



SER OU NÃO SER, NUNCA FOI A QUESTÃO!

Marcos H. Camargo¹

RESUMO: o pensamento contemporâneo tem revisado vários preceitos clássicos da filosofia, especialmente a disputa em relação ao ser ou não-ser, entre a metafísica e a sofística. Mesmo parecendo uma questão meramente técnica, ela influi no modo como a filosofia pensa o próprio destino homem – previamente determinado ou sujeito ao acaso da existência. A liberdade ou o destino são ideias que marcaram tanto o antigo homem grego, como os dois milênios de cristianismo.

Palavras-chave: sofística, filosofia, metafísica, essência, tragédia.

ABSTRACT: the contemporary thought has revisited many classical aspects of philosophy, specially the dispute about the famous “to be or not to be”, regarded to metaphysics and sophistic. Although it seems to be a trivial question, it tells what philosophy thinks of the man’s destiny – if it is determined or depend on his will. The concept of freedom or destiny is an idea concerned to the ancient Greek, also to the two millennium of Christianity.

Key words: sophistic, philosophy, metaphysics, essence, tragedy.

Era uma vez a sofística

Entre os antigos gregos houve um tempo em que seus sábios desenvolveram uma forma harmônica de pensamento, cujos aspectos estéticos e intelectuais da cognição eram igualmente considerados como componentes do conhecimento.

As palavras gregas *sophos* e *sophia* se traduzem por ‘sábio’ e ‘sabedoria’, respectivamente. Esses termos eram utilizados para descrever a capacidade ou arte especial praticada por uma

¹ Arte-educador, Especialista em Pensamento Contemporâneo (PUCPR), Mestre em Comunicação e Linguagens (UTP), Doutor em Artes Visuais (UNICAMP), pós-Doutor pela ECO-UFRJ. Professor Adjunto da Universidade Estadual do Paraná, Campus Curitiba II (UNESPAR). Autor do livro “Cognição estética: o complexo de Dante” (Annablume, 2013). marcoshcamargo@yahoo.com.br



pessoa que dominava uma determinada técnica. Podia se referir tanto a um construtor naval, um cocheiro, um navegador, um adivinho ou um escultor que fosse mestre em sua atividade.

Desse modo, até o século V, anterior à era comum, o termo “sofista” era utilizado com o sentido de “sábio”, atribuído a poetas, como Homero, a músicos e rapsodos, a deuses e mestres, aos Sete Sábios, aos filósofos pré-socráticos e a figuras com poderes superiores, como Prometeu.

Contudo, durante o século IV, antes da era comum, surge também entre os gregos uma nova concepção de pensamento sistemático, que vai opor-se aos sofistas e vencê-los culturalmente. Esse novo pensamento – a filosofia –, vai tornar-se uma das raízes matriciais da civilização ocidental, juntamente com a tradição judaico-cristã.

O grande debate que se estabeleceu entre sofistas e filósofos visava provar a verdade ou a falsidade do ser. Isto é, demonstrar a capacidade ou incapacidade humana de conhecer a essência (o ser) das coisas.

Diziam os primeiros filósofos, que nada poderia ser verdadeiramente conhecido, caso o objeto da investigação se transformasse a todo instante, numa coisa diferente daquilo que era. Segundo aqueles primeiros filósofos, para conhecer verdadeiramente, seria preciso que tal coisa se mantivesse invariavelmente a mesma, caso contrário, o conhecimento adquirido sobre ela se perderia, pois se tornaria inválido depois de sua transformação.

Como, então, propor um conhecimento definitivo (verdadeiro) sobre as coisas, enquanto elas se modificam ininterruptamente?

A isso os primeiros filósofos responderam, afirmando que a verdade não se encontra nas aparentes mutações superficiais da matéria, que iludem nossos sentidos físicos. Segundo esses, a verdade reside nas virtudes invisíveis que determinam o “modo de ser” das coisas. Seria preciso, então, saber distinguir o que *são* as coisas, daquilo que elas *parecem* ser, encontrando-se a verdade na *essência* das coisas.

Por conta disso, se estabeleceu uma disputa entre sofistas e filósofos: ou se admitia o pensamento de Górgias, Protágoras, Heráclito, Demócrito, segundo quem o mundo está sempre em inconstante transformação, daí correndo-se o risco de não se obter das coisas uma essência permanente, porém apenas cognições provisórias e fragmentárias; ou, investia-se na crença de



que o homem poderia sim, constituir um conhecimento perene, constante e universal, acerca de todas as coisas, como pensavam Parmênides, Sócrates, Platão, Aristóteles, que postularam a existência de uma realidade essencial, o ser, por trás das imagens movediças do mundo aparente. Portanto, dessa antiga dialética, emergiu uma questão teórica que se tornou clássica no campo do pensamento – “Ser ou não-ser?”

Para termos uma noção da importância dessa disputa para o mundo do pensamento, é preciso compreender melhor a questão do ser. Em primeiro lugar, devemos reconhecer a imprescindível necessidade da linguagem verbal e de sua gramática, para a discussão acerca do ser. Lógica e gramática são intimamente aparentadas, o que permite à linguagem verbal ser o veículo privilegiado do pensamento filosófico; mais que isso, a linguagem fornece as leis para se pensar logicamente acerca de proposições verdadeiras ou falsas, a partir da obediência às regras gramaticais.

Por conta do vínculo entre a linguagem e o pensamento sistemático, é preciso começar pela origem da palavra ‘ser’, que provém do verbo latino *esse*, que por sua vez dá o radical para o substantivo ‘essência’. Desse modo, o ‘ser’ de algo deve indicar sua essência. Por seu turno, a essência é o conjunto de qualidades permanentes, suficientes e necessárias, sem as quais o ser de algo não pode ser *dito*. Isto mesmo: o ser se diz – “isto é!”

O truque consiste em se juntar (*compreender*) um punhado de qualidades consideradas permanentes, que sempre se manifestam em qualquer espécime de uma classe de coisas (*definição*) e dizer com um só nome (*conceituar*) o que todos esses exemplares individuais são (*ser, essência*). Por exemplo: a palavra-conceito ‘cadeira’ se define por meio de suas qualidades consideradas essenciais: mobiliário com pernas, assento, encosto, que serve para se sentar. Esse conjunto de qualidades deve sempre se manifestar em qualquer exemplar da categoria nominada ‘cadeira’. O fato de uma cadeira ser de madeira, marrom, antiga, com suporte para os braços, baixa ou alta, refere-se apenas às suas *aparências* exteriores, que não contam para o estabelecimento de sua essência. Uma coisa só deixa de *ser* cadeira, caso lhe falte um encosto (qualidade essencial), transformando-a em banquinho; ou quando lhe acrescentam outra qualidade essencial, como rodas, modificando sua essência de mobiliário, para de transporte.



Portanto, a essência de um evento, coisa ou ideia é o conjunto das qualidades ditas perenes que define o seu ser – esta é a sua verdade. Só se pode dizer que alguma coisa “é”, caso estejam presentes nela todas as suas qualidades essenciais; pois do contrário, essa coisa deixaria de ser o que é, tornando-se falsa (antônimo de verdadeira). Assim, devemos perceber que o lugar da verdade, para os filósofos, se encontra na linguagem, pois tanto o ser, quanto suas qualidades essenciais são nomes – não são coisas do mundo.

Embora os primeiros sofistas já soubessem que o ser é apenas um nome, foi necessário esperar por dois milênios até que a filosofia ocidental voltasse a admitir que “o ser não é senão um efeito do dizer (...) Não se pode nem pensar nem dizer o não-ser, nem mesmo emitir a palavra, pois isso seria ‘coagir o não-ser a ser’”. (CASSIN, 2005, p. 98)

Mas, durante os dois mil anos em que o essencialismo vigorou, a filosofia insistiu que o ser tinha existência independentemente da linguagem e que a gramática era neutra, pois servia apenas para a comunicação das essências. Diferentemente da sofística, a filosofia sempre acreditou que o que é, é! Dito de outra maneira: afastadas as aparências, as coisas sempre são o que são e não mudam sua essência, porque esta é eterna. Para os metafísicos, o ser é aquilo que não está sujeito a transformações.

Mas, o que fazer com as mais contundentes evidências de que as coisas do mundo se modificam, se movem, tornam-se outra coisa, emergem, desaparecem? A filosofia respondeu a tais fatos imputando às aparências semoventes um caráter de não-ser, transformando toda busca pela verdade na grave questão do ser ou não-ser.

Todos acreditam, até com desespero, no ser. Como, porém, não conseguem agarrá-lo, buscam as razões pelas quais são privados de possuí-lo. “Deve haver uma aparência, um embuste, que nos impede de perceber o ser: onde está o embusteiro?” – “Nós o apanhamos”, gritam radiantes, “é a sensibilidade! Esses sentidos, *que aliás também são tão imorais*, nos enganam acerca do mundo verdadeiro...” (NIETZSCHE, 2013, p. 293)

Foi assim que, com a supremacia dos filósofos, o mundo real tornou-se falso, composto de ilusões dos sentidos, transformado em desprezível reduto do não-ser e dos simulacros. E o mundo das essências, abstrato e metafísico, tornou-se o verdadeiro destino do pensamento



filosófico, alcançável tão só a partir das ideias comunicadas pela linguagem – um mundo suprassensível, invisível, porém universal, absoluto e modelo determinante do mundo transitório.

Os sofistas, escandalizados com essa ingênuo e grotesca divisão do mundo em dois polos inconciliáveis, reagiram contra os filósofos inicialmente com sarcasmo, mas também com sua boa e velha dialética pragmática. Lembraram aos filósofos que as qualidades eternas do ser são criadas pela arbitragem humana, pois na *physis*, ou seja, no mundo real não existem divisões em espécies, classes, categorias, muito menos obediência natural das coisas à idiossincrasia dos homens.

O que impede uma cadeira de ser eternamente cadeira é o fato de que em algum momento ela pode se tornar uma escada para alguém; sua madeira poderá tornar-se lenha numa fogueira ou apodrecer e se desintegrar, transformando-se em adubo para musgos e fungos. Enquanto a palavra ‘cadeira’ continua significando o mesmo conjunto de qualidades essenciais por milhares de anos, essa convenção cultural que não mantém vínculos naturais com o mundo realmente existente.

Na opinião dos sofistas, o que os filósofos não entenderam é que a essência que permanece aparentemente imutável é o significado (sentido, designação) da palavra que dá nome às coisas, porém, as coisas mesmas mudam desde sempre – onde, portanto, restaria a verdade? Segundo os sofistas, enquanto o significado da palavra *é* (detendo o ser em sua semântica), as coisas estão sempre *vindo-a-ser!*

O fenômeno do *vir-a-ser* das coisas ganhou com o tempo o nome de ‘devir’. O devir é o movimento das coisas reais que habitam o mundo e que estão sempre deixando de ser algo e *vindo-a-ser* outra coisa, em transformações imprevisíveis, como em grande parte incomensuráveis.

A mais básica das dialéticas já serve para entendermos que se tudo no mundo *vem-a-ser* outra coisa diferente daquela que deixou de ser, nada pode realmente “ser”, pois no mesmo instante em que se “é”, praticamente se deixa de “sê-lo”. Assim, é óbvio supor que o “ser” não existe no mundo real, mas apenas na linguagem, quando *dizemos* o “ser” das coisas por meio das palavras. Como o “ser” não existe, logicamente seu contrário, o “não-ser”, também inexistente. Em vista disso, “ser ou não-ser”, nunca foi uma questão real.

Sofista famoso, Górgias de Leontinos afirmava que o “ser” não existia. Segundo Górgias, mesmo que admitíssemos a existência do “ser”, não seria possível capturá-lo. Porém, se fosse de



algum modo possível apreendê-lo na forma de um conhecimento, seria impossível dizê-lo de modo verdadeiro e, portanto, não teríamos qualquer conhecimento inteligível sobre o “ser”, porque as coisas em si mesmas não são dizíveis (*individuum est ineffabile*²).

O que Górgias queria demonstrar com seu enunciado tríptico (inexistência, inapreensão, inefabilidade) acerca do ser? Em primeiro lugar, a já demonstrada inexistência do ser se prova com o movimento do mundo que impede a fixação de qualquer essência. Mas, Górgias insiste: caso fosse possível – ainda que ficcionalmente – a existência do ser, seria impossível para o homem capturá-lo em toda sua extensão, já que para dizer completamente o ser, ter-se-ia de conhecê-lo em todas as suas infinitas transformações que sofre ao longo de sua existência. E Górgias avança em sua demonstração: caso fosse possível a existência do ser e a apreensão de seu indefinível conhecimento, seria impossível comunicá-lo por meio da linguagem, já que as palavras precisariam inventar novos sentidos para si toda vez que o ser se transformasse, o que redundaria numa infundável Torre de Babel.

As palavras são meros símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, e não tocam em parte alguma a verdade absoluta: e os próprios termos “ser” e “não ser” designam apenas a relação mais geral que prende todas as coisas umas às outras. Sendo, portanto, a existência das coisas em si indemonstrável, logo, a relação das coisas entre si, o assim chamado “ser” e “não ser”, tampouco poderá levar-nos a um passo sequer em direção aos domínios da verdade. (NIETZSCHE, 2013, p. 57)

Cientes da inexistência do ser, os sofistas já sabiam desde então, que não há essências (qualidades do ser) reais, por que elas eram apenas códigos de linguagem da comunicação humana. Os pré-socráticos entendiam que o mundo se apresentava ao homem por meio dos *phainómenon* (fenômeno, aparência, imagem), de modo que seus elementos comuns (característicos) e aleatórios aparecem misturados (confusos) para nossos sentidos, sem qualquer hierarquia de importância entre aparência e essência.

² “O indivíduo é inefável”. As coisas em si mesmas não são dizíveis, porque as palavras são nomes gerais, nomeiam apenas categorias e espécies, já que não é possível existir um nome próprio para cada coisa existente no mundo.



O fato de não haver o ser também implica na inexistência da verdade, como uma interpretação baseada na essência, mas apenas interpretações provisoriamente eficientes. Disso deduz-se que, não havendo “a” verdade, também não pode haver “o” falso, mas somente interpretações mais ou menos válidas; sendo assim, o certo e o errado, o bem e o mal, o justo é o injusto, o belo e o feio, o verdadeiro e o falso estão todos misturados e con-fundidos. Não existem dualismos reais, mas apenas na linguagem.

Ao se desfazerem os dualismos, também perde sentido o conceito de pureza, que garantia a identidade dos polos opostos. Ou seja, não havendo oposição real entre a verdade e a falsidade, também não pode existir a verdade pura, nem tão pouco a pura falsidade – não pode haver a beleza pura, nem a pura fealdade; não existe o puro bem, tanto quanto o puro mal.

Do mesmo modo, sem a hierarquia entre o ser e o não-ser, não existe o “progresso” da aparência rumo à essência (do mundo fenomenal para o mundo ideal), nem tão pouco um processo de purificação moral, baseado em uma finalidade cósmica, do modo como pensava Dr. Pangloss, o personagem de Voltaire, em *Cândido* (1759), cuja famosa frase inspirada em Leibniz anunciava: “Tudo segue para o melhor, no melhor dos mundos possíveis!”. Pelo contrário, portanto, o real é o resultado da aleatoriedade do devir e da adaptação darwiniana das coisas ao ambiente em que ocorrem.

Porém, apesar de toda a advertência da sofística contra a soberba do pensamento filosófico, que reputava ao homem o poder de conhecer a essência das coisas, os filósofos levaram a melhor desde os tempos de Platão. Entretanto, ao combater o perspectivismo sofista do conhecimento, assim como determinar a possibilidade de se conhecer a verdade, a filosofia não submeteu apenas a primeira sofística, mas toda a liberdade de pensamento que provinha da tradição grega da democracia. Ao crer na possibilidade de se encontrar a verdade final sobre as coisas, a filosofia forçou todas as demais interpretações possíveis ao reino do logro, da falsidade e da mentira, inaugurando assim, a versão oficial.

A filosofia surge numa Grécia, cuja cultura democrática cedia paulatinamente seu lugar ao pensamento imperial (aproximava-se o tempo dos macedônios, Felipe II e Alexandre Magno), transformando a pluralidade de opiniões e interpretações em sedição contra o estabelecimento da verdade, aquela do império. A filosofia adequou-se ao seu tempo e produziu um pensamento



capaz de suprir as necessidades políticas do novo regime. Para se entender isso basta passar os olhos nos livros da República, de Platão, ou nos textos da Política, de Aristóteles.

A ordem imperial, aliada ao conceito de “ser” filosófico, se corporificava em verdade única, transformando o mais leve equívoco hermenêutico em dissidência traiçoeira. Enquanto isso, a mente e o corpo do grego helenístico começavam a ser universalizados pela univocidade do “ser”, identificando cada qual e todos os cidadãos como súditos do pensamento único. Platônicos e afins exilavam o corpo humano da vida cognitiva denunciando a sensibilidade e o desejo como inimigos da razão. E desde então a filosofia passou a buscar a felicidade tão somente na contemplação do universo da verdade, através do pensamento racional.

A felicidade sempre foi disputada pelas correntes de pensamento. Os platônicos e, depois, os cristãos, buscaram-na além-mundo, depois de libertos das exigências da encarnação. Para alcançar esse objetivo, platônicos e cristãos afastam-se do corpo, dos desejos físicos, do prazer, das paixões viscerais e de tudo o que se relaciona com este mundo de ilusões e aparências.

Por outro lado, como o bem estar social tem por base uma sociedade de indivíduos existentes aqui neste mundo real, para os pré-socráticos hedonistas a felicidade de cada um deve ser alcançada com o cuidado do corpo e a satisfação de suas necessidades físicas, sentimentais e culturais. Ao contrário dos primeiros filósofos e dos cristãos, os sofistas, pré-socráticos e hedonistas evitam o sofrimento e buscam o gozo, aconselhando a moderação dos hábitos, de vez que quaisquer excessos redundam em dor futura. Porém, o tempo da primeira sofística se extinguiu e a Grécia, depois, se tornaria colônia de Roma. Séculos mais tarde, o cristianismo paulino daria o golpe de misericórdia nos conceitos de gozo e felicidade terrenos.

Mesmo assim, os sofistas e hedonistas resistiram o quanto puderam. Epicuro, por exemplo, batia de frente contra o idealismo platônico, ao emprestar importância e independência à matéria na criação do único mundo realmente existente. Se tudo é formado por átomos e vazio, no entender do Mestre do Jardim, nossos corpos, as percepções, as sensações, os afetos e todas as demais coisas existentes, nos instruem melhor acerca do mundo do que uma ideia verdadeira poderia fazê-lo. Para Epicuro, não há um “universo invisível, não há criaturas ideais, deuses ou conceitos, (...) o real coincide muito exatamente com o que se vê, sente e percebe, o que nossos cinco sentidos nos informam” (ONFRAY, 2008, p. 184).



Epicuro enfrenta a fantasmagoria platônica com seu quádruplo remédio, o famoso *tetrapharmakon*: 1. *Não há o que temer dos deuses* – segundo o epicurismo, o mundo real sempre se apresenta a nós, com sua ordem e seu caos, sendo o próprio homem parte deste universo. Por isso, os deuses não se preocupam com o destino das pessoas, por isso não devemos esperar deles, nem tormentos, nem graças, pois nossa sorte não é tecida por eles. 2. *Não há o que temer da morte* – Epicuro é um atomista e, como tal, crê no real constituído de átomos que se juntam eventualmente conforme algumas leis e circunstâncias, mas que se dissolvem posteriormente, de modo que a morte é uma dissolução indolor, com a qual deixamos de existir, sem sofrimentos nem gozos futuros. 3. *Pode-se alcançar a felicidade* – se não tememos a interferência dos deuses em nossas vidas e a morte é a dispersão de nossos átomos, o melhor a se fazer neste mundo é buscar pela felicidade; e 4. *Pode-se superar a dor* – se o nosso destino é a felicidade terrena, a dor não tem propósito punitivo, nem didático; nada de bom se aprende com a ela, por isso devemos evitá-la e superá-la com os métodos a disposição.

Em vista de seu elogio do prazer e autonomia em relação aos deuses, o epicurismo sempre foi mal visto e mal afamado entre os platônicos e, posteriormente, maldito pelos cristãos – na *Divina Comédia*, Dante colocará os epicuristas no sexto círculo do Inferno.

Platão inventa uma mitologia útil para manter os homens no medo, na angústia e no terror. Esses medos e temores fornecem uma humanidade maleável, medrosa, fácil de conduzir. Alienada, por certo, mas dócil, disponível para a obediência, a submissão e a renúncia a si mesma. Epicuro não quer homens assim: ele os quer autônomos, curados das superstições, libertos. (ONFRAY, 2008, p. 187)

Porém, determinados, os filósofos continuaram combatendo o relativismo sofista, que entendia o homem como a medida de todas as coisas e, por isso mesmo, não tendo delas um só critério. Este preceito enfurecia os filósofos, que insistiam ser possível buscar pela justiça de uma verdade única – desde que fosse externa ao homem –, que impedisse o uso tortuoso que os sofistas faziam da alegada impossibilidade de se alcançar a verdade final.

Para tanto, construíram a ciência da lógica, como um método universal de revelação da verdade, ao mesmo tempo em que acusaram os sofistas de interpretar as questões sempre



segundo os propósitos de seus clientes, vendendo sua retórica a bom mercado, para os interessados em defender suas causas privadas – mas, hoje se sabe que tudo não passava de uma briga de mascates, pois a disputa dos filósofos contra os sofistas visava o mercado das interpretações a serem fornecida ao império e, posteriormente, à igreja.

A filosofia, então, escolhe o caminho idealista para constituir o conhecimento do mundo. Ao fazer essa opção, os filósofos desprezaram o perspectivismo sofístico, que recomendava atenção para com as necessidades da encarnação e as armadilhas da linguagem. Mas, pensando ter encontrado o verdadeiro mundo por detrás do mundo aparente, a filosofia (Platão) apresenta seu modelo metafísico como a *nemesis* do mundo sensível.

Desse modo, a verdade – como narrativa das essências – se torna a única interpretação racional do mundo e se transforma em um projeto modelar, que emula o ser ideal e determinante do mundo transitório. Ao seguir por esse caminho, a filosofia se distancia do perspectivismo e do sensualismo da sofística, transformando as percepções, sensações e emoções em uma negatividade radical, inimigas do pensamento e do ser, que devem ser derrotadas por meio do ascetismo comportamental e reflexivo, pelo jejum da libido e pela mortificação do corpo.

A tragédia grega: dignidade e superação

O grego pré-socrático, mais afeito ao pensamento terra-terra da primeira sofística, aceitava o absurdo do mundo. Havia deuses, mas tais figuras eram tratadas como forças da natureza, de modo que a maioria não acreditava em sua intervenção no destino dos homens – o comportamento caótico (ímoral) dos deuses fazia parte da insensatez e idiotia do real, narrada pelos mitos.

O devir já havia sido percebido pelos antigos gregos como sendo da própria dinâmica do mundo. O pensamento trágico assemelhava-se aos conceitos hoje empregados pela física contemporânea, segundo a qual o mundo é composto por vários sistemas ordenados e submetidos a leis naturais, embora a previsão de seu comportamento (atribuindo-lhe um sentido e um significado) só possa ser tomada de modo relativo, pois quando considerados em conjunto seus processos são bem imprevisíveis, fazendo o mundo tender para a entropia, de onde surgem



– às vezes – as más e boas coincidências. Um exemplo disso é a meteorologia, ciência que lida com tão inumeráveis microvariações de incontáveis sistemas climáticos locais, regionais e globais, que suas previsões não podem ser de longo prazo.

Desse modo, para o antigo grego, tropeçar numa pepita de ouro e tornar-se rico, ou quebrar uma perna num acidente e transformar-se num coxo, eram acidentes ocasionais e aleatórios que podiam ocorrer a qualquer um, sem que se imputassem a tais ocorrências alguma forma de sentido: seja uma graça proveniente dos céus, punição divina por uma conduta impiedosa ou uma prova de fé. O que elegia aquele antigo grego ao nível da dignidade humana, diante da arbitrariedade do mundo, era sua resposta aos acidentes da fortuna.

Se a sorte lhe sorrisse ao acaso, pela virtude ou pelo resultado de seu trabalho, a moderação dignificava o prêmio da fortuna; mas se o infortúnio lhe batesse a porta entregando-lhe a carga de um amargo sofrimento, isto era entendido como um portentoso problema a ser superado. Assim entendia o antigo grego, acerca da tragédia que podia acometer um ou muitos: um sofrimento imerecido, fruto da má sorte, porém recepcionado com dignidade e superado com sabedoria.

Considerada o exemplo mais exuberante da narrativa teatral, a tragédia grega trata da insensatez do mundo, do absurdo de todos os valores morais e do horrível domínio da morte, como da força inumana da natureza.

A tragédia não demonstra o caráter implacável dos ‘valores’, mas o caráter implacável do mundo. A história de Édipo é trágica na medida em que mostra a brutal impenetrabilidade do mundo, o choque entre a intenção subjetiva e o destino objetivo. Afinal, Édipo é inocente, no sentido mais profundo... (SONTAG, 1987, p. 161)

O grego trágico não vinculava o surgimento da dor física ou moral a uma culpa anterior atribuída a ele por atos cometidos contra os deuses, nem remetia a fortuna de um acaso a graças divinas. Para esse antigo grego, a natureza do real não comporta moralidades, não há acidentes maus, nem acasos bons; portanto, não há culpa na vida, mas inocência. Por isso, a relação desse antigo grego com o “caráter implacável do mundo”, era trágica. O resultado da felicidade ou do infortúnio era visto como o fruto de sua vontade humana batendo-se contra a amoralidade do



mundo, em uma luta diária entre indivíduos inocentes e a inocência do real. O absurdo do mundo, a ausência de um sentido para o real e para a vida tornara a todos aqueles gregos inocentes e, por isso mesmo, livres.

Essa liberdade vicejava no relativismo sofisticado das múltiplas interpretações que abundavam na *agora*. Como não havia “a” interpretação verdadeira atribuída ao ser, as coisas vinham-a-ser indefinidamente – o devir se apresentava como testemunha da indiferença dos deuses acerca de nosso destino. Por isso mesmo, não havia atribuição de culpas, nem castigos divinos impostos aos homens. A dor não tinha qualquer utilidade para esse grego, enquanto uma vida prazerosa ganhava o status de soberano bem, que a todos cabia, como um direito humano elementar.

Ao tempo da sofística, o eixo da reflexão grega deslocava-se lentamente desde os altos montes dos deuses olímpicos rumo à planície dos homens. Mas esse primeiro humanismo não foi racionalista, porém, sensualista. A felicidade como um direito humano implicava no bem estar físico, na satisfação das necessidades fisiológicas e nos prazeres que auferimos do corpo, de vez que só podemos ser felizes enquanto encarnados no mundo real.

A física dos átomos e o materialismo das partículas desembocam numa ética hedonista, no caso uma moral da alegria. (...) [O] hedonismo faz do prazer o soberano bem, aquilo a que se deve tender, o propósito capaz de federar a reflexão e a ação; o eudemonismo, por sua vez, afirma a necessidade de visar o bem-estar, a serenidade, a felicidade. (...) O prazer pode proporcionar felicidade; a felicidade não exclui o prazer. (ONFRAY, 2008, p. 45)

Inversamente aos arautos do mundo das ideias eternas, Epicuro insiste que não se pensa independentemente da encarnação e os pensamentos são fruto do trabalho dos órgãos humanos em harmonia fisiológica. De modo que, em última análise, para Epicuro, a finalidade última do pensamento não é a verdade do ser, mas o engenho capaz de garantir a felicidade proporcionada pelo prazer da vida. Desse modo, muito antes de Nietzsche afirmar no prefácio à *Gaia ciência a necessária encarnação do pensamento*, Epicuro já sabia que ninguém podia filosofar bem em um corpo doente.



Uma fisiologia da filosofia em pleno século IV antes de nossa era, eis um rasgo de gênio – mais um – por parte de um filósofo que consegue cristalizar sozinho um pensamento que, apesar do aspecto fragmentário com que nos chegou, tem um peso considerável em matéria de resistência ao regime de escrita platônico, cristão e idealista da filosofia ocidental. (ONFRAY, 2008, p. 171)

Opondo-se à herança platônico-aristotélica da filosofia, os escritos de Epicuro devolvem o mundo aos homens, num tempo em que a democracia grega começa a sair de cena, para dar lugar a uma forma imperial de reflexão, que justifica a ordem estamental da sociedade e explica a república como portadora privilegiada da interpretação verdadeira. Em pleno período helenístico, o pensamento já perde o direito de se contradizer, quando passa a exercer seu poder judicativo sobre a identidade, reservando à divergência o reino do não-ser, da falsidade e do mal.

Depois de Alexandre, o império romano coloniza a *polis* grega e a reduz a bibliotecas e casernas, de onde saem soldados e professores. Os primeiros sofistas desaparecem com a derrocada da democracia ateniense; agora circulam ideias de uma sociedade modelar, de um mundo perene e eterno, do qual emana a inteligência da ordem cósmica, traduzida em ordem política pelas palavras dos filósofos das verdades oficiais.

Estamos chegando ao fim do pensamento trágico; aqui desaparece por dois milênios um modo de pensar que ensinou o homem a viver seu tempo no presente e centrar-se na vida em inconstantes transformações.

Na era que se inicia, o idealismo platônico ganha importância com o interesse do Estado imperial em justificar sua própria existência e seu *modus operandi* hierárquico e identitário. Dentre as estratégias da nova ordem platônico-aristotélica outra noção de tempo recebe especial atenção. O tempo deixa de ser um ponto subjetivo no espaço pessoal do indivíduo, para se tornar uma “realidade ideal”, materializada numa linha que segue do passado até o presente e deste, para o futuro.

Essa linha temporal emerge como consequência de operações lógicas que desenvolvem os conceitos de causalidade e finalidade. Para esse novo pensamento intelectual tudo tem começo, meio e fim. O ser não surge aí no presente momento, mas como efeito de uma causa que se deu no passado. Enquanto que, na direção do futuro, cada fato se torna a causa do próximo efeito.



A concepção de tempo linear e sequencial gera um sentido (uma direção, um rumo, um caminho). Em vista disso, o mundo também começa a ganhar sua razão de ser, pois onde tudo é efeito de causas anteriores, o acaso, a fortuna, o acidente, a coincidência e o próprio caos deixam de ser livres ocorrências naturais, para se tornarem efeitos de causas reconhecíveis ou misteriosas, ordenando o destino dos homens.

Tudo passa a ter/fazer sentido; a realidade se torna reflexo de uma ordem cósmica, à qual o ser humano está submetido. Embora invisível aos olhos, essa ordem misteriosa se impõe ao destino pessoal, como também ao destino coletivo, de modo que tudo o que acontece na vida de todos passa a ter uma razão de ser. Entre os platônicos, esse sentido provém do mundo superior das ideias eternas, que inaugura o ser no mundo sensível e conduz o homem para a verdade, o bem e a beleza da razão.

Se a vida humana e todo o resto ganham um sentido metafísico e suprassensível, primeiramente com Platão, depois com o judaico-cristianismo, de algum modo tudo fica estabelecido e o que nos resta é cumprir a nossa sina. Daí emerge um sentimento que jamais prosperou entre os gregos trágicos, uma emoção bastarda e mesquinha que passou a ser conhecida pelo nome de ‘esperança’. Num mundo em que todas as coisas têm uma finalidade e não há coincidências, só resta a ‘esperança’ de que tudo dê certo, pois o destino das pessoas escapou-lhes das mãos – o homem platônico e cristão não é mais o dono de sua própria sina.

O drama religioso: culpa e destino

O cheiro algo suspeito que exala do cadáver da primeira sofística em meio à assunção da filosofia, revela seu matiz mais acre com a transformação do outrora sentimento trágico da vida, na exasperação dramática gerada pela angústia da salvação das almas. A inocência e a altivez trágicas, com as quais o antigo homem grego enfrentava e superava a brutal ausência de sentido do mundo, sabendo-se mortal, são substituídas pelo significado escatológico da salvação.

Em seu livro *O Nascimento da Tragédia*, que trata curiosamente do fim da tragédia, Nietzsche atribui ao pensamento que surgiu a partir de Sócrates, o descrédito da paixão e a tirania



do ser, tornando impossível a continuidade da tradição trágica entre os gregos. (SONTAG, 1987, p. 157)

Ao combater a mitologia, por considera-la indigna de produzir conhecimento verdadeiro, a filosofia atribuiu aos mitos um caráter primitivo, enquanto privilegiou sua lógica como a melhor *technè* para alcançar a verdade objetiva. Porém, a mitologia grega nunca foi um antigo relato ingênuo, nem tão pouco um preâmbulo ou uma forma inferior ao pensamento filosófico. A coerência das narrativas mitológicas gregas não obedece à lógica filosófica, nem tem por objetivo explicar racionalmente o desenrolar de fatos, mas poetizar a insensatez da própria existência do mundo, que o homem sentia-se incapaz de compreender.

Não se deve perguntar o que *significam* os mitos, porque os mitos não significam, *operam*. Quando, de uma distância histórica lhe atribuímos sentido, os mitos já desapareceram e seu lugar é ocupado pelos códigos que, vez por outra, ordenam nosso modo de viver e falar. (...) Por isso é necessário dirigir-se ao mito não como um *instrumento*, mas como uma *palavra que fala*. Trata-se, obviamente, de uma palavra que não fala na forma de uma “explicação”, própria da conceituação racional, mas na forma de uma “evocação”, sendo o mito não *aquilo que se pensa*, mas *aquilo em que se pensa e para o que se pensa*. (GALIMBERTI, 2012, pp. 56/57)

Apesar de sua eficiente tecnologia, para os antigos gregos o mundo era incomensurável e incompreensível – a obscuridade do real é impenetrável aos olhos humanos. Dessa forma, bons ou maus acontecimentos deviam ser de algum modo aceitos e, quando possível, resolvidos segundo a ciência de cada um. A ideia de causalidade entre aqueles gregos limitava-se à *physis*, mas não se estendia ao *nomos*, nem à *psique*. Ou seja, não havia causa anterior ao sofrimento ou à felicidade, que justificasse um acontecimento bom ou mau. Não havia ‘porquês’, nem o desfecho de um destino entendido como predestinação de fatos aos quais os homens estariam irremediavelmente atados.

Para os gregos, não se imputa *culpa* à dor, à crueldade ou ao mal, como se dará com a religião cristã, mas a um acesso de insensatez (*áte*) que sempre se segue à perda da sabedoria (*phronesis*) na gestão da dor. É a dor, que para o antigo grego faz parte da vida, que *gera* a culpa naquele que perdeu o discernimento; e não, como na religião cristã, a dor como consequência da culpa. (GALIMBERTI, 2012, p. 96)



Com a filosofia, num primeiro momento, se tenta aplicar ao universo dos seres humanos as consequências das leis que os pensadores pré-socráticos haviam deduzido de suas análises da *physis*. Bem antes do cristianismo, é a filosofia que vincula a verdade do ser ao bem e moraliza o pensamento, emprestando sentido e significado aos atos humanos, impondo aos sentimentos dos homens uma causalidade (atos bons geram o bem; atos maus geram o mal), que até então era atribuída apenas ao meio natural.

A lógica dualista (bem/mal; verdade/falsidade; beleza/feiura; ser/não-ser) não apenas retira do mundo a inocência do acaso e a insensatez das coincidências do seu devir, como determina uma sobrenatural razão de ser para quaisquer acontecimentos naturais, sociais ou pessoais. Tudo passa a fazer sentido, todas as coisas ganham o seu 'porquê'. E o principal sentido de todos, adotado desse idealismo pela teologia judaico-cristã, explica a misteriosa cadeia de eventos que dita o destino de todos os seres humanos, originada com a culpa a ser expiada pelos pecados cometidos e/ou herdados.

A culpa exige a penitência do indivíduo, que agora sabe por que sofre toda sorte de vitupérios, humilhações, danações, doenças e desastres que recaem sobre ele. Desse modo, a dor resultante desse destino malsão pode ser trocada por crédito capaz de negociar sua admissão graciosa ao *metamundo* celestial.

Contrariamente, a experiência de vida entre os antigos gregos era um gesto corajoso de entrega ao acaso desconhecido, fazendo de sua trajetória pessoal um tributo inocente à força de superação contra o mal e de júbilo em favor do bem, no que se pode auferir de uma existência finita. Mas agora, entre os cristãos, lamenta-se o adiamento da própria morte, enquanto se prostra diante do destino, arrastando sua culpa como expiação do mal e postergando o gozo do bem, na esperança de encontrá-lo noutra vida. Sendo assim, entre os cristãos não poderia haver uma tragédia genuína.

No mundo imaginado pelo judaísmo e pelo cristianismo, não existem acontecimentos autônomos, arbitrários. Todos os acontecimentos são parte do desígnio de uma divindade providencial, justa, boa: toda crucificação deve culminar numa ressurreição. Toda catástrofe ou calamidade deve ser encarada como algo que conduz a um bem maior, ou a uma punição justa e adequada, plenamente



merecida pelo sofrimento. Esta adequação moral do mundo afirmada pelo cristianismo é exatamente o que a tragédia nega. (SONTAG, 1987, p. 162)

Ao fazer crer em um deus onipotente que atribui sentido e significado a este mundo efêmero, o judaico-cristianismo deu sentido à presença da dor e do sofrimento na vida do homem. Ao justificar toda e qualquer experiência humana, o judaico-cristianismo retirou da dor e do prazer suas causas em si, transformando o júbilo ou o infortúnio do homem num mero efeito de uma razão anterior, superior e quase sempre inescrutável.

Assim, o judaico-cristianismo embotou, diminuiu, rebaixou e renegou a experiência da vida humana, reduzindo tanto o gozo como a dor, a emoção e o sentimento, a meros efeitos colaterais de uma verdade ultraterrena. No ocidente cristão nenhuma alegria, nenhuma dor ocorre em função de se estar vivo e de se pertencer a um mundo físico em constante transição. Nada pode ser espontâneo, acidental ou ao acaso – não existem coincidências, tudo tem um sentido, mesmo que nos seja oculto.

Porém, aquilo que define o trágico, que o torna mais sábio que a visão de mundo filosófico-religiosa, está no fato de ser capaz de lidar com as contradições do devir, sem atribuir-lhe uma explicação lógica ou moral, experimentando-as por uma perspectiva estética.

Assim, quando o sofrimento ocorre por acaso, como relata a tragédia grega, não há culpados, todos são inocentes. Se, por acidente, esse grego tropeça numa pedra e torce o tornozelo – sofre a dor dessa desdita –, enfrenta e supera essa má experiência, de vez que não deseja a permanência daquela condição, já que entende sua vida como uma busca pelo prazer e felicidade. Mas também comemora com muita alegria a boa experiência como regalo de uma vida em si mesmo absurda, como a fortuna de um evento sem sentido, que o acaso lhe proporcionou.

Diz Nietzsche que, em referência à tragédia, a questão principal orbita a causa, a finalidade do sofrimento humano. Se essa causa assume um caráter cristão isso obriga a uma existência ascética e humilde, com o objetivo de expiar uma culpa que se deve assumir sem questionamentos. Mas se uma experiência dolorosa ou feliz é interpretada de modo trágico, a vida mesma se torna justificada como um bem maior a ponto de se suportar e superar o sofrimento em proveito da felicidade.



O grego trágico consentia num sofrimento atroz produzido pelo acaso, por que nutria a certeza de que a vida lhe era um bem acima de qualquer estimativa. O cristão aceita o sofrimento que lhe é imposto, porque despreza esta vida na esperança de alcançar aquela outra. Se o sofrimento não tem um significado e sentido definidos, eu posso escolher suportá-lo ou superá-lo. Mas se o sofrimento ganha uma razão de ser, uma finalidade e um sentido (cristãos), sou obrigado a suportá-lo sem a opção de superá-lo, nem extingui-lo voluntariamente, de vez que ele me foi imposto por alguma razão que me é externa e superior a mim.

Se um parente próximo é morto por um assassino, o judaico-cristão deve entender que sua divindade onipotente assim o designou. No judaico-cristianismo, a vítima é sempre culpada pelo seu sofrimento (Romanos, 6:23 – “o salário do pecado é a morte...”). De modo que há uma razão para aquele assassinato, seja ela devida a uma punição por pecado ou como teste da fé dos que sobreviveram – em ambos os casos, o assassino é um mero instrumento divino, cuja atitude não merece vingança (Mateus, 5:39 – “dê a outra face!”). Assim, o sofrimento do judaico-cristão não é um *pathos* grego, que existe para ser experimentado, gozado e superado, mas para ser admitido, suportado e, quando possível, louvado como prova de uma obediência integral ao céu metafísico (Jó, 1:20-21 – “Deus me deu, Deus me tirou; bendito seja o nome de Deus!”).

Os antigos gregos já sabiam que o mundo não faz sentido, daí o fato de todo sofrimento ser trágico, porque o homem é inocente e sua dor é imerecida. Mas os platônicos e cristãos creem que o mundo faz sentido, que há uma linha vinculando causas e efeitos, de modo que todo sofrimento tem sua razão, que pode ser conhecida ou oculta. Por isso, tanto para platônicos, como para cristãos, há uma solidariedade causal que explica o sofrimento como efeito de atos pelos quais o sofredor é responsável, com ou sem dolo.

Ao dirigir-se retrospectivamente para o período trágico dos gregos, que desconheciam a linearidade temporal criadora do destino, Nietzsche declara, por intermédio de seus personagens em *Assim falou Zaratustra*, que “tudo o que é reto mente. (...) Toda verdade é curva, porque o próprio tempo é um círculo.” (BARRENECHEA et alli, 2001, p. 123) Essa sentença remete ao conceito de eterno retorno, derivado da noção nietzschiana de tempo, elaborada como um antídoto à linearidade causal que contrabandeou o sentido para dentro do mundo, opondo-lhe



um círculo sem começo, nem fim, onde a causa se confunde com o efeito, libertando-nos da esperança paralisante e da tirania do destino.

O desespero advém se temos esperança, a decepção surge porque esperamos; lição de sabedoria: não ter esperança, não esperar, contentar-se... Toda filosofia hedonista convida a uma concentração apenas na modalidade presente do tempo: convida a não dar à nostalgia ou à futurição [sic] nenhum poder sobre si. (ONFRAY, 2008, p. 77)

Quando os filósofos anatematizaram os sofistas e insistiram na realidade do ser, obrigaram-se a encontrá-lo no mundo por meio da descoberta da verdade, a partir dos procedimentos derivados da lógica matemática e gramatical. Ao insistirem na possibilidade do homem alcançar a verdade plena sobre o ser das coisas, agrilhoaram todos os homens a esse destino, de vez que ninguém quer viver em falsidade.

Se antes, com os sofistas, a verdade se encontrava em perspectiva e podia se apresentar de várias formas, as interpretações se equivaliam. Mas com o pensamento platônico-aristotélico só há uma verdade, enquanto todas as demais interpretações são falsas. Essa mudança de paradigma provocou a moralização do pensamento apartando a verdade e o bem, da falsidade e do mal. O que era uma epistemologia (teoria do conhecimento) com os sofistas, transformou-se em uma moral (hierarquia de valores) com os platônicos e cristãos. E assim, o nível da liberdade humana declinou perigosamente pelos milênios seguintes, de vez que a ninguém seria consentido escapular da estrada luminosa da verdade, que conduz ao bem e à beleza da razão suprassensível.

Ser ou não-ser humano

Este aqui é o homem ocidental, racional e cristão, que sucumbiu à verdade platônica operacionalizada pelos poderes temporais da história, como também à verdade religiosa pregada pelo judaico-cristianismo. O escravo dessas verdades tornou-se o *sujeito* moderno, mas no primeiro sentido da palavra – um submetido.

Enquanto a questão acerca do “ser ou não-ser”, girar entre as preocupações do senso comum este pensamento continuará subsidiando o *status quo*, buscando pelas coisas que “são”



verdades, congelando o mundo na eternidade das essências. Se a sofística ainda estivesse entre nós, saberíamos que o ser é apenas reflexo da linguagem, pois na realidade tudo está sempre “vindo-a-ser” e evoluindo!

Ao apontar retrospectivamente para o grego trágico, o pensamento contemporâneo já entendeu que é preciso ir além do humano, superar o sujeito, desfazer as certezas e inventar o indivíduo pós-cristão, inocente de quaisquer culpas, liberto da verdade unívoca, do tempo linear, da esperança apática e do sentido da vida.

Referências

- BARRENECHEA, M.A.; CASANOVA, M.A.; DIAS, R.; FEITOSA, C. (organizadores). **Assim falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.
- CASSIN, B. **O efeito sofisticado**. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- GALIMBERTI, U. **Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto**. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2012.
- NIETZSCHE, F. **A filosofia na era trágica dos gregos**. *In.*: **Friedrich Nietzsche: obras escolhidas**. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia 1: as sabedorias antigas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SONTAG, S. **Contra a interpretação**. Porto Alegre: L&PM, 1987.