Turpião Ambívio diverte, sobretudo os espectadores da primeira fila, sendo que os do fundo aproveitam igualmente o espetáculo, assim também, a juventude, estando mais próxima dos prazeres, aproveita-os mais. Enquanto os velhos, mais afastados, desfrutam deles o necessário, na medida em que lhes convém.

Dessa forma, quando a alma se sente liberada dos desejos e das obrigações da volúpia, da ambição, do esforço, das inimizades e das paixões de todas as espécies, as pessoas têm o direito de se isolarem do mundo urbano e viverem para consigo mesmas. Nada é mais agradável ao espírito do que alimentá-lo com o estudo e o conhecimento, além de usufruir de uma velhice ociosa em locais tranquilos.

Como exemplo, novamente, de velhos que se dedicaram aos estudos, cita Gaio Galo, cônsul, orador e astrônomo. Tornou-se notável porque previu vários eclipses do sol e da lua. Dedicava-se às pesquisas para calcular as medidas entre o céu e terra, de acordo com o paradigma geocêntrico da época, pois trabalhava com muito prazer. Esses estudos exigiam, devido à complexidade, um espírito muito perspicaz e imaginativo.

Outros, como Névio, Plauto, Lívio Andrônico, Públio Cipião, todos velhos, também se dedicavam aos estudos com paixão. Afinal, nenhum prazer pode ser superior ao do espírito. E quanto mais se envelhece, mais competências se vão acumulando.

Depois disso, Cícero começa a explicar sobre as alegrias das atividades da agricultura. Viver na tranquilidade dos campos torna-se compatível com a condição da velhice e é um excelente ambiente para exercitar a vida de sábio. Acompanhar o processo do plantio, crescimento e colheita dos produtos da lavoura gera prazer, principalmente a poda das videiras. Os prados, as vinhas, os arbustos, as árvores frutíferas, as hortaliças, os enxames de abelhas, as variedades de flores, a criação dos animais geram encantos, não apenas pelo seu manejo, mas também pelos enxertos, a engenhosa invenção agrícola da época.

Naquela época, os senadores, mesmo velhos, viviam nos campos. Eram convocados para as atividades políticas por meio de uma espécie de carteiros. A atividade agrícola não era só um passatempo útil, mas, acima de tudo, prazerosa, pela tranquilidade e abundância que a vida na terra proporciona. Além disso, é um excelente local para prestar culto aos deuses, de acordo com o costume religioso romano, advindo dos gregos.

A casa de um agricultor cuidadoso sempre está provida de barris de vinho e de azeite. A dispensa está sempre farta de carne de porco, de cordeiro, de cabrito, de galinha, de leite, de queijo

e de mel. Sem esquecer-se da horta, chamada pelos agricultores de “segundo guarda-comidas”. Cita ainda os momentos de prazer desfrutados da caça e do cultivo das aves.

Enfim, nada melhor do que uma vida vivida nos campos, exercendo e acompanhando as atividades agrícolas, o ritmo das lavouras, do verdor dos prados, a harmonia das árvores, as variedades de vinhas e oliveiras. Não há nada mais prazeroso do que um campo bem cultivado. E a velhice não é empecilho para se usufruir destes e de outros bens.

Que os jovens façam bom proveito de suas armas, cavalos, lanças, clavas, jogos, banhos e corridas. Para os velhos, que já estão em outro estágio da vida, são preferíveis os jogos de mesa, como os de dados. Então, Cícero conclui: “Como é tranquilo ser feliz sem as violentas e ágeis ocupações da juventude”.

Cícero recomenda a leitura dos livros de Xenofante, principalmente *O econômico*, obra dedicada à gestão do patrimônio ou a economia doméstica, pelo elogio à agricultura. E, para ilustrar o quão é digno o labor nos campos, Xenofante apropria-se de algumas palavras de Sócrates. Segundo este, Ciro, o jovem rei da Pérsia, célebre pela sua sabedoria e pelas grandes realizações, recebeu em sua casa, em Sardis, a visita de Lisandro Lacedemônio, comandante espartano vitorioso na Guerra de Peloponeso, em 404 a. C., o qual havia ido entregar a Ciro um presente dos aliados.

Na ocasião, o rei mostrou-se afável e humano. Mostrou-lhe um parque sistemática e soberbamente planejado e conservado em todos os quadrantes. O comandante se encantou com a altura das árvores plantadas de forma simétrica e harmoniosa, com a uniformidade de seus caminhos em cinco classificações, com a maciez e limpeza da terra, com a suavidade e a fragrância das inúmeras variedades de flores do jardim. Admirou-se da habilidade e da competência do jardineiro que executou tal em-

preendimento agrícola. Ciro respondeu: “Fui eu que organizei tudo isso. Os alinhamentos e a disposição geral são obra minha. E muitas árvores foram plantadas por mim mesmo”. Lisandro, em resposta, contemplando a púrpura, os adornos persas de ouro e as pedrarias preciosas, declarou: “Razão têm os que chamam ditoso, Ciro, pois em ti uniu-se a fortuna e a virtude”.

Desse diálogo, Cícero extrai o seguinte ensinamento: mesmo com idade avançada, é possível praticar atividades agrícolas com excelentes realizações. Marco Valério Corvino viveu até os cem anos de idade ocupando-se dos trabalhos da terra, praticando uma vida ativa. Entre o seu primeiro e sexto consulado, passaram-se quarenta e seis anos. Além disso, chegou aos cem anos sendo prestigiado e respeitado em sua autoridade, que é o coroamento supremo da velhice.

Por isso, o respeito à velhice não provém dos cabelos brancos e das rugas, mas de um passado idôneo e exemplar.

Alguns pequenos gestos confirmam a respeitabilidade da dignidade na velhice, como, receber visitas, buscar companhia, abrir passagem, ceder o lugar para outro sentar-se, ser acompanhado por uma pessoa mais jovem, ser consultado para ouvir conselhos, ser acompanhado de volta a casa. Claro que estes gestos e costumes são mais observados em cidades civilizadas. Na opinião de Lisandro, nenhum lugar é mais favorável à velhice do que Esparta.

Por outro lado, em Atenas, um velho entrou num teatro superlotado para assistir aos jogos e seus concidadãos não lhe cederam um lugar para sentar. Diante disso, dirigiu-se à delegação dos lacedemônios, que tinha seus lugares reservados, que imediatamente levantaram-se para lhe dar um lugar. Após essa atitude, o teatro inteiro os aplaudiu. Um dos representantes da delegação comentou que os atenienses sabem o que é justo, mas não praticam.

A velhice aproxima a pessoa da morte

Cícero, ao discorrer sobre a morte, aquilo que mais desola, acabrunha e faz a velhice temer, parte da crença filosófica da possibilidade da imortalidade da alma. Essa crença lógica é oriunda dos pressupostos pitagóricos e socrático-platônicos. Essa visão de mundo postula e acredita que a alma, princípio superior inerente a *psyqué* humana, ao espírito (*nous*), é imortal.

Posteriormente, com as aproximações, fusões e sínteses entre os escritos bíblicos e a filosofia grega, sobretudo a vertente platônica, essa doutrina é incorporada, aprimorada e transcendentalizada pelo cristianismo, lapidando-a de acordo com a visão bíblica da criação e da eternidade do Deus pessoal, do mundo e do homem.

Segundo Cícero, quem acredita na imortalidade da alma, que algo permanece após a morte física, não teme o fim. Obviamente, a morte é incontestável e não há alternativa, porque é um fato natural. Nesse sentido, ele acredita na possibilidade de ser ainda mais feliz na outra.

Ao contrário do que muitos pensam, os jovens estão mais próximos da morte do que os velhos, porque ficam mais doentes, suas enfermidades são mais graves e se curam com mais dificuldades. Assim, são poucas as pessoas que chegam à velhice. Se fosse diferente, o mundo viveria melhor e com mais cuidados, já que a inteligência, a razão e a sabedoria ou conselho são qualidades próprias dos velhos, sem as quais jamais existiriam repúblicas e cidades.

Em relação à morte de pessoas queridas, Cícero é enfático: “Por que fazer da morte um motivo de queixa na velhice se a encontramos mais frequente na juventude?” A morte sobrevém a qualquer momento e atinge pessoas de todas as idades. O próprio Cícero experimentou essa realidade, pois perdeu seu

filho querido, Túlio, ainda jovem, e dois dos irmãos de Cipião, aos quais estavam prometidas as maiores dignidades e honrarias.

Dessa forma, o velho, de fato, não tem muita esperança de uma vida longa futura. Porém, “está melhor do que o moço, porque o que este espera, o velho já conseguiu. O moço espera longa vida; o velho já a teve” (*De Sen.*, XIX, 68, p. 151).

Cícero não partilha muito da ideia de ter e viver uma vida longa. O ser humano deve se contentar com o período de vida que lhe é concedido pela providência divina, pela natureza. Mesmo vivendo muito tempo, uma vida longínqua, o que permanece depois da morte são as lembranças das boas ações praticadas e uma vida vivida nas virtudes. Afinal, o tempo perdido jamais retorna e ninguém é capaz de conhecer o futuro.

Outro argumento para corroborar essa tese de uma existência curta, mas bem vivida, é o seguinte: um ator, para ser reconhecido e aplaudido, não precisa desempenhar a peça inteira. Basta ser bom nas partes das cenas que executa. Da mesma forma, o sábio, o velho, não precisa chegar até o fim da jornada, porque o que conta, no tempo da vida, é uma vida vivida bem e honestamente, com respeito, sabedoria e honra. Se, por ventura, a vida for mais longa, devem-se evitar as queixas, porque a época da primavera, época da juventude, que sempre promete futuros frutos, já passou. Agora, na velhice, é época da colheita, da seara.

Portanto, os verdadeiros frutos da velhice são as lembranças das boas ações praticadas no passado. É assim porque é de acordo com a natureza. E tudo o que é efetuado em função dela é bom. Aqui aparece um dos princípios da filosofia estoíca, que é seguir a natureza, entendida como uma sabedora superior. Além disso, há uma identificação, uma imbricação, entre deuses, natureza, razão ou providência e virtude ou aquilo que é bom. Por isso, nada mais natural do que a morte para os velhos.

Entretanto, quando morre um jovem, é considerado contrário e oposto à natureza. A morte de um jovem pode ser comparada como um ato de apagar um fogo com grande quantidade de água. Já os velhos, consomem-se a si mesmos, apagando-se naturalmente, sem violência. Da mesma forma, as maçãs, quando verdes, para arrancá-las, é necessário força; quando maduras, caem por si mesmas. Por isso, a morte, para os jovens, é tirar a vida; enquanto ao velho, tira-se somente a idade. “Para mim, a ideia da morte é tão gostosa que, quanto mais perto dela estou, mais rápido vejo a terra e o porto a que devo chegar depois da longa navegação” (*De Sen.*, XIX, 71, p. 152).

Sólon, quando questionado por um tirano, de onde tirava tanta força para resistir de forma tão valente, respondeu que era da velhice. Por isso, a melhor maneira de se morrer na velhice é possuir o juízo perfeito, capaz de exercer a autonomia, e os sentidos apurados, deixando que a natureza desfaça a obra que ela mesma erigiu. Se aquele que construiu um barco ou um prédio é o mais indicado para destruí-lo, assim também é pela natureza que cimentou ou constituiu o homem que ele é melhor desagregado. Ora, o cimento dificilmente se desagrega quando é fresco; porém, quando velho, com mais facilidade. Por fim, conclama que os velhos não devem se apegar de forma desesperada à vida e nem renunciá-la ao pouco tempo que lhes resta.

Para fundamentar essa postura de sabedoria, recorre a Pitágoras. Segundo este, jamais alguém pode abandonar a vida sem a ordem formal do comandante, Deus, que a designou. Por sua vez, Sólon, declara, em seu epitáfio, que, quando morresse, desejava ser saudado pela dor e pelas lágrimas dos seus amigos. Cícero não concorda muito com essa afirmação. Prefere a frase de Ênio: “Nada de choro em minha morte, pois andarei vivo na boca dos homens”. Não se deve chorar a morte de quem tem a fama de ser imortal.

A morte, para não causar temor, deve ser pensada desde a juventude, pois sem meditá-la é impossível adquirir sossego e paz de espírito. Todos vamos morrer, obviamente! Apenas não sabemos o dia. Muitas vezes, se a vida for penosa, com doenças graves e terminais, a oportunidade da chegada da morte é um alívio para a pessoa e seus familiares. E quanto mais próxima ela estiver, melhor é para compreendê-la.

Essa busca da compreensão da morte em Cícero está fundamentada na filosofia dos pitagóricos e em Platão, particularmente na obra *Fédon*, que trata da imortalidade da alma. Assim, a alma, que possui origem celeste, desceu das alturas, onde vivia bem, e se encarnou na matéria, no corpo humano, onde se sente aprisionada. Oprimida e submersa na terra, ela encontra-se num lugar impróprio, pois está afastada de sua natureza divina e eterna. Os deuses imortais introduziram as almas nos corpos humanos para elas manterem a grande engrenagem do universo. De acordo com a ordem das realidades ou dos corpos celestes, as almas deveriam imitar esta ordem eterna e reger e disciplinar seus corpos, suas vidas.

Em outras palavras, as almas celestes eternas, viviam tranquilas e felizes. Ao se encarnarem no corpo humano, na matéria, tornaram-se prisioneiras. Com a morte, elas libertar-se-ão, voltando à antiga morada, tornando-se sábias novamente. Logo, a alma é imortal, divina e eterna.

Uma substância que possui uma esplêndida memória do passado, uma inteligência vívida, uma sólida possibilidade de prudência para o futuro, com as qualidades das artes, ciências e invenções, não pode ser mortal. Além disso, se a alma está em movimento contínuo, sem início e sem fim, porque é capaz de mover a si mesma, jamais se abandonará. Sua natureza é ser simples, homogênea, sem mistura de dessemelhante, indivisível. Logo, se a alma, o espírito, possui todas estas propriedades, principalmente a da indivisibilidade, não pode ter fim.

Outra demonstração lógica sobre a imortalidade da alma, com base em Platão, é a doutrina da reminiscência, ou seja, os homens, antes de nascerem, já *sabem* o essencial. Quando crianças, ao se confrontarem com os estudos difíceis, elas se apercebem de inúmeras coisas, dando a impressão que já estão familiarizadas com as artes difíceis, trazendo-as à memória.

Se não houvesse evidência lógica de que a alma é imortal, os grandes homens, como o rei Ciro, não empreenderiam tantas ações em busca da glória e da imortalidade. Ciro acreditava, segundo Xenofonte, que a alma, depois de desvincilhada do invólucro carnal, voltava a ser pura, homogênea e sábia.

Outra tese retomada por Cícero foi a crença grega de que o sábio morre com mais serenidade, porque sua alma está lúcida e clarividente, caminhando em direção ao ser, ao melhor. Já o vulgo é incapaz de atingir esse estado de espírito, essa *ataraksia*, isto é, a tranquilidade, pois encara o processo de morte e o morrer com grande pavor e angústia.

Sendo assim, Cícero acredita na possibilidade de reencontrar, na outra vida (crença ainda muito em voga), seu filho amado, Túlio, os pais de Cipião, enfim, de rever todas as pessoas queridas que conheceu. Acredita em encontrar as pessoas que ele ouviu falar e sobre as quais leu e escreveu.

CAPÍTULO

II

ENVELHECIMENTO HUMANO, FINITUDE HUMANA E A BREVIDADE DA VIDA EM SÊNECA

Apresentaremos algumas ideias morais de Sêneca, concernentes ao envelhecimento humano, à finitude humana e à brevidade da vida, parafraseando, contextualizando e analisando algumas de suas obras como, por exemplo, *Cartas a Lucílio* (*Epistulae ad Lucilium*) (CL), *Sobre a vida feliz* (*De vita beata*) (VF) e *Sobre a brevidade da vida* (*De brevitae vitae*) (BV).

Não há pretensão de fazermos uma análise formal de cada uma destas obras, mas apenas realçar partes delas, *in passim*, extraindo algumas teses do humanismo latino, possivelmente ainda úteis para suscitar uma reflexão existencial na atualidade em torno destas temáticas.

Nossa hipótese de trabalho é que há uma identificação na ética estoica de Sêneca entre natureza, deuses e razão e de que a progressão moral do homem possui intrinsecamente a busca por conhecimento, sabedoria e prática dessas três dimensões.

O sábio e a velhice

No livro *Cartas a Lucílio* (CL), Carta VIII, que trata da solidão dos filósofos, Sêneca saúda seu estimado amigo Lucílio, a quem o tratado é dirigido. Afirma, com muita convicção, evidência e certeza, já que está com uma idade avançada, que agora é necessário afastar-se da multidão e dedicar-se ao ócio, ao estudo, à reflexão e à meditação filosófica, enfim, à progressão moral do espírito. Depois de uma carreira bem-sucedida, dedicando-se às atividades do judiciário e da política, à administração de suas propriedades e bens exteriores, decidiu refugiar-se formalmente em si mesmo, na alma, no mundo interior.

Fechou, então, as portas ao mundo exterior para ser útil a mais gente, escrevendo cartas a amigos restritos e produzindo ideias e obras de filosofia e literatura. Ele quis mostrar aos seus conterrâneos, e talvez a nós, que conheceu o caminho certo, seguro e eficaz para viver, que é seguir os preceitos da filosofia estoica.

Assim, o estoicismo passou a ser o porto-seguro para a condição humana alcançar uma vida digna e feliz. Buscava a tranquilidade da alma, a paz, a serenidade. Chegou nesse estágio de evolução espiritual e moral com 62 anos de idade. Aliás, numa certa idade, principalmente na velhice, tem-se mais coragem e determinação para fazer certas rupturas com instituições, valores e modos de viver, assumindo posturas e atitudes sempre desejáveis, mas, por conveniência, nunca adotadas e realizadas.

E para concretizar esse êxito existencial, Sêneca afastou-se do mundo, dos homens e, principalmente, das suas coisas, de seus bens exteriores, como o dinheiro, as propriedades, os bens materiais, em grande parte, herdados por ocasião de sua atuação e influência no mundo político e jurídico romano.

Um ponto fundamental no pensamento de Sêneca é a crítica e a renúncia de seguir os desígnios insaciáveis e irracionais da multidão. Clama por evitar seguir os rumos daquilo que agrada a plebe, bem como das coisas, do acaso, do bem fortuito, daquilo que é realizado sem planejamento, sem racionalidade. Considera os caminhos da maioria como ciladas, precipícios da vida. Diz que tanto as feras como os peixes são atraídos por alguma armadilha, movidos por alguma esperança tola. Para constituir uma vida segura e feliz, deve-se evitar as armadilhas de uma vida fácil e prazerosa. Sêneca propõe justamente o contrário daquilo que o mundo do consumo atual apresenta por meio das diversas mídias e formas de comunicação.

Assim, Sêneca propõe renunciar aos prazeres efêmeros, aos bens exteriores e às promessas fáceis dirigidas às multidões, como os jogos romanos, principalmente a luta dos gladiadores.

De forma semelhante, em outra obra, *Sobre a vida feliz* (VF), Sêneca discorre, dentre outras coisas, sobre a postura de muitas pessoas de vagarem ao acaso, seguindo os rumores e os clamores discordantes das multidões. Vivendo dessa forma, a vida será consumida por idas e vindas, tornando-se abreviada. Por isso, é necessário decidir para aonde ir, porque o caminho mais movimentado e o mais conhecido é o que mais engana. Não se deve seguir, como o gado ou as ovelhas, os caminhos daqueles que nos precederam, sem ter um critério mais sólido. Nenhum mal é pior do que seguir o caminho da maioria. Esse modelo de vida da opinião geral é fugaz, frágil e quebradiço.

Baseado nessa visão geral dos rumos e propósitos de vida das pessoas na sociedade romana, é possível fazer um paralelo com a situação da epocalidade histórica atual.

Carente de valores norteadores, o homem atual imerge no sincretismo cultural, isto é, vive mesclando valores, princípios e

crenças, sejam elas provenientes do mundo científico, filosófico, religioso, fundamentalista, mágico, sobrenatural etc.

Buscam-se explicações, e, muitas vezes, soluções completas, para os problemas pessoais, familiares, sociais e profissionais apelando para crenças sobrenaturais, superstições, magias e, principalmente, aos *milagres* oriundos do *boom* religioso, das *curas divinas*.

Diante disso, a pessoa não consegue encontrar um caminho seguro para viver e agir. Assim, sua personalidade torna-se muito confusa, indefinida, plural, vazia. E essa forma de viver gera apatia, ou seja, a falta de razão para viver, principalmente, se combinada com atitudes de insensibilidade e indiferença perante o outro, o mundo e até com ele mesmo. Aí, parece que tudo se torna sem sabor e sentido.

Aparentemente, nas compras em lojas, nos super e hipermercados, nas feiras e festas tradicionais e gastronômicas, nos grandes espetáculos esportivos de massa, nos *shoppings*, há uma sensação de felicidade, de bem-estar, de se estar curtindo ao máximo a vida, com semblantes sorridentes, humorados, com pessoas bem vestidas, interativas e conectadas às redes sociais. Porém, parece que a vida das pessoas não é bem assim.

Suas subjetividades estão fragmentadas pelo espírito compulsório e heterônimo do tédio consumista e descartável. Parece que tudo virou mercadoria, objeto de troca e valor, inclusive as pessoas. Até as artes em geral, que tinham uma função meditativa e reflexiva, passaram a ser objeto de troca.

As pessoas estão falando, encantadas e hipnotizadas com a festa do consumo descartável. Porém, introspectivamente, na alma, na consciência, estão vazias, melancólicas, tristes. Estão recheadas de frustração, ansiedade e até depressivas, mas essa realidade, pelo menos na perspectiva estoica, não é só de agora, do mundo de hoje. Muitos, “embora pareçam felizes aos outros,

declaram eles mesmos que, na verdade, odeiam todas as ações de suas vidas” (BV, VI, 3, p. 39).

Vivemos numa época em que o consumo apresenta-se como o *novo império romano* o qual é plural, respeita a individualidade e as diferentes crenças e culturas anexadas ou dominadas, mas sempre em vista da essência, ou seja, de mantê-lo intacto, reinante, poderoso, imperturbável. Sua diversidade de produtos ou suas diferentes ideologias convergem sempre para a busca de novos prazeres, de ser um hiperconsumidor, alguém informado dos novos produtos e serviços. Conclama-se, via propagandas, para seguir o caminho da maioria, porque o critério ético de verdadeiro é fazer o que a maioria das pessoas pensa e faz. O que a maioria segue e faz é bom, é considerado parâmetro moral. Enfim, “uma nova modernidade nasceu: ela coincide com a *civilização do desejo* que foi construída ao longo da segunda metade do século XX” (LIPOVETSKY, 2007, p. 11).

Dessa forma, dentre as funções da ciência moderna e de todo o avanço tecnológico, concretizado pela razão instrumental, legitimado pelo estado e pelas instituições, principalmente pela empresarial e pela mídia, uma delas é para garantir os meios legítimos para a saciação dos desejos.

Essa filosofia da religião do mercado reduz a pessoa a um ser igual aos outros seres. O homem existe enquanto é capaz de produzir, consumir e, eventualmente, ser capaz de votar, de exercer a *cidadania*. Ele simplesmente se torna um ser por conveniência no mundo e para o mundo.

Voltando a Sêneca, quando se segue os instintos, as paixões e os desejos de uma multidão desgovernada, quando as pessoas deixam-se guiar por líderes ignorantes e alienados, quando somente se acredita e não se reflete, os infortúnios da vida são inevitáveis. Quem não reflete sobre sua condição existencial, torna-se uma presa fácil para o domínio de grupos ideológicos,

de massas, de instituições, de mídias. Seguir os outros, sem critério cívico e moral, é perecer “pelo exemplo dos outros: só nos salvaremos se nos afastarmos da massa” (VF, 4, p. 21).

Mesmo que os estoicos sejam defensores de uma inserção e atuação ativa do sábio nos rumos de uma cidade, com obrigações sociais e políticas, como atesta sua carreira política e jurídica, Sêneca, com idade avançada, talvez pela ruína moral em que se encontrava o Império Romano, pela ausência dos bons costumes, resolve recolher-se à vida privada, à vida contemplativa.

Como saída para afastar-se da multidão e dos desígnios de um mundo efêmero, Sêneca resgata e apresenta na obra *Cartas a Lucílio* (CL), a tese clássica de Epicuro, já consagrada por Sócrates, Platão e Aristóteles: “Deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade” (CL, 8, 7, p. 20). Assim, quem busca a sabedoria da vida por meio da filosofia, consegue transcender as coisas provisórias do mundo contingente, conquistando a liberdade do espírito, que é a tranquilidade da alma.

Apenas para mencionar, sem adentrar na questão específica (porque o foco é outro), é necessário, quando se fala em liberdade no estoicismo, considerar que os estoicos também são defensores do destino. Ora, há realidades em que é possível fazer escolhas e deliberar, como ser virtuoso, temer ou não a morte, viver bem a vida, usar os bens exteriores, principalmente o dinheiro como meio necessário à vida, mas sem apegar-se e depender dele para a concretização da vida feliz etc.

Porém, há outras, como o percurso do tempo, as leis da natureza, a natureza dos deuses, a fortuna de algumas pessoas e famílias etc., onde a possibilidade para deliberar é efêmera. Por isso, diante destas questões e de tantas outras, eles sugerem aceitar a realidade assim como se apresenta, porque há imbricação entre natureza, divindade e razão (SALLES, 2009).

E a condição existencial da velhice é uma excelente fase da vida para dedicar-se à filosofia, à sabedoria. A filosofia é o dom mais precioso concedido pela divindade ao homem. Ela é a ciência do bem-viver (POHLENZ, 1967, v. II, p. 58-59). Portanto, a filosofia estoica pode tornar a vida de uma pessoa idosa mais sábia e mais feliz.

À semelhança de Sêneca, muitos pensadores, no decorrer da história, apresentaram sua visão de mundo e uma sabedoria de vida que pudesse ser útil à posteridade. Na área da bioética, é significativo mencionar, de forma sintética, as diretrizes gerais do pensamento de Van Rensselaer Potter, o pioneiro da bioética. Segundo o memorial de seus colegas docentes da Universidade de Wisconsin, Potter é lembrado como uma pessoa iluminada, preocupada com a humanidade na sua totalidade, “para que todos pudessem viver, não numa utopia, mas em um mundo esteticamente belo e sustentável, uma vida satisfatória e feliz” (PESSINI, 2006, p. 9).

Além da renúncia das coisas contingentes do mundo, principalmente dos caminhos tortuosos seguidos pela plebe, Sêneca apresenta sua filosofia do corpo humano. Sua função é promover o bem, porque o corpo é considerado, sempre de acordo com o itinerário das éticas teleológicas clássicas, oriundas de Sócrates, Platão e Aristóteles, como meio para a pessoa ser feliz.

Além disso, Sêneca também segue a tese clássica de que a alma, o espírito e a razão devem comandar o corpo e, sucessivamente, a naturalidade e a potencialidade de seus desejos, instintos e prazeres. Por isso, deve-se conceder ao corpo aquilo que é necessário para alcançar um excelente estado de saúde, de bem-estar somático. A comida deve restringir-se a matar a fome; a bebida, saciar a sede; a roupa, afastar o frio; a casa, um abrigo frente às intempéries climáticas. Não importa se a casa é de taipa ou de mármore importado, pois não é um teto

de palha ou de ouro que qualifica um homem bom, mas a sua idoneidade e seu estado de espírito.

Somente a alma merece ser considerada grande e extraordinária. Afinal, nada pertence a si mesmo daquilo que o acaso traz, ou seja, todos os bens exteriores, principalmente o dinheiro, recebidos em troca de prestação de serviços ou conquistados, poderão ser perdidos. A única coisa que não é tirada de uma pessoa são os bens da alma, como a sabedoria, a virtude, a tranquilidade, a paz do espírito. “O máximo bem consiste na impassibilidade do espírito” (CL, 9, 2, p. 21), na *apátheia*, na ausência de sofrimento.

Se, por ventura, o sábio, o velho, for acometido pelo sofrimento físico, como a perda de um olho, por uma doença, ou, pelo sofrimento psíquico da perda de um amigo, ele saberá superá-los com galhardia, com brio. Por isso, para ser feliz, o “sábio basta-se a si mesmo, [...] [ou seja], basta-lhe possuir um espírito são, elevado e indiferente à fortuna” (CL, 9, 13-14, p. 25). Mas, como fica o *basta-se a si mesmo* no decorrer das diferentes fases da vida, principalmente na velhice? Ora, para ser sábio, é necessário percorrer um longo caminho de conquistas, aprendizagens e saltos qualitativos. O basta-se a si mesmo, o caminho da retidão, requer, primeiramente, fazer escolhas e deliberá-las, como ser capaz de progredir moralmente. Em outras palavras, é sair da inércia, da passividade, afastando-se da opinião (*doxa*) geral, superando a alienação. Eis alguns caminhos ou passos fundamentais:

a) Seguir as doutrinas necessárias

As doutrinas necessárias são originárias de Zenão de Cítio, o fundador do estoicismo grego, corrente de pensamento seguida e aperfeiçoada por Cícero, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

De acordo com Estobeu, Zenão de Cítio elaborou três princípios fundamentais das doutrinas necessárias, baseado

no argumento de que as coisas que participam do ser ou da realidade, daquilo que é objeto de estudos das ciências, existem, estão aí. E, das coisas que existem, algumas são boas, outras más e outras indiferentes:

Boas: a sabedoria, a moderação, a justiça, a coragem e tudo o que se relaciona à virtude ou participa dela. Quem procura viver uma vida de acordo com estas qualidades está propício a alcançar a tranquilidade da alma e, conseqüentemente, ser feliz;

Más: a loucura, a intemperança, a injustiça, a covardia, o desejo e tudo o que é vício ou participa do vício;

Indiferentes: a vida e a morte, a reputação e a má reputação, o prazer e o sofrimento, a riqueza e a pobreza, a saúde e a doença e as coisas semelhantes (SCHOFIELD, 2006, p. 266).

O atual estágio do capitalismo globalizado e descartável procura estimular o consumo de forma frenética, hedonista e irracional. A civilização do desejo atua pautada em algumas máximas econômicas e morais, como a busca por uma demanda contínua e perpétua, a mercantilização da vida e a multiplicação indefinida das necessidades, buscando a satisfação dos impulsos e desejos, sempre de forma imediata. Essa tendência alterou profundamente as formas de viver, os costumes e os valores norteadores da sociedade atual. Hoje, há uma nova visão de Deus, mundo, tempo, coisas, comunidade, alteridade e, acima de tudo, de si mesmo. As utopias tradicionais, as militâncias políticas e os ideais democráticos estão sendo substituídas pelas paixões nacionalistas e segmentárias, pela melhoria das condições de vida individuais, enfim, pelo bem-estar, a nova utopia da religião do consumo de massa. Esse é o novo bem supremo das sociedades democráticas, “um ideal exaltado em todas as esquinas” (LIPOVETSKY, 2007, p. 11).

Frente a isso, inclusive nos últimos anos, as propagandas estão incorporando um novo nicho de mercado, com potenciali-

dade iminente, que são as pessoas idosas. Esse segmento populacional também está sendo incorporado no novo perfil de consumidor, denominado *homo consumericus*, o homem consumidor, denominado também de turbo consumidor, hiperconsumidor. O perfil desse sujeito é ser instável, desajustado, flexível, ávido ao novo, ao diferente, liberto das antigas culturas de classes, dos valores sólidos morais, religiosos e cívicos tradicionais, mas carente de novas ideologias, crenças e valores.

b) Deve-se viver segundo os princípios da natureza

Em relação à tese de viver de acordo com a natureza, Zenão e seus seguidores recorrem à ordem da *physis*, especificamente ao ser animado, ao ser vivente para fundamentá-la. Assim, todo o ser vivente tende a conservar a si mesmo, de apropriar-se do próprio ser das coisas e de permanecer nele, evitando aquilo que é contrário, como a dor e a separação, e de unir-se de acordo com a sua essência, conciliando-se consigo mesmo, com o mundo e com a providência divina. Essa tendência, em grego, é denominada pelos estoicos de *oikeiosis*, que significa apropriação, atração. *Oikeiosis* em latim é *conciliatio* e significa conciliação, associação.

Esse princípio intrínseco atrativo e associativo, de seguir a natureza, é identificado em diferentes graus nos seres. Nas plantas e vegetais, de forma inconsciente; nos animais, de forma instintiva; no homem, de forma consciente, por meio da razão, do logos, conciliando-se, segundo a natureza, com a própria estrutura racional, desenvolvendo-a plenamente. Nesse sentido, a razão é o guia e comandante supremo do universo, de tudo o que existe,

já que os seres racionais recebem a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide

exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso (LAÉRTIOS, 2008, p. 201).

Assim, da *oikeíosis* se deduz o fundamento para o agir humano. Por isso, o fim supremo do homem é definido, primeiramente por Zenão, como viver segundo a natureza, isto é, viver segundo a excelência, porque a virtude é o fim último, o bem supremo para o qual a natureza direciona o homem.

Por natureza, os estoicos entendem tanto a natureza do universo quanto a natureza humana em sua própria individualidade. Já a excelência é uma disposição espiritual harmoniosa e equilibrada, escolhida somente por si e em si. Consequentemente, não advinda, por temor ou esperança, do mundo exterior, da contingência.

Além disso, viver segundo a natureza é viver de acordo com a essência da natureza humana, do universo e seguindo os preceitos das leis humanas, os ideais da cidade. Quando o homem consegue viver dessa forma, de acordo com estes preceitos, há uma identificação com a reta razão difundida por todo o universo e em consonância com o próprio Zeus.

Quando o sábio consegue alcançar essa identificação, fusão e harmonia entre natureza divina, cósmica e humana, ele almeja a felicidade, a liberdade. Por isso, a conquista da felicidade é suave e harmoniosa, porque o sábio estoico atém-se à natureza das coisas (*rerum naturae*), que consiste em viver na sabedoria. E ser sábio é seguir a natureza, pautando-se pelas suas leis e exemplos.

Essa postura gera uma vida feliz, porque a alma, em primeiro lugar, torna-se sã, capaz de usufruir uma saúde perfeita; em segundo, porque ela torna-se corajosa e veemente, bela e paciente, cuidadosa e sem ansiedade com o seu corpo e pronta para enfrentar qualquer contingência da vida; e, por fim, porque

a alma é capaz de tornar-se engenhosa, sabendo empreender coisas grandiosas, disposta a fazer usos dos dons da fortuna, mas sem se apegar e sem se escravizar por nenhuma de suas conquistas materiais e exteriores (VF, IV, 3, p. 27).

c) Deve-se buscar a arte de viver bem

Viver de acordo com o princípio da arte de viver bem é a arte de ser feliz. E ser feliz é viver segundo os parâmetros da natureza e da virtude, livrando-se dos vícios, dos rumores públicos, dos caminhos das multidões, da passividade, da alienação ideológica, religiosa e política. Se o homem é virtuoso, ele consegue escolher entre o bem e o mal, entre o procedente e o improcedente, entre o justo e o injusto. O bem é tudo aquilo que é vantajoso e útil ao homem, como uma vida pautada pela prudência, coragem, moderação, justiça, clemência, paciência. Já o mal é algo nocivo, passível de produzir vícios, gerador de dor física e psíquica, sofrimento, intranquilidade.

Sendo assim, é principalmente na velhice que é possível praticar a tese de viver de acordo com as doutrinas necessárias, escolhendo as coisas boas, viver segundo os desígnios da natureza e a arte de viver bem. Se as condições somáticas, biológicas e psíquicas da pessoa idosa dão sinais de decrepitude, de redução do vigor físico e mental, o espírito consegue afirmar-se em torno de si mesmo, praticando o ideal da autossuficiência interior. E a condição estoica do homem autossuficiente, seguida por Sêneca, “em certo sentido, é o ponto mais próximo do ideal aristotélico do sábio autossuficiente, expresso no livro X da EN [*Ética a Nicômacos*]” (SANGALLI, 1998, p. 93).

Mesmo usufruindo dessa condição de autarquia, o sábio não dispensa a companhia salutar dos familiares, dos amigos e vizinhos, dos companheiros de jornada filosófica. Uma amizade antiga e idônea traz e gera muito prazer. Como é prazeroso

reencontrar um amigo depois de 40 ou 50 anos. Como diz Epicuro, o sábio, o velho, não pode só ter um amigo “para ter alguém que o ajude na doença e o socorra se for encarcerado ou cair na miséria” (*CL*, 9, 8, p. 23).

Essa forma de amizade é útil, mas é por conveniência, por interesse. A verdadeira amizade reina onde há afeto recíproco. Ela é oriunda de uma disposição natural e interior voltada para o bem do amigo, com fim em si mesmo. Se a amizade for pautada no interesse, o sábio não consegue bastar-se a si mesmo, capaz de autolegislar-se, porque ficará dependente de algo exterior. Ser sábio é ter o domínio dos valores da alma sobre si mesmo.

Assim, o sábio, obviamente, precisa das mãos, dos olhos, do corpo, das coisas necessárias da vida cotidiana, dos bens exteriores. Porém, ele não se apega a estas coisas para ser e existir, porque elas são meio para viver. O bem supremo é a virtude, o equilíbrio interior. Por isso, o sábio não vive em função das coisas, principalmente pela busca da riqueza e bens materiais. Como já vimos, carecer de algo requer necessidade e isso gera dependência. “Ser sábio implica não ter necessidade de nada” (*CL*, 9, 14, p. 25).

Se, eventualmente, o sábio for submetido à sorte, como num cativo, isolado e sem amigos, abandonado no meio de um povo estranho. Se acontecer erros nas longas travessias dos oceanos, ele repousará, altaneiro, em si mesmo, entregando-se à contemplação, imerso no seu pensamento, na presença de si próprio. Enquanto o sábio for capaz de escolher e deliberar, ordenando à sua vontade, ele basta-se a si mesmo.

Com uma vida pautada nessa condição de autossuficiência subjetiva, o sábio, como humano, contrai matrimônio, procria filhos, possui amigos e tem bens exteriores, mas basta para si mesmo. Afinal, todos os bens que o sábio possui estão nele mesmo, como a possibilidade de praticar a justiça, a

amizade recíproca, a paciência, a sabedoria, o discernimento, a meditação. Isso é ser um sábio estoico. Isso é ser uma pessoa idosa feliz.

Assim, o sábio autêntico vive alegre, tranquilo, de forma imperturbável: “Vive em pé de igualdade com os deuses. [...]”. A alma do sábio é semelhante à do mundo supralunar: uma perpétua serenidade” (CL, 59, 14; 16, p. 214-215).

Claro que no mundo globalizado atual, centrado na busca do dinheiro, lucro e poder, movido, sobretudo, pelo econômico e tecnológico, estruturado para o consumo descartável de bens e serviços, coisas, mercadorias, há pouco espaço para ser um sábio altaneiro e feliz. Entretanto, sábio não segue o critério da maioria, das multidões. E o Estado e o mercado procuram reunir, religar, sintonizar, pela religião do mercado, numa só voz, pessoas, grupos e sociedades para participarem e comungarem da festa do consumo.

Parece que o “penso, logo existo”, o “sinto, logo existo”, o “indigno-me, logo existo” foi substituído pelo “consumo, logo existo”. Ou, “devo, logo existo”. Busca-se no *ter* um sentido para o *ser*. Sêneca propõe buscar o *ser*, a progressão moral como alternativa à condição da finitude humana, contingencial e frágil.

Afinal de contas, se felicidade hoje é restringida em visitar e frequentar as novas catedrais religiosas do consumo da pós-modernidade, ou seja, os *shoppings centers*, os hiper e super-mercados, as vitrines de lojas, é mergulhar num horizonte de *liberdade*, de bem-estar, de saciação dos desejos.

Assim, a sociedade pós-moderna esvaziou o sujeito, des-substancializou-o de seus referenciais tradicionais familiares, religiosos e cívicos, mesmo com posturas alienantes e com morais rígidas. Daí a necessidade de criar, de projetar expectativas presentes e futuras, como a Copa do Mundo de Futebol

em 2014 (organizada pela FIFA) e as Olimpíadas em 2016 no Brasil, para procurar superar o tédio gerado pela cultura do sucesso, do consumo e da *performance* organizacional, seja para fins lucrativos ou sem fins lucrativos. Parece que tudo isto está gerando, cada vez mais, sofrimento, depressão, doença e ausência de sentido à vida.

Afinal, a tentativa de religar o homem a algo apresentado como consistente pelo Estado e pelo mercado, por meio da razão instrumental, não está dando muito certo.

O ser humano não é somente *homo economicus* e *homo consumericus*. O homem também é, sobretudo, um ser aberto, somático, psíquico, intelectual, social, livre, afetivo, que ama, sente, aspira, age e deseja. O homem é um ser perfectivo, em processo, um ser inconcluso, inacabado. Quando o homem consegue enaltecer estas disposições, por meio da educação, da linguagem e da cultura, sobretudo visitando, conhecendo e incorporando algumas teses norteadoras do humanismo latino, como o de Sêneca, ele tende a tornar-se um ser mais autossuficiente (*autarkeia*).

Com certeza, as lógicas do mercado e da razão instrumental não conseguem dar respostas razoáveis a estas dimensões mais profundas da existência humana. Não quer dizer que as ciências humanas, acima de tudo a filosofia, a teologia, ciência da religião e a sociologia, consigam dar respostas definitivas ao vazio existencial, que é algo natural no humano.

Se o homem é um ser aberto e em processo, porque essa é sua natureza, além de limitado e finito, nenhuma ciência consegue explicá-lo e realizá-lo plenamente. Nenhuma ação no mundo vai realizá-lo em plenitude. Somos humanos e simplesmente humanos. Devido ao vir-a-ser, as pessoas necessitam de educabilidade, de aperfeiçoamento, de um processo consciente e prático voltado ao agir, sempre com referência aos valores

adquiridos, que funcionam como balizas, como uma espécie de placas de trânsito indicativas.

Por mais que as novas catedrais da pós-modernidade, isto é, os *shoppings centers*, as vitrines de lojas, os hipermercados, os espetáculos esportivos, os *shows* da fé das seitas ou igrejas fundamentalistas, as telas de cinema, as novelas, o computador do futuro, com sua conectividade e interatividade etc., procuram religar o homem ao sagrado-profano, ao mundo dos valores líquidos, passageiros e efêmeros, mais ele mergulha na estultícia, no vazio do ser e do existir.

Existir hoje significa produzir, consumir, ser apaixonado e seguidor de uma marca das mercadorias e serviços produzidos pela civilização globalizada. Nesse cenário, somos proprietários de nós mesmos e das coisas. As pessoas, principalmente as idosas, são valorizadas enquanto consumidoras dos produtos, bens e serviços.

Viver nessa condição existencial materialista, imediata e frágil é muito pouco para constituir um projeto de vida autêntico, aberto e crítico. Por isso, a filosofia estoica apresenta algumas sinalizações reflexivas da natureza humana, dos bens da alma, da subjetividade. Talvez, a principal delas, neste mundo tumultuado, seja buscar a paz, a tranquilidade da alma, porque a vida é breve.

Segundo Dalbosco, o conhecimento e o diálogo crítico com o humanismo grego e latino e a busca pela formação humanística, visitando-os criticamente, pode contribuir para que uma pessoa consiga realizar melhor análises críticas, interpretativas e contextualizadas (2013, p. 6).

O envelhecimento humano do sábio e o processo da morte e do morrer

Sêneca sente-se aliviado e tranquilo por não sentir mais o desejos que tinha quando era garoto. Vive cada dia como se fosse equivalente a uma vida inteira. Procura contemplar o dia como se fosse o último deles. Sente-se com o espírito preparado para sair da condição material.

Porém, enquanto a morte não chegar, procura desfrutar ao máximo a vida com prazer e satisfação, sem se perguntar ou se importar com a sua duração, se a vida que ainda tem para viver for longa ou breve. Reafirma que, antes de alcançar a idade da velhice, sempre teve a preocupação de viver bem. “Agora que sou velho preocupo-me em morrer bem; e morrer bem significa ser capaz de aceitar a morte” (CL, 61, 2-3, p. 217).

Assim, só consegue aceitar a morte iminente quem conseguiu, no decorrer de sua existência, estudar, refletir e dialogar sobre a morte e o processo de morrer. Essa postura e deliberação frente à finitude é algo próprio do sábio. Para quem consegue se preparar voluntariamente perante as circunstâncias da vida e da morte, o fim não é amargo, porque “a preparação para a morte tem prioridade sobre a preparação para a vida” (CL, 61, 4, p. 218). Quem consegue aceitar a morte como condição existencial natural está aprendendo a viver. Essa é a tese clássica engendrada desde Sócrates, reafirmada por Cícero e seguida, inclusive na prática, por Sêneca.

Mesmo que a existência seja fecunda, autossuficiente, o que conta realmente não são os anos, nem os dias de vida, mas a qualidade de vida vivida pelo espírito, pela alma. E concluiu: “Eu já vivi o suficiente, meu caro Lucílio. Posso aguardar a morte plenamente saciado” (CL, 61, 4, p. 214).

Essa postura de vida altaneira de Sêneca, em relação ao processo de morte e do morrer, faz com que ela seja aguardada com tranquilidade. E se a natureza concedeu ao homem uma razão imperfeita, é porque há um espaço para o aperfeiçoamento da alma. Obviamente, se as noções sobre a justiça, a virtude, a sabedoria, a piedade, a sobriedade e sobre o cuidado de si são qualidades desenvolvidas e adquiridas, naturalmente é possível conceber uma filosofia da morte. E quem tem condições de usufruir, como o sábio, de um processo de envelhecimento humano ativo e saudável, possui mais predisposição de viver uma velhice feliz.

Com o decorrer dos anos de vida e a idade avançada, Sêneca percebe, por toda a parte, sinais de sua senescência. Quando foi à casa de campo, lamentou-se pelas despesas extraordinárias decorrentes de uma casa em ruínas. O feitor explicou-lhe que tal situação não era por causa de sua negligência com o edifício, pois fez tudo o que era possível, mas porque a casa já estava velha pelo tempo de existência. O mesmo se pode dizer, segundo o feitor, dos plátanos que Sêneca havia plantado. Os ramos estavam cheios de nós, sem folhas, secos, não por falta de cuidados, mas devido à velhice.

Olhando para a porta da casa, Sêneca viu um homem velho, com cabelos brancos e pele enrugada. Questionou o feitor sobre por que este homem velho e decrepito estava ali parado. O velho respondeu: Então não me reconheces mais? Sou Felício, o teu amigo preferido, filho do teu feitor Filosito, a quem você costumava oferecer bonecos, por ocasião da festa em honra a Saturno, onde os amigos se presenciavam. Sêneca exclamou: Este homem está delirando! O meu amigo preferido tornou-se criança novamente.

Além destas percepções sutis da velhice, Sêneca continua descrevendo mais algumas. Quando foi visitar a sua vila, deu-se conta de que, para onde olhava, a sua velhice ficava evidente.

Diante disso, dos sinais e fatos exteriores inequívocos da senescência, conchama para abraçá-la e apreciá-la: “Se a soubemos usar, a velhice é uma fonte de prazer” (CL, 12, 4, p. 34). Usa metáforas para expressá-la, como: os frutos ficam mais agradáveis no fim da estação; a infância é belíssima quando está prestes a terminar; para os bebedores, o último copo é o mais prazeroso, porque é aquele que entorpece e dá o último impulso à embriaguez; na dimensão dos prazeres, o melhor sempre está no fim; a vida avançada é doce (*mellitus*), porque tende ao fim; a vida, mesmo no estado de decrepitude, tem seus prazeres; como é bom, por outro lado, já estar saciado dos desejos. Porém, para algumas pessoas pode ser penoso ter a morte diante dos olhos.

Entretanto, a morte pode estar próxima tanto para idosos quanto para jovens. A morte não acontece somente pelo fator idade. Toda a existência humana é constituída por partes, por círculos concêntricos, onde os maiores abarcam os menores, mas há também um círculo que abraça e engloba todas as partes, que vai do nascimento à morte. Há outro círculo que delimita os anos da adolescência; outro que reúne toda a infância. Depois, há um ano que reúne em si todos os instantes temporais, cuja multiplicação forma a completude da vida.

Há, ainda, um círculo mais estreito que contém o mês; uma curva mais reduzida que encerra o dia, mas com princípio e fim, ou seja, da aurora ao poente. Como dizia Heráclito: “Que qualquer dia é igual a todos os dias” (CL, 12, 7, p. 35).

Diante dessa filosofia da temporalidade e da finitude, Sêneca sugere organizar cada dia como se fosse o final de uma batalha, como o último degrau, como conclusão e consumação total da existência.

E para viver bem a vida, não são necessários exageros, como os de Pacúvio, o governador da Síria. Com vinho e banquetes fúnebres, celebrava, diariamente, suas próprias exéquias, seus

funerais. Era transportado da mesa à cama sob aplausos de seus amigos que cantavam a seguinte frase: *Já viveu, já viveu*, isto é, já está morto. O governador fazia esse ritual com consciência pesada.

Já Sêneca preferira dormir tranquilo, dizendo, com satisfação, a si mesmo, o seguinte verso: Vivi, cumpri o curso que a fortuna me deu. E se a divindade nos conceder um novo dia, aceitamo-lo com alegria. “O mais feliz dos homens, o dono seguro de si próprio, é aquele que aguarda sem ansiedade o dia seguinte” (CL, 12, 9, p. 36). É uma atitude de coragem, de despojamento, condição existencial própria do sábio estoico.

Além disso, Sêneca agradece aos deuses por concederem ao homem a possibilidade de escolher sua liberdade física e psíquica. Para isso, cita a frase de Epicuro: “É um mal viver na necessidade, mas não há qualquer necessidade de viver na necessidade” (CL, 12, 10, p. 36). Em outras palavras, há uma defesa do suicídio, porque é perfeitamente possível, caso seja necessário, dar um fim à própria vida. É o que Sêneca fez. Cumpriu a ordem do imperador Nero e suicidou-se.

Cumpriu com uma de suas máximas, que, caso se deparasse com situações graves na vida, como muitos “obstáculos à sua tranquilidade, o sábio, retirar-se-á, [...] [pois ele] considera como indiferente se a sua morte é natural ou voluntária, se ocorre mais tarde ou mais cedo” (CL, 70, 5, p. 264). Nos livros 70 e 77, das *Cartas a Lucílio*, Sêneca defende o suicídio.

Diariamente, as pessoas criticam o destino, a natureza, pela morte de pessoas no auge da carreira, na vida ativa; outras se perguntam por que a vida de uma pessoa idosa, tão penosa, se prolonga por tanto tempo?

Entretanto, recomenda Sêneca, que as pessoas não devem se preocupar em querer viver muito tempo, mas buscar viver plenamente de acordo os valores da alma. A alma possui os bens

próprios e necessários à vida. Uma vida vivida nos valores da alma pode ser curta, mas é bem vivida. Por isso, querer viver 80 anos, mas imerso na inação, numa vida passiva e dependente, não é uma vida bem vivida.

Porém, se uma pessoa morreu na “força da vida”, isto é, em meia idade, mas cumpriu bem os deveres de um bom cidadão, de um bom amigo, bom filho, sua vida atingiu a plenitude da existência.

Porque uma coisa é viver bem 80 anos de idade; outra é somente existir durante 80 anos. A vida deveria ser semelhante aos materiais preciosos: vale pouco pelo espaço que ocupa, mas muito pelo peso que tem. Isto é, uma existência deveria ser avaliada pelos atos e não pela duração temporal, porque a idade é fator extrínseco. Da mesma forma que o caráter de um homem não depende de sua estatura, pois uma vida pode ser exemplar com pouca duração.

No início da obra *Sobre a brevidade da vida* (BV), dirigida a Paulino, Sêneca diz que a maior parte das pessoas lamenta e culpa a natureza pela vida ser breve e que os anos da existência transcorrem de forma rápida e veloz. Com exceção de poucos, a maior parte das pessoas morre no esplendor da vida.

Essa realidade é um fato não somente às pessoas comuns ou à massa ignorante, mas também afeta os homens cultos, gerando lamentações. Para elucidar essa finitude, apropria-se da expressão citada pelo pai da medicina, Hipócrates, no *Aforismos*: “A vida é curta, a arte é longa. A ocasião, fugidia. A esperança, falaz. E o julgamento, difícil” (BV, 1, 2, p. 25).

Além disso, continua Sêneca, parafraseando Aristóteles, descreve que a natureza concede aos animais um tempo maior de vida, permitindo conviver com até cinco ou dez gerações. Ao passo que ao homem, que tem a função de realizar coisas grandiosas, é fixado um tempo mais breve.

Por conseguinte, o homem não possui uma vida curta. Acontece que grande parte da vida é desperdiçada em coisas fúteis e efêmeras.

Sêneca indaga a Lucílio perguntando: “Qual a diferença entre um homem enérgico, que despreza a riqueza, cumpridor de seus deveres e que busca o bem supremo e outro por quem simplesmente passaram numerosos anos?” O primeiro será lembrado depois da morte, porque continuará a existir, devido às ações nobres e cívicas; o outro, que já estava morto antes de morrer, será facilmente esquecido pela posteridade. Afinal, o melhor tempo da vida é aquele melhor aproveitado. Encontrar o caminho da luz, da sabedoria, da contemplação, é transpor a barreira do tempo e fixar-se na memória da posteridade.

Diante disso, Sêneca solicita à divindade mais alguns anos de vida. Mas, por outro lado, se a morte vier, morrerá feliz, pois sente-se com o dever cumprido. E se não for possível ter o controle do tempo natural da existência, é possível decidir-se viver plenamente enquanto vivermos. Cada pessoa pode escolher e deliberar, voluntariamente, em viver nas trevas, nos vícios, nos prazeres, numa vida sem sentido. Porém, escolher viver na busca da sabedoria é a meta mais significativa da vida diante de todas as metas. Quem conseguiu viver imerso na sabedoria deve orgulhar-se, dar graças aos deuses e “deve fazer a natureza sentir-se devedora por ele ter existido, [...], já que lhe restituiu uma vida melhor do que quando da natureza a recebeu” (CL, 93, 8, p. 477).

O sábio dispõe do conhecimento de muitas coisas: da natureza dos deuses, dos princípios da natureza, do átomo, da quantidade, da causalidade, dos elementos do universo, do movimento dos astros, dos ciclos das estações do ano, da causa da noite e do dia, do destino, da liberdade e da responsabilidade, do determinismo etc. (WHITE, 2006, p. 147-168). De acordo com

a divisão clássica da filosofia estoica em lógica, física e ética, estes assuntos pertencem às duas últimas ciências.

Se todos estes e outros saberes já são sublimes, o sábio pode ir mais longe e sentir-se mais corajoso para deixar esta vida, porque está preparado para juntar-se à família divina, aos deuses. Pela contemplação, o sábio já esteve, mentalmente, entre os deuses e eles entre nós. Mesmo sabendo que depois da morte nada mais resta ao homem, porque a destruição é total, a energia do sábio permanecerá idêntica à em vida.

Assim, viver bem, contemplar as coisas sublimes, é, de certa forma, navegar pela vida. Assim como quando em viagem pelo mar as terras e as cidades se afastam, assim também deixa-se para trás a infância, a adolescência, a juventude e a idade madura, até a chegada da velhice. Com ela vem a iminência do fim, da morte. Muitos julgam esta fase da vida como insensata, como um perigo, mas é um porto que se deve procurar acolher e aceitar. A vida não é um bem para ser conservado a todo custo. O que importa não é estar vivo, mas sim ter uma vida digna. “Por isso mesmo, o sábio prolongará a sua vida *enquanto dever*, e não *enquanto puder*” (CL, 70, 5, p. 264).

Dessa forma, morrer mais cedo ou mais tarde, é uma questão irrelevante; porém, relevante é morrer com dignidade. Crítica a frase de Telésforo, de Rodes, que, lançado pelo tirano Lisímaco, sucessor de Alexandre, na masmorra e alimentado como se fosse um animal feroz, respondeu: “Um homem, enquanto viver, nunca deve perder a esperança”. A vida não pode ser comparada a qualquer preço e é degradante uma pessoa prestar-se à desonra, à fraqueza. É insensatez morrer com medo da morte.

Essa atitude dá crédito à mesquinha do carrasco, do executor da morte. Sócrates poderia dar um fim à sua vida recusando o alimento, morrendo por inanição a morrer pela

cicuta. Ele passou trinta dias no cárcere à espera da morte porque resolveu morrer com dignidade, por obediência à lei e para filosofar com seus amigos.

Frente à morte de uma pessoa querida e estimada ou de um filho, o pranto e o sofrimento são inevitáveis. É um golpe profundo e a recuperação é lenta. Manter a sensatez e a coragem para enfrentar situações como a morte de alguém muito próximo requer postura. Muitas pessoas buscam nessas ocasiões motivos para se queixarem. E a perda de um familiar ou amigo pode tornar-se um momento privilegiado para aumentar o sofrimento e as queixas.

Sêneca se refere à essa atitude como simulação da desgraça. É chorar ou gemer por obediência à tradição. Se a morte é natural e a qualquer momento poderá acontecer com qualquer pessoa, de todas as idades, Sêneca sugere utilizar a energia para mostrar-se mais alegre do que triste, recordando com prazer a convivência e gratidão da amizade vivida. Deve-se, em relação à morte de um amigo, valorizar os inúmeros anos de vida em comum e a íntima comunhão de interesses.

Essa atitude valoriza todo o bem que o amigo proporcionou, porque a amizade pode permanecer por meio de lembranças, da memória. “Daqueles a quem amamos, mesmo quando o destino nos roubou a sua companhia, uma parte importante permanece em nós” (*CL*, 99, 4, p. 540).

Usufruir somente dos benefícios da vida presente é uma ingratidão. Se o futuro proporciona expectativa e pode até ser incerto, o passado gera recordação e é um fato verídico. Portanto, Sêneca propõe desenvolver uma atitude de imperturbabilidade diante da morte. Ilustra que há exemplos de homens que perderam filhos jovens sem chorar uma lágrima. Após o funeral, continuaram a realizar suas atividades profissionais no Senado ou em outro serviço público.

Os argumentos de Sêneca em relação a essa postura alta-neira são os seguintes: a) é inútil sofrer quando não se ganha nada com isso, pois a morte já é um fato consumado; b) é injusto realizar lamentações pelo fato de a morte ter acontecido com uma pessoa amiga ou familiar, porque é algo natural; c) “porque não há forma mais estúpida de queixume do que a saudade – e sentir saudades é quase a mesma coisa que chorar um morto” (CL, 99, 6, p. 541). Pois o tempo passa rápido, e não convém dispensar energias da alma com a pessoa que morreu. Não é necessário chorar pela viagem que alguém já realizou, porque todas as pessoas, um dia, viajarão pelo mesmo caminho e destino. A condição humana é finita. Essa é a lei da natureza e não há como modificá-la.

As pessoas não morrem todas juntas, mas o fim é igual para todas. O espaço que medeia entre o primeiro e o último dia da existência humana é incerto e variável. Pelo tempo da existência, que é ínfimo, e pela sua rapidez, até a vida de uma pessoa muito idosa é breve. Nada há de mais instável, ilusório e transitório do que o tempo. Tudo o que é humano se altera, é modificável, é contingente. Uma pessoa pode ser afortunada, próspera, ter bens exteriores hoje, mas amanhã poderá se tornar pobre, frágil e dependente. Na temporalidade existencial e histórica, “a única certeza que temos é a morte; e apesar disso todos se queixam da única coisa que não engana ninguém” (CL, 99, 9, p. 542).

Segundo Heidegger, a morte é a possibilidade da impossibilidade. Com ela, cessam todos os desejos, sonhos, sofrimentos, projetos de vida.

Ao morrer uma pessoa jovem, é costume haver lamentações. Diante disso, Sêneca discorre afirmando que a única certeza para esse jovem já se concretizou. Pede reflexão sobre a existência de uma pessoa idosa que envelheceu. Diante da extensão do abismo do tempo, mesmo que uma pessoa tenha

vivido muito tempo, isso ainda é pouco frente à imensidão da eternidade. Além de o tempo ser breve, curto, grande parte dele é perdido com lágrimas, ansiedade, sofrimentos, dores, perigos, medos, medo de morrer, luxo, indiferença. Outra boa parte do tempo é perdida pelos anos de ignorância e inutilidade. Sem contar que metade do tempo da vida se passa dormindo. Muitas pessoas são movidas pela insaciável ganância, pelo desperdício de energias em trabalhos supérfluos; outras se encharcam de vinho, ficam na inércia; outras ainda estão preocupadas com a opinião alheia, sendo invejosas.

Porém, se a vida é bem conduzida, no caminho da reta razão e das virtudes, ela torna-se bem aproveitada. “A vida, se souberes viver, é longa” (*BV, II, 1, p. 27*).

Muitas vezes, a existência breve de um filho ou amigo pode ter sido até mais feliz do que uma vida longa. A vida em si não é nem um bem nem um mal. A morte de um filho pode ser um bem. Ele poderia ter conhecido e adquirido o equilíbrio e a prudência. Ter desenvolvido um bom caráter. Porém, também poderia ter se tornado como muitos jovens. Mesmo sendo bem orientado pela família, é possível que o filho se desvie.

Sêneca lembra de jovens de excelentes famílias que, por extravagância e luxúria, desviaram-se do caminho da retidão, da virtude, vivendo no mundo dos prazeres e dos vícios. Viveram na libertinagem generalizada, na perversão, bebendo diariamente. Nesses casos, há mais motivos para temor do que esperança em relação ao comportamento dos jovens.

Por isso, diante da dor da perda de um filho, a filosofia pode contribuir para canalizar e mobilizar a energia da alma, para superá-la de forma gradativa. Isso não quer dizer que a pessoa enlutada permaneça insensível e impassível durante as exéquias. Sentir emoção é algo naturalmente humano. Mesmo querendo vetar sentimentos de perdas, as lágrimas rolam

espontaneamente, porque elas não ocorrem por conveniência. Na comoção pública, sente-se mais dor pela perda. O importante é conter a dor e não fazer, como muitos, gritar, espernear, querer morrer também, ser cremado junto, lançar-se junto à multidão e delirar pela morte de alguém. Nada é mais bizarro e degradante do que querer ganhar a reputação de sofredor e ostentador de lágrimas.

De maneira geral, chora-se por costume nos rituais fúnebres. Se tiver alguém forte e contido na dor é chamado de desumano e desalmado. É preciso agir com a razão, pois o sábio só deixa rolar algumas lágrimas, mas que fluem, de forma contida e digna, espontaneamente, principalmente quando chega a notícia do falecimento e quando se carrega nos braços o cadáver para ser entregue às chamas. “Deixe-as correr espontaneamente. Pode-se chorar sem perder a tranquilidade e a compostura; muitos sábios houve que choraram sem perder sua autoridade [...] [e] deram mostra tanto de humanidade como de dignidade” (CL, 99, 20, p. 545). Portanto, é possível seguir a natureza sem perder o decoro, mantendo a decência. Os insensatos são exagerados na alegria e na dor. Deve-se aceitar com equanimidade o inevitável.

A preocupação de Sêneca na *Carta 99* (CL), além de procurar converter o amigo às teses estoicas, na teoria e na prática, é libertar Lucílio dos condicionamentos sociais e culturais frente aos rituais fúnebres.

E quando há oportunidade para falar da perda de um ente querido, deve-se lembrar das coisas belas, como já vimos. Ninguém sente prazer em fazer companhia a um homem triste, nem convém passar a vida com atitude de tristeza.

Por outro lado, esquecer os parentes, só lembrar-se das pessoas conhecidas quando elas morrem, chorar com abundância e recordar minimamente os desaparecidos, denota uma alma

desumana. Um homem sensato conserva a lembrança do filho, mas com cessamento do sofrimento. Afinal, a morte gera o *não ser*, a inexistência de uma pessoa. Essa é a principal óbice do processo da morte e do morrer. Essa é a natureza da morte, pois ela é contínua e inevitável. Requer a razão para compreender a realidade da morte. Compreendendo-a, é possível viver mais feliz e mais tranquilo, imitando a harmonia e a beatitude dos deuses.

Portanto, de acordo com a nossa hipótese de trabalho há uma imbricação, uma fusão entre natureza, razão e deuses.

E, se seguir a natureza é viver segundo os ditames da razão (*ratio*), algo exclusivo só do homem, isso significa ser possível transcender a parte inferior da alma, constituída pelos instintos e pelas paixões (*affectus*), onde se situam a dor e o sofrimento. Via razão, chega-se à parte superior da alma humana, ao bem específico, à sabedoria, à felicidade. Viver nessa esfera é equiparar-se ao *summum bonum* dos deuses, que vivem bem aventurados.

E viver segundo a natureza, a razão, ainda, é subjugar o mundo das paixões, reordenando a vida para o bem supremo. Permanecer lamentando a perda de alguém é viver de forma inferior. Superá-la é um bem moral e requer severidade e austeridade. E a filosofia estoica é apresentada como a medicina da alma, como uma pedagogia e uma terapia. E a missão e a função do sábio é orientar racionalmente as pessoas, e a si mesmo, a viverem bem, sendo capazes de aceitar a condição do processo do envelhecimento humano, da morte e da brevidade da vida como algo natural.

A atitude do sábio perante o envelhecimento humano, a morte e a brevidade da vida, dentre outras, é de autenticidade, de tranquilidade, de impassibilidade. Ele vive segundo a razão, a sabedoria (*sapientia*). O sábio alcançou a completude ontológica e ética. E se o sábio já compreendeu a natureza da morte é porque ele já aprendeu a viver.

A brevidade da vida

Grande parte das pessoas ocupa o tempo da vida invejando e se corroendo com o destino e as boas ações dos outros, desprezando seu destino. Sem objetivos na vida, lançam-se por caminhos e propósitos levianos, encontrando e colhendo desgostos, frustrações e tristezas. Algumas, por não terem construído um rumo na sua existência, são flagradas pelo destino, pelas escolhas irracionais, com as forças físicas e psíquicas esgotadas e sonolentas.

A maioria das pessoas apenas existe, deixando e esperando o tempo passar. Poucas conseguem viver de forma corajosa, profunda, racional, meditativa, pois pequena é a parte da vida em que realmente se vive. Os vícios e as paixões sufocam as pessoas. São acolhidos e seguidos de forma voluntária, ofuscando a razão que não consegue distinguir com lucidez a verdade das coisas, nem permitindo que se voltem para si mesmas, para os valores intrínsecos da alma.

Mesmo encontrando momentos de inspiração e paz, as pessoas são movidas pelas suas ambições, riquezas e poder, permanecendo pouco tempo e com pouca disposição para buscar a tranquilidade da alma.

Muitas, para manterem as riquezas, vivem sufocadas e angustiadas. Outras, preocupam-se com a necessidade de manterem a eloquência e o talento. Outras ainda se perdem na libertinagem. Além disso, muitas ficam prestando homenagens aos seus patrões ou políticos, acompanhando-os em cortejos pelas ruas, empenhando-lhes seu voto. Poucas procuram cuidar de si, refletindo sobre a brevidade da vida e o sentido da existência.

O sábio não se espanta com a cegueira e a alienação das pessoas, porque poucas dispõem tempo para perscrutar sobre si próprias. Muitas somente planejam o cuidado de si, a medita-

ção, a paz, a tranquilidade da alma, na velhice, só porque, nesta fase, a vida torna-se improdutiva para a busca de bens exteriores. “Que tolíce dos mortais a de adiar para o quinquagésimo e sexagésimo anos as sábias decisões e, a partir daí, onde poucos chegaram, mostrar desejo de começar a viver” (*BV*, III, 5, p. 32).

Essas considerações e convicções de Sêneca enaltecem a ética, a arte que procura refletir e viver a brevidade da vida. A ética é o coração e a alma do sistema estoico, que é voltar-se a si mesmo. No dia-a-dia da vida, a maioria das pessoas vive numa correria desvairada. Algumas até pensam e sonham em começar a viver, mas poucas conseguem. Mergulhar na dimensão da meditação, da reflexão, alargando o desenvolvimento da consciência moral, não é entregar-se à inércia e à preguiça. É evitar seguir os padrões do pragmatismo, do imediatismo, da futilidade de muitos setores sociais, políticos e jurídicos do Império Romano.

Todas estas e outras atividades humanas são necessárias e essenciais numa sociedade. Mas somente ocupar-se com elas é viver uma vida muito efêmera e prófuga. Sêneca tem a convicção de que não é possível que todas as pessoas de uma sociedade se dediquem à filosofia. A maioria das pessoas não possui, por sua própria escolha e pela estrutura ideológica e pragmática da sociedade, predisposição às reflexões profundas e, muito menos, vontade e capacidade de controlar os desejos, impulsos, paixões e conhecimentos básicos de filosofia para buscarem o cuidado de si. Poucas são as pessoas, os sábios, que conseguem viver uma vida de austeridade, de resignação, de busca do equilíbrio exterior e interior, com predominância dos valores da alma.

Por isso, o bem ou a virtude, que é a felicidade, para o estoicismo, “não consiste no prazer ou no interesse individual, mas na exigência do bem, ditado pela razão e que transcende o indivíduo” (HADOT, 2008, p. 188). O desenvolvimento da experiência moral estoica gera uma consciência aguda da condição

humana de ser itinerante. Condiciona, na sua maior parte, pelas causas exteriores, ou seja, como a doença, a morte, o corpo, os reveses da fortuna, as circunstâncias contingenciais etc., a pessoa sente-se conduzida pela necessidade inexorável do destino.

Porém, a escolha para fazer o bem, viver segundo a natureza e a razão, e a vontade de agir escolhendo os bens da alma tornam a pessoa forte, livre e determinada. O refúgio do sábio é o mundo interior, sua consciência. “Lá é que se encontrará a liberdade, a independência, a invulnerabilidade e o valor eminentemente estoico, a coerência consigo mesmo” (HADOT, 2008, p. 189).

E ser coerente consigo mesmo, é seguir uma fórmula, uma máxima estoica: “A sabedoria consiste em querer, e em não querer, sempre a mesma coisa. [...] [E querer] é querer o que é justo” (CL, 20, 5, p. 71), o que é bom, o que traz felicidade.

Muitas pessoas poderosas, com os mais altos cargos imperiais, com muitas posses, projetam demonstrações de querer buscar a coerência, o cuidado de si, o ócio, colocando-os acima de qualquer outro bem. Desejavam assim, abdicar de seus *status*, de seus bens extrínsecos. Dentre elas, Otávio Augusto, o primeiro imperador romano (31 a.C.-14 d.C.), desejava para si o descanso, viver para si, afastando-se da tumultuada vida pública.

Os seus discursos convergiam sempre ao mesmo centro: o desejo de praticar o ócio, a tranquilidade da alma. Essa postura idealística ajudava-o a deixar as atividades públicas mais leves, capaz de transcender, mesmo de forma efêmera, as vicissitudes da sua vida. Mesmo não podendo desfrutar do ócio tão desejado, desfrutava-o em pensamento.

Sêneca, ao ilustrar o desejo de Otávio praticar o ócio, dá a entender, o quanto é difícil uma pessoa seguir os caminhos da liberdade interior. O imperador, que fazia as coisas acontecerem somente de acordo com a sua vontade e consciência de nobre,

com seu poder soberano de decidir a sorte de homens e nações, “com muito prazer sonhava com o dia em que se despojaria de sua magnitude” (*BV*, IV, 4, p. 34).

Mesmo comandando as conquistas de terras, bens e povos, suportando as traições de seus amigos próximos, Otávio Augusto teve a experiência amarga de suportar a deslealdade de sua filha, Julia, que se entregou ao adultério com Julius Antonius, filho de Marco Antônio, que tramou uma conspiração contra o imperador no ano 2 a.C. Por esses e outros motivos, ele desejava o ócio.

O sábio estoico, por ser livre, não pode permanecer sonhando com essa possibilidade ou considerar-se semilivre. A sua liberdade é íntegra e sólida, desapegada, acima de qualquer bem, mesmo do poder máximo entre os humanos.

Poucas são as pessoas dispostas a buscar o aperfeiçoamento intelectual, moral e psíquico. Há aquelas que nunca estão disponíveis para nada, exceto para o vinho e os prazeres físicos. Outras são avarentas, raivosas e se entregam ao ódio e às guerras injustas. Essas, pelo menos, pecam e erram de forma mais viril. Há aquelas ainda, imergidas no mundo dos prazeres da carne, procuram, a todo custo, viverem nas e das honrarias. Ocupam suas vidas com cálculos, armadilhas, temendo, bajulando e sendo bajuladas, preocupadas com a sua segurança e a dos outros, gastando em banquetes, prática comum para quem vive e busca a honra de forma incessante.

Por fim, há aquelas que, por se encontrarem muito ocupadas, não conseguem fazer o bem, como dedicar-se à eloquência, à arte do discurso, nem aos estudos das artes liberais. Estas estão divididas em duas categorias: o *trivium*, formado pela gramática, retórica e lógica e o *quadrivium*, formado pela geometria, a ciência por excelência, a aritmética, a astronomia

e a harmonia ou música. Essas artes constituem a formação do *humanitas* latino, a formação humanística romana.

Se a pessoa se encontra atarefada com muitas coisas diferentes, o seu espírito não se aprofunda em nada. As artes liberais requerem tempo, dedicação e experiência. Dentre todas as artes, a de viver bem, diante da brevidade da vida, é a mais difícil. Aprender a viver é um projeto para a toda a vida. Além do mais, o sábio que possui mais disposição para aprender a viver, busca primeiro aprender a morrer. Como já vimos, aprender a morrer é aprender a viver.

Muitas pessoas ilustres conseguiram afastar todos os obstáculos, renunciaram a riquezas e a bens materiais, negócios e prazeres. Elas conseguiram usar o tempo livre até a morte para apreender a viver. Outras não conseguiram esse feito do cuidado de si. As que realizaram esse projeto existencial conseguiram manter o foco, tornaram-se guardiões de si mesmas, sem distração, sem subordinação a outras pessoas. Viver assim nobre, é praticar a eudaimonia, a arte de viver bem.

A maioria das pessoas vive angustiada, agitada e temerosa com a ânsia do futuro e o tédio do presente. Porém, a pessoa que utiliza o tempo para si mesma, “que organiza todos os dias como se fosse o último, não deseja, nem teme o amanhã” (*BV*, VII, 9, p. 43). Sente-se saciada, porque nada pode lhe ser tirado ou adicionado, pois o sentido da arte de viver bem já está assegurado. Somente o cuidado de si, o mergulho nas entranhas da alma, do ser, do existir, pode lhe garantir essa segurança. Esteja onde estiver, a pessoa íntegra, já alcançou o máximo do sentido da brevidade da vida, que é o conhece-te a ti mesmo.

O tempo da existência transcorre de forma silenciosa. O tempo da vida segue o seu curso inexoravelmente. Ninguém avisa a pessoa sobre a velocidade desse tempo. O mesmo se diga do tempo passado, pois não é possível recuperá-lo ou

revertê-lo. O tempo simplesmente existe e segue sua lei própria do destino. O tempo não se prolonga por influência de uma pessoa poderosa ou pelo desejo do povo. “Correrá tal como foi impulsionado no primeiro dia, nunca sairá do seu curso, nem retardará” (*BV*, VIII, 5, p. 45).

Além disso, e diante disso, ninguém valoriza o tempo. Entretanto, em situações extremas, como na doença e próximo da morte, muitas pessoas jogam-se aos pés dos médicos, implorando que intercedam por suas vidas. Prometem gastar todos os seus bens, caso seja necessário, para poderem viver mais tempo. Se fosse possível apresentar às pessoas o tempo, ou os anos de vida do futuro, bem como os anos já vividos, certamente mudariam suas atitudes, vivendo-os com mais dignidade. O tempo lhes seria considerado mais precioso. Porém, essa possibilidade não existe. Por isso, deve-se cuidar desse bem que é o tempo da vida, porque, quanto mais ocupado com as tarefas da vida, menos se percebe a sua existência, pois o tempo é fugidio.

Vive-se ocupado com a finalidade de viver melhor, acumulando bens, executando projetos a longo prazo. Essa postura é imprudente, porque rouba o tempo presente, ignorando-o, e compromete o tempo futuro. “A expectativa é o maior impedimento para viver: leva-nos para o amanhã e faz com que se perca o presente” (*BV*, IX, 1, p. 46).

Todas as coisas que virão jazem na incerteza. Por isso Sêneca convida Paulino a viver bem a partir desse momento. Sem iniciativa, sem determinação, o tempo foge rapidamente como uma corrente d’água. O melhor dia para se iniciar o cuidado de si é o de hoje, pois é desagradável chegar à velhice sem ter aproveitado o tempo. Na verdade, nada é previsto. Subitamente chega-se à idade avançada, despreparado e desarmado para enfrentá-la e vivê-la. Se a velhice por si só tem suas limitações, elas se tornarão ainda maiores quando a pessoa perceber que a

vida e o tempo simplesmente passam, e que todos os projetos engendrados e realizados podem ter sido fúteis, frágeis e líquidos.

Mesmo que o tempo de vida seja curto, é possível aprender a viver. Dar-se conta da brevidade da vida, da finitude, já é um passo, porque o caminho da vida é incessante e rápido. Quem consegue desenvolver a prática da reflexão e da meditação, do cuidado de si, tende a viver mais feliz.

A vida se divide, em geral, em três períodos: aquilo que foi o passado; o que é o presente e o que será o futuro. O que fazemos é breve; o que fomos, dúbios; e o que fizemos, certo. O passado já foi e não há nada o que fazer. Restam somente lembranças. Porém, são os homens ocupados que possuem essa postura pejorativa do passado, não havendo tempo para meditá-lo, porque é desagradável e penoso, devido aos maus tempos, que foram reduzidos e vividos sob a égide dos prazeres e dos vícios.

Nessas circunstâncias, recordar o passado pode trazer arrependimento, peso de consciência. Principalmente quando a pessoa cobiçou ambiciosamente, desprezou arrogantemente, enganou perfidiamente, venceu violentamente, agiu desonestamente e gastou prodigamente.

Todos estes fatos fazem parte da vida. Não é possível culpar o destino ou os deuses por tais fatos, pois eles foram escolhidos e deliberados de forma imprudente. Não é possível destruir estes fatos desonestos. A posse deles é perpétua e intrépida. Porém, um espírito com recordações virtuosas do passado sente-se com o juízo tranquilo, podendo contemplá-lo. Já o espírito de um homem ocupado não possui motivos para dobrar-se sobre si mesmo. Sua vida se precipita nas profundezas da alma. Assim como de nada serve encher com líquido uma vasilha sem fundo, assim também não importa recordar o tempo, nem o tempo de sua duração, pois não há como retê-lo.

Nesses casos, o tempo atravessa a vida das pessoas abaladas sem que ocorra aprendizagem, porque elas não o perceberam. “De fato, ele está sempre em curso, flui e se precipita; deixa de existir antes de chegar” (*BV*, X, 6, p. 51). Assim, para os homens ocupados, só existe o tempo presente. Mas esse tempo é tão breve que não pode ser alcançado, porque eles estão distraídos com inúmeras ocupações.

No entanto, eles também desejam viver uma vida longa. Velhos decrépitos mendigam, em forma de súplicas, que seus anos de vida sejam prolongados. Fingem ser mais novos, lisonjeando a si próprios com mentiras, enganando-se a si mesmos, com a intenção de iludir e postergar o destino. Por isso, diante de uma doença, desesperam-se e morrem amedrontados, com a sensação de que a vida lhes foi arrancada. Arrependem-se por não terem vivido, de não terem buscado a tranquilidade da alma. Clamam ao destino por uma nova chance para ainda começar a viver. Dão-se conta de que viveram uma vida devassa, ocupando-se com coisas inúteis sem poder aproveitá-las e quão vão foram seus trabalhos ininterruptos. Por outro lado, o sábio, o homem velho, que viveu a vida profundamente, não teme ir à morte com tranquilidade e segurança.

Na visão de Sêneca, somente os conhecimentos da Filosofia, particularmente o estoicismo romano, são capazes de elevar o homem à busca dos bens da alma, principalmente a excelência e a contemplação, o ócio filosófico. Ele critica, de forma veemente, a paixão de aprender as coisas inúteis que havia tomado conta dos romanos. Dentre elas, mencionou os exageros de alguns homens com os cortes de seus cabelos e da barba; os compositores musicais, que recitam canções, entoando modulações insípidas; as composições dramáticas em prosa e verso, encenadas por um ou mais autores, sobre pequenas cenas da vida cotidiana; sobre quem foi o primeiro comandante que fez grandes ações, ignorando os valores nobres da pátria, reduzindo-os a uma fri-

volidade de façanhas cívicas; quem foi o primeiro a convencer os romanos a embarçar num navio? Inclusive os espetáculos produzidos pelo circo romano para matar homens atacados por animais ferozes, criando uma disputa desigual, porém, sob os aplausos de uma turba ignorante e alienada que vibrava com o jorrar do sangue.

Sêneca descreve e denuncia estes e outros fatos e acontecimentos históricos e da vida cotidiana de Roma, para ilustrar que estas ocupações e funções não caracterizam uma vida vivida no ócio. “Somente são ociosos os que estão livres para a sabedoria, [porque] apenas estes vivem, pois não só controlam bem sua vida, como também lhes acrescentam a eternidade” (BV, XIV, 1, p. 64). Portanto, na filosofia estoica de Sêneca, tudo converge para o mesmo núcleo e fundamento: pela prática contemplativa do ócio, o sábio alcança a excelência, a sabedoria e a tranquilidade da alma, enfim, a beatitude, porque a vida é breve.

Além disso, diante dessa atividade nobre, o sábio usufrui daquilo que os deuses possuem em abundância, que é a felicidade eterna ou a eternidade.

Essa forma de vida austera faz com que o sábio estoico viva imune às paixões. “O sábio é igualmente imune à soberba e à vaidade. É também indiferente à glória e à obscuridade. [...] Os sábios são criaturas divinas, pois têm em si, por assim dizer, a divindade” (LAÉRTIOS, 2008, p. 208).

Os sábios, obviamente, beberão vinho, mas jamais se embriagarão. Jamais serão vítimas da loucura, jamais se deixarão dominar pelo sofrimento, delírio e melancolia, porque estes sentimentos são, segundo o estoico Apolodoros, na obra *Ética*, contrações irracionais da alma.

Os sábios, bem como os homens bons, veneram a divindade, porque conhecem e estão familiarizados com tudo o que se relaciona com os deuses. E os nomes das divindades são

designados por Deus, substância única, mente, destino, Zeus e outros. Além disso, pelo sentimento da piedade se oferece culto e louvor aos deuses. Ao ofertar sacrifícios aos deuses, os sábios e os crentes esclarecidos mantêm-se puros, evitando atos ofensivos, mantendo-se santos e justos, capazes de desfrutarem do amor e dos favores divinos. Enfim, “os sábios são os únicos sacerdotes, porque têm ideias claras sobre os sacrifícios, sobre a construção dos templos, sobre as purificações e os demais assuntos divinos” (LAÉRTIOS, 2008, p. 208).

Os grandes sábios fundadores das ideias sagradas nasceram para abrirem caminhos virtuosos para os homens seguirem. Pelas suas pesquisas e obras, eles conduzem as pessoas das trevas à luz, às coisas mais belas e sublimes, ao bem supremo, à felicidade. Somos livres para pesquisar, para mergulhar na sabedoria de qualquer século.

Assim, é possível filosofar com as ideias de Sócrates, duvidar com Carnéades, encontrar a tranquilidade da alma em Epicuro, vencer a natureza do homem com os estoicos, ultrapassá-los com os cínicos. Afinal, se a natureza permite ao sábio comungar com toda a eternidade, por que permanecer na estreita e pequena passagem do tempo, sem se entregar com toda determinação do espírito ao que é ilimitado, eterno e dividido com os melhores? São poucas as pessoas dispostas a usufruir dessa sabedoria eterna, fonte de tranquilidade e felicidade. A maioria está envolvida com os seus compromissos. Conversam, dialogam, visitam-se, mas são incapazes de encontrar um porto seguro, porque estão mergulhadas nos desejos insanos.

O tempo é, então, distendido às honras, às homenagens aos monumentos, tudo aquilo que foi alcançado pelo trabalho ambicioso há de ruir, porque não existe nada que a passagem do tempo não arruíne ou coloque em desordem.

Em contrapartida, algo jamais poderá ser destruído: o conhecimento, a sabedoria. Por isso que a vida do sábio se estende por um tempo maior. Ele não está submisso aos limites contingenciais em que a maioria das pessoas se encontra, pois sua vida não depende estritamente das leis do gênero humano. Além do mais, todos os séculos veneraram o sábio como um deus. Se algo, por ventura se perder no passado, ele recupera com a memória. “A união de todos os tempos em um só momento faz com que sua vida seja longa” (*BV, XV, 5, p. 69*).

Para aqueles que esqueceram o passado, negligenciaram a vida presente e temem o futuro, a vida torna-se muito breve e conturbada, cheia de instabilidades subjetivas, existenciais, sociais e financeiras. Suas atitudes imprudentes e sem rumo atormentam seus sentimentos incertos, ofuscando a consciência de seguir a natureza e a reta razão, de acordo com os desígnios da divindade. A frustração com o tempo perdido fá-los-á temerem ainda mais a morte que está por vir. Essas pessoas, geralmente, acham os dias longos, reclamam que a hora do jantar demora, sentem-se abandonadas e inquietas, porque não têm o que fazer. Enquanto aguardam o dia do combate dos gladiadores, ou outro evento ou espetáculo, desejam pular os dias para apressá-los, pois toda espera para algo lhes é penosa. Porém, quando usufruem do momento esperado, este lhes passa rápido, tornando-se breve devido à culpa e à ansiedade, já que transitam demasiadamente entre os prazeres sem conseguir usufruir do momento.

Para citar outro exemplo, quando passam as noites festejando com as prostitutas, bebendo, o tempo é curto. Mesmo dando demonstrações de alegria nas festas de orgia, os seus prazeres são inquietos e abalados devido aos tormentos da alma. Não conseguem esquecer seus pensamentos conflituosos íntimos. Ou seja, bebem e festejam para abafar as mágoas, as tristezas e as ansiedades.

Para conservar a felicidade, é necessário alimentá-la com novos atos de felicidade, uma vez que ela é um produto de ações justas, nobres e morais. Tudo o que vem por acaso torna-se efêmero e tudo aquilo que se eleva muito alto, sem fundamento, facilmente se desfaz e cai. As pessoas mantêm com muito esforço suas conquistas materiais, mas sentem-se apreensivas para mantê-las.

Por isso, o tempo passa rápido, pois novas preocupações substituem as antigas, da mesma forma que uma nova ambição provoca sempre mais ambição. Exemplo: algumas pessoas buscam galgar cargos administrativos. Trabalham como candidatos, depois se tornam eleitores, depois juízes, pretor, cônsul etc. Dessa forma, a vida edifica-se em torno “das preocupações; nunca o ócio será obtido, sempre desejado” (*BV*, XVII, 6, p. 75).

Sêneca clama a Paulino, no capítulo XVIII da obra *BV*, a se afastar do vulgo e procurar um porto seguro mais tranquilo, dedicando-se ao ócio filosófico. Depois de tantas agitações públicas e privadas suportadas, é hora de cuidar inteiramente de si e ser virtuoso, pois a melhor parte de sua vida foi dedicada à República.

Na verdade, Sêneca está se referindo a si mesmo, à sua atuação profissional. Escreve a si mesmo, instigando-se a dedicar-se com toda a devoção e índole ao ócio como um ministério honroso. O ócio é um refúgio mais tranquilo, seguro e elevado. É o bem supremo de todas as atividades humanas, porque é possível dedicar-se aos santos e sublimes estudos desinteressados, contemplando a natureza de Deus, do mundo, do destino da alma.

Aristóteles já havia dito que a contemplação é alcançada por meio das ciências teóricas, que são as mais elevadas em dignidade e valor. Possuem esse estatuto porque investigam a realidade suprassensível, caracterizada de imutável e necessária,

com fim em si mesma. É essencialmente especulativo, sem pretensão de atuar diretamente no mundo contingente, o mundo agir, seja na família, na tribo ou na pólis.

Assim, a teologia ou metafísica busca o conhecimento mais profundo atingido pela razão especulativa. Por isso que a filosofia primeira é a ciência mais divina e digna de apreço dentre todas as ciências, porque nela se investiga o gênero mais elevado do *ser realidade*, as causas primeiras e universais do ser. “Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo. E também não há dúvida de que a ciência mais elevada [a metafísica] deve ter por objeto o gênero mais elevado da realidade. Esta, de fato, entre todas, é a mais divina e a mais digna de honra” (*Met. A 2*, 983 a).

Aristóteles, nesta passagem, dá ênfase à dimensão teológica da metafísica, qualificando-a como ciência dos primeiros princípios do ser, ou seja, investiga sobre as coisas que possuem caráter de necessidade e de imutabilidade, também conhecida como aitiologia, a ciência dos princípios do ser.

Quando Sêneca se refere à atividade da vida contemplativa pelo ócio filosófico, é esse horizonte que ele possui em mente. A ênfase de Sêneca ao ócio não descaracteriza sua filosofia essencialmente prática, voltada e direcionada à busca de uma reforma moral na sociedade romana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Cícero, o estado da velhice não é um empecilho para uma viver bem, mesmo considerando o peso da idade. A velhice, com todas as suas contingências, limitações, é uma continuação do que a pessoa construiu no decorrer de sua existência. Queixas, lamentações, tristezas, enfim, a passividade, própria da idade, são superadas pela busca da sabedoria e pela prática da virtude, ou seja, quando se vive de forma equilibrada.

Cícero sente-se tranquilo frente à iminência da morte. Depois de uma longa jornada, resta desfrutar das boas ações, do dever cumprido e esperar, com serenidade, o momento da morte. Ele não sente vontade de queixar-se da morte, nem de lamentar a jornada de sua vida. Aliás, deixa a vida não como uma pessoa que saiu de sua casa, porque a natureza ou a providência não dá ao homem uma morada perene para habitar, mas como alguém que saiu de um albergue onde esteve hospedado temporariamente. “Oh! Bendito e ditoso dia será aquele em que parta para a divina pousada das almas, e deixe este confuso mundo” (*De Sen.*, XXIII, 84, p. 170).

Assim, a velhice é, para a condição da existência terrena, como a última cena da comédia. Se estivermos fatigados, cansados da vida e de tudo, devemos fruí-la, transcendê-la, principalmente se valeu a pena ter vivido.

Já para Sêneca, e também para Cícero, a condição existencial da velhice é uma excelente fase da vida para dedicar-se à filosofia, à sabedoria. E a filosofia estoica pode tornar a vida de uma pessoa idosa mais sábia e mais feliz.

Para ser feliz, alcançar o ideal da tranquilidade da alma, o sábio é capaz de viver bem mesmo sem amigos verdadeiros, sem bens exteriores, porque ele basta a si mesmo. O bem supremo não está ancorado em algum instrumento exterior, coadjuvante, mas está centrado em si, no princípio intrínseco do ser, na alma.

Nessa forma de vida dedicada ao ócio, o sábio encontra a possibilidade para compreender as ciências úteis, o amor e a prática da virtude, o esquecimento das paixões, a arte de viver e a arte de morrer bem. Encontrará uma calma inalterável nisso. Perceberá como é miserável a vida das pessoas ocupadas. Mais miserável ainda é a existência das pessoas que sobrecarregaram suas ocupações com atividades que não eram para si, vivendo a vida em função dos outros, sobrecarregados com os ofícios públicos. Outras vivem ocupadas com as futilidades alheias. Outras, ainda esperam a morte de alguém para receber herança. Dessa forma, não é fácil abster-se das ocupações do trabalho e dedicar-se ao ócio filosófico. Porém, quem consegue, alcança uma vida mais feliz, tranquila e serena, já que sabedoria é realmente para poucos (os sábios). Igualar-se aos deuses é um empreendimento difícil, mas seus frutos são nobres e excelentes.

De acordo com a nossa hipótese de trabalho, de que haveria uma identificação na ética estoica de Sêneca entre natureza, deuses e razão e a progressão moral do homem, e que, intrínseco a isso, há uma busca pelo conhecimento, pela sabedoria e pela prática dessas três dimensões, é possível afirmar que há uma profunda imbricação permeada nas distinções das ciências estoicas em física, lógica e ética.

As duas primeiras ciências são propedêuticas à ética, pois a esfera da ética é capaz de elevar as pessoas à felicidade supre-

ma. Pela compreensão da natureza, do destino, dos deuses etc., chega-se à essência da alma humana, onde reside a possibilidade do sábio praticar o ócio, sempre por meio da razão.

Nesse sentido, devido à sua autossuficiência, o sábio estoico de Sêneca parece que não precisa do mundo. Está inserido, obviamente, no mundo, mas devido à sua postura ética, pela prática das virtudes e pela sabedoria, é capaz de transcendê-lo, vivendo altaneiro. Ele busca a perfeição. Não possui necessidade de nada, porque é autárquico. É capaz de libertar-se daquilo que a maioria das pessoas tem como fonte de realização, ocupação e felicidade, que são os desejos e as paixões, os bens materiais e as futilidades da vida. Ele é capaz de praticar a impassibilidade, a imperturbabilidade da alma (POHLENZ, v. I, 1967).

As reflexões filosóficas de Cícero e Sêneca tinham como propósito efetuar uma reforma moral na sociedade romana, com a defesa do retorno dos valores tradicionais acerca do *conhece-te a ti mesmo*, do domínio de si, de buscar a tranquilidade da alma, dos bens exteriores como meio para viver e a filosofia como o bem supremo. Pelo que se vê, parece que ainda podem ser consideradas como válidas.

Além disso, as teses sobre a arte de envelhecer e a finitude humana do humanismo romano também podem ser úteis como referencial histórico para compreender melhor o envelhecimento humano na atualidade da humanidade.

Tanto Cícero quanto Sêneca seguem, de forma direta ou indireta, os pressupostos dos gregos da arte de viver, especificamente de Sócrates, de Platão e de Aristóteles, onde aprender a morrer, por meio de argumentos filosóficos, é aprender a viver. E o sábio, pela busca da sabedoria, quanto mais mergulha na atividade da vida meditativa e na prática das virtudes, mais ele está preparado para enfrentar a morte e o processo de morrer.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de G. Reale: texto grego com tradução ao lado. Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. *Catão, o velho ou diálogo sobre a velhice*. Introdução, tradução e notas de Marino Kury. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

CICÉRON. *De senectute*. Texte présenté, annoté et commenté par Michel Ruch. Paris: Bordas, 1972.

DALBOSCO, Almir C. Sem humanização, o castelo desmorona. *Universo UPF*, Passo Fundo, RS, n. 02, p. 6-7, mar. 2013.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

JACOB FILHO, Wilson; KIKUCHI, Elina L. *Geriatría e gerontologia básicas*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumismo*. Tradução de Maria Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PESSINI, Leo. Bioética: das origens à prospecção de alguns desafios contemporâneos. In: PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de (Org.). *Bioética e longevidade humana*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 5-45.

POHLENZ, Max. *La stoa: storia di in movimento spirituale*. Tradução de Ottone de Gregorio. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1967. Volume primo.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonía aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. – (Coleção Filosofia, n. 80).

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. *Sobre a vida feliz*. Tradução, introdução e notas de João T. Marote, Edição bilingue. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

_____. *Sobre a brevidade da vida*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2006.

SEDLEY, David. A escola, de Zenon a Ário Dídimos. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 7-34.

SCHOFIELD, Malcolm. Ética estoica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 259-284.

SALLES, Ricardo. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

ULLMANN, Reinhold. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

WHITE, Michael. Filosofia natural estoica (física e cosmologia). In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 139-169.

– Parte II –

DESEJO, SUBJETIVIDADE E ENVELHECIMENTO HUMANO

por Astor Antônio Diehl

Possui graduação em Estudos Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1980); graduação em História Licenciatura Plena pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1982); mestrado em Mestrado Em História do Brasil pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1987) e doutorado em Teoria Metodologia e Didática da História, pela Ruhr Universitat Bochum, Alemanha (1991). Atualmente é professor e pesquisador da Universidade de Passo Fundo e docente do PPG Envelhecimento Humano da UPF.

INTRODUÇÃO: OS DESEJOS SIMPLESMENTE ESTÃO AÍ!

*A vida não é a que a gente viveu,
e sim a que a gente recorda,
e como recorda para contá-la.
(Gabriel Garcia Márquez)*

Os dois acontecimentos mais importantes de nossas vidas são, respectivamente, o nascimento e a morte: o início e o fim. Sobre isso não temos nenhum tipo de controle, como sujeitos de nossas histórias. Ninguém pede para nascer aqui ou acolá e também ninguém controla o momento da morte, se for dentro de uma ordem natural. Apesar do fascínio, não temos como espiar o futuro quanto a estes dois aspectos.

Claro que, em termos de aborto ou de suicídio, a conversa é outra, o que não é o nosso caso aqui, apesar de ambos os fatos existirem com bastante frequência e serem de tremenda importância, especialmente na cultura ocidental.

Entre o nascimento e a morte, fazemos muitas coisas. Algumas são boas e outras nem tanto assim, quanto ao nosso envelhecimento. Para uns, esse espaço de experiências, delimitado entre o começo e o fim, é mais longo do que para outros, nem por isso necessariamente mais ou menos intenso. Esse é o espaço dos

desejos e das subjetividades e, assim, necessariamente, estamos falando da experiência da vida, seja ela individual ou social.

Outro dia num ato de indelicadeza minha, mas literalmente por força e necessidade profissional – para preencher um formulário –, tive que solicitar a idade de uma pessoa e ela, sem vacilar um só instante, respondeu: entre cinquenta anos e a morte. Essa resposta inusitada ficou rolando por vários dias de um lado para outro na minha cabeça sem que eu pudesse chegar ao entendimento de seu significado.

No entanto, pelo menos consegui fazer-me uma pergunta em relação à rápida resposta: “Será que essa pessoa só viu algum sentido na vida até os cinquenta anos e a partir de agora tudo é uma questão de espera pelo momento final?” Ou o contrário: “Será que ela está vendo sentido na vida somente agora?” Pessoalmente, não acredito que seja apenas isso.

O mesmo pode ser considerado com um bom número de pessoas que, depois de certa experiência de vida, não gosta de revelar a idade cronológica.

Mas por quê?

Talvez tal aspecto possa servir de motivo para fazermos uma pergunta mais séria e que tenha uma inflexão sobre o tema proposto: “Por que discutir sobre os desejos e as subjetividades em relação ao envelhecimento humano no contexto contemporâneo? E com essa pergunta já estamos no tema central, por um lado. Por outro, o próprio título geral deste livro convida a refletir sobre o processo ou a experiência do envelhecimento humano, ante os desejos e as subjetividades, a partir de uma proposição filosófica. Quem de nós não gostaria de envelhecer com dignidade e com alguma qualidade de vida. Pois é, se já fosse o meu caso, gostaria que assim acontecesse. Talvez seja mero desejo meu, pois existem certos aspectos, digamos *simples*, da vida e da cultura contemporânea que não deveríamos des-

prezar. A experiência do envelhecimento humano é um destes aspectos. Aliás, a representação da experiência é o que nos resta.

A simplicidade explícita, de um primeiro olhar sobre a noção *experiência*, torna-se a complexidade implícita quando pretendemos reconstituí-la sob as alavancas das metodologias científicas, muitas vezes positivistas e de caráter quase contábil. Em se tratando do envelhecimento humano, a experiência é a base do diálogo, mas também a noção de todo o conflito.

Biologicamente, ninguém consegue enxergar – ver – pelo outro. Vemos as coisas de perspectivas diferentes. Culturalmente, ninguém consegue experimentar e sentir pelo outro. Essa é a razão de todas as dificuldades metodológicas quando enveredamos para horizontes inter e multidisciplinares.

Em todo momento, experimentamos as mesmas coisas de lugares, de olhares e de sensibilidades culturais diferentes e o resultado desse processo também é sempre diferente. Essa simples constatação, se levada adiante, traz consigo a medida de todas as dificuldades que enfrentamos quando nos dedicamos aos estudos do envelhecimento humano ou, mais especificamente, à compreensão dos processos culturais do envelhecer a partir dos desejos, das emoções, dos sentimentos e, portanto, das subjetividades.

Se formos diferentes uns dos outros – e efetivamente somos –, em termos sociais, psíquicos e culturais, isso nos leva a um paradoxo quanto a uma ciência do envelhecimento humano em termos das ciências. Sendo assim, em primeiro lugar, não existiria a possibilidade de apreendermos conhecimentos gerais, pois os processos são individuais; segundo, e em consequência do primeiro, não conseguiríamos pensar historicamente as experiências culturais, vistas pelas suas respectivas especificidades ou mesmo individualidades.

Assim, como cientista, eu também faço parte do processo. Então, afunilando os dois itens, haveria alguma possibilidade de produzirmos conhecimentos que tivessem a mínima plausibilidade e objetividade científica? Os conhecimentos gerais produzidos sobre o envelhecimento teriam alguma validade social?

Com essas duas premissas e perguntas nós podemos chegar a considerar que o conhecimento produzido a partir das experiências do envelhecimento humano está em dissintonia com as representações das experiências individuais e vice-versa.

Portanto, tal conhecimento não diz muita coisa para os outros, pelo simples fato de esse mesmo conhecimento ser o resultado de representações narrativas de experiências particulares ou, por outro lado, originário de quadros estatísticos gerais, que, por sua vez, fazem tábua rasa dos aspectos individuais do mundo da vida individual.

Podemos afirmar com certa segurança que a produção de sentidos culturais, a partir dos desejos e das subjetividades humanas, foi quase sempre banida e colocada na periferia dos debates nas ciências humano-sociais, bem como no campo pedagógico-educacional. Esta exclusão, por vezes, é orientada a partir de fortes características da cientificidade positivista, quando não por quadros estatísticos nos quais as pessoas de carne, osso e alma não estão presentes.

Agrega-se a esse aspecto, o fato de que o espaço dos desejos e das subjetividades nas ciências humanas, também parece que esteve submisso às normas da plausibilidade, em termos de conhecimentos racionalizados e de seus discursos de legitimidade.

Recentemente, já podemos ter mais clareza sobre o fato de que o acesso aos conteúdos e sentidos dos desejos e das subjetividades, como fontes de conhecimentos, é dificultado pela própria perspectiva quantitativa dos métodos de pesquisa, operados, por vezes, ainda dentro de cânones científicos bastante tradicionais,

que, por sua vez, deixam as ciências humanas intoxicadas pela racionalidade e positividade exageradas (DIEHL, 2001).

Tais aspectos exerceram grande influência sobre o que seria *proibido* – aceito – ou escamoteado através da poética do possível em termos de questionamentos e, conseqüentemente, também como possibilidades de respostas plausíveis para fenômenos que estariam fora dos parâmetros da ciência moderna. Repito o já dito, o envelhecimento humano é um fenômeno universal, mas basta que tenhamos uma pessoa idosa em casa para entendermos quão específico é o mesmo envelhecimento.

Nessa perspectiva, o tempo de pesquisa presente é agora apresentado de forma mais densa através das experiências e de suas respectivas temporalidades, o que permite uma complexidade quando tratamos de aspectos do envelhecimento humano.

Por um lado, são exatamente estas *proibições* e a precariedade de respostas que poderão servir de estímulos para o exercício de reconstituição de saberes em função dessas mesmas fissuras culturais específicas.

Talvez esteja exatamente aí o ponto nevrálgico para discutirmos, diria com certo proveito, sobre os desejos e as subjetividades, bem como os seus desdobramentos relacionados aos sentidos e significados para o conhecimento, em geral e, em especial, para o envelhecimento humano.

Essa postura é um dos elementos integrantes dos debates sobre os deslocamentos de paradigmas contemporâneos das ciências, que certamente caminham do centro para a periferia, sendo eles formados de certos conteúdos e perspectivas na composição e dissolução dos horizontes de representações do mundo cultural contemporâneo.

Nossa proposta é trazer para a discussão alguns pontos que podem quebrar a abstração sistêmica da linguagem naturalista de dentro – a partir do centro – para então tentarmos mostrar

a própria fragilidade do domínio das verdades consolidadas através da ciência moderna. É abrir uma fissura e a partir dela talvez alcançar maior transparência para a composição de elementos para as muitas interfaces da área dos estudos sobre o envelhecimento humano.

Com essa perspectiva, quer-se afirmar que os desejos e as subjetividades, assim como os sofrimentos e os sonhos, podem se tornar algo específico para as explicações e as compreensões da ainda estranha experiência do envelhecimento, porém dentro do fascinante e do complexo mundo das linguagens científicas. Aliás, essa é a maneira pela qual os homens e suas experiências chegam ao mundo presente, sempre quando procuravam saber sobre as ideias de futuro que as sociedades tiveram do passado. O que, em outras palavras, significa compreender o presente.

Já falamos em outra oportunidade sobre o fascínio da *eco* história humana, realizada a partir do debate entre modernidade e pós-modernidade, mas vale a pena perguntar novamente (DIEHL, 1997): O que nos une como seres da mesma espécie senão a possibilidade de reflexão sobre a experiência da vida? E é, justamente, esta fascinante experiência que nos separa e nos torna tão diferentes uns dos outros, recheados de alteridade.

Talvez, a única maneira para que se possa compreender e entender, seja através dos sentidos atribuídos, os quais serão expressos em representações para a constituição da intersubjetividade.

Em contrapartida, a discussão sobre os desejos e as subjetividades orienta-se, simultaneamente, sobre o processo de constituição do social e sobre o campo da privacidade humana. Isso significa conectar o desejo a uma razão prática comum e dela poderá resultar, em termos metodológicos, a reconstituição de perspectivas orientadoras, as quais foram soterradas pela razão instrumental e científica (TOULMIN, 1978; BOUDON, 1979).

Portanto, a nossa questão de fundo não gira apenas em torno do fato de trazer o desejo e a subjetividade para um discurso de validade intersubjetiva, mas procurar identificar e evidenciar sua influência na produção de conhecimentos. Suas influências, por sua vez, vão muito além daquilo que os discursos instrumentais conseguiram afirmar sobre a (in)transparência incompreensível do desejo em termos individuais, sociais e culturais. Compreender os desejos é, no fundo, abrir a possibilidade de espiar o amanhã.

Posto isso, pretendemos expor agora alguns tópicos a partir de uma pergunta que pode ajudar a orientar a argumentação, no sentido de justificar as possibilidades de compreensão dessas experiências e assim também apresentar sua importância no debate proposto: Por que discutir sobre os desejos e sobre as subjetividades no tempo presente, em termos de processo de envelhecimento humano?

Essa necessidade, sob a forma de pergunta formulada acima, talvez seja a evidência de que o século XX deixou marcas profundas, quanto àquilo que seria entendido como conhecimento científico e *ciência* do envelhecimento humano ou, pelo menos, aquilo que foi realizado em seu nome.

Nessa perspectiva, podemos apresentar vários aspectos sob forma de características e como tentativas para nos aproximarmos de possíveis conjecturas à pergunta inicialmente formulada e, a partir disso, avançarmos para um segundo plano.

Nesse segundo plano, pretende-se estabelecer a relação entre desejo e proibição, desejo e racionalidade. Para tanto, levamos em conta a possibilidade de compreender as experiências no tempo presente na sua constante busca das origens e impulsos do futuro no passado.

Essa eterna busca das origens dos impulsos pode ter sido o *Leitmotiv* que levou Max Weber, por exemplo, em outras pa-

lavras, a formular o seguinte questionamento: “Por que motivo, então, nós nos entregamos a uma tarefa que jamais encontra fim e que de antemão já sabemos que não podemos encontrá-la?” Talvez, poder-se-ia, ainda, agregar a posição de Goethe quando afirma: “Precisaria isto ser assim, logo aquilo que traz a felicidade do homem, ser de novo fonte de sua miséria”.

CAPÍTULO



**TEMPO PRESENTE, CIÊNCIA E
SUBJETIVIDADE**

*Levamos para a casa nova nossos
deuses domésticos.*

(Gaston Bachelard)

Sem dúvidas, as experiências no século XX, em todos os seus aspectos de vida e história, apresentam situações muito diversificadas.

O século XX pregou peças trágicas até mesmo nos mais pessimistas e, talvez, esteja em débito com o anterior, na medida em que estas teorizações otimistas do século XIX afunilaram-nos num beco sem saída, de compromissos com o futuro. Entretanto, também foi um século que nos comprometeu com o princípio da responsabilidade em oposição simétrica ao princípio da esperança de Ernst Bloch.

A esperança no futuro favoreceu o pensamento utópico, as atitudes de promessas de dominação da natureza e, consequentemente, de progresso sem limites. Contudo, esse pensamento e suas atitudes práticas não deram conta dos anseios sociais. Ao invés de produzir as grandes transformações dentro de princípios

das sociabilidades, de emancipação e dos direitos humanos, acabaram por ameaçar a própria sobrevivência da espécie humana, transformando as utopias de exercícios literários e filosóficos em perigosos programas de dominação (BODEI, 2000).

A esperança utópica de um mundo melhor orientou-se para uma exegese do medo, uma espécie de modo de produção do medo, especialmente quando localizamos os anos seguidos da segunda guerra mundial. Talvez pudéssemos falar até mesmo em ditadura científica sobre os desejos e as subjetividades. Essa possibilidade derivou não apenas do fracasso político, mas também do desmesurado sucesso da técnica instrumental e de uma razão que pretendeu ser onipresente.

Inerente e apesar disso, estamos experimentando o encontro com o exercício da ética da responsabilidade, a qual passa a ser a medida para a minimização dos riscos. Entretanto, ainda hoje a legitimidade social e cultural desses aspectos está embrulhada pelas diferentes configurações da linguagem (LATOUR, 1994) político-social.

Este princípio da responsabilidade aparece, seja como for, sob a perspectiva de um desligamento das utopias e como um sintoma do esgotamento dos impulsos de redenção no futuro, assim como foram entendidos no iluminismo e no século XIX.

Podemos aqui acrescentar ao pensamento de Latour, acima citado, no qual lemos que jamais teríamos sido modernos. Sem dúvida, orientando a questão por este ângulo poderíamos afirmar que esta *não modernidade* é perceptível, especialmente quanto aos aspectos que norteiam a humanidade em geral e a responsabilidade em relação aos próprios estudos sobre o envelhecimento humano em especial.

Aliás, até poucos anos atrás, os velhos nem tema de estudos eram considerados. Eram simplesmente excluídos e colocados em verdadeiros depósitos por conta de sua improdutividade

social. Por outro lado, desenvolvia-se uma gama grande de pedagogias para as crianças, exatamente com o objetivo de prepará-las disciplinadas para o trabalho.

Essa afirmação faz sentido se olharmos para o fato de que justamente em razão de havermos expurgado do horizonte da modernidade científica os desejos e as subjetividades perdemos muitas possibilidades de *humanidade*. Pois, exatamente a junção do fascínio das experiências do cotidiano bem como o do pensamento racionalizado permite o surgimento de sentidos para os impulsos de conquista da própria modernidade.

Já o fascínio das grandes teorizações novecentistas foi perdido no próprio caminho que esta razão foi politicamente operacionalizada ou mesmo imposta ao ocidente. Talvez pudéssemos dizer que atualmente se vive um tempo de provações e de purgações nas modernas filosofias da História. Se, por um lado, a responsabilidade pessoal é exaltada como um bem supremo de humanidade, por outro, esse compromisso parece dispensável na estruturação da complexa rede que envolve a economia.

Talvez não tivesse havido até agora, na gênese, no desenvolvimento e na consolidação do pensamento moderno, um momento em que as questões do debate sobre os sentidos e as representações estivessem tão em evidência. São inúmeros artigos e livros que procuram considerar o quanto o conhecimento sobre as subjetividades teria a contribuir na formação de uma consciência esclarecedora e da própria intersubjetividade através da linguagem, tanto nas experiências individuais como nas coletivas.

A partir dessa premissa pretendemos, então, evidenciar as funções e os sentidos do conhecimento na estruturação dos movimentos sociais, na constituição e realização de projetos culturais e, academicamente, na configuração de críticas aos parâmetros da modernidade e da pós-modernidade. Enfim,

queremos considerar que o estudo e a discussão sobre a linguagem relacionada ao envelhecimento humano como conhecimento compreensível estão em *alta* nos dias atuais. E não é por nada que os exemplos de estudos sobre a linguagem de Wittgenstein e muitos outros ainda estão por aí.

Por outro lado e se eu não estiver muito equivocado, consigo perceber um momento de superação da fase de crítica pura e simples feita aos princípios e aos conhecimentos modernos (GANDILLAC, 1995).

A poeira e a fumaça das escaramuças entre modernos e pós-modernos estão lentamente dando lugar e cedendo espaços para posturas mais dialógicas. Essa percepção é possível de ser compreendida a partir das constantes buscas de sentidos e significados do conhecimento e de suas respectivas funções culturais no momento presente. O sujeito da ação social está sendo colocado no centro dos estudos e com isso também tudo aquilo que o faz estar numa teia social e cultural, a exemplo do envelhecimento humano.

Talvez seja possível até mesmo falar de uma agenda positiva – com o perdão da expressão desgastada – para as ciências em geral, dentre as quais o envelhecimento humano pode exercer um papel importante. Tal orientação se ajusta através da atribuição de sentidos renovados, pois as ciências humanas, especialmente o envelhecimento, tiveram e têm a difícil tarefa de também olhar para o passado sem perder a visão da complexidade do presente, bem como ainda ter a cons/ciência de que o presente amplia os horizontes e as perspectivas da compreensão das expectativas de futuro. É, exatamente, nesta via de mão dupla que encontramos as possibilidades de constituição dos múltiplos sentidos do conhecimento através do debate.

Essas perspectivas nos levam diretamente à pergunta: “Então, por que recordar experiências e perspectivas e em

que circunstância se faria essa pergunta?” Já sabemos que as conceituações desse *recordar* podem ser buscadas na memória biológica, na memória histórica e, por definição, na filosofia, como nos mostra Paul Ricoeur na afirmação: “Recordar implica colocar e se colocar na presença de uma coisa que está ausente”.

Entretanto, não é possível pensar em (re)constituir sentidos sem levar em conta a pluralidade de perspectivas originárias da memória – sejam elas institucionais experiências exemplares de indivíduos ou de grupos – e como vem sendo apresentada na dimensão essencial da atividade de compreensão da linguagem.

Aliás, são duas vias de sentidos que aqui se fazem presentes como necessárias: as perspectivas orientadoras que as pessoas tinham e têm de seu passado, incluindo as projeções de futuro nelas contidas, e os sentidos que os cientistas atribuem àquelas perspectivas e pensamentos das pessoas de seus passados.

Estas duas vias nos oferecem um rico acervo na forma de imagens e representações, que muitas vezes são produtos da imaginação e, assim, facilmente nos fazem cair no virtual e no irreal.

A tarefa torna-se ainda mais árdua, se considerarmos a perspectiva de que nada muda mais do que as representações e que a memória somente é imaginação. Contudo, a constante mudança das representações e a dificuldade de apreender o testemunho da memória pelo seu caráter e conteúdo envolvido de subjetividade, ainda assim, permitem-nos afirmar que estamos lidando com atos simbólicos e fenômenos sociais.

Portanto, desde já, vale a pena lembrar o fato de que a memória também tem a pretensão de ser fiel aos acontecimentos do passado. Claro, que esta é uma pretensão, a qual nem sempre se sustenta, pois a revelação do passado através da memória depende de um testemunho.

Sem entrar na discussão sobre a confiabilidade desse testemunho, pode-se dizer de antemão que as imagens reveladas do passado através da memória e a conseqüente atribuição de sentidos dessas representações são sempre precárias. Torna-se assim importante não apenas o conteúdo que a memória pode revelar, mas, sobretudo, a forma de transmissão dos mesmos através de linguagens.

Contudo e apesar disso, esse aspecto nos dá um parâmetro da complexidade e mesmo da amplitude de conferir à memória sua capacidade de produzir sentidos a partir de suas transmissões gloriosas – a do patrimônio, a dos monumentos, a do sofrimento, a da morte e etc. – bem como a memória da dor, da vergonha, da escravidão, do *apartheid*, dos genocídios, do processo de envelhecimento e etc. Os últimos aspectos poderíamos denominar de memória do temor ou memória negada (PHILIPS, 1997).

Nesse mesmo raciocínio, a memória, como uma espécie de entreposto do passado e do futuro exerce sua influência sobre o presente no sentido de tornar o passado como fonte de sofrimento ou como a potencialidade de superar o tempo presente e, assim, ser uma possibilidade para podermos negociar o futuro com o mínimo de custos e sofrimentos. Nessa mesma orientação, seu conteúdo alinha-se ao futuro. Sendo essa projeção, a promessa de continuidade da submissão humana, de negação de desejos ou, por outro lado, a conquista de um horizonte que permite a aproximação utópica da felicidade.

Percebe-se então que a partir das representações da memória surgem duas perspectivas de entendimento sobre as possibilidades da memória, em relação à nossa postura no tempo presente: a coerção e a libertação.

Cabe aqui formular a pergunta e orientar o argumento sobre as possibilidades de constituição dos sentidos do conhecimento. De forma explícita, a meu ver, tais sentidos poderiam ser

tecnicamente uma das primeiras tarefas do rol de atividades dos cientistas do envelhecimento humano, tendo em vista as próprias características do mundo atual, o qual já não comporta mais análises do tipo reducionista através da linguagem naturalista.

A compreensão do mundo contemporâneo exige de todos nós dimensões que vão além do fato de apenas referenciar os velhos como objetos de pesquisa do envelhecimento humano.

Esse *ir além* dos fatos traz consigo dimensões que precisam levar em consideração a pluralidade das perspectivas de linguagens presentes no diálogo constante com as demais áreas de conhecimento, fato que nem sempre é tranquilo e sem atropelos ou mesmo imposições.

Essa constatação, por outro lado, facilmente poderá ser acusada como sendo de caráter relativista, mas aqui queremos estruturar argumentos a favor da tese de que ter posições relativas às diferentes possibilidades de reconstituição dos sentidos não deve significar o fato de que estamos caindo no inconsequente *vale-tudo* (SOUZA, 2003). Pelo contrário, esse *vale-tudo* poderá ser o esforço da busca do acordo, de diálogo, referendado na intersubjetividade e na multiplicidade.

Assumir uma posição particular não significa que queremos sujeitos puros, mundos ideais, estruturas perfeitas e assim por diante. Significa muito mais trabalharmos com *ecossistemas* – sujeitos, mundos, estruturas – correlacionados nas suas interfaces que, por sua vez, intercambiam experiências e assim mesmo possuem sentidos próprios na linguagem sem perder suas respectivas identidades disciplinares.

Por muito tempo, acreditou-se que as ciências positivas possuíam as respostas para todas as perguntas, pois elas abordavam a realidade a partir de sua materialidade. Pretendia-se chegar realmente a uma explicação da realidade ou mesmo a uma representação perfeita desta entendida como realidade.

Hoje, a mera atividade científica já não consegue mais dar respostas satisfatórias a todos os problemas colocados na pauta, pois as próprias ciências humanas também estão bastante frágeis e inflacionadas ante ao fato de terem que buscar resoluções para as tarefas epistemológicas intrínsecas a elas mesmas. Especialmente, este aspecto é de suma importância se nós considerarmos as estruturas de indeterminações contemporâneas e, nesse caso, hão de existir muitos exemplos do debate desde a virada do século XIX para dar conta daquilo que estamos tentando apresentar.

Mesmo com essa perspectiva, não deveríamos subestimar os avanços alcançados pelas ciências de forma geral, mas ter clareza sobre o fato de que nós, nas ciências humanas, não estamos sozinhos nesta empreitada para buscar entender o sentido das próprias descobertas científicas (ANDERY, 2003).

Talvez um dos dilemas que enfrentamos atualmente esteja, exatamente, relacionado com o fato de que o conhecimento, mesmo o empírico, não é tão absoluto assim e que as representações da totalidade – da realidade – sejam apenas uma evidência da própria parcialidade. Assim, a pertinência do parcial levou-nos à perspectiva de que não existe mais uma hierarquia rígida quando atribuímos valores aos conhecimentos.

A disponibilidade de diversos e novos métodos, das inovadoras técnicas de pesquisa, de fontes, de objetos, de configurações temporais e de linguagens múltiplas é uma constante no *métier* do cientista, correspondendo elas às possibilidades das várias reconstituições do conhecimento e de seus sentidos e não apenas um diálogo de surdos (BURKE, 2002, p. 11-37).

Esta é uma das razões pelas quais não precisamos temer a dimensão de crise do pensamento e das múltiplas práticas na produção e discussão atuais, pois esta dimensão de crise

acompanha desde a gênese todo o processo de constituição das ciências modernas como disciplinas.

E mais, a crise nunca pode ser tomada em sentido negativo – catástrofe, desagregação, decadência, acusação –, como algo que seja colocado como um obstáculo. Pois, a palavra *crise* traz consigo, desde a origem, o significado de mudança e ela envolve a capacidade de discernir uma situação a respeito de uma determinada decisão. Então, a palavra *crise* está caracterizada, em nosso contexto, como sendo a possibilidade de superação de uma determinada situação.

Nessa perspectiva, a possibilidade de superar uma situação traz para o debate a ideia de processo que, por sua vez, reflete a concepção de temporalidade. É ela – a temporalidade – que dá o ritmo, o intervalo, a permanência e a perspectiva que alimentam a capacidade de mudança em termos paradigmáticos.

A temporalidade é diferente do tempo da realidade, do tempo do cronômetro. Na temporalidade estão depositadas as configurações dos diferentes ritmos da vida, das experiências, das expectativas, dos sonhos, dos fracassos e dos desejos. Enfim, a temporalidade contém a própria possibilidade da linguagem e de seus sentidos.

Esse aspecto nos faz pensar que a ideia de algo absoluto, em termos do conhecimento produzido, carrega consigo uma fissura. Isso não vale apenas para os objetos estudados, mas para os sujeitos, instituições e mesmo estruturas socialmente construídas. Portanto, trata-se muito mais de posições relativas aos fenômenos, que são objetos de reconstituição através das linguagens, do que, propriamente, romper com o absoluto e cair no relativismo.

Em tese, o diálogo e a ampliação das dimensões do conhecimento do envelhecimento humano, para outras áreas das humanidades e vice-versa, pode trazer-nos alguns indícios, os quais,

entretanto, sempre serão precários quando falamos de sentidos e representações originários dos desejos e das subjetividades.

Sem dúvidas, o conhecimento como uma representação sempre pressupõe uma situação de crise daquilo que denominamos *realidade*. Sem essa noção de crise instalada, o mundo apareceria como uma explicação acabada e conclusiva nos seus mais diferentes aspectos.

Esse fato nos colocaria numa situação de irrelevância ante à temporalidade, pois tudo já estaria colocado numa totalidade pronta – explicada. Portanto, a fissura, da qual falamos recentemente, é sempre traumática na perspectiva de uma ameaça à própria totalidade tornada óbvia pela ciência de qualquer realidade.

Já em termos da produção de conhecimentos, é uma falácia a representação perfeita da realidade. O conhecimento é apenas uma textura de representações organicamente construídas, pois, metodologicamente falando, o conhecimento nas ciências humanas não é constituído como se faz nas ciências, ditas *duras*, onde teríamos um corpo de proposições gerais que expressam, através da linguagem naturalista, somente os fatos descobertos.

As ciências humanas, por sua vez, teriam muito mais a possibilidade de construir uma espécie de arquitetura das ideias através daquilo que Charles Peirce menciona como *insight*, como intromissões (SOUZA, 2003).

Atribuir e constituir sentido de representações são também formas de mutilar, quando não de destruir, aquilo que denominamos *realidade* no seu contexto das subjetividades. A realidade do desejo carrega em si o descompasso entre o tempo passado e a capacidade de ela ser reconstituída como conhecimento.

Essa fissura causa uma estranha abertura entre o cenário e os atores – entre o passado e os sujeitos ou ainda entre a linguagem e o objeto. E é exatamente essa abertura que são os

sons e as cores da possibilidade de mudança no horizonte dos sentidos, pois elas carregam um amplo espectro de subjetividades e desejos.

Aqui, irrompe uma temporalidade saturada com todas as suas características imersas de difícil compreensão. São as zonas sombreadas. Poder-se-ia falar dessas características como aspectos clandestinos, os quais exigem de nós um processo de crítica e mesmo de (des)construção. Trata-se daquilo que Pollak chama de os *não-ditos*, zonas de silêncio e de sombras. E para o autor, os limites desses *não-ditos*, com o esquecimento definitivo e o inconsciente reprimido, não estão evidentemente estanques e sim estão em perpétuo deslocamento (POLLAK, 1989, p. 3-15).

Em termos de conhecimento, tal crítica assume um significado diferente daquele comumente usado. *Crítica* representa a capacidade de mobilização criadora dos elementos transformadores da crise (SOUZA, 2003). E, portanto, a crítica, ao contrário de ser mera destruição de princípios, carrega consigo a possibilidade de construção de novos fundamentos através de relações dialógicas. Por exemplo, é essa a relação que o cientista estabelece com as suas fontes de pesquisa ou ainda através da expressão *crítica da ciência*. É o momento de construção de sentidos para além das estruturas estabelecidas (OLSON, 1997).

Assim, a crítica reconstrói, através da linguagem, muito mais as temporalidades dos objetos do que os objetos em si. Efetivamente isso significa dizer que temos, como ponto de partida, a necessária capacidade de perceber a pluralidade de perspectivas sobre uma representação, tendo como componente básico as relações dialógicas situadas na possibilidade e nas contribuições práticas de noções conceituais como as de crise e de crítica.

Nessa configuração que estamos trabalhando para a constituição de sentidos válidos através da linguagem é imprescindível

o debate em torno de conceitos, tais como *crise*, *temporalidade* e *crítica* (SOUZA, 2003).

Com esse significado, podemos então perguntar: um texto de um cientista é realmente um processo de criação ou, na verdade, seria uma (re)criação com atribuição de sentidos às diferentes representações? Ou perguntando de outra maneira: um texto não seria apenas a reconstituição dos sentidos através da linguagem? Por vezes, e para não dizer na maioria das vezes, essa (re)criação expressa mais as teses do *como queríamos que fosse* e do *como queríamos que tivesse sido*?

Em linhas gerais, cada um destes horizontes – crise, temporalidade e crítica – é um *leitmotiv*, apresentado isoladamente ou repetido sob formas de representações combinadas. Elas são expressões de interesses e vontades relacionadas aos desejos e sentimentos humanos de que teria havido uma unicidade naquele mundo e assim pudesse ser explicado logicamente.

Há certas dificuldades peculiares a este tipo de empreendimento, algumas de origens metodológicas especialmente quando pretendemos explicar as estruturas de pensamento. Geralmente, tais concepções metodológicas acabavam por demonstrar que existe uma aplicação tanto geral como particular e que essas últimas seriam capazes de proporcionar generalizações. Nota-se que estamos novamente na discussão entre os modelos da dedução e da indução.

No caso de trabalharmos com os sentidos do conhecimento, essa postura metodológica pode facilmente apresentar-se com características reducionistas e os resultados serem a própria legitimação de concepções firmadas *a priori*.

Pensamos, então, que os caminhos mais promissores sejam aqueles que envolvem não apenas a descrição dos fatos do envelhecimento humano em si, mas aqueles que objetivem

a compreensão, especialmente através da hermenêutica e da fenomenologia ou mesmo da estética.

Para tanto, não é necessário começar fazendo *tábua rasa* no sentido de desafiar escolas histórico-filosóficas consolidadas, as quais foram e são as sementes das concepções teóricas e elas estão em toda parte. Como elas também fazem o pano de fundo intelectual muito amplo, as suas contribuições estão enfileiradas numa verdadeira rede de erudição dificilmente domináveis.

Os primeiros passos, para qualquer nova postura, compreendem, sem dúvida, a necessidade de estabelecer relações dialógicas para consubstanciar o tratamento do assunto em questão. Portanto, a ideia pode parecer inicialmente paradoxal, revelando-se nela as contradições de posturas teóricas diferentes. No entanto, a relação entre sentido e representação é evidentemente algo que deve superar as polarizações, pois envolve não apenas a simples catarse, mas as possibilidades de identificações com tradições culturais, com memórias, com qualidades sensoriais, com sentimentos objetivados e não objetivados e com experiências individuais e coletivas que dificilmente podem ser explicadas apenas pelas contradições, apesar de elas serem o fluxo vital dos sentidos nas ciências do envelhecimento. Essa relação dá-se na forma de *trocias simbólicas* –, para usar uma expressão comum, mas central na obra de Pierre Bourdieu.

Contudo, quanto mais refletimos sobre a significação destes aspectos, tanto mais se configura a hipótese de que a unidade fundamental do conhecimento, frequentemente afirmado, reside na singularidade do significado e na significação dos fragmentos situados numa espécie de pré-história da racionalização. É exatamente este o mundo clandestino dos sentidos das representações ou, como sugere Pollak, quando se refere aos *ditos* e aos *não-ditos* (POLLAK, 1989; HALBWACHS, 1990).

Mesmo que houvesse uma solicitação expressa, seria inútil indicar para alguém, uma obra, por exemplo, sobre o envelhecimento humano e que esta fosse considerada uma expressão das coisas do passado sem que haja um peculiar encontro do leitor com as experiências deste passado. Pode haver, isso sim, uma expressão de sentido em relação à estrutura textual, sobre a apresentação metodológica, sobre a estrutura narrativa, sobre os conceitos, enfim, sobre a configuração formal.

A significação daquele texto, como expressão de sentido, é algo bem diferente, pois envolve imagens de temporalidades, numa espécie de *durée réelle* – noção de Bergson –, em concepções associadas ao caráter *mágico*, de encantamento, de espetáculo e de sentimentos difíceis, expressos através da linguagem da mera racionalidade científica. Isso ocorre uma vez que se estabelece uma referência – *insight* – de comunicação entre obra e leitor, este percebido aqui como o público.

Nessa perspectiva, forma-se um horizonte de natureza mágica, de antecipação radical de sentimentos e de estruturas simbólicas, abalizadas nas experiências como sendo elas as chaves de compreensão criativa, pois são estas diferenças que nos fazem ser da espécie humana.

Até este momento da nossa discussão, consideramos o conhecimento quase que inteiramente a partir do que se poderia chamar de *ponto de vista acadêmico*, refletindo-o como produção de conhecimentos de um autor, isto é, como algo que toma forma à medida que são articuladas as representações narrativas a partir de sistemas de referências expressas através de linguagens.

O que o cientista do envelhecimento humano produz é uma expressão textual organizada a partir de pontos de vista dos interesses pelo conhecimento, de perspectivas de orientação teórica, de passos operativos e estratégias metodológicas, de estruturas narrativas e que, finalmente, teriam funções didáti-

cas, individuais ou coletivas, em diferentes contextos culturais (RÜSEN, 2001).

Tudo isso visa, de certa forma, racionalizar o conhecimento para que se chegue o mais próximo possível de uma *objetividade* e, portanto, que esse conhecimento contenha funções de plausibilidade e de validade socioculturais que extrapolem a subjetividade de quem as produz. Talvez pudéssemos afirmar que, do ponto de vista do autor, o processo de produção do conhecimento se bastaria até este momento.

Numa outra perspectiva, contudo, o cientista produz tais representações sobre o objeto, tentando articulá-las para atingir outras pessoas – o público. Nesse momento, a perspectiva da questão é aquela que pressupõe o cientista e um público leitor, ao menos, de forma hipotética, com alguma intenção de entendimento. Mesmo que se produza uma representação com sentido pouco familiar, difícil ou original para a compreensão, ainda assim ele alimenta a esperança de provocar uma crise e estabelecer um encontro de entendimento. Nesse caso, o autor trabalha com a convicção de que ela – a obra – possa ser compreendida suficientemente para que seja aferido o sentido posterior.

O cientista, ao representar algum conhecimento produzido, trabalha quase sempre com um leitor dentro de uma perspectiva ideal e a sua obra torna-se parte de seu ofício. E é exatamente o leitor ideal que dá a medida da *objetividade* de sua obra. O leitor percebe o texto não do ponto de vista meramente acadêmico, mas de quem busca sentido e mesmo soluções para os seus interesses ou questões. O sentido atribuído pelo autor do texto, sem o qual não poderia trabalhar, não necessariamente corresponde àquele extraído pelo público.

Então, para uns poderá haver um caráter chocante da apresentação do conhecimento. Já para outros este mesmo caráter

pode vir a ser de suspeita emotiva ou mesmo uma compreensão lúdica. Estas diferenças de emissão e recepção do conhecimento são mensagens, às vezes enganosas, que facilmente escapam das racionalizações competentes. E elas são problemas inerentes para os dois lados da mesma moeda: a linguagem.

Portanto e para além do conhecimento propriamente dito, o sentido está também relacionado com as linguagens e símbolos discursivos. Então, é através da linguagem que uma mensagem pode ou não ser decodificada numa espécie de sentimento de cumplicidade simbólica ou de radical rejeição. Estabelece-se uma relação de fascínio e temor.

O resultado da necessária simbolização é oferecer ao leitor uma maneira de conceber os sentidos. E esse processo inicial é elementar para se poder fazer algum tipo de juízo, de sentimento, não com o cientista, mas com a representação do conhecimento – com o texto ou, para usar uma expressão de Foucault, com as relações estabelecidas entre as palavras e as coisas.

O entendimento destas relações exige, além do interesse e da imaginação produtiva, um *certo refinamento de iniciação* – um querer apreender os sentidos das representações – certa habilidade para poder compreender a estrutura simbólica das representações. Poderíamos falar de sintonias criadoras.

O conhecimento como tal é um patrimônio público, por que o próprio conhecimento representado em *ciência* quer trazer à tona as experiências vividas em todas as suas possíveis dimensões. Entretanto, este mesmo bem público não raras vezes é privatizado sob forma de monumentos – objetos de estudo – dos mais diversos, de simbolizações heroicas, ou mesmo nomes por grupos ou elites que a partir deste processo constroem e legitimam das diferentes linguagens as relações de poder na sociedade.

Novamente, poder-se-ia falar aqui de noções da *representação*, do *fascínio* e do *temor* como uma forma exemplar desse processo de apropriação e de validação do conhecimento.

Nessa perspectiva, a ciência, além de ser um bem simbólico e cultural inestimável, com valores implícitos e explícitos, é uma forma de comunicação entre temporalidades, entre experiências, entre as ideias de futuro que se tinha no passado e a possibilidade de cultura da mudança no tempo presente, tendo como fio condutor os sentidos das representações, objetivando o estabelecimento de intersubjetividades.

Parece-nos que está aí a importância dos nossos demônios tutelares, que nos acompanham culturalmente e, sobretudo, a suspeita sobre o fato de procurarmos constantemente o sentido e o significado do conhecimento.

Então, também, aquilo que por vários séculos de ciência formal foi denominado *irracional*, através da falácia da representação e da imaginação criativa da realidade, pode agora contribuir para uma cultura da mudança, pois o conhecimento, nas ciências do envelhecimento, é uma textura de representações dos sentidos e não uma ciência em si, sendo apenas um corpo de proposições gerais que expressam somente fatos descobertos.

A ciência, nessa configuração, é muito mais uma *invenção controlada* do que a possibilidade de apreensão da realidade materializada.

Porém, por que não deixamos alguns temas dos *guardados* da memória, individuais ou coletivos, revelarem aspectos para podermos aproximar o debate a partir de uma pergunta?

CAPÍTULO

II

O QUE SÃO OS DESEJOS?

Os deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre vidas, reiniciando lutas eternas. Daí os tormentos do homem moderno, tormentos que atingem de maneira particularmente penosa a nova geração: como se mostrar à altura do cotidiano?

(Max Weber)

A discussão em torno dos desejos e subjetividades orienta-se sobre o processo de constituição do social e do campo da privacidade humana. Isso significa conectar o desejo a uma razão prática comum e dela resulta, em termos metodológicos, a reconstituição de perspectivas orientadoras soterradas pela razão instrumental e científica¹.

Portanto, a questão de fundo não gira em torno apenas de trazer o desejo para o discurso de validade, mas de procurar

¹ Conforme a discussão de TOULMIN, Stephen. *Kritik der kollektiven Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978. Os efeitos destas contradições estão em BOUDON, Raymond. *Widersprüche sozialen Handelns*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 1979.

mostrar e evidenciar que sua influência vai muito além daquilo que os discursos instrumentais conseguiram afirmar sobre a (in) transparência do desejo em termos sociais e culturais.

Uma tentativa de compreensão do que seria o desejar está de antemão comprometida com o fracasso, se não pudermos inicialmente refletir sobre o conjunto de fatores relacionados às necessidades materiais e psíquicas, ancoradas culturalmente no tempo presente. Atrás dessa exigência esconde-se a suspeita que o surgimento deste tema não foi propriamente o mais receptivo e nítido no horizonte de expectativas dos cientistas, apesar de ele ultimamente ter crescido e se qualificado em relevância nas diferentes interfaces, em termos de significado cultural e validade social.

Teoricamente, tal relevância apresenta, inconscientemente, a possibilidade de destruição dos próprios desejos. Que o desejo exerce certa paternidade sobre o pensamento, ah, isso deve ser levado em conta já como ponto de partida.

A compreensão científica do problema, na qual se coloca o desejo como objeto de debate, precisa inevitavelmente ter presente a necessidade de ampliar tais estudos também sobre o entorno e o contexto no qual o desejo esteja inserido.

No questionamento teórico – *o que é um desejo?* –, podemos identificar esta problemática como a expressão da incerteza de um conhecimento constituído durante séculos sobre *o que seria o desejo*. Porém, este questionamento também é a expressão da necessidade teórica sobre o que na prática tornou-se conhecido como desejo ante a capacidade explicativa. Assim, como a teoria é a expressão de uma prática (auto) consciente, também a práxis se faz presente através da teoria.

Este é um dos motivos do porquê o desejo ter se tornado prisioneiro do discurso científico moderno, quando não vinculado a uma lógica científica que inibe e destrói a própria

competência do desejo em termos de significado cultural. A tentativa de inibição e até mesmo de destruição do desejo está no fato de a linguagem da reconstituição sobrepor-se ao primado da sensibilidade.

Na perspectiva de se propor uma desconstrução racional, o desejo torna-se uma vítima, o que aproxima e traz à consciência o desejo como proibição. Portanto, uma discussão sobre o desejo passa, inevitavelmente, pelos mecanismos de controle e destruição dele mesmo.

Sob o nível da ação prática do desejo e das formas de suas articulações, podemos notar que nos últimos anos ocorreu uma mudança importante no debate, especialmente porque agora se apresenta uma crítica mais transparente, via fatores psicanalíticos contra a destruição do desejo, pois até pouco tempo esse aspecto seria de responsabilidade das instituições sociais na repressão de necessidades.

Nessa perspectiva, a objetividade social fora estudada como condição individualizada de comportamentos repressivos, a qual servia como fator e impulso de (auto)libertação ou mesmo como negação. Apesar dos experimentos com certo grau de ambivalência, aparecem perspectivas que vão além da teoria psicanalítica e de sua recepção.

Nesse caso, ganha mais transparência a postura da psicanálise social, na qual se oportunizaria uma imagem humana através daquilo que emanciparia, libertaria necessidades individuais nas formas práticas de vida.

Este movimento esteve muito presente no debate verificado no estabelecimento da relação entre a possibilidade de consciência do proletariado, visto não mais como agente funcional de determinados tipos de trabalhos sociais, mas sim agora como sujeito propenso a reivindicar novas condições e experiências de vida.

Isso quer dizer que suas reivindicações já não dependiam exclusivamente de quantificações, mas sim de certa qualidade de desejos e de suas respectivas realizações.

A mercantilização do desejo passa a ser referenciada por uma economia capitalista e assim ele aparece exatamente como relações suspensas por aqueles que se movem criticamente contra as relações existentes.

A economia do desejo passa a ser referenciada por uma economia capitalista e o desejo aparece exatamente como sendo de relações suspensas por aqueles que se movem criticamente contra as relações existentes. O promotor desse processo de escamotear o desejo das relações existentes está presente na separação entre objetividade e subjetividade, a qual ainda assegura a ficcional postura do sujeito autônomo.

Portanto, o fracasso de um movimento traz novas configurações teóricas de caráter político-reivindicatório como sendo as condições de levar adiante o desejo de libertação através das formas de protesto. Porém, algo fica como que escondido ou não percebido.

Esse tipo de questionamento antigo, como o pensamento moderno, também pode nos levar a uma ideologização da realidade, na qual cada competência impulsionadora de mudança poderia ser destruída, seja ela aparente sob forma de capacidade de desejo, de fantasia ou mesmo como sensibilidade.

Dessa forma, estaria se preparando um beco sem saída para o conhecimento, sendo ele representado como uma imagem hermética e estabilizada da luta entre o homem indivíduo-sujeito e o homem histórico e universal. Estando esse último representado na expressão abstrata da vitória e da lógica sobre a experiência específica da subjetividade.

O conhecimento da possível configuração de tal *beco sem saída* não pode ser discutido suficientemente, pois no caso de

sua realização, a própria discussão seria impossível. Além do mais, seria impossível entender a completa destruição das capacidades de desejos do indivíduo. Entretanto, é através dessa mesma contradição que começa a ficar mais evidente um ponto de acesso à reconstrução da destruição do desejo, que em todo caso não pode ser fixado completamente e, por isso, ser colocado à margem de sua própria impossibilidade.

Aceitar a argumentação contextual descrita recém significa, primeiramente, não uma mera perspectiva de postura crítica, mas uma de crítica radical dupla: ao (auto)entendimento orientado pelo sofrimento e ao mesmo tempo à (im)possibilidade de sua ciência positiva.

As separações produzidas pelos discursos entre sensibilidade e razão, entre generalidade e especificidade e entre teoria e práxis estão expressas e representadas na autoconsciência dos indivíduos modernos e com isso são realidades. E, assim, esta separação é cada vez mais difícil de ser percebida apenas como ideologia.

Por outro lado, parece-me impossível modificar esta situação fazendo-se apenas a crítica à sociedade moderna, a qual exatamente procura manter-se distante de tal sofrimento.

Posturas críticas, que procuram assegurar o específico sobre o geral e o poder da razão sobre a sensibilidade, conseguem apenas alcançar o nível da própria crítica. Com isso, reproduz-se facilmente aquela situação de contexto, a qual apresenta o fato de que as experiências dos indivíduos particulares são subjetivas e, portanto, não científicas e não superáveis. Ou, ainda, de que temos aquela crítica que tem sua origem e responde a partir do protesto. Pensando-se a segunda postura, poderíamos chegar à conclusão de que seria possível constituir-se uma nova sensibilidade para a separação.

Entretanto, mesmo assim, fica a evidência de que na ciência e na crítica implícita da razão sobre a sensibilidade já não há mais correspondência discursiva na práxis da vida. Essa precariedade de solução para a separação poderia nos levar facilmente ao pensamento sobre a destruição de ambas as áreas.

Esta mesma configuração também ocorre em nível de relação entre corpo e espírito, bem como entre teoria e práxis. Também, nesse caso, mal conseguiríamos uma unidade teórica mesmo que precária, pois a própria práxis se encarregaria de mostrar as contradições da alcançada unidade. Exatamente, pois cada submissão do específico ao geral se expressa sob a forma de força estrutural objetiva. Assim sendo, essa influência e orientação serviriam para a (auto) eliminação e para pensar a própria proibição ou, em outras palavras, a destruição.

Um mapa teórico dessa abordagem mostra-se para além das consequências da práxis, a qual somente poderia aparecer como a total paralisia de competências para uma cultura da mudança no envelhecimento humano, na medida em que anularia as possibilidades de estudo dos desejos e das subjetividades.

Talvez isso seja mais evidente quando ocorre a tentativa de demonstração de que uma teoria sobre desejo e proibição precise se preservar da possibilidade de ficar submetida à abstração. Isso significa que na procura de uma perspectiva teórica da relação entre desejo e proibição não se pode suspender o desejo, pois esse aspecto levaria ao vazio e à resignação.

Tal resignação seria apenas a possibilidade de idealizar o desejo no passado. Com isso, seria acrescida uma existência própria ao conceito *desejo*, cuja força aos poucos estaria sendo perdida uma vez que, no pensamento e na ação científica, ela não é mais possível de ser experimentada. Essa vontade reconhece os limites da proibição somente como uma necessidade de transgressão.

Em tese, o desejo não poderia ter limites ou então ele não seria mais desejo. Entretanto, o desejo precisaria dos limites para que pudesse transgredi-los e, neste sentido, os limites são aceitos. Porém, no momento em que o desejo transgride os limites, ele se separa de todos os objetos necessários para tal. Nesta perspectiva, o desejo sempre é político e sua movimentação é subversiva, pois está sempre correndo contra a ordem das coisas institucionalizadas. Esse aspecto remete-se à obra de Foucault, especialmente ao livro *As palavras e as coisas*.

Seria possível, então, pensar que o desejo não se vincularia às consequências, não ficando apenas restrito ao nível do diálogo intraconsciente entre as relações da loucura e da razão. O desejo traz consigo todas as relações de oposição do diálogo que, por sua vez, produzem novas definições de ordens.

O desejo não é o comediante ou a criança que pode brincar com a verdade ou com a morte. A linguagem do desejo, bem como a sua representação, não possui uma imagem claramente recortada, a qual pode ser amarrada de imediato em alguma coisa.

O desejo é aquilo que muitas vezes não pode ser dito, pois a razão positiva desde muito tempo tornou o desejo não racional e sem validade científica até pouco tempo. Esta é uma razão pela qual os questionamentos sobre o desejo levam ao problema da culpa, uma vez que o desejo não conhece nenhuma outra razão a não ser a sua própria.

O desejo transgride os limites da razão e nele a razão se esclarece sobre os seus próprios limites: a culpa do desejo será a definição de seu próprio limite. Entretanto, a culpa que o desejo atrai para si, não é mais suficiente para a felicidade. Somente na consciência da culpa estaria o seu momento para a liberdade. Felicidade, neste estado de coisas, torna incapaz o desejo, pois apenas a razão poderia reivindicar esse direito.

A razão, como testemunho de ela mesma ser a única a possuir o princípio do conhecimento orientador, pode orientar-se, inicialmente, a partir da relação entre desejo/proibição para, então, em segundo lugar, encaminhar-se para a relação entre racionalidade/irracionalidade ou ainda entre direito e injustiça. Nesse último caso, a proibição está sempre acoplada à condenação.

Por um lado, no exemplo do cristianismo, está visto que a culpa é perdoada. Em contrapartida, possivelmente também no cristianismo, clama-se pelo pecado para que este pudesse ser perdoado, o que não deixar de ser a própria medida da culpa.

Por outro lado, isso não significa necessariamente que, se no cristianismo a culpa é perdoada, ela possa reivindicar o poder da razão. Esse aspecto que se poderia discutir a partir dos poderes políticos numa nítida relação entre o poder e o trágico. O princípio da tragédia seria como a culpa e nesse caso o poder agora sendo soberano estaria vinculado à própria personalidade trágica.

Tais exemplos demonstram a necessidade de ampliar ainda mais a discussão, porém agora sob a orientação de relacionar o desejo à racionalidade. Para essa orientação, selecionamos alguns aspectos, os quais talvez nos deem a medida para podermos compor as experiências e as expectativas no dimensionamento da racionalidade contemporânea.

CAPÍTULO



AS POSSIBILIDADES DOS DESEJOS NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

Uma vez feito este comentário inicial, podemos agora apresentar alguns aspectos que ajudem a justificar e orientar as possibilidades de compreensão da importância do debate proposto: *Por que discutir sobre os desejos e subjetividades no envelhecimento humano?*

Para compor nosso teatro de operações nessa perspectiva, procuramos apresentar algumas variantes não exatamente para respondermos à pergunta formulada, mas para avançar junto com a noção subjetividade na relação entre desejo e proibição, desejo e racionalidade e, finalmente, no desejo como forma de dissolução da economia na relação entre modernidade e pós-modernidade.

A outra realidade: ciência e desejo

Penso que falar sobre desejos na atualidade significa buscar a compreensão, na visão do senso comum, sobre algo desconhecido, escondido na privacidade e no socialmente excluído.

Desejos dificilmente podem ser materialmente capturados por sua natureza específica. Eles existem, isso sim, como indícios de possibilidades quando relacionados aos sonhos, fantasias, mitos, histórias infantis ou mesmo na perversão sexual, na loucura individual e nas catástrofes individuais, podendo eles ser empíricos ou transcendentais.

Nesse sentido, a tentativa de buscar outra *realidade* do desejo precisa contar com as noções e mecanismos da exclusão, do escondido e da destruição, as quais moldaram a constituição da sociedade burguesa com a sua objetividade sobreposta à subjetividade individual, mas que, sobretudo, abriram flancos para a divisão entre as noções de objetividade e de subjetividade.

Parece-me que um aspecto central do mecanismo da exclusão, relacionado às posturas do iluminismo, está vinculado à irracionalidade, a qual compõe de certa forma a estrutura do discurso moderno. Com esse aspecto, que sem dúvida contribuiu para a formação dos parâmetros da ciência moderna e para as formas de discurso científico, estabeleceu-se do contato e da garantia de manutenção e continuidade da postura sobre exclusão do desejo e assim alcançar a perpetuação da mentalidade científica.

Nesse sentido, a separação entre emocional e racional, que em nenhum outro momento esteve tão aguda, levou a uma postura (anti)lógica, por um lado, e à busca de uma lógica formal, por outro, a qual orientou a esquematização do domínio e da exploração do emocional, para que as posturas humanas fossem meramente agentes funcionais de uma prática teórica.

Uma postura que mistura desejo e ciência seria possível apenas a partir de uma rede na qual a noção de *valor* fosse o aspecto central. Por isso mesmo é-nos difícil distinguir os critérios para o estabelecimento daquilo que seria ou não um problema relevante. Tal perspectiva tornou-se uma constelação

fundamental desde o iluminismo, pois a tarefa da crítica nele contida fora sucumbida pela razão instrumental. Em outras palavras, isso também pode significar o princípio do desentendimento (RANCIÈRE, 1996).

Através do processo de privatização do irracional, o que significa a perspectiva, o sentimento, o desejo, abateu-se sobre este aspecto a capacidade de esvaziamento daquilo que ela mesma não conseguia mais explicar. Pois bem, no lugar de uma explicação lógica, criou-se o mito, que era aquela fissura na qual cabiam todos os demais aspectos impossíveis de serem captados pelas técnicas heurísticas. E é exatamente nesse mito que aparecem as forças anônimas orientadoras do pensamento e de ações humanas, as quais a crítica iluminista deixou em suspenso.

Um caminho alternativo não é possível lá onde se procurou uma postura contra iluminista, pois também naquele aspecto estava delineado um (auto)conceito do que seria irracional.

Nesse sentido, para capturar metodologicamente esta relação seria necessário, em primeiro lugar, aventar a possibilidade de perceber o destino do mito iluminista na cultura contemporânea para que a partir de então pudéssemos proceder a uma crítica da lógica. Aliás, uma crítica da lógica somente é possível sendo lógica. Todo resto deixa tudo como está.

Fantasia e sensibilidade

Fantasia e sensibilidades são noções do desejo, nas quais o irracional conseguiu se manter por mais tempo. No contexto anterior ao iluminismo e enquanto uma filosofia crítica se constituiu como necessária ao mundo moderno, a fantasia e a sensibilidade foram exatamente os princípios que mais claramente apareciam no discurso público.

Por outro lado, essas noções marcam para a sociedade burguesa uma (auto)identificação como alternativa à razão dominante: o artista e o homem da sensibilidade, quase sempre foram capturados e representados em uma única figura, mas também foram entendidos com a contraimagem permitida ante o processo de automação do progresso tecnológico.

O resultado dessa crítica viria constituir-se numa espécie de *consciência pesada* ou resto cultural fragmentado do passado. Com este fragmento cultural, a fantasia e a sensibilidade receberam a tarefa de carregar o desejo proibido, o qual diferenciava a sociedade burguesa daquela anterior ao iluminismo.

Assim, o *ruído do sensível*, a *saudade do desejável* e a *mudança das imagens*, entre outras expressões, formam-se como uma corrente dentro do desejo primeiramente apreendida como sendo o *mal*, mas que em seguida passam a alimentar o grande público como sendo o fascinante. Finalmente, ambas contribuíram para legitimar e consolidar a própria razão industrial, a qual foi sendo cada vez mais preenchida de desejos e assim adquiriu um ritual de liberação das energias de fragmentos culturais. Em outras palavras, a valorização do sujeito adquire conotações e relações de objetividade.

Em meio desse desenvolvimento, no mundo contemporâneo, a publicidade do privado através da reificação da pornografia em som e imagem restabeleceu uma perspectiva do contexto arcaico do desejo, na qual pode ser feita a leitura de uma lógica formal da abstração.

Isso significa que a natureza interior do homem é apresentada como a natureza exterior, porém sob o poder ritualizado do banal. Também a sexualidade recebe a estética vulgarizada da natureza onde um corpo sem espírito é subsumido por um espírito sem corpo para que possa exprimir mais valor de mercado.

Nessa perspectiva, a fantasia fora, na pré-história da subjetividade, a garantia materializada da representação de valor contrária à abstração absoluta. Mesmo assim, não podemos partir da ideia de uma corrupção histórica dos desejos em termos de fantasia, pois isso nos levaria a uma distorção na compreensão da própria humanidade.

A incerteza sobre a constituição dos sentimentos e desejos somente pode ser apreendida como o resultado dentro de um longo processo civilizatório, o qual está baseado numa espécie de pré-consciência dos desejos, que a partir de certo momento em diante gera a substância para a alienação (da qual ele próprio se alimenta) (GANDILLAC, 1995).

A catástrofe emocional

A consequência mais evidente da reificação dos desejos é uma catástrofe emocional profunda, a qual é difícil explicitar em termos de seus resultados históricos e culturais no ocidente.

O significativo aumento de internações em casas de tratamentos psiquiátricos, o aumento de suicídios de crianças e adolescentes ou ainda as mais variadas formas de agressões podem indicar as marcas de algo bastante intransparente, porém complexo e latente na sociedade contemporânea².

Os parâmetros da racionalidade dos fins, orientadores da sociedade burguesa, de certa forma falharam ante a necessidade da ação prática na organização dos fundamentos na sociedade moderna. As motivações sociais em nível de trabalho, por exemplo, não funcionam apenas pela lógica econômica.

² Talvez fosse uma empreitada interessante relacionar tal aspecto com aquilo que seria a história do medo. Um trabalho circunstanciado foi escrito por DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente – 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Entretanto, porque a lógica teria sido praticada numa visão de mundo emocional, as ciências humanas gradativamente foram perdendo espaços através da sedimentação da racionalidade dos fins na ciência.

O alargamento do princípio econômico também seguiu um sistema, que pode ser identificado pela seguinte formulação: através do processo de distorção dos verdadeiros fundamentos, a lógica da abstração pode, cada vez mais, colocar-se como agente explicativo naqueles casos em que ocorre a destruição e a desertificação das motivações críticas³.

Tal explicação, por vezes, ainda é aceita especialmente dentre aqueles seguidores de certas críticas ortodoxas e teóricas contrários a uma ampliação do horizonte fenomenológico.

Igualmente, observa-se que de forma gradual aparecem os sintomas do paradoxo que apontam claramente sobre os custos da emancipação social e sobre a incompetência profunda de compreensão dos campos e instâncias das ações.

Nesse caso, os movimentos sócio-culturais verificados durante os anos da década de 1960 já mostraram a fragilidade de uma razão transparente e pública. Fora também nestes movimentos que se preparou o caminho para afirmar o desconhecimento dos pedagogos em relação à educação, os economistas apenas como especialistas de crises, os historiadores apenas como conhecedores do passado etc.

Esses paradoxos, nos campos de especialistas, correspondem ao domínio da expertocracia, que foram, por vezes, pelas suas orientações teóricas, incapazes de compreender os horizontes de desejos individuais e coletivos. A desconfiança e a insegurança dos homens em relação a si mesmos podem

³ Ver, especialmente, a tese de Max Weber em sua *Sociologia das religiões*. Especificamos isso em nível cultural quando tratamos a questão das mentalidades no ensaio anterior.

levar à paralisia quanto às perspectivas orientadoras de futuro (LATOURE, 1994).

Portanto, a catástrofe emocional está representada, por um lado, na perda da sociabilidade e, por outro, no aprisionamento do privado, numa espécie de cela sem grades. Por isso, muitos buscam uma saída quando aceitam a existência de uma razão pré-moderna, na qual ainda não haveria definida uma delimitação pontual entre o sujeito e o objeto e, muito menos, de uma racionalidade dos fins. Assim, na medida em que esta delimitação se estabelece como parâmetro da sociedade moderna através da objetivação da realidade, os próprios homens se tornam estranhos a si mesmos e aos outros.

A garantia de uma natureza interna, própria da sociedade tradicional, fora perdida pela implantação dos processos de modernização e com ela também a relação consciente com a própria natureza. O que resta é uma configuração estranha e alienante que, internalizada, torna-se incapaz de sustentar qualquer perspectiva de solidariedade em quaisquer classes da sociedade contemporânea. Preso em uma terminologia científica, está situado cada indivíduo multifacetado e vazio, incapaz de perceber seus limites bem como suas possibilidades.

Ao mesmo tempo, as relações com outros indivíduos provenientes da necessidade de convivência pacífica passam a ser ditadas pela ordem impessoal do mercado que, por sua vez, diz o que e quais são as necessidades sociais.

O fim da religião

Talvez devêssemos substituir a máxima beneditina *ora et labora!* através da expressão *desejo e trabalho*. Se não fizermos a substituição, não poderíamos interpretar a longa história do *rezar* como a canalização religiosa dos desejos humanos?

Será que não poderíamos encontrar, no entulho do desenvolvimento da sociedade moderna, as constelações de desejos que apontassem desde muitos séculos à produção de trabalhadores sem desejos para o mercado, os quais, por assim dizer, sinalizariam sobre as dificuldades e, por vezes, explicaria o fracasso dessa produção? Claro que este questionamento contém imprecisões, pois este aspecto poderia sinalizar respostas no espaço da religião católica como a desestruturação do campo dos desejos delimitados pela loucura e pela perspectiva da ética protestante, as quais se aproximam do princípio valorativo da abstração real (VOGT, 1989).

Porém, mesmo nesses dois espaços é possível perceber o estabelecimento de perspectivas orientadas à fantasia e à sensibilidade. Este direcionamento levou e gerou a crise religiosa institucional, que talvez tenha sido a crise mais radical de todas as conhecidas na história cultural ocidental e, não raramente, oriunda de hereges, ateístas e membros do próprio clero. Se, então, os desejos passam a ser revividos na atualidade, a crise das igrejas institucionais se explicaria exatamente pela falta de desejos motivadores.

O juramento a Deus foi assegurado através de um determinado discurso e isso ocorreu não através dos inimigos da igreja, mas sim pela prudência de todos aqueles que buscam exatamente na instituição o subsídio religioso. Assim, os pecadores, hereges, ateístas e muitos outros foram aqueles que mais serviram como pretexto para a manutenção e endurecimento da ordem. A religião não está aí para os opositores a ela, mas sim para os seguidores.

Entretanto, foram as críticas dos opositores que moldaram o regramento dos desejos. Esse é o aspecto externo que os seguidores mal conseguiam perceber e muito pouco compreender. Esse entendimento corre o risco de críticas, especialmente quando a análise parte de pressupostos diferentes (BELLO, 1998).

Observando-se a questão de fora, aos poucos vai ficando mais clara, qual era a força extraordinária que estava aprisionada nas religiões ocidentais antes mesmo de ela se institucionalizar e passar a existir em função de sua institucionalização.

Parece-me que, exatamente, neste ponto está o espaço de experiências para encontrarmos os elementos de uma arqueologia da subjetividade, pois bastaria que nos lembrássemos dos mosteiros e igrejas, das cruzadas e dos processos inquisitoriais contra bruxas e feiticeiras. Tais aspectos podem ser descritos como o desastre do sem desejo, cuja moral e ética conheciam apenas o sim e o não, tal qual ao funcionamento de um programa de computador.

Portanto, a religião já não teria mais nada a oferecer em termos de orientação para a convivência no mundo contemporâneo.

A loucura como mundo do desejo

Uma das primeiras terapias para a esquizofrenia, com fundamentos psicanalíticos, é aquela compreendida como de *preenchimento* dos desejos simbólicos (DAVID-MÉNARD, 1996).

As novas contribuições para a história da loucura na época da razão poderiam esclarecer que, no processo de constituição da sociedade moderna, os desejos foram excluídos como sendo eles o específico, ao mesmo tempo em que surgiria uma nova espécie de loucura. Nesse caso, valeria a pena refazer a leitura das obras de Michel Foucault, especialmente a *História da loucura*.

Trabalhos mais recentes sobre a teoria e a terapia das psicoses levantam a suspeita de que a normalidade burguesa (que pode ser percebida como resultado infinito de um processo de violência) pode ser entendida, na esquizofrenia, como num espelho, podendo apresentar verdades desde que se tenha a técnica instrumental para tal leitura.

A relação entre capitalismo e esquizofrenia constitui-se –, no processo de socialização da sociedade moderna e ela pode significar a reação da natureza humana – em uma chave para abrir possibilidades alternativas de compreensão de ações no passado.

Por certo, tudo isso seria um tiro pela culatra se percebêssemos apenas na esquizofrenia a solução para a charada da socialização moderna. A socialização é vítima e vilã do processo, um objeto de experimentação, um lugar para a doença e um espelho para projeções exclusivas. Mas é exatamente este o espaço do estar excluído do mundo através do erro daquele que pode se manter o mais fiel possível aos seus desejos. Melhor ainda, tal aspecto aparece no sonho que vai sendo desvirtuado com o desenvolvimento, pois nele estaria contida a loucura da lógica dos desejos, desde as delimitações arcaicas até a presença dos poderes institucionalizados, porém micrológicos (WEHLER, 1974).

É possível perceber na engenharia das metáforas a base da experiência esquizofrênica e, a partir daí, a produção do desejo como uma interpretação mecanicista do mundo. Se tal interpretação leva a alguma referência capaz de produzir sentidos, eu não saberia afirmar, mas, em todo caso, podemos observar na loucura o somatório das mais diferentes ordens de desejos. Como resultado, terá, imediatamente, a possibilidade de mostrar que os desejos somente são passíveis de reconstituição levando-se em conta o alto preço da normatização de seu sentido e da racionalização dos próprios desejos.

A necessidade e o desejo

No entendimento de posturas tradicionais dos processos de socialização, não se fazia necessário perceber o desenvolvimento humano em constante relacionamento com o seu todo,

mas sim entender tal desenvolvimento sendo concebido a partir da exclusão e do sofrimento.

Portanto, a importância desse aspecto não seria atribuído pela verificação do processo de transformação, relacionando-o à natureza na constituição das necessidades e das atividades conscientes como forma de sobrevivência. A importância era entendida apenas pela possibilidade de uma resposta plausível da mudança em si, como se fosse a mudança de um espaço para outro, não importando as múltiplas relações possíveis⁴.

Nesse sentido, valeria não a necessidade com sua racionalidade dos fins na constituição da história da natureza humana, mas sim agora cada desejo transcendente da lógica do desejo. Pois, uma submissão de desejos sob um fim estranho ao desejo seria por essa razão impossível.

Esse aspecto só possui sentido se desejos forem transformados em necessidades. Somente assim é possível perceber uma caracterização econômica quando se passa a viver da estilização dos fins de desejos na esfera da sobrevivência.

O desejo já precisa estar fixo no necessário antes mesmo de ele servir como um instrumento racional da organização social. De qualquer forma, cada um dos aspectos componentes desta racionalização precisa se impor culturalmente com as suas potencialidades de poder.

Trata-se aqui de um processo concorrente de aspectos que precisam se impor uns sobre os outros. Em outras palavras, significa uma escalação de um processo de homogeneização dos diferentes elementos em disputa na cena social. Em consequência, sempre haverá vítimas na medida em que o específico é

⁴ Vejamos que esta também teria sido a tentativa de leitura de Fromm da obra de Marx. FROMM, Erich. *Das Menschenbild bei Marx*. Frankfurt: Ullstein, 1982. Ou ainda ver BLOCH, Ernst (Org.). *Marxismus und Anthropologie*. Festschrift für Leo Kofler. Bochum: Germinal Verlag, 1980.

submetido ao geral. Assim, aquilo que fora específico só poderá se fazer realidade se for vencedor no conflito entre os diferentes, passando a ser a própria generalidade.

Como exemplo, pode-se traduzir este processo através do embate entre as diferentes subjetividades que, ao se imporem no processo de racionalização, evidenciam a predominância da objetividade como resultado final.

Tal predominância da objetividade pode facilmente enveredar para uma ordem mitológica explicativa do processo de desenvolvimento humano e social, cuja caracterização não se distancia muito dos esquemas apresentados nas utopias.

A ordem do desejo

A reconstrução de uma ordem do desejo é uma possibilidade simbólica da própria ordem, na qual a fantasia e a razão fazem parte. Ela é uma ordem da linguagem e uma experiência de vida instalada nas estruturas por elas representadas.

Nesse sentido, os desejos são colocados naquela ordem por um princípio de violência (WEHLER, 1974). Nesse caso, a socialização humana é impossível de ser percebida sem o potencial de tornar o desejo uma vítima.

A ordem simbólica dos desejos reage sob uma fraqueza inerente a ela (DAVID-MÉNARD, 1996). O desejo como sendo o preenchimento da ordem já está diluído antes mesmo da ordem se impor como objetividade. O desejo será assegurado nela como algo que lhe falte, resultando disso a possibilidade da garantia de regras, as quais podem assegurar por séculos os próprios processos de socialização (KOLAKOSWSKI, 1986).

Nesse caso específico, o regramento disciplinador pode ser identificado com a estrutura da imaginação social que torna contemporâneos os limites e as possibilidades humanas da trans-

gressão. De fato, a ordem simbólica será garantida através da centralidade ocupada pela fantasia, que pelas suas características será sempre mais individual do que coletiva.

Exatamente nesse ponto, poder-se-ia trazer para o debate duas estruturas da ordem dos desejos, as quais podem ser históricas e biográficas.

A destruição da segunda natureza

Uma fala sobre o desejo precisa agregar o mito do iluminismo, especialmente, por duas razões: o poder e a abstração. Esse poder tornou-se a segunda natureza tanto na prática como na teoria, o qual passou a determinar os modos de pensar e agir na sociedade moderna.

Por isso, torna-se importante que um discurso sobre o desejo tenha em vista a ritualização de autossuficiência da lógica binária dos discursos dominados pela razão.

Este aspecto impõe-se, inicialmente, através dos conceitos científicos e do senso comum com os quais a outra realidade dos desejos é excluída ou escondida. Movimento, energia, força entre outras noções são conceitos vinculados com o processo inicial do iluminismo. Preparado pela tradição filosófica (que separou espírito e corpo) e reforçado pela separação fática do corpo e da alma no processo de divisão do trabalho.

As ciências humanas esqueceram por muito tempo que os seus fundamentos estavam assentados e formaram um mito, ou seja, que ela seria constituída por um discurso não esclarecido.

Somente com o debate realizado especialmente durante o século XX, os cientistas passam a se preocupar com o caráter de seu discurso, com o caráter experimental e com o caráter modular de suas disciplinas. Tal preocupação no desenvolvimento da vocação científica significa uma espécie de segundo iluminismo

pelas profundas mudanças causadas nas epistemologias de suas disciplinas.

Também na linguagem cotidiana, o desejo passou a configurar-se de forma limitada e diminuída do seu significado mais profundo. Tal significado diminuído passou a fazer parte de cartões de felicitações, desejo de boas festas, de ano novo etc. Apesar desse senso de simplificação, seu uso é passível de significados sobre outras realidades, se forem colocados nos processos e esferas de produção, distribuição e circulação de sentidos (GUMBRECHT, 1998).

Talvez, por isso, os desejos jamais poderão ser destruídos em sua essência. Por outro lado, os desejos poderão ter destruídas suas ordens e suas estruturas simbólicas que serão recompostos em novos significados, produzindo diferentes hierarquias e poderes.

Nessa perspectiva, desejo contém em si a ordem e a revolução, a estabilidade e a desordem, a organização institucional e a sua dissolução. Portanto, a compreensão do desejo não se dará através da sistematização, da identificação e universalização, mas sim através da fragmentação, diferenciação e nominação dos seus significados.

Somente assim, a ordem simbólica pode ser compreendida na sua estrutura profunda. Um discurso sobre desejos não pode ser anônimo: ele precisa fundamentar uma nova relação entre o geral e o específico, para, então, preservar o geral do seu vazio e o específico de ser apenas um caso.

A morte e a sexualidade

Podemos, em tese, afirmar que a ordem simbólica do desejo está expressa, desde o início da civilização, na tentativa de estabelecer os limites da natureza humana em um regramento

geral. Nessa ordem, morte e sexualidade foram os elementos de (im)possibilidade de transgressão dos limites humanos.

Basicamente, isso ocorreu em nível de estruturas do medo e da agressividade que poderiam avançar nas fissuras das próprias regras gerais. Nesse caso, a transgressão da morte fora entendida como erótica e a sexualidade, em certa medida, como a configuração na morte. Por essa razão, as festas, onde ocorriam as possibilidades de transgressão, tinham um sentido de orgias.

Com o surgimento da sociedade moderna, especialmente, a partir do iluminismo, foi sendo gradativamente privatizada a relação da burguesia ante a morte. Os medos perante a morte e da finitude humana não puderam ser superados facilmente. No entanto, foram escondidos atrás de palavras majestosas, discursos bem articulados e conceitos disciplinares. Discursos ante a morte ou do amor trazem consigo, em vez disso, os rastros de uma estratégia de exclusão.

Em especial, isto é verificado através de noções científicas, como na medicina, na antropologia, na pedagogia entre outras, nas quais estão contidos os limites de expressões reveladoras do estranhamento frente à natureza.

A constituição e o desenvolvimento da ciência dentro desse paradigma talvez seja um exemplo da escassez até recentemente de pesquisas e estudos sobre a paz e a guerra, sobre questões ecológicas e sobre a destruição da natureza, que, em última instância, são vítimas da mesma razão instrumental.

Está claro que tais estudos não seriam soluções aos problemas estruturais, mas poderiam significar o despertar de uma razão capaz de possibilitar chances alternativas aos discursos logocêntricos.

Nesse sentido, parece que as justificativas levantadas acima dão a dimensão da complexidade quanto à subjetividade ao ser relacionada ao desejo. Tal complexidade aumenta ainda mais

quando a conectamos com as possibilidades que se abrem para o pesquisador, ante a tentativa de compreensão das questões do tempo presente, dentro de uma ótica da cultura da mudança e do envelhecimento humano.

CAPÍTULO



DESEJO E RACIONALIDADE

A relação entre desejo e racionalidade pode ser desdobrada em alguns aspectos, os quais são importantes para o debate em torno da cultura científica do envelhecimento humano. Vejamos, então, estas questões, apresentando-as de maneira sucinta.

Envelhecimento humano e ciência

Apesar de a história se desenvolver somente a partir das ações dos indivíduos, sendo estas o resultado desse processo de agir, o que de fato se torna a representação do desenvolvimento da razão são as estruturas históricas abstratas já sem os interesses de indivíduos particulares.

Com o advento da sociedade moderna, chegou também o momento dos indivíduos representarem suas histórias na medida em que conscientemente empurravam-nas para um plano projetado rumo ao futuro.

A questão sobre *como* esta consciência está relacionada aos estudos do envelhecimento humano vincula-se à necessidade de se desenvolver, e se ela efetivamente desenvolver, faz-nos retor-

nar ao problema verificado em Kant, Hegel e Marx. Isso não ocorre apenas porque notamos nesses pensadores a capacidade pedagógica de intermediar o conhecimento sem a chance de eles perguntarem sobre as bases do mesmo.

Que Kant, Hegel, Marx e Freud apenas responderem de forma tangencial, isso pode ser percebido quando eles mesmos, através de suas posturas sistêmicas, catapultam-se para fora da sociedade moderna (KAMPER, 1977). É de se perguntar se a explicação da gênese dessas posturas não estaria vinculada a outras formas de produção teórica, em vez de àquela que remete à explicação funcional do sistema e seus subsistemas, como é o caso dos pensadores mencionados?

A dificuldade da existência de uma teoria científica que remeta às mudanças qualitativas está vinculada, em última análise, à problemática de como ela conseguiria questionar seus próprios objetos, sejam eles de mudança dos sistemas sociais, do sistema técnico ou mesmo do indivíduo. Assim sendo, noções como de mudança e de desenvolvimento dos sistemas poderão ser compreendidas a partir de duas perspectivas diferentes.

A primeira perspectiva leva em conta a regularidade do desenvolvimento e a outra analisa o desenvolvimento que exatamente não vincula a sua regularidade e se orienta para uma espécie de anarquia total. Na primeira perspectiva, não se encontra uma história real, pois aquilo que muda é o resultado de variantes da própria regularidade.

Os homens agem dentro de certo grau de liberdade, mas não conseguem atingir os limites do sistema. Nessa lógica de análise, encontram-se os cientistas sociais, como os da sociologia das organizações e os teóricos sociais que se dedicam a questionar como cada indivíduo se adapta efetivamente às normas sociais.

Outros se dedicam a estudar e buscar uma explicação para a gênese da capacidade crítica. Algo semelhante acontece com os modelos de explicação que trabalham com o desenvolvimento histórico, por exemplo, o da técnica.

Nesse caso, tem-se o modelo de desenvolvimento vinculado à orientação marxista, assentado, por sua vez, na contradição de forças produtivas e relações de produção. Somente lá onde é destruída a regularidade específica do sistema, e para substituir por outra regularidade, encontra-se uma história real. Portanto, aqui, os antigos sistemas são destruídos para que se possa falar, por exemplo, em revoluções industrial, social e política ou mesmo em cultural.

A ciência, como sendo o conhecimento das regularidades somente, poderá considerar seus resultados sobre tais mudanças qualitativas, se é que os processos de modernização transcorrem através de regularidades e (nisso seu significado analítico) ficam reduzidos ao nível da reprodução do sistema. Somente com base no agir humano é possível a ocorrência de mudanças sociais, políticas e do próprio sistema técnico.

Decorre desse processo o fato de que a regularidade do desenvolvimento desse sistema contém implícito o condicionamento regular humano. Os homens mantêm o condicionamento regular na medida em que não conhecem os resultados de suas ações e, por isso, não estão em condições de mudar a constelação do sistema.

A história do envelhecimento humano como a possibilidade de explodir a regularidade precisa dos dados estatísticos pode, através do potencial crítico feito às causas e aos resultados do condicionamento, levar à participação efetiva de cada indivíduo em um sistema.

Exatamente no momento em que os indivíduos destroem seu *status* como objeto através da consciência também destro-

em a teoria que propiciou o surgimento da consciência sobre a existência do objeto da teoria. Cai então o objeto dessa teoria, cai também a própria teoria. Portanto, uma teoria crítica que entende a mudança do sistema não apenas como desenvolvimento regular possui chances de ter refletido na mudança do sistema o *status* de sua práxis⁵.

Então, pode-se afirmar antecipadamente que já não existe mais uma estratégia, mas a possibilidade de os homens, através de sua constituição como sujeita na práxis, perceberem-se não mais como objetos na formação de uma estratégia. Se eles se constituírem como sujeitos, ao contrário dos processos, dos quais até agora foram objetos, surge um problema: quando ou como estes sujeitos se objetivam, pois sem objeto, não se tem o sujeito?

Nas concepções idealistas e marxistas tradicionais, a constituição do sujeito se efetiva sob o poder racional de dominação da natureza. Se esse caminho for um beco sem saída, então estaria mais do que na hora de se questionar o dualismo entre sujeito e objeto e, sobretudo, perceber as relações entre os indivíduos e a natureza como sendo parte de um processo. Essas relações são estruturadas a partir de desejos.

O desejar

Em cada tentativa consciente de trabalhar com a história do envelhecimento, que leve em conta o indivíduo, a técnica e a sociedade, deve-se ter presente a questão sobre a possibilidade de produzir qualitativamente algo de novo. A frase “*As coisas*

⁵ Esse é o momento oportuno para que seja feita a relação com o chamado *individualismo metodológico* e com a *teoria da escolha racional*. Indicamos duas obras para tal possibilidade de debate: ELSTER, Jon. *Marx hoje*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, especialmente o cap. 2; WRIGHT, Erik Olin et al. *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e teoria da história*. Petrópolis: Vozes, 1993, especialmente a parte II.

precisam mudar para que permaneçam iguais” está vinculada à questão.

O *desejar* poderia contribuir ao esclarecimento desse processo de produção de conhecimentos e talvez pudesse ser o elemento potencial dos homens para reagir dentro de sua contemporaneidade e, possivelmente, fazer-se participante do seu futuro. Aqueles que perguntam sobre o que poderia significar o *desejar*, desde já podem contar com o fato que a sua pergunta contém o conteúdo do desejo.

O ordenamento da pergunta sobre o desejo pode, então, significar a reflexão da gênese da própria pergunta. Com esse aspecto, o tema sobre o desejo deixa de ser meramente de caráter científico e possibilita transparecer a pré-objetivação da análise. O que pode ocorrer é o fato de os desejos estarem submetidos à regularidade e, neste caso, já não existiria mais a possibilidade de interferência, o que seria, então, o fim da produção de desejos.

A contrapartida é aquela vinculada ao trabalho, tendo em vista a possibilidade anárquica dos desejos, quebrando-se, desta forma, o dualismo manifesto da teoria do conhecimento. Então, a pergunta sobre o desejo é o início da crise do indivíduo e talvez o início de uma nova história de questionamentos.

O poder do desejar e necessidades

Lá onde é desejado, está implícita e justificada a crença no poder do desejar. A essência está muito mais na estrutura dos desejos do que, propriamente, no objeto e sujeito do desejo. Nesse sentido, a crença no poder dos desejos confere a estes o seu poder.

Ao contrário do indivíduo racionalmente orientado, que age quando tem segurança em sua teoria do conhecimento, a

crença coloca o indivíduo na situação de apostar em resultados de sua empreitada, da qual não conhece o futuro.

O desejar é imensurável, não conhece limites nem fronteiras e seu movimento vai muito além das fronteiras e identidades do que está dentro deles. Diferentemente do que ocorre com as necessidades, que estão fixadas em objetos e orientadas para sanar insuficiências, o desejo não se deixa demarcar e definir de forma conceitual clara, além de estar colocado além dos processos de identificação racional.

A racionalidade como segurança e como destruição da capacidade de desejar

Com esse aspecto, colocamo-nos novamente frente ao impasse anteriormente descrito, qual seja: na medida em que a racionalização produz as necessidades, também passa a dominar as capacidades do desejo, pois esta necessidade, por segurança, produz um plano que encobre o objetivo último da história humana bem como a concepção da práxis.

Daí surge, então, um dilema: na medida que o desejo de constituir um fim absoluto da história e de tornar o indivíduo um sujeito de sua história, esconde-se o fato de que o fim absoluto e último da história não é mais possível, pelas próprias condições impostas pela racionalização do processo.

Essa necessidade, por segurança e identidade, faz surgir uma racionalidade que se autodetermina, eliminando o motivo de sua existência de forma que a necessidade por segurança de vida já não é mais critério de validade para a sua existência. Dessa forma, a racionalidade pode se distanciar dos compromissos iniciais e de (auto)preencher-se sob a forma de um plano teórico, no qual, dentro da sociedade moderna, passa a resignificar as

mercadorias e trocas simbólicas bem como as novas formas de divisão do trabalho.

Com isso, a racionalidade consegue levar adiante uma ciência ideal, pois as ciências que a ela correspondem já não têm mais as possibilidades de pensar e oferecer algo que a substitua, sendo ela agora o princípio de legitimação da ordem social, política, jurídica e econômica.

A submissão do pensar, sob a perspectiva da objetividade, corresponde ao domínio dos fatos pela ciência positiva. Tal situação gera uma extraordinária dependência do indivíduo em relação ao sistema, na qual está oportunizado o estudo sistemático das causas sociais e culturais desse processo, relacionado às ações específicas dos indivíduos.

O espaço de estudos percorre, então, não apenas as agências institucionais como subsistemas organizacionais, mas as práticas efetivas da racionalidade instrumental no campo das experiências cotidianas.

Racionalidade e loucura

Na perspectiva sistêmica, a necessidade de segurança sempre vai ao encontro daquilo que a faz insegura. Razão pela qual se pode trazer para o debate os elementos específicos e as experiências culturais, numa nítida referência à obra de Foucault.

A racionalidade instrumental – a dos fins – coloca em primeiro plano e à disposição os métodos racionalizados. Nas coisas e nas relações sociais não está mais a questão do específico, mas é procurado aquilo que justifica e determina o outro dentro da estrutura das regularidades.

Nesse sentido, somente a racionalidade traz à tona as especificidades das coisas sob a mesma medida da realidade e, portanto, a partir daqui, as coisas podem ser manipuladas na

regularidade para, então, ajustá-las ao processo de desenvolvimento histórico do envelhecimento. A individualidade, sob o olhar da razão, será reduzida a toda estrutura de mecanismos do sistema, garantindo, dessa forma, a orientação da maquinaria sistêmica.

Nietzsche, nesse caso, ainda tinha dúvidas sobre a possibilidade de existir algo que pudesse corresponder à lógica do mundo real. Ou, formulado de outra maneira, o que ainda não estaria vinculada à lógica da regularidade? Na contrapartida dessa racionalidade, as outras formas relacionais equivalem a irracionais, as quais não se deixam dominar pela perspectiva binária dessa lógica da decisão.

A racionalidade dominante procura então transformar – o diferente – em objeto de degradação. Essa me parece ser a questão, pois até que ponto tais construções de consciência não são separadas e recolhidas à margem da sociedade através do processo de objetivação do indivíduo e, somente assim, são levados em consideração como objetos? Aquilo que poderia distinguir a loucura da racionalidade é apenas possível dentro dos critérios da efetividade prática dos discursos e nas convenções sociais na forma de sociabilidades.

Sendo assim, aqui também seria o caso de trazer para a crítica as ciências naturais. Claro que elas possuem uma eficácia diferenciadora das ciências humanas, no que diz respeito aos resultados exploratórios da natureza. Mas é também aí que começam a vigorar os seus limites por não estarem mais em condições de dizer muita coisa sobre a própria natureza humana.

Tais limites ocorrem, especialmente, quando elas fazem a crítica às formas de dominação dessa mesma natureza. É aqui o ponto onde se mostram as limitações da objetivação, quando os objetos que ela legitima não podem mais ser dominados. A totalidade entre racionalidade e razão parece estar quebrada.

Enquanto a racionalidade não estiver mais a serviço da razão, o progresso da racionalidade não poderá ser mais idêntico ao progresso da razão, como Kant ainda desconfiava (DAVID-MÉNARD, 1996).

A crise do sujeito

Destruir o pensamento dominante significa, em primeiro lugar, destruir a objetividade discursiva já consolidada, mas é também tornar o pensamento científico transparente. Ao contrário dos elementos emocionais e das posturas distanciadas, que exigem da racionalidade científica sua objetivação para eliminar o específico, poder-se-ia afirmar que a representação e a leitura da arte poderiam ser um caminho para a transparência da ordem estabelecida.

A produção artística, com seu envolvimento emocional e consciente fantasia, consegue discutir os parâmetros do seu objeto. Não é mais somente a racionalidade que determina a produção, porém, agora, é muito mais a fantasia e a emoção que se tornam o objeto e o sujeito⁶.

A dissolução do objeto e do sujeito destrói não apenas a posição privilegiada do último sobre o primeiro, mas ameaça a existência do próprio sujeito, o qual está se constituindo na base do dualismo. Neste aspecto, está inserido outro fato importante, qual seja: a perda de identidade dos indivíduos ou ao menos o medo ante a possível perda.

Numa perspectiva tradicional, bem como na constituição psíquica, a questão gira muito mais em torno de um desenvolvimento patológico. Poder-se-ia levantar a suspeita de que se

⁶ Este aspecto está apresentado de maneira mais evidente a partir das interações com Habermas e Beck, adiante.

apresenta um processo social e cultural do qual ainda não se tem clareza.

Sabe-se que o processo está sob a orientação deste desenvolvimento, pois os outros processos alternativos, que poderiam fazer frente, mal são percebidos. Temos apenas indicativos da crise (ou mesmo morte) do sujeito. A reconstrução de (super) homens e a necessidade de exemplos sejam eles positivos ou negativos, é um demonstrativo de profunda crise do sujeito. Construir muros em torno de cemitérios talvez seja o último patamar da busca por segurança.

Fim da história e o sujeito

Um dos mais discutidos parâmetros da mudança estrutural nas sociedades modernas foi apresentado certamente por Jürgen Habermas. Sua postura tem como ponto de partida a separação entre a racionalidade formal (de fins na ação comunicativa do sistema) e a *Lebenswelt*, baseando-se no conceito de *sociedade* em dois níveis.

Diz o diagnóstico de Habermas: nas metrópoles ocidentais, toda a capacidade de regulamentação econômica foi centrada para apaziguar a luta de classes. Através desse processo, grande parte dos conflitos da sociedade industrial foi desarmada em função do problema dos subsistemas de ações racionais de fins dirigidos que, através do dinheiro e do poder, se tornaram cada vez mais independentes no processo de evolução da sociedade.

Nesse caso, *Sistema* e *Lebenswelt* não se diferenciariam mais um do outro. O processo evolutivo, possibilitado primeiramente através da racionalização da ação comunicativa, amplia sua ação mais e mais sobre os fundamentos humanos na socialização. Isso tende a uma orientação de colonização da vida cotidiana.

E é esse efeito de *coisificação específica de classe* que, segundo Habermas, movimenta grande parte da reprodução social e cul-

tural, aspecto característico da patologia dos modernos (perda de sentido, perda da ideia de comunidade, perda de identidade).

A linha democrática dos conflitos das modernas sociedades separa desta forma, *Sistema e Lebenswelt* (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 489). Partindo dessa premissa, Habermas discorre sobre o que, para ele, é o socialismo moderno: o socialismo não apontaria mais para o externo, bem como não apontaria mais para uma transformação sistemática.

A ideia de querer uma economia mundial interdependente, através da alteração das relações da propriedade, está presa, ainda, para Habermas, a um modelo de pensamento pré-socialista. Socialismo se afirmaria agora muito mais a partir da expectativa da vida secular; muito mais como crítica das tendências colonizadoras; como mobilização de impulsos da vida secular, como, por exemplo, na mobilização de conflitos sociais e, sobretudo, como defesa de processos democráticos de opção (HABERMAS, 1990, p. 179).

Então, *conscientização e socialismo* assumem, para Habermas, fundamentalmente, uma postura defensiva – sob o ponto de vista da defesa de espaços, de experiências seculares, de capacidades comunicativas consensuais e de entendimento.

O segundo tópico, e paralelo à tese consensual de Habermas, é proposto por *Ulrich Beck*, com o seu conceito de *sociedade de risco* (*Risikogesellschaft*). Segundo ele, encontraríamos-nos em uma fase de transição – ainda tradicional – de uma sociedade industrial para uma auto-reflexiva, *uma espécie de outra sociedade moderna*. O autor fundamenta seu pensamento na constelação argumentativa que apresentamos a seguir.

Primeiramente, o autor traz para o centro da análise o conflito ecológico de forma muito mais enfática do que é feito em outros diagnósticos. Beck parte dos resultados, dos custos indesejáveis e negativos da produção industrial. Para este au-

tor, o processo de industrialização chegou a um ponto em que o lado negativo dos riscos da sociedade e os processos (auto) destrutivos mais e mais aparecem no horizonte das experiências e expectativas sociais.

O *novo* dos perigos atômicos, químicos e ecológicos é apresentado pelo fato de que seus potenciais resultantes são irreversíveis e que, para esses perigos, não existem mais fronteiras nacionais, nem sistemas de segurança, tanto em termos de espaço geográfico como para o tempo de duração do processo destruidor. Portanto, esses perigos não podem ser mapeados em suas consequências, nem mesmo pela razão tecnológica.

Nas sociedades industriais avançadas vale, como diz Beck, o princípio da *lógica da distribuição do risco* que se sobrepõe à velha *lógica da distribuição da riqueza*. Esse aspecto produz zonas problemáticas, pois dissolve velhas constelações de conflitos e favorece a formação de blocos que, muitas vezes, percorrem verticalmente as classes sociais. Relacionando esses aspectos com a estrutura da sociedade, Beck parte da seguinte questão: que aspectos a sociedade industrial de classe utiliza para se orientar para o seu interior?

As desigualdades sociais existem e se acirram, mas o fundamento da cultura de classe se dissolve quase totalmente através de uma espécie de *efeito elevador* (*Fahrstuhleffekt*), motivado pela prosperidade pós-guerra e orientado no sentido de um alto nível de produção e reprodução.

Com a superação da miséria absoluta e com o sucessivo enxugamento dos *mileus* sociais, teriam sido eliminadas as condições para a origem de um tipo ideal de formação de classe. Os impulsos da *destraditionalização* e da *individualização* livrariam os homens não somente das relações tradicionais, mas quebrariam as formas sociais modernas.

Com esse processo, segundo Beck, estariam em jogo as configurações entre indivíduo e sociedade e noções como classes, papéis sociais, família e casamento perderiam seu lugar nas relações sociais das sociedades ocidentais industrializadas.

Como resultado, tem-se um modo de socialização baseado nas exigências individuais e dos mercados. Esse fato se bifurca num paradoxo bem específico: de um lado, a reprodução individual se torna cada vez mais o parâmetro de orientação da sociedade, ou seja, querendo ou não, o indivíduo é acoplado à sociedade com cada um de seus neurônios de existência.

Por outro lado, a individualização exige de cada um, através do alargamento das capacidades de escolha e exigências de decisões, uma concentrada autorreflexão.

A socialização totalizante dos indivíduos se dirige para um nível em que a imagem de mundo centralizado no *Eu* facilita a *subjetividade* das crises e dos conflitos sociais.

Ambas as dinâmicas evolucionárias operam de forma retroativa sobre o sistema político. Os riscos potenciais da grande produção industrial explodem o aspecto regulativo da sociedade. Os riscos são, então, economicamente externalizados, juridicamente individualizados, legitimados por uma *expertocracia* de caráter burocrático-científico e técnico e, muitas vezes, banalizados nos processos políticos. Contudo, tudo isso ocorre num processo de reelaboração simbólica.

É exatamente dessa maneira que as decisões investigativas, motivações técnicas e definições de risco zelam para uma *mudança social* pacífica. Tal perspectiva orientadora torna o cotidiano mais politizado, porém está, ao mesmo tempo, democraticamente desacoplada de decisões legitimadoras.

Política será, assim, na tese de Beck, ao mesmo tempo, generalizada e sem delimitações (BECK, 1988; DURKE, 1988). Como terapia para os permanentes autoperigosos resultantes

dos pressupostos modernos, Beck aconselha o consciente fortalecimento da autorreflexão em todos os setores da sociedade.

Pode-se pensar que um dos problemas desse paradigma antiprodutivista está no fato de ele desprestigiar a esfera da produção, suas contradições, bem como seus conflitos internos. Nesse sentido, a tese não está relacionada à teoria marxista do capitalismo, mas a uma forma específica do capitalismo muito próxima do fordismo.

O fordismo percebido aqui – em aproximação à visão de *Antônio Gramsci* – como um tipo de desenvolvimento capitalista que gira em torno da produção em massa, da racionalização taylorista do processo de trabalho, do crescimento keynesiano, o qual possibilita, com isso, o consumo massificado.

A formação da estabilidade interna orienta – o que já está assegurado nas instituições – um compromisso assimétrico de classes, uma estrutura hegemônica, alcançada através de lutas e conflitos com a compatibilidade de relações de classes, formas de regulamentação e sistemas de valores e normas.

O desenvolvimento desse horizonte reside nas forças sociais, incorporadas, também, a partir das organizações operárias (HIRSCH; ROTH, 1986). Essas características do fordismo contribuem para a alteração profunda das relações econômicas, culturais e políticas do Estado em relação à sociedade civil. Essa alteração pode ser observada a partir da década de 1970, na projeção neoconservadora como forma de resolver os problemas da crise estrutural do próprio capitalismo.

Esse aspecto gera, nos centros avançados, uma espécie de *revolução passiva* (Gramsci), em termos de um novo modelo de produção e de socialização, assegurando, assim, a estrutura central do sistema. Essa variante política, com suas diferentes perspectivas, fundamenta não apenas a expansão do mercado mundial, mas a radicalidade do mercado, o individualismo de

posse e, além disso, ainda marca profundamente o processo de recrutamento social para a modernização verificada nos últimos anos. É claro que essa nossa descrição resumida sobre o fim da história e do sujeito não diferencia, de forma transparente, as posições teóricas nela contidas, mas deixa uma mensagem nítida.

A simples continuidade dos processos existentes nas grandes metrópoles não oferece mais orientações existenciais seguras e valores de vida para o futuro, pois, sob a superficialidade de uma aparente estabilidade hegemônica – de proclamação da vitória final do capitalismo –, situa-se uma questão instigante: *Como essa mudança estrutural é operacionalizada sem, no entanto, intervir nos mecanismos econômicos?*

Nessa investida, estão presentes dois aspectos: primeiramente, há uma necessidade de debate dos cientistas em geral sobre o leque de pontos descobertos pela discussão, especialmente naqueles cujo cerne encontrou nas subjetividades, nas sociabilidades e nas sensibilidades seu objeto de estudos; o segundo aspecto mostra, em termos bem objetivos, que nas sociedades ocidentais tudo pode ocorrer, menos o *boom* do *fim da história*, mesmo que alguns pensadores estejam proclamando o nosso ingresso⁷ numa época de *felicidade e monotonia*.

Para tanto, basta observar o potencial de conflitos, guerras, catástrofes sociais nos assim chamados países em desenvolvimento e pobres, lastreados no crescimento populacional, na urbanização desordenada, na miséria, na criminalidade e na crise ecológica. Aliás, nessas sociedades, a visão de *fim de história* assume, necessariamente, outra conotação interpretativa (FONTANA, 1998).

A mudança histórica verificada na transição do *socialismo real* existente para o *capitalismo* ainda não significa o *fim da*

⁷ Isto é uma nítida alusão aos escritos de Francis Fukuyama sobre o fim da história logo após a queda do muro de Berlim.

história, mas o fim das teleologias fáceis da filosofia da história de determinados teóricos modernos.

A *Filosofia da história*, de Hegel e Marx, da direita e da esquerda hegeliana, e agora a de Fukuyama pretendiam, isso sim, estar próximas ao fim da história.

Hoje, na discussão da *pós-modernidade*, a filosofia da história se distancia de sua própria historicidade, com o que se abre um vazio que não é ocupado e nem poderia ser ocupado pela *Posthistoire*. O que se tem, isso sim, é uma nova tentativa do redescobrimto da modernidade (KOLOWSKI, 1990). A tese da *Posthistoire* foi, primeiramente, uma estratégia do pensamento ocidental e uma tentativa para a superação da frustração conservadora, a exemplo de A. Gehlen e E. Jünger.

Naquela conjuntura, por detrás da expressão, escondera-se o medo em vista da possível desobstacularização do caminho para a efetiva democracia de massas, especialmente a partir da segunda guerra mundial. Daí se procurar instrumentalizar a historicidade dos *heróis mitológicos* como os verdadeiros movimentadores – agentes – da história (VEYNE, 1984; SOUZA, 1981).

A tese da *Posthistoire* é instrumentalizada como lamento de compensação das frustrações políticas, especialmente no sentido de superar a frustração pela perda do sentido utópico da cultura. Portanto, nem a visão da *direita* nem a *Posthistoire* e a da esquerda são satisfatórias (BOBBIO, 1995). Ambas são formas de racionalização – no sentido psicanalítico – de derrotas.

A crise utópica é propriamente ratificada no fim da história e, por isso, não deixa de ser uma redefinição do fim do desenvolvimento real. Para os hegelianos de esquerda, marxistas e utópicos modernos, vale o princípio do desequilíbrio, de que existe a possibilidade de um deslocamento do foco pragmático sem, com isso, ter que cair necessariamente de um lado para o

outro. Para os hegelianos de esquerda, implode, consequentemente, o utopismo, o apocalíptico ou ainda o niilismo.

Portanto, está evidente a equação: quando a expectativa mais próxima é frustrada, os modernos utópicos hegelianos de esquerda caem no desespero apocalíptico e, quando isso também é frustrado, porque o apocalíptico não ocorreu, eles se desmancham no niilismo. Aqui se repete um esquema da Antiguidade tardia, o que é também conhecido de modo diferente na época do cristianismo primitivo: *When prophecy fails, apocalypticism, when apocalypticism fails gnosticism* (TAUBES, 1984). Quando a expectativa profética não ocorre, vem o apocalipse; quando este falha, gnosticismo e mitologia (KOSLOWSKI, 1987).

Será que alguns defensores da chamada *pós-modernidade* não estão se deixando levar pelos ventos do niilismo quando afirmam a inexistência de projetos e que apenas podemos viver a sociabilidade? Essa fissura estrutural do pensamento se abre para os espaços dos desejos e das subjetividades.

Que a profetização utópica e a expectativa próxima da utopia estão hoje frustradas está evidente, desde o outono de 1989, com a derrocada do socialismo real existente. Não existe mais – como *Foucault* já escreveu –, a partir de 1917 ou ainda de 1848, no mundo, um único ponto por onde a luz poderia refletir esperança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que diria nossa musa Clio de tudo isso? Dependendo do dia, ela poderia assumir tais manifestações com ares de sabedoria ante os novos tempos do debate. Ou se, por outro lado, estiver resignada com as novas tarefas, poderia revocar tudo isso sob forma de protesto existencial... mas também quem sou eu para introduzir mensagens contemporâneas na agenda de Clio. Vá que ela esteja nervosa!

No entanto, devo dizer que as experiências do tempo presente, percebidas através do fascínio dos sentidos e das representações dos desejos e das subjetividades, estão envolvidas pela estética e pelas funções pedagógicas do conhecimento. E esse pode ser um campo fértil de estudos sobre os impulsos e a memória, configurados sobre as ideias de futuro no passado e a cultura da mudança em relação ao envelhecimento humano.

Entretanto, a abordagem desse campo de trabalho também traz consigo, por um lado, alguns dos desafios residuais de posturas teóricas tradicionais na sua contemporaneidade e, por outro, na área do envelhecimento humano como disciplina no tempo presente.

Podemos situar algumas das dificuldades que encontramos ao longo do texto, tais como:

- a) a analogia entre a reconstrução das experiências do sujeito e a interpretação crítica dos desejos e subjetividades através de estruturas simbólicas;
- b) a ciência tradicional sozinha não desempenha mais seu papel de motor do pensamento, pois esta função estaria ocupada pela política;
- c) as ciências humanas, com plausibilidade científica, não podem ter mais a função de propor apenas identidades, pois os sentidos e as representações são os resultados de racionalizações metodológicas gerais;
- d) as ciências humanas, para poderem dar conta desta busca de novos sentidos e significações sobre experiências, precisariam ampliar seus lastros de conteúdos, trazendo para o debate as noções como as do desejo e da subjetividade.

E encerramos essas dificuldades com uma pergunta: afinal de contas, como seria possível entender o sujeito do envelhecimento sem a sua historicidade?

Muitas vezes, esses desafios orientam as próprias possibilidades de reconstituição daqueles guardados do passado, primeiramente, a partir da premissa do *tal como deveria ter sido*. Esta orientação trouxe consigo o sentido de uma leitura de significado romântico *de como queríamos que fosse*.

Entretanto, nós já compreendemos que esse passado de experiências nunca existiu nessa forma a não ser na nossa afetividade mais subjetiva. Portanto, resta-nos uma leitura da experiência que nos remeta ao sentido metodológico do *como são possíveis de serem reconstituídas as ideias de futuro no passado*.

Ficam para as ciências humanas e, em especial, para a cultura científica do envelhecimento os desafios impostos pela economia política dos significados, ante aquilo que Walter

Benjamin referiu sobre o conceito de história: *o que chamamos de progresso é esta tempestade.*

Por outro lado, a consciência sobre aquilo que denominamos de conhecimentos da cultura do envelhecimento humano está situada entre o fascínio da representação e o temor de suas respectivas funções no contexto de crise da razão, quando não de sua demissão dos critérios de plausibilidade do envelhecimento humano.

Essas são algumas das razões pelas quais utilizamos a noção cultura científica do envelhecimento humano. Torna-se necessário, então, que tal noção tipológica seja construída em debate permanente com os seus objetos de estudo e, sobretudo, nos seus desdobramentos e interfaces. Isso, no sentido metodológico, pode excitar o problema que normalmente aparece com o uso de modelos *a priori* concebidos ou mesmo quando rumamos para questões como a inter e a multidisciplinaridade. Dito de forma mais evidente, isso quer dizer a facilidade de cairmos na vala do reducionismo ou ficarmos presos nos picos do relativismo.

Então, desde já, é preciso desvincular a concepção simplista de modelo e de que este modelo poderia ser um guia pelo qual se deveria pautar e encaixar uma determinada realidade. Além disso, devemos eliminar a concepção de modelo que possa configurar-se em uma matriz da realidade, tornado agora objeto de estudo.

Descartada essa crítica inicial, a ideia de modelo a ser concebida aqui é entendida como um instrumento de trabalho da ‘invenção’ controlada sobre o processo do envelhecimento. Tomando-a dessa forma, ela possibilita uma dupla operação cognitiva: por um lado, têm-se os procedimentos necessários à construção do próprio modelo através da constelação de conteúdos; de outro, porém relacionado, o modelo deve ter implícito os critérios básicos de sua própria aplicação a partir

de parâmetros de referência com universalidade, pelo menos na comunidade científica.

Com tal orientação, argumentamos a favor do fato de que o trabalho metodológico com um ou mais modelos sempre deve apresentar estes dois aspectos vinculados, para que através dele(s) se consiga estabelecer as diferentes articulações de um ou um grupo de fenômenos. E, mesmo nesse caso, a utilização de modelos ainda não é garantia para resultados eficazes.

Entretanto, estamos caminhando, em termos de pesquisas, por zonas sombreadas, quando não pela razão noturna, na reconstituição do passado. Assim, se focarmos estas regiões intermediárias entre a razão noturna e diurna, haveremos de encontrar outras perspectivas individuais e sociais em relação às ideias de futuro no passado. Penso que são exatamente essas ideias a fechadura e a chave de compreensão do tempo presente⁸.

É exatamente nessa perspectiva que estamos sugerindo uma proposta de estudos sobre temas e as função do conhecimento histórico, bem como de suas perspectivas sobre o passado. Claro está que não fizemos isso apenas através da apresentação da questão em si como algo conclusivo, mas especialmente por apontarmos para leituras que possam propiciar questionamentos sobre as temáticas correlatas e, ao mesmo tempo, sugerir a possibilidade de interpretações.

É bem verdade que tais perguntas são fáceis de serem formuladas em nossa época, caracterizada por certo descrédito da razão, quando não de sua demissão. Todavia, são perguntas de difícil debate na tentativa de perspectivarem-se respostas mesmo que provisórias.

⁸ Talvez este fosse o momento de considerarmos os aspectos apontados na primeira nota de rodapé deste texto, porém considerando os diferentes argumentos apontados nos sucessivos capítulos.

Mesmo com conteúdos e posturas teóricas diferentes, todas estas formulações carregam em si uma crítica contundente, a qual toca no nervo epistemológico-metodológico das ciências humanas, em geral e, em especial, no do envelhecimento humano, causando alguns tremores.

Por outro lado, tampouco basta apenas a consciência de vivermos numa época de profundas mudanças sócio-estruturais, de novas configurações nos significados do conhecimento, de experiências culturais e pluralidade de tempos combinados em termos de envelhecimento humano.

Esse aspecto, num primeiro momento, pode deixar-nos perplexos ante a incapacidade de explicação da realidade sombreada pelo desconhecido através de nossos modelos analíticos tradicionais.

A época é de revigoração do significado estético-cultural e de inserção hermenêutica na compreensão de ações do processo do envelhecimento humano através da nova configuração cultural. Dessa forma, está sendo rompido o exclusivismo de uma verdade científica. Encontrar essa verdade era mais eficaz enquanto se buscavam as luzes da razão esclarecedora. Parece-me que foram exatamente essas luzes que nos cegaram ante a possibilidade da utopia, da emancipação, dos direitos humanos, da cultura da paz e agora do envelhecimento humano.

Já no início do texto, aventamos a crítica feita na argumentação de Hans-Ulrich Wehler, caracterizando o pensamento histórico na vida do século, quando a nova história cultural apontaria para um *deficit* teórico e esta seria uma tendência impregnada de abstinência política.

Mas se, por um lado, existe uma crítica severa à nova história cultural e suas tendências pela perda de sentido, por outro, estão surgindo na comunidade posturas de contraponto a esses questionamentos. É exatamente este trabalho metodológico que

ainda precisa ser realizado para verificarmos que os contrapostos críticos estão presentes desde a origem das ciências modernas. Essas posturas críticas apenas não foram reveladas em função da cegueira produzida pela ciência instrumental e pelo próprio progresso cumulativo.

A crítica se incendeia, sobretudo, sobre processos, nos quais se fizeram presentes naqueles progressos no sentido de um ilimitado desdobramento técnico, instrumental e estratégico de fins previsíveis em todos os setores das experiências.

Esses progressos explodiam as culturas e experiências antropológicas, as quais amarravam e asseguravam o *agir* humano das sociedades pré-modernas em tradições intransponíveis como fontes de sentido, especialmente aquelas sem consciência das potencialidades contidas na reconstituição das ideias de futuro no passado, como no caso da experiência.

Max Weber caracterizou essa transposição de limites com a sua noção do *desencantamento*. Com isso, ele apontou indiretamente para o fato de que, com a introdução, desenvolvimento e institucionalização de sistemas racionais de fins em todas as relações sociais nas vivências cotidianas, inclusive na ciência, surgiu de forma crescente um *deficit* dos potenciais de sentido e dos novos impulsos de emancipação.

Além do mais, ele descreveu claramente esse outro lado da medalha, ou seja, esse desencantamento do pensar tradicional histórico: decisões irracionais sobre os altos valores estão colocadas contrariamente a uma realidade que parece uma *concorrente caótica dos acontecimentos*. Esse aspecto novamente nos remeteria às chances de racionalizarmos as ideias de futuro no passado.

Essas chances também podem quebrar a vontade da racionalidade dos fins e do poder instrumental. Os direitos humanos são exemplos significativos, pois mostram algo sobre as potencialidades da razão nas formas de vida contemporânea.

Porém, esses mesmos direitos humanos não conseguem plenitude nessa forma de racionalidade, apesar de eles serem capazes de estimular uma ação prática racional na orientação da vida.

Porém, a concepção tradicional de progresso está também limitada, uma vez que através dessa concepção julgava-se que o processo histórico real provocara uma superação de períodos na sua totalidade: o anterior era substituído pelo posterior e assim por diante, de forma que não ficava nenhum espaço para o sentido interno e externo dos tempos diferenciados para as temporalidades presentes no passado.

Para finalizar, vale a pena reafirmar que nos capítulos recém apresentados, apesar de características temáticas e posturas diferentes, pautamos, em primeiro lugar, como espinha dorsal, pela possibilidade de um conhecimento para o envelhecimento humano com plausibilidade científica, mesmo com todos os rumores críticos feitos à concepção moderna de ciência.

Em segundo lugar, argumentamos a favor da abertura e alargamento do horizonte do conhecimento em relação àquilo que denominamos *zonas sombreadas do desejo e da subjetividade*, objetivando mostrar as inúmeras possibilidades de uma aproximação metodológica com o envelhecimento humano.

Em terceiro lugar, vivemos um momento de ressaca em que se reafirma constantemente a crise da razão científica moderna. No entanto, também assistimos atualmente a uma especial vitalidade de pensamentos e práticas de pesquisa e, nunca como agora, reconstituiu-se o processo do envelhecimento humano em tantas perspectivas diferentes, tornando-o uma espécie de canteiro de obras ou mesmo um laboratório de pesquisas.

Em quarto lugar, em termos mais amplos, observamos um profundo deslocamento: os *grandes* temas, que estavam no centro do debate, estão agora colocados na periferia. Esse deslocamento, sem dúvidas, gera insegurança metodológica

quanto às formas e perspectivas de reconstituição dos desejos e das subjetividades.

Esse aspecto não deixa de ser interessante, pois já não temos mais um receituário capaz de dar conta da pluralidade, fato que nos pode desafiar a pensar à maneira de Weber, quando indagava: o que leva alguém a perseguir algo durante a vida inteira, se de antemão já sabe que jamais encontrará?

Claro que essa frase não deve ser lida com ares de resignação, ante a impossibilidade de um conhecimento que seria imutável, mas sim como desafio para chegarmos o mais próximo possível da verdade e daquilo que almejamos em relação ao envelhecimento humano como área de conhecimento.

Nessa perspectiva, entendemos que o tempo do fascínio do conhecimento vinculado a outras ciências humanas pode possibilitar questionamentos do presente a partir de dois vetores principais: *o sentido de reconstituirmos ideias de futuro no passado* e, segundo, compreendê-las como sendo a estrutura narrativa dos *argumentos para uma cultura da mudança*.

REFERÊNCIAS

ANDERY, Maria Amália et al. *Para compreender a ciência*. 12. ed. Rio de Janeiro: Garamond; São Paulo: Educ, 2003.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. v. 2.

BACHELARD, Gaston. *Estética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BECK, Ulrich. *Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

BELLO, Angela Alves. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.

BERNARDI, R. The role of dogmatic determinants in psychoanalytic understanding. *International Journal of Psychoanalysis*, 70, p. 341-355, 1988.

BESANÇON, A. Histoire et psychoanalyse. In: *Annales*, 19, 1964, p. 273-249.

_____. Psychoanalyse: auxiliary science or historical method. In: *Journal of Comporary History*, n. 3, 1968.

BLOCH, Ernst (Org.). *Marxismus und Anthropologie*. Festschrift für Leo Kofler. Bochum: Germinal Verlag, 1980.

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda*. Razões e significados de uma distinção política. São Paulo: editora da Unesp, 1995.

BODEI, Remo. *A filosofia do século XX*. Bauru: Edusc, 2000.

_____. *A história tem um sentido?* Bauru: Edusc, 2001.

BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOUDON, Raymond. *Widersprüche sozialen Handelns*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 1979.

BOURDIEU, P. L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 62-63, jun., 1986, p. 69-72.

BURKE, Peter. *Sociologia e história*. 2. ed. Porto: Afrontamento, 1980.

_____. *A Escola dos Annales – 1929-1989*. 2. ed., São Paulo: UNESP, 1992.

_____. *História e teoria social*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. *Testemunha ocular*. História e imagem. Bauru: Edusc, 2004.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio racionalistas*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

CHARLOT, Mônica; MARX, Roland. *Londres, 1851-1901: a era vitoriana ou o triunfo das desigualdades*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

CHAUVEAU, A.; TÉTARD, Ph. (Org.). *Questões para a história do presente*. Bauru: Edusc, 1999.

CHAVES, Ernani. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 1999.

DAVID-MÉNARD, Monique. *A loucura na razão pura*. São Paulo: Editora 34, 1996,

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *História do medo no ocidente – 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DIEHL, Astor Antônio. *Vinho velho em pipa nova: o pós-moderno e o fim da história*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

_____. *Ciência, política e universidade*. Passo Fundo: Clio, 2001.

_____. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru: Edusc, 2002.

_____. *Max Weber e a história*. 2. ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004.

_____. *A cultura historiográfica nos anos 1980: experiências e horizontes*. 2. ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004.

_____. *Com o passado na cadeira de balanço: cultura, mentalidades e subjetividade*. Passo Fundo: UPF editora, 2006.

_____. *As 'brinca' e as 'ganha': as ciências humanas em diálogo*. Passo Fundo: UPF editora, 2007.

DOSSE, François. *História e estruturalismo*. Vol. I. O campo do signo, 1945/1966. São Paulo: Ensaio, Campinas: Ed. da Unicamp, 1993.

_____. *O império do sentido: a humanização das ciências humanas*. Bauru: Edusc, 2003.

DURKE, K. *Risikokapitalismus*. Marburg: 1988.

ELSTER, Jon. *Marx hoje*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____. *Marx hoje*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, especialmente cap. 2; WRIGHT, Erik Olin et al. *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e teoria da história*. Petrópolis: Vozes, 1993, especialmente parte II.

ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado*. Psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FERNANDES, Heloisa (Org.). *Tempos de desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). *Entre-vistas: abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro: FGU, 1994.

_____. (Org.). *História oral*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

FONTANA, Josep. *História depois do fim da história*. Bauru: Edusc, 1998.

_____. *História depois do fim da história*. Bauru: Edusc, 1998.

_____. *História: análise do passado e projeto social*. Bauru: Edusc, 1998.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: 1968.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. Theatrum Philosophicum. 4. ed. São Paulo: Princípio, 1987.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

FREUD, S. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FROMM, Erich. *Das Menschenbild bei Marx*. Frankfurt: Ullstein, 1982.

_____. *A arte de amar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1991.

GANDILLAC, Maurice de. *Gênese da Modernidade*. São Paulo: Editora 34, 1995.

GAY, Peter. Prefácio. In: HANLY, Charles. *O problema da verdade na psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 5-11.

GELLNER, Ernest. *O movimento psicanalítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Ed. da UNESP, 1991.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras: 1989.

_____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

_____. *Die Theorie des kommunikativen Handelns*. 4. ed. Frankfurt: 1987.

_____. *Die Theorie des kommunikativen Handelns*. 4. ed. Frankfurt: 1987, v. 2, p. 489 et seq.

_____. *Die nachholende Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

HANLY, Charles. *O problema da verdade na psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história*. Uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Moraes, 1990.

HIRSCH, J.; ROTH, R. *Das neue Gesicht des Kapitalismus*. Hamburgo: 1986.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HORGAN, John. *O fim da ciência*. Uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

HUGHES, H. St. History and psychoanalyse. In: _____. *History as art as science*. Nova York, 1965. p. 42-67.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HUTTON, P. H. Die Psychohistoire Erik Eriksons aus der Sicht der Mentalitätengeschichte. In: RAULFF, V. (Org.). *Mentalitäten-Geschichte*. Berlin: 1987. p. 146-162.

JAY, Martin. *Dialektische Phantasie*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1976.

KAMPER, Dietmar (Org.). *Über die Wünsche*. Ein Versuch zur Archäologie der Subjektivität. Munique/Viena: Carl Hanser Verlag, 1977.

KATZ, Chaim S. *Psicanálise e nazismo*. Rio de Janeiro: Taurus, 1985.

KOLAKOSWSKI, Leszek. *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*. Munique/Zurique: Piper, 1986.

KOŁOWSKI, P. *Die Prüfungen der Neuzeit*. Über Postmodernität. Viena: Passagen, 1990.

KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

KOSŁOWSKI, P. *Die postmoderne Kultur*. 2. ed. Munique: C. H. Beck, 1987.

_____. *Die postmoderne Kultur*. 2. ed. Munique: C.H.Beck, 1987, p. 22 et seq.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LECHTE, John. *Cinquenta pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

LEITES, Edmund. *A consciência puritana e a sexualidade moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LORIGA, S. A biografia como problema. In: RAVEL, J. (Org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 225-249.

LÖWY, Michel. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARCUSE, Herbert. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

_____. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Ed. da Univ. Est. Paulista, 1995.

MARRE, Jacques Léon. História de vida e método biográfico. *Cadernos de Sociologia* (metodologia de pesquisa), Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 89-141, jan./jul. 1991.

MATHEWS, Gordon. *Cultura global e identidade individual*. Bauru: Edusc, 2002.

MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro*. A Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MATTELART, Armand. *A globalização da comunicação*. Bauru: Edusc, 2000.

MAYER, Arno. *A força da tradição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MERQUIOR, José Guilherme. *O véu e a máscara: ensaios sobre cultura e ideologia*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1997.

MEZAN, Renato. *A sombra de Don Juan e outros ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

MOSER, Walter. Spätzeit. In: MIRANDA, Wander Melo (Org.). *Narrativas da modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 33-54.

NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*. Rio de Janeiro: Ediouro, [s/d.].

_____. *Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

OLSON, David R. *O mundo no papel*. As implicações conceituais da leitura e da escrita. São Paulo: Ática, 1997.

PEUKERT, Detlev J. K. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.

PHILIPS, Frank. *Psicanálise do desconhecido*. São Paulo: Editora 34, 1997.

PIETTRE, Bernard. *Filosofia e ciência do tempo*. Bauru: Edusc, 1997.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Sociais*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, FGV, 1989, p. 3-15.

RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

Revista Filosofia Política. Departamento de Filosofia, Curso de Pós-graduação em Filosofia, IFCH/UFRGS, III/1, 2001.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação*. Ensaios sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: Ed. da Univ. Est. Paulista, 1992.

ROUANET, Sérgio Paulo. *A razão cativa*. As ilusões da consciência: de Platão a Freud. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RÜDIGER, Francisco. *Civilização e barbárie na crítica da cultura contemporânea: leitura de Michel Maffesoli*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

RÜSEN, Jörn. Perda de sentido e construção de sentido no pensamento histórico na virada do milênio. *Revista Histórica: debates e tendências*, Passo Fundo, v. 02, n. 02, p. 9-22, dez. 2001.

_____. *Razão histórica*. Brasília: Editora UnB, 2001.

_____. Kann Gestern besser werden? Über die Verwundlung der Vergangenheit in Geschichte. *Revista Geschichte und Gesellschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 28(2002), p. 305-321.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 11. ed. Porto: Afrontamento, 1999.

SARTORI, Giovanni. *Homo videns*. Televisão e pós-pensamento. Bauru: Edusc, 2001.

SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.

SOARES, L. E. Hermenêutica e ciências sociais. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, 1998, p. 100-142.

SOKOL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais*. O abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SOUSA, Edson Luiz André de (Org.). *Psicanálise e colonização*. Leituras do sintoma social no Brasil. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.

SOUZA, Euduro. *História e mito*. Brasília: UnB, 1981.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sobre a construção do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

TAUBES, J. (Org.). *Gnosis und Politik*. Munique/Paderbon: Fink-Schöningh, 1984 (introdução).

TOULMIN, Stephen. *Kritik der kollektiven Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

TOURAINÉ, Alain. Modernity and cultural specificities. Rev. *International Social Science Journal*, 40, p. 43-457, 1989.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.

_____. *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VENTURI, Franco. *Utopia e reforma no iluminismo*. Bauru: Edusc, 2003.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1984

VOGT, Rolf. *Psychoanalyse zwischen Mythos und Aufklärung oder Das Rätsel der Sphinx*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1989.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Bauru: Edusc, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 4. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

_____. *Ciência e política: duas vocações*. 4. ed. Brasília: UnB, 1989.

_____. A objetividade do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: *Metodologia das ciências sociais*. Parte 1. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. da Univ. Est. de Campinas, 1992. p. 107-154.

WEHLER, H.-V. Zum Verhältnis von Geschichtswissenschaft und psychoanalyse. *Historische Zeitschrift*, n. 208, 1969, p. 529-554;

WEHLER, Hans-Ulrich. *Geschichte und psychoanalyse*. Frankfurt/Berlin/Viena: Verlag Ullstein, 1974.

_____. *Historisches Denken am Ende des 20. Jahrhunderts (1945-2000)*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2001.

WHITE, Hayden. *Meta-história*. A imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Ed. USP, 1992.

WILLEMART, Philippe. *Além da psicanálise: a literatura e as artes*. São Paulo: Nova Alexandria: PAPESP, 1995.

WRIGHT, Erik Olin et al. *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e teoria da história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

Estudar o envelhecimento humano é fascinante, especialmente porque não temos um receituário capaz de dar conta da pluralidade das experiências e dos conhecimentos que o envolvem. Esse fato nos desafia a questionar à maneira de Max Weber: O que leva alguém a perseguir algo durante a vida inteira, se de antemão já sabe que jamais encontrará? ...ou à maneira de pensadores da Antiguidade e da Contemporaneidade, tal como propomos neste livro.

Claro que isso não deve ser lido com ares de resignação ante a impossibilidade de um conhecimento que seria imutável... deveria, por outro lado, levar ao ponto mais próximo possível da verdade e daquilo que almejamos em relação ao envelhecimento humano como área de conhecimento, ou seja, sobre como enfrentar o processo do envelhecer com menos custos.

Nessa perspectiva, entendemos que o tempo presente, como fascínio da pluralidade dos conhecimentos, vinculados também a outras ciências, pode possibilitar questionamentos a partir de dois vetores principais: a) o sentido de reconstituir ideias de futuro no passado; b) compreender tais ideias como significado para uma estrutura de pensamento que fundamente os argumentos de uma cultura da mudança no tempo presente.

ISBN 978-85-8200-027-4

www.meritos.com.br