

A CONSTRUÇÃO DO TRÁGICO

THE CONSTRUCTION OF THE TRAGIC

Dante Gatto¹
(UNEMAT)

Demilson Moreira Rodrigues²
(UNEMAT)

Patrícia Almeida da Silva³
(UNEMAT)

RESUMO: Este artigo pretende, de forma concisa, circunscrever a condição trágica do homem. Deu-se

¹ Doutorado em Letras pela UNESP (Assis – SP), docente da Universidade do Estado de Mato Grosso, Faculdade de Ciências Sociais, Aplicadas e da Linguagem, Departamento de Letras e docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários. Tangará da Serra, Mato Grosso/ Brasil. E-mail: gattod@gmail.com

² Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Universidade do Estado de Mato Grosso. Tangará da Serra, Mato Grosso/ Brasil. E-mail: demilson.rodrigues@gmail.com

³ Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Universidade do Estado de Mato Grosso. Tangará da Serra, Mato Grosso/ Brasil. E-mail: patty_almeida4@hotmail.com

andamento às reflexões por meio das evidências míticas do princípio, em um mundo homogêneo, e como se conquistou a solidão da individualidade pela produtividade do espírito. Tendo em vista que a religião é sintoma do trágico, pensou-se a transformação operada na religiosidade do mundo arcaico ao domínio cristão, bem como a necessidade do surgimento das demais instituições: a palavra, a cidadania e a democracia como básicas a tal reformulação, fundamentalmente a ideia que se tem de Deus. A questão crucial que permeou as reflexões foi o avanço da racionalidade até ao racionalismo em detrimento, como se defendeu, a nossa natureza irracional. Por fim, refletiu-se o retorno do trágico na pós-modernidade, conforme vicejava no mundo arcaico, por meio de um enfoque na sabedoria trágica, tal como se identificou na filosofia nietzschiana.

PALAVRAS-CHAVE: Trágico; Religião; Sabedoria trágica; Nietzsche.

ABSTRACT: This article intends to, concisely, circumscribe the tragic condition of man. We led our reflections through the mythical evidence of the principle, in a homogeneous world, and how the loneliness of individuality was conquered by the productivity of the spirit. Bearing in mind that religion is symptom of the tragic, we pondered the transformation wrought in the religiosity of the archaic world to the Christian domain, as well as the need for arrival of other institutions: the word, citizenship and democracy as basic to such reformulation, basically the idea that we have of God. The crucial question that permeated the discussions was the advance of rationality to the detriment, as it was defended, of our irrational nature. Lastly, we reflected upon the return of the tragic in postmodernity as flourished in the archaic world, through an emphasis on the tragic wisdom, as identified in Nietzsche's philosophy.

KEYWORDS: Tragic; Religion; Tragic wisdom; Nietzsche.

A construção do conhecimento humano, quando havia um mundo de aventuras a desbravar e transcender, foi acompanhada também da perda nostálgica desse contato primeiro com a vida. Matéria e espírito se combinam contraditoriamente na efetivação do fenômeno humano: se, em última instância, estamos condenados ao conforto espiritual somos, no entanto, obrigados a construí-lo cerceados por contingências materiais, notadamente o corpo físico que nos encarcera. É bem fácil de entender que construímos um mundo interior a partir da absorção do mundo exterior. Devemos entender que, em princípio, não havia o medo de perder-se, porque não havia mesmo, ainda, a possibilidade da perda. Descobrimos o sentido da perda por conta da nostalgia do paraíso que a produtividade do espírito construiu. A religião nasceu de tal perda.

Se, por um lado, toda forma de solidão é trágica, porque, antes de tudo, somos animais gregários; por outro, sem tentarmos afirmar aqui uma hierarquia da solidão, a solidão primeira do trágico é aquela provocada pela perda do paraíso de que tratam todas as religiões. Experimentamos do fruto da árvore do conhecimento, como está no *Gênesis*, e fomos entregue a nossa própria sorte. Desobedecemos a Deus (ou aos deuses, tanto faz) e tornamos a vida por demais complexa por conta da inevitável “produtividade do espírito” (LUKÁCS, 2009, p. 30), e tivemos que sofrer a problemática da convivência que se tornou complexa com as diferenças que construímos. Ora, desconhecemo-nos, mas nos mesmos construímos o desconhecido.

Todas as fábulas da criação narram, de uma forma ou de outra, a mesma história que, afinal, explica a nossa condição trágica. E se, por um lado, podemos não concordar com isto, por outro, não temos outra explicação enquanto justificativa que não seja mítica.

Quando *inventamos* a religião, enquanto maneira de retorno a Deus, já trazíamos nostalgia do espírito de coletividade, de um tempo em que havia comunhão, mesmo conflituosa, entre homem e natureza, coletividade e Deus, mas perdemos isto, por que fomos,

digamos assim, condenados à individualidade solitária. Mas, do processo que podemos dizer que teve início no Renascimento e se agudizou com as revoluções burguesas do século XVIII, a coletividade se fez outra, tomada pelo racionalismo do capital em que a situação se torna mais contraditória. Queremos dizer que se a razão absorve o sentimento, por vezes tensamente, o que configura a nossa condição trágica, o racionalismo afoga o sentimento em nome de valores pragmáticos da sociedade voltada para o consumo e o lucro.

Ora, da individualidade como resultado para a sobrevivência e calcinada pela convivência, construímos individualidade pressionada por forças arquetípicas, isto é, a nossa individualidade que anseia pelo espírito de comunidade tão confortável, que foi perdido se depara, agora, com a nova comunidade, reconstrução da primeira, mas tomada pelo racionalismo, muito diferente da razão clássica. E alimentamos a própria máquina que nos escraviza o que insere mais lenha na fogueira da situação trágica. É claro que aqui a dicotomia está posta apenas no sentido de situar os extremos, mesmo, porque se faz impossível identificar etapas e gradações no processo. A forçosa individualidade que nos condena à solidão (essência do trágico), e os impulsos arquetípicos suscitados não se equilibram, ou, pelo menos, apresentam um frágil equilíbrio que pode ser abalado até por suaves modulações.

Aliás, a racionalidade e o individualismo estão na base do monoteísmo. A palavra alcançou força, e isto se deu ao mesmo tempo do surgimento da democracia e da cidadania na Grécia antiga, porque a explicação das coisas perdeu a obviedade. Fez-se necessário inventar a verdade, e a palavra é instrumento privilegiado nesse sentido. A verdade se tornou relativa como a própria palavra também o é.

O mundo se tornou infinitamente complexo e a necessidade de conviver levou os homens a tentarem o entendimento por meio da participação de todos (democracia e cidadania), no processo que

amadureceria muito mais tarde, com a burguesia e suas contradições. É claro que estamos falando, ainda, dos gregos, de uma sociedade aristocrática e excludente, mas o entendimento que ambiciona a democracia é porque as pessoas já não se entendiam mais, como faziam com a clareza do mito num mundo homogêneo. Ora, era preciso o entendimento. A concessão às perspectivas do outro se fazia necessária no horizonte da produtividade.

Pois bem, a democracia era necessária para que todos se entendessem e a cidadania serviu para que todos participassem. A participação, desde sempre, foi forte motivadora da produtividade, não é?

A visão de mundo politeísta, inerente ao mito, implicava uma apreensão espontânea, numa relação direta com a vida. O homem ainda não precisava explicar a vida que valia por si mesma. Era o universo fechado da epopeia em que se cumpria a relação do herói com o mundo. No tempo da tragédia já a vida precisava de explicação, a verdade mítica já não cabia no horizonte do cidadão que carecia de se justificar para ser aceito e o *pathos* do herói se faz dele com ele. Assim, no processo que se seguiu, os deuses foram reduzidos ao Deus único, que instaurou leis que deviam ser seguidas para controlar os impulsos que não se fizessem produtivos.

Em outras palavras, a verdade óbvia do mito no mundo fechado da coletividade foi substituída pela palavra que passou a instaurar a verdade, enquanto explicação da complexidade do mundo da individualidade. Se já não podíamos nos entender espontaneamente era preciso construir regras, por meio das palavras, que deveriam ser aceitas para tentar forjar a unidade perdida. A palavra que não se fazia necessária na realidade mítica, tornou-se a pedra de toque da realidade do individualismo. A força da individualidade está nesse processo, bem como o Deus único, expressão mítica da mesma individualidade, funciona com uma tentativa unificadora de todos os homens. Lukács (2009, p. 35) até chegou a identificar uma nova *pólis*, um equilíbrio novo, “não menos

colorido e perfeito que o grego: o das intensidades inadequadas e heterogêneas”.

Ora, se o mito unificava todos os homens, em um universo fechado, apesar da multiplicidade de deuses, a complexidade do mundo anulou tal unificação que é necessária, também, pela nossa contingência de animais gregários. O que fizemos para tentar manter a unidade do rebanho? Criamos regras suscitadas pela força mítica do Deus único. Acreditamos em Deus enquanto força da nossa necessidade mítica e seguimos às regras que, por fim, são fundamentais ao nosso conviver. A lei mosaica é claro exemplo do processo.

O que nos restou foi um sentimento de incompletude que se revela trágico por conta do nosso desejo de unidade. De tal tensão surgem as *máscaras* sociais.

A máscara é um dos inventos mais antigos da Humanidade, presente já na cultura paleolítica e se constitui, antes de tudo, um sintoma da clareza que o homem teve, desde sempre, da sua impotência. Parece contraditório, mas “a consciência de sua própria relatividade é no homem inseparável da consciência postuladora do absoluto” (ORTEGA Y GASSET, 1978, p. 86). Trazemos em nós o veemente afã de querer participar dessa *outra* superior realidade, conseguir trazê-la para a nossa realidade carente e limitada, fazer com que o onipotente colabore em nossa nativa impotência. Mesmo o adorador de Dioniso neste adorá-lo, “reatua sobre o deus, projeta-se em sua figura mítica e plástica” (ORTEGA Y GASSET, 1978, p. 86).

Queremos proximidade com o divino porque se constitui esta relação, o real, em detrimento das aparências da realidade do nosso mundo dessacralizado. A irracionalidade é a nossa realidade primeira e viver no sagrado corresponde a se situar na realidade objetiva, salvar-se da relatividade paralisante, “sem fim das experiências puramente subjetivas” (ELIADE, 1992, p. 21). Eis o desejo do homem religioso que, também, é verificável em todos os planos da sua existência.

Ao longo da história, o sentimento de impotência e onipotência acompanhará o homem. A impotência, sendo uma experiência, se vai fazendo, nunca fica encerrada, se modifica, corrige, integra de tal maneira que hoje temos possibilidades que se situavam antes na esfera do impossível. A finitude do homem é indefinida: “uma limitação ilimitável ou elástica à qual não é possível marcar termos absolutos” (ORTEGA Y GASSET, 1978, p. 86). Se, por um lado, nos curvamos à onipotência, também, por outro, não conseguimos estabelecer o limite da nossa impotência, sempre estabelecendo novas fronteiras.

Há, também, de se considerar, no pacote do trágico, nossa condição humana, verdadeiramente doentia por conta da consciência que provem dos sentimentos que, por sua vez, determinam ideias, muito mais do que surgir delas, por mais paradoxal que isto possa parecer aos espíritos pragmáticos, “além de não haver uma noção normativa de saúde”: “ninguém provou que o homem tenha de ser naturalmente alegre. Mais ainda: o homem, pelo fato de ser homem, por ter consciência, já é, em relação ao burro ou a um caranguejo, um animal doente” (UNAMUNO, 2013, p. 31). E ainda acrescenta Unamuno (2013, p. 21): o sentimento, e não a razão, é o grande diferencial do homem em relação aos demais animais. Este é o ponto de partida para identificar o sentimento trágico da vida. Unamuno encaminha sua reflexão por meio da tensão inerente à filosofia kantiana, defendendo que da *crítica da razão pura* à *crítica da razão prática*, Kant reconstrói com o coração o que havia destruído com a cabeça. E do Deus racional, “projeção para o infinito de fora do homem, do homem abstrato, o homem não homem”, tem-se o Deus sentimental ou volitivo, “projeção para o infinito de dentro do homem na procura de vida, do homem concreto, de carne e osso”. Na crítica da razão prática, a existência de Deus se deduz da imortalidade da alma. No entanto, ao atuar como professor, Kant sentiu necessidade da máscara, porque tinha que justificar racionalmente a atitude pouco racional da imortalidade da alma. É de Hegel, segue Unamuno (2013, p. 22), o aforismo: “tudo que é

racional é real e tudo que é real é racional”, mas nós, como Unamuno, acreditamos que o realmente real é a irracionalidade. Ora, como a própria ideia de Deus. Toda trágica batalha do homem, o anseio de imortalidade, o salto de Kant, são batalhas da *consciência* que, por fim, é uma doença.

Deveria ser prerrogativa humana primeira envolver os sentimentos e tomar tal compreensão como orientadora de nossas ações. Ora, deveria ser fácil *compreender* os sentimentos uma vez que os experimentamos infinitas vezes, mas é amparado pelo racionalismo que voltamos todas as nossas preocupações cognitivas, porque se trata de imposição dos mecanismos coletivos de sobrevivência, imperativos categóricos. A própria absorção da arte ou o ensino da literatura, por exemplo, consistem, notadamente nos nossos dias, em ensinar a aprender a sentir e valorizar os sentimentos como forma de conhecimento. Para muitos, no entanto, a reflexão em torno à subjetividade é tomada pejorativamente como fuga ou coisa do tipo, mergulhados que estamos na preocupação com a objetividade da vida. Condição verdadeiramente trágica.

Talvez tenha sido o positivismo o maior erro humano no sentido de negar a irracionalidade. Entre os males do positivismo, defende Unamuno (2013, p. 25) está em ter tornado fatos apenas fragmentos de fatos. O que ocorre é que pensamos sentindo. Contra os valores afetivos não valem as razões. Não há verdade nas razões. “Quantas vezes não cabe dizer: para pensar com tu só é preciso não ter nada além de inteligência!” (UNAMUNO, 2013, p. 29).

O sucesso do livro de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), conforme argumenta Eliade (1992, p. 12) se deu pela opção de se estudar as modalidades da experiência religiosa e não a ideias de Deus e da religião. Ele esclareceu dessa forma a especificidade dessa experiência que não está no lado racional e especulativo da religião, mas no lado irracional. O ‘Deus vivo’, compreendeu ele, não era “uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral”, mas uma realidade terrível da cólera divina: “[...] o sentimento de pavor

diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder”.

E verdade que o Cristianismo mudou a face de Deus e isto fica evidente se tomarmos o paradigma da bondade que é indiscutível para os cristãos, bem como o perdão, conforme está em “Gálatas” (BIBLIA SAGRADA, NOVO TESTAMENTO, 1993, p. 227) as obras da carne distinguem-se dos frutos do Espírito: “[...] andai no Espírito e jamais satisfareis à concupiscência da carne”. O fruto do espírito implica “[...] amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade”. Caso alguém cometa algum erro e se arrepender verdadeiramente, o sangue de Jesus Cristo é capaz de purificá-lo de todos os pecados e de perdoá-lo. Isso é ser Cristão. Tal concepção está ligada à tradição religiosa antiga de sacrifício e rituais que o Cristianismo remodelou, alimentando a perspectiva de rebanho, afinal se o sacrifício do cordeiro tem papel importante na vida religiosa dos judeus, Jesus se fez o cordeiro de Deus no sentido de redimir os pecados do mundo.

A reformulação da concepção de bondade começou com Sócrates, arauto de uma nova realidade como Nietzsche (1984) argumenta em *Crepúsculo dos Ídolos*. Antes de Sócrates, explicações dialéticas suscitavam desconfiança, mas a palavra ganhou necessidade dentro do mundo democrático que surgia. O velho feitio aristocrático não tinha mais lugar diante da forçosa racionalidade que passou a ser remédio aos instintos, tornado maléfico. Uma inversão de valores. Ninguém era mais senhor de si mesmo. Sócrates, precursor deste novo tempo, fascinava como dominador dos vícios, como solução, única saída em tais casos. A degenerescência da filosofia, Nietzsche atribui Sócrates, enquanto inventor da metafísica na medida em que acaba julgando a vida. A própria dialética socrática é condenada na medida em que recupera propriedades alienadas.

O dionisiaco é a instauração de uma nova existência. Nossa plenitude, com a qual *transfiguramos* as coisas e a preenchemos de

nossa própria alegria de viver. Sim, *alegria de viver*, apesar do sofrimento. Wisnick (1987, p. 219) observa que muitos não entenderão jamais como que uma disposição radicalmente trágica pode dar origem a um posicionamento afirmativo. Com Dioniso, a vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condicionam o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. O herói trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para isso. Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição. (NIETZSCHE, 1987a, p. 174). Mário de Andrade, como argumenta Santos (1994, p. 100), sem dúvida, poderia entender perfeitamente a ideia do valor positivo do sofrimento. Para ele, seria uma atitude castradora a separação entre vida e corpo, prazer e dor, morte e vida. Viver deveria ser uma mistura dionisíaca em que as contradições e tensões inerentes à própria vida não devem ser um empecilho à felicidade.

De qualquer forma, metafisicamente, adquirimos o pecado como condição casuística ao perdão que, por sua vez, se fez consolador como remédio necessário a uma condição interpretada como inerente ao ser humano, e reconstituímos a necessária unidade que se esfacelava. O século XVII, por conta da tensão dialética entre o teocentrismo da Idade Média e as perspectivas antropocêntricas do Renascimento, foi, sem dúvida, momento significativo da acomodação humana à simbiose do pecado e do perdão. A tônica da poesia religiosa de Gregório de Matos Guerra (1636-1681) é exemplar na formulação do paradoxo essencialmente barroco de que a grandeza da misericórdia divina está diretamente relacionada à enormidade do pecado. Se o pecado promove o engrandecimento de Deus, justificando-o enquanto Pai misericordioso, nada mais natural que o homem peque para a glória maior da Divindade. Eis, pois, que a poética gregoriana imerge num círculo vicioso angustiante: por um lado o gozo pleno, pecaminoso e irresponsável da existência; por outro, o arrojarse arrependido, aos pés da Divindade em busca de misericórdia e perdão.

A ideia de que somos pecadores *à priori* e se faz necessária a remissão foi muito produtiva ao capitalismo: o pecado original e a crucificação sedimentaram fortemente tal condição. O sentido da palavra *bom*, por exemplo, conforme Nietzsche (1987b) argumenta em *Genealogia da Moral*, o significado primeiro estava na força e na felicidade, era o contrário ao *mau*, ao *ruim*, mas tomou um antônimo mais adequado aos novos tempos: *bom* passou a ser interpretado como *bem*, cujo contrário é *mal*. Uma tramoia. Vejam que o *bom* não necessariamente deve ser o *bem*, mas o será para aqueles a quem tal relação se fizer útil. Nietzsche acrescentaria que nesse caso se tratam dos fracos e dos ressentidos. O *bom* não necessariamente é não egoísta, mas o bem o é. O que Nietzsche queria dizer é que ao processo coube *utilidade*, *esquecimento*, *hábito* e, por fim, *erro*. Ocorreu que o ressentimento dos fracos se tornou criador e produziu valores e o ódio encontrou compensação numa vingança imaginária, na ideia cristã de céu e inferno. Ora, a moral aristocrática constituía-se na *afirmação da vida*, mas a moral dos escravos inverteu o golpe afirmador e opôs de início um *não* a tudo que não lhe era útil. Este *não* passou a ser o ato criador. Um mundo exterior criado por conveniência converteu-se no ponto de partida dos valores, e não o mundo interior, a *ação* tornou-se *reação*, os instintos – supremo dom da vida na perspectiva nietzschiana – foram identificados como doença e perdemos o contato com nossa natureza.

Resumindo: da maldade, erigida ao pedestal de valor em primeira instância, surgiu a necessária bondade, transfigurada no perdão. O cristão absorveu o fenômeno com o consolo da vingança transcendental do inferno aos que não se redimissem do mal e, por fim, como sustentação de tudo, fez-se necessária a *bondade* de Deus. Isto foi muito oportuno, “porque é efetivamente a essência do cristianismo que encontramos no projeto político, na concepção econômica da existência, ou na busca de segurança proposta pelas diversas instituições sociais” (MAFFESOLI, 2000, p. 28).

Iniciamos as nossas reflexões considerando que o trágico nasceu da religião. A religião, aliás, foi resposta à racionalidade. A

racionalidade, por sua vez, suscitou a consciência da morte do Deus e sua destruição. O teatro trágico surgiu de tal condição, isto é, do choque da *diké* mítica e a *diké* racional. Foi no avanço à *polis*, diga-se de passagem, acomodado à civilidade, que a religião dionisíaca renunciou às suas características mais selvagens. No que consistia o culto a Dioniso? Festa, música, dança, máscara, o êxtase da embriaguez e orgia mística fazem parte do culto ao Deus esfacelado. O que se queria era o reencontro com o que havíamos perdido, o reencontro do homem consigo mesmo e, conseqüentemente, com Deus enquanto projeção mítica. Argumenta Nietzsche que foi um momento significativo à história da criação artística esse pacto entre Dioniso e Apolo (protetor das cidades), na medida da combinação da embriaguez dionisíaca e o sonho apolíneo que se processou, como expressões das forças vitais da natureza humana. Supõe-se que o drama tenha surgido quando o corifeu (no princípio só existia o coro trágico) tenha assumido o lugar de Dioniso e respondido ao coro que pranteava sua morte.

A presença de Deus, na consciência humana, se acomodou ao abandono de Deus (desmitologização da cultura), mas, defende Nietzsche (1999, p. 31) que sob a magia do dionisíaco tornou-se a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho pródigo.

O espírito lúdico do povo grego antigo se fundava no choque do destino (*Moirá*) e da necessidade (*Anankê*) enquanto configuração do trágico, isto é, o efeito estético da nossa impotência diante das manobras do destino; o *ser*, digamos assim, oprimido pelo *ter*. Aquele de peso mítico, irracional, e este de ordem racional. Aliás, os gregos emprestaram isto para o mundo ocidental como herança lúdica.

O heroísmo clássico cedeu espaço à situação exemplar, por essencial, do heroísmo individual. Naquele era forçosa a ênfase na posição social. O herói estava atrelado ao destino da casa ou do reino que o homem de posição incorporava, conforme argumenta

Williams (2002, p. 74-75). Era inevitável, portanto, que houvesse rejeição à burguesia. O indivíduo era uma entidade em si mesma e não o Estado. Isto implicou perda e ganho: o sofrimento individual podia ser considerado de maneira mais séria e direta, mas se perdia o caráter geral e público da tragédia. Ora, a ideia de uma ordem trágica passou a conviver com a perda de qualquer ordem desse tipo. No âmbito da teoria isto significou “a abstração da ordem e a sua mistificação”. Uma consequência foi a substituição da posição social na tragédia ao jogo de títulos dos dramas de costumes. A condição significativa da posição de rei (encarnação do povo) tornou-se um cerimonial vazio (condes, duques etc). “[...] uma ordem social reduzida a uma educação clássica sem viço ou vida”. A ligação homem, Estado e mundo tornou-se uma ordem puramente abstrata.

A literatura se viu as voltas em tentar configura o herói uma vez perdido o conforto da totalidade. A problemática, em princípio, quando a estética do romantismo ainda fazia valer uma tentativa de equilíbrio, deu lugar a heróis que se já exibiam a inevitável impotência, mas pelo menos morriam ou matavam na tentativa de exibir uma inteireza que se esvaia, ou eram recolhidos ao final feliz sem transcendência. E só o sentimento agora podia justificar a tentativa de alguma inteireza. Aristóteles já trazia a clareza de que era prerrogativa da história o que de fato acontecerá e cabia à literatura aquilo que poderia ter acontecido, mas tanto ao poeta como ao historiador traziam como finalidade subjacente uma ideia de formação humana. O século XVIII inaugurou condições propícias para situar a literatura em outra esfera do conhecimento e uma das consequências disso foi o protagonismo do anti-herói. Argumenta Williams (2002, p. 80), refletindo a tragédia moderna, que devemos dirigir nossas preocupações não mais ao herói, uma vez que a destruição do herói não significa fim da ação. A tragédia não é somente o herói, mas é, também, aquilo que acontece pela ação do herói. Estamos inconscientemente restringindo o todo no indivíduo, mas isso transcende na tragédia, porque a vida retoma.

Resumindo o que já refletimos, podemos dizer que os valores burgueses fizeram da racionalidade racionalismo, sob o fetiche do dinheiro. As religiões foram se revestindo da dialética demoníaca e se desligou da arte e do mito. As festas foram dessacralizadas e morreu o lado festival da vida, exibindo apenas resquícios atávicos, mas o trágico sobrevive como realização estética e condição ontológica do ser.

A tese inicial de Nietzsche sobre o trágico estava voltada para uma concepção metafísica de arte e de artista, influenciado principalmente por Wagner e Schopenhauer, mas ele se lançou numa perspectiva que ultrapassou os parâmetros estéticos, em direção a uma sabedoria trágica em busca do além-do-homem. Em 1888, Nietzsche (1987a, p. 23) escreveu, referindo-se a Wagner e ao seu primeiro livro, dezesseis anos após a primeira edição: “Para ser justo com *O Nascimento da Tragédia*, será preciso esquecer certas coisas. Ele surtiu efeito e mesmo fascinou pelo que nele era defeito - por sua aplicação ao Wagnerismo.” Quanto a Schopenhauer, Guinsburg (1992, p. 5) explica que a essência metafísica schopenhauriana da vontade aparece fortemente inserida em *O Nascimento da tragédia*, mas já “se tem em núcleo a des-sagração desta essência, a sua re-humanização na dramaticidade trágica da existência”. Schopenhauer mergulhado em Platão e Kant, encontrou o idealismo transcendental como ponto de partida e o Budismo (negação da vontade), que Nietzsche repudiou, como ponto de chegada.

Sua filosofia, depois de explicar como a vida é profundamente dolorosa, coloca o caminho da morte como derradeiro bálsamo para todos os males que nos devoram. Surge daí a salvação na negação da vontade de viver. Barbuy (s.d., p. 17-19) em nota da quarta parte de *O Mundo como vontade e representação*, diante do convite schopenhauriano para o *nada*, recarrega este nada com a própria vontade que é um absoluto do qual somos apenas as representações. Com isto o nada é insuflado de esperança: esperança no nada, esperança na morte, que o tornaria em algo positivo, elo de libertação e retorno ao *Ser*. “Porque a verdade é que, por toda parte,

estamos diante do Ser e cercados de Mistério.” Não adianta negar com palavras o que a experiência afirma: “a experiência interior, a única realmente válida, no âmbito da vida, que é o âmbito da verdade”. O Nirvana, que fascinava Schopenhauer, e que solicitava negação da vontade era o que os santos chamam “o reino positivo da Paz, e de Deus”. A obra que nos convida ao nada, por fim, suscita um caminho para o ser.

O entendimento mais profundo da sabedoria trágica (afirmação da vida no seu vir-a-ser) está no *Ecce homo*, conforme aparecera anteriormente no *Crepúsculo dos ídolos*:

O dizer sim à própria vida, mesmo nos seus mais estranhos e mais duros problemas; a vontade de viver, que se alegra com o sacrifício dos seus tipos mais elevados à própria inesgotabilidade – eis o que eu chamo dionisiaco, eis o que adivinhei como ponte para a psicologia do poeta trágico (NIETZSCHE, 2008, p. 54).

A evidência da independência do trágico em relação à forma da tragédia está em *Assim falou Zaratustra* (1885), em que supera-se o niilismo moral e metafísico e Zaratrusta se torna um filósofo trágico ao afirmar o *eterno retorno* e a inocência do devir como ápice de um longo aprendizado.

Canção da noite é explicitamente caracterizado como um “ditirambo dionisiaco”. Ditirambo é um canto apaixonado, ora entusiasta e alegre, e não raro melódico e sombrio, bem de acordo com a natureza do deus do êxtase e do entusiasmo. O ditirambo foi exaltado por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Nele o homem é levado à intensificação das capacidades simbólicas, apesar do perigo que esse demoníaco cantar representava para o homem apolíneo que, “diante desse fenômeno, ficava assombrado e temeroso” (MACHADO, 1997, p. 85, apud CASADO, 2010).

Em *O Nascimento da Tragédia* o impulso de eternização dos acontecimentos da existência, era o critério de valor mais decisivo e

mantém uma ligação com Zaratustra em termos da concepção da sabedoria trágica dionisiaca: o *eterno retorno* se apresenta independentemente da estética metafísica de sua primeira obra. No *Ecce homo* tal pensamento será considerado “a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 74).

Conforme Casado (2010):

[...] a afirmação da existência em seu devir já não se faz unicamente a partir de uma transfiguração artística e, portanto, a vida já não depende necessariamente de uma justificação estética, mas pode ser criada como uma obra de arte, encontrando nesta apenas uma vertente para inspirar sua **autopoiesis**. (Grifo nosso).

O dionisiaco alcançou, pois, seu momento supremo. Tal postura afasta Nietzsche do saber socrático, platônico, cristão ou idealista. Configura-se “[...] uma fórmula da máxima afirmação, nascida da plenitude, da superabundância, um dizer sim sem reserva, até mesmo ao sofrimento, à própria culpa, a tudo o que é problemático e estranho na existência” (NIETZSCHE, 2008, p. 54). Afirmação, portanto, de seu caráter iminentemente trágico, um *sim* à vida, negação ao pessimismo, mesmo que velado, na filosofia, desde Platão. Deste modo, o próprio Nietzsche se anuncia “[...] como o primeiro filósofo trágico – isto é, o extremo contraste e o antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim, não existia a transposição do dionisiaco em *páthos* filosófico: faltava a sabedoria trágica” (NIETZSCHE, 2008, p. 55).

Voltar-se à vida, pois, como um palco do eterno devir, ser capaz de assumir seus aspectos terríveis, enfrentando suas incertezas, com a avidez de transfigurá-la, aceitando, por vezes, sua falta de sentido, e isto tomado como uma necessidade superior. Uma perspectiva que corrobora tal instância está na aparente contradição, constantemente repetida, de que o homem é o único animal que

sabe que vai morrer, mas vive como se fosse eterno. A superação da perspectiva metafísica está na evidência da realidade. Nisto consiste a sabedoria trágica dionisíaca e vivemos momentos adequados para entender claramente isto.

Maffesoli (2000, p. 26) reconhece tal sabedoria trágica nas novas gerações como uma forma de heroísmo “que assumindo o que pode ter de irrevogável os amores vividos, as adesões ideológicas, as revoltas pontuais, não entende instituí-los em ‘família, crença, partido’ que considera formas esclerosantes e potencialmente mortíferas”. Exemplar disto são as recentes manifestações populares no Brasil, em 2013, escandalosamente não institucionalizadas. A necessidade, no seu sentido filosófico, “gera heróis, novos cavaleiros da pós-modernidade, capazes de arriscar a vida por uma causa que pode ser, ao mesmo tempo, idealista e perfeitamente frívola” (MAFFESOLI, 2000, p. 26).

Evidencia-se uma fúria de viver o presente, na medida em que se identifica um retorno ao arcaico, um encontro ao aspecto sublime da beleza do mundo, o que, por fim, implica aceitar suas leis terríveis e temíveis (MAFFESOLI, 2000, p. 28). E o que é vivido “qualitativamente, com intensidade, se dedica a fazer ressurgir aquilo que já se encontra no próprio seio do ser, quer este seja individual, quer coletivo” (MAFFESOLI, 2000, p. 27). Sim, as forças arquetípicas estão em campo. Nessa urgência do aqui e agora há uma ambiência de despreocupação com o dia seguinte. Está nisto o aspecto trágico do presente. Tal ambiência, podemos aproximá-la de um paganismo eterno, afinal, como já comentamos, é contra o cristianismo que se insurge a jovial efervescência contemporânea. A procura de todas as formas de prazer tem origem no mundo antigo. Ora, como já apontamos em outras palavras: “Deus e o Estado foram, assim, maneiras ‘econômicas’ de pensar e de organizar as forças que ultrapassam o indivíduo” (MAFFESOLI, 2000, p. 34). Temos, por fim, o retorno da irracionalidade dionisíaca.

O *Presente* é o nosso horizonte. As sociedades tradicionais

investiam no passado, as épocas progressistas, como a modernidade, no futuro. Nós só temos o presente, porque nos falta utopia. O legado do socialismo falido foi o capitalismo eterno. Restou-nos, como Maffesoli (2000, p. 26) argumenta, uma “ética do instante”: da submissão à *Moira* e nas máscaras circunstanciais da *Ananké*.

Ao mesmo tempo do retorno dos arquétipos, no momento, se afirma o ambiente trágico. A concepção cíclica do tempo, os atos repetitivos da existência quotidiana indicam uma necessidade vital de regeneração. Necessidade antropológica da afirmação da vida, lembrando Nietzsche mais uma vez, e contrariando as teorias fundamentadas no sentido da história quer seja divina ou profana.

O despertar da consciência para a ausência de vida na existência se configura como elemento da tragédia contemporânea, independentemente da forma literária. Morremos para uma forma de vida ao mesmo tempo em que nascemos para outra, mesmo que as amarras do corpo não se tenham rompido. A tragédia antiga no mais das vezes implicava desfecho catastrófico. O *páthos* trágico, no entanto, agora, assume outra dimensão por conta da necessidade de olhar o detalhe que cresce em significação como saída possível. Agora, a morte conquista seu mais profundo significado trágico, na consciência da inteireza da vida. Agora, podemos entender o trágico como reinvenção do ser e sua significação epifânica.

Referências

BARBUY, H. Nota para esta edição. In: SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

CASADO, Tiago Souza Machado. Sabedoria trágica no último Nietzsche: o impulso dionisíaco para a vida. **Kínesis**, Vol. II, n.º 03, Abril-2010, p. 60 – 71. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/>

- Kinesis/5_TiagoSouzaMachadoCasado.pdf Acesso em: 30 out. 2014.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GUINSBURG J. O resgate do espírito trágico. **Folha de São Paulo**, 13 set. 1992, p.5.
- LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico. 2. ed. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, 2009.
- MAFFESOLI, Michel. **O eterno instante**: o Retorno do Trágico nas sociedades Pós-Modernas. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos Ídolos ou filosofia a golpes de martelo**. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1984.
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**. Trad. de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987b.
- NIETZSCHE, F. W. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: nova cultural, 1987a. 2v. (Os pensadores).
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**: como se chega a ser o que é. Tradução de Artur Morão. Covilhã: 2008.
- ORTEGA Y GASSET, José. **A ideia do Teatro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- SANTOS, M. D. A correspondência de Mário e a “felicidade” no credo modernista. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n.36, p.95-107, 1994.
- UNAMUNO, Miguel. **Do sentimento trágico da vida**. São Paulo: Hedra, 2013.
- WILLIAMS, Raymond. **Tragédia moderna**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WISNIK, J. M. A paixão dionisíaca em Tristão e Isolda. In: CARDOSO, S. *et al.* **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p.195-228.