

DAS POTÊNCIAS DA MEMÓRIA

A afirmação da transitoriedade histórica e da eternidade das ideias*

*Augusto B. de Carvalho Dias Leite***
<http://orcid.org/0000-0001-6821-9074>
augustobrunoc@yahoo.com.br

RESUMO *A partir do exame da tradição heraclitiana e platônica sobre a transitoriedade e a imortalidade – conceitos compreendidos como universais – este artigo defende a seguinte antinomia como tese: para haver temporalidade é preciso haver eternidade. Essa tese é demonstrada por meio do estudo e atualização das noções de alma, espírito, ideia e memória, as quais estão conectadas invariavelmente ao tempo passado como princípio ontológico do fenômeno histórico. Para além do ponto de vista filosófico, portanto, da perspectiva específica do conhecimento histórico, este estudo expõe algumas implicações teóricas acerca das condições de possibilidade da história, que são discutidas, finalmente, em diálogo com Friedrich Nietzsche e Jacob Burckhardt.*

Palavras-chave *temporalidade, eternidade, ideias, espírito, memória.*

ABSTRACT *From the analysis of the Heraclitian and Platonic tradition on transience and immortality – understood as universal concepts – this essay defends the following antinomy as its thesis: if there is temporality there must be eternity. This thesis is demonstrated through the study and updating of the notions of soul, spirit, idea and memory, which are invariably connected to*

* Artigo submetido em 05/04/2019. Aprovado em 22/07/2019. Agradeço à CAPES e à FAPES pelo incentivo. Agradeço também aos colegas Tomaz Tassis e Walderez Ramalho pela leitura crítica do manuscrito deste artigo e pelas várias sugestões, bem como agradeço a Olimar Flores Júnior pelo auxílio com as referências a Diógenes, o Cínico. Não poderia deixar de agradecer também à Lorena Lopes e à Araci Setembrina pela cuidadosa revisão deste texto.

** Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, ES, Brasil.V

the past as the ontological principle of the historical phenomenon. Beyond the philosophical point of view, therefore, from the specific perspective of historical knowledge, this study exposes some theoretical implications about the conditions of possibility of history, which are finally discussed in dialogue with Friedrich Nietzsche and Jacob Burckhardt.

Key words *temporality, eternity, ideas, spirit, memory.*

*Na medida em que um novo céu inicia, e agora temos trinta e três anos de seu advento:
o inferno eterno revive.*

(William Blake, *The Mariage of Heaven and Hell*)

Para pensar a vida de uma pessoa é necessário traçar um plano que não se contenta em partir de seu nascimento, mas remonta há muito mais tempo; e não se interrompe no dia de sua morte, mas se estende além.

A vida de uma pessoa no mundo não deve se reduzir ao seu nascimento e morte. Ela nasce na grande sombra do círculo pessoal que a engloba e, após sua morte, tem-se ainda algo que subsiste e sobrevive.

(Kenzaburo Oe, *M/Tと森のフシギの物語*)

Ser imortal é insignificante; com exceção do homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível é saber-se imortal.

(J. L. Borges, *El Aleph*)

Introdução ao problema da eternidade ou imortalidade das ideias

O tema da *alma* e seu caráter eterno já foi bastante estudado da perspectiva dos sistemas teológicos e filosóficos, especialmente para se pensar a doutrina das ideias platônicas. Não irei tratar do mito da alma eterna e das ideias como formas metafísicas primevas,¹ tal como podemos encontrar na réplica socrática em *Menôn*, nem da divisão dual do mundo, entre mundo *sensível* e *inteligível*, proposta por Platão no livro VII da *República*. Gostaria, destarte, de examinar uma lição específica que se extrai dessa reflexão mitológica já muito explorada pelos filólogos; uma questão particular presente especialmente no *Phaidôn*: a

1 Não se trata aqui de repetir ou compreender filologicamente a conhecida "doutrina das ideias" de Platão, pois dela se depreendem certos pressupostos míticos oriundos dos mistérios órficos e pitagóricos que não se relacionam com o argumento aqui desenvolvido. "[N]o *Fédon*, reconhecido como o 'mais religioso' dos diálogos platônicos, Platão empreende uma radical reconfiguração da 'doutrina' da transmigração órfico-pitagórica" (Nunes Sobrinho, 2016, p. 293) (Cf. Adluri, 2012).

pergunta pela *eternidade* das ideias em relação às potências da *alma*; ou melhor, da possibilidade do *conhecimento* ou das *ideias* sobreviverem ao fato da morte humana e se mostrarem, assim, de algum modo, imateriais e potencialmente eternas em detrimento da transitoriedade que sujeita os corpos e a matéria em geral ao tempo, logo, à necessária corrupção e finitude.

Da perspectiva do conhecimento histórico, estamos diante de duas situações que compõem as condições do fenômeno da história: a finitude da existência humana, a morte; e as potências da *alma* ou *consciência* em *conhecer ideias* que antecedem os limites de sua própria existência, o que coincide com as potências da *memória*.

As potências da *memória*, sobretudo o fato de *conhecermos ideias* que ultrapassam os limites finitos e naturais do tempo, portanto, colocam-nos a seguinte pergunta: como tal fenômeno é possível se partimos do pressuposto materialista heraclitiano que tudo é finito, temporal, ou histórico? Porque se é verdade que conseguimos conhecer *ideias* tão distantes temporalmente quanto cinquenta séculos ou gerações, é preciso haver algo que não seja necessariamente finito, temporal, e histórico, que nos conecte a tão antiga *ideia*; algo trans-histórico que a filosofia e a teologia nomearam *alma*, e o pensamento moderno *espírito* ou *consciência*,² conceitos que expressam a potência fundamental que possibilita o fenômeno da história, a *transmissão de ideias*, ou como a filosofia, a teologia e alguns sistemas religiosos chamaram, *transmigração* das almas ou *metempsicose* humana.³

- 2 É certo que há uma diversidade de conceptualizações do que seria *alma* e *consciência*, variando conforme a tradição (grega, cristã, renascentista, moderna), mas é igualmente correto que os fenômenos visados pelos conceitos são análogos, a saber, os dados intelectuais e sua natureza em relação à vida. Trata-se da *enteléquia* [potência principal] do corpo (Arist. *An.* 214b 5), conforme Aristóteles e Ibn Sina, e que tentarei nomear de outros modos mais precisos, como a *memória*. Da memória poderíamos extrair o princípio do que o próprio Estagirita chamou de *vida* (Arist. *An.* 402a1-7).
- 3 *Transmigração* e *metempsicose humana* são doutrinas que, presentes no mundo grego, remontam ao pitagorismo, ou mesmo ao Egito antigo e ao pensamento oriental anterior (Cf. McEvilley, 2002). No ambiente intelectual indiano-budista, por exemplo, Nāgārjuna, sem dúvida um dos mais importantes pensadores e compilador de doutrinas e pensamentos da antiguidade oriental, ilumina esse processo de transmigração das almas ou ideias (já se utilizando da interpretação aqui desenvolvida) em sua obra maior, *Mūlamadhyamakakārikā* [Versos fundamentais do Caminho do Meio]. Na seção de nome *Samsāragapariṣā* [Exame da transmigração], segundo a preciosa tradução e comentários do professor Giuseppe Ferraro, temos que há um “ciclo da existência e transmigração mundana”, fato que exige um sujeito transmigrador, o ātman [alma, espírito, consciência, o si pessoal, *Eu*] (Nāgārjuna, 2016, p. 273); o que atesta a *alma* e sua sobrevivência à condição material e mortal do mundo como princípio. Acrescenta-se ainda que o argumento de Nāgārjuna nesta seção é radicalmente antitemporalidade, pois se afirma que a natureza lógica do *samsāra* não possibilita algo como um antes e um depois, nem algum limite inicial, final, ou mesmo mediador, contradizendo de modo claro a *Física* de Aristóteles, cujos fundamentos temporais são analisados nestes exatos termos. Isto é, supõe-se a eternidade como real natureza do fenômeno analisado, não a temporalidade. É curioso notar que a noção de que há uma dupla natureza das coisas, da mortalidade e da imortalidade, conectadas ao corpóreo e ao não corpóreo, encontra-se também já no *Bṛihadaranyaka Upanishad* (Cf. Eliade, 1983, p. 186), dialética geral (eternidade-tempo;

Do conhecimento como superação da morte

“DA MORTE, do medo da morte surge todo conhecimento universal” (Rosenzweig, 2002, p. 3). Assim se inicia *Der Stern der Erlösung* (1921), de Franz Rosenzweig, obra que de modo sumário, segundo Stéphane Mosès, pretende demonstrar que a filosofia sempre se prestou à tarefa de “mascarar a realidade da morte ao afirmar que ela pode ser subvertida através da ideia do absoluto, pela ideia de totalidade, ou pela ideia de eternidade” (Mosès, 2011, p. 41). Há uma angústia ou preocupação própria à existência que a filosofia, então, contesta. A morte, experiência intraduzível em conceitos, como nos ensina Vicente Ferreira da Silva, “não pode ser por princípio explicitada em uma forma de conhecimento” (2009, p. 37) precisamente porque é em si o obstáculo e a interrupção a ser superada pelo ato intelectual de conhecer. E não apenas a filosofia responde a tal angústia, mas a própria atividade intelectual de conhecer contradiz o fato da finitude. A *imortalidade* seria, portanto, a *arché* ou o conceito mestre do conhecimento.⁴

O aparecimento do *ethos* histórico moderno, o anúncio da radical transitoriedade como real natureza do universo, proposta inicialmente pela historiografia alemã oitocentista, conforme nos mostram Ernst Troeltsch e o *Doktorvater* de Rosenzweig, Friedrich Meinecke,⁵ abala os fundamentos da tarefa que a filosofia havia se colocado há séculos, a saber, a descoberta dos fatores absolutos, eternos (Cf. Scholtz, 1989). Porque se o fundamental é o

krama-ksana) igualmente expressada na importante tradição dos *Yoga-Sutras* de Pantanjali (Cf. Tassis, 2018). Saliento, por fim, que minha leitura de Platão se assemelha à do professor Franco Trabattoni (2019).

- 4 Nota-se que Sócrates, no *Phaidôn*, e Arthur Schopenhauer, nos §§ 54 e 55 de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), afirmaram que a morte é a finalidade e a musa da filosofia, respectivamente. Aliás, friso que apesar de se assemelhar à *vontade imortal* de Schopenhauer em variados pontos, a eternidade ou imortalidade das ideias que aqui se apresenta diverge em alguma medida do escopo do filósofo alemão, pois relaciono essa questão ao fenômeno histórico. Igualmente, pode-se averiguar uma relação argumentativa com a obra fundamental de Moses Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), que, contudo, também não se interessa pelo lugar do fenômeno histórico.
- 5 Nas obras *Der Historismus und seine Probleme* (1922), de Troeltsch, e *Die Entstehung des Historismus* (1936), de Meinecke, encontram-se sob o signo das práticas e teorias operadas pelo historicismo alemão os fundamentos do que podemos nomear como a ideia de história moderna, que afirma principalmente, por um lado, tudo ser histórico e, por outro, todo momento do tempo em geral como particular e único. Nesse sentido, o historicismo é “a visão-de-mundo ela mesma” (Mannheim, 1970, p. 246). “De acordo com o historicismo, a natureza, essência ou identidade de uma coisa repousa em sua história. A revolução intelectual sem precedentes efetuada pelo historicismo nas décadas iniciais do século dezenove dotou toda a existência humana de uma dimensão temporal, com ramificações irreversíveis em relação a como concebemos nós mesmos e nosso mundo, fato que persiste até hoje. [...] Tudo o que o humano foi é agora percebido como sujeito a um desenvolvimento no tempo. E foi a augusta e sublime tarefa dos historiadores demonstrar como nosso mundo se parecia a partir dessa nova descoberta, por uma perspectiva essencialmente temporal. O tempo é a categoria mais básica do historicismo, e é improvável que os historiadores – abraçando ou não o historicismo – algum dia contestem o papel do tempo na escrita da história” (Ankersmit, 2012, p. 29). Ressalto ainda a obra de Michele F. Sciacca, *Morte e Immortalità* (1968), que possui algumas afinidades com este artigo.

tempo, o movimento e a demarcação finita de tudo, a manifestação por excelência deste universo absolutamente transitório é a história, não a filosofia, que se dedicaria à eternidade, não à temporalidade. De modo indireto, o que Leopold von Ranke e Wilhelm von Humboldt anunciam é precisamente a história, não mais a filosofia como a verdadeira descobridora do *ser* e da condição humana; a brutalidade dos fatos demonstraria a *condicio humana*, não as abstrações teóricas de filosofemas especulativos; isto é, o conhecimento em geral seria necessariamente um resultado histórico e assim elaborado de modo sempre temporal; sua natureza se relaciona com a temporalidade ou transitoriedade do universo, não havendo nenhuma forma de eternidade *a-histórica* possível.

Nestes termos, proponho-me a explorar a interpretação da tarefa filosófica de Rosenzweig a partir da hipótese específica que contradiz esse aspecto particular do vaticínio historicista, ao afirmar *a eternidade como um fato necessário para o advento do fenômeno histórico*.

A norma temporal universal, a transitoriedade ou a impermanência

Heráclito

Panta rhei! Tudo passa, tudo flui, tudo é temporal. Essa seria a máxima que resumiria uma das primeiras elaborações filosóficas que se conhece a respeito da ideia de tempo, feita por Heráclito de Éfeso, por isso compreendido como arauto dos historiadores modernos.

Conforme os fragmentos reunidos por Marcel Conche (1998), podemos encontrar de modo mais ou menos preciso a origem da ideia que afirma o pensamento de Heráclito como o princípio da transitividade. Simplicio, em seu comentário à *Física* de Aristóteles [*Aristotelis Physica commentaria*] diz que segundo os filósofos da natureza da escola de Heráclito, *tudo flui* [πάντα ῥεῖ] (Simpl. in Phys. 8 D, p. 1313), ou melhor, “tudo flui e nunca é o mesmo” (Simpl. in Phys. 1 D, p. 887). Tal interpretação geral do pensamento de Heráclito já aparece em Platão (*Pl. Theet.* 180d; *Crat.* 440) e Aristóteles (*Arist. Phys.* VIII, 3, 253b 10; *Top.* 1, 11, 104b 21), bem como em Diógenes Laércio (D.L. IX.8).

Não se sabe exatamente como seria o livro de Heráclito, mas tal livro existiu. Sócrates, aliás, o leu. De toda forma, desde a primeira compilação de fragmentos dos primeiros filósofos, chamados pré-socráticos, feita por Hermann Diels, em 1903, estabeleceu-se que é de Heráclito a famosa frase que ao termo diz o mesmo: “Não se pode entrar no mesmo rio duas vezes” (B91) (Cf. Diels; Kranz, 1951-1952). Isto é, a transitoriedade é a norma de tudo; a lei fundamental é o movimento e a transição. Tudo se inicia e tudo acaba. Tudo que nasce morre. Nascimento e morte são limites inultrapassáveis. Não por acaso “o tempo é

uma criança que joga” (B 52), cujo jogo expressa a natureza mais elementar do universo, o que reina sobre tudo e todos: a temporalidade, compreendida como conceito que define tanto a transitoriedade quanto as limitações do que é propriamente tempo. Outro postulado de Heráclito diz respeito ao caráter instantâneo de tudo: “o relâmpago tudo governa” (B 64), isto é, o raio que cai sobre a terra em uma noite escura é tanto repentino quanto iluminador das formas que a escuridão esconde, mesmo que momentaneamente, nos ensina Hans-Georg Gadamer.

Tudo se move, porém, segundo uma norma imutável, a lei ou o *logos* do tempo. Assim, “na medida em que Heráclito é o primeiro pensador a compreender a ideia de transcendental ele é, antes de Parmênides, Anaxagoras e Platão, o fundador do idealismo na filosofia” (Diels, 1913, p. 592). Tudo passa, indiscutivelmente, pois a mutabilidade da natureza é imediatamente compreensível. O movimento que rege o universo seria, para Diógenes de Sínope, O Cínico, autoevidente.⁶ Há uma anedota a respeito de Diógenes, que ilustra de forma jocosa a questão. O filósofo cínico ao simplesmente se mover de um lado para outro diante dos conhecidos eleáticos, que discutiam fervorosamente se o movimento existia ou não, responde à pergunta discutida, então, se movimentando de pronto, imediatamente à vista de qualquer incrédulo ou cético (D.L. VI. 39; *Hegel-Werke*, VI, p. 559). Mas, apesar de o movimento ser um fato da natureza, o mesmo *logos* que rege a transitoriedade também disponibiliza ferramentas intelectuais e existenciais que permitem estabelecer a probabilidade de cruzar os limites de sua expressão física e metafísica, do tempo ou da temporalidade. A exemplo, tem-se o conceito de *psyché* [ψυχή], que podemos traduzir de acordo com a tradição como *alma* ou *espírito*, pois “[a]s fronteiras da alma não podem ser encontradas por mais longe que se vá” (B 45), ou melhor, da *alma* se sabe apenas que sua potência é infinita, quer dizer, sem forma, pois seus limites não são verificáveis, afirma, ainda, Heráclito.

6 A *transitoriedade* é um tema antigo, como se pode ver, e também muito discutido na tradição ocidental (Cf. Kaegi; Rudolph, 2001). Mas o princípio da *impermanência* é elaborado em outros ambientes intelectuais, tais como em tradições budistas ancestrais. *Anicca*, em Pali, ou *Anitya*, em sânscrito, significando ao termo “ausência de constância” [*a-nicca*], é uma das marcas da existência presentes no *Dhammapada* [o caminho das leis universais], conjunto de ditados do Buda segundo a tradição *Theravada*. A *impermanência* como princípio, portanto, será encontrada em toda sorte de culturas cuja tradição de algum modo foi afetada pelo budismo, tal como na China e Japão, onde se manifesta pelo axioma 無常 [*mujō*, em japonês, ou *wuchang*, em mandarim].

Conceitos primários para a tarefa de conhecer: alma, ideia e memória

Platão

Phaidōn é o diálogo de Platão conhecido por estabelecer perguntas sobre a imortalidade da alma, exatamente a partir da iminente morte de Sócrates, não por acaso um dos personagens da conversação. Sócrates, à beira da morte, quer demonstrar que a alma é imortal (Cf. *Pl. Phd.*102a; 100b; 81a) a partir do seguinte princípio: *apesar de o corpo, ou, podemos ainda dizer, de a matéria ser notoriamente mortal, sujeita ao tempo e sua natureza corrosiva e destrutiva, a alma é potencialmente imortal, possui imortalidade.*

[a] alma é mais parecida com o divino e imortal, análoga ao pensamento, ao que é uniforme, ao que é indissolúvel e sempre imutável; o corpo, por outro lado, assemelha-se ao que é humano, mortal, análogo ao mutável e multiforme, ao que não é intelectual e dissolúvel. [...]

Sendo este o caso, não é natural para o corpo sua imediata dissolução e para a alma, ao contrário, a indissolubilidade ou algum estado semelhante? (*Pl. Phd.* 80b)

Ou seja, a alma possui as propriedades da *imortalidade* [ἄθανασία; *athanasia*] (Cf. Bailly, 2000, p. 33). Apesar de o termo aparecer no texto apenas uma única vez (*Pl. Phd.* 95 C), a imortalidade determina não somente a doutrina platônica ao alegar que toda alma sobrevive eternamente, sempre, mas antes disso afirma que a alma é potencialmente imortal, quer dizer, não está sujeita à morte imediatamente ao término de seu par, o corpo ou matéria. Particularmente, porque “a morte é a separação da alma do corpo” (*Pl. Phd.* 64c). O sufixo “idade” ao final da palavra em questão significando *potência* ou *possibilidade*, soma-se ao fato de o “i” (do português), com função negativa no início da palavra, condicionar a rejeição de sua raiz, a morte. Temos, portanto, que *imortalidade* quer dizer da *possibilidade de não morrer* ou da *potência de sobreviver a alguma morte*, no caso especial da existência humana, trata-se do fim do corpo.

Contestando, assim, de alguma maneira a noção heraclitiana de universo, nos termos aqui apresentados, Platão, por meio da dialética de Sócrates, demonstra dois fatos: há a possibilidade de superar a morte, pois uma parte de nós é potencialmente imortal, a *alma*, que não está necessariamente sujeita à mesma natureza finita da matéria; logo, a *imortalidade* da alma existe em detrimento da mortalidade do corpo ou da matéria. A alma pode continuar a existir mesmo após certa morte (*Pl. Phd.* 77b).

A alma nas tradições abraâmicas

Nas tradições religiosas e teológicas abraâmicas, cuja determinação para a cultura ocidental é patente, a *alma* ou *espírito* possui um papel fundamental e equivalente ao platônico. No ambiente hebraico, Moshe ben Maimon, em *Moreh Nevuchin* [O Guia dos Perplexos], ao estudar a palavra *nefesh*,⁷ que podemos ter como análogo de *alma* [*anima*, ψυχή], demonstra que entre os seus significados estão “o nome da alma racional [...] a forma do homem” (Maïmonide, 2012, p. 185), conforme Jer. 38:16. Segundo Maimônides, ainda, *nefesh* é o “nome daquilo que resta do homem após sua morte” (2012, p. 186), leitura evidentemente atravessada pela filosofia, que propõe a divisão fundamental entre corpo e *alma*. Apesar disso, *nefesh* já descreve a parte imaterial da vida humana no *Tanakh*, sua *consciência* (cf. Jó. 7:11). Interpretação reiterada por Simon Scheyer, em *Das Psychologische System Des Maimonides: eine Einleitungsschrift zu dessen More Nebuchim* (1845), obra que ilumina as afinidades entre a *psyché* de Platão (e Aristóteles) e a *nefesh* de Maimônides.

A tradição cristã continuará, de certa forma, a doutrina da *alma* platônica, pois notoriamente realiza as primeiras conciliações entre o platonismo e as doutrinas bíblicas. Agostinho de Hipona, não por acaso, estudioso de Platão, em *De Immortalitate Animae liber unus* [Da imortalidade da alma, livro um], afirma a potência anímica de sobreviver à morte do corpo (*August. De inmort.* I.1). Todavia, em *De quantitate animae* [Da potencialidade da alma], determina que somente a divindade é perfeitamente eterna, em seu sentido próprio de imortalidade ou eternidade *ad infinitum* (*August. De quant.* II.3).⁸

Da mesma maneira encontramos na tradição islâmica o nome *nafs*, não por acaso semelhante à *nefesh* por compartilhar a origem semita, cuja raiz *nūn-fā-sīn* se refere à mesma do hebraico. O termo, conforme o *Qur'an*, imediatamente significa o *eu* individual⁹ ou coletivo¹⁰. E a tradução corrente de *nafs* é precisamente *alma* ou *espírito*. Ibn Sina (Avicena), representante maior da *falsafa*, a filosofia feita em língua árabe e ambiente muçulmano, em sua enciclopédia *Kitāb al-Šifā* [O Livro da Cura], na seção *Al-Nafs* [A Alma], em diálogo direto não com Platão, mas Aristóteles, reitera boa parte dos princípios aqui elencados, sobretudo a potência em sobreviver à morte

7 Em Jó. 12:7, contudo, há uma conhecida conceitualização que divide a existência entre *ruah*, a existência coletiva, e *nefesh*, individual.

8 Ainda em relação à tradição cristã, deve-se esclarecer que “quando falamos em alma (em grego *psyché*; em latim *animus*), ou em espírito (grego *pneuma*; latim *spiritus*), falamos em uma só coisa vista sob dois aspectos: princípio vital e de animação (*animus*) e substância própria e imaterial (*spiritus*)” (Cf. Agostinho, 2013, p. 10), isto é, apesar das divisões esquemáticas aventadas, visa-se ao mesmo fenômeno, a atividade do intelecto.

9 “Tu estás encarregado de sua própria alma” (5: 105).

10 “Oh, humanidade! Cuida dos deveres com seu Senhor, Quem vos criou de uma única alma” (4: 1).

do corpo como propriedade fundamental da *alma*.¹¹ As relações entre a *alma* e a eternidade são afirmadas por importantes tradições como o antigo zoroastrismo e o ismaelismo. Nāsir Khusraw, por exemplo, em seu *Kitāb Zād al-Musāfirin* [Livro das provisões dos peregrinos], descreve como princípios a relação fundamental entre *dahr* e *zamān*, eternidade e tempo cronológico, respectivamente. De acordo com o poeta e filósofo do século XI da era comum, tempo é uma manifestação da eternidade, lei geral que se exprime por meio da alma, cuja natureza é imortal (Cf. Corbin, 1983, p. 147). Fato atestado igualmente pelo gramático e filósofo persa Al-Jurjānī, que em seu *Kitāb al-Ta'rifat* [O Livro das Definições], no século XIV da era comum compilou em seus verbetes de número 690 e 729 as definições de *eternidade* e *tempo*.

Alma como forma ideal, meio da manifestação da eternidade das ideias

Mas o que seria, afinal, a *alma*? E, mais importante, como e por que a *alma* sobrevive à morte do corpo?

A resposta, em diálogo com Sócrates, é a seguinte: a *alma* sobrevive à morte do corpo porque ela é uma *forma* [εἶδος; *eidōs*],¹² e, sendo assim, uma *forma*, a *alma*, além de ser a essência mesma do que se nomeia vida, a *ousia* [οὐσία] (Cf. *Pl. Phd.* 79d), obedece, por isso, às leis existencias do intelecto, não apenas às leis físicas da matéria universal. E é desta maneira que se deve compreender sua natureza, pois a *alma* e as *ideias* pertenceriam imediatamente ao mundo do espírito, cujas *formas* são intelectuais, *formas ideais*. Com efeito, a *alma* ou *espírito*, a *psyché* de Platão e Sócrates, nada mais seria que um complexo de *ideias*. Trata-se da parte invisível (*Pl. Phd.* 79b) que compõe a nossa existência junto ao nosso corpo, a *alma* que nos *anima a vida*, as *ideias* que carregamos. *Ideias* que previamente já existiam antes mesmo de penetrar uma forma material, corporal e humana (*Pl. Phd.* 92b), que se herda por tradição ou decisão (Cf. Gadamer, 1990). Fato particular que, conforme o argumento aqui desenvolvido, poderemos chamar também de *consciência*.

A *forma* carrega uma dupla significação:

[...] do aspecto sensível e corporal (em 92b e 5 *eidōs kai soma* podem ser compreendidos como uma hendiáde) à representação formada no espírito, da dualidade dos modos de ser (de duas maneiras rigorosamente opostas de se manifestar na multiplicidade dos entes) à unidade da forma da vida, com todas as nuances possíveis que permitem

11 É preciso sublinhar, porém, que tal opinião não é exatamente compartilhada de modo pacífico entre os pensadores da *falsafa*. Ibn Rushd, por exemplo, afirma a alma como propriedade do corpo, sendo sua sobrevivência à morte assunto da *kalam* [teologia] e das doutrinas religiosas, não da *falsafa* (Cf. Taylor, 2012).

12 Sigo a interpretação de Parmênides de Eléia, quem entendia a *alma* como um análogo da *ideia* (D.L. IX.22), assim como Sócrates e Platão.

a transição de um sentido a outro. [...] Eidos se inscreve em um campo semântico múltiplo, o qual podemos variar entre o sensível, o psicológico, o lógico e o ontológico, a condição de perceber que o termo permite justamente operar a passagem de um campo semântico a outro, articulando sua diversidade, quer dizer, articulando ao mesmo tempo as diferentes maneiras de presença e de se apresentar. (Dixsaut, 1991, p. 486)

A *forma ideal*, deve obedecer aos limites *psicológicos*, logo, da *alma* ou *espírito*; ela é a representação formada pelo espírito que delimita um determinado ser, uma *forma* de vida que é, então, tanto sujeita ao sensível quanto à lógica. A *alma* significa, por fim, o *meio* [*medium*] ou a maneira pela qual as *ideias* podem se manifestar, de modo representacional, formal, finito. E exatamente por serem a *forma* da *alma*, as *ideias* podem sobreviver à morte do corpo que as carrega e, então, *perviver*, sobreviver por hábito ou linguagem, ser *objeto* de transmissão, quer dizer, de tradição; pois o que se chama tradição em seu sentido de cultura nada mais é que a expressão das formas ou modos de ser das *ideias* no intercurso de sua transmissão.¹³ Portanto, *o que se deseja demonstrar aqui não é a tese platônica da alma imortal, mas a imortalidade da alma*.

Do ponto de vista aqui estudado, isto é, ao se pensar qual seria o caráter das ideias em relação aos fenômenos telúricos do reino da *temporalidade*, torna-se claro que as ideias possuem uma vida própria, como qualquer outra vida. Elas estão sujeitas ao amadurecimento, contrações, tensões, interrupções, transformações; sempre, não obstante, participando da *eternidade* própria de sua natureza; pois as *ideias*, até mesmo quando aparentemente morrem, diferentemente da matéria ou corporiedade, podem sobreviver, o que significa tanto que superam sua condição histórica e temporal, mas também que uma eventual desapareção não significa o seu fim. A “ressurreição” (nas palavras de

13 Refere-se aqui aos atributos e à natureza mais primeva das ideias e da alma ou espírito. No âmbito investigado, G. W. F. Hegel, entre os filósofos modernos, é quem melhor desenvolve tal raciocínio, particularmente na segunda parte da *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), a qual trata da doutrina dos conceitos, mais particularmente na seção de nome «ideia» (*Hegel-Werke*, VI, 462-573), última da obra. Hegel expõe as ideias como fenômeno que conecta o subjetivo e o objetivo do mundo, unidade entre um conceito e a realidade, isto é, entre uma abstração intelectual subjetiva e a objetividade (potência em se objetivar) do real. As ideias, mesmo sendo algo imaterial ou precisamente por sê-lo, conectam a subjetividade à objetividade, o que também dá forma e origina o que nomeamos realidade. Assim, a ideia não deixa de ser uma forma de conceito; porém, uma forma particular, com a potência especial de conectar a interioridade do mundo com sua exterioridade, manifestando-se como realidade. A natureza fundamental da ideia em Hegel se deduz de forma clara em relação ao dito por Platão, com todos os atributos principais ali descritos (imaterialidade e imortalidade), de modo que as ideias são a expressão do ato de conhecer em geral, a possibilidade de manter-se em relação com o real, soma da subjetividade e objetividade, segundo Hegel. Isto seria algo próprio ao *logos*, à lógica. O que chamo de imortalidade ou eternidade das ideias, Hegel encontrou no caráter da *universalidade* [Allgemeinheit] ou da negatividade dos fenômenos em sua *Phänomenologie des Geistes* (1807); trata-se do seu fator intransitivo.

Jules Michelet) ou “superação” (diria Hegel) da própria morte é um fenômeno próprio da *vida das ideias*.

As ideias existem e sobrevivem porque há uma potência da alma, a memória

Qual potência ou capacidade humana permite tal trânsito das *ideias* ou *almas* entre diferentes corpos? Platão introduz a *memória* como tal potência, bem como a *rememoração* ou *anamnêsis* [ἀνάμνησις] como a ação de transmissão à qual nos referimos há pouco. A *memória* não é exatamente um órgão físico, uma propriedade fisiológica, apesar de se relacionar com essas propriedades enquanto conjunto de um corpo; bem ao contrário, a *memória* é um conceito que exprime uma potência da *alma*, mais precisamente a possibilidade de acolher ou apre(e)nder *ideias*, carregá-las consigo ou recuperá-las, mas sobretudo transmiti-las. Trata-se de uma potência aguardando ativação, conforme a fórmula de Gerald M. Edelman.

O ato de rememorar rememora precisamente *ideias*, ou, poderíamos dizer, *almas* que estão disponíveis para serem conjuradas na medida em que sobreviveram anteriormente na *forma* de *ideias*. A *memória*, portanto, é uma potência que se manifesta como composição de *ideias*, então, a rigor, de existências anteriores, ou dizemos também, do passado. As *almas* já existiam antes de encontrarem um corpo, afirma Platão (*Pl. Phd.* 76c). Aristóteles, no tratado *Sobre a memória e a recordação*, nos diz:

Vejamos, então, quais são os objetos aos quais se aplica a memória; porque é um ponto sobre o qual comumente se engana. Em primeiro lugar, não se pode lembrar do futuro; o futuro não pode ser objeto senão de conjecturas e de nossas esperanças; o que não quer dizer que não há uma ciência da esperança, como se dá por vezes à divinação. A memória não se aplica, além disso, ao presente: ele é o objeto da sensação; porque a sensação não nos faz conhecer o futuro, nem o *passado* [παρὸν; παρόν], ela nos concede o presente e nada mais. A memória não se relaciona a nada além que o passado [παρὸν] e não se pode jamais dizer que se lembre do presente quando ele é presente; por exemplo, que se lembre desse objeto branco no momento mesmo em que se lembre do objeto que o espírito contempla, no momento em que se contempla e quando se pensa; diz-se somente que se sente um e se conhece o outro. Mas, sem a presença dos próprios objetos, tem-se o saber e a sensação, então se trata da memória; [...] Com efeito, todas as vezes que se lembra, diz-se na alma que entendeu-se anteriormente a coisa, que a sentiu ou pensou-a. (*Arist. Mem.* 449b)

Argumento que se encontra de modo semelhante nas *Confissões* de Agostinho.

O que agora é evidente e claro, é que não há nem coisas futuras, nem passadas, nem se diz propriamente: há três tempos, passado, presente e futuro, mas talvez se diga propriamente: *há três tempos, o presente relativo às coisas passadas, o presente relativo às presentes, e o presente relativo às futuras* [tempora sunt tria, praesens de praeteritis,

praesens de praesentibus, praesens de futuris]. Esses três estão *na alma* [in anima] e não os vejo em outro lugar: *a memória é o presente relativo às coisas passadas; a intuição ou visão, o presente relativo às presentes; a expectativa, o presente relativo às futuras* [praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio].
(August. Conf. XI.26).

Se as *ideias* somente sobrevivem à sua origem ou objetificação material e visível por meio das potências da *memória*, Agostinho de Hipona nos ajuda a compreender qual seria a forma segundo a qual a *memória* se configura. A resposta de Agostinho é a mesma de Aristóteles: o tempo, mais precisamente o tempo passado como a *forma* manifesta e imediata da *memória*.¹⁴ Logo, o que se transmite segundo as potências da *memória* não são apenas *ideias*, mas *ideias do passado*. E tais *ideias* do passado possuem, portanto o caráter não do tempo, mas da eternidade, pois potencialmente sobrevivem aos condicionamentos temporais de sua elaboração ou reelaboração para sobreviver ou continuar a viver sempre, na medida em que são transmissíveis de uma *consciência* para outra.

“Anamnese é pois o termo técnico que Platão usa para indicar o processo da aprendizagem” (Casertano, 2016, p. 55); aprender ou conhecer é nada mais que lembrar, recordar ou reconhecer. O que se reconhece ou se lembra são sempre *ideias* que, transmissíveis, disponíveis para compreensão, cognoscíveis para além de seu próprio condicionamento temporal, passam a compor o mundo de determinada consciência sujeita a determinado tempo.

Sumariamente, a *ideia* é por definição uma *forma*, *êidos*, portanto, e enquanto tal é transmissível intelectualmente, isto é, passível de ser transmitida e adquirida precisamente pela potência fundamental chamada *memória*, ou segundo a ação da reminiscência, recordação ou *anamnésis*. Lembrar é animar *ideias*, invariavelmente do passado, trazer *ideias* à vida, recordar novamente *ideias* que carregamos por herança (cultural ou pedagógica) ou por decisão ativa.

Às potências da *memória* pertencem, pois, não apenas a possibilidade de acumular almas, espíritos ou *ideias*, experimentá-las e transformá-las; a *memória* nos permite ainda lembrar e transmitir para outras memórias tais *ideias*. Dito de forma mais precisa, *a alma sobrevive à morte do corpo porque ela é sujeito da memória, ou seja, ela existe através da memória e sua potência*

14 No livro X das *Confissões*, ou mesmo no XI, evidentemente, há uma imbricação entre passado, presente e futuro, o que para Agostinho se condensa animicamente no *modus* temporal presente. Embora seria ao passado que a memória pertenceria e ao passado ela se relacionaria (Cf. August. Conf. X.14).

fundamental é fazer o tempo sobreviver a seus próprios limites impostos por sua invariável passagem; a alma, portanto, faz do tempo eternidade ao operar o seu eterno retorno a cada nova existência. Tal fenômeno do retorno ao qual estamos condicionados, isto é, o ato de conhecer o tempo, sempre, tempo passado, podemos chamar de história.

Espírito como fundamento eterno da história, o fenômeno da transitoriedade

Atualizando as noções de alma e espírito

No ano de 2010, o colóquio *Der traditionelle Begriff der Seele und die Neue Naturalistische Herausforderung* [O conceito tradicional de alma e o novo desafio naturalista], realizado em Innsbruck, Áustria, reuniu reflexões que, do ponto de vista de várias disciplinas, em suma, esforçaram-se por atualizar a noção de alma ou espírito. A partir de uma análise alternativa ao novo naturalismo,¹⁵ o colóquio em questão assume que “a alma foi considerada o princípio vital dinâmico até a era moderna, que, como a forma do corpo, determina a maneira pela qual a vida de um organismo vivo ocorre” (Gasser; Quitterer, 2010, p. 16). E se pergunta, finalmente: qual o papel que este termo, a alma, poderia desempenhar em discursos “cientificamente” sérios?

Markus Franz Peschl (2005) esclareceu recentemente que termos como alma ou espírito não figuram entre os conceitos científicos atuais, mas que os fenômenos aos quais estas noções se referem continuam a compor a gama de problemas enfrentados pela ciência, pois a alma e o espírito são noções que dizem respeito fundamentalmente ao que modernamente se chama consciência ou mente. Peschl afirma que a ciência em geral, mas especialmente a cognitiva, muitas vezes “arranha a superfície material dos fenômenos” (2005, pp. 13-14), que escondem dimensões impossíveis de se compreender apenas pelo método científico, cujos limites se expressam também pelo questionamento da consciência. Ao termo, a contribuição que o conceito de espírito filosoficamente empresta à reflexão sobre a vida circunscreve-se especialmente na afirmação de que, além da natureza ou da física do ser, há também suas características psicológicas. E um dos fatos eminentemente filosófico e não científico (em

15 O chamado novo naturalismo (ou simplesmente a postura metodológica dominante da ciência moderna) assume a imagem da realidade pré-científica, aquela cuja abordagem fenomenológica subjetiva nos mostra intuitivamente (que Hegel chamou de 'certeza sensível'), como insuficiente ou até mesmo descartável para explicar os fenômenos da vida (Cf. Gasser; Quitterer, 2010, p. 10). Evidentemente, aqui, não se trata de negar a ciência, mas de lembrar que seu método é, em alguns casos, limitado.

termos metodológicos) demonstrado por meio do conceito de espírito ou alma é precisamente a capacidade de sobreviver à morte do corpo própria à sua substância ou forma: as ideias.

Não se trata, enfim, de delimitar dualmente duas vidas diferentes do indivíduo, uma física e outra metafísica, um corpo e uma alma, mas de afirmar que a *vida total*, a *zoé*, *hayyīm* ou *hayāh*, o indivíduo corpóreo e físico é também anímico e psicológico. Afinal, “nossa vida *biológica* termina com a morte terrena – mas isso significa que nossa vida como indivíduo humano deve terminar?” (Gasser; Qwitterer, 2010, p. 19). Isto é, a *vida ou a existência psico-fisiologicamente pensada* é um fenômeno mais complexo que a biologia ou a *psicologia isoladas*. Nesses termos, a imortalidade ou eternidade das ideias como fenômeno real e averiguável pela transmissibilidade do conhecimento é, portanto, talvez a mais relevante afirmação da atualidade do conceito de espírito, que reitera a metafísica da *vida* ao encontrar no fenômeno da história uma de suas manifestações vitais.

Espírito e história na modernidade

Friedrich Nietzsche e Jacob Burckhardt, um filósofo e um historiador, são dois pensadores que de modo similar atualizam o conceito de *espírito* do ponto de vista do moderno conhecimento histórico. Ambos realizam uma reflexão única que tem como objetivo demonstrar que a transitoriedade heraclitiana da qual a história se serve somente é justificável na medida em que um estudo rigoroso sobre o funcionamento do *espírito* ou consciência seja, então, produzido. Apenas a partir do devido reconhecimento da *psicologia* humana a história também poderia ser teoricamente esclarecida.

Assim falou Nietzsche, pela boca de Zarathustra: “se eu quisesse agitar aquela árvore com as mãos, não seria capaz. Mas o vento, que não vemos, pode atormentá-la e dobrá-la como bem quer. Da mesma forma, por mãos invisíveis somos atormentados e dobrados da pior maneira” (1954b, p. 307). O invisível que nos atormenta e nos dobra como quer, exercendo um poder imperial sobre nossa existência pode ser chamado de *ideia*; as ideias que nos compõem, que herdamos ou que desejamos como nossas; *almas* ou *espíritos*, *formas ideais* de outrora, pois as *ideias* são sempre do passado. A história é o fenômeno que estabelece o confronto entre nossa existência e nossas *ideias*. O mesmo Nietzsche de Zarathustra reitera que, indiferente à consciência ou não das condições que possibilitam nossa existência e que configuram as *ideias*, que podemos chamar, então, de nossas, há o fato ou fardo preciso do passado como *ser* do tempo e átomo fundamental de nossa existência.

Pois, como somos os resultados das gerações anteriores, somos também os resultados de suas aberrações, paixões, erros ou crimes; e não se pode romper totalmente com essa cadeia. Se condenamos tais aberrações e nos consideramos isentos em relação a elas, o fato que procedemos delas não é eliminado. (Nietzsche, 1954a, pp. 228-229)

Da mesma forma que Peschl sugere para a moderna noção de mente, a fundamental noção moderna de *espírito* é nada mais que um desenvolvimento das noções de *alma*, *ideia* e *memória* oriundas de tradições teológico-filosóficas, que encontra no século XIX um de seus momentos decisivos de elaboração. Fala-se, então, que “a natureza do que nos é dado psicofisicamente não é, mas, ao contrário, vive, é o ponto seminal da *historicidade*. [...] Precisamente como sou natureza, sou também história” (Dilthey; Yorck von Wartenburg, 1923, p. 71). Isto é, conforme dito pelo conde Yorck, quem conceptualiza, assim, para Martin Heidegger, a noção de *historicidade* como a possibilidade em ser histórico própria da existência (GA, I, 2, 498),¹⁶ a vitalidade da natureza é também um problema dado pelas questões existenciais do fator histórico; quer dizer, ser que se lembra, necessariamente; ser que não escolhe estar ou não no tempo, pois a *memória* é uma propriedade existencial fundamental, inata, que não só diz respeito à fisiologia e à natureza, mas também à psicologia, à *psyché*, à *alma* ou ao *espírito* e à história. Do mesmo modo se fala de uma consciência relacionada a uma “memória [que] não tem relação com os nervos, com o cérebro. É uma propriedade originária. Porque o homem carrega consigo toda memória das gerações de outrora” (1978, p. 58),¹⁷ como registra Nietzsche no verão de 1872. E é precisamente nessas condições que a história surge como fenômeno heraclítico por excelência, como a demonstração de que *tudo passa*, que cada evento é singular e único, que nunca entramos num “mesmo rio duas

16 A *historicidade* “procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser”; quer dizer, há uma identidade entre o fenômeno da história e o fenômeno do tempo.

17 Ainda que o tema da dualidade entre corpo e alma não seja o objetivo deste estudo, nota-se que são estes os termos em que Nietzsche trata o *espírito*, não se sujeitando ao dualismo platônico esquemático entre corpo e alma, mas sobretudo não endossando a tese da diferenciação entre mundo sensível e inteligível, que compreende este último como o real e verdadeiro. Nietzsche desenvolve seus argumentos de modo psicofisiológico, sempre. Contudo, Nietzsche não deixa de afirmar que há propriedades intelectivas próprias do *espírito* ou da *consciência* que devem ser pensadas em conexão com o fenômeno histórico, especialmente na segunda consideração inatural. Apesar de se autoproclamar adversário do idealismo no §5 da terceira parte (“Porque escrevo bons livros”) de sua autoanálise, *Ecce Homo*, obra cujas palavras finais são a expressão de qual platonismo é o seu autêntico adversário, o cristianismo (*dionísio contra o crucificado*), a noção de *espírito* se mantém como conceito fundamental em sua filosofia. No §8 da última seção (“Porque sou um destino”) da mesma obra, Nietzsche deixa novamente claro o objeto preciso de sua crítica: a divindade cristã, com especial ênfase na noção de mundo “além”, certa ideia de futuro descolada de conceitos telúricos, a soteriologia em detrimento da realidade terrena, a proclamação da morte como a tarefa final da vida e todo sistema religioso que envolve o cristianismo como neoplatonismo, os conceitos de “alma” e “espírito” que servem a estes propósitos salvacionistas e “idealistas”. Esta tarefa de superar uma noção de futuro idealista, nota-se, condiz com o argumento sobre a natureza das *ideias* aqui desenvolvido.

vezes”. Mas, ao mesmo tempo, é por meio do *espírito*, das potências da *memória* em acumular tempo e *ideias*, bem como transmitir *ideias* necessariamente do passado, que tal fenômeno se efetua e pode ser compreendido universalmente, isto é, ele não está restrito a uma determinada cultura; bem ao contrário, a transitoriedade e a transmissão são precisamente os fenômenos que possibilitam o que se nomeia cultura. Por isso se afirma que tudo é histórico, mesmo que *a transitoriedade seja dependente da eternidade do espírito*.

Da dependência lógica da história de certa noção de espírito ou memória

“Só o espírito continua sendo o elemento agitador e prossegue, portanto, ativo [...] Nesse ínterim, o espírito constrói novas estruturas, cuja arquitetura sofrerá, com o tempo, o mesmo fim” (1961, p. 15),¹⁸ ensina Jacob Burckhardt em uma de suas preleções na Universidade da Basileia, publicadas postumamente sob o título *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905/2005). *Espírito*, conceito habilitado pelo historiador suíço, não deve ser tomado como metafísica hermética de tom iniciático, mas significaria algo bastante preciso e claro e diz respeito a um fenômeno imediatamente sensível à ideia de história.

Como o próprio Burckhardt o diz, a “unidade de continuidade espiritual” (1961, p. 16) é precisamente o que nomeamos como passado, pois o “*espírito é a força por meio da qual se pode conceber idealmente todo elemento temporal*. Ele é um modo ideal, embora as coisas, em sua aparência externa, não o sejam” (Burckhardt, 1961, pp. 16-17, *grifo nosso*). O *espírito*, ao integrar em sua substância *ideias* necessariamente passadas por meio da fundamental potência da *alma*, a recordação, a capacidade de acumular tempo ou o ato de lembrar, produz, pois, a continuidade espiritual que agita ou, nas palavras de Nietzsche, atormenta a existência, dobra-a como quer, tendo como resultado a construção do que chamamos mundo histórico: o resultado sensível do movimento próprio ao espírito, que continua como tal precisamente por ser tempo, ou melhor, por ser passado.

Mas o que Burckhardt poderia querer dizer com isso?

O tema central da História parte da observação de que o espírito, como a matéria, é mutável e de que a passagem do tempo arrebatava consigo ininterruptamente as formas que constituem a vestimenta exterior da vida espiritual. A História revela possuir essas duas tendências básicas de tudo e parte da conclusão de que, primeiramente, toda manifestação espiritual, seja em que campo for, possui um aspecto histórico, no qual esse elemento espiritual surge, como mutação, como fator limitado, de importância momentânea, assimilado depois num Todo de grandes proporções e imensurável para

18 Cito diretamente a tradução brasileira (cf. 1961) com ligeiras modificações em relação ao original (cf. 2005).

nós, seres humanos. Em segundo lugar, *constatamos que todo acontecimento histórico possui um aspecto espiritual, por meio do qual ele participa da eternidade. Pois o espírito é passível de mutações mas não de transitoriedade.* (1961, p. 14, grifo nosso)

Isso posto, têm-se duas premissas e uma conclusão, ou seja, um silogismo. O *espírito* é o que permite às ideias sobreviverem; as *ideias* são sempre do passado; logo, o *espírito* é o que permite a própria noção de passado. Porque se o *espírito* é exatamente o meio pelo qual as ideias sobrevivem e, assim, continuam a viver, fato que produz a possibilidade de índole temporal de reencontrarmos o tempo ao existir, que disponibiliza o reencontro com o passado, o que Kierkegaard chamou de *retorno* ao passado como probabilidade constante,¹⁹ fenômeno que nomeamos como história; logo, o *espírito* não é passível de transitoriedade, em termos lógicos; pois, se não há *espírito*, não haveria a possibilidade de alguma ideia sobreviver às condições de sua própria origem, não haveria *retorno* a *ideias* passadas, não haveria a própria noção de passado, o que como consequência destrói o fenômeno da história, porque não há *historicidade: memória*.²⁰

19 Podemos nos referir aqui ao conceito de *retorno* ou *repetição* [Gjentagelsen] de Søren Kierkegaard. A *repetição* ou o *retorno*, nos ensina Kierkegaard, refere-se sempre ao “passado, do qual a alma pensou ter resgatado a si mesmo, ficou ali novamente com sua demanda, não como recordação, mas mais terrificante que nunca por ter conspirado com o futuro” (SKS V, 332). “Não, o tempo como tal não ajudará uma pessoa a se esquecer do passado, mesmo que ele mitigue a impressão; mas mesmo se uma pessoa – além de se auto-tormentar danificando a si mesma novamente para consumir sua amargura – permite o tempo, o tempo experimentado, a admoestar, o passado não está completamente esquecido, muito menos completamente aniquilado. Apenas a bênção da eternidade é capaz disso, porque a alma está inteiramente preenchida por ela” (SKS V, 327). Há, portanto, uma conexão com o que chamamos passado e o que nomeamos futuro que diz respeito a um fenômeno fundamental, o *retorno* ou a *repetição* como fundamento do próprio tempo (Cf. Quist, 2002, p. 80). Vicente Ferreira da Silva, em termos ontológicos, no que se refere ao conceito de passado, afirma algo análogo ao sugerido por Kierkegaard. Em um ensaio para o *Diário de São Paulo*, publicado em 21 de fevereiro de 1954, Ferreira da Silva esclarece: “Acreditávamos até há bem pouco tempo, que o que já se cumpriu constitui o reino do exânime e do não-existente. Entretanto, o não-existente pode significar ou a total carência de ser ou então (e é a eventualidade que aqui nos interessa) a não-existência do possível, o abismo do ‘eterno retorno’ das formas pretéritas. O passado, portanto, pode se pôr como futuro, um futuro que constituirá o cenário onde voltarão a se agitar as forças que uma vez já imperaram sobre a terra” (Ferreira da Silva, 2010, p. 261). Pessoalmente, permito-me ir além do argumento mitológico de Ferreira da Silva, e afirmo, em termos ontológicos, que as ideias nomeadas como futuro ou presente nada mais são que ideias cujo ser temporal se configura a partir de ideias invariavelmente do passado, o átomo fundamental do tempo, quer dizer, o verdadeiro “ser do tempo” (Cf. De Carvalho, 2018, pp. 104-105), conforme a lógica da vida das ideias, realizada pela sua imortalidade, compreendida de modo literal como potência ou capacidade de não necessariamente morrer.

20 A possível identidade entre os conceitos de historicidade (heideggeriano) e memória é explorada pelo filósofo Hans Ruin (2015) e pelo historiador Walderez Ramalho (2018). “[...] [N]os seus famosos *Cadernos Negros*, Heidegger escreve uma pequena nota dos tempos do ensaio sobre Nietzsche sobre a relação entre história e memória (*Erinnerung*), onde ele explicitamente diz que somente *Erinnerung* [memória] e não a *Historie* [conhecimento histórico] mantém o ter sido, no sentido de *das Gewesene*, cf. GA 95: 206. Em outras palavras, para o problema ontológico-existencial do *passado*, ou da *passeidade*, devemos nos voltar primeiro para a memória, e não para a história ou o histórico, pois o último presumivelmente designa um fenômeno secundário” (Ruin, 2015, p. 199). Adiciono que em proto-indo europeu o radical (*s*)*mer-*, que dá forma à palavra *memória*, já contém a carga semântica da noção mais corrente de “lembrar” ou “rememorar”, bem como também as

Há uma dependência fundamental e teórica que a ideia de história possui em relação ao conceito de *espírito*, pois o fenômeno ao qual o conceito se refere, o histórico, só é possível na medida em que há uma conexão espiritual entre nós e a história, ou seja, dado que só produzimos tempo pela possibilidade da lembrança ou da recordação, que somente se realiza enquanto ato porque existir é carregar *ideias* transmitidas, necessariamente *ideias* do passado. A “História”, à vista disso, “vestimenta exterior da vida espiritual”, exhibe-se como transitoriedade, expressa e demonstra a verdade da antiga máxima de Heráclito: *panta rhei*, tudo passa! Contudo, a transitoriedade não poderia se exprimir ou se exteriorizar sem participar da eternidade do *espírito*, remota lição de Platão que a história testemunha também como verdade.

Não por acaso, Johann Gustav Droysen (1977), em sua *Historik*,²¹ ao investigar a matéria do historiador como a “presença espiritual do passado” (§6), afirma que “o objeto da pesquisa histórica não são os passados, pois estes passaram, ao contrário são coisas que aqui e agora, persistem, podem ser suas memórias do que foi e aconteceu, ou os restos dos acontecimentos e eventos” (§5). Fato temporal que idealmente, nas palavras de Droysen, exprime-se como um análogo da eternidade (cf. §6), precisamente porque, *se não há a eternidade do espírito (Platão), não há transitoriedade ou temporalidade (Heráclito)*.

A história como ideia e conhecimento realizador da tarefa principal

História, ciência da existência

A tarefa principal, isto é, o princípio que anima o *conhecimento* é a contestação da finitude inultrapassável, a morte.

O conhecimento que modernamente se nomeia como história, quer dizer, a história enquanto uma *ideia*, deseja nada mais que superar, precisamente, os limites temporais que a existência individual e coletiva impõem com a morte por meio das potências que o *espírito* ou a *memória* disponibilizam, mais precisamente pela *transmissão* do esclarecimento das origens das *ideias* que carregamos.

Dito de outra forma, se conhecer é *compreender*, a potência compreensiva particular da história enquanto *ideia* é esclarecer as conexões que nossa

menos evidentes “cuidar” e “se preocupar” (Pokorny, 1959, pp. 969-970). Estas duas últimas são qualificações que Heidegger delimita como fundamentos do conceito de *historicidade*.

21 Faço a citação dos parágrafos conforme a numeração da derradeira versão do texto, de 1882. Noto que não me refiro aqui a nenhum aspecto epistemológico das teorias da história de Droysen e Nietzsche, cujas relações já foram estudadas (cf. Wittkau-Horgby, 2005).

existência possui com outras, coevas ou de outrora, na medida em que nós somos constituídos necessariamente por *ideias* que herdamos, de modo intencional ou não, isto é, por escolha ou por tradição.

As realizações espirituais das gerações passadas que se transformaram em *ideias*, cuja natureza ideal produz eternidade ou imortalidade, reclamam sua sobrevivência mediante as existências que se disponibilizam, assim, conformando o fenômeno histórico. O que de modo religioso se chamou reencarnação das almas, tal como a antiga doutrina egípcio-pitagórica da *metempsicose*, podemos chamar de atualização de *ideias*, pois é fato que as ideias podem sobreviver à sua conjuntura temporal, ao seu limite histórico material, à sua origem, e sobrevivem na medida em que são transmitidas porque são transmissíveis, pois possuem o caráter da eternidade. É disto que Nietzsche e Burckhardt falam ao delimitar que os discípulos de Heráclito, os historiadores e tudo aquilo que assume o histórico como fato inexorável da vida, perderam de vista o fundamento eterno da própria possibilidade de o universo ser transitivo por definição. Seria preciso reconhecer, portanto, a verdade de Heráclito, a afirmação da transitoriedade; mas também a verdade de Platão, que explica a eternidade da existência, pois “[s]em um horizonte de eternidade, há somente temporalidade isolada e sem referência ao todo” (Löwith, 2007, p. 183).²²

Não se trata de um desejo de imortalidade, tal qual se averigua no famoso diálogo entre Alexandre, o Grande, e os chamados Gimnosofistas, mas de, simultaneamente, reconhecer o princípio da impermanência de Heráclito, que tudo passa, que o tempo é de fato senhor de tudo, e assumir a verdade de Platão, que há imortalidade das ideias, pois elas podem sobreviver à morte da existência material na *forma* de existência ideal. Não obstante, deve-se estar atento a uma terceira verdade: só há tal coisa como a história, ou seja, este fenômeno que lembra coletivamente acontecimentos e fatos em forma de *ideias* ou representações, porque há *memória*, porque há transmissibilidade das *ideias*. Logo, volta-se à hipótese inicial aventada: *só há história porque há eternidade*, não somente temporalidade. *Temporalidade e eternidade são dois aspectos de um mesmo princípio: a imortalidade das ideias em detrimento da mortalidade da matéria física.*

22 No contexto brasileiro, Alceu Amoroso Lima, apesar de algumas incorreções analíticas sobre a Filosofia da Existência alemã, em *O existencialismo* (1956), afirma de modo ousado que “[t]odas as filosofias devem procurar aumentar e não diminuir a sua capacidade de apreensão das coisas. Fazer do tempo uma categoria única ou suprema é uma diminuição e, portanto, um empobrecimento. Todas as filosofias nas quais o tempo absorva ou rejeite a Eternidade, são tão insuficientes como aquelas que, em nome de um eterno presente, não levassem em consideração a historicidade e caíssem no falso abstracionismo, na dedução pura. Intemporalismo e temporalismo equivalem-se” (1956, p. 109).

Portanto, do ponto de vista do discurso filosófico esquemático e antiparadoxal de Immanuel Kant, o *paralogismo transcendental* (KrV, B399), isto é, uma antinomia metafísica ilusória, porque é física em sua realidade, chama-se simplesmente história e assegura sua lógica precisamente pelo caráter do tempo, que conjuga sem o prejuízo da contradição a física e a metafísica do tempo, a temporalidade e a eternidade.

Tudo é histórico! Anunciam de modo claro e verdadeiro os pais da historiografia moderna. Mas não o *espírito* ou a *ideia*, conceito intemporal e lei que faz da história tanto a expressão quanto a ciência da existência, demonstração tanto do princípio da transitoriedade como do princípio da eternidade por meio da dualidade januária do tempo, cuja face é composta tanto pela transitoriedade fática quanto pela imortalidade ideal.

Referências

- “Platonis Opera”. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- “Søren Kierkegaards Skrifter”. København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G.E.C. Gads Forlag, 1997. [SKS]
- ADLURI, V. “From Poetic Salvation to Immortality: The Myths of Ruru and Orpheus in Indic and Greek Myth”. *History of Religions*, 3, 2012.
- AGOSTINHO. “Sobre a potencialidade da Alma”. Petrópolis: Vozes de bolso, 2013.
- ANKERSMIT, F. “Meaning, Truth and Reference in Historical Representation”. New York: Cornell University Press, 2012.
- ARISTOTE. “De la mémoire et de la réminiscence”. In: *Petits traités d’histoire naturelle*. Paris: Belles Lettres, 2006.
- _____. “De l’âme”. (texte établi par A. Jannone, trad. et notes de E. Barbotin). Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- AUGUSTIN. “Confessions”. Tome II : Livre IX-XIII (Texte établi et traduit par : Pierre De LABRIOLLE). Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- BAILLY, A. “Dictionnaire Grec-Français”. Paris : Hachete, 2000.
- BURCKHARDT, J. “Reflexões sobre a História”. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- _____. “Weltgeschichtliche Betrachtungen”. Stuttgart: Alfred Kröner, 2005.
- CASERTANO, G. “A reminiscência no Fédon”. *Archai*, 18, 2016.
- CORBIN, H. “Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism”. In: *Man and Time. Papers from ERANOS Yearbooks*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- DE CARVALHO, A. “A descoberta do paradoxo fundamental da ideia de tempo e a constituição ontológica do conceito de passado”. In: DE CARVALHO, A. [et al.] (orgs.). *Sete Ensaio sobre História & Existência*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- DIELS, H. “Heraclitus”. In: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. (vol VI). Edinburg: J. Hastings, 1913.

- DIELS, H.; KRANZ, W. “Die Fragmente der Vorsokratiker”. Berlin: Weidmannsche Hildesheim, 1951-1952.
- DILTHEY, W., YORCK VON WARTENBURG, P. “Briefwechsel 1877-1897”. Halle: a.d.S., 1923.
- DIXSAUT, M. “« Ousia », « eidos » et « idea » dans le « phédon »”. *Revue Philosophique de la France Et de l’Etranger*, Nr. 181, 1991.
- DROYSEN, J. G. “Historik – Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857) Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)”. (Textausgabe von Peter Leyh). Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1977.
- ELIADE, M. “Time and Eternity in Indian Thought”. In: *Man and Time. Papers from ERANOS Yearbooks*. London : Routledge & Kegan Paul, 1983.
- ERROL, E. H. “Time and Eternity”. *The Review of Metaphysics*, 3, 1976.
- FERREIRA DA SILVA, V. A. “Dialética das Consciências”. São Paulo : É Realizações, 2009.
- _____. “Transcendência do Mundo”. São Paulo : É Realizações, 2010.
- GADAMER, H-G. “Wahrheit und Methode”. I Band – Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GASSER, G., QUITTERER, J. (Hrsg.). “Die Aktualität des Seelenbegriffs: Interdisziplinäre Zugänge”. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2010.
- HEGEL, G. W. F. “Werke in 20 Bänden mit Registerband”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Hegel-Werke)
- HEIDEGGER, M. “Gesamtausgabe (102 Bänden)”. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, (1977-). (GA)
- _____. “Ser e tempo [Sein und Zeit]”. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Ed. da Unicamp; Vozes, 2012.
- HÉRACLITE, CONCHE, M. “Fragments”. Paris: PUF, 1998.
- KAEGI, D., RUDOLPH, E. “Vergänglichkeit ; Vergehen.”. In: RITTER, J., GRÜNDER, K., GABRIEL, G. (Hgg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11. Basel: Schwabe & Co., 2001.
- KANT, I. „Kritik der reinen Vernunft“. In: KANT, I. *Sämtliche Werke* (Erster Band). Felix Meiner: Leipzig, 1919. (KrV)
- LAËRCE, D. “Vies et Doctrines Des Philosophes Illustres”. Paris: Livre de Poche, 1999.
- LIMA, A. A. “O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo”. Rio de Janeiro: Agir, 1956
- LÖWITZ, K. “Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933”. Weimar: J. B. Metzler, 2007.
- MAÏMONIDE, M. “Le guide des égarés”. Paris: Éditions Verdier, 2012.
- MANNHEIM, K. “Historismus”. In: MANNHEIM, K. *Wissenssoziologie*. Neuwied am Rheim: Luchterhand, 1970.
- MCEVILLEY, T. “The shape of ancient thought: comparative studies in Greek and Indian philosophies”. New York: Allworth Press, 2002.

- MEINECKE, F. “Die Entstehung des Historismus”. München: R. Oldenbourg, 1936.
- MOSÈS, S. “Figures Philosophiques de la Modernité Juive”. Paris : Les éditions du Cerf: Paris, 2011.
- NAGARJUNA. “Versos fundamentais do Caminho do Meio (Mūlamadhyamakārikā)”. São Paulo: Phi, 2016.
- NIETZSCHE, F. “Also Sprach Zarathustra”. In: *Werke in drei Bänden*. München: Hanser, 1954b.
- _____. “Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida”. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2003.
- _____. “Unzeitgemäße Betrachtungen: Zweites Stück - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”. In: *Werke in drei Bänden*. München: Hanser, 1954a.
- _____. “Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe”. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1978.
- NUNES SOBRINHO, R. “A transmigração da causalidade no Fédon de Platão”. *Archai*, 16, 2016.
- PESCHL, M. F. (Hrsg.). “Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- PLATON. “Phedon (tome 4)”. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- POKORNY, J. “Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch”. Bern: A. Francke A. G. Verlag, 1959.
- QUIST, W. M. “When your past lies ahead of you – Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Repetition”. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: De Gruyter, 2002.
- RAMALHO, W. S. C. “Historicidade, historiografia, memória”. In: DE CARVALHO, A. [et al] (orgs.). *Sete Ensaios sobre História & Existência*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- ROSENZWEIG, F. “Der Stern der Erlösung”. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.
- RUIN, H. “Anamnemic subjectivity: new steps toward a hermeneutics of memory”. *Continental Philosophy Review*, Nr. 48, 2015.
- SCHEYER, S. B. “Das Psychologische System Des Maimonides: eine Einleitungsschrift zu dessen More Nebuchim”. Frankfurt am Main: Keßler, 1845.
- SCHOLTZ, G. “Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert”. *Archiv für Kulturgeschichte*, 2, 1989.
- SCIACCA, M. F. “Morte e Immortalità”. Milano: Marzorati Editore, 1968.
- SIMPLICIUS. “Aristotelis Physicorum libros commentaria”. In: DELS, H. (éd.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Vols. IX et X). Berlin: [s.n.], 1882-1895.
- TASSIS, T. “O Yoga do Eterno Retorno: Tempo e Eternidade na Tradição do Yoga Clássico”. Orientador: José Antônio Dabdab Trabulsi. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- TAYLOR, R. C. “Averroes on the Ontology of the Human Soul”. *The Muslim World*, 102, 2012.
- TRABATTONI, F. „Reminiscência e metafísica em Platão“. *Archai*, 26, 2019.

TROELTSCH, E. “Das Neuzehnte Jahrhundert”. In: *Gesammelte Schriften* (Bd 4). Tübingen: Verlag von J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1913.

_____. “Der Historismus und seine Probleme”. In: TROELTSCH, E. *Gesammelte Schriften* (Bd 3). Tübingen: Verlag von J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

WITTKAU-HORGBY, A. “Droysen and Nietzsche: Two different Answers to the Discovery of Historicity”. In: KOSLOWSKI, P. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2005.

