

A MORTE DA TRAGÉDIA PELAS MÃOS DA FILOSOFIA

Marcos H. Camargo¹

Resumo: O senso comum atribui ao nascimento da filosofia a origem do pensamento ocidental. Porém, trata-se de ingenuidade acreditar que não havia pensamento anteriormente a Sócrates. Os pensadores denominados 'pré-socráticos' alcançaram formas de pensamento muito sofisticadas, muitas delas retomadas pelas ciências atuais. Quando a filosofia surge, no início do período helenístico, ela disputa e vence a batalha intelectual contra a sofística, que era uma forma de pensamento relativista e pragmático. Mas, em meio a essa guerra, outra vítima é fatalmente ferida: a tragédia.

Palavras-chave: Reflexão. Sofística. Filosofia. Tragédia. Arte.

¹ Mestre em Comunicação e Linguagens pela UTP (2003) e Doutor em Artes Visuais pelo Instituto de Artes da UNICAMP (2010). Realizou pós-doutoramento junto à UFRJ (2015). Publicitário, escritor e professor adjunto da UNESPAR, onde leciona Filosofia e Semiótica.

THE DEATH OF TRAGEDY AT THE HANDS OF PHILOSOPHY

Marcos H. Camargo

Abstract: Common sense believes the birth of philosophy is the origin of Western thought. However, it is naïve to believe that there was no thought before Socrates. The thinkers named 'pre-Socratics' reached thought forms very sophisticated, many of them taken up by current science. When the philosophy arises, at the beginning of the Hellenistic period, it won the intellectual battle against the sophistic, which was a relativist and pragmatic way of thinking. Nevertheless, in the midst of this war, another victim was fatally wounded: the tragedy.

Keywords: Reflection. Sophistic. Philosophy. Tragedy. Art.

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 tratados como forças da natureza, não intervinham diretamente no destino dos homens – o comportamento caótico dos deuses gregos incorporava a insensatez do real, que fazia parte da narrativa mitológica.

O *devir* – o inconstante fluxo do vir-a-ser das coisas – já havia sido incorporado pelos antigos gregos, como caráter da própria natureza do mundo. O pensamento grego do período trágico assemelhava-se a alguns conceitos da física contemporânea, segundo a qual, apesar do mundo ser composto de variados sistemas submetidos a leis naturais, só há a possibilidade de prever seu comportamento (atribuindo-lhe sentido e significado) quando um processo é tomado isoladamente, pois observados em condições reais eles se tornam muito imprevisíveis, de vez que cada um mantém sua dinâmica própria, fazendo o mundo tender para a entropia, de onde surgem – às vezes – as más e boas coincidências. Um exemplo atual é a meteorologia, ciência que lida com tão inumeráveis microvariações de incontáveis sistemas climáticos locais, regionais e globais, que dificultam previsões (dar sentido e significado a movimentos naturais) de longo prazo.

De acordo com o pensamento trágico, tropeçar numa pepita de ouro e tornar-se rico, ou quebrar uma perna e transformar-se num manco, eram acidentes imprevisíveis que podiam ocorrer a qualquer grego, sem que se imputassem a tais ocorrências alguma forma de graça proveniente dos céus, punição divina por uma conduta impiedosa² ou que significassem teste divino para provar a fé de alguém. Diante da insensatez do mundo, o que elegia aquele antigo grego ao mais alto estágio da dignidade humana era sua resposta aos acidentes da fortuna.

Se a sorte lhe sorria com o resultado positivo de seu trabalho ou virtude, a moderação dignificava o prêmio do acaso. Mas se o infortúnio lhe batia à porta entregando-lhe a carga de um amargo sofrimento, isto era entendido como um portentoso problema a ser resolvido

² *Piedade* – vocábulo sinônimo de fé, crença. Pio é alguém que crê. Não confundir piedade com compaixão. Essa confusão é comum, porque a tradição visa confundir aquele que crê, com alguém que nutre compaixão. Mas a realidade é bem outra. Há muitos crentes (Pios) que não demonstram compaixão, por exemplo, com seguidores de outras religiões. “Impiedoso” é alguém destituído de fé. Não confundir com “injusto” ou “mau”.

e, principalmente, superado. Este era o entendimento que o antigo grego fazia 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 arbitrariedade do mundo, do paradoxo dos valores morais, do horrível domínio da morte e 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 a dor a uma culpa anterior atribuída a ele por pecados cometidos contra deuses, nem creditava à fortuna de um ganho a graças recebidas dos céus. Para aquele grego, a natureza do real não comporta moralidades, não há acidentes punitivos, nem acasos graciosos – não há culpa na vida, mas inocência. A relação daquele 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 todos aqueles gregos inocentes e, por isso mesmo, livres.

Essa liberdade vicejava no relativismo sofisticado das múltiplas interpretações, a dor não continha valor moral para o grego e uma vida prazerosa ganhava o status de soberano bem, que a todos cabia, como um direito humano elementar.

Antes da quadriga filosófica (Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles), o eixo da reflexão grega deslocava-se lentamente desde os altos montes dos deuses olímpicos rumo à planície dos homens. No entanto, esse primeiro humanismo não foi racionalista, mas sensualista. A felicidade daqueles gregos implicava no bem-estar físico, na satisfação das necessidades psicofisiológicas e nos prazeres que auferiam do corpo, de vez que só podiam ser felizes enquanto encarnados no mundo real.

Durante o período da sofística, o humanismo pré-socrático apagava lentamente o rastro dos deuses, deixando lugar aos homens. O realismo de Leucipo distanciava o corpo das crenças e preparava a eleição do humano.

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)

O pensamento do período trágico ainda não era monopólio dos idealistas, de vez que à época conviviam muitas correntes disputando um lugar ao sol na *polis* grega. Os idealistas só se tornaram centrais para o pensamento ocidental após a ascensão do cristianismo, muitos séculos depois. Pensadores como Demócrito, Aristipo, Zenon e Epicuro gozavam de imenso prestígio, tendo suas doutrinas e ensinamentos reproduzidos por outros professores, em lugares os mais variados.

Inversamente aos arautos do mundo das ideias eternas, Epicuro insiste que não se pode pensar independentemente da encarnação, sendo os pensamentos fruto do trabalho dos órgãos humanos em harmonia fisiológica. 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. Muito antes de Nietzsche afirmar no prefácio à *Gaia ciência* a encarnação do pensamento, Epicuro já sabia que ninguém pode 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 elege o Estado como portador privilegiado da interpretação verdadeira. Já no período helenístico, o pensamento tende a perder o direito de se contradizer, e passa a exercer seu poder judicativo sobre a identidade, reservando à diversidade 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. Há muito, os primeiros sofistas desapareceram; 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.

Alguns pensadores, especialmente Epicuro, resistem. A tradição trágica ainda circula entre os gregos e o egípticismo dos racionalistas pode ser combatido. Epicuro convida a desconfiar da tecelã de sentidos (a linguagem), pois se servindo dela alguns imaginam poder impor ao real um significado antropocêntrico.

O pensamento epicurista provém, portanto, do corpo de Epicuro. Hoje essa ideia parece banal, sobretudo depois da demonstração neurobiológica comprovada do homem neuronal ou freudiana do homem libidinal, mas, quatro séculos antes da era comum, ela rasga o céu filosófico à maneira de um raio notável e duradouro. A carne pensa, o corpo reflete, a matéria elabora, os átomos cogitam. (ONFRAY, 2008, p. 172-173)

Contudo, estamos chegando ao fim do pensamento trágico; aqui desapareceria por dois milênios um modo de pensar que ensinou o homem a viver seu tempo no presente e centrar-se em sua própria vida. 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 ao presente, conduzindo-se ao 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 lhe antecedeu no passado. Enquanto que, na direção do futuro, cada efeito se torna a causa do próximo efeito.

A concepção de tempo linear gera um sentido (uma direção, um rumo, um caminho). Por isso, o mundo também começa a fazer sentido, uma vez que tudo se torna efeito de causas anteriores. O acaso, a fortuna, o acidente, a coincidência e o próprio caos deixam de ser livres ocorrências para se tornarem efeitos de causas, tal como 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 como pequena parte de um imenso todo. 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 e, posteriormente, os cristãos, esse sentido da vida provém do mundo superior das ideias eternas, que causam o mundo sensível e induzem a humanidade 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 certo modo tudo já está estabelecido e o que nos resta é cumprir a nossa sina. Daí emerge um sentimento que jamais prosperou entre os gregos trágicos, um sentimento bastardo e mesquinho que passou a ser conhecido pelo nome de ‘esperança’. Em um mundo em que tudo tem uma finalidade e não há coincidências, só resta ao humano a ‘esperança’ de que tudo dê certo para si e para os seus, já que o objetivo de suas vidas escapou de suas mãos – o homem platônico e cristão não é mais o dono de seu próprio destino, deixando de ser livre e inocente.

Enquanto a antiga visão trágica dos gregos emprestava dignidade e força moral aos que eram acometidos por uma grande dor imerecida, entendendo seu sofrimento como experiência a ser superada com altivez, agora a dor que alcança o platônico e o cristão tem por finalidade causar-lhes o sofrimento para redimi-los dos pecados cometidos ou, simplesmente, para testar-lhes a fé.

Os antigos gregos já sabiam que o mundo não tem finalidade, 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. Entre platônicos e cristãos, crê-se haver uma linha oculta de 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). Tal constatação proferida pelo pensador 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 (...) 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 de se alcançar a verdade plena sobre o ‘ser’ das coisas, agrilhoaram todos os humanos a esse destino, de vez que ninguém quer viver em falsidade.

Antes, com os sofistas, a verdade se encontrava em perspectiva e podia se apresentar de várias formas, as interpretações se equivaliam. Com o pensamento platônico-aristotélico só há uma verdade sobre o ‘ser’, tornando falsas todas as demais interpretações. 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 aristotélicos. 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.

Este aqui é o homem ocidental, racional e cristão, que se submeteu à verdade platônica operacionalizada pelos poderes temporais que se sucederam na 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.

O DRAMA RELIGIOSO: CULPA E DESTINO

A inocência e a altivez trágicas do antigo homem grego, que se sabia mortal, que enfrentava e superava a brutal ausência de sentido do mundo, são substituídas pelo significado escatológico do pecado cristão. O estatuto da culpa empresta sentido e significado para o sofrimento das almas cristãs, que perambulam em meio ao vale de lágrimas deste mundo, enquanto ardem de esperanças com a promessa de salvação, graça e remissão de seus pecados.

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 definhamento da intuição e da percepção da crueza do real, que tornou impossível a continuidade da tradição trágica entre os gregos. (SONTAG, 1987, p. 157)

Ao combater a mitologia, por considerar seu aspecto místico e artístico indigno de produzir conhecimento verdadeiro, a filosofia condenou os mitos como narrativas primitivas, de modo a promover sua lógica linguística como o melhor caminho rumo à verdade objetiva. Porém, a mitologia grega nunca foi um antigo relato ingênuo, nem uma forma inferior ou um preâmbulo à filosofia. A coerência narrativa da mitologia grega não obedece à lógica filosófica, nem tem por objetivo explicar racionalmente o desenrolar de fatos reais, mas poetizar a insensatez do mundo, que o homem ainda hoje é incapaz de entender.

Ao contrário do caráter lógico da narrativa filosófico-científica – ao qual o ocidente se acostumou –, o mito é um dispositivo mnemônico que fabula os valores morais e comunitários de uma sociedade pré-histórica (antes do advento da escrita) – sua função não é anunciar verdades, mas enunciar valores. Não interessava ao antigo grego saber se Édipo realmente existiu, se realmente matou seu pai e se casou com sua mãe; esse

mito servia ao reconhecimento social do caráter implacável do mundo e da imensa força do acaso, que vez ou outra desaba sobre os frágeis ombros humanos, motivo pelo qual devemos ser altivos diante da absoluta ausência de sentido no mundo.

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. (...) 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 e para o que se pensa*. (GALIMBERTI, 2012, pp. 56/57)

Para os antigos gregos o mundo era incomensurável, incompreensível e sua obscuridade se fazia impenetrável aos olhos humanos. Bons e 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 vinculava-se à *physis*, mas não se estendia ao *nomos* ou à *psyche*. Não havia motivos ocultos anteriores ao sofrimento ou à felicidade, que justificassem uma boa ou má coincidência.

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 loucura (*áte*) que sempre se segue à perda da sabedoria (*phrónesis*) 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)

Quando inventavam a filosofia, o que fizeram em seguida foi tentar aplicar ao universo humano as propriedades 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 ao bem e moraliza o raciocínio, emprestando sentido e significado aos atos e pensamentos humanos, impondo ao destino dos homens uma causalidade que até então existia apenas no mundo concreto.

A nascente filosofia não apenas retira do mundo real a inocência do acaso e a insensatez das coincidências do seu *devoir*, como determina uma sobrenatural razão de ser para quaisquer acontecimentos naturais, sociais e pessoais. Tudo ganha seu sentido, todas as coisas encontram o seu ‘porquê’. E o principal sentido de todos, a causalidade, posteriormente adotada pela teologia judaico-cristã, explica a misteriosa cadeia de eventos que dita o destino de todos os seres humanos, originada pela culpa do primeiro pecado.

A expiação da culpa requer a mortificação do indivíduo, que agora sabe por que precisa suportar toda sorte de vitupérios, humilhações, danações, doenças, desastres e sofrimentos que recaem sobre si, de modo a negociar sua admissão graciosa no *metamundo* celestial. Entre os cristãos, lamenta-se o adiamento da própria morte, enquanto se prostram 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 original.

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

Ao fazer crer em um plano divino onipotente que atribui sentido e significado a este mundo efêmero, o judaico-cristianismo justificou a presença da dor e do sofrimento na vida do homem, como exercício para o fortalecimento da alma, como teste para sua fé ou como punição dos seus pecados. Ao justificar toda e qualquer experiência da vida 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. No ocidente cristão nenhuma alegria, nenhuma dor ocorre em função de se estar vivo e de se pertencer a um mundo real em constante transição. Nada pode ser espontâneo, acidental ou ao acaso – não existem coincidências, tudo tem um sentido, mesmo que seja oculto.

Aquilo que define a tragédia, que a torna mais sábia que a visão de mundo filosófico-religiosa, está no fato de ser capaz de lidar com as contradições do *devir*, não por meio de uma explicação lógica ou moral, mas por uma perspectiva estética. Quando o sofrimento ocorre por acaso, como relata a tragédia grega, não há culpados, todos são inocentes. O grego trágico enfrenta e supera a má experiência, de vez que não deseja a permanência dessa 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 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. Para aquele grego, a causa da tragédia está na imprevisibilidade do *devoir*, enquanto que para o cristão, o sofrimento é o efeito, cuja causa está no pecado. O cristão aceita o sofrimento que lhe é imposto, porque despreza esta vida, na esperança de alcançar outra melhor. Se o sofrimento não tem um significado ou sentido definido, o grego trágico pode escolher suportá-lo ou superá-lo. Mas, se o sofrimento ganha uma razão de ser, uma finalidade e um sentido cristãos, se é obrigado a suportá-lo sem a opção de superá-lo, nem de extingui-lo voluntariamente, de vez que foi imposto por alguma razão que é externa e superior ao cristão.

Se um parente próximo é morto por um assassino, o cristão deve entender que sua divindade onipotente assim o designou. No judaico-cristianismo, a vítima é sempre culpada pelo seu sofrimento (Romanos, 6:23 – “porque o salário do pecado é a morte...”). De modo que há uma razão para aquele assassinato, seja devida a uma punição por pecado ou como teste para a fé dos que sobreviveram – em ambos os casos, o assassino é um instrumento divino, cuja atitude não merece vingança (Mateus, 5:39 – “dê a outra face!”).

O sofrimento do cristão não é um *pathos* grego, que existe para ser experimentado, gozado ou abolido. A paixão cristã deve ser admitida, suportada e, quando possível, louvada como prova de sua obediência integral ao plano divino (Jó, 1:20-21 – “Deus me deu, Deus me tirou; bendito seja o nome de Deus!”).

Então, o que foi o *pathos* grego? Em seu primeiro tempo foi uma ideia síntese que indicava a sabedoria advinda da experiência trágica do mal e do bem viver a existência humana. O latim o traduziu pelo termo *patio*, que evoluiu nas línguas neolatinas na palavra ‘paixão’, primeiramente, guardando a mesma etimologia original, que indicava a dor ou o prazer resultante da experiência vivencial, em relação a qual somos tanto ativos, como passivos, na medida em que de cada ação se obtém uma reação igual e contrária.

Derivada da paixão, a noção de ‘paciência’, que dizia respeito à capacidade de sofrer uma boa ou má experiência de vida, deixa de ser um exercício em favor do crescimento da sabedoria do indivíduo, para se tornar uma virtude teologal recomendada aos fiéis, de modo que suportem inertes as provações diárias da precária existência física, para ganhar a felicidade no paraíso, após a morte.

A paciência necessária para viver a vida em favor da verdade eterna é a cláusula pétreia que garante ao cristão a posse de seu livre-arbítrio. Todo cristão é responsável por seus bons e maus atos. Ao escolher livremente em favor dos prazeres do corpo e entregar-se às exigências da encarnação, o homem pode vir a ser culpado e punido, já que tem conhecimento de que sua liberdade se encontra fora do mundo, no plano da verdade eterna.

O postulado do livre-arbítrio é indispensável para considerar o seguimento de toda ação repressiva. Pois o consumo do fruto proibido, a desobediência, o erro cometido no Jardim das Delícias, decorrem de um ato voluntário, portanto suscetível de ser repreendido e punido. Adão e Eva podiam não pecar, pois foram criados livres, mas preferiram o vício à virtude. Assim pode-se pedir-lhes prestação de contas. Até mesmo fazê-los pagar. E Deus não deixa de fazê-lo, condenando-os, eles e seus descendentes, ao pudor, à vergonha, ao trabalho, ao parto com dor, ao sofrimento, ao envelhecimento, à submissão das mulheres aos homens, à dificuldade de toda intersubjetividade sexuada. (ONFRAY, 2009, p. 37-38)

É óbvio que ninguém não pode ser culpado de um ato vil sobre o qual não tem responsabilidade. O cristão é livre, mas não pode usar de sua liberdade para chafurdar-se nos prazeres dos sentidos. Porém, é preciso que ele possua a liberdade de cometê-lo, para que possa ser punido pelo pecado de tê-lo perpetrado. Ora, pois “só se mede bem a obediência com as proibições. Quanto mais elas são abundantes, maiores são as oportunidades de errar, mais se reduzem as probabilidades de perfeição, mais aumenta a culpa”. (ONFRAY, 2009, p. 55)

Assim, dotado de livre-arbítrio, o homem escolhe fazer o mal quando poderia preferir o bem. Culpado de uma falta que poderia não ter cometido, ele deve uma expiação. (...) O sofrimento torna-se necessário, a dor também, pois é preciso redimir-se (...) A invenção do Purgatório no século XII corresponde à necessidade da Igreja oficial de acrescentar negatividade à negatividade e de culpabilizar ainda e sempre: esse lugar intermediário obriga a preces, ações de graça, obriga os sobreviventes a sentir culpa pelos mortos. (ONFRAY, 2008 B, p. 114)

Ser cristão significa entregar-se sem revolta à dor existente no mundo, de vez que esta é a única garantia de penitência dos pecados que, inevitavelmente, se é culpado de incorrer. A dor é louvada e se torna soberana, enquanto se repele o prazer, a alegria e a felicidade terrenos como estados emocionais que podem conduzir o crente ao inferno. Ato contínuo: é preciso afastar do convívio dos homens tudo aquilo que o tenta a satisfazer seu desejo pecaminoso. A luxúria, a gula, a preguiça, o orgulho, dentre outros prazeres, são anatematizados à exasperação. A arte é vigiada de perto, já que deve limitar-se a representar a verdade e o bem, além de concorrer para a sublimação das emoções humanas.

Contudo, ao longo do tempo, a fadiga do material ideológico dos cristãos levou a pensamentos discordantes, ali pelo início do renascimento. E o que renasce, a partir dos séculos XIV e XV, são as referências de toda ordem à cultura greco-romana que originara as bases da civilização ocidental, bem antes da igreja consolidar o cristianismo platônico após Constantino. A partir desse período, vozes dissonantes aumentam o volume de suas críticas, embasadas em ensinamentos de antigos pensadores, tais como Heráclito, Epicuro e Lucrécio. Cresce a desconfiança acerca do amor cristão pela morte, começa a perder sentido o elogio à dor, recusa-se com mais frequência os castigos e as culpas, ao mesmo tempo em que antigas palavras voltam a ser ouvidas. “Epicuro ensina exatamente o contrário: o amor à vida, a excelência deste mundo, o enraizamento da sabedoria no corpo, o gosto pelos prazeres, a inexistência de deuses vingadores, a ausência de culpa...” (ONFRAY, 2008 B, p. 131-135)

Fissuras no edifício do abstracionismo idealista, da filosofia oficial, começam a enfraquecer a antes sólida vinculação entre o pensamento ocidental e a religião judaico-cristã. A união entre a fé e a razão começa a ser abalada.

UM CASAMENTO DE INTERESSES

Após a cristianização de Roma, a hierarquia religiosa se toma de preocupações acerca da oposição filosófica que o cristianismo ainda sofria por parte de pensadores greco-romanos, acostumados à complexidade de argumentos construídos com base na lógica e na experimentação. Para esses debatedores intelectuais, os conceitos cristãos eram por demais ingênuos, ilógicos e mitológicos.

Quando a violenta repressão às religiões, seitas e pensamentos pagãos parecia não ser suficiente para calar a insistente demanda por racionalidade contra a doutrina judaico-cristã, tornou-se imperativo buscar por uma identidade filosófica que desse alguma sustentação racional ao cristianismo.

Para sanar a carência de logicidade do pensamento judaico-cristão, surge um conjunto de pensadores religiosos, mais tarde reunidos no movimento denominado Patrística, no qual se destaca Agostinho de Hipona.

Nos anos que se seguirão à sua conversão, Agostinho de Hipona confrontou, em seu livro *Sobre a verdadeira religião*, platonismo e cristianismo. A seus olhos, o essencial das doutrinas platônicas e o essencial das doutrinas cristãs se sobrepõem. (...) Nessa perspectiva agostinista, o cristianismo tem o mesmo conteúdo que o platonismo: trata-se de separar-se do mundo sensível para poder contemplar Deus e a realidade espiritual, mas unicamente o cristianismo pôde fazer adotar esse modo de vida pelas massas populares. (...) [A] partir do século III d. C., o neoplatonismo é, como síntese do aristotelismo e do platonismo, a única escola filosófica que subsiste. É esse discurso filosófico neoplatônico que os Padres da Igreja, depois de Clemente de Alexandria e Orígenes, hão de utilizar para desenvolver sua teologia. (...) A lógica e a ontologia aristotélicas, que o neoplatonismo integrara, fornecerão os conceitos indispensáveis para formular os dogmas da Trindade e da Encarnação, permitindo distinguir natureza, essência, substância, hipóstase. (HADOT, 1999, pp. 352/353/359)

Vencidas as resistências libertárias que morriam com as ideias pagãs, no alto medievo a racionalização do cristianismo e a cristianização da filosofia já haviam se completado num casamento de interesses, transformando o pensamento ocidental na quimera intelectual denominada 'escolástica', cujo desdobramento final se daria com a conversão de Aristóteles ao cristianismo, forçada por Tomás de Aquino. Por mais de mil anos, a história da filosofia foi escrita por narradores vinculados à igreja, quer fossem leigos ou eclesiásticos.

O platonismo residual que permaneceu indelevelmente marcado em um imenso número de narrativas idealistas da filosofia moderna deveu-se à força cultural do judaico-cristianismo ainda remanescente. A metafísica *criptocristã* sugere inconscientemente a defesa de utopias purificadas, isentas de assimetrias reais, desencarnadas e livres da tormentosa materialidade da vida biológica. A filosofia moderna continua sendo a filosofia da representação, *logodependente* de conceitos abstratos com os quais mimetiza o mundo

real, enquanto cria mundos isentos de vida, que só podem ser imóveis, já que o movimento é signo de evolução³. E a evolução é sintoma da efemeridade e da historicidade do mundo real, um traço da ação do *devir*.

Entretanto, apesar de renitentes retrocessos, a partir da renascença ressurgem em nova forma parte do antigo humanismo grego, que aos poucos vai caracterizando a modernidade emergente. Não é apenas um certo humanismo que substitui a centralidade do discurso deísta da Igreja, pela ordem da razão humana, mas também um humanismo que desloca gradualmente os fundamentos epistemológicos, que até então se acreditava provenientes da abstração idealista, rumo às percepções sensoriais do corpo humano, que ganha a partir daí mais legitimidade na construção do conhecimento.

Essa titubeante e turbulenta trajetória epistemológica, que segue da abstração idealista rumo à experimentação fenomênica, é um dos traços principais que a era moderna vai sedimentando ao longo de seus séculos. Pensadores como Montaigne e Espinosa (nos séculos XVI e XVII, respectivamente), dentre outros, renovam a importância da encarnação humana e as possibilidades de um estado de bem-estar, felicidade e alegria neste mundo real, em contraposição à felicidade eterna no mundo celeste, prometida pelo idealismo religioso. Tem início uma longa e lenta retomada filosófica de valores como o amor próprio, amor à vida, legitimidade do desejo, busca da liberdade, importância do *devir* etc. “Espinosa recusa o que se tornará, na pena freudiana, a pulsão de morte voltada contra si (vergonha, temor, humildade, arrependimento, etc.), contra outrem (ódio, inveja, vingança, ira, crueldade, ciúme, etc.) e contra o mundo (dor, melancolia, horror, apreensão, etc.)”. (ONFRAY, 2009 B, p. 261)

Partidário do rio, pois sabe que jamais se banhará nele duas vezes, Montaigne vira as costas resolutamente para Platão e consortes. O real? Inatingível, movimento, fluxo, água que corre, areia entre os dedos. O que é passa, nunca se encarna definitivamente, não perdura, aparece e logo desaparece. A verdade? Uma forma visível num dado momento, num dado lugar, num dado tempo. (...) Relativismo,

3 Imóvel é sinônimo de exato. A exatidão é, supostamente, uma qualidade requerida pelo pensamento organizado, com o objetivo de evitar dúvidas e múltiplas interpretações, uma condição básica para o alcance da verdade. Mas, a palavra exatidão é composta do prefixo latino ‘ex’, que significa negação, e pela raiz latina ‘actus’, que significa ação, compondo a palavra ‘exactus’. Algo, para ser exato, deve ser imóvel, não sofrer qualquer alteração, nem influência, sendo perfeitamente aquilo que é, sem qualquer variação. Ora, exatidão também é sinônimo de perfeição, pois o que é perfeito não evolui, não tem história de qualquer movimento. De modo que a exatidão é uma das grandes ilusões alimentadas pela filosofia clássica, que imaginava ser capaz de alcançar a verdade absoluta do ser, em uma realidade de inconstante fluidez.

perspectivismo: não há como avançar melhor uma máquina de guerra contra as pretensões às verdades eternas. As de Platão, evidentemente, mas também e sobretudo as da Igreja. (ONFRAY, 2008b, p. 233-234)

Contudo, apenas no século XIX, o pensamento ocidental consegue abolir suas referências à Ideia como fundamento de um sistema filosófico, sem incorrer em séria represália que representasse ameaça à integridade física do pensador. O principal personagem desse novo momento é Nietzsche que, sem a menor cerimônia, abandona completamente todos os vínculos do pensamento humano com a fantasmagoria metafísica que em Kant ainda fazia sentido.

Eliminando assim toda a referência a Deus, ainda que sob a forma de uma simples ideia, Nietzsche consagra o mundo sensível, o mundo propriamente humano, no seu estatuto de só e único mundo (fragmentado numa infinidade de perspectivas). Ao liquidar o 'mundo-verdade' (o inteligível de Platão, o além dos cristãos), Nietzsche liquida também as ambições da metafísica de reduzir o mundo sensível a uma aparência. E uma vez que a verdade se torna uma fábula, o filósofo deve ceder o lugar ao artista: *Incipit aethetica!* (FERRY, 2003, p. 41)

Como resultado de amplas reflexões, Nietzsche apresenta em seus estudos o que lhe parece ser o lugar da arte – mais propriamente, da estética – na construção do conhecimento humano. Se antes a moribunda metafísica era a bengala filosófica que sustentava a fronteira entre a insensatez do mundo real e o sentido da razão, agora Nietzsche nos apresenta a estética (a arte) como um giroscópio cognitivo que oferece o caminho, a senda caprichosa em que o pensamento humano encontra as condições afetivas para se reconciliar com a tragédia inconsequente do real. Com Nietzsche dispensamos a antiga crença metafísica acerca de um verdadeiro sentido da vida, de modo a abraçar a inconstante fenomenologia do *devenir*, agora vista como presença de um real imanente.

A TRÁGICA VINGANÇA DO TEMPO

Ao empreender sua guerra fria contra o perspectivismo sofista, a quadriga idealista (Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles) e seus discípulos seguiram resolutamente para o extremo oposto das posições sofísticas; de modo intencional, seu caminho resultou em uma lógica tão universalizante, tão absolutista, que os conduziria finalmente ao encontro

com o limite da lógica. Esta foi a armadilha com que o idealismo absolutista encantou e, finalmente, aprisionou a *psiché* do filósofo: a busca metódica da verdade única se transformou na perseguição ao pote de ouro aos pés do arco-íris, o santo graal da filosofia.

Dois milênios de idealismo abstracionista renegaram o relativismo das interpretações em busca da verdade absoluta, que o judaico-cristianismo disse pertencer à sua divindade, e a filosofia disse estar com sua razão humana. Os filósofos, homens de boa vontade, arruinaram suas vidas até o século XIX escarafunchando os mistérios da religião e a potência da lógica humana em busca dos meios de alcançar o espírito absoluto da verdade. De fato, jamais se afastaram do regaço linguístico, dentro do qual digladiaram com suas ideias bem formadas, sem perceberem que mais não faziam do que tagarelar indefinidamente, trocando entre si abstrações inteligíveis que não passavam de ficções lógicas.

Ao ser empregada pela filosofia como método para alcançar a verdade absoluta, a lógica linguística foi afastada de seu contato com o real e remetida ao mundo fantástico das ideias, para servir de engrenagem do pensamento organizado. Por conta disso, sobreveio a milenar confusão entre linguagem verbal e pensamento verdadeiro. Entre os filósofos, o *logos* sempre foi traduzido do grego como o vínculo entre o pensamento e a palavra. Ao instalar-se na reflexão filosófica como garantia do caráter inteligível da verdade, transformou o pensamento ocidental num logocentrismo radical.

Ao atribuir sentido e significado ao mundo, dando-lhe causa e finalidade, a filosofia nasce no período helenista, assumindo o papel de coveira do modo de vida trágico, que prosperara até então, ensinando ao antigo grego a excelência da liberdade e da inocência da vida e da natureza, assim como a nobreza e a altivez com que se devia enfrentar tanto o bem, quanto o mal viver.

Mas, ao final dessa jornada milenar, os anatematizadores da sofística, dentre eles Platão, Aristóteles e os filósofos cristãos, enfrentam os mesmos argumentos que os sofistas um dia opuseram contra o idealismo. O tosco pensamento por oposição (verdadeiro-falso; bem-mal; luz-obscuridade; beleza-feiura) que impedia a fluidez das variações de perspectiva, cede agora lugar ao perspectivismo do conhecimento; a ingênua busca pela

origem da verdade em um mundo fictício se desfez diante da simples realidade material de nossas vidas; e o fim da perversa vinculação entre a virtude e a arte agora desobriga a estética de subordinar-se à ética.

A percepção contemporânea, de que a linguagem verbal nunca foi uma serva obediente ao pensamento reflexivo, mas um veículo capcioso que induz formas de pensar o mundo subordinadas à sua lógica gramatical, desmonta a autoridade e a legitimidade de que gozava o discurso idealista, ao comunicar verbalmente suas noções universais. Demonstraram-se os vários limites que definem a linguagem verbal como um meio de comunicação específico. A partir de então, a linguagem verbal está impedida de transformar qualquer conhecimento em discurso literal, assim como sua narrativa se tornou precária, no que concerne à comunicação do conhecimento que se deseja construir atualmente. Apeadas de seus pedestais, em que eram incensadas como vínculos absolutos entre o mundo das essências e o mundo fenomenal, gramática e matemática tornaram-se ferramentas especializadas (Não mais universais!) de comunicação de pensamentos verbais e matemáticos. Não podem mais reduzir todo o conhecimento humano a símbolos alfanuméricos.

Amantes da gramática, os filósofos tradicionais só conseguem raciocinar por oposição substantiva; inventaram o eixo binário “verdadeiro ou falso” e se enclausuraram no quadrado lógico de suas proposições silogísticas. Enquanto a tradição clama pela clareza de um raciocínio abstrato, tendente à exatidão e à pureza silogística, a miscelânea de sensações despertadas pela comunicação de um poema, imagem, impulso estético, sensação confusa, vincula a contemporaneidade ao trágico mundo das percepções humanas.

O movimento do mundo ignora olímpicamente a autoridade do verbo, enquanto inscreve no século os fenômenos do *devir*. Segue-se, no presente momento, toda uma desmontagem dos cânones da filosofia tradicional, enquanto os pensadores deixam de crer nas portentosas metanarrativas, nos grandes sistemas de pensamento em que se acreditava conter o mundo, na universalidade, na verdade atemporal e na teleologia do sentido.

A reflexão contemporânea empreende um certo retorno à antiga Grécia, para reler os pré-socráticos e os sofistas, que foram encobertos pelo idealismo platônico. Nietzsche é um dos que mais bem entende a existência de um pensamento inconcebível, capaz de libertar a filosofia do absolutismo idealista. “É exatamente contra o pensamento conceitual, contra as categorias lógico-gramaticais que não somente a genealogia da linguagem se insurge, mas o projeto nietzschiano como um todo”. (MOSE, 2011, p. 13)

Temos poucos nomes e poucas definições para uma infinidade de coisas singulares. Assim, o recurso ao universal não é uma força de pensamento, mas *uma enfermidade do discurso*. O drama é que o homem fala sempre em geral, enquanto as coisas são singulares. A linguagem nomeia ofuscando a irresistível evidência do individual existente. (...) Mas o drama do ser não é que seja apenas efeito de linguagem. É que nem mesmo a linguagem o define. Não há definição do ser. (ECO, 1998, p. 28)

A abolição da metafísica, antiga senhora do “porquê”, ocorreu pela simples constatação de que o sentido (atribuição de significado às coisas) é apenas um elemento semiótico, que faz parte de um signo da cultura.

Se a linguagem verbal não é neutra e nos faz pensar de determinado modo, então os conceitos são fantasmas gramaticais que obsidiam a filosofia. Quando se questiona a causalidade e o finalismo da Ideia platônica, acaba-se por retornar a uma forma mestiça de pensamento imanente, composto de cognições inteligíveis e estéticas, integradas por linguagens híbridas.

A relatividade, o princípio da incerteza e a probabilística são noções comuns à física contemporânea, cuja metodologia deixou de buscar por certezas absolutas nos resultados de suas experimentações. Certamente, a filosofia contemporânea precisa incorporar uma nova forma de pensamento trágico para manter-se útil no debate epistemológico do conhecimento.

O mundo real é complexo, mesclado, vago e insensato. Para conhecê-lo filosoficamente é preciso uma forma de pensamento bem mais complexa, *sofisticada* (termo que provém da sofística) e trágica, que lide com a inconstante mistura das coisas que se interdependem e se relacionam de modo obscuro e confuso, sem causa, nem fim.

É POSSÍVEL UMA TRAGÉDIA CONTEMPORÂNEA?

Ser ou não ser, de fato, nunca foi a questão! O mundo não tem essência, as coisas não têm 'ser', já que estão sempre 'vindo-a-ser' algo diverso do que foram um momento atrás. Por isso Umberto Eco, citado acima, disse que o verbo e o substantivo 'ser' são apenas parte de uma *enfermidade do discurso*, um efeito de linguagem.

Então, se as coisas não são, a elas não se atribuem predicados (qualidades), o que se predica é apenas seu objeto – a memória simbólica que obtemos dela. Essa memória de símbolos representa as coisas de maneira precária, na medida em que recolhe delas apenas um volume limitado de informações, sem jamais conhecê-las completamente.

Devido à ingenuidade de se crer na lógica e na razão como únicas designadoras do pensamento, a tradição platônica da filosofia nunca compreendeu o elemento estético oculto no pensamento trágico. Segundo Lyotard, o 'outro' da razão também é cognição capaz de trazer ao homem diferentes dimensões do conhecimento. Os elementos trágicos que habitam a estética ganham a forma de um conhecimento inconcebível, que incorpora em seus processos cognitivos o *devoir*, a inconstância, a obscuridade, a confusão, a vagueza e a fluidez do real.

A arte contemporânea já entendeu que suas obras não precisam fazer sentido, nem significar uma ideia. Hoje, a obra de arte visa a experiência estética que produz no fruidor. Nela se encontra, outra vez, o pensamento trágico herdado dos antigos gregos. Pois se o mundo não faz sentido, não tem causa, nem finalidade, porque a obra de arte deveria manter-se como suporte de significações, sentidos atribuíveis e finalidades exteriores?

REFERÊNCIAS

BARRENECHEA, Miguel Angel; CASANOVA, Marco Antônio; DIAS, Rosa Maria; FEITOSA, Charles. (organizadores). **Assim falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

ECO, Umberto. **Kant e o ornitorrinco**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FERRY, Luc. **Homo aestheticus: a invenção do gosto na era democrática**. Coimbra: Almedina, 2003.

GALIMBERTI, Umberto. **Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto**. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2012.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MOSÉ. Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ONFRAY, Michael. **Contra-história da filosofia 1: as sabedorias antigas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Contra-história da filosofia 2: o cristianismo hedonista**. São Paulo: Martins Fontes, 2008 B.

_____. **Tratado de ateologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Contra-história da filosofia 3: libertinos barrocos**. São Paulo: Martins Fontes, 2009 B

SONTAG. Susan. **Contra a interpretação**. Porto Alegre: L&PM, 1987.