

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

O CARÁTER TRÁGICO DA SENTENÇA DE ANAXIMANDRO

Alexandre Costa
UFRJ

RESUMO: A sentença de Anaximandro destaca-se entre as mais remotas sentenças da filosofia em suas origens. Mas não é apenas por isso que se deve considerá-la uma das mais relevantes de todos os tempos: com ela Anaximandro inaugura uma série de temas tão preponderantes que a filosofia jamais pôde ver-se livre deles novamente. Trata-se de uma sentença ao mesmo tempo fundadora e definidora para a filosofia. É nela que vemos a filosofia tratar, pela primeira vez, da questão do tempo. Nessa sua primeira aparição, o tempo surge concebido como *khronos*, originando-se a partir da imbricação fundamental entre ser e devir. Considerado o caráter antitético e paradoxal dessa imbricação, pode-se dizer que, em Anaximandro, a referida relação entre ser e devir será também responsável pela primeira concepção eminentemente filosófica de tragédia.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Antiga – Pré-socráticos – Anaximandro - Tragédia.

ABSTRACT: Among the most ancient sentences of the early philosophy, Anaximander's sentence has its unique character: But this is not the only reason why one should take it as one of main sentences in the whole history of philosophy. Anaximander's sentence launches issues from which philosophy just can't get away, since it is a sentence that, for the first time ever, philosophy deals with the question of time. In the first appearance, time is understood as *khronos*, originating itself as an essential crossroad between being and becoming. Taken the antithetical and paradoxical character of such a crossroad, one might say that, in Anaximander, the above mentioned relation between being and becoming will be also responsible for the first purely philosophical conceptualization of tragedy.

KEYWORDS: Ancient Philosophy – Pre-Socratics – Anaximander - Tragedy.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

Feliz é aquele que sabe sofrer
Nelson Cavaquinho e Guilherme de Brito

Pronunciada em tempos quase imemoriais, tão remotos que sua escrita não nos alcançou, a sentença de Anaximandro nos chega através de Simplício, que assim escreve:

Anaximandro afirma que o princípio dos entes é o indeterminado¹:
“De onde é a gênese dos seres, também para aí devém a sua corrupção,
segundo a necessidade. Pois se concedem e se compensam
reciprocamente, justiça pela injustiça, segundo a ordem do tempo”.

Para que se toque a riqueza desse enunciado, ainda que apenas com as pontas dos dedos, é preciso decompô-lo, pensá-lo parte a parte. Segundo Simplício, Anaximandro assume e defende um princípio dos seres. Este princípio, *arkhé*, mantém do seu legado poético tanto as idéias de governo e regência, por um lado, como a idéia de causa estrutural ou fundamento, por outro. Mas se despede do significado de origem e início. A *arkhé* filosófica, com efeito, não conhece o tempo. Nos outros dois fragmentos de que dispomos, Anaximandro afirma esse princípio ser sem tempo, sem idade e sem velhice. A ambiguidade semântica do termo “princípio”, ainda hoje vigente nas línguas modernas, é uma característica herdada da sua concepção mitopoética. A filosofia instalará aí uma distinção, uma vez que, à diferença dos poetas, não concebe um cosmo com origem no tempo. Uma das primeiras cisões entre o poético e o filosófico consiste na distinção entre um mundo com e um mundo sem origem. Absurdo que comece no tempo, dirão os filósofos. Trilhando a senda aberta por Anaximandro, Heráclito não deixa margem à dúvida quanto a essa decisão da filosofia nascente:

¹ O termo pensado por Anaximandro é *ápeiron*, um vocábulo de difícil tradução, uma vez que resulta da introdução de um alfa privativo à palavra *peîra*, que significa “experiência”. Esta palavra, por sua vez, guarda também a forma basal de *peîrar*, quando passa a significar “fim”, “limite” e “extremidade”, o que evoca, por extensão, as idéias de definição e determinação. Assim, *ápeiron* pode ser vertido para a nossa língua através de termos como “indeterminado”, “indefinido”, “ilimitado” e “infinito”, mas também como aquilo sobre o que não há experiência. O elo entre aquilo de que não se tem experiência e aquilo que não possui fronteira ou limite deriva precisamente da arguta percepção de que o mundo de nossas experiências, um mundo plenamente *aisthético*, é composto por seres e coisas que, sem exceção, apresentam limites e que são, portanto, finitos. Nossa experiência é condicionada por essa lida, não há o que conheçamos sensivelmente que não apresente bordas, daí a nossa dificuldade em pensar algo que não experimentamos, o sem limite, o infinito. Resulta daí a impossibilidade de dizê-lo em sua propriedade, a partir do que também se compreende melhor sua conotação como o “indeterminado”, aquilo que nos é impossível definir por carência de contato: nesse sentido, o próprio neologismo anaximândrico é um recurso de aproximação, necessariamente negativo, pois só pode dizê-lo a partir de algo que conhece, e estes são tanto *peîra*, a experiência, como *peîrar*, o fim, a extremidade, o limite.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se².

Para esse pensamento, portanto, se existem deuses, existem como seres que tomam parte no “mundo” como todos os demais, não despontando, conseqüentemente, como criadores do cosmo, sendo este incriado e sem começo. Não seriam, então, anteriores à realidade cósmica, nem na ordem do tempo, nem na ordem do fundamento. Antes de nomear esse princípio, que já não pode mais remeter aos deuses da mitopoética, faz-se necessário observar: esse princípio, seja o que for, é “princípio dos seres”³. A sutileza da expressão não nos deve desviar: já aqui o grande “truque” do pensamento grego em geral e do filosófico em particular: a harmonia, posteriormente denominada dialética por Hegel⁴, concebida como a tensão de contrários que perfazem uma totalidade de acordo com uma relação de absoluta interdependência⁵. Dois momentos que não podem ser sós, tal como o passo e o andar que, embora sejam reconhecíveis em sua diferença, conformam um único ato. Ato este literalmente inviável sem ambos. Um depende do outro e, dessa dependência, a completude. Da discordância a concordância, e vice-versa. O uno e o múltiplo. Jamais separados, sempre unidos pela coesão de um hífen. “Princípio dos seres” diz: a unidade do múltiplo; a unidade do fundamento observada na pluralidade do real. Sua pretensão é que esta idéia não seja uma invenção, mas uma leitura do que é tal como é: só a pluralidade revela a norma, o *nómos*. Esse *nómos* só se revela, portanto, na pluralidade do mundo sensível e dele é colhido como idéia. O olhar extrai da multiplicidade, na qualidade de uma identificação, a coerência do seu comportamento; a unidade que reside no sensível, mas que não é, ela mesma, uma coisa, um ente. Heidegger parece considerar o mesmo, quando afirma: “o ser se subtrai enquanto se

² B30. Todos os fragmentos de Heráclito citados ao longo deste ensaio encontram-se mencionados segundo a tradução de nossa autoria: COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro, Difel, 2002.

³ Prefiro utilizar o termo “seres” a “entes”, uma vez que a formulação específica da palavra ente, em grego, deve-se a Parmênides. Em nome dessa precisão histórica justifica-se a referida preferência, de modo que um eventual uso do termo “ente” ao longo deste texto dever-se-á, então, ao seu uso filosófico atual.

⁴ Denominação, por sinal, que serve mais ao próprio pensamento hegeliano do que a uma justa interpretação da idéia grega de harmonia. De resto, aquilo que os próprios gregos chamavam “dialética” pouco tem a ver com a dialética hegeliana, como versa a próxima nota.

⁵ É preciso deixar claro que, ao longo deste texto, o uso do termo “dialética”, bem como dos seus correlatos, não contém o mesmo teor da dialética hegeliana. O próprio Hegel, ao considerar o pensamento de Heráclito em suas *Preleções sobre a história da filosofia*, afirma dever-lhe em muito a sua própria dialética. Mas é preciso pensar, também, a diferença entre ambos. A dialética aqui mencionada, a tensão dos contrários que encontramos já em Anaximandro, tal como exponho, e especialmente em Heráclito, não tem por *fim* uma síntese provocada como o resultado de uma distinção anterior, tal como na dialética hegeliana. Na tensão dos contrários, a própria tensão é que é fundamento dessa diferença. Essa tensão é constante, permanente, não podendo ser, conseqüentemente, nem causa, nem efeito; nem resultado, nem síntese. Ao unir opostos, ela não apenas os comunica, como se fosse uma ponte, mas vem a ser, também, o próprio pilar em que essa “ponte” se sustenta.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

desoculta no ente”⁶. Essa unidade remete à *lógica* e à dinâmica do plural, observando o que ele *diz*. O conhecimento depende dessa gramática. Mais: significa reconhecê-la. Daí essa linhagem filosófica ter pensado muito rapidamente a totalidade de tudo o que é como *lógos*, a *lógica* de um mundo que é, todo ele, fenômeno de linguagem – *hó lógos*.

A inauguração explícita dessa concepção ocorre, efetivamente, com Heráclito. Mas já está presente em Anaximandro, no que, mais uma vez, o filósofo de Éfeso depende do Milésio, assim como parece concluir o que nele desponta como o parto de uma grande idéia. É que Anaximandro, ao nomear o princípio dos seres, escolhe uma espécie de “não-palavra”, uma palavra que é negação. Se o real é linguagem, se todo e qualquer ente diz o que é e, conseqüentemente, adquire valor de fenômeno da linguagem, o princípio dos seres não pode ser dito, a não ser *negativamente*, pois do contrário seria mais um ente apenas e não o seu princípio. Mais uma vez, seja o que for esse princípio, ele não pode, antes de tudo, confundir-se com aquilo de que é princípio. Nominá-lo transformaria o princípio em coisa. Seria mais uma parte a compor o todo nomeado *kósmos*, e o princípio não se confunde nem com a parte, um ser *particular e determinado*, nem com o todo, o conjunto dos seres que são e devêm no *kósmos*. Como referi-lo, então? O artifício que resolve esse problema consistiu em engendrar uma palavra que negue todas as demais; que negue, enfim, aquilo que caracteriza radicalmente o modo de existência dos seres. Essa palavra terá que ser, portanto, uma composição: para a negação, basta um alfa privativo; para o negado, aquilo que o filósofo julga ser o elo comum a todos os seres, no caso, a determinação, o limite. Está criado o neologismo pelo que a filosofia anaximândrica ainda hoje é conhecida: *ápeiron*. O princípio dos entes tem que ser necessariamente distinto daquilo de que é princípio; tem, portanto, que negá-lo.

Trata-se de artifício talvez inteiramente novo para o mundo grego, embora a própria palavra verdade – *alétheia* –, que lhe é anterior⁷, pareça obedecer à mesma lógica. Em todo caso, os antigos hebreus já haviam estado diante do mesmo dilema quando decidem afirmar, em suas sagradas escrituras, que o nome de Jeová não pode ser pronunciado. Não que, ao fazê-lo, ressoe uma maldição que faça cair a boca do incauto que tentasse proferi-lo ou coisa que o valha. Mas sim para dizer que seu Deus não cabe não apenas nessa palavra como também em nenhuma outra e que, portanto, a palavra “Jeová” não passa de uma contingência exigida pela nossa condição. Mas que não se creia que é esse o nome de Deus, esse ou

⁶ Citado a partir da tradução de Ernildo Stein de “A sentença de Anaximandro”. HEIDEGGER, Martin. In: *Os pré-socráticos*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973. p.33.

⁷ Ver *Ilíada*, XXIV, 407.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

qualquer outro, porque, ao nomeá-lo, Deus já não é Deus, torna-se um ser, um ente, transformando-se de criador em criatura. A palavra é uma determinação, uma prisão de precisos limites. Como dizer, então, o ilimitado? Artifícios distintos para um mesmo problema, mesmo observando a diferença entre um princípio e outro.

Essa linguagem fala pelos seres, uma consequência da noção de que todo fenômeno constitui linguagem. Equivale à observação heideggeriana de que o ser só é sendo. Os entes, sendo, configuram todo o vocabulário e todas as conjugações possíveis desse *lógos*. São partes do todo, são suas palavras. Mas se os entes falam e se, mais do que isso, falam coerentemente, quem compôs a gramática pelo que se orienta e é regida sua língua? Nada. Ninguém. Indeterminado. Um acúmulo de negações. Nada transcende ao ente – ou, se houver um transcendente, impossível dizê-lo – mas o que o determina é justamente o seu modo de ser, a coerência, o comportamento da sua existência. Que seja assim e não possa ser de outro modo, isso é que é indeterminado e é, também, inapropriável. A impossibilidade de determinação do princípio dos entes obedece, pois, a uma dupla perspectiva: (A) a negação na ordem da linguagem já que a existência é, ela mesma, linguagem, tal como já aludido, não podendo o princípio dos seres possuir o mesmo caráter que eles; e (B) condiz com a inviabilidade de conhecer a causa pelo que o mundo é justamente da forma como é, tal como se fosse aporeticamente perguntado, como faz Heidegger na sua *Introdução à metafísica*, “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”⁸.

Além da indeterminação, o princípio concebido por Anaximandro também guarda outros sentidos e significados. *Ápeiron é a-peiría*: sem fronteira, sem limite, sem extremidade mas, também, sem experiência. O absoluto porque sem interface. Como, por exemplo, tocar a morte se ela é silêncio e, sendo silêncio, é a própria não-existência? Como ter discurso sobre o que não constitui qualquer forma de discurso? Como experimentá-la, portanto, se não se oferece? E nem mesmo na morte fática os seres podem conhecê-la, pois quando esta se dá, supõe-se, já é radicalmente não-experiência. Diante disso, ao conceber essa condição e ao deparar essa idéia, ergue-se a *aporía*, palavra em todas as letras parente de *apeíron*. A aporia é o máximo de experiência que o ente, sendo ente, pode ter do inexperimentável – a morte, o silêncio. Diante do *apeíron* o homem experimenta, uma vez mais paradoxalmente, a não-experiência: a *aporía*. E mais: só o experimenta porque se vê permanentemente diante dele, diante desse misto polissêmico de indeterminação, infinitude e de in experiência, diante de

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Brasília/Rio de Janeiro, UnB/Tempo Brasileiro, 1978. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 1978. p.33.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

tudo aquilo, enfim, que o nega. A própria morte. *Ápeiron* impõe-nos *aporía*. Que a vida seja assim, eis o que nos espanta. Inda mais o filósofo que, nesse espanto, encontra o impulso de partida para a sua arte. O espanto frente ao que é de todo impossível de determinar, a não ser como a *lógica* e a estrutura imanentes e intrínsecas a tudo o que é. Por isso, princípio dos seres. *Ápeiron*: o que não sofre alteração nem é determinado por nada ou ninguém; o livre de determinações ou limites: auto-suficiência e soberania. O que não aceita determinação corresponde à impossibilidade do *porquê* e à necessidade do *como*. Eis o motivo pelo qual toda a filosofia atualmente chamada pré-socrática não se aventurou a dizer os “porquês”, mas os “comos”. É porque não há porquê. Para o homem significa a compreensão de que não importa para onde se volte, sempre esbarrará no limite do ilimitado. O imponderável e a impotência. É *como* é, e sem porquê. Se há um, não se alcança. Logo, também assim, não o há. “A rosa é sem porquê”, versou há muito um poeta germânico, Angelus Silesius.

Toda essa conjuntura dará à palavra “necessidade” o seu teor especificamente filosófico. Empregada aqui pela primeira vez, esse seu sentido peculiar e filosófico ainda hoje acompanha a palavra quando se trata de filosofia. O necessário significa o inevitável, o incontornável. Não indica nem interesse ou desinteresse, muito menos um juízo de qualidade como no âmbito da linguagem coloquial, o que é melhor ou pior, mas tão-somente o que necessariamente será, independentemente de qualquer circunstância ou qualidade.

Anaximandro afirma que é segundo a necessidade que os seres, uma vez nascidos, necessariamente morrem, retornando para o silêncio de onde surgiram. A inexistência dos seres é seu silêncio e morte; sua existência significa dizer: “sou”. Estar aí, presente. Na forma de luz e som, visível e audível. A forma é o limite em que se encerra o conteúdo. Esse binômio dá aos seres a sua completude. No fundo, o que o Milésio quer dizer é: não há surgimento, nem desaparecimento, por isso o mundo é móvel, pois o que há é uma ciranda incessante de entes que, de acordo com o estatuto do tempo, nascem e morrem, transformando-se noutros. O mesmo raciocínio ver-se-á em Heráclito e Empédocles, por exemplo. Tudo o que nasce, nasce a partir de um pré-existente, sendo, não nascimento, mas transformação. Da mesma forma, tudo o que morre decreta a gênese de um outro ser, sendo igualmente uma transformação. A morte e o silêncio, alfim, são relativos aos seres, limitados e definidos, posto que é em relação a eles que se pode dizer “é” e “era”, “existe” e “não existe mais”. Porque o cosmo, assim como a *phýsis* do que vem a ser no *kósmos*, sempre são. Só os entes é que podem ou não podem ser. Melhor: são e necessariamente não serão mais. Aquilo

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

que se pronuncia há de se calar. Persiste o problema: o que é feito desse ser quando se extingue? Nada? O nada não *é*, não existe, não *diz*. De novo o indeterminado.

Há uma fábula chinesa que relata o seguinte: um discípulo volta-se ao seu mestre e questiona: ‘de onde surge a vida, quem a detém e manipula, o que determina a vida e a morte dos seres?’ Diante dessas perguntas, o mestre, que carregava uma vela, nada diz de imediato, preferindo apagá-la primeiro. E, em seguida, diz ao discípulo: ‘se você me disser para onde foi essa chama, também direi de onde ela vem, respondendo a todas as suas questões’. O domínio do silêncio, concebido aqui como a morte, o próprio não-ser, é mudo e é mudo por inexistir. Não há a não-linguagem. Essas são perguntas irrespondíveis, mas, para além disso, são perguntas que não podem sequer ser feitas. Quando Anaximandro afirma “de onde é a gênese dos seres, também para aí devém a sua corrupção”, remete ao destino de todos eles, diz o *como* e o exercício da sua existência, mas não determina esse “onde” porque indeterminável e sem experiência possível – *ápeiron*. É assim tal como é. Que o ente “surja” e “desapareça” numa realidade que jamais se extingue, que jamais deixa de ser ou se cala – isto é, que nem surgiu nem desaparecerá e que por isso é, se tomada como um todo ou em relação a ela mesma, sem tempo –, pertence à própria dinâmica da existência. Os seres nascem e morrem num “palco” ingênito e imortal. É necessário que assim o seja. Sem porquê. O necessário é o que é, tal como é e não pode deixar de ser: ser assim, exatamente *como* é.

A precisão do filósofo é incrível. O uso do acusativo no referido período constitui recurso formal de linguagem que ambiciona corresponder à própria realidade. Pois o acusativo é o caso previsto para o que se move, e o movimento que caracteriza o real perfaz a lógica da sua ciranda e remete à mobilidade a que todo ente se encontra submetido desde o seu surgir até o seu apagar. A vida é um *pro-jeto*. Um projétil que se lança e se orienta pela vontade de prosseguir sendo, mas que, ao fazê-lo, perde paulatinamente a sua força até a completa extinção. Tudo que é, devém, eis o que nos diz Anaximandro. Todo ser encontra-se condenado e condicionado a esse jogo e a essa estrutura. A vida é uma lança, uma flecha lançada da origem à consumação.

Extinto o ente, ele dará lugar a outro. O cadáver vive, a pessoa que identificávamos com aquele corpo, não. Eis a ciranda incessante de nascimentos e mortes, em que cada ente a sua vez tem a sua parte, o seu destino, a sua *moîra*: a sua duração. Lançados nesse movimento, os seres duram. A vida, para eles, é tempo. Para o seu princípio, não. A vida de um ente, transitória. A vida da vida, extemporânea.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

A precisão anaximândrica mostra-se uma vez mais, quando diz que, além desse nascer e morrer que compõem a tensão harmônica da existência, essa mesma tensão “dialética”, entre um ponto e outro, mostra-se como o nó em que se encontram e se apertam ser e devir. Ser e devir são os verbos fundamentais da gramática do real. São exatamente os seres aqueles que, ao mesmo tempo, *são* e *tornam-se*: os entes constituem o “espaço” em que ser e devir, *eínai* e *gígnomai*, se encontram e se entrelaçam, o “espaço” onde entram em acordo, atam-se, conjugando a harmonia dos contrários, tal como em Heráclito, a guerra do justo e do injusto, de ser e devir concordando a partir da sua discordância. Ser e devir conformam a tensão primordial e incorruptível da realidade. Todas as demais são extensões dela. Trata-se de um contágio genético. Inteligência é reconhecimento do gene, de *gígnomai* ao *génos*; é decifrar, com o intelecto, o gene que é raiz de tudo. A tensão dos contrários é a estrutura do real, o traço genético que determina todo e qualquer fenômeno que, por sua vez, traz necessariamente esse traço em seu rosto. O mundo é esse movimento, a repetição do gene na diferenciação dos seres. Eis a história. Toda criação é genética, é sexo. O real é erótico. Já Hesíodo o pensara. Eros é o terceiro deus de sua *Teogonia* e só a partir dele, no início, mas também a cada vez, a criação. Gênese é *gígnomai*: o que é devém. Do indeterminado para o determinado.

Dessa contradição fundamental, a tensão entre ser e devir, todas as demais. Sua harmonia é sua luta, e *vice-versa*. A realidade é uma madeira de ferro. Essa concepção desponta em meio à sentença sob a forma de um contínuo jogo de contradições, pretendendo, uma vez mais, espelhar o efetivo caráter da existência. Sendo a contradição fundamental a de ser e devir, esse jogo, essa guerra, perfila dois exércitos, cujos contingentes se alinham ao lado de um ou outro verbo. Assim, temos:

ser	devir/tornar-se
princípio	seres
unidade	multiplicidade
permanência	impermanência
estática (dativo)	movimento (acusativo)
possibilidade	realidade
ser	“entes”

Não se deve, contudo, confundir esse “modelo” com o de dicotomias excludentes. O que caracteriza a “dialética” aqui pensada como tensão de contrários é a interdependência entre os seus constituintes: a inclusão e o entrelaçamento dos antagonicos perfazendo a

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

totalidade. Se se carece de qualquer um desses três elementos⁹, desmantela-se toda a estrutura. É legendaria a história na qual Heráclito censura Homero por ter aspirado, na *Ilíada*, ao seguinte desejo: “quem dera não houvesse discórdia entre os deuses!”, ao que Heráclito reagiu, dizendo: “nesse instante o mundo desapareceria”. A distinção, portanto, é formal, condiz com a capacidade de identificar os componentes que, em luta, conformam a tensa unidade e a tensa integridade de tudo.

Na coluna acima, o eixo do ser corresponde também ao extemporâneo; ao passo que o eixo do devir, ao tempo. A temporalidade, o mundo dos seres, é a própria ordem do tempo, mencionada por Anaximandro ao fim da sentença. Segundo e seguindo a ordem de *khrónos* é que as coisas se dão tal como se dão, necessariamente. A temporalidade atinge os entes, mas não o princípio deles, pelo mesmo raciocínio de negação, composição e contrariedade que define o próprio nome escolhido para esse princípio. Daí que o cosmo, ele mesmo, é sem tempo, embora os entes que ele contém, não. Pelo mesmo motivo a regra do jogo não se altera, mas as partidas jogadas são, a cada vez, sempre novas, originais. E duram uma determinada demora. O tempo é o que salta, para os seres, da relação ser-devir. Como se esses verbos fossem esmeris, o tempo é a fagulha que salta desse encontro. O tempo existe para nós, as peças do tabuleiro. Não para o próprio jogo. O indeterminado determinando a duração e o caráter da existência pelo nó absurdo que une ser e devir: o que quer ser, devém; o que quer viver morre – a tragédia.

A célebre sentença de Anaximandro destaca-se entre as mais remotas sentenças da filosofia em suas origens. Mas não é apenas por isso que se deve considerá-la uma das mais relevantes de todos os tempos: com ela Anaximandro inaugura uma série de temas tão preponderantes que a filosofia jamais pôde se ver livre deles novamente. Trata-se de uma sentença ao mesmo tempo fundadora e definidora para a filosofia. É nela que vemos a filosofia tratar, pela primeira vez, da questão do tempo. Nessa sua primeira aparição, o tempo surge concebido como *khrónos*, originando-se a partir dessa imbricação fundamental entre ser e devir. Considerado o caráter antitético e paradoxal dessa imbricação, pode-se dizer que, em Anaximandro, a referida relação entre ser e devir será também responsável pela primeira concepção eminentemente filosófica da existência como tragédia, resumida na idéia de que a vida só alcança morte; a vida, ao querer manter-se viva, cava sua própria sepultura. O arco, dirá Heráclito, tem por nome vida; por obra, morte¹⁰. Na tensão do arco armado, o encontro

⁹ Consagrados por Hegel como tese, antítese e síntese.

¹⁰ B48.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

de ambas. Harmonia é força e violência. Na tensão da corda, vibra a existência e seu caráter tenso, “dialético”, pelo que não é nem vida nem morte, mas um único ato, a própria corda: tesa, tensa e esticada. A única forma de viver é morrer; a única forma de morrer é viver. Para que dois verbos para uma mesma ação? Hades e Dioniso são um e o mesmo¹¹. Nomear de forma dual essa unidade não é um equívoco: é conhecer o seu caráter, sublinhando o seu paradoxo, a sua reciprocidade. O um depende do dois, não o contrário. Na corda, a tensa e hirta peleja entre o que quer ser, mas só consegue devir. A existência só conquista o contrário do que deseja. E não tem como fazê-lo de outra forma. Desse absurdo e dessa impotência, o trágico – o tempo.

Também, a partir dessa impotência, talvez, a noção tão comum aos gregos de que a liberdade é estranha à vida. A liberdade possível é apenas aquela relativa à jaula. A unidade e a estabilidade do jogo se alimentam, paradoxalmente, da instabilidade das partidas. Os seus altos e baixos, as inflexões e peripécias do herói trágico como leitura da existência de todo e qualquer homem. Movemos as peças na partida, mas sabemos, de antemão, o seu desfecho, como num célebre clássico do cinema sueco e mundial¹². Jogar pra quê? Pra ter prazer no jogo! Jogar xadrez com a morte é ser homem em sua possibilidade extrema. Saber o que se é. Investir-se de sua loucura e sê-lo em todo o seu sabor. Deixar os deuses com inveja ao ver que a sua forja já não queima nem desespera. É Dom Quixote, é Brancaleone. Afinal, perguntará Pessoa, “sem a loucura o que é o homem/ Mais que a besta sadia,/ Cadáver adiado que procria?”¹³. Mas há sabores e sabores, partes e partes. *Nascidos consentem em viver e em ter partes da vida, porém, ainda mais, em repousar, e assim deixam filhos a tornarem-se outras partes*, diz Heráclito¹⁴. O brilho ou a opalescência, a grandeza ou a pequenez de cada parte e cada partida decidem-se no jogo – jogando. E então mostrar-se-á quem Quixote e quem Sancho; quem Brancaleone, quem “Verme de Bizâncio”¹⁵. A guerra entre *eînai* e *gígnomai* submete-nos à peleja em que decidimos o que somos. Melhor: em que nos *tornamos* quem *somos*, como sugere o imperativo de Píndaro: “torna-te quem és”. A vida é uma luta. A guerra é pai de todos: *uns indica deuses; outros, homens; de uns faz escravos, de outros, livres*¹⁶. Que cada um decida a sua medida e a sua envergadura, nosso único poder e nossa única

¹¹ Heráclito. B15.

¹² *O sétimo selo*, de Ingmar Bergman: Suécia, 1956.

¹³ “Dom Sebastião, Rei de Portugal” In: *Mensagem*. PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1992. pp.75-76.

¹⁴ B20.

¹⁵ Refiro aqui ao clássico filme de Mario Monicelli que, inspirado no *Dom Quixote* de Cervantes, relata as proezas e desventuras de um herói cavaleirício: *O Incrível exército de Brancaleone*, Itália, 1966.

¹⁶ Heráclito. B53.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

liberdade, dir-nos-á esse heroísmo grego; nossa parte numa partida de que não estamos livres e contra a qual nada podemos. A *moira*, o destino. Descobrir, sob essa inelutável condição, o prazer da liberdade com algemas, o poder e a loucura de querer vencer o invencível, eis a grande arte. O que difere homens e deuses é o poder. Nosso máximo e nossa loucura, dirá a tragédia, crer que podemos também. Que podemos vencer e sabotar suas regras ou inventar, como Sísifo, um outro truque qualquer, que os enciúme, porque nos faz maiores: “só esta liberdade nos concedem/os deuses: submetermo-nos/ao seu domínio por vontade nossa”¹⁷; “Louco, sim, louco porque quis grandeza/ qual a Sorte a não dá”¹⁸. Sorte é condição. *Moira* é parte. Da parte à partida. Tomar parte na partida. E só poder sair dela depois de vencido, afinal, *como escapar diante do que nunca se deita?*¹⁹ Se o irremediável remediado está, o que nos resta de maior senão assumir a audácia e a grandeza do franco-atirador? Se diante desse muro, dessa condição inarredável, cabe-nos apenas debatermo-nos num jogo em que sabemos de antemão a nossa derrota, como a do pássaro contra a vidraça, o que fazer senão, por loucura e por grandeza, jogar com prazer e arte?

Fazer o que seja é inútil.
Não fazer nada é inútil.
Mas entre fazer e não fazer
mais vale o inútil do fazer.
Mas não, fazer para esquecer
que é inútil: nunca o esquecer.
Mas fazer o inútil sabendo
que ele é inútil, e bem sabendo
que é inútil e que seu sentido
não será sequer pressentido,
fazer: porque ele é mais difícil
do que não fazer, e difícil-
mente se poderá dizer
mais direto ao leitor Ninguém
que o feito o foi para ninguém²⁰.

¹⁷ PESSOA, Fernando. In: *Odes de Ricardo Reis. Obra Poética*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1992, p. 262.

¹⁸ Idem. “Dom Sebastião, Rei de Portugal” In: *Mensagem. Op.cit.* pp.75-76.

¹⁹ Heráclito. B16.

²⁰ MELO NETO, João Cabral de. “O artista inconfessável” In: *Museu de tudo. Obra completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994. p.384.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

Somos os geradores de luz e faísca que mantêm o jogo e suas regras. Mais do que isso: o seu brilho. Mantemos o jogo aceso, brilhante, através da força, do empenho, da luta e da guerra, do carregar o arco que deu ao grego o nome para a vida: tudo o que despendemos mantém o brilho desse jogo e constitui a própria vitalidade da vida. Vida de homem é doação, *zoé*, e *bíos*, luta. O encontro desses dois sentidos. Não por coincidência, também a palavra “natureza”, em grego, forma-se a partir de um radical que indica viço e vigor, por um lado, e fulgor e luz, por outro. Tudo isso, lembra-nos Anaximandro, sob o *ritmo* do tempo, ditando o andamento da existência e o seu caráter trágico, confundindo-se com eles. E, sendo tempo, tudo isso é *phýsico*, e *aisthética* é a existência inteira. Com efeito, o que no cosmo não é luz, é som. E, na arte, o que não é imagem, é música. Dualidade da unidade. A unidade é linguagem. Luz e som seus idiomas. Novamente, a tradição hebraica: Deus **disse** *fiat lux*. Som e luz reunidos na linguagem que é *realização* – o próprio real. E, nesta mesma tradição, quando Deus encarna, ele é dito verbo. Existência é conjugação verbal. Por isso morremos. Esvaimo-nos para que a estrutura jamais se esvaia. Para que as partidas continuem a ser jogadas da mesma forma. Sempre as mesmas, sempre outras. Somos as pilhas que, desde a sua mortalidade, mantêm a imortalidade. E, uma vez mais, Heráclito: “imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte destes, morrendo a vida daqueles”²¹. A contradição, o paradoxo, a tragédia. O nosso morrer, a vida dos imortais, pelo que morremos sempre para a imortalidade. Nutrindo de morte a vida deles, como no célebre mito em que a imortalidade de *Krónos* depende da devoração dos seus filhos, tornamo-nos ambos, homens e deuses, a um só tempo, mortais e imortais: eles porque cheios de nossa morte; nós, porque mantenedores finitos de suas vidas infinitas. Os deuses dependem de nós. Não o contrário. Porque vivem a nossa morte, enquanto morremos suas vidas. Mas não podemos nada contra eles. Tragédia é condição. É não estar livre dela. E liberdade é palavra que só se pronuncia quando a linguagem cessa. É, paradoxalmente, no domínio do silêncio e do impossível que se ouve o seu nome. Não o fim do jogo, mas a nossa inutilidade como peças dele; o momento em que o tabuleiro nos liberta, é o momento em que já não servimos. Um presente ao esgotado ou a rejeição do inútil? Tanto faz. Dirá Pessoa: “não tenho preferências para quando já não puder ter preferências”²². A morte é o fim de partida. Liberdade. Silêncio.

O pássaro é livre
na prisão do ar.

²¹ Heráclito. B62.

²² PESSOA, Fernando. In: *Poemas inconjuntos*. *Op. cit.* pp. 235-237.

Costa, Alexandre
O caráter trágico da sentença de Anaximandro

O espírito é livre
na prisão do corpo.
Mas livre, bem livre,
é mesmo estar morto²³.

Saber tudo isso e saber que sabê-lo não tem força nem poder para transformar o caráter da existência ou a regra do jogo é que é, para o homem, o mais trágico da tragédia. O coração de um cão também é paradoxalmente trágico, desgasta-se, como o nosso, ao bater. Morre porque vive. Mas ele não sabe disso. Condenado a saber, o homem encontra a tragédia da tragédia no conhecimento. O sabor amargo da única maçã que não nasce de uma macieira. Quando diante do imponderável e do indeterminado o homem experimenta a volúpia do absurdo. A perplexidade diante da vida tal como ela é. *Ápeiron* é pai da *aporía*. Tudo isso, aqui exposto, marca de forma indelével aquele que me parece ser o traço mais incisivo do pensamento grego, a despeito de suas variações internas. É seu mais sólido ponto de identidade, o elemento comum em que se subsumem as diferenças. Idéia comum de que a tragédia teatral é sua máxima tradução estética. Sua grande arte. Tão radicalmente trágico e tão radicalmente artista, o homem, único animal cuja natureza consiste em ser artificial, talvez por isso, é também o único animal que ri. Talvez por isso, igualmente, os gregos puseram, ao lado de suas tragédias, a comédia: o riso igualmente catártico diante de tudo isso. Eis a ironia final, que não poderia deixar de ser dual e tensa para ser inteira: a grande potência dos impotentes – a criação, a loucura, o horror, o riso. Quando o homem é maior que os deuses. Quando se sabe toda a amplitude da corda: esticá-la roseanamente desde aquém Diabo até além Deus. O homem, seu arco (*biós*) e sua envergadura. Inumeráveis veredas de um grande sertão. O homem: travessia.

Ninguém sabe quem sou eu
Também já não sei quem sou
Eu bem sei que o sofrimento
De mim até se cansou
Na imitação da vida
Ninguém vai me superar
Pois sorrio da tristeza
Se não acerto chorar.

Batatinha

²³ ANDRADE, Carlos Drummond de. "Liberdade". In: *Farewell*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2003. p. 1418.