

## EXISTÊNCIA E TRAGICIDADE EM NIETZSCHE

Leonardo Araújo Oliveira\*

---

**RESUMO:** O presente texto busca articular, através das idéias de Nietzsche, as concepções filosóficas de *existência* e de *tragicidade*. A investigação de Nietzsche acerca do fenômeno trágico não se faz sem a ligação entre arte e vida. Partindo dessa premissa, tal relação será investigada em três situações: a) a posição de Nietzsche frente à filosofia alemã e à moral cristã, b) a relação entre Nietzsche, Schopenhauer e a filosofia da idade trágica dos gregos, c) o nascimento e a morte da tragédia e o aparecimento de Sócrates e Eurípedes na história da arte e do pensamento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arte trágica. Existência. Filosofia alemã. Moral cristã.

---

### 1 INTRODUÇÃO

Peter Szondi, em seu *Ensaio sobre o trágico*, marca uma distinção precisa entre dois pensamentos acerca da arte trágica: a de uma poética da tragédia (tendo seu início com Aristóteles) e de uma filosofia do trágico (iniciando pelas reflexões de Schelling acerca do fenômeno trágico). Schelling abriu o caminho para todo um grupo de pensadores que se tornariam de importância fundamental na tradição das ideias ligadas aos problemas estéticos, pensadores tais como: Hölderlin, Goethe, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche. Esse último como aquele que anunciou ter sido o único a ter compreendido o fenômeno trágico. De onde surge questões como essas: em que se baseia Nietzsche em sua auto-intitulação de primeiro

---

\* Aluno do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: leovash5@gmail.com.

filósofo trágico? Não houve tantos outros, antes dele, que pensaram esse fenômeno de modo que ele poderia ser apontado como mais um que se inseriu nessa tradição?

Um dos filósofos alemães anteriores a Nietzsche, e o que lhe é mais caro, foi Schopenhauer – que refletiu sobre a arte trágica e que a compreendeu sob uma perspectiva pessimista. Não seria essa uma prova de má compreensão da tragédia? Ainda ao afirmar que foi quem mais se aproximou de uma sabedoria trágica, Nietzsche diz que a procurou nos antigos, nos filósofos originários, investigação essa exposta no texto sobre *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Nesse texto, Nietzsche compara Schopenhauer com Anaximandro, colocando esse último como o primeiro filósofo moral e quem primeiro colocou a grande questão da filosofia: o problema da existência. Qual o valor da existência? Problema colocado por Anaximandro e que para Nietzsche, circunda em maior ou menor grau, os grandes pensadores da filosofia, principalmente aquele que teria sucedido Anaximandro nessa problemática: Heráclito.

O problema da existência ainda é fundamental para a compreensão do fenômeno trágico e da arte grega. Nietzsche parte da ideia de que o grego era dotado de aguda sensibilidade e que diante da sabedoria de Sileno, que proclamava que o melhor para o homem seria não ter que nascer e logo morrer, teve que criar arte e religião para não sucumbir. Nasce a poesia homérica que, trazendo brilho e beleza, representava o ápice de uma arte propriamente apolínea. A potência do falso surge como uma compreensão do pensamento de Nietzsche na sua valorização da aparência. A arte salvará o grego da sabedoria popular pessimista e ainda outra vez da barbaridade natural do instinto dionisíaco, o que possibilitará uma articulação entre Apolo e Dionísio que não mais se pautará na oposição dos dois princípios, revelando uma oposição ainda mais fundamental: Dionísio contra Sócrates, ou seja, da arte trágica contra a racionalidade socrática representada pela

nova tragédia de Eurípedes. Sendo que uma questão fundamental nesse contexto seria: a arte conceitual e racionalizada daria conta de acessar as questões fundamentais da existência?

## 2 MORAL CRISTÃ E A POSTURA DE NIETZSCHE FRENTE À FILOSOFIA ALEMÃ

Aristóteles foi o primeiro pensador a dedicar reflexões filosóficas ao gênero literário da tragédia, tais reflexões, especificamente, estão condensadas em sua *Poética*. Nela, Aristóteles formula uma teoria normativa acerca da tragédia, de onde se deduz uma teoria dos elementos da arte trágica e do fazer poético. E é por ter como objeto somente a tragédia e não a sua idéia, que Aristóteles será enquadrado por Peter Szondi como pai de uma tradição denominada por Szondi como “poética da tragédia”, tradição essa ainda seguida por pensadores da arte como Horácio e Longino. Nessa medida, a história da poética, no período moderno, pode ser configurada como a história da recepção da obra *Poética* de Aristóteles. Constatata-se então:

Mesmo quando vai além da obra de arte concreta, ao perguntar pela origem e pelo efeito da tragédia, a *Poética* permanece empírica em sua doutrina da alma, e as constatações feitas – a do impulso de imitação como origem da arte e da catarse como efeito da tragédia – não têm sentido em si mesmas, mas em sua significação para a poesia, cujas leis podem ser derivadas a partir dessas constatações (SZONDI, 2004, p. 23).

A superação da análise da tragédia de caráter empírico (ao nível de ensinamento sobre o fazer poético) teria aparecido somente na Alemanha do século dezoito. Somente com Schelling viria a aparecer o que Szondi caracteriza como “filosofia do trágico”, é o que pode ser visto na primeira frase escrita em seu *Ensaio sobre o trágico*: “Desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico”

(SZONDI, 2004, p. 23). A partir de Schelling, a idéia de tragicidade [*Tragik*] e o conceito de trágico [*Tragisch*] passam a ser elementos fundamentais da filosofia alemã, sendo trabalhadas por poetas e filósofos como Hölderlin, Goethe, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche. Mas o que interessa aqui é a considerável auto-intitulação deste último como o primeiro filósofo trágico, já que o fenômeno da tragédia e da tragicidade foi uma questão elementar dentro de toda uma tradição filosófica anterior a Nietzsche, mesmo em solo alemão.

Uma primeira aproximação que pode oferecer um maior esclarecimento acerca dessas questões é feita se se considera que Nietzsche não ignorava a tradição filosófica anterior, mas que, ao invés disso, insistia em explorar seu caráter fundamentalmente cristão, como é exposto na seguinte passagem de *O anticristo*:

Entre os alemães comprehende-se de imediato, quando digo que a filosofia está corrompida pelo sangue dos teólogos. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o protestantismo mesmo é o seu *peccatum originale*. [...] Basta falar a expressão “Seminário de Tübingen” para compreender o que é a filosofia alemã no fundo – uma teologia insidiosa... [...] e a convicção alemã, que ainda hoje ecoa, de que Kant deu início a uma virada para *melhor*? O instinto de teólogo do erudito alemão adivinhou *o que* se tornara novamente possível... Estava aberta uma trilha oculta para o velho ideal, o conceito de “mundo verdadeiro”, o conceito da moral como essência do mundo (- os dois erros mais malignos que existem!) eram novamente, graças a um sagaz e manhoso ceticismo, se não demonstráveis, não mais *refutáveis* pelo menos... (NIETZSCHE, 2007, p. 16).

A indicação que Nietzsche via a filosofia alemã como envenenada pelo moralismo e pelo cristianismo, aponta para compreensão que o autor faz de si próprio como primeiro filósofo trágico, já que busca um conceito de trágico que escape ao máximo de uma concepção moral, aproximando-se de uma visão estética. É preciso ainda, entender tal moral de que se distancia o Nietzsche, não como o campo moral de onde podem surgir valores e mesmo

uma ética imanentista, pois a questão de toda a filosofia de Nietzsche parte, sobretudo de seu pensamento contra uma concepção transcendente, noção essa que ganha reforço ao se ligar a idéia de *ordem moral do mundo*. É desse modo que Nietzsche intenta, na sua reflexão filosófica, menos rebaixar o fenômeno moral do que negar o fato moral, já que só existem interpretações. Tal postura leva-o a afirmar na *genealogia da moral*: “supondo que há muito tenha ficado claro o que *pretendo*, o que desejo com a perigosa senha inscrita na fronte do meu ultimo livro: ‘Além do bem e do mal’... Ao menos isso não significa ‘Além do bom e do ruim’ (NIETZSCHE, 2009, p. 41-42, grifos do autor).

Uma negação do campo moral e não do fato moral, implicaria numa posição niilista. Nesse contexto, pode se perguntar ainda o que significa um distanciamento de uma concepção moral do trágico em vistas de se alcançar uma interpretação estética do fenômeno da tragédia. Devido a importância que o pensamento de Nietzsche dá ao campo dos valores, pré-filosófico, parece pouco provável que sua ideia de estética seja de uma estética pura, homogênea. Assim, a substituição de uma visão moral do fenômeno trágico por uma visão puramente estética não é dita em vistas de se afirmar uma estética pura, mas uma estética heterogênea, uma concepção de arte não ligada aos valores morais e decadentes, mas aos valores puramente estéticos. Um experimento do pensamento que aponta para uma *est-ética*, uma estética da existência (que influenciaria tanto Foucault), na medida em que Nietzsche insiste na união entre arte e vida, entre arte e existência: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (NIETZSCHE, 2001, p. 132).

Se notarmos que o cristianismo é o solo mais do que apropriado pelo reforço da transcendência a partir de uma concepção de ordem moral do

mundo, teremos mais clara a intenção de Nietzsche em seu combate contra a moral cristã. Precisaríamos, ainda, saber o que significa a *ordem moral do mundo*:

Que significa “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência. (NIETZSCHE, 2007, p. 32, grifos do autor).

A ordem moral do mundo se aplicaria somente como princípio de regulação e não como princípio de afirmação. Um pensamento que funciona apenas como uma força de cima para baixo, de negação e quebra das forças ativas, em total consonância com a igreja e com os poderes estabelecidos: “os filósofos secundaram a igreja” (NIETZSCHE, 2007, p. 32).

No trecho do *Anticristo* já supracitado, onde Nietzsche constata que a filosofia alemã não conseguia se desembaraçar das amarras do cristianismo, o filósofo do martelo observa duas noções que ganharam força novamente após Kant: a de “mundo verdadeiro” e a da moral como essência do mundo. Complementa com o argumento de que essas noções não se tornaram menos refutáveis do que demonstráveis. Kant, ao traçar os limites da razão e limitar o intelecto ao acesso apenas do fenômeno, não estaria, no entanto, guardando um lugar para o noumeno? Lugar esse ainda mais confortável para uma realidade outra, inacessível, um mundo verdadeiro, não aparente?

E o que diríamos da moral como essência do mundo? Constatamos aqui a dificuldade de identificar tal idéia com a noção de ordem moral do mundo. Isso, pois já nas idéias de Arthur Schopenhauer – que embora pensasse em termos dualistas, de essência e aparência, ao cindir o mundo em vontade e representação – o mundo não era colocado sob julgo de uma ordem moral pré-definida, como uma vontade divina, por exemplo. Para

Schopenhauer e seu ateísmo, a natureza é indiferente à vida ou à morte dos seres humanos, não há uma decisão divina, uma boa vontade ou qualquer elemento de interferência transcendente, o que levou Nietzsche a afirmar: “Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateísta confessado e inabalável que nós, alemães, tivemos” (NIETZSCHE, 2001, p. 255, grifos do autor). Mas sabemos que Schopenhauer, platônico e Kantiano, concebia a vontade como essência do mundo e mesmo que negasse uma vontade divina atuando no mundo. Ele não concebia a vontade sem uma significação moral, se levarmos em conta a afirmação seguinte: “que o mundo possui apenas uma significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável, e o mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade” (SCHOPENHAUER, 2004b, p. 243). Assim, podemos supor, não que o conceito de *ordem moral do mundo*, mas sim que a idéia de *moral como essência do mundo*, segundo Nietzsche, esteja em acordo com o pensamento de Schopenhauer.

### **3 O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA NOS PARES ANAXIMANDRO-SCHOPENHAUER E HERÁCLITO-NIETZSCHE**

Pensando a filosofia no período trágico dos gregos, Nietzsche, ao comparar Schopenhauer com Anaximandro, chama-o de moralista: “O único moralista sério de nossa época” (NIETZSCHE, 1995a, p. 33). Interessa a Nietzsche, nesse âmbito, o problema do sentido da existência. Questão essa que, para Deleuze “é, segundo Nietzsche, a mais importante questão da filosofia, a mais empírica e mesmo a mais ‘experimental’, porque coloca ao mesmo tempo o problema da interpretação e da avaliação” (DELEUZE, 1976, p. 15). A existência e seu sentido teriam sido abordados pelos gregos em termos de sofrimento, injustiça e expiação. Tal constatação não traria maior entendimento sobre a afirmação de Nietzsche de que nem mesmo os gregos conquistaram a essência do fenômeno trágico (com vistas

em sua própria posição de ter sido o único a compreender tal fenômeno)? O Pensamento de Anaximandro testemunharia tais ideias. Nele, uma justificação superior seria alcançada por meio da condenação da existência – visto esta ser identificada com a injustiça, a *hybris*, a desmedida, um erro que, enfim, necessita de uma expiação justificadora.

Para Schopenhauer, o critério de julgamento do homem é afirmar que ele não deveria sequer existir e que expia a sua existência pelo sofrimento e, principalmente, pela morte. Em relação à existência e sua expiação que incide a comparação mais clara entre os dois filósofos pessimistas, segundo Nietzsche:

É com essa energia lapidar que Anaximandro diz, uma vez: “De onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo”. Sentença enigmática de um verdadeiro pessimista, oráculo no marco da filosofia grega, como havemos de interpretar-te? (NIETZSCHE, 1995a, p. 33).

Anaximandro via o devir como um crime, um desvio da ordem eterna, do ser originário – definido justamente como o *indefinido*, *apeíron*, pois todas as coisas definidas perecem no devir. Aparece então, pela primeira vez, a questão moral do devir relacionado ao problema da existência: “Como é que algo que tem direito à existir pode perecer? De onde vem esse incessante devir e parturir, de onde procede essa contracção dolorosa no rosto da natureza, essa lamentação fúnebre infundável que ressoa através de todas as esferas da existência?” (NIETZSCHE, 1995a, p. 35).

Teria sido Heráclito o filósofo que primeiro adentrou o problema do devir posto por Anaximandro, mas enquanto esse se refugiou numa fortaleza metafísica, condenando o devir e procurando uma justificativa fora da existência, aquele afirmou o devir e pôs nele a própria justificativa, o centro de toda justiça e avaliação:

*Heráclito* de Éfeso surgiu no meio dessa noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino: “Contempro o devir”, diz ele, “e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eterno das coisas. E o que é que eu vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as Erínias que julgam todas as infracções às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em tudo o lado e submissas ao seu serviço. Contemplei, não a punição em que o devir entrou, mas a justificação do devir. Quando é que o crime, a secessão se manifestou de formar invioláveis, em leis piedosamente veneradas? Onde domina a injustiça, depara-se com o arbitrário, a desordem, a irregularidade, a contradição; mas onde só reinam a lei e a *diké*, filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados?” (NIETZSHCE, 1995a, p. 35).

Heráclito é descrito por Nietzsche como um sucessor de Anaximandro, que, no entanto, se contrapõe a ele. Essa oposição entre uma filosofia da afirmação do devir da existência e um pensamento que recorre à negação e a punição desse devir, posto entre os dois pensadores da antiguidade, não seria uma tentativa de Nietzsche de espelhar sua própria relação com Schopenhauer? Na mesma medida em que concilia o pensamento de Schopenhauer com o de Anaximandro, Nietzsche evidencia a consonância entre a sua filosofia e a de Heráclito: filosofia da afirmação do devir em detrimento do ser; filosofia que não separa o mundo em dois, em busca de uma essência consoladora; filosofia que afirma a existência com todas suas surpresas e dores; filosofia, em fim, dionisíaca. No *Ecce Homo*, Nietzsche afirmará que procurou a sabedoria trágica nos gregos pré-socráticos, onde parecia ver algo muito peculiar nas ideias de Heráclito:

Permanece-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e *do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado (NIETZSCHE, 1995b, p. 64, grifos do autor).

Schopenhauer valoriza a arte por seu poder de trazer a renúncia, de apaziguar o indivíduo, de tirá-lo do domínio da vontade. Isso fica visível em sua reflexão sobre a arte trágica, que é vista como uma denúncia da crueldade da existência, de seu caráter injusto, irracional e pecador. O herói trágico, natureza nobre e elevada, sacrificaria os prazeres da vida, após duros combates e buscas intermináveis, com fito de abandonar o fardo da existência: “todas essas personagens morrem purificadas pelo sofrimento, isto é, quando a vontade de viver já está morta nelas” (SCHOPENHAUER, 2004a, p. 266).

Nietzsche, que inicialmente teve uma forte influência do pensamento de Schopenhauer, tem como um dos pontos de rompimento justamente a sua concepção de arte do filósofo do pessimismo, já que para o “sucessor”, a arte não atua como um apaziguador, um entorpecente (como em seu “educador”), mas sim como um estimulante, um intensificador: “A tragédia precisamente é a prova de que os gregos *não* foram pessimistas: Schopenhauer enganou-se aqui, como se enganou em tudo” (NIETZSCHE, 1995-b, p. 61).

#### **4 O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA NA ARTE TRÁGICA E A MORTE DA TRAGÉDIA**

A suportabilidade da vida somente como fenômeno estético – como já exposto aqui em um trecho da *Gaia ciência*, que atesta a preocupação de Nietzsche com a relação entre arte e existência – é um dos fundamentos para a teoria da tragédia em Nietzsche e está relacionada principalmente ao princípio apolíneo. Princípio esse que, junto ao princípio dionisíaco, explicam “origem, composição e finalidade da tragédia” (MACHADO, 2005, p. 7).

Nietzsche considera os gregos como dotados de uma aguda sensibilidade para o sofrimento e de uma sensibilidade artística excepcional. O instinto helênico resultava em uma vida rica de sofrimentos. Essa condição aponta para uma condição perigosa para a existência, para a possibilidade de um estado de pessimismo, de negação da vida. A manifestação concreta desse estado era expressa por uma espécie de sabedoria popular grega, sobretudo sob o nome do sábio Sileno (companheiro de Dionísio). Conta a lenda que Sileno se encontrava na floresta, perseguido pelo rei Mídas e, quando capturado, foi pressionado a responder a seguinte questão: qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem? Sileno manteve-se calado, mas, pressionado pelo rei, soltou as seguintes palavras:

Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Porque me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer (NIETZSCHE, 1992, p. 36, grifos do autor).

O homem grego cairia na visão pessimista do mundo? Estaria condenado ao aniquilamento dessa visão? Como sobreviveria nessas condições? Haveria um antídoto? Nesse campo de problemas tem origem a arte grega, assim como a religião. Tantos os deuses olímpicos quanto a arte apolínea (tendo seu ápice na epopéia homérica) surgiram de uma necessidade: tornar a vida desejável. Os gregos precisaram mascarar os terrores da existência e se livrarem da constante exposição ao sofrimento (com arte e religião), para que pudessem viver: “O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico” (NIETZSCHE, 1992, p. 37). Um espelho transfigurador foi posto pela “vontade” helênica diante de si. Os deuses homéricos vivem a

vida humana, legitimando-a, fazem com que a vida se torne desejável e só encontram a dor na separação da existência, dor maior quanto mais rápida for tal separação. Há então, uma inversão da sabedoria de Sileno, como diz Nietzsche: “invertendo-se a sabedoria de Sileno, poder-se-ia dizer: ‘A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia’” (NIETZSCHE, 1992, p. 37). É válido notar ainda, que nessa problemática, Nietzsche não menciona o cristianismo, mas tal ponto de partida possibilita por enxergar sua posição anticristã, na medida em que enfatiza o caráter imanente dos deuses olímpicos, que expressam uma divinização da existência: “Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhe dar as costas, desalentado e decepcionado” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). Não sobrevém então um além-mundo em que este mundo esteja submetido, um além-mundo que atue como válvula de escape, como transcendência. Nietzsche valoriza, sobretudo, o fato da religião grega não se ligar à culpa, à ascese, ao dever, de modo que tudo o que se faz presente seja “divinizado, não importando que seja bom ou mau” (NIETZSCHE, 1992, p. 36).

A análise da superação grega do sofrimento e do pessimismo, ilustrada pela sabedoria de Sileno, resulta numa consequência que acompanha toda a filosofia de Nietzsche: o elogio da aparência. Mas tal consequência, ainda parcial, não evidencia toda a importância da ideia de aparência pensada por Nietzsche além de seu vínculo com o instinto apolíneo, pois esse atua ainda como um véu (o véu de Maia, como posto por Schopenhauer) que, como indica Roberto Machado, “dissimula ao grego um mundo que, pelo que encerra de verdade, não pode ser ignorado” (MACHADO, 1999, p. 20). Ao tentar substituir este “mundo de verdade”, a arte apolínea ignoraria outro princípio estético fundamental: o dionisíaco.

O dionisíaco contraposto ao apolíneo não é propriamente grego. É um Deus de uma religião estrangeira, que, no entanto, foi se perpetuando na Grécia. A efetivação do instinto dionisíaco implicou, no campo social, num questionamento profundo dos valores gregos, e no campo individual, a perda dos limites, da boa medida apolínea, a queda no esquecimento de si, a perda do eu e da consciência, a desintegração da individualidade num estado de embriaguez, a perda de identidade numa experiência orgiástica – como é visto em *As bacantes*, de Eurípedes. Enquanto dura, o êxtase dionisíaco leva o indivíduo ao aniquilamento dos usuais limites da existência, guarda em si “um elemento letárgico no qual imerge toda vivência pessoal do passado” (NIETZSCHE, 1992, p. 55). O mundo da realidade dionisíaca se separa do mundo da realidade cotidiana.

Mas com o retorno da consciência retorna também o sentimento de absurdo e de desgosto pela existência: “Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados” (NIETZSCHE, 1992, p. 55-56). A experiência dionisíaca levaria o homem até a verdade da natureza, revelando-a em sua desmesura, o que traz o homem à compreensão do estado de ilusão em que vivia. Volta-se a ouvir a voz de Sileno, o deus dos bosques: “Na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê agora, por toda parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser” (NIETZSCHE, 1992, p. 56).

O Dionísio oriental, bárbaro, destruidor não ganha ainda a melhor apreciação de Nietzsche, visto seu poder de trazer de volta o horror da existência. Como mostra Roberto Machado: “Não é esse, porém o dionisíaco de que Nietzsche fará o elogio. Expondo suas características, ressaltando seus perigos, seu terrível instinto destruidor, o filósofo visa a realçar ainda mais a importância do novo antídoto que contra ele foi criado” (MACHADO, 1999, p. 23). Menos talvez que um outro dionisíaco, o antídoto consiste

numa nova relação entre o dionisíaco e o apolíneo. O apolíneo era oposto ao dionisíaco na poesia épica, propriamente apolínea e que, por isso, reprimia a expansão dionisíaca. Assim pode surgir propriamente a tragédia, com a integração do elemento dionisíaco ao apolíneo – o fenômeno natural transformado em fenômeno estético. Isso por que o dionisíaco natural, puro, é impossível de ser vivido. Mas o que vale ressaltar é, novamente, que a potência do falso salva o grego, o que confere uma marca mais forte da apologia da aparência e da relação entre arte e vida no pensamento de Nietzsche: “Ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 55).

Se na tragédia reúne-se a potência apolínea com a potência dionisíaca, através da potência do falso, a oposição entre esses dois elementos, no fenômeno trágico, é uma falsa oposição. Nietzsche trará à luz então a oposição real que envolve esse fenômeno na Grécia, que será a oposição entre o próprio fenômeno trágico e outro fenômeno que marcará todo o pensamento ocidental, ao qual Nietzsche dedica algumas das suas mais contundentes críticas: o racionalismo Socrático.

A constatação de Nietzsche é a de que a arte trágica deixa de existir quando surge em solo grego o pensamento de Eurípedes e Sócrates. Eurípedes atua como o inimigo interno, infiltrado, enquanto a maior representação do racionalismo socrático dentro da própria arte trágica, é quem aplica o veneno fatal. Segundo Nietzsche, Sócrates é quem falava pela boca de Eurípedes: “Também Eurípedes foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por uma boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates.” (NIETZSCHE, 1992, p. 79, grifos do autor). Ainda que tanto Dionísio quanto Apolo, como indicado acima, perderam espaço na arte de Eurípedes, Nietzsche acentua o caráter anti-dionisíaco de Sócrates, pontuando sua voz como um fundamental aniquilador do instinto

dionisíaco, e com isso, da arte trágica: “Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo” (NIETZSCHE, 1992, p. 79).

A crítica a Eurípedes é feita em função de a poesia estar submetida à racionalidade do poeta, ou seja, pelo fato de o pensador artístico atuar nas pegadas do pensador racional. Faz-se ouvir Sócrates: é belo aquilo que é racional. O par Apolo-Dionísio contra o par Eurípedes-Sócrates ilustra o embate entre saber artístico e saber racional, de onde a arte é valorizada como a atividade que possibilita o acesso às questões existenciais.

## 5 CONCLUSÃO

O problema da existência perpassa a filosofia de Nietzsche, tendo como centro sua análise do fenômeno trágico. Foi no livro *A filosofia na idade trágica dos gregos* que apresentou Anaximandro como o primeiro pensador a colocar a questão e Heráclito como aquele quem melhor respondeu ou reformulou a questão. Na origem da tragédia foi apresentada a relação entre a arte da tragédia grega e aspectos fundamentais para uma reflexão acerca da existência. A sensibilidade aguda dos gregos foi seu maior impulso para a criação artística, assim como para a criação religiosa – talvez os dois fenômenos mais estudados por Nietzsche. A arte e a religião reúnem-se na potência do falso, ideia sob a qual Nietzsche fará suas reflexões acerca da existência estética (fazer da vida uma obra de arte) e a apologia da aparência. Dionísio e Apolo como forças estéticas, não deixam mais subsistir um mundo essencialmente verdadeiro e parecem apontar para o que mais tarde anunciaria Nietzsche sobre a proposta de exercício do pensamento que não mais oponha o verdadeiro ao falso, a essência à aparência, mas que se pense segundo graus de aparência.

O rompimento com Schopenhauer se explica, sobretudo pela perspectiva negadora da vida que prevalece no filósofo do pessimismo. Se a origem da tragédia ainda não poderia se livrar do aroma cadavérico de Schopenhauer, como anuncia Nietzsche em sua obra tardia, é justamente aí (em livros como *Ecce Homo* e *Vontade de potência*) que Nietzsche parece marcar de vez o rompimento. Pois essa fase de seu pensamento dá ênfase aos “equívocos de Schopenhauer” e à noção de alegria trágica, de uma compreensão do trágico como pura afirmação e intensificação da vida. Essa afirmação da vida ligada à arte que fará da tradição socrático-platônica alvo de tão duras críticas por Nietzsche, já que Sócrates e Platão representariam o pensamento depreciador da vida em toda sua força. Pensamento esse que, na análise da origem da tragédia, aniquila o fenômeno trágico como *pathos* artístico, através da nova tragédia de Eurípedes.

Quando o instinto dionisíaco deixa de ser reprimido pelo apolíneo e passa a integrar com ele a própria arte trágica, Apolo e Dionísio já não são opostos. Fica claro então o que para Nietzsche funciona como real oposição: arte trágica contra o racionalismo socrático. Mas Sócrates teria tanto poder contra o impulso vital grego? Seria ainda tão anti-grego? Ou melhor, seria o maior adversário dessa arte intensificadora da vida? Se retomada a principal razão para a apreciação negativa que tinha Nietzsche da filosofia alemã, não surgiria em vistas um inimigo ainda mais poderoso? Sócrates poderia chegar ao ponto de negar a vida com armas tão sofisticadas como o *ressentimento* e a *má consciência*? Nietzsche se diz o primeiro filósofo trágico, não seria porque toda a tradição que fez “filosofia do trágico” foi marcadamente cristã ou ainda moralmente em consonância com o cristianismo? Como poderia se compreender o trágico num espaço cristão, onde prevalece a culpa, a expiação, o ressentimento, onde a vida é condenada e é posta ao máximo sob o julgo de valores transcendentes? Nessa perspectiva, a filosofia de Nietzsche teria em vista uma oposição

ainda mais fundamental, não mais entre Dionísio e Apolo, Dionísio e Sócrates ou entre tragédia e racionalidade. O embate mais caro a Nietzsche, embora pouco formulado, não seria entre o fenômeno trágico e a moral cristã? Precisamos ouvir mais uma vez o filósofo do martelo: “– Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado...*” (NIETZSCHE, 1995-b, p. 117, grifos do autor). Se Sócrates mata a tragédia, o cristianismo a crucifica. A moral cristã, negadora e acusadora da vida, impede qualquer compreensão sobre o fenômeno da tragédia, sobre a alegria trágica. A existência é julgada do ponto de vista da essência, da verdade, de Deus. Assim, a insistente crítica de Nietzsche à moral cristã ocorre em função da liberação de outros pensamentos, de pensamentos mais potentes e afirmadores, de novos pensamentos acerca da relação entre existência e tragicidade.

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e terra, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995a.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **O anticristo: maldição ao cristianismo. Ditirambo de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Parerga e Paralipomena**. São Paulo: Nova Cultural, 2004b.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 2004.

**Leonardo Araújo Oliveira**

<http://lattes.cnpq.br/7088105204057595>



[Home](#)   [Índice](#)   [Minicurriculos dos autores](#)

---

Revista Pandora Brasil Nº 37 Dezembro de 2011 - ISSN 2175-3318

"subjetividade e tragédia: A construção do indivíduo na literatura trágica e alhures"