UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Leandro Santos Resende

**Pensamento e riso trágicos: a aprovação incondicional da vida
contra as ilusões humanas**

São Paulo

2018

LEANDRO SANTOS RESENDE

**Pensamento e riso trágicos: a aprovação incondicional da vida
contra as ilusões humanas**

(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Educação.

Área: Cultura, Organização e Educação

Orientador: Dr. Rogério de Almeida

São Paulo

2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

-
121
R433p | Resende, Leandro Santos
Pensamento e riso trágico: a aprovação incondicional da vida contra as ilusões humanas / Leandro Santos Resende; orientação Rogério de Almeida. São Paulo: s.n., 2018.
124 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Cultura, Organização e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Filosofia trágica 2. Riso trágico 3. Ceticismo 4. Ilusão I. Almeida, Rogério de, orient. |
|--------------|---|
-

Elaborado por Nicolly Leite – CRB-8/8204

Agradecimentos

Agradeço aos meus queridos pais, Eliana e Emanuel, sem os quais eu nada teria conquistado. A solicitude, a paciência e o apoio deles foram imprescindíveis.

Ao meu irmão, Alexandre, e sua esposa, Carol, e a todos os demais familiares que de uma forma ou de outra sempre incentivaram com palavras e gestos de consideração.

Aos bons amigos Nasa, Will e Bruno, que viram de perto meus sofrimentos nos últimos passos antes da finalização.

Ao meu grande mestre do violão, Antonio Manzione, que, apesar de não ter relação com o conteúdo abordado nesta dissertação, me inspirou a ser quem eu sou.

Ao meu orientador e amigo Rogério de Almeida que me apresentou o pensamento trágico e me inspirou a escrever sobre o tema.

Aos companheiros de república e faculdade Daniel, Mateus, Edu, Ivan, Raul e a tantos outros com quem tive o prazer de conversar sobre os mais diversos assuntos.

À Natalia que me fez mais íntimo do amor e da dor.

À CNPq que deu condições financeiras para manter a pesquisa sem problemas maiores dos que ainda tive de enfrentar.

Aos funcionários da secretaria de pós-graduação da FEUSP, sempre prestativos.

E aos professores da banca pela atenção, disposição e gentileza em aceitar o convite.

Resumo

O objetivo desta dissertação é estudar o pensamento trágico e a manifestação do riso trágico como formas de aprovação incondicional da vida, portanto como alternativa às ilusões que determinam valores e condicionam a aprovação da vida à supressão do dado trágico do mundo. Desse modo, elege como principal objeto de investigação a relação entre a escolha trágica e as crenças humanas desde suas bases epistemológicas, morais, éticas etc. A partir dessa relação, podemos verificar o problema e a função das ilusões humanas, que nada mais são do que as próprias bases e crenças provenientes do pensamento *não trágico*, isto é, do pensamento que aprova a vida em determinadas condições, excluindo certos aspectos da realidade como o nada, o acaso e a desordem, ou simplesmente o dado trágico do mundo. O pensamento trágico emerge como uma intuição desse dado trágico do mundo, que podemos negar ou aprovar. Friedrich Nietzsche, o filósofo que apontou a emergência dessa escolha, desenvolve uma forma de denúncia ao ardil que nega a vida em seu aspecto dionisíaco, cujos maiores inimigos são os princípios e valores dos ideais da “tendência socrática”, de racionalização da vida, e da moral judaico-cristã, de negação dos instintos em vista de uma vida melhor em outro mundo. Além do próprio pensamento trágico, de inspiração nietzschiana, que culmina na filosofia trágica, desenvolvida em larga medida por Clément Rosset, também o *riso trágico* se coloca como uma forma de destruição, ainda que isso não seja a sua finalidade. Sua manifestação é expressão de júbilo da vida vivida no instante, sem preconcepções a respeito do que é o certo e o errado, o bem e o mal, o belo e o feio etc. Em vista disso, o percurso expositivo se concentrou primeiramente no pensamento e, posteriormente, no riso trágicos, mas tanto de um modo como de outro o resultado é o mesmo: vemos a destruição das ilusões, ou das bases e das crenças humanas, contra os abismos dionisíacos e a aprovação incondicional da vida, ou *amor fati*, que nos permite compreender o estado psicológico de celebração e festa mesmo diante da morte.

Palavras-chave: filosofia trágica, riso trágico, aprovação incondicional da vida, ceticismo, ilusão.

Abstract

The aim of this dissertation is to study tragic thinking and the manifestation of tragic laughter as forms of unconditional approval of life, therefore as an alternative to the illusions that determine values and condition the approval of life to the suppression of the tragic data of the world. In this way, it selects as the main object of investigation the relation between the tragic choice and the human beliefs from its epistemological, moral, ethical, etc. bases. From this relation, we can verify the problem and the function of human illusions that are nothing but the very foundations and beliefs derived from *non-tragic* thinking, that is, of the thought that approves life under certain conditions, excluding certain aspects of reality as nothingness, chance and disorder, or simply the tragic data of the world. Tragic thinking emerges as an intuition of this tragic data of the world, which we can deny or approve of. Nietzsche, the philosopher who pointed to the emergence of this choice, develops a form of denunciation to the riddle that denies life in its Dionysian aspect whose greatest enemies are the principles and values of the ideals of the "Socratic tendency," of rationalization of life, and of Judeo-Christian morality, of denying instincts for a better life in another world. In addition to the Nietzschean-inspired tragic thinking that culminates in the tragic philosophy, developed to a large extent by Clément Rosset, also tragic laughter sets itself as a form of destruction, even if that is not the purpose. Its manifestation is the expression of joy of life lived in the instant, without preconceptions with what is right and wrong, good and evil, beautiful and ugly, etc. In view of this, the expository course focused first on tragic thought and then on tragic laughter, but in one way or another the result is the same: we see the destruction of illusions, or human foundations and beliefs, against the Dionysian abysses and the unconditional approval of life, or *amor fati*, which allows us the psychological state of celebration and party even in the face of death.

Key words: philosophy, tragic laughter, unconditional approval of life, skepticism, illusion.

SUMÁRIO

Introdução	p. 11
Capítulo 1 – Filosofia trágica: o fim das ilusões humanas	p. 17
1.1. O pensamento trágico frente à morte e às dores do mundo	p. 17
1.1.1. De Schopenhauer a Nietzsche	p. 22
1.1.2. Apolíneo e dionisíaco: uma prévia da sabedoria trágica	p. 24
1.2. Afirmação do princípio de individuação	p. 27
1.2.1. O herói épico: a glória revelada pelo poeta	p. 28
1.2.2. A “tendência socrática”: a morte da arte trágica e o nascimento da racionalidade.....	p. 31
1.2.3. A motivação psicológica dos sistemas filosóficos	p. 37
1.3. Reação cética, ou as rédeas do otimismo filosófico	p. 39
1.3.1. A indiferença de Pirro	p. 41
1.3.2. Arsenal cético: Acadêmicos e pirrônicos	p. 43
1.3.3. Sexto Empírico: o cético como grande espírito	p. 48
1.4. A descoberta da moral	p. 52
1.4.1. Genealogia da moral: as origens dos ídolos e das ilusões	p. 54
1.4.2. O projeto de transvaloração dos valores	p. 61
1.4.3. A intuição do trágico e o pêndulo da escolha	p. 64
1.5. Escolha trágica e o terrorismo filosófico	p. 67
1.5.1. Eterno Retorno e a aprovação incondicional da vida	p. 69
1.5.1.1. O comprometimento do pensador trágico	p. 73
1.5.1.2. O paradoxo do conceito geral do trágico	p. 75
1.5.2. Terrorismo filosófico: A lógica do pior	p. 78
1.5.2.1. Os filósofos terroristas contra a natureza	p. 82
1.5.2.2. O melhor para o homem: a piedade trágica	p. 85

Capítulo 2 – Riso trágico: destruição e aprovação	p. 89
2.1. Festa e riso: quebra da ordem e das convenções	p. 89
2.1.1. O estado dionisíaco: a dilaceração dos perseguidores de Dioniso	p. 92
2.1.2. A psicologia do dionisíaco: junção entre destruição e alegria trágicas	p. 95
2.2. O riso trágico	p. 99
2.2.1. Riso longo	p. 100
2.2.2. Riso curto	p. 104
2.3. A besteira	p. 109
2.3.1. Da razão e do conhecimento	p. 110
2.3.2. Das regras morais, éticas e estéticas	p. 112
Considerações finais: O riso trágico como afirmação da vida	p. 119
Bibliografia	p. 121
Referências audiovisuais	p. 124

Introdução

O objeto de que trata esta dissertação pode ser dividido em duas partes dependendo da perspectiva tomada em consideração: filosofia trágica ou riso trágico. O primeiro modo de consideração é o resultado de uma investigação que remete ao início do próprio pensamento lógico-racional, quando do advento da filosofia socrática e de seus seguidores, contando junto a racionalização empregada na tragédia grega empreendida por Eurípides. A segunda é o resultado de uma disposição corporal e psicológica que todo homem tem ao aprovar o trágico, um júbilo manifestado gratuitamente por meio do riso, sem suposições e crenças predeterminadas. Integrando ambas as perspectivas, o tema geral de que trata o percurso empreendido neste trabalho é a aprovação incondicional da vida por meio da escolha trágica e a relação que essa escolha tem com as fundamentações do próprio conhecimento, ou melhor, a relação que essa escolha tem com as crenças humanas e suas bases, seja metafísica, epistemológica, moral, científica, estética etc.

A motivação para tal empreitada deveu-se primeiramente a um trabalho de iniciação científica que tinha como principal objetivo investigar quais seriam as bases epistemológicas capazes de garantir um terreno seguro para a educação, uma vez que as novas descobertas científicas, conforme argumenta Edgar Morin, exigiriam um novo modelo de racionalidade capaz de lidar com as contradições cada vez mais patentes na área da educação. Nessa iniciação, também sob a orientação de Rogério de Almeida, cheguei à conclusão de que as bases epistemológicas que servem de apoio para uma teoria da educação sempre esbarrariam no problema levantado pelo ceticismo antigo sobre o critério da verdade, pois nenhum juízo pode determinar um modelo verdadeiro – e portanto universal – de educação, seja clássico, seja complexo. Munido de tal “descoberta”, aproximei-me do pensamento trágico e de sua filosofia antifilosófica. E justamente por ter essa característica tão próxima do ceticismo, a saber, o conhecimento de que as filosofias dogmáticas são incapazes de dizer o que é a Verdade, foi que eu pretendi começar a dissertação: trazendo primeiramente um quadro geral do ceticismo, para desenvolver depois o tema geral.

Quando a redação desta dissertação estava justamente no estágio dessa transição acima referida, entreguei-a para o exame de qualificação. Naquela ocasião, solicitaram-me que mudasse a estratégia e deixasse o ceticismo em segundo plano, para me concentrar

mais no próprio pensamento trágico, retomando o ceticismo em momento oportuno. Foi o que fiz. Concentrei-me, então, na questão do trágico, apresentando-o diretamente a partir de Schopenhauer e Nietzsche, mostrando que a noção de trágico está ligada à vida e ao caótico, ou seja, está ligada àquilo que foge do terreno da racionalidade e da pretensão da filosofia de “tendência socrática”. Para discorrer sobre essa tendência, contudo, era preciso apresentá-la contrastando com a noção de trágico, proveniente do par de conceitos “vontade” e “dionisíaco”, de Schopenhauer e Nietzsche, respectivamente. Assim que o quadro foi exposto, mostrando como Nietzsche apresenta o surgimento do culto à racionalidade no pensamento filosófico como uma forma de proteção psicológica contra os abismos dionisíacos, pudemos retomar o ceticismo, mas como uma mera fase no processo de destruição da proteção do culto à Razão.

Nesse novo contexto não era mais preciso apresentar o pensamento cético extensivamente, bastava deixar explícito que toda argumentação cética, para suspender o juízo, baseava-se ainda nas regras do pensamento racionalmente ordenado. Por esse motivo, apesar de certas semelhanças com a sabedoria trágica – pelas quais Nietzsche elogia o espírito cético –, não podemos mais tomar o cético como um precursor direto do pensamento trágico, por estar o ceticismo inserido na intenção da “tendência socrática” de descobrir a Verdade por meio da Razão – ainda que o único resultado encontrado tenham sido justificações para suspender o juízo. Não obstante, a contribuição do ceticismo não era desprezível, pois ajudou a estabelecer, mesmo que por meio da razão, que o juízo sobre a natureza das coisas não tem condições de se sustentar universalmente.

Contudo, na filosofia trágica é a própria noção de estabelecimento que cai por terra! Nietzsche mostra que, para abrir novamente o abismo dionisíaco, isto é, para o trágico voltar ao pensamento sem ser negado, era preciso ir mais além na destruição das crenças. Era preciso pôr abaixo o próprio valor exagerado da racionalidade e seus ideais coligados. É assim que o projeto da genealogia da moral e da transvaloração dos valores veio à tona. Sucintamente, podemos dizer que esse projeto permitiu a conclusão de que todas as bases que sustentam as crenças humanas e que imprimem os ideais da racionalidade têm origem na moral e toda moral que se institui tem origem nos instintos dos homens. No fim das contas, é a vontade de poder, que provém do instinto irracional e do acaso, que decide sobre o destino das valorações dos valores, determinando quais serão hierarquicamente mais valorizados e quais serão mais depreciados. O problema é que em nossa sociedade moderna foram os valores da “tendência socrática” e da moral

judaico-cristão que vingaram, voltando-se definitivamente contra o trágico – e, portanto, contra a vida transbordante do instinto –, deixando os homens cada vez mais debilitados, negando a vida em vista de uma melhor após a morte. A suspeita de tal promessa, sem, contudo, romper com os ideais ascéticos a ela coligados, levou os homens a um estado deplorável de niilismo cuja maior expressão intelectual é o pessimismo schopenhaueriano.

Identificado o problema do niilismo, da negação do trágico e da valorização do ideal ascético, finalmente chegamos na questão da relação entre aprovação trágica e o conhecimento, ou entre a vontade de poder e a vontade de verdade, deixando o homem em meio a uma situação de intuição do trágico, ora se aproximando de sua aprovação, ora se afastando. Até então, o referencial teórico tinha se pautado principalmente em Schopenhauer, Nietzsche e alguns comentadores que permitiram enriquecer a apresentação deste percurso, sem contar os estudos a respeito do ceticismo antigo. Agora, não obstante, era preciso ilustrar com um exemplo a condição contraditória do homem que intui o trágico, mas não é capaz de aprová-lo. Miguel de Unamuno foi o autor escolhido. Vimos em sua obra *Do sentimento trágico do mundo* um belo exemplo da tentativa de manutenção das crenças apesar do abismo visível ao lado...

Que fazer então neste ponto? – Aprovar a vida condicionalmente, mantendo as antigas crenças com o fim de se proteger do acaso, da desordem e do caos proveniente da perspectiva trágica, ou aprovar sua condição terrível, assumindo o risco de viver a vida sem promessas de felicidade no futuro, mas apenas presenteado com o instante? Em outras palavras: aprovar a vida sem a ilusão de encontrar a verdade ou se manter fiel, negando as próprias pulsões da vida, no projeto de buscar conhecimentos como se esses descrevessem a verdade das coisas? Eis que aqui o principal objetivo desta dissertação se apresenta: apontar a alternativa da aprovação trágica como uma escolha, como expressão de amor incondicional pela vida, ou simplesmente *amor fati*.

A partir daqui, a partir do critério do *eterno retorno do mesmo* e sua afirmativa, não temos mais a mesma relação com o conhecimento que constrói bases e sustenta crenças que constituem a ordem estabelecida, mas uma relação de desaprendizagem para vivermos a vida em seu aspecto trágico. É nesse registro que o pensamento trágico de Clément Rosset e sua filosofia, com todas as suas consequências, auxiliam os homens. Não se trata mais de dizer o que é o real, não se trata mais de dizer o que se deve fazer nem de dizer o que é o melhor para o homem, mas de dizer o que é o pior e como esse

pior, ao invés de ser um veneno, é um remédio – um meio para fazer o homem resistente às intempéries da vida e, ainda assim, festejar.

Até aqui, esse itinerário percorrido conforma o primeiro capítulo, sem ainda entrar na questão do riso trágico. Entretanto, tudo o que até então foi exposto já permite que se vislumbre o alcance da aprovação trágica: ela não se limita a determinados aspectos da vida, em momentos mais amenos, de prazer e de satisfação individual, mas engloba também os sofrimentos e as dores mais terríveis. A aceitação da condição trágica é irrestrita. E por isso começamos o segundo capítulo apontando o estado dionisíaco, tanto em seu aspecto tenebroso do “canto a pretexto de um bode”, quanto de alegria do “canto a pretexto das borras de vinho”. Sem a relação desses elementos opostos, mas complementares, não podemos compreender o que distingue o riso trágico de um riso não trágico e como aquele se relaciona ao conhecimento.

Mais uma vez temos uma destruição das bases que sustentam as crenças e um estado psicológico de aprovação incondicional da vida, de amor ao instante e suspensão do juízo a respeito do futuro com seus ideais. Para descrever a diferença e a complementaridade dionisíaca entre as festividades e rituais da tragédia e da comédia, tomamos como referência, sobretudo, o estudo de Carl Kerényi, *Dioniso*, e de Georges Minois, *História do riso e do escárnio*, mas para discorrer sobre a diferença entre riso longo (não trágico) e riso curto (trágico) tivemos de recorrer mais uma vez à *Lógica do pior* de Clément Rosset. Em resumo, o que diferencia um riso longo de um riso curto é o posicionamento de quem ri, um riso longo sempre tem subentendida uma crença do sujeito, além da própria manifestação de riso; no riso curto, por outro lado, isso não ocorre, pois a aprovação do instante e a alegria manifestada irrompem gratuitamente, sem deixar espaço para apontamentos a respeito do risível. Tal como concluímos a respeito do pensamento trágico, o riso trágico nada tem a apontar sobre o certo e o errado, sobre o que as coisas são ou como deveriam ser, há somente a aprovação do instante.

Por fim, percorrendo o segundo capítulo, discorreremos sobre a noção de besteira seguindo a concepção de Clément Rosset n’*O real e o seu duplo*, vinculando-a ao caráter exterminador do riso trágico. A besteira imputada como um conteúdo do qual se deve fugir para não cair na estupidez – seja baseado em convenções sociais, seja seguindo demoradas reflexões que estariam situadas acima dessas convenções – promove a maior das besteiras: julgar que exista um posicionamento imprescindivelmente sério e completamente protegido contra qualquer besteira. Contra este falso sentimento de

segurança, ainda que refletido, apontamos vários exemplos que fazem naufragar as últimas esperanças: contra a razão, o conhecimento, a moral, a ética e a estética. Não há escolha possível para escapar da besteira, pois tudo é gratuito, não há nada que se imponha para além das convenções dadas ao acaso. Portanto, tudo o que o homem faz é idiotia, conforme aponta Louis José Pacheco de Oliveira, pois cada movimento, ainda que se acredite o contrário, é um blefe, uma aposta, uma jogada.

E o que nos resta em meio a tudo isso? – Nada! Portanto, joguemos e nos jubilemos, façamos festa mesmo diante da morte iminente. Não há outra vida a viver, não há o que esperar, pois não há verdade escondida, os mandamentos morais não passam de convenções com as quais podemos jogar. Eis, em suma, a alegria trágica. E todo riso manifestado nessas circunstâncias é riso trágico, pois é expressão de aprovação incondicional da vida.

A partir desse itinerário, que é o percurso da própria dissertação, podemos verificar de que modo o problema investigado – a relação que o pensamento e o riso trágico têm com o conhecimento – vinculou-se aos pontos levantados, cujos apontamentos alcançaram alguns dos objetivos estipulados. Quais eram estes objetivos? – Discorrer sobre o esvaziamento epistemológico, moral e estético da filosofia e do riso trágicos, discorrer sobre as consequências da destruição das crenças e de suas bases, que iludem o homem a respeito do dado trágico do mundo e, por fim, o papel que o riso trágico tem tanto na destruição quanto na aprovação trágica, ainda que o riso trágico não possa ser interpretado como um instrumento.

CAPÍTULO I - Filosofia trágica: o fim das ilusões humanas.

1.1. O pensamento trágico frente à morte e às dores do mundo

“Difícilmente se teria filosofado sem a morte” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 59), diz Arthur Schopenhauer em seu texto intitulado *Metafísica da Morte*. Podemos acrescentar: mais difícilmente ainda se teria filosofado sem o desenvolvimento da inteligência, meio que nos permitiu inferir a inexorabilidade dessa passagem derradeira. Incontestavelmente, na medida em que a junção desses dois fatores implica a questão do significado da vida, algumas perguntas vêm à tona: Qual o seu sentido se tudo se perde com o seu fim? O que há a temer, se o viver é apenas uma fagulha entre os nada infinitos? Mesmo que muito se relativize sobre o seu valor e seus possíveis propósitos, a certeza da morte nos prostra com terrível sentimento de desespero e dúvida. O desespero cresce na medida em que o término ininterruptamente se aproxima, assim como, pela mesma razão, cresce a dúvida que depositamos nas crenças a respeito da continuidade de nossa existência para além deste mundo. Se o pensamento filosófico se volta predominantemente a diversas questões sobre o sentido da vida é porque a morte é conhecida.

Contudo, o que pensar sobre o angustiante dado que se expressa na fórmula: “do nada viemos e para o nada vamos?” Parece ser esse o ponto onde encontramos a chave das especulações do pensamento metafísico que dá livre acesso aos anseios de uma esperança pouco confessada: queremos viver mais e melhor do que podemos neste mundo! Cria-se inadvertidamente, assim, com esta vontade, realidades transcendentais, paralelas, nas quais a morte seria superada e a consciência subjetiva poderia se manter intacta, com todas as suas singularidades – não importando se no além se espera o céu ou o inferno. É flagrante nesse modo de pensar, metafísico por excelência, o apelo a tais artifícios, pois, para eles, a vida não basta em si mesma, é preciso transcendê-la e justificá-la alhures. Ora, não precisamos nos demorar para lembrarmos da presença desse pensamento, a história das religiões está repleta de exemplos, vide a nossa própria tradição judaico-cristã. Ademais, são numerosas também as filosofias que seguem por este caminho.

Diante da aflição que a fórmula anunciada pode acarretar aos nossos esperançosos pensamentos, Schopenhauer afirma o seguinte:

[...] eu posso me consolar sobre o tempo infinito após a minha morte, quando não serei, como com o tempo infinito, quando não fui, como um estado bem comum e em verdade bastante confortável. Pois a infinitude *a parte poste* [posterior] sem mim pode ser tão pouco terrível quanto a infinitude *a parte ante* [anterior] sem mim, na medida em que ambas em nada se diferenciam a não ser pela mediação de um sonho efêmero de vida. (2000, p. 66-67)

Evidentemente, o “sonho efêmero de vida” começa com a ruptura de um nada infinito no tempo que precedeu a nossa existência, ou, se se preferir, com o momento do surgimento de nossa autoconsciência. A consideração sobre o nada que nos precede, mesmo que pudesse ser refutada (como a doutrina da metempsicose, por exemplo), não nos afligiria, pois a dificuldade está na “segunda infinitude, na qual *não mais* seremos” (2000, p. 65). De fato, mesmo considerando que a vida possa ser uma ilusão mental, um véu de Maja, um devaneio hipnótico, cheia de dores e sofrimentos, com infindáveis tormentos, angústias, tragédias, predominantemente tediosa e vã; ainda assim, a morte – que não estamos apontando somente em sentido físico, pois para muitos a morte de seus ídolos pode ser motivo de maior assombro que o fim de suas próprias existências – é o elemento que mais atemoriza o espírito e talvez seja aquilo que mais orienta o pensar sobre o valor da vida e seu significado. Preocupamo-nos com o sentido da vida porque ela sempre caminha ao encontro da morte.

Para Schopenhauer, é a vontade de vida, cega e irracional, que nos incita a querermos nos manter inconciliáveis com a morte, por mais que o conhecimento, num movimento contrário, leve-nos a pensar que não vale a pena continuar, que é mais vantajoso o descanso eterno no paraíso do *não-ser*. Como isso? Por que o conhecimento estaria contra a própria vontade de vida? O motivo é que Schopenhauer comunga do mesmo sentimento de Prometeu: “conhecer é sofrer”. Somente por meio do conhecimento é que podemos calcular os proveitos das interdições do desejo. Lembremos enfaticamente, a vontade é cega e irracional, por isso é preciso contê-la. Em *Parerga e Paralipomena* (1999, p. 283), depois de enumerar algumas comparações entre os homens

e os animais¹, Schopenhauer chega à seguinte conclusão: “a obstrução da *vontade*, para ser sentida como dor, precisa ser acompanhada pelo *conhecimento*, a que em si toda dor é estranha”, ou seja, o conhecimento não é doloroso em si, mas associado à vontade obstruída, por razões providas dele mesmo, podemos perceber a estreita relação entre conhecer e sofrer. Nesse sentido, a condição dos homens é a mais dolorosa, pois, contrariamente aos animais, seus conhecimentos não permitem que a vontade flua sem violentas interdições.

Na fórmula explicitada acima, a respeito dos nada infinitos entre os quais a vida brevemente se intercala, Schopenhauer apresenta um quadro desolador, o “sonho efêmero de vida” não é adorável, “pois o mundo constitui o *inferno*, e os homens formam em parte os atormentados, e noutra, os demônios” (1999, p. 285). Na ânsia de satisfação, podemos dizer que a vontade de uns obstrui a vontade de outros, mas mesmo aqueles que conseguem impor suas vontades sobre os demais sofrem, pois a morte promete destruir tudo o que pode ser adquirido. Não há escapatória, todos estão condenados à dor e ao sofrimento. O melhor consolo seria então “a esperança de uma imortalidade”? – mas essa crença “vem sempre atrelada a de um mundo melhor” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 65-66). Ora, que mundo melhor há e que imortalidade é possível deduzir sem assombro? Sem sentir repetidos calafrios associados a pertinentes dúvidas? Ao admitir o *não-ser*, o fim absoluto, o nada infinito – com tudo o que a morte nos reserva –, o que é possível então conceber para aliviar o terror que experimentamos durante toda a vida?²

Posta a questão da morte nesse contexto, sem lançar apostas em uma existência de uma alma eterna e em um mundo melhor, parece que nada pode nos desviar totalmente de um amargo pessimismo e completo niilismo. Parece que nada resta ao otimista senão mergulhar em um mar de ilusões. Ora, a condição do homem é *trágica*, pois nada além deste mundo parece haver para nos consolar de nosso destino final. Segundo Peter Szondi (2004), na concepção schopenhaueriana, a condição trágica da existência humana só pode levar a uma melancólica resignação:

A apresentação da autodestruição da vontade fornece ao espectador o conhecimento de que a vida, como objeto e objetividade dessa vontade, “não é

¹ “Se do precedente resultou que é a capacidade cognitiva superior que faz da vida do homem mais cheia de sofrimento do que a do animal, então podemos remeter isto a uma lei mais geral e alcançar assim uma visão muito mais ampla” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 283).

² Sabemos que a saída sugerida por Schopenhauer será a contemplação das artes e consequentemente a negação da vontade. Ver sua principal obra: *O Mundo como Vontade e Representação*, Livro III.

digna de afeição”, levando-o à resignação. Com isso, na resignação a própria vontade, cuja manifestação é o homem, é suprimida em uma dialética dupla. Pois não só a vontade se volta contra si mesma no conhecimento que ela própria “acendeu como uma luz”, mas também traz à tona esse conhecimento por meio da ação trágica, cujo herói é a vontade, que aniquila a si mesma (SZONDI, 2004, p. 54).

Peter Szondi insiste na essência dialética do trágico apontando diferenças específicas e um movimento histórico a respeito das interpretações dos filósofos do idealismo alemão. Não obstante, independentemente da influência hegeliana de suas interpretações, não deixa de ser notório a repetição de uma característica: o destino trágico sempre leva à autodestruição do indivíduo ao cumprir seu dever individual – ainda que no caso de Schopenhauer seja a própria vontade o herói. Na interpretação schopenhaueriana do trágico, a vontade, que se manifesta de modo fragmentado, em diferentes ações, entra em luta consigo mesma e, como resultado, causa sua própria destruição. A dialética trágica não se encontra ainda “no espaço temático da arte trágica” (2004, p. 53), mas produz um efeito em quem contempla o fenômeno da luta apresentada. Movido pela própria vontade, ao invés de o espectador permanecer ignorante de sua servidão aos impulsos da vontade, ele se volta contra ela, negando-a ao conhecê-la. Ora, o próprio impulso que leva o espectador a conhecer o trágico é motivado pela vontade. Desse modo, o trágico é a manifestação da vontade que se apresenta a si mesma e se destrói por causa de sua apresentação. Em outras palavras, movido pela vontade, o indivíduo pode negá-la e destruí-la, concebendo, assim, a dialética trágica, promovida pela poética trágica, ou seja, na apresentação do estado de eterna luta entre as manifestações das vontades dos indivíduos. Resta, então, ao espectador, a resignação de que a vontade não é “digna de sua afeição”. Portanto, a visão do trágico em Schopenhauer, segundo a interpretação de Szondi, é uma consolação do estado de sofrimento que caracteriza a vida.

Uma vontade única neles [nos indivíduos] habita e se apresenta, cujos fenômenos contidos se combatem e destroem. Neste indivíduo se revela impotente, naquele mais débil, aqui mais, ali menos consciente e abrandado pela luz do conhecimento, até que por fim individualmente este conhecimento, purificado e elevado pelo próprio sofrimento, atinge o ponto em que o fenômeno, o véu de maja, já não mais se ilude, é percebida a forma do fenômeno, o *principium individuationis*, desaparece o egoísmo nele baseado, com que os *motivos*, outrora

poderosos, perdem seu poder, e em seu lugar o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como quietivo da vontade, apresenta a resignação, a renúncia, não unicamente da vida, mas mesmo de todo querer-viver (SCHOPENHAUER, 1999, p. 100).

Vemos claramente nessa passagem d'*O Mundo como Vontade e Representação* que a vontade é uma só em todos os indivíduos, apesar de se manifestar singularmente em cada um. Vemos também que a visão do trágico leva ao niilismo de forma inescapável. O conhecimento do conflito trágico da vontade, atrelada ao princípio de individuação, aquietam a vontade particular do próprio indivíduo, pois o horror do espetáculo não se apresenta como algo aprovável. “Assim vemos na tragédia, após longa luta e padecimento, os mais nobres renunciarem aos fins até então perseguidos com tamanha intensidade, e abdicar para sempre a todos os prazeres da vida, ou a renunciar a ela mesma, voluntária e prazerosamente” (1999, p. 100-101). Na poética trágica, são os grandes homens que devem servir de meios pelos quais se apresentam os conflitos da vontade, pois sendo a vontade única, manifestando-se de diferentes modos devido ao princípio de individuação, os grandes homens são aqueles que trazem a prova definitiva da terrível condição humana, isto é, são também sujeitos à inescapável aniquilação e ininterrupto conflito. Se sequer os mais elevados³ escapam do destino trágico, o que dizer daqueles para os quais a vontade se apresenta mais impotente e débil? Então, depois de tomar consciência do caráter da vontade, nada resta ao indivíduo além da renúncia aos próprios anseios e a espera, em quietude, do fim.

Posteriormente, Nietzsche iria acusar tal postura. Com efeito, o que nos interessa dessas considerações, por ora, é mostrar que a concepção de trágico em Schopenhauer abre espaço apenas para a negação da vontade de viver e para a lamentação da condição humana. Da visão do trágico, nada além de um doloroso consolo resta: o consolo de que a dor não é para sempre... Mesmo o mundo sendo *movido* por uma vontade cega e irracional, que se esconde por trás de representações fenomênicas mais ou menos ordenadas, ainda assim se vê que seria preciso uma ordenação infinitamente melhor para uma aprovação da vida, para uma existência jubilosa.

Segundo Clément Rosset (1989a), para Schopenhauer a lógica do mundo é absurda – essa interpretação não leva em conta a concepção do trágico de Schopenhauer,

³ Aristóteles enfatiza, na definição do gênero trágico, o seu caráter mimético dos “homens de caráter elevado” (1449b) e da “ação de caráter elevado” (*Idem*) na *Poética* (2015).

mas do conjunto de sua filosofia. A razão dessa interpretação se deve ao fato de ser a resignação melancólica a única saída do quadro apresentado. Rosset entende que o pessimismo surge após um sentido imaginado e uma ordem criada à vida e ao mundo que, por fim, se mostram insatisfatórios. Conclui-se, então, que a realidade é a “pior das combinações compatíveis com a existência” (1989a, p. 20), ou seja, é um inferno cheio de injustiças, onde nem mesmo a vontade em seu modo mais elevado é capaz de se manifestar incólume pelo princípio de individuação, livre das dores do mundo, o que quer dizer: sem sucumbir ao conhecer o trágico. Para o pessimista, o mundo tem uma ordenação que é má, pois ele é um todo reunido, mas mal reunido. A sistematização criada pela imaginação especulativa do pensamento filosófico identifica o mundo como mal e o julga a partir de seus ideais de ordem – para não dizer: a partir de sua ideia de Bem. Portanto, como a ordenação esperada não tem condições de se objetivar absolutamente, o pensamento se torna pessimista, constituindo-se, assim, uma perspectiva filosófica que enxerga tudo com pesar, sem alegria e sem motivação. “O que ele mostra é que a ordem reinante é insensata. Mas a ordem reinante *reina*, ainda que se trate de uma desordem: assim é o mundo submetido à cega vontade schopenhaueriana” (ROSSET, 1989a, p. 23).

Diante disso, podemos dizer que, em resumo, Clément Rosset aponta como a característica principal do pessimista a seguinte proposição: ou a ordenação do mundo se mostra justa, sem acaso, não-trágica, ou a vida e o querer-viver não merecem ser aprovados. Desse modo, mesmo reconhecendo o trágico, Schopenhauer não pode ser considerado um pensador que aprova o trágico, porque não o toma como uma concepção positiva. Conforme veremos adiante, é essencialmente nisto que Nietzsche se distingue: a aprovação da vida diante das dores do mundo é o que caracteriza sua filosofia de inspiração trágica.

1.1.1. De Schopenhauer a Nietzsche

A concepção nietzschiana sobre o trágico, quando colocada em contraste com aquela apresentada por Schopenhauer, faz algumas diferenças saltarem à vista, pois a postura daquele não é resignada, mas aprovadora da condição dos homens e do mundo. Seguindo com a leitura de Szondi (2004), podemos afirmar que Nietzsche dá um salto em relação à amarga resignação schopenhaueriana por meio da estética, pois os princípios

artísticos “apolíneo” e “dionisíaco” garantem uma espécie de reconciliação do princípio de individuação com o trágico. Se, em Schopenhauer, as artes são os meios pelos quais o indivíduo pode contemplar a essência do mundo, em Nietzsche, o mundo se apresenta esteticamente.

Explicuemos: enquanto em Schopenhauer os conceitos metafísicos, de vontade e representação, permitem estabelecer a autonegação do princípio de individuação a partir do conhecimento do trágico, conforme vimos, porque nada resta ao indivíduo senão negar a si mesmo e a vontade de querer-viver; em Nietzsche, por sua vez, o princípio de individuação se dilui na aprovação do dado trágico do mundo, ou seja, aprova-se a existência justamente da maneira como ela se apresenta, e não conforme aquilo que os ideais da razão querem imprimir. Essa reconciliação do princípio de individuação com o mundo não significa, no entanto, que o indivíduo volta a se afirmar tal como se afirmara antes da experiência consciente do trágico, mas que o indivíduo passa a ser capaz de se afirmar no mundo tragicamente, sem negar a esfera “dionisíaca” da vida. Ocorre que em Nietzsche, ao invés de se entender o mundo como a representação da manifestação da vontade, ou seja, como manifestação representativa de uma realidade inconcebível, entende-se o mundo somente como manifestação estética, a partir dos conceitos “apolíneo” e “dionisíaco” – toda compreensão da realidade, então, passa a pertencer ao âmbito do estético, nada restando de necessário a se afirmar sobre a ordem que o mundo tem.

Em contraposição à dialética negativa de Schopenhauer, encontra-se em Nietzsche uma dialética positiva [...]. Enquanto a vontade nega a si mesma em sua objetivação ao se mostrar, o dionisíaco se afirma justamente na medida em que, a despeito do seu prazer na aparência apolínea que constitui a sua objetivação, nega esse prazer e essa aparência, criando um prazer mais elevado a partir do aniquilamento do mundo visível da aparência (SZONDI, 2004, p. 69).

A criação desse prazer mais elevado seria então o antídoto contra a resignação, seria o meio para a aprovação do dado trágico da vida diante da relação de completude entre apolíneo e dionisíaco. O conceito de vontade, de certo modo substituído pelo dionisíaco, não carrega mais o mesmo lastro transcendente de ser a essência por detrás do mundo fenomênico, ou seja, das aparências chamadas representações. Essa duplicidade, considerada desde um ponto de vista meramente estético, estabelece que nada mais há a se propor sobre a natureza e a ordem do mundo, pois nada mais é possível estabelecer de

necessário, já que tudo o que nos aparece e nos motiva não passa de imagens provenientes do acaso, de um mundo compreendido esteticamente. Para entendermos a associação de acaso como origem primordial atrelada ao dionisíaco basta lembrarmos, por ora, o imaginário da embriaguez atrelado à figura de Dioniso.

Dioniso, o nome grego para o êxtase, é o deus do caos, da desmesura, da fúria sexual e do fluxo de vida; é o deus da fecundidade da terra e da noite criadora do som: é o deus da música, arte universal, mãe de todas as artes. Seu espaço está sob o mundo das aparências, das formas, da beleza, da justa medida. Nascido da fome e da dor, perseguido e dilacerado pelos deuses hostis, Dioniso renasce a cada primavera, e aí cria e espalha alegria. Despertadas as emoções dionisíacas, o homem, em êxtase, sente que todas as barreiras entre ele e os outros homens estão rompidas, que todas as formas voltam a ser reabsorvidas pela unidade mais originária e fundamental – o Uno primordial (*das Ur-Eine*) – onde só existe lugar para a intensidade. Nesse mundo das emoções inconscientes, que abole a subjetividade, o homem perde a consciência de si e se vê ao mesmo tempo no mundo da harmonia e da desarmonia, da consonância e da dissonância, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte (DIAS, 1997, p. 15).

Não obstante, ainda que possamos substituir vontade e representação por dionisíaco e apolíneo sem herdar inteiramente a metafísica schopenhaueriana, parece que algum fundamento metafísico no trágico nietzschiano continua subsistindo nesta relação apolíneo-dionisíaco. E Nietzsche tinha consciência disso quando desenvolveu tal tema: Em *Ecce Homo* (2008a), a propósito de sua primeira obra publicada, o *Nascimento da tragédia*, ele reconhece o “cheiro indecorosamente hegeliano” e admite também estar “impregnado de apenas algumas fórmulas com o aroma cadavérico de Schopenhauer” (p. 59). A influência metafísica e a natureza dialética denunciadas podem servir de alerta para os resíduos indesejados no esquema apolíneo-dionisíaco, do qual ele procuraria se livrar mais tarde, no entanto, esse esquema é de grande interesse por trazer importantes esclarecimentos do que Nietzsche propõe sobre a sabedoria trágica.

1.1.2. Apolíneo e dionisíaco: uma prévia da sabedoria trágica

Faz-se necessário, então, para uma compreensão mais pormenorizada do trágico nessa acepção e das razões que fazem Nietzsche considerar a si mesmo o “primeiro

filósofo trágico” (2008a, p. 61) por direito, contrastar melhor as distinções entre apolíneo e dionisíaco, e seus desdobramentos. Como ponto de partida, a seguinte passagem de Roberto Machado (2005), que resume o significado de apolíneo, dá-nos uma perfeita dimensão da medida em que esse conceito se distingue do seu par oposto:

O apolíneo é para Nietzsche o princípio de individuação, um processo de criação do indivíduo, que se realiza como uma experiência da medida e da consciência de si. E se Nietzsche dá a esse processo o nome de apolíneo é porque, para ele, Apolo, deus da beleza, cujos lemas são “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, é a expressão, a representação, a imagem divina do princípio de individuação. O que se pode compreender pelas duas propriedades que ele encontra em Apolo: o brilho e a aparência. Por um lado, Apolo é o brilhante, o resplandecente, o solar. Propriedade que pertence não só a Apolo, mas aos deuses olímpicos em geral e até mesmo aos homens, quando se tornam gloriosos por seus feitos heroicos. Por outro lado, intrinsecamente ligada à ideia de brilho está a de aparência. Pois conceber o mundo apolíneo como brilhante significa não só criar uma proteção contra o sombrio, o tenebroso da vida, mas principalmente criar um tipo específico de proteção: a proteção da aparência. Os deuses e heróis apolíneos são aparências artísticas que tornam a vida desejável, encobrendo o sofrimento pela criação de uma ilusão. Essa ilusão é o princípio de individuação (MACHADO, 2005, p. 7).

A julgar por essa descrição, podemos entender perfeitamente por que os heróis trágicos sofrem grandes infortúnios, pois, sendo as propriedades do dionisíaco contrárias às do apolíneo, o herói trágico é justamente aquele que em algum momento comete um erro, ou seja, perde de vista as características pertencentes a um herói apolíneo: aquele que conhece a si mesmo e não se entrega em demasia a nada que o faça se perder. Na *Poética* (2015 – 1453a), Aristóteles afirma que o herói trágico, quanto à grandeza de espírito, encontra-se numa situação intermediária, em outras palavras, não deve ser um homem excelente nem um homem mau, mas aquele que “sem se distinguir muito pela verdade e pela justiça, chega à adversidade não por causa de sua maldade e de seu vício, mas por ter cometido algum erro” (p. 113). Ora, o “grande erro” cometido pelo herói trágico, ou que lhe acomete, é o de ser integralmente um homem, isto é, um homem que reúne em si um conjunto de características apolíneas e dionisíacas, um ser brilhante e sombrio, um ser ambíguo, paradoxal, um ser que é dotado da razão, mas também de irracionalidade. Segundo Nietzsche, esse fenômeno contraditório e propriamente humano

tem sua maior expressão no espírito grego, cuja arte carregava a unidade da relação apolíneo-dionisíaco: a arte trágica. Trata-se da raiz da sabedoria trágica em seus primórdios, o que quer dizer antes da decadência (*décadence*) em decorrência de sua morte.

Com efeito, o erro do herói trágico, ao mostrar por seu exemplo as terríveis consequências decorrentes da natureza humana, abre um caminho para a sabedoria trágica, da qual um dos epítomes se encontra nesta passagem de *Crepúsculo dos Ídolos* (1985):

O dizer sim à vida mesmo nos seus problemas mais estranhos e árduos; a vontade de vida, regozijando-se da sua inesgotabilidade no *sacrifício* em que lhe são imolados os seus mais elevados representantes, – a isso foi o que eu chamei dionisíaco, *isso* foi o que eu intuí como ponte que leva à psicologia do poeta *trágico* (p. 143).

Portanto, ao se perder de vista o princípio dionisíaco, perpetrando somente o culto ao aspecto apolíneo da existência, o homem perde de vista igualmente a sabedoria trágica. Para Nietzsche, trata-se de um grande dano, pois as aparências criadas pelo princípio de individuação, sem qualquer interferência dionisíaca, acabam por limitar os valores da vida, condicionando sua aprovação aos ditames do certo e do errado, do bem e do mal, do lógico, do racional, do belo, do natural etc., como expressão da coerência, da brilhante aparência do real. Ora, por esses critérios de valores, limitamos a forma pela qual a vida pode se apresentar como algo aprovável. As manifestações da realidade irão se chocar sempre, de algum modo, com os conceitos que esperamos ver perpetuados no mundo. Desse modo, um terceiro caminho não há: ou nos tornamos pessimistas ou nos iludimos para mantermo-nos otimistas.

A sabedoria trágica, por sua vez, ao invés de configurar-se como uma expressão da negação do querer viver ao molde pessimista ou como uma ilusão que constrói uma realidade mais palatável, consolida-se como desdobramento da aprovação da vida mesmo diante de tudo o que pode torná-la dolorosa e detestável. Saber que acontecimentos terríveis estão a cada instante mais perto de acontecer é, para um pensador trágico, motivo de intensificação da alegria de viver, é motivo para dar mais valor àquilo que faz da vida algo apetecível. Diferentemente do espírito que se vale somente do aspecto apolíneo da existência, ou seja, que procura no princípio de individuação uma forma de superar as dores do mundo e de se impor sobre os aspectos tenebrosos da vida, o pensador trágico

regozija-se ao trazer à fala aquilo que se mantém nas sombras e no silêncio⁴: a própria insignificância individual integrada a um mundo caótico, onde o acaso impera, ou se poderia dizer, simplesmente, que o mundo trágico aparece sem disfarces.

Com que finalidade, então, segundo Nietzsche, a tragédia transforma o mito épico em mito trágico, reconciliando Apolo e Dioniso? A de fazer o espectador aceitar o sofrimento com alegria, como parte integrante da vida, porque seu próprio aniquilamento como indivíduo em nada afeta a essência da vida, o mais íntimo do mundo, da vontade (MACHADO, 2006, p. 237-238).

1.2. Afirmção do princípio de individuação

Diante da exclusão do aspecto dionisíaco da vida, o princípio de individuação se manifesta com um sentido positivo, mas depois podem decorrer desdobramentos negativos. O sentido positivo é determinado pela experiência da consciência de si e pelo processo de criação afirmativa da imagem de si mesmo. O “conheça-te a ti mesmo” e o “nada em demasia” (NIETZSCHE, 1992, p. 40) são somente expressões que orientam esse processo de criação, conforme vimos na citação de Roberto Machado acima. Em outras palavras, o indivíduo precisa criar uma imagem de si forte e distinta o suficiente para se proteger da realidade que o ameaça destruir, ou seja, torná-lo indistinto.

Ora, isso é bem diferente do sentido negativo que o indivíduo pode atribuir à imagem de si criada, uma reação que o leva para a destruição do princípio de individuação. A postura negativa surge quando o indivíduo não consegue mais encobrir com aparências o seu próprio sofrimento – as sombras dionisíacas dos abismos aparecem entre o brilho apolíneo das alturas. Diferente da postura positiva, o indivíduo toma consciência de que o processo de individuação é a causa de seus sofrimentos e percebe que o mundo não respeita a ordem que sua razão concebe. Mais uma vez temos aqui um exemplo do movimento dialético do trágico, que surge quando a aparência não é mais capaz de iludir o que pretende esconder – por isso dissemos acima que Schopenhauer viu

⁴ É em referência a essa vontade de passar o trágico do silêncio à fala que Clément Rosset define a intenção terrorista da filosofia trágica na *Lógica do Pior*.

o trágico, mas não foi capaz de aprová-lo, pois para ele é melhor negar a si mesmo e a todo querer-viver do que aprovar a realidade com as dores que ela suscita.

Conforme vimos, o pessimismo se caracteriza como um modo de pensar que não tem perspectiva de melhora: o homem está condenado a sofrer, podendo aliviar essa condição apenas quando em estado de contemplação, de quietude, de suspensão da vontade, de negação de si e, por fim, de negação da vida. O sentido negativo em relação ao princípio de individualidade leva à conclusão de que a vida neste mundo é mais um tormento com breves momentos de excitação e prazer do que algo jubiloso, capaz de inspirar alegria e aprovação irrestrita. Por outro lado, em contraposição ao pessimismo, o otimismo se caracteriza pelo modo de pensar que reafirma o princípio de individuação como meio de aprovação da vida – uma aprovação condicionada por uma esperança voltada para a afirmação de si, uma ilusão criada como um instrumento capaz de justificar a vida. Trata-se de uma fé, que prescinde de provas, a prometer a imortalidade: seja como lembrança repassada de geração em geração até um futuro indeterminado, seja metafisicamente como um modo de existência em um plano da realidade para além desta vida.

Desse modo, tanto na esfera mnemônica quanto numa esfera sobrenatural e extramundana, a imortalidade buscada pelo homem advém da afirmação do princípio de individuação. Notoriamente, portanto, um fenômeno apolíneo. Podemos dizer, então, seguindo Roberto Machado (2005; 2006), que o herói apolíneo seria a figura poética que afirma o princípio de individuação e desaprova o trágico, porque nega o aspecto dionisíaco da realidade. A proteção da aparência promove um encobrimento dos terríveis sofrimentos que afligem o mundo, o que por fim faz da vida algo desejável dentro dos limites da claridade.

1.2.1. O herói épico: a glória revelada pelo poeta

Nietzsche (1992) destaca n’*O nascimento da tragédia* a figura do herói homérico como uma representação da arte apolínea:

Onde quer que deparemos com o “ingênuo” na arte, cumprimos reconhecer o supremo efeito da cultura apolínea: a qual precisa sempre derrubar primeiro um

reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento (p. 38).

Nessa primeira acepção do herói épico, seus destinos, seus sofrimentos e seus combates estão sempre subjacentes na imaginação, a qualquer momento uma ameaça pode mudar a sorte e decretar uma morte precoce. Mas, por mais “ingênua” que possa parecer a “estratégia” de afirmar a si mesmo contra as forças aterradoras do mundo, a glória edificada pelos atos não deixa de ter um sentido positivo, ou otimista. A ilusão homérica contra o cruel mundo titânico é a “resposta épica à questão do sofrimento, da crueldade”: uma epopeia apologética do *agon*, isto é, “o combate individual que dá brilho à existência, tornando a vida do indivíduo digna de ser vivida não pela busca da felicidade, como acontecerá a partir de Sócrates, mas pela busca do *kleos*, da glória (MACHADO, 2006, p. 204). Subscrevemos essa leitura com a seguinte distinção: a afirmação de si, a ilusão apolínea no mundo grego, tem como principais fins a *glória*, no universo do mito épico, a *felicidade* no universo lógico-racional da filosofia (sobre esta segunda vertente veremos adiante), ou a *vida eterna* na tradição judaico-cristã.

Ora, os deuses, cujas existências (ou criações) servem de modelo para os homens no mito épico, distinguem-se destes não pela individualidade, mas pela imortalidade. O intermédio para aproximar os homens comuns dos deuses olímpicos é o herói épico, o indivíduo que por meio de suas ações conquista a glória e escapa do anonimato, do esquecimento: “Viver, afirmando-se como individualidade, é querer ser lembrado, é buscar a imortalidade simbólica, a imortalidade literária: ser cantado pelo aedo, pelo poeta” (*Idem*).

Tomando como referência o estudo de Marcel Detienne (2013), *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*, podemos compreender a relação entre a glória (*kléos*) do herói épico e o papel do poeta que a transmite. Inspirado pelos cantos divinos das Musas, o poeta tinha o poder de revelar a Verdade (*Alétheia*) preservando a narrativa dos grandes feitos – sejam dos deuses, sejam dos heróis – para as próximas gerações. Não se trata aqui de revelar a verdade no sentido de conformidade com princípios lógicos ou de um discurso em conformidade com a realidade, mas de um *discurso laudatório* que cria imagens paradigmáticas.

Alétheia respeitava uma lógica ambivalente: ao mesmo tempo em que estava atrelada à noção de Memória (*Mnemosyne*), estava atrelada também à noção de Esquecimento (*Lethe*). Saber a Verdade significava lembrar, ou não esquecer, o que as Musas ditavam. Mas lembrar dos cantos divinos das Musas era esquecer o que pertencia ao cotidiano e lembrar o *tempo original*, sagrado e transcendente (no contexto de nossas considerações, podemos dizer também: aparência e ilusão). Acreditava-se que o poder recontar o tempo original era uma dádiva divina concedida a alguns homens privilegiados que podiam dizer “o que é, o que será, o que foi” (DETIENNE, p. 19). Presente, futuro e passado seguiam sempre modelos de um tempo, ou estado, *primordial* – como Mircea Eliade (2004) sustenta⁵.

Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao “viver” os mitos, saí-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável (ELIADE, p. 21).

É neste registro do divino, do sagrado, do intocável e do apolíneo que a Verdade é soprada nos ouvidos dos poetas, adivinhos e reis justiceiros⁶: o poder da Memória (*Mnemosyne*) concedida se diferencia da memória profana dos homens comuns, a verdadeira sabedoria (apolínea) era alcançada pela inspiração dos espíritos de “ouvidos” distintos. O comportamento em sociedade, os valores e princípios que orientavam as vidas respeitavam à narrativa mítica, àquelas verdades primeiramente sopradas pelas Musas. Nesse sentido, a seguinte passagem de Eliade é esclarecedora:

[...], portanto, o essencial é conhecer os mitos. Essencial não somente porque os mitos lhe oferecem uma explicação do Mundo e de seu próprio modo de existir no Mundo, mas sobretudo porque, ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram *ab origine* (ELIADE, p. 17-18).

⁵ Em *Mito e realidade* Eliade distingue duas formas de “histórias” no pensamento mítico – a “verdadeira”, mítica (sagrada) que conta os eventos da origem primordial, e a “falsa”, fabulosa, que conta eventos que não interferem na constituição de como o homem é essencialmente. No pensamento do homem moderno existe somente a História (de eventos socioculturais, políticos, etc.) que explica como ele veio a ser o que é e o que pode vir a ser. O homem primitivo conta uma história sagrada (dos tempos míticos) que envolve entes sobrenaturais e transcendentes, que explicam o que o homem é pelo o que ele não é, ou seja, as personagens se envolvem em dramas que se desdobram de tal modo a explicar a própria essência da origem dos homens sem se valer de fatos passados do cotidiano.

⁶ Cf. DETIENNE (2013, p. 54): “(...) os três – poeta, adivinho e rei justiceiro – afirmam-se como mestres do discurso, de um discurso que se define por uma mesma concepção de *Alétheia*”.

É justamente por meio da reatualização e celebração dos deuses e dos feitos dos homens nobres, ou heróis, que a reprodução do modo de vida material e social se cristaliza: “o mortal escapa ao tempo cotidiano, tempo das misérias e preocupações” (DETIENNE, p. 75). E por ser esse mundo “original” o mundo onde as grandes individualidades se afirmam pelos atos combativos, os homens comuns em face da dor de alguma perda, por exemplo, podem suportá-la melhor ao se consolarem na lembrança das grandiosidades de seus heróis e na busca pela imitação das ações gloriosas deles: combatendo as adversidades e reafirmando sua individualidade. Esse é um dos motivos que podem explicar a inexistência dos filósofos até então, pois aquele que buscava a sabedoria a encontrava simplesmente conhecendo os mitos e seus significados.

Assim, além de um “Mestre da Verdade”, o poeta era “também um mestre do engodo; [pois] possuir a verdade é também ser capaz de enganar. Por outro lado, as potências antitéticas *Alétheia* e *Léthe* não são contraditórias: no pensamento mítico, os contrários são complementares” (DETIENNE, p. 84). Temos, então, que “*Alétheia* não é a concordância direta entre uma proposição e seu objeto, tampouco é a concordância de um juízo com outros juízos; não se opõe à ‘mentira’; não há ‘verdadeiro’ em face do ‘falso’” (DETIENNE, p. 29). Devemos enfatizar, portanto, que as ambiguidades nesse registro não se contradizem, mas se complementam; uma noção não se desvincula da outra, não há verdade sem algum grau de esquecimento e mentira.

Desse modo, para atenuar os sofrimentos físicos e psicológicos, para decidir contendas e, em última instância, para viver, a individualidade forte inspirada nos feitos dos heróis épicos é o caminho para uma vida gloriosa, digna de ser lembrada e, por isso, também imortal. Por conseguinte, podemos ver aqui que o engano e a ilusão (*Apáte*) quanto à realidade eram as normas para a aprovação da vida.

1.2.2. A “tendência socrática”: a morte da arte trágica e o nascimento da racionalidade

Na acepção épica do princípio de individuação, a crueldade do mundo e da própria “vontade” de combate do homem grego eram afirmativas, pois não se escondiam de todo as forças ctônicas do mundo, da teogonia titânica.

Agora se nos abre, por assim dizer, a montanha mágica do Olimpo e nos mostra as suas raízes. O Grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir, para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos (NIETZSCHE, 1992, p. 36).

Os gregos tiveram que aprender a conviver com a dor e o sofrimento sempre presentes, eles sabiam que era impossível escapar ao cruel destino. É em consequência disso que a realidade apolínea nunca deixou de ter relação com a dionisíaca, pois a afirmação do princípio de individuação na arte épica convive com os horrores que o destino reserva, independentemente da glória: o que pensar sobre aqueles heróis aos quais nem mesmo a glória lhes foi plenamente reservada, como aquele amigo dos homens, Prometeu, ou o sagaz Édipo, por exemplo?

Nietzsche (1992, p. 41) nos lembra que Prometeu foi a divindade titânica que deu o conhecimento aos homens e Édipo, aquele mortal que com “sua desmesurada sabedoria”, “solucionou o enigma da esfinge”. Que destino glorioso poderia ser cantado para esse herói portando uma qualidade dada por um titã? Mas destes dois horríveis destinos cantados, de Prometeu torturado e Édipo criminoso, uma nova forma de arte irrompe: a *arte trágica*.

As musas das artes da “aparência” empalideciam diante de uma arte que em sua embriaguez falava a verdade, a sabedoria do Sileno a bradar ‘Ai deles! Ai deles!’, contra os serenojoviais Olímpicos. O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no autoesquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos. O *desmedido* revelava-se como verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza (*Idem*).

A verdade dos abismos, da origem titânica do mundo, mundo de Sileno, mestre de Dioniso, destaca a insignificância dos homens, humilha sua tentativa de combater seu destino e destaca que o melhor é esquecer-se de si mesmo, abrir mão da ingenuidade de se impor contra o mundo e simplesmente deixar-se diluir nele. Contudo, contra essa forma de arte dedicada a Dioniso, com seus cultos e festas desmesuradas, do esquecimento de si, do canto alegre relacionado ao “prazer, dor e conhecimento”, insurge uma nova delimitação apolínea da realidade estética do mundo, que pode ser melhor compreendida a partir da morte da arte trágica, um ato de suicídio cometido por Eurípides, segundo

Nietzsche (2007, p. 72-73). Teriam sido duas as causas: a teorização do trágico e a racionalização do mundo:

A primeira é a prevalência, em Eurípides, do homem teórico, do pensador racional, sobre o artista, o poeta. Esse Eurípides teórico é o crítico de Ésquilo, aquele que viu nas tragédias de seu antecessor uma preciosidade enganadora, uma profundidade enigmática, além de achar contestável sua solução dos problemas éticos, duvidosa sua utilização dos mitos, desigual a repartição da felicidade e da infelicidade. Mas esse Eurípides teórico é também aquele que, juiz de sua própria arte, faz de sua poesia o eco de seu pensamento consciente, reavaliando todos os elementos da tragédia: a linguagem, os caracteres, a construção dramática, o coro. (MACHADO, 2005, p. 9).

É preciso esclarecer que para Nietzsche (2007), os personagens das tragédias são representações de “Dioniso sofrendor”, o deus que sofre os padecimentos da individuação (p. 70). Enquanto “fonte de todo sofrer”, o princípio de individuação representado no palco é, na verdade, o meio pelo qual o deus sofrendor aparece. É sempre Dioniso o herói trágico: Édipo, Prometeu, e assim por diante, são apenas máscaras da divindade dos mistérios abissais. Apolo, por sua vez, é o deus que permite a representação do sofrimento dionisíaco na forma dramática, é o meio pelo qual o trágico aparece de forma organizada, inteligível. Quando Apolo sonha os mistérios dionisíacos, então o princípio de individuação mostra seu lado errático e sofrendor: Apolo está embriagado, submerso nas sombras.

Eurípides, ao firmar uma postura crítica perante a poesia trágica, exclui o componente dionisíaco da tragédia, a aparência do estado dionisíaco promovida pela tragédia não pode mais ser executada. Sobra tão somente Apolo, com o brilho da individuação gloriosa, que relega ao esquecimento a embriaguez e os sonhos terríveis. Sobra a consciência e o juízo atento do espectador que entra em cena e se identifica com os dramas representados, indivíduos que em meio ao acaso dos acontecimentos e afetos experimentados procuram uma medida harmoniosa para a fruição dos prazeres, uma ordem moralmente justa para determinar os efeitos das ações e um sentido lógico para os fatos. Sobra, portanto, o juízo do indivíduo como “um misto ‘de frios pensamentos paradoxais e afetos ardentes’ que sacrificam tanto o apolíneo quanto o dionisíaco” (MACHADO, 2005, p. 9-10). Por que também o apolíneo? Porque o significado de Apolo acaba se tornando incompreensível, o contexto no qual cumpre sua função perde o

significado. O mundo cruel, contra o qual o herói épico luta para alcançar a glória, perde todo o sentido, se nada mais há além de uma realidade racionalizada.

A segunda causa do suicídio euripídiano da tragédia se deve justamente ao ser que se revela por detrás da “reconstrução da tragédia como uma arte, uma ética e uma visão do mundo não trágicas” (MACHADO, 2005, p. 9), ou seja, a segunda causa do suicídio se deve ao ser que consolida o sacrifício dos deuses da arte em nome da Razão:

Dioniso já havia sido afugentado do palco grego e o fora através de um poder demoníaco que falava pela boca de Eurípides. Também Eurípides foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dioniso, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado *Sócrates*. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia foi abaixo (NIETZSCHE, 2007, p. 79).

Essa segunda causa do suicídio da arte trágica é mais efetiva que a primeira, pois vem do espírito socrático a vocação para a construção teórica do conceito e para o pensamento estritamente racional, acima de toda arte e poesia dionisíaca. Cultuando Apolo, Sócrates é a nova divindade representada, uma divindade que é máscara de todos os filósofos dessa nova tendência que renega o trágico. Temos, assim, nesse contexto o embate entre “a ‘Racionalidade’ *contra* o instinto” (NIETZSCHE, 2008a, p. 60) que, inspirado pelo socratismo, institui uma nova forma de criação artística. A sobriedade dessa nova forma de criação condena por incompreensão a criação ébria dos poetas trágicos. Pela fórmula: “Tudo deve ser inteligível para ser belo” ou “Tudo deve ser consciente para ser belo”, epítome dos princípios estéticos do socratismo, podemos reconhecer Sócrates como o verdadeiro adversário de Dioniso (NIETZSCHE, 2007, p. 83). Então, façamo-nos compreender, é mais por ouvir os preceitos do *Daimon* (o verdadeiro caráter de Sócrates), do que por respeitar os de Apolo, que o filósofo representa o otimismo do “conheça-te a ti mesmo” e “nada em demasia”. Por consequência, em conjunto com os princípios estéticos dessa nova divindade, instauram-se seus princípios éticos: “Só aquele que sabe é virtuoso” ou “Tudo deve ser consciente para ser bom” (MACHADO, 2005, p. 10).

Assim, armado de novos princípios éticos e estéticos, Sócrates se faz incapaz de compreender os “abismos dionisíacos”, ou seja, não pode enxergar os sombrios mistérios que fundamentam os saberes provenientes dos instintos ctônicos. Se o critério para o saber tem de ser a clareza da consciência, o saber proveniente de um instinto inconsciente tem

de ser desvalorizado. Desclassificando todo instinto como fonte de saber incorreto e injusto, tudo o que é possível afirmar antes de qualquer saber positivo é: “Só sei que nada sei”. De fato, com seu olho da razão que tudo esclarece, com sua seriedade lógica, com sua elevada natureza crítica, Sócrates nada poderia saber do “glorioso delírio de entusiasmo artístico” (NIETZSCHE, 2007, p. 87):

Pois enquanto a metafísica do artista trágico, em que a experiência da verdade dionisiaca se faz indissolúvelmente ligada à bela aparência apolínea, é capaz, com sua música e seu mito, de justificar a existência “do pior dos mundos”, transfigurando-o, a metafísica racional socrática, criadora do espírito científico, é incapaz de expressar o mundo em sua tragicidade, pela prevalência que dá à verdade em detrimento da ilusão e pela crença que é capaz de curar a ferida da existência (MACHADO, 2005, p. 10-11).

Aqui podemos ver como a afirmação de si e do mundo pelo crivo exclusivo da racionalidade se forma contra os abismos dionisiacos, tapando-os. Em o *Nascimento da tragédia* vemos “Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*” (NIETZSCHE, 2008a, p. 60). Trata-se de um homem com um instinto invertido: “Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador” (NIETZSCHE, 2007, p. 86). Com essa inversão e com o otimismo depositado no terreno da lógica e da dialética filosófica para criação, um novo herói surge como modelo e despedaça tudo o que de dionisiaco ainda poderia restar na arte, na ética e no conhecimento. A metafísica da racionalidade, então, toma o lugar do trágico. Segundo Nietzsche (2007, p. 89), entra em cena o herói dialético do drama platônico, cujos herdeiros de geração em geração chegaram até nós – ou até a burguesia para ser mais exato.

No que consiste, porém, a dinastia desse modo de saber que perdura desde a morte da tragédia grega? Consiste justamente no saber teórico dos heróis dialéticos, quer dizer, na sabedoria desses déspotas logicistas cujas ações se fundamentam no embate entre razões e contrarrazões filosóficas em busca de verdades irrefutáveis. O combate continua, mas não há mais poetas para contar as grandes ações, são os próprios contendores que contam suas proezas, isto é, suas obras: edifícios filosóficos sistematicamente construídos.

Nessa guerra, onde só digladiam homens – cegos pelo brilho da razão – em busca do prêmio mais ilustre, a verdade científica, vence aquele que reconhecidamente, pelos outros contendores, detém o discurso de maior clareza. Por essa razão, na sucessão dos herdeiros do saber teórico, os maiores vencedores coincidem com os filósofos mais famosos da história. Ora, não é preciso citar muitos nomes: Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes, Kant e Hegel são exemplos suficientes, poderíamos certamente citar outros, mas esses bastam para entendermos que, embora as diferenças doutrinárias os distingam, eles são todos provenientes da “tendência socrática”:

[...] é Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na inescrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as aptidões (NIETZSCHE, 2007, p. 95).

É sempre a partir da esperança de encontrar um fio condutor que nos possibilite caminhar com segurança que o pensamento lógico-racional se desenvolve. Assim, a felicidade – que se torna uma promessa projetada no futuro – e o instinto se invertem com a “tendência socrática”. Não se trata mais de identificar o princípio de individuação como o motivo de dor e sofrimento, como na arte trágica, nem de identificá-lo como meio para obter a glória no embate contra os desafios da vida, mas de depositar nele a esperança da felicidade. Tudo é projetado com o fim de se atingir uma imagem de si como expressão de uma razão universal, para além de todo erro e irracionalidade. Em outras palavras, o épico é negado porque vale mais a via racional para a felicidade do que o combate para a glória; e, por outro lado, o trágico é negado com todas as forças, identificado como o princípio de todo mal não apenas a respeito da vida moral, mas também no campo da arte e do conhecimento. Nisso se baseia a *décadence*.

1.2.3. A motivação psicológica dos sistemas filosóficos

O equívoco fundamental dessa tendência é o fato de não se ter consciência que ela é motivada não somente pelo interesse de descoberta teórica da realidade, conforme se crê, mas também por impulsos de uma vontade, não reconhecida, que provém de um instinto de segurança contra os abismos dionisíacos. Os sistemas filosóficos, com seus corpos teóricos, ao invés de se justificarem pelos interesses psicológicos que os motivam, da ordem do instinto, e não da consciência, são justificados pela crença de que se estabelecem por motivos neutros, isto é, respeitando apenas a razão que determina as verdades universais que traduzem absolutamente a realidade. O problema é que esta “vontade de absoluto” esconde um esforço de impor uma autoridade totalizante: um discurso sistemático que se quer para além de toda contestação.

Se Nietzsche, com impaciência, critica em Espinosa seu “*hocus pocus* de forma matemática”, é porque o procedimento da *Ética* é muito mais destinado a produzir um efeito psicológico, a intimidar o leitor, a “antecipadamente intimidar o agressor que ousasse lançar os olhos a essa insuperável donzela, esta Palas Atenas”, do que a provar verdades racionalmente (WOTLING, 2013, p. 40).

Portanto, além de possuir uma motivação psicológica, a imposição de um sistema filosófico também produz um efeito psicológico. A respeito desse exemplo destacado por Patrick Wotling, perguntemos isto: quem ousaria tentar encontrar os erros contidos na *Ética* de Espinosa sem se intimidar antes mesmo de começar a empreitada? Se o sistema não for capaz de encantar, certamente será de intimidar. Desse modo, podemos dizer que a crítica de Nietzsche endereçada a Sócrates, e a toda tradição filosófica que daí se perpetuou, sustenta-se basicamente por motivações e reações psicológicas inconfessadas: uma espécie de mentira que produz um efeito escravizador, uma das condições de sobrevivência da *décadence* (NIETZSCHE, 2008a, p. 61). Que mentira é essa? O “ideal”, ou seja, toda forma de *fuga da realidade* que não reconhece o estatuto pulsional que motiva toda criação de sistemas interpretativos. Um criador, nesse registro, vê-se obrigado a respeitar suas regras estipuladas e os outros filósofos se veem obrigados a criar outros sistemas para contestar, quando não concordam com o primeiro.

Sem reconhecer o caráter da motivação que impulsiona a confecção de seus discursos, e sem revelar nenhuma “intenção intimidatória”, os heróis da “tendência

socrática” acabam por impor visões de mundo que se julgam irrefutáveis, em outras palavras, absolutamente verdadeiras, absolutamente conformes à realidade. Mas a vontade de descoberta da verdade absoluta por meio de um sistema filosófico mostra a realidade: a afirmação de si como autoridade, uma modalidade de vontade de potência⁷. Aqui, tomamos como referência a interpretação de Wotling (2006, p. 41): “Nietzsche vê na vontade de sistematicidade o indício da fraqueza própria a toda vontade de absoluto, ele também desmascara uma intenção por trás desse procedimento, um esforço sutil para impor sua autoridade”.

Assim, cada filósofo, com sua autoridade imposta por meio da criação de seu sistema capaz de explicitar com absoluta clareza a verdade racional do mundo, volta-se contra os sistemas de seus colegas, que têm a mesma presunção. Contudo, ao invés da autoridade adquirida ser uma manifestação de força, é, no fim das contas, uma fraqueza do indivíduo que precisa se proteger psicologicamente das incongruências do mundo, daquilo que foge aos seus cálculos e previsões. Ocorre que, segundo Nietzsche (2008a), a força se faz reconhecer pela coragem da aprovação do trágico: “Não há que se desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável” (p. 61), entretanto, os filósofos da “tendência socrática” dispensam o dionisíaco.

A denúncia de Nietzsche é avassaladora nesse sentido: a motivação da vontade de absoluto e de sistematicidade se originam do medo, de um instinto de proteção contra o trágico, de um desconforto psicológico em relação aos sofrimentos que fazem parte da vida e para os quais não se encontram explicações claras. Além disso, a denúncia se estende aos efeitos das aparências criadas pelo brilho da razão: “Essa relação tão íntima que Nietzsche estabelece entre brilho e aparência lhe permite passar do primeiro ao segundo termo e pensar a proteção apolínea como ocultação, encobrimento” (MACHADO, 2006, p. 207). O “ideal escravizador”, que determina o modo como as pessoas devem agir e pensar, estabelecido pela clareza da razão, por fim, não passa de engodo: a mentira do filósofo, o novo “Mestre da Verdade”.

Portanto, as criações de sistemas filosóficos, atrelados a valores morais, critérios de juízos, ideologias políticas, métodos científicos etc., são apenas criações de ídolos, ilusões e utopias que nos dizem o que fazer na vida com segurança; são medidas de proteção contra o que nos atemoriza. É nesse sentido que o otimismo filosófico aprova a

⁷ Discorreremos adiante sobre o significado desse conceito.

vida: condicionalmente, estabelecendo regras para um caminhar seguro, metódico, em vista de um fim que ultrapassa a esfera da realidade, um fim metafísico, uma verdade criada tencionando uma felicidade ideal.

1.3. Reação cética, ou as rédeas do otimismo filosófico

Embora a denúncia nietzschiana nos dê uma dimensão do aspecto psicológico motivador da filosofia, enquanto atividade sistematizante em busca da verdade com o fim de alcançar a felicidade, relativizando o valor da racionalidade e limitando seu escopo, é o ceticismo que cumpre a função de denunciar o fracasso humano em estabelecer teoricamente a verdade em conformidade com a realidade, seja por meio dos sentidos, seja por meio da razão. Para o cético não há qualquer conhecimento que possa ser fundamentado por um critério absolutamente verdadeiro e capaz de traduzir a realidade em si mesma. Em outras palavras, não é possível determinar se um conhecimento traduz ou não a realidade verdadeiramente, porque o critério da verdade não está para além dos limites dos discursos que estabelecem as regras de julgamento. E como pode ser absolutamente verdadeiro um discurso se outros o desmentem e são igualmente desmentidos?

Com isso, o ceticismo destrói o otimismo filosófico da “tendência socrática” desde suas raízes epistemológicas: não porque denuncia a motivação psicológica contra o aspecto dionisíaco da realidade, mas porque mostra a insuficiência do juízo humano para interpretar com certeza absoluta a natureza das coisas. A pretensão do “conheça-te a ti mesmo” também cai por terra, pois do mesmo modo que o nosso juízo se mostra incapaz de eliminar as dúvidas a respeito da natureza das coisas externas, o mesmo ocorre em relação a nós mesmos, pois ora podemos julgar uma coisa sobre nós, ora outra, sem, contudo, encontrar uma resposta superior, para além de qualquer objeção. Vejamos a seguir no que consiste esse modo de pensamento, lembrando que o ceticismo não é pura e simplesmente a dúvida, mas uma forma racionalmente organizada de se manter em dúvida.

A fundação do ceticismo como uma vertente filosófica é convencionalmente atribuída a Pirro de Élis (360-270 a.C.), mas não de forma unânime, pois Arcésilas (316-

241 a.C.) também é considerado seu inaugurador. A incerteza quanto a esse ponto ocorre porque na Antiguidade existiram duas formas concorrentes de ceticismo, a de Pirro e seus seguidores e a da nova Academia. Não obstante, os estudiosos do ceticismo antigo costumam fazer uma divisão de quatro períodos: o ceticismo antigo, ou primitivo, de Pirro e Tímon de Fliunte (325-235 a.C.); o ceticismo da nova Academia de Arcésilas, Carnéades (214-129 a.C.) e Fílon de Larissa (147-84 a.C.); o ceticismo dialético, ou novo ceticismo, dos pirrônicos Enesidemo e Agripa; e o ceticismo empírico, de Sexto Empírico, uma continuação do ceticismo dialético. Assim, temos três períodos do pirronismo na Antiguidade, ao passo que o ceticismo da nova Academia conta apenas um só, sem interrupções. Essa é a divisão que Vitor Brochard (2009) segue na obra *Os cétricos gregos*, estudo elogiado por Nietzsche (2008a, p. 38), sobre o qual o segundo comenta: “Os cétricos, o único tipo *respeitável* entre essa gente cheia de duplicidade – de quintuplicidade – que são os filósofos!”

O que Nietzsche queria dizer? Talvez não existam diferentes conclusões além daquilo que da crítica cética resulta: nenhuma forma de conhecimento pode traduzir a realidade das coisas, pois os conhecimentos são apenas opiniões relativas às aparências de como as coisas se apresentam. As “duplicidades” ou as “quintuplicidades” da filosofia se expressam pelas diferentes formas pelas quais esse ideal de tradução do real se apresenta. Ora, as distintas formas e resultados das análises abstrativas que individualizam e conferem uma identidade conceitual às coisas é um processo que organiza o modo de pensar e de agir do homem, ou seja, é um processo de racionalização de âmbito apolíneo. Conforme vimos, esse processo resulta na distinção e negação do mundo em seu aspecto dionisíaco, pois é próprio das sombras dos abismos a indiferenciação irracional das coisas. Nesse sentido, podemos dizer que o ceticismo cumpre uma tarefa intermediária em direção à afirmação trágica, ao mostrar que não há condições do homem encontrar nenhuma verdade criando um discurso particular, ainda que pretensamente universal, sob os preceitos da racionalidade. Assim, o cético estaria livre para relativizar o valor dado à racionalidade e à vontade de verdade, tirando-o de um patamar superior e colocando-o na superfície, ou seja, no mesmo plano de todos os outros valores, por meio de sua crítica. Metaforicamente falando, o cético apaga a luz!

Como o ceticismo empreende essa crítica contra a pretensão dos filósofos ávidos por encontrar a verdade absoluta por meio de seu sistema? Para compreendermos tal

questão, devemos explicitar as principais diferenças dos períodos mencionados. Começemos por Pirro.

1.3.1. A indiferença de Pirro

Na obra clássica de Diógenes Laércio (Vidas, IX, 2006), *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, temos a seguinte passagem que nos dá uma dimensão geral do posicionamento cético: “Pirro afirmava que nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isto que aquilo” (IX, 61, p. 286), dito de outro modo, não podemos saber com segurança se uma asserção sobre a natureza de alguma coisa corresponde verdadeiramente a ela ou não. Por causa dessa indefinição, resta ao homem somente seguir os hábitos e as convenções na medida do possível e com indiferença (*adiaphoria*), ou seja, sem procurar manter opiniões que distingam a relevância de uma coisa em detrimento de outra.

O que teria levado Pirro a tal extremo? Vejamos a seguinte passagem de Vitor Brochard (2009):

Cansado das discussões eternas em que se comprazem seus contemporâneos, Pirro adota a postura de responder a todas as perguntas: eu não sei nada. É uma recusa que ele opõe à vã ciência de seu tempo; é um meio que imagina para não se deixar enleiar nas redes da erística. Seu ceticismo procede de sua indiferença mais que sua indiferença de seu ceticismo. Seu espírito afasta-se da lógica para voltar-se inteiramente às coisas morais; ele não pensa senão em viver feliz e tranquilo (BROCHARD, p. 81).

Com efeito, por essa hipótese, podemos observar que a indiferença cética de Pirro tem a mesma finalidade que motiva as disputas filosóficas e as construções teóricas dos sistemas filosóficos, a saber, a busca pela felicidade (*eudaimonia*), isto é, estar bem-disposto na presença de si mesmo e em relação ao mundo. A diferença encontrada no âmbito cético é que a felicidade só pode ser alcançada ao se atingir a tranquilidade (*ataraxia*) da alma, isto é, um estado de imperturbabilidade psicológica. Para as outras filosofias, presume-se alcançar a felicidade pelo estabelecimento da Verdade absoluta e

irrefutável, quer dizer, pela invulnerabilidade dos princípios e dos argumentos. Mas tanto de um modo como de outro, é a felicidade por meio da segurança que se almeja antes de tudo, o que configura um dos aspectos característicos da “tendência socrática”.

Com efeito, vale a pena destacar um fato notório para reforçar a hipótese defendida por Brochard de que a indiferença (*adiaphoria*) é o fator mais decisivo no ceticismo de Pirro: sua participação na expedição de Alexandre, o Grande, pela Ásia. Nesse episódio, “É-nos expressamente atestado que Pirro conheceu os gimnosofistas, ascetas que viviam alheios ao mundo, indiferentes ao sofrimento e à morte. Não há dúvida de que ele ficou vivamente impressionado com um espetáculo tão estranho” (BROCHARD, 2009, p. 60). Ora, como um grego não ficaria intrigado em contato com um gimnosofista (os “sábios nus”, como os gregos os chamavam), se lembrarmos a centralidade da afirmação do princípio de individuação? O gimnosofista foi uma expressão radical da indiferença de si mesmo:

Um deles, segundo Plutarco, ter-se-ia queimado voluntariamente numa fogueira, sem manifestar qualquer sinal de dor. Este desprendimento dos sábios indianos em relação aos bens e aos males da existência é talvez uma das causas da indiferença (*adiaphoria*) que Pirro adotará a todas as coisas (VERDAN, 1998, p. 18).

Em Diógenes Laércio, essa indiferença é bastante marcada por várias anedotas. Mas qual o caráter dela? Era tida como irrevogável e absoluta? Isso não faria dela uma indiferença parcial, por não poder ser indiferente ao próprio princípio de indiferença? Luiz Bicca (2014) interpreta essa questão da seguinte forma:

Pirro não se prendia nem mesmo ao que poderíamos chamar de seu “princípio de indiferença” – que não é uma simples indiferença psicológica em relação às coisas, mas uma essencial não-diferença das coisas: quando Pirro dizia que as coisas são indiferentes, isso não tinha o sentido de que elas possuiriam, elas mesmas, a propriedade da indiferença, e sim o sentido de que nós não temos nenhum meio de introduzir entre elas diferenças que sejam objetivamente fundadas (p. 4-5)

Desse modo, a total indiferença não poderia ser completa se respeitasse o seu próprio princípio de indiferença; pois para ser irrestrita deve, então, ser indiferente à própria regra fundante. Por consequência, temos aqui um paradoxo cuja solução é a própria indiferença. E, conforme a passagem supracitada, não se trata tão somente de um

instrumento psicológico de proteção contra os constrangimentos da vida, mas de um instrumento de indeterminação epistemológica, que lhe permite dizer que nada existe realmente, na medida em que toda identificação é já uma distinção conceitual que não se justifica universalmente – não podemos determinar a existência de uma coisa, por exemplo, porque sua identidade substancial pressupõe uma interpretação da realidade que não se pode manter legítima devido a outras formas de critérios filosóficos. Contudo, por estarmos falando de uma indiferença total do indivíduo, em determinadas circunstâncias, fazer uma distinção é continuar indiferente, pois, evidentemente, seguir um princípio de individuação é distingui-lo como um princípio – usar a razão, deste modo, então, não significa o estabelecimento de um critério para fundamentação teórica de interpretação da realidade, mas somente um meio de manter-se imperturbável.

É nesse registro que entendemos a importância do ceticismo como um instrumento de crítica às ilusões apolíneas de “tendência socrática”: a indiferença de Pirro não é apenas uma técnica psicológica que mantém a mente imperturbável frente às ameaças desconhecidas e imprevisíveis, ou frente aos combates dialéticos (pois, se só isso fosse, nenhum proveito teria a consideração dessa vertente no contexto presente), mas é também uma indiferença de âmbito epistemológico. E, por assim ser, a pretensão de se estabelecer algum conhecimento sob premissas absolutamente seguras para satisfazer a vontade de verdade se mostra um projeto questionável desde suas próprias raízes, a partir da própria esfera da racionalidade.

1.3.2. Arsenal cético: Acadêmicos e pirrônicos

O ceticismo de Pirro, como aludido nas passagens citadas acima, era substancialmente prático, não tinha como característica os embates discursivos. Corrobora esta hipótese a enumeração, dada por Diógenes Laércio, dos vários seguidores que o admiravam, os quais procuraram de alguma maneira imitar seu estilo de vida. O que determinava os fracassos ou os sucessos deles eram as demonstrações de perturbação da mente em meio às circunstâncias. Entre os admiradores, Tímon foi o mais famoso – conhecido sobretudo pelo discurso laudatório a seu mestre e pelas sátiras endereçadas a outros filósofos, atacando suas filosofias por meio do escárnio.

Uma grande diferença de postura se observa ao passarmos em consideração o ceticismo acadêmico inaugurado por Arcésilas: ao invés de fugir por horror das discussões sutis, como Pirro, “Arcésilas, ao contrário, sobressaía-se e se comprazia nelas” (BROCHARD, 2009, pg. 110). Para esse filósofo que julga ser um continuador da tradição filosófica platônica, o ceticismo tem raízes somente nas especulações da racionalidade, pelas contradições e aporias dialéticas que os embates dogmáticos implicam. Poder-se-ia dizer que se trata de uma vertente cética que ainda aprecia o combate, como os heróis épicos, ainda que seja na esfera das argumentações. A quais resultados especificamente os novos acadêmicos chegaram?

Os resultados da posição a que chega Arcésilas traduzir-se-ão, assim, numa certa “prática filosófica”: “de modo que, dissertando contra as afirmações de todos, conduzia muitos a seu raciocínio, de modo que, quando numa mesma questão iguais pesos de razões se encontravam em partes contrárias, mais facilmente o assentimento seria retido de ambas as partes”. A prática filosófica de Arcésilas se afigurava aqui um exercício de argumentação *dialética*, contra qualquer afirmação feita, no intuito de levar à *ratio* que desenvolvera: suspender o juízo. E isso se faz buscando obter os pesos iguais dos argumentos constatados nas partes contrárias sobre um mesmo assunto. Daí, suspende-se o juízo sobre ambas as partes (BOLZANI FILHO, p. 55-56).

Esse método dialético utilizado para suspender o juízo (*epokhé*) se assemelha muito ao que depois os pirrônicos dialéticos e empíricos utilizarão: o método da equipolência (*isostheneia*) antinômica. Mas devemos ressaltar uma diferença importante entre pirrônicos e acadêmicos apontada por Roberto Bolzani Filho (2013, p. 61): a ausência, por parte de toda escola platônica, da *ataraxia* como resultado – os novos acadêmicos restringem a trajetória investigativa apenas à *epokhé*.

Podemos ver, assim, evidentemente que a indiferença (*adiaphoria*) não cumpre nenhum papel na nova Academia, pelo contrário. Enfatizando a indiferença que guia o comportamento no pirronismo primitivo, Cícero (106-43 a.C.) – discípulo de Fílon de Larissa, o último cético acadêmico, – aponta Pirro como mero dogmático:

[...] que dificilmente poderia ser visto como um cético. Não por acaso, ele se encontra em alguns textos filosóficos de Cícero, que apresentam esse filósofo como defensor de uma doutrina da “indiferença” em relação a tudo, doutrina que, segundo Cícero, nem sequer merece ser comentada, pois resultaria de uma rígida

concepção de virtude que suprime toda e qualquer inclinação, inviabilizando a ação. Note-se que agora estamos em face de um moralista radical, que dificilmente poderia passar por um cético (BOLZANI FILHO, 2013, p. 14).

De certa forma, Pirro realmente parece reforçar esse posicionamento: se não como um moralista dogmático, certamente como um filósofo cuja doutrina inviabiliza a ação e a fala. Ora, de todo modo, tanto o ceticismo de Pirro quanto o acadêmico têm de lidar com o problema da ação: no pirronismo primitivo a indiferença levava a extremos que os acadêmicos não poderiam aceitar de bom grado, visto que se consideravam, em certa medida, platônicos! Pelas anedotas de Diógenes Laércio, a excentricidade em que a doutrina da indiferença parecia culminar levaria, evidentemente, a riscos evitáveis, ainda que Pirro tenha vivido bastante.

A questão da ação, considerada por muitos o “calcanhar de Aquiles” do ceticismo, possui uma saída peculiar dada pelos acadêmicos para se desvencilhar das possíveis objeções. Arcésilas recorre à noção de razoável (*eúlogon*), e Carnéades, refinando toda argumentação, concebe a noção de probabilidade (*pithanon*). Esses conceitos seriam meios de orientações para a ação em dadas circunstâncias, ou seja, um critério de ação que não deve ser confundido com um critério de verdade, pois nada afirma sobre a natureza das coisas, apenas calcula a razoabilidade e verossimilhança de alguns juízos. Por exemplo, parece *razoável* a crença de que o chão não se abrirá a cada passo dado, ainda que seja impossível provar, e o cálculo de *probabilidade* de que o chão não se abrirá parece um bom critério para dar o próximo passo com relativa precaução. Embora regras “mais ou menos” judiciosas possam se apresentar dentro de um corpo de considerações mais ou menos estáveis para a vida prática, isto não significa ainda que a verdade esteja mais ou menos revelada e nem mesmo que os conhecimentos que advêm desses juízos sejam mais ou menos legítimos, trata-se somente de inclinações para o indivíduo viver.

Portanto, em contraste aos pirrônicos primitivos, que se mantinham indiferentes a ponto de parecerem ridículos (vide a obra de Luciano de Samósata, *Filosofias em leilão*), recorrendo à razão somente quando as circunstâncias abalavam a tranquilidade, os céticos acadêmicos, por sua vez, mantendo a suspensão do juízo em meio às disputas filosóficas, para se desvencilhar das objeções de ordem prática, recorriam a cálculos orientados às constâncias e convenções da vida.

Uma das maiores obscuridades na história do ceticismo diz respeito ao fim da nova Academia e ao começo do “novo pirronismo”. Sabemos relativamente bem como termina o primeiro. Mas como e quando começa o segundo? Eis um problema que abre várias frentes especulativas. A versão mais aceita é a de que o pirronismo foi resgatado por Enesidemo de Cnossos. A data de seu nascimento é um mistério, assim como tudo em sua vida – presume-se que tenha vivido no século I ou II a.C. –, sabe-se somente que os dez *tropos* lhe são atribuídos e que no fim da vida rompeu com o pirronismo para se tornar um heraclitiano. Apesar de ser considerado um continuador do pirronismo, essa designação parece se originar mais de uma dissidência que procura resgatar a memória de Pirro para se contrapor à origem acadêmica, conforme defende Roberto Bolzani (2013):

Enesidemo dedicou seus *Escritos Pirrônicos* a um certo romano, de reputação ilustre e participação política, chamado Tiberio, “um companheiro da Academia”. Isso permite inferir que Enesidemo, antes de se professar um pirrônico, fora membro da Academia, o que dá à sua subsequente crítica aos acadêmicos o estatuto de declaração de um rompimento, de um afastamento, em favor de uma nova posição, [...]. Pode-se então concluir que o pirronismo é fruto de uma dissidência que se origina do descontentamento de Enesidemo com o estado em que se encontrava então a filosofia desenvolvida na Academia (BOLZANI FILHO, p. 17).

Se genuinamente pirrônico ou “ex-acadêmico”, de toda forma, podemos concluir que Enesidemo descreve Pirro sob influências que não correspondem diretamente ao pirronismo primitivo. A seguinte passagem de Diógenes (Vidas, IX, 62) parece mais digna de uma descrição sobre Arcésilas: “Enesidemo (...) afirma que na filosofia de Pirro aplicava o princípio da suspensão do juízo, porém na vida cotidiana não lhe faltava a precaução”. Ora, pelos conceitos de *eúlogon* e *pithanon*, vimos que a precaução é uma preocupação própria dos acadêmicos, Pirro parecia se precaver apenas quando a circunstância o afligia a ponto de tirar sua tranquilidade. É certo que a suspensão do juízo (*epokhé*) tem mais valor para os acadêmicos do que para os pirrônicos primitivos – aceitando-se que esse conceito tenha sido elaborado também por estes cétricos –, pois, para estes, a indiferença (*adiaphoria*) era protagonista.

No entanto, a busca pela suspensão do juízo, ainda que seja como meio para atingir a imperturbabilidade da alma (*ataraxia*), prevalece nessa nova forma de pirronismo. Os

dez *tropos*, isto é, “as diversas maneiras ou razões pelas quais se chega a esta conclusão: deve-se suspender o juízo” (BROCHARD, p. 261), de autoria atribuída a Enesidemo, é provavelmente uma espécie de “categorização” dos argumentos formulados na própria Academia, se considerarmos o principal objetivo contido nela. Nessa lista (VERDAN, 1998, p. 40-41), basicamente, a certeza é colocada em dúvida de três modos. 1) *Em relação às coisas externas*: pois aparecem de diversas formas, como, por exemplo, os costumes dos povos, ou aspectos materiais dos objetos; 2) *em relação aos meios pelos quais o indivíduo apreende alguma coisa*: pois é diversa a maneira como os homens apreendem um objeto, como, por exemplo, a conformação dos órgãos sensórias, ou as disposições emocionais e físicas em que se encontram; 3) *em relação simultânea entre os dois*: pois toda apreensão ocorre em certas relações mais ou menos variáveis, como, por exemplo, as misturas de percepções, distâncias, frequências etc.

Além dos dez *tropos* pirrônicos, temos também os *cinco tropos* atribuídos a Agripa (outro pirrônico a respeito do qual não temos preservada praticamente nenhuma informação de sua vida). Se nos dez *tropos* a certeza em relação à natureza das coisas é colocada em dúvida, nos cinco *tropos* é a própria racionalidade que é posta em dúvida, a suspensão do juízo atinge todas possibilidades da filosofia especulativa. Um dos modos diz respeito à *relação* que resume todos os dez *tropos* de Enesidemo. Mas, além desse, temos outras razões de colocar o raciocínio especulativo em suspensão, a saber, pela *discordância* entre os homens sobre suas opiniões e as formas de resolver as questões; pela *regressão ao infinito* se quisermos garantir uma prova de uma afirmação, pois da mesma forma se exigirá uma prova da prova dada e assim ao infinito, pelo *postulado* cuja fundamentação é estabelecida por um princípio não demonstrado, possibilitando a escolha de outro princípio; e pelo *círculo vicioso* que ocorre quando não encontramos um ponto de partida que possa fundamentar uma demonstração, fazendo com que a justificação desta seja determinada pelas consequências da própria demonstração, mas são as consequências que devem ser justificadas por fundamentos demonstrados.

Por essas razões elencadas, podemos apontar que a possibilidade da racionalidade encontrar os princípios e conceitos universais sobre a realidade cai por terra, pois ela se mostra incapaz de propor qualquer certeza. Eis a frenagem do otimismo filosófico e de toda “tendência socrática” empreendida pelo ceticismo antigo. Uma radical desautorização aplicada à razão para propor a verdadeira natureza das coisas, uma

condenação da ciência que não pode mais pretender estabelecer nenhuma verdade absoluta.

Até aqui, então, temos a condenação nietzschiana que denuncia a motivação psicológica a inspirar a busca por uma filosofia sistemática, que traduziria o mundo pelo crivo da razão, e a condenação cética que mostra a precariedade da razão para assegurar a verdade de qualquer afirmação sobre mundo. Mas não nos deixemos confundir, os céuticos não são filósofos trágicos.

1.3.3. Sexto Empírico: o cético como grande espírito

Admitindo que as semelhanças sejam mais significativas do que as diferenças entre o pirronismo dialético e o ceticismo acadêmico, ao menos uma diferença nos permite distanciá-los de modo contundente. Já aludimos a essa diferença, trata-se da importância atribuída à *ataraxia*. Nesse ponto, todos os pirrônicos se assemelham, por mais diversas que sejam as interpretações sobre o significado desse termo e sua função. Não obstante, um ponto deve ser destacado ainda: tal como os céuticos acadêmicos, os céuticos pirrônicos do período dialético devem também responder a objeções de ordem prática. Por isso, assim como Arcésilas e Carnéades, os novos pirrônicos adotam um critério de ação, mas não se trata mais de *eúlogon* e nem de *pithanon*, mas de *phainomenon*, isto é, daquilo que aparece.

O fenômeno, nesse sentido pirrônico, é a única coisa à qual é possível dar assentimento sem recorrer a preceitos dogmáticos, trata-se da única “crença” cética: não há razões para ter dúvidas de que sentimos e pensamos, porque esses procedimentos nos aparecem a cada vez que sentimos e pensamos algo. Entretanto, precipitamo-nos dogmaticamente quando procuramos definir o que é sentir e pensar e o que é este algo que sentimos e pensamos, todavia, a falta de definição do que sejam as coisas não nos impede de sentir, pensar e consequentemente agir pautando-se pelo que aparece. Temos, assim, “nessa passividade que caracteriza, antes de mais nada, todo aparecer, a garantia da desejada imunidade ao dogmatismo” (BOLZANI FILHO, 2013, p. 230).

A principal referência que nos dá uma boa medida da filosofia pirrônica em conjunto é a obra de Sexto Empírico, o principal filósofo do último período do ceticismo

antigo. Sua obra, considerada como um todo, pode ser compreendida como uma defesa da doutrina pirrônica, uma visão de conjunto dos argumentos e dos conceitos dessa tradição em contraste a outras filosofias mais conhecidas e um ataque a todas as áreas do conhecimento da época. Apesar de o termo “empírico” não ser exatamente um consenso entre os comentadores e estudiosos contemporâneos (os neopirrônicos), esse termo, que alude ao último período cético, deve-se não somente à vinculação associada ao nome de Sexto (provavelmente o “sexto” de determinada classificação), mas também ao fato dos últimos céticos pirrônicos serem médicos empiristas, ou mais precisamente, médicos metódicos. Segundo Oswaldo Porchat Pereira (2007, p. 302): “Sexto conclui que a orientação Metódica, mais que todas as outras doutrinas médicas, tem uma certa afinidade (*oikeiotes*) com o ceticismo”.

Temos, então, que a denominação “empírico” atribuída a Sexto se deve mais a uma confusão do que a uma adesão desse ao método empírico da prática médica de seu tempo. De todo modo, os empiristas não se situaram tão distantes da doutrina pirrônica, pois:

[...] afirmaram a impossibilidade de a reflexão racional capacitar-nos a conhecer a verdade das proposições teóricas e universais defendidas pelos seus adversários; afirmaram também, dada a grande profusão de teorias médicas racionalistas no mais das vezes incompatíveis entre si, que o método racionalista apenas levava a um conflito entre doutrinas, a respeito do qual a prática médica era totalmente incapaz de decidir. Ao invés da razão, muitos foram os empiristas que privilegiaram a percepção e a memória, entendendo como assunto de memória os casos de generalização empírica. E procuraram estudar, através da experiência, as relações mais ou menos sistemáticas e regulares entre eventos médicos observáveis, a partir daí construindo predições para experiência futura (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 300).

A escola dos Metódicos, por sua vez, surgida de uma dissidência com o Empirismo médico, apesar das grandes semelhanças, criticou “os empiristas, porque estes afirmavam dogmaticamente que as entidades ocultas dos racionalistas eram inexistentes ou incognoscíveis” (p. 300). Ora, essa é uma afirmação dogmática, mas ao invés de estabelecer um dogma positivo, estabelece um dogma negativo: afirma-se a “inapreensibilidade” das coisas não-evidentes, ou seja, do que não aparece – “céticos e Metódicos têm em comum uma postura contrária à precipitação do julgamento sobre as

coisas não-evidentes” (p. 302). De qualquer forma, vale ressaltar que as semelhanças entre empiristas e metódicos são tão diminutas que os cétricos pirrônicos deram grandes contribuições à escola empírica de medicina (p. 301).

A precaução para evitar o assentimento precipitado, mesmo que para afirmar a impossibilidade de apreensão de coisas não-evidentes, pode ser melhor compreendida a partir da subdivisão dos pirrônicos feita por Diógenes Laércio:

Chamam-se zetéticos os que buscam sempre e sobretudo a verdade; cétricos os que indagam e nunca chegam a uma conclusão; os eféticos têm esse nome por causa do estado mental subsequente à sua indagação, ou seja, a suspensão do juízo; finalmente, os aporéticos, recebem tal nome porque não somente eles, mas os próprios filósofos dogmáticos, estão frequentemente perplexos (Vidas, IX, 70).

O termo zetético (*zétesis*) comporta dificuldade, pois significa uma “esperança crônica”, uma perpétua vontade de atingir a verdade, mas se pensarmos que a suspensão do juízo ocorre depois da contradição das razões, podemos compreender que cétricos podem ser considerados zetéticos, pelo menos a princípio, ou seja, é possível que eles mudem de postura. Visto que *sképis*, raiz da palavra cético, significa “investigação”, não se admira o caráter inconclusivo dessa via filosófica. Sobre o sentido e alcance discursivo do pirronismo, poderíamos parar por aqui sem grandes prejuízos, abrindo espaço somente a detalhes da argumentação geral de Sexto Empírico (2000) já nas primeiras páginas de *Hipotiposes Pirronianas* (H.P., Livro I).

Primeiramente, conforme vimos, podemos dizer que o pirronismo parte de uma constatação, a saber, entre as filosofias existem aquelas que afirmam terem descoberto a verdade, ou seja, todas as dogmáticas, e existe aquela que afirma que nada pode ser aprendido, ou seja, a acadêmica (H.P. I, 2-3) – desse modo, podemos observar que Sexto atribui a postura dos médicos empíricos também aos cétricos acadêmicos, mesmo sendo essa acusação uma equivocada caricatura, se tomarmos por referência o estudo supracitado de Roberto Bolzani Filho. A filosofia cética, por sua vez, seria marcada por uma terceira via, pela via da investigação (H.P. I, 2) – desse modo, então, temos três tipos de filosofia segundo Sexto Empírico, a Dogmática, a Acadêmica e a Cética (H.P. I, 4). O cético pirrônico observa que tanto o dogmático quanto o acadêmico afirmam algo sobre o que aparece (*phainomenon*), e que não é evidente (H.P. I, 16), o dogmático diz ter

encontrado a verdade, a essência, a realidade das coisas, e o acadêmico incorre na mesma forma ao dizer que nada é verdadeiro, dando fim à investigação. Das controvérsias (*diaphonia*) filosóficas, o cético dialeticamente usa o método das antinomias para mostrar que a verdade ainda não foi alcançada. Trata-se de uma técnica que requer habilidade (H.P. I, 8) para fazer com que os argumentos das filosofias em embate entrem em estado de equipolência (*isosthéneia*), isto é, em estado de igual força argumentativa, de modo que não seja possível dar assentimento a nenhuma (H.P. I, 10). Uma vez observada a equipolência, o que resta ao filósofo quanto à questão sobre a natureza das coisas que aparecem? Eis que assim surge o estado de suspensão do juízo (*epokhé*) como a única alternativa não-dogmática para “resolver” a questão. Suspenso o juízo e adiada a possível resposta sobre a verdade, o filósofo pode voltar tranquilamente à investigação e ao questionamento (H.P. I, 7), ou desistir do empreendimento filosófico, alcançando a imperturbabilidade (*ataraxia*) (H.P. I, 25-26). Os dogmáticos, por outro lado, nunca poderão atingir a *ataraxia* justamente porque se convencem, enganadamente, de ter encontrado a verdade e porque mantêm a presunção de a ter encontrado, a despeito de todos os discursos contraditórios.

Em decorrência dessas considerações, podemos distinguir duas formas gerais de comportamento dos céticos: a primeira seria a permanência do estado de busca da verdade, malgrado a suspensão do juízo; a segunda seria a permanência do estado de *ataraxia* como uma espécie de “resolução”, depois da desistência de alcançar a verdade. Assim, se tomarmos o projeto nietzschiano da “genealogia da moral”, acrescentado ao projeto de afirmação do trágico contido n’*O nascimento da tragédia*, as formas de comportamentos encontradas pelos céticos, apesar de úteis sob determinados aspectos, são insuficientes, pois não transcendem os valores, apenas conduzem a uma paralisia reprovável. Segundo *Andreas Urs Sommer* (2014, p. 25), o resultado da prática pirrônica que leva à equipolência é entendido por Nietzsche como a possibilidade de manifestação de “um ceticismo aguerrido e *criador*, cuja força criadora não consiste em propagar algo fixo, novos valores irreversíveis, mas sim, num processo contínuo de ação criadora, em gerar valores e colocá-los novamente à disposição”. Em outras palavras, considerando que a equipolência coloca todas as opiniões em estado de igualdade, para passar do âmbito epistemológico ao âmbito moral falta apenas um passo, que acarretaria na acomodação dos valores todos em um mesmo plano, sem a elevação de uns e a condenação de outros,

permitindo, assim, uma outra postura em relação ao protagonismo do valor supremo da verdade, por exemplo.

1.4. A descoberta da moral

Façamos agora uma importante distinção, de ordem explicativa, sobre os projetos de crítica na obra de Nietzsche, para situá-los melhor no contexto da possibilidade de uma afirmação trágica da vida. Em *O nascimento da tragédia*, podemos dizer que a noção de trágico e o projeto de crítica da racionalidade socrático-platônica, que culmina na cientificidade moderna, estão pressupostos por posicionamentos metafísicos e dialéticos. Conforme vimos, a metafísica se deixa entrever pelas justaposições dos conceitos artísticos nietzschianos com os conceitos da filosofia schopenhaueriana (e kantiana, em certa medida); e a dialética é notada pela própria estrutura metafísica do trágico, expressa pela relação apolíneo-dionisíaco. Uma das mais importantes conclusões desse projeto é a identificação da racionalidade e de sua metafísica própria “como força perigosa, solapadora da vida” (NIETZSCHE, 2008a, p. 60), usada com o fim de alcançar uma felicidade tipicamente *décadent*, isto é, que não se estabelece pela coragem de afirmar com alegria os aspectos dionisíacos da vida, abrindo mão das projeções do princípio de individuação.

A partir de *Humano demasiado humano*, Nietzsche empreende uma libertação de seus próprios ideais, que ainda estavam escondidos. Assim começa a tomar forma outra modalidade de crítica à racionalidade e à noção da verdade científica moderna, mas agora sem os preceitos da metafísica do trágico:

Um erro após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *ele congela*... Aqui, por exemplo, congela “o santo”; pouco adiante congela “o gênio”; sob um espesso sincelo congela “o herói”; por fim congela “a fé”, a chamada “convicção”, também a “compaixão” esfria consideravelmente – em quase toda parte congela a “coisa em si”... (NIETZSCHE, 2008a, p. 69-70).

O ideal não é refutado, porque a refutação é um elemento do próprio ideal. Utilizar os princípios da refutação seria manter a chama da metafísica da racionalidade acesa. Nietzsche julga que todos esses elementos do ideal racionalista, mas também da

metafísica do trágico, não passam “somente de coisas demasiado humanas”: são ilusões e aparências misturadas com o princípio dionisíaco, o erro se encontra no fato de que essa fonte essencial do trágico ainda esteja vinculada à “coisa em si” kantiana, por intermédio de Schopenhauer. Sobre essa questão é preciso sublinhar, a partir da constatação da “coisa em si” como mais um ideal demasiado humano, que não há mais motivo para acreditar em uma realidade primordial dionisíaca a partir da qual a aparência apolínea possa representar – tudo, então, passa para a esfera da aparência, inclusive o trágico. A partir disso, a estratégia da crítica nietzschiana muda completamente de figura com um novo projeto que toma forma. O trágico não tem mais suas raízes em um mundo primordial de mistérios e abismos tal como entendido a princípio, trata-se agora somente deste mundo tomado por “uma perspectiva para além de bem e mal e para além de verdade e erro; uma perspectiva para além da moral” (MACHADO, 1999, p. 109). Porém, apesar dessa especificação, não significa que o trágico tenha se tornado algo mais palatável, significa somente que não é mais possível determinar nenhuma dimensão metafísica e moral, pois todo o mundo é apenas aparência. Nesse novo projeto, talvez a maior novidade, em acréscimo ao “congelamento” dos ideais e de toda metafísica, seja a crítica da moral para além de qualquer valorização, ou seja, para além de qualquer identificação de supostas verdades, que são mentiras, e de valores supremos, que são ilusões.

É nesse sentido que o cético pode ser designado um grande espírito, como o faz Nietzsche no parágrafo 54 de *O anticristo*: “A fortaleza, a *liberdade* que vem da força e sobreforça do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor. Convicções são prisões” (NIETZSCHE, 2007, p. 65). Nesse novo projeto da filosofia de Nietzsche, o combate contra as convicções, além de ser uma expressão de liberdade contra a supremacia da racionalidade em detrimento da arte, é também um meio de se livrar de todos os valores considerados supremos. A nobreza de espírito do cético (apesar de sua paralisia como “afasia de Minerva”) se manifesta pela destruição de qualquer convicção: desmontando qualquer pretensão de que o entendimento possa alcançar verdades “fixas” e “irreversíveis”, seja de ordem epistemológica, seja de ordem moral.

O raciocínio é relativamente simples se pensarmos de modo genérico: considerando que os ideais da verdade, da racionalidade, da ética de tendência socrática-platônica, da harmonia, do absoluto etc. são todos condicionados por uma moral que lhes dá base, então a crítica será mais efetiva se, ao invés de atacar cada coisa de uma vez,

atacar a origem de todo o problema. Podemos compreender melhor essa mudança estratégica, que coloca o problema da moral no centro das considerações, tomando como referência o seguinte comentário de Roberto Machado (1999, p. 101):

Não existe instinto de conhecimento no sentido de uma inclinação natural para a verdade, de um amor à verdade. O que se chama verdade é uma obrigação que a sociedade impõe como condição de sua própria existência: uma obrigação moral de mentir segundo uma convenção estabelecida. É porque o homem esquece essa obrigação que foi instituída socialmente, é porque mente inconscientemente que imagina a existência de um instinto de verdade. Verdades são ilusões que foram esquecidas como tais.

Apesar de o trágico e a crítica à metafísica da racionalidade não deixarem de ser objetos de consideração por Nietzsche, a questão de reversão do instinto (tomado primeiramente como princípio de criação e transformado em princípio de investigação crítica), cuja origem é atribuída a Sócrates, não toca o cerne do problema da verdade, porque não mostra que a verdade é tomada como um valor, mas como uma inclinação natural do instinto; e o ceticismo, ainda que seja um meio consideravelmente poderoso de destruição das crenças racionais e morais, podendo, assim, desagrilhoar o indivíduo para a liberdade do instinto, não tem condições de apontar a invenção de “verdades” como um procedimento voltado à satisfação das obrigações morais arbitrariamente impostas. Assim, podemos dizer que Nietzsche procurou se corrigir, livrando-se dos ideais e metafísicas provenientes de suas influências filosóficas, sem deixar de manter viva a crítica à racionalidade, à verdade, à ciência e sem deixar de fazer apologia à afirmação trágica. Por essas razões, a crítica voltada aos valores, os quais modelam a ordem moral da sociedade, passa então a ser imprescindível, ainda mais se consideramos o caráter pessimista e niilista da modernidade. A partir desse ponto, Nietzsche irá desenvolver uma artilharia jamais vista contra a cultura de seu tempo desde suas origens.

1.4.1. Genealogia da moral: as origens dos ídolos e das ilusões

Em *Ecce Homo*, Nietzsche (2008a, p. 108) faz uma “*Definição da moral*: Moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito.” Ora, pelas razões expostas até aqui, podemos entender que essa decadência, essa

vingança contra a vida, decorre do advento da racionalidade socrático-platônica e da morte da arte trágica. Mas por que devemos entender que a decadência se deve à moral, e não somente ao ideal racionalista da “tendência socrática”? Deve-se à moral, justamente, porque é ela que esconde todas as mentiras e ilusões travestindo-as de verdade por meio de valorizações e de suas perpetuações para a posteridade como valores absolutos. Desse modo, a moral é a principal “personagem” que irrompe como um fator de antagonismo contra as “intenções dionisiacas”.

Não obstante, com a mudança da perspectiva crítica nesse novo projeto, Nietzsche teria que encontrar outra forma possível de manter as principais conclusões de seu primeiro projeto filosófico. Surge, então, o desafio de apresentar, fora do âmbito da demonstração sistemática (própria da filosofia racionalista e das ciências), a tradição filosófica de origem socrático-platônica como elemento de negação da vida e a aprovação trágica como a melhor saída para superar a destruição da “tendência socrática” – e tudo isso sem se valer de uma metafísica do trágico. Para resolver esses problemas, a crítica à moral cumpre perfeitamente o papel a ela designado, pois não entra no mérito de conceitos metafísicos e de demonstrações racionalistas, ou seja, não refuta a racionalidade dentro da esfera da própria racionalidade.

E, além disso, vale lembrar que estamos tomando como referência um autor de escrita fragmentada. A esse respeito, Patrick Wotling (2013) comenta: porque “A maior parte das obras se apresenta como consequências de parágrafos lapidares e independentes” (p. 38), “a única lei de composição parece ser o fracionamento” (p. 39). Essa característica parece não se dever ao acaso: se um dos focos da acusação nietzschiana é justamente a autoridade conferida ao procedimento de sistematização, seria enorme contrassenso se o mesmo *modus operandi* fosse usado na composição de seus textos. Por outro lado, não devemos esquecer também a saúde sempre debilitada do autor, fator que poderia impedi-lo de escrever um texto longo, seguindo uma linha argumentativa exaustiva. Exatamente neste ponto encontramos coerência em todas as fases de sua filosofia. Nietzsche não abre mão do estilo – e por isso a criação artística é imprescindível em sua filosofia.

Em vista disso, ainda que alguns temas apareçam recorrentemente e tenham uma certa linearidade, é praticamente impossível delimitá-los numa sequência lógica e ordenada sem um grande esforço interpretativo, cuja ordem encontrada é determinada por uma perspectiva relativa: a contingência das inclinações de cada intérprete impede

qualquer reivindicação posterior de validade universal. Por consequência, do mesmo modo que a interpretação da obra nietzschiana não é passível de recortes isolados, a salvo das inquietações e dos interesses particulares dos intérpretes, assim também o conhecimento em si mesmo se impõe como um elemento que não pode se isolar de fatores externos a ele associados, pois todo e qualquer conhecimento atende a determinados interesses. Se decidimos escolher algum objeto de estudo, escolhemo-lo por inclinações subjetivas, por uma vontade determinada pelo instinto.

Não é possível fazer uma crítica da verdade de forma isolada, limitada ao âmbito da lógica ou da ciência, pois isso resultaria numa autocrítica míope, e justamente por isso a crítica à verdade deve ser considerada desde um ponto de vista externo – e ao se considerar a verdade como valor essa condição é satisfeita. Assim, uma vez que a verdade é compreendida como mais um valor entre outros, também “O conhecimento é um valor que deve ser situado entre uma pluralidade de valores e que não deve, entre eles, gozar de nenhum privilégio particular” (MACHADO, 1999, p. 52). E por nenhum valor gozar de nenhum privilégio particular é que a crítica se faz extramoral, ou seja, para além de qualquer moral convencionada.

O instrumento desenvolvido por Nietzsche capaz de fazer essa nova modalidade de crítica, respeitando essas condições, é a *genealogia*:

O projeto genealógico [...] é uma tentativa de superação da metafísica através de uma história descontínua de valores morais que investiga tanto a origem – compreendida como nascimento, como invenção – quanto o valor desses valores. [...] Se a genealogia é uma reflexão filosófica que pode ser considerada como uma noção de história, um dos motivos é que Nietzsche não acredita mais em valores eternos: os valores são históricos, advindos do devir (MACHADO, 1999, p. 59).

Os valores são, portanto, fundamentados por uma metafísica e o seu conjunto é a base da moralidade dos costumes. Desse modo, ao se superar a metafísica – identificando-a como mais uma manifestação do ideal humano, como mais uma coisa demasiada humana –, rejeita-se um entendimento segundo o qual os valores seriam supremos, eternos, a-históricos. Assim sendo, o homem pode afirmar a vida tragicamente, sem crer em uma ordem fundamental. Em vista desse projeto a cumprir, além da gênese e da história dos valores, a aplicação da genealogia serve também como um instrumento de descoberta fisiológica e psicológica da cultura, possibilitando a avaliação dos costumes e

dos valores como fatores que modelam os instintos humanos. Em resumo, podemos dizer que a genealogia é uma modalidade de investigação, sem crenças preliminares em valores eternos, que avalia desde suas origens os valores morais constituintes da cultura e condicionantes dos instintos.

Sobre a cultura, Patrick Wotling (2010) esclarece que Nietzsche a compreende como o acúmulo de interpretações que estabelecem valores e modelam os instintos, transformando-os de modo a estarem em conformidade com os valores da moral estabelecida. Mas ocorre que as interpretações e seus respectivos valores são criações do próprio instinto humano. Portanto, a cultura se mostra como um resultado deste movimento dialético instinto-interpretação: primeiro o instinto cria valores por meio de interpretações sobre a vida e o mundo; em seguida, esses valores conformam uma moral que condiciona o modo como o instinto passa a interpretar. E tal processo gera uma reafirmação das primeiras interpretações e dos valores delas resultantes – é assim que alguns valores gozam de privilégios na cultura, tornando-se superiores: no movimento histórico de interpretações e valores, os homens se esquecem de que valores supremos não existem.

Podemos também nos valer da explicação de Dorian Astor (2013, p. 245): “Ora, a cultura é a longa história da fabricação de certo tipo humano, modelado pela imposição das forças vitoriosas, instituído pelo o que a tradição chama de a ‘moralidade dos costumes’”.⁸ Essas forças vitoriosas, mescla resultante das combinações entre as pulsões, são justamente as interpretações e valores que se mantêm através do tempo e acabam por estabelecer uma moral a qual os instintos estão condicionados. Assim, por essas características, além de uma investigação sobre a gênese dos valores e de sua prevalência ao longo da história, a genealogia deve investigar também os aspectos fisiológicos e psicológicos condicionados pela cultura, porque o instinto sofre uma “modelagem” das interdições da “moralidade dos costumes”.

Vale lembrar, tal como diz Dorian Astor (2013, p. 245), que “A genealogia nietzschiana decorre diretamente da história da vontade de poder [ou de potência]”. Então, antes de considerarmos as principais “verdades” sobre os valores morais na história da cultura, desde suas origens encontradas pela investigação genealógica, temos de ter

⁸ Apesar desta citação sintetizar bem o que queremos explicitar, devemos enfatizar que o termo “imposição” parece equívoco, pois as forças vitoriosas são aquelas resultantes das combinações entre as diferentes forças, ativas e reativas, e não uma imposição de um único tipo de força dada de antemão.

em mente esse conceito tomado como um pressuposto imprescindível da investigação. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (2008b) desenvolve o conceito de *vontade de potência* a partir da noção de que a vida deve sempre superar a si mesma. Essa superação é promovida pela vontade, mas não uma vontade qualquer, de vida, ou de verdade, por exemplo, mas sim pela vontade de potência (ou de poder), uma força incorporada a todas as formas particulares de instinto, a fim de intensificar a vida. Assim, a vontade de potência pode ser considerada a força dos instintos de vida que criam os diversos valores, entre os quais a expressão de dominação por meio de uma moral estabelecida, como a vontade de verdade, por exemplo. Podemos ver, desse modo, que as vontades são diversas, mas todas têm em comum o fato de serem manifestações de uma mesma vontade de poder se expandir. E em um mundo onde as vontades se chocam umas contra as outras, a mescla resultante desses choques estabelece os valores e a própria moral. Se uma determinada moral privilegia certos valores, quer dizer, se ela valoriza mais a racionalidade ante arte, ou a vida após a morte, ao invés da vida neste mundo, por exemplo, assim ocorre porque uma manifestação particular de vontade de potência⁹ foi, por acaso, determinante. Isso significa que uma forma de mescla entre as forças, ou um tipo de afirmação das pulsões, teve êxito e, nesse sentido, podemos dizer que venceu.

Na obra cujo título é justamente *Genealogia da moral* podemos dizer que Nietzsche (2008a, p. 93) “descobre” três grandes “pilares morais” da modernidade: 1) a psicologia do cristianismo como estado de ressentimento contra o domínio dos valores nobres; 2) a psicologia da consciência como instinto de crueldade contra si mesmo e “substrato da cultura”, ou seja, a “má consciência” como marca predominante dos costumes – “má” porque contra os instintos da vida; e 3) o ideal ascético como o poder procedente de uma vontade de fim, de negação da vida: “Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”.

Um asceta é o oposto de um homem dionisíaco, porque considera esta vida uma jornada preparatória para outra vida após a morte, para uma vida além desta, uma vida mais verdadeira, uma vida de salvação. O asceta toma o lugar do homem que afirma a vida incondicionalmente e ocupa o posto dominante da cultura, ditando normas de comportamento, punindo pecados, infligindo culpas, castrando pulsões, torturando corpos e mentes. Ao que tudo indica, por afirmar sua vida negando determinadas pulsões

⁹ Voltaremos a esse conceito mais adiante.

de seu instinto, expandindo sua vontade de potência em direção à moralidade, por se limitar a viver uma vida sem afetos intensos, sem descarregar energias, sem cometer “maldades”, o asceta afirma seu ideal soteriológico como uma espécie de compensação contra essa moral que ele mesmo ajudou a instituir. Aparentemente, a criação de outro mundo é uma forma de fazer desta vida algo ainda desejável apesar do ressentimento envolvido, da má consciência, da culpa, do pecado e de todos os sofrimentos autoinfligidos. Enfim, o asceta afirma a vida carregando uma esperança em vista de uma vida melhor, carregando uma crença em uma ilusão, em uma mentira: o ideal ascético depois, então, transformar-se-á em niilismo, porque “os ‘instintos de decadência’ dominam os ‘instintos de expansão’, a vontade de nada vence a vontade de viver” (MACHADO, 1999, p. 67).

E, a partir do ideal ascético, a crítica genealógica da moral alcança a gênese do niilismo e o decifra até a monstruosa crise niilista da modernidade, porque o ideal ascético é o parâmetro no qual tanto sacerdotes quanto filósofos e cientistas se baseiam para a orientação na vida, seja para pregar valores, seja para revelar verdades – religião, filosofia e ciência se unem afirmando os mesmos valores. Nietzsche identifica uma espécie de congruência entre a religião cristã e a filosofia platônica, respectivamente Deus e o Bem supremo cumprem o mesmo papel. Uma das formas em que essa congruência se faz notar é na fundamentação da divisão do mundo em dois: o mundo sensível, corporal, mutável, corruptível, de coisas aparentes e temporárias; e o mundo suprasensível, espiritual, imutável, incorruptível, de coisas verdadeiras e eternas. Por isso Nietzsche alterna sua crítica, ora voltada para o platonismo, ora para o cristianismo, mas sempre tomando este como vulgarização daquele, “na medida em que popularizou o mundo verdadeiro da filosofia chamando-o de outro mundo, de mundo do além” (MACHADO, 2001, p. 65). E em acréscimo à metafísica ocidental do ideal ascético que divide o mundo em dois, a conformidade entre platonismo e cristianismo ainda pode ser verificada pela invenção platônica da descida do iluminado, saindo do mundo das Ideias para ir ao mundo sensível e ilusório a fim de salvar os sofrendores que não conhecem sua verdadeira condição: impondo aos prisioneiros deste mundo o dever de se submeterem a uma austeridade torturante para encontrarem o Bem, para encontrarem a salvação e, finalmente, serem felizes.

E, assim, por essa matriz metafísica platônica-cristã, que é a matriz da cultura do ocidente, na qual a verdade é tomada como valor absoluto e o ideal ascético é tomado

como a norma comportamental para a salvação, por essa matriz a moral foi estabelecida e homogeneizou os valores da cultura ocidental – valores que irão ser desacreditados, entendidos como ilusões e mentiras que infligem sofrimento ao próprio corpo, castrando as pulsões, embotando os instintos de vida, abominando as possibilidades de expansão de determinados aspectos da vontade de potência. Depois do homem moderno desconfiar de Deus, do outro mundo e dos valores supremos, o niilismo na modernidade finalmente atinge o estado mórbido do pessimismo – vide a filosofia de Schopenhauer. Por quê? Por que mesmo com a suspeita de que a maior verdade é a maior mentira contada pelo homem, o niilismo ainda assim vigora na sociedade moderna sem arrefecimento, sem congelar... Roberto Machado (2001, p. 64) esclarece esse ponto concisamente:

O homem moderno nega Deus, mas continua inconscientemente a reverenciá-lo ao pôr em seu lugar ideias modernas como “humanidade”, “sociedade livre”, “ciência”, “progresso”, “felicidade para todos”... Substituir Deus pelo homem, como faz a modernidade, colocar valores humanos, demasiado humanos, no lugar de valores considerados divinos, não muda o essencial. Por quê? Porque o espaço, o lugar em que se coloca o homem continua o mesmo do Deus desaparecido: o espaço da moral ou da oposição de valores que instituiu a superioridade do bem e da verdade. Na base do ateísmo o que se encontra é a vontade de verdade que acaba proibindo a mentira da fé em Deus (MACHADO, 2001, p. 64).

Temos, assim, um conflito insolúvel, um niilismo que faz cada vez mais agonizar a civilização construída com base na crença em Deus. A manutenção dos valores não é nada além de desdobramentos dos fundamentos que se quer negar, que estão em vias de destruição. Em substituição à crença em Deus e na religião de modo geral, o homem depositou sua fé na ciência nascida da vontade de verdade, cuja origem remete justamente à moral judaico-cristã e à racionalidade socrático-platônica. Entretanto, “matar Deus”, neste sentido, não significa “matar a moral” associada à sua crença. A esperança motivadora, a promessa de felicidade e a salvação final, na modernidade, apontam para as ciências. Essa é, portanto, a nova forma predominante de afirmação da vida, de crença, é ela que nos dará a nova utopia e os novos ídolos, dizendo-nos todas as verdades políticas, econômicas, sociológicas, pedagógicas, psicológicas, enfim, tudo aquilo que fará deste mundo um mundo melhor. Mas que mundo melhor pode haver com a presença do trágico? A realização da genealogia dos valores morais, tomando a própria vida como

critério de avaliação, permite-nos ver que a vontade de verdade não nasce de uma aprovação incondicional da vida, de uma vontade de potência expansiva, mas de afirmações limitadas por determinadas negações do instinto, afirmações essas cuja origem remete à metafísica e à moral socrático-platônica e à judaico-cristã. “A vontade de verdade é uma crença – crença na superioridade da verdade – e é nela que a ciência se funda” (MACHADO, 1999, p. 78). Nietzsche (2008a, p. 108) diz: “Quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou”, e entre esses valores a verdade é considerada o valor supremo – que desilusão não pode ocasionar ao corpo e à mente tal descoberta?

Percebendo a problemática de uma filosofia intrinsecamente metafísica e moral como constituindo o âmago do niilismo, a filosofia de Nietzsche é, antes de tudo, uma luta contra a filosofia, ou melhor, contra o platonismo da filosofia – o que significa para ele a mesma coisa – a partir da qual a perspectiva trágica, dionisíaca, critica os valores metafísicos, morais, epistemológicos que vigoram na modernidade (MACHADO, 1999, p. 86).

1.4.2 O projeto de transvaloração dos valores

Ainda que tenhamos dividido a filosofia de Nietzsche em dois projetos principais, devemos esclarecer que o projeto da genealogia compõe trabalhos “preliminares a uma transvaloração de todos os valores” (Nietzsche, 2008a, p. 93). Por isso, a genealogia não é o ponto culminante, ela é apenas um passo antecedente que mostra as origens dos valores morais e sua destruição, isto é, o surgimento do niilismo percorrendo a história até a sua culminância na modernidade. Se não tínhamos ainda indicado explicitamente a diferença entre a genealogia e a transvaloração como passos distintos desse segundo projeto é porque apesar de um ser o complemento do outro, como duas partes de um objetivo maior, a transvaloração dos valores tem um caráter bem marcado em um período da filosofia nietzschiana, enquanto que a genealogia pode ser desvinculada do contexto do projeto de transvaloração. Neste projeto Nietzsche é mais propositivo que naquele: destruir os valores dominantes da moral da sociedade moderna e criar uma forma de vida

alternativa e afirmativa.¹⁰ Em resumo, o significado da transvaloração pode ser compreendido assim: “o negar *e o destruir* são condição para o afirmar” (NIETZSCHE, 2008a, p. 104).

O termo transvaloração remete à noção de superação: transvalorar é superar, transcender, elevar-se para além dos valores, é tornar-se extramoral, é estar fora do registro da moral. Nesta fase de sua obra, Nietzsche coloca a transvaloração como condição para uma afirmação da vida em face ao niilismo moderno, como uma tentativa, portanto, de solução alternativa diante da reafirmação dos valores. Seu pensamento se dirige para a ideia de que sem a transvaloração dos valores a afirmação trágica da vida não pode ser efetivada, porque o trágico, nesta fase, manifesta-se a partir de uma perspectiva sobre a vida que a enxerga de forma crua, para além de qualquer fuga da realidade, isto é, semelhante a um princípio de crueldade, tal como sustenta Clement Rosset (2002, p. 18) – crueldade que é oriunda da raiz etimológica de:

Cruor, de onde deriva *crudelis* (cruel) assim como *crudus* (cru, não digerido, indigesto) designa a carne escorchada e ensanguentada: ou seja, a coisa mesma privada de seus ornamentos ou acompanhamentos ordinários, no presente caso a pele, e reduzida assim à sua única realidade, tão sangrenta quanto indigesta.

Transvalorar os valores, considerando-se a crueldade do mundo sem qualquer roupagem ilusória é, então, o meio para afirmar o mundo para além de quaisquer valores que identifiquem certos aspectos da vida como bons ou maus, como verdades ou erros, em suma, como moralmente aceitáveis ou condenáveis. Vale lembrar que é nesse contexto que Nietzsche explora a proposta de um modelo paradigmático de homem para a superação do niilismo moderno: identificado como a superação do próprio homem, o advento do “sobre-o-homem”, o “além-do-homem”, o “super-homem” – o *übermensch* de Zaratustra. Esse homem do futuro, expressão perfeita da vontade de potência, da contínua superação de si e do niilismo por meio da transvaloração de todos valores, é o homem da afirmação da força que diz Sim, da imposição da vontade de potência que cria valores para si mesmo. Entretanto, aqui é preciso sublinhar que este *übermensch* não é ainda a expressão trágica da última fase da filosofia nietzschiana, predominantemente

¹⁰ Veremos em seguida que a escolha trágica é a única escolha possível, que até mesmo a proposição de uma livre criação de valores não representa ainda uma afirmação trágica da vida.

dionisíaca, porque aqui a criação de valores não é ainda objeto da única escolha cabível, a escolha trágica, a escolha da vida como um todo em sentido integral.

Devemos sublinhar também a diferença na concepção de Nietzsche sobre Dioniso nas últimas fases de sua filosofia. Dioniso, agora, está inscrito com base em uma inspiração diferente daquela schopenhaueriana, que vimos a princípio:

Na época de *O nascimento da tragédia*, Dioniso era um deus “romântico” no que permitia uma ruptura com o princípio de individuação, uma participação na totalidade, uma abertura e um desenvolvimento do mundo em si. [...] Agora é um deus “clássico”, impondo ao contrário a limitação, a coação das pulsões, a escultura apolínea do tipo humano. É um deus que transforma a *physis* e manifesta a transição [...] de uma metafísica de artista para uma fisiologia da arte (ASTOR, 2013, p. 252).

Temos, desse modo, a vida vivida com arte: a manifestação do impulso criativo dos instintos afirmativos, uma fisiologia e uma psicologia próprias da vontade de potência expansiva, para além de qualquer moral e de qualquer valor – consequência de uma transformação associada à volta de Dioniso, o deus avesso ao ascetismo, ao homem bom, a “tudo o que é fraco, doente, malogrado, que sofre de si mesmo, tudo o que *deve perecer*” (NIETZSCHE, 2008a, 109). Contra a tortura autoinfligida do ideal ascético, que culmina no comprometimento da saúde do corpo e, por consequência, da mente, e a favor de um novo tipo fisiológico manifestado pela transvalorização dos valores, a filosofia de Nietzsche se transforma. Ela agora é um convite à afirmação trágica e à superação do pessimismo oriundo do processo niilista pelo qual o ocidente passou: ou como ele mesmo diz (1985, p. 143) no final de *Crepúsculo dos ídolos*, “para além do espanto e da compaixão, *sermos nós próprios* o eterno prazer do devir, – esse prazer que inclui em si também o *prazer do aniquilamento*”. Mas de que aniquilamento? Do aniquilamento associado ao sentimento do trágico, uma intenção terrorista como destino, um instinto marcado pelo prazer de destruir: “– *e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor; e despedaçar valores*” (NIETZSCHE, 2008a, p. 103) – isso é transvalorar.

O sentimento do trágico moderno, em certa medida antecipado pela suspeita cética, depois marcado pela negação e lamentação pessimista do niilismo, não encontra nesses casos as condições suficientes para a afirmação trágica da existência, propriamente dionisíaca, de festa, de alegria e de júbilo ante a dor e a morte iminente. Para que a escolha

trágica ocorra, deve-se antes de tudo superar o ideal humano que nega ou lamenta a má ordenação do mundo e cria ídolos e ilusões com o fim de aprovar a vida. Antes da descoberta da moral como força reativa dos instintos que redundam em vontade de potência fraca, doente, negativa, o trágico não poderia ser afirmado. Antes de uma perspectiva trágica da vida, que situa o homem para além da moral e dos valores, para além de qualquer sentido dado à realidade, a escolha trágica ainda não poderia ser realizada.

1.4.3. A intuição do trágico e o pêndulo da escolha

Os homens comuns, os homens domesticados, dóceis, denominados homens de rebanho e “moscas da praça pública” por Nietzsche (2008b, p. 77), não percorrem o destino marcado pela transvaloração dos valores, mas todos parecem ter em maior ou menor grau uma intuição do trágico. O que seria essa intuição? É justamente um sintoma decorrente da progressão do niilismo na história, o resultado da suspeita e desvalorização dos valores da *décadence*, combinação que conduziu os homens a um sentimento de nada, de que estamos abandonados ao caos e determinados pelo acaso. Chamamos essa postura de intuição, porque não se trata de um ato voluntário, livre e conscientemente calculado, que nos dispõem a perceber distintamente, mas um sentimento acometido e entendido como doença por todos aqueles que acreditam ser pecado tentar se insurgir contra a própria consciência moral.

Decerto, a crença pode ser um ponto de apoio oportuno para compreendermos as condições que suscitam essa intuição, pois, como diz Clément Rosset (1989a, p. 38): “A desconfiança é, tanto e ao mesmo título que o bom senso, um componente universal e inerradicável do pensamento humano”. Pois bem, entre a desconfiança e a fé humana, os ensaios reunidos de Miguel de Unamuno (2013), no livro *Do sentimento trágico da vida*, são elucidativos para nos determos neste ponto, pois na crença encontramos explicitamente as contradições que fazem o trágico aparecer.

Acreditar é uma forma de conhecer, pelo menos conhecer nosso anseio vital e até formulá-lo. Mas, na nossa linguagem corrente, o termo “acreditar” tem uma dupla e até contraditória significação. Por uma parte quer dizer um grande grau de adesão da mente a um conhecimento como verdadeiro; por outra, uma fraca e

vacilante adesão. Se, num sentido ‘acreditar’ é o maior assentimento que é possível se dar, a expressão “acredito que seja assim, embora não esteja seguro” é muito comum (UNAMUNO, 2013, p. 168).

Esse processo de abstração, de recorte da realidade e consequentemente de teorização a que a mente adere, ou seja, esse estabelecimento da crença a partir da seleção de um objeto de conhecimento, ao mesmo tempo que nos dá condições de criar uma ordem para o universo, dá-nos também a possibilidade de suspeitar de que não seja assim, de que tudo não passa de invenções e valores impostos, sem fundamentos calcados na realidade mesma. À primeira vista, parece mais cômodo e sensato acreditar que os conhecimentos que adquirimos são verdadeiros: ou cremos no que interpretamos, ou aderimos àquilo que nos dizem, de uma forma ou de outra é a crença que mantém os homens de pé frente ao trágico, frente a essa perspectiva para além dos valores. Porém, contra a abertura para uma afirmação trágica, contra a transvaloração dos valores, as crenças se sustentam não só por causa dos conhecimentos esquematicamente demonstrados por conceitos lógicos-rationais, mas também por causa dos sentimentos de repulsa na admissão da hipótese de que o mundo talvez não tenha um sentido em si mesmo, de que tudo o que conhecemos seja somente adesões da mente a invenções caprichosas. Assim, a crença, associada ao *medo*, protege o homem do trágico, como se formasse um muro em que blocos seriam as verdades, a argamassa seriam os valores morais, e o fundamento seria a metafísica da racionalidade. Enquanto houver esse *medo*, o homem há de querer segurança ao invés de liberdade, enquanto esse sentimento de segurança e comodidade repelir a afirmação trágica, o homem há de se manter domesticadamente dócil e com a coragem freada.

Desse modo, podemos ver que ao invés de uma vontade de expansão da vida, de uma afirmação trágica da existência, o medo vinculado à intuição do trágico transforma a vontade, direcionando-a para uma afirmação dos valores da *décadence*. Ao invés de uma aprovação incondicional deste mundo, temos a aprovação de um mundo criado e ainda considerado mais verdadeiro que este. Devido a essa inversão, a fé se transforma em valor, um meio para guardar a esperança de salvação em um mundo melhor.

Unamuno (2013, p. 172) diz que “A fé é flor da vontade e seu ofício é criar”. Ora, não há como contestar que a fé seja nascida da vontade, mas a fé, diferente da mera crença, não precisa de argumentos para se sustentar, e justamente por isso é mais imune ao ceticismo e, consequentemente, ao trágico. Apesar de a fé ser uma espécie de crença, uma

crença inabalável, curiosamente ela parece maior quanto maior é a sua distância em relação a uma fundamentação racional. Um homem crente pode até desconfiar de suas crenças, mesmo que por isso se puna ou se justifique depois, mas um homem de fé, por sua vez, não dá ouvidos à sua razão, preferindo cegar-se ante as circunstâncias, ele apenas segue a doutrina e os dogmas sem pestanejar. Por isso, o homem de fé é o antípoda do homem trágico.

Não obstante, Unamuno parte de considerações trágicas sobre a vida para afirmar depois uma filosofia moral e uma fé religiosa. Nesse movimento, podemos dizer que sua reação é uma amostra do que anteriormente apresentamos, as crenças a que Nietzsche chamou *décadents* se perpetuam na modernidade, mesmo com seus sintomas de cansaço. De certa forma, podemos ver esse cansaço em Unamuno (2013, p. 47), pois é a partir de uma intuição do trágico que ele diz: “viver é uma coisa e conhecer é outra, e, (...), existe entre elas uma tal oposição que nos permite dizer que tudo o que é vital é antirracional, não apenas irracional, e tudo o que é racional é antivital” – nisto consiste o “sentimento trágico da vida”. Se Unamuno reafirma a “fé à base de incertezas” como “uma saída desesperada” que leva à esperança de salvação, é porque a fé se sustenta sem contestações racionais. Em outras palavras, mesmo a crença se vincule de algum modo à razão, razões contrárias não surtem efeito quando a crença se transforma em fé – a sustentação da fé depende exclusivamente da “esperança cuja ilusão vitalizadora empurra todo conhecimento racional, dizendo que sempre existe algo que é irreduzível à razão”.

Ora, Nietzsche já tinha percebido esse movimento de reafirmação dos valores *décadents*, tal como Unamuno empreende, na época posterior ao período do Renascimento, quando Lutero se revoltara contra Roma. Trata-se de uma dialética negativa, “quase um hegelianismo invertido” (NABAIS, 2008, p. 238), um desgaste dos valores decadentes que levou a novas reafirmações desses valores, perpetuando, assim, um “progresso” da degenerescência autodestrutiva.

A condição niilista que, segundo Nietzsche, caracteriza o fim do século XIX corresponde, na sua ambiguidade fundamental, a uma segunda chance. O seu traço fundamental resulta do facto de a consciência europeia se defrontar, pela primeira vez, não apenas com a autodissolução da moral cristã, mas com a falência de todas as categorias éticas, epistemológicas e estéticas que, na moral cristã, tinham o seu paradigma (p. 240).

Em seu século, depois dos novos desgastes, depois do ceticismo de Hume e da crítica kantiana, que descarta na epistemologia a necessidade de Deus, depois dos horrores revolucionários, inspirados em ideias de um mundo melhor, transcorridos na Revolução Francesa, e assim por diante, depois de tudo isso, Nietzsche propõe a quebra desta recorrente *décadence* mostrando o perpétuo estado da “humanidade em situação de insegurança, de perigo essencial”, ou, simplesmente, em constante situação trágica. Nabais (2008, p. 240) é cirúrgico ao descrever o que está em jogo: “O paradoxo que constitui a condição niilista da nossa modernidade não pode ser simplesmente dissolvido ou contornado pela recuperação dos valores em cuja falência ele tem a sua origem”.

Da irredutibilidade do sentimento trágico em que a razão não se imiscui, temos a oposição entre fé e afirmação trágica: de um lado, a fé como reação à procura de uma reafirmação dos valores falidos, e de outro, a afirmação trágica como reconhecimento dessa falência e como tentativa de superação da constante revalidação daqueles valores. Com efeito, a propósito dessa oposição, o homem “normal” parece pender ora para um lado, ora para o outro, como um pêndulo, entre os extremos do medo e da coragem, entre a fé e a escolha trágica, sem conseguir superar totalmente a moral como o último e mais pesado obstáculo, em outras palavras, sem conseguir se livrar dos valores criados pelo ideal ascético. Mas por que a escolha trágica não seria isso? – a aprovação inclusive deste estado pendular? Se é a vida em todos os seus aspectos afirmada, então temos de aprovar inclusive os “retrocessos” que nos rodeiam – se é que faz sentido falar em retrocesso.

1.5. Escolha trágica e terrorismo filosófico

Até então, apenas aludimos à possibilidade de uma afirmação trágica, sem discorrer sobre o seu significado detidamente. Decidimos não o fazer até o momento porque se trata da única escolha realmente relevante quando se tem o pensamento trágico como referência. A partir do pensamento de Nietzsche, vimos que a vida não se reduz aos valores da *décadence* nem aos seus desdobramentos. Vimos também que o crescente niilismo moderno é um caminho que leva à encruzilhada na qual podemos escolher seguir ou pelo caminho da afirmação trágica, ou pelo caminho da afirmação não-trágica, sendo esta a escolha pela reafirmação de valores ou pela permanência do pessimismo de cunho niilista. Essa oposição, que marca a condição pendular do homem, é uma explícita

amostra da emergência da escolha trágica: ou o homem finalmente afirma o mundo em sua condição trágica, ou continua em estado de perturbação, procurando razões para reafirmar os valores e inspirações para fortalecer a fé, sem aprovar a vida em toda a sua extensão. Antes da escolha trágica, portanto, nenhuma mudança significativa ocorre de fato, pois que diferença há no estado psicológico, para não dizer fisiológico, com a adesão a certos valores em vez de outros? Enquanto o trágico não for afirmado inteiramente, não há escolha trágica, porque ainda há adesão a certos valores considerados supremos em detrimento de outros, ainda há negação do trágico em algum grau; enquanto a afirmação não for incondicional, o máximo que se pode fazer é se apoiar em uma visão trágica sem, contudo, ser trágico. A respeito disso, Clément Rosset (1989a, p. 51) comenta: “Sem dúvida, existem numerosos pensamentos que se recomendam de uma visão trágica sem, entretanto, se recomendar de uma aprovação incondicional: como as filosofias de Kierkegaard, Chestov, Unamuno, para citar alguns entre os mais recentes”.

Mas em que consiste essa aprovação irrestrita? Ela é um sim em relação a quê? – Já o dissemos acima, sucintamente, citando Nietzsche (1985, p. 143): é “O dizer sim à vida mesmo nos seus problemas mais estranhos e árduos”, ou seja, é uma aprovação da vida mesmo diante dos mais terríveis acontecimentos, como a morte. Nesse sentido, podemos dizer que o dionisíaco nessa fase do pensamento de Nietzsche ainda tem o mesmo significado (apesar de outras diferenças já explicitadas acima) no que diz respeito à aprovação inclusive do lado obscuro da vida com seus valores desprestigiados, com seus “valores rejeitados pelos cristãos e outros niilistas” (NIETZSCHE, 2008a, p. 61).

A propósito da aprovação trágica, Nietzsche fala de uma “transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico” (2008a, p. 62), ou seja, fala que pela primeira vez na história alguém deu expressão filosófica à “sabedoria trágica”, pela primeira vez se pronuncia uma afirmação total: “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’”. Assim, o homem trágico, ao invés de se paralisar com espanto diante de um fato inesperadamente terrível e de se compadecer da sorte de si mesmo ou de outro, aprova tudo como mero acontecimento fortuito, nada o remove de sua condição de ser “o eterno prazer do devir, – esse prazer que inclui em si também o *prazer do aniquilamento...*” (NIETZSCHE, 1985, p. 143).

1.5.1. Eterno Retorno e aprovação incondicional da vida

Inevitavelmente, para discorrermos sobre o significado da aprovação incondicional da vida pela perspectiva trágica, temos de considerar a noção de *eterno retorno do mesmo*, por ser este um conceito decisivo para medir o caráter da aprovação, para saber se ela é trágica ou não. Para situarmos essa noção no contexto até aqui demarcado é preciso partirmos também da hipótese do mundo como vontade de potência, entendida como a errância das vontades pulsionais de intensificação de vida, as quais se manifestam “como afeto combinado do comandar e do obedecer” (ASTOR, 2013, p. 236). Vimos rapidamente o significado do conceito acima, mas devemos completar apontando o seu caráter subjugador. A respeito disso, Nietzsche (1999, p. 222) diz pela boca de Zaratustra: “Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor”; portanto, mesmo o senhor que obedece somente a si próprio se situa numa posição de risco, porque se torna alvo daqueles que o obedecem.

Na realidade, a vontade de poder [ou de potência] é “o mundo visto de dentro”, o princípio energético de constituição de tudo o que aparece, diferencial de todas as forças concorrentes (e nada há além das forças que se organizam sobre toda a escala do que é, do inorgânico às formas mais espiritualizadas do ser vivo); é a convergência das forças sob a forma necessária de oposição, da luta, da vitória de uma força sobre a outra que a esta se submete. Nada existe fora disso, nem substrato material nem objeto sobre o qual se exerce o poder: nada além de forças que agem sobre outras forças visando o poder (ASTOR, 2013, p. 237).

Afirmar que assim seja – que a vida é um fluxo de vontades e forças errantes, opostas e concorrentes –, e ainda aprovar essa condição com alegria, dizendo “Sim!” sem ressalvas, sem ardis para recusar um ou outro modo de manifestação da vontade, tem sua expressão máxima na hipótese do eterno retorno. É um engano entendê-lo como uma maneira encontrada para um *melhoramento da vida*, como uma forma para a promoção de uma nova sociedade utópica, por exemplo, assim como é um erro afirmar o trágico *somente o enunciando*, sem comprometimento. Contudo, antes de nos determos nos desdobramentos desse conceito, vejamos como Nietzsche (1999, p. 193) o apresenta em *Gaia Ciência*, § 341 – *O mais pesado dos fardos*:

– E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indivisivelmente pequeno e grande em tua vida há de retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!”

Essa hipótese, que em resumo é a hipótese cosmológica do eterno retorno, foi apresentada com outros detalhes em textos não publicados por Nietzsche, depois reunidos em *A vontade de potência* (fonte de consulta que exige cuidados no manuseio).¹¹ Podemos explicá-la sinteticamente da seguinte maneira: presumindo-se o mundo infinito no tempo tanto na *parte ante* como na *parte poste*, portanto com uma duração eterna, e presumindo-se o mundo finito em sua materialidade, com seus átomos interconectando-se de todas as formas possíveis, necessariamente os eventos devem repetir-se eternamente, porque o número total de combinações possíveis da matéria é uma diminutíssima quantidade que se apaga na duração do tempo. Esta formulação carece de uma fundamentação rigorosa se tomarmos como parâmetro as exigências de uma apresentação cientificamente justificável, mas ainda que o fosse, ainda que se comprovasse como algo além de mera ficção – como afirma Clément Rosset (2000, p. 83) em *Alegria: a força maior* –, o interesse em formular essa hipótese, para Nietzsche, não é vê-la comprovada. O interesse é adotá-la como critério de seleção para a escolha trágica – por isso, no mesmo aforismo citado acima, segue-se a seguinte passagem:

– Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca vi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela? –

¹¹ O cuidado se justifica porque a reunião dos textos deste livro foi feita por sua irmã Elisabeth Förster Nietzsche que arbitrariamente mudou passagens, suprimiu trechos e aleatoriamente escolheu como ordená-los, desarticulando algumas ideias de seu irmão em favor de outros interesses, inclusive com ideais nazistas.

Nessa segunda parte do aforismo, Nietzsche apresenta duas reações possíveis, uma negativa e uma afirmativa. O indivíduo que diz Não e amaldiçoa a quem o colocou na condição em que foi lançado, rangendo os dentes, representa os crentes e os niilistas que nutrem a esperança de uma vida melhor alhures, para depois da morte ou num terreno futuro. Por outro lado, a segunda resposta, que diz Sim, é a representação da escolha trágica, porque é aprovação da vida mesmo nessas condições, uma manifestação do querer a eternidade mesmo nos instantes mais dolorosos. Assim, antes de aprovar a existência a partir da hipótese do eterno retorno não é possível aprovar a vida incondicionalmente. Mas como seria possível aprová-la inteiramente sem aprovar também o sofrimento e todos os males que fazem parte dela, que fazem parte do fluxo de forças e vontades conflitantes? E diferentemente de uma mera apresentação cosmológica, que não incita a uma escolha trágica, mas apenas a uma compreensão intelectual, o eterno retorno se apresenta como o mais pesado dos pesos porque é a medida de avaliação que exige a mais pesada aprovação de viver cada instante como se fosse eterno. Se Nietzsche desenvolve uma explicação racional, procurando mostrar nexos conceituais próprios das filosofias racionalistas, é apenas para chocar aqueles que ainda se nutrem pelo ideal da verdade, para colocar todos em estado de terror e incitá-los a mudar o foco, ou seja, a sair da esfera da vontade de verdade e ir para a esfera da vontade de intensificação da vida, sair do âmbito teórico para o âmbito vital, para “pensar com as vísceras”.

Desse modo, mais que mera hipótese cosmológica, o eterno retorno é um passo adiante na aprovação da vida, ainda que isso não represente nenhuma mudança no modo de viver para aqueles que se mantinham na condição de niilismo decadente. Mas isso não quer dizer que o eterno retorno não seja um fenômeno niilista, pelo contrário, é o niilismo levado até as últimas consequências, até o ponto em que o mundo é visto sem sentido e sem finalidade alguma, é uma forma de niilismo tão exacerbada que aterroriza o niilista que ainda não teve a coragem de transvalorar os valores, que ainda não foi capaz de se livrar do anseio por uma vida melhor. A respeito disso, Rogério de Almeida (2015a, p. 83) comenta que o niilismo trágico se inverte de modo a se tornar uma espécie de antiniilismo, ou uma superação do niilismo:

[...] o antiniilismo trágico, como pensado por Nietzsche e retomado por Rosset, não nega o niilismo, mas inverte sua expressão. Enquanto o niilista diz que a vida e o mundo não têm valor porque não existe nada além, o antiniilista trágico, ao constatar que não existe nada além do mundo e da vida, e dada a impossibilidade

de transcender o acaso, afirma-os incondicionalmente: o mundo tal como é dado, a vida tal como é vivida, e o acaso que gerou as condições para que ambos existissem.

Assim, “O eterno retorno não constitui, portanto, a reabilitação direta da vida, mas sim a destruição do esquema dualista que comanda os ideais da fraqueza”, diz Wotling (2013, p. 430-31). Que esquema dualista? – O esquema que divide o mundo em duas realidades, conforme vimos. Uma vez destruída a transcendência e admitida a vontade de potência como o impulso vital de intensificação da própria vida, o homem pode finalmente ultrapassar a esfera das projeções individuais que o prendem em mandamentos morais e deixar-se mergulhar – sem esquemas propostos pela moral e pela razão – na imanência do instante.

Concebendo a existência como uma duração infinita sem objetivo nem finalidade, a ideia de regresso eterno faz surgir cada instante como imanência absoluta, como o centro do tempo na sua totalidade. Cada momento do processo reenvia, não a uma origem ou finalidade, mas apenas à série de instantes idênticos de que é repetição. Cada acontecimento é acto puro, coincidência absoluta entre ele próprio e sua essência. O instante deixa de ser a marca de efemeridade da existência humana “no fluxo do vir-a-ser e do deixar-de-ser”, para se converter no fundamento de si mesmo e da totalidade do devir (NABAIS, 1997, p. 252).

Portanto, a aprovação incondicional da vida, escolha trágica por excelência, é a afirmação do próprio devir, é afirmação de si no instante e é, como diz Roberto Machado (2001, p. 142), “Querer a eternização do instante vivido, pela afirmação do seu eterno retorno, é amar a vida com o máximo de intensidade”, ou simplesmente: é *amor fati*. *Amor fati* é talvez o conceito mais original de Nietzsche (2008a, p. 49), porque não se trata apenas de “suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo”, “mas *amá-lo*”, amar o próprio destino – sem querer nada diferente para trás, ou seja, sem querer “consertar” o passado, e sem querer nada diferente para frente, ou seja, sem querer “melhorar” o futuro –, aderir ao instante com o que a sorte nos reserva, afirmar com alegria o destino trágico. Não se trata também de uma ponte para um homem do futuro, o *übermensch*, mas sim a própria criação de si mesmo: não um “si mesmo” que é uma descoberta, resultado do *conheça-te a ti mesmo*, mas um “si mesmo” que é aquilo que escolhemos ser, um “si mesmo” que é o resultado da aquiescência da vontade de potência e da eternização de cada instante.

No aforismo 195 de *Gaia ciência, Para rir!*, Nietzsche (2001, p. 171) escreve: “– Vejam! Vejam! Ele está correndo *das* pessoas; mas elas o seguem, porque ele corre *adiante* delas – de tal modo são rebanho!” Eis o caso comum daquele que passa a amar a vida incondicionalmente e se torna aquilo que é; ao afirmar seu devir e, por isso, caminhar “adiante” das pessoas, ele pode se tornar também um alvo a ser perseguido pelos outros porque o consideram uma nova espécie de parâmetro, alguém que se tornou livre, que caminha com alegria, com leveza, com boa consciência, com saúde e que poderia ensinar pelo exemplo, como um novo salvador com novos valores, isto é, um novo salvador para o caminho da ingenuidade, sem valores supremos e torturantes, sem conceitos e preconceitos morais. Mas não é isso o que se deveria esperar – Rogério de Almeida (2015a), em sua tese de livre docência, comenta sobre essa imagem enfatizando que não se trata de seguir o mesmo caminho de quem vai adiante, o que caracteriza o rebanho, mas de, assim como ele, traçar seu próprio caminho, buscando a afirmação de si a partir da criação de si mesmo. “E aqui é preciso firmar que não se trata de imitar modelos: somente Friedrich Nietzsche poderia chegar a ser o que foi, e que não se sabe o que é a não ser por sua obra, aberta a interpretações. Todavia, pode-se imitá-lo na busca de constituição de uma singularidade” (ALMEIDA, 2015a, p. 190).

1.5.1.1. O comprometimento do pensador trágico

Como alguém pode se tornar o que se é? Se alguém já é o que se é, que sentido tem o “tornar-se”? – O sentido disso repousa justamente no caráter aquiescente de querer ser aquilo que se escolhe ser, ou seja, criar a si mesmo com o sentido de eternidade em cada instante. O eterno retorno não visa a um término, não é medida para dar um sentido à vida em vista de um fim, mas tem função em vista de um devir, de um constante tornar-se. Como diz Clément Rosset (2000, p. 85), o eterno retorno é: “Revelador não propriamente filosófico, de uma verdade das coisas, mas antes psicológico, da verdade do desejo humano”. Portanto, o homem que escolhe ser o que é, torna-se o que é, pois se apropria de seus próprios critérios de medida ao querer que aquilo que lhe ocorre ocorra novamente, ativamente dá sentido à sua vida sem nenhuma imposição externa, sem nenhum “tu deves”, torna-se o que é criando-se, sendo um artífice de si mesmo, tomando

somente a si mesmo como referência para medir valores para além de bem e mal. Tal postura requer comprometimento, coragem e disciplina de si consigo mesmo.

Nesse sentido, que “eu” há a conhecer, a descobrir, a revelar-se a si mesmo? Somente há um “eu” a se criar, a se desenvolver, a vir-a-ser. Mas o vir-a-ser trágico, devemos esclarecer, não é uma forma de querer para frente, é apenas afirmação daquilo que se quer ser no instante, no devir, em cada instante com sentido de eternidade, em uma vida vivida com intensidade e superabundância de força. É expressão de júbilo pela vida. Se queremos atingir um objetivo que se reserva ao futuro: é agora que queremos fazer o procedimento de busca, aprovamos o instante e o que fazemos nele, ainda que o futuro se mostre diferente. Uma vez compreendido isso, o que pode querer um pensador trágico em especial? Que verdade há a ser revelada, que conhecimento há a ser descoberto, que teoria há a ser formulada? Um filósofo que fez a escolha trágica irá se comprometer com o quê? Não há mais valores que o prendam, que o façam querer se proteger do trágico, que o façam querer dar um sentido e uma finalidade para o mundo. Um filósofo nessas condições, necessariamente se compromete com sua escolha, incorpora-se no dionisíaco, vive a alegria trágica que diz Sim incondicionalmente à vida. Que pretensão pode haver então no pensamento trágico depois da aprovação?

Como vimos, a escolha trágica representa uma total imersão neste mundo no presente, antes de representar qualquer tentativa de provar que o mundo é trágico em sua essência. No entanto, a vontade de apresentar o trágico é a vontade do pensador trágico, ou seja, é a vontade do pensador que, além de ter compreendido e incorporado o significado da escolha trágica, quer apresentar de algum modo esta experiência para vivê-la também no pensar. Para o pensador trágico todas as coisas sobre as quais importa discorrer são exatamente aquelas que todo pensador decadente quer negar, o dado trágico do mundo em tudo e a emergência da escolha – não que isto possa pôr fim à *décadence*, pois uma vez feita a escolha trágica, a própria decadência será aprovada por fazer parte da vida. O pensador trágico sabe que não pode transformar o mundo, por isso, em contraposição à filosofia convencional, a qual procura, segundo Clément Rosset (1989a), afirmar o mundo a partir de uma ordem que o fundamenta, o pensador trágico aponta para as ilusões, movido pelo “prazer de *destruir*”, como diz Nietzsche (2008a). Por isso, a filosofia trágica implica uma *intenção terrorista* contra toda tentativa de ordenação de mundo:

A filosofia torna-se assim um ato destruidor e catastrófico: o pensamento aqui em ação tem por propósito desfazer, destruir, dissolver – de maneira geral, privar o homem de tudo aquilo de que se muniu intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça (1989a, p. 14).

O que resta então à filosofia se ela inevitavelmente leva a uma construção de sentido para vida? Talvez nada mais que tentar mostrar “o dado trágico do mundo (nada, acaso, convenção) e a errância dos fluxos e intensidades dos homens (impossibilidade de transcender o acaso da existência)” (ALMEIDA, 2015a, p. 7), trazer à fala estas características da vida, tentando mostrar aos homens os ditames do saber teórico e dos mandamentos morais que os procuram proteger de toda fatalidade inescapável.

A inquietude aqui mudou de rota: o cuidado não é mais o de evitar ou superar o naufrágio filosófico, mas torná-lo certo e inelutável, eliminando, uma após a outra, todas as possibilidades de escapatória. Se há uma angústia no filósofo terrorista, é a de passar sob silêncio tal aspecto absurdo do sentido admitido ou tal aspecto derrisório do sério vigente, de esquecer uma circunstância agravante, enfim de apresentar do trágico um caráter incompleto e superficial. Assim considerado, o ato da filosofia é por natureza destruidor e desastroso (ROSSET, 1989a, p. 15).

A partir do seu caráter terrorista, o que se teria a dizer sobre o próprio trágico? Podemos entender que existe uma fundamentação filosófica propriamente trágica para sustentar este posicionamento em relação às questões levantadas pelas filosofias? É possível trazer o trágico à consciência por meio de conceitos? Além de trazer à fala, é possível explicá-lo?

1.5.1.2. O paradoxo do conceito geral do trágico

Clément Rosset, ao longo de sua obra, ocupa-se da filosofia trágica. Contudo, se o pensador trágico é aquele que aprova a vida para além de qualquer sentido moral e para além da vontade de verdade, seria evidentemente um contrassenso querer apresentar a realidade trágica por meio de explicações que a traduzissem em sua totalidade. O caráter desta contradição é ainda mais ressaltado se levarmos em consideração o que diz Peter Szondi (2004, p. 77):

A própria história da filosofia do trágico não está livre de tragicidade. Ela é como o vôo de Ícaro: quanto mais o pensamento se aproxima do conceito geral, menos se fixa a ele o elemento substancial que deve impulsioná-lo para o alto. Ao atingir a altitude da qual pode examinar a estrutura do trágico, o pensamento desaba, sem forças. Quando a filosofia, como filosofia do trágico, torna-se mais do que o reconhecimento da dialética a que seus conceitos fundamentais se associam, quando tal filosofia não concebe mais a sua própria tragicidade, ela deixa de ser filosofia. Portanto, parece que a filosofia não é capaz de apreender o trágico – ou então que não existe *o* trágico.

Vimos no início do presente texto, na passagem de Schopenhauer a Nietzsche, que a interpretação de Szondi sobre o trágico carrega fortemente o traço da dialética hegeliana, identificando um movimento histórico das interpretações dos autores do idealismo alemão que trataram desse assunto – Schopenhauer e Nietzsche são apenas dois dos vários filósofos que “impulsionaram para o alto” o pensamento em vista do “elemento substancial” do trágico, ou seja, das determinações, do sentido e da ideia do fenômeno trágico. Entretanto, o único elemento constante em toda modalidade interpretativa do trágico é o elemento dialético, o qual se faz notar, segundo Szondi, na própria história do pensamento trágico na modernidade. Independentemente dessa particularidade, que não cabe determinar como certa ou errada, considerando que a filosofia normalmente procura definir algo formando um conceito que permite apreender a definição daquilo que investiga, Szondi toca em um ponto de certo modo problemático ao dizer que a própria história da filosofia trágica “não está livre de tragicidade” – o conceito geral de trágico não seria ele mesmo uma amostra da impossibilidade da filosofia apreender o trágico? De apreender aquilo que faz trágica a condição humana no mundo? Pois se o conceito geral de trágico é apreensível desde um ponto de vista lógico-racional, certamente a definição desse conceito não expressa o trágico, se lembrarmos que o trágico não é redutível ao discurso racional.

E justamente por ser a condição trágica da existência indefinível, por ser impossível de abrangê-la em uma definição racional, é que ocorre a tragédia da filosofia trágica, pois o seu objeto de investigação é destruído na medida em que se aproxima da melhor definição, isto é, na medida em que a filosofia parece definir mais rigorosamente o fenômeno trágico, mais o trágico desaparece. Este é o paradoxo da condição trágica do homem no mundo, ou do conceito geral do trágico: quanto mais nos aproximamos de uma visão perfeitamente justificada racionalmente, mais nos afastamos do trágico, e quanto

mais trágico, menos filosófico. Portanto, não é procurando traduzir diretamente o trágico que ele se faz apreensível, ele se mostra de forma indireta, ele fala em circunstâncias nas quais o fenômeno aparece, a partir de vivências. Fazê-lo falar nada mais é que promover a aparição da tragicidade em determinados modos de apresentação.

A partir da perspectiva trágica promovida por Nietzsche, que não diz o que o trágico é, mas apresenta um certo aspecto psicológico do trágico, a filosofia trágica necessariamente descarta o fundamento essencial do trágico. Se há uma tentativa de interpretação do trágico é apenas para uma aproximação da condição inexplicável atribuída ao mundo e ao homem. Sobre esta característica de impossibilidade de interpretação fiel da realidade trágica, Clément Rosset (1998, p. 11) no prefácio de *O real e o seu duplo* diz:

Nada mais frágil do que a faculdade humana de admitir a realidade, de aceitar sem reservas a imperiosa prerrogativa do real. Esta faculdade falha tão frequentemente que parece razoável imaginar que ela não implica o reconhecimento de um direito imprescritível – o do real a ser percebido –, mas representa antes uma espécie de *tolerância*, condicional e provisória. Tolerância que cada um pode suspender à sua vontade, assim que as circunstâncias o exijam [...].

Quando a dúvida tolerância ao real é suspensa, o que toma o lugar é a interpretação que fazemos a respeito dela. Mas não seria também essa tolerância ao real uma limitada permissão concedida (para não parecermos completamente paranoicos) em meio a uma interpretação alucinante da realidade? De todo modo, se em meio a uma alucinação total ou parcial, “o real só é admitido sob certas condições e até certo ponto: se ele abusa e mostra-se desagradável, a tolerância é suspensa” (*idem*). Aquilo que a consciência apaga, aquilo que não toleramos mais e nos leva a apelar para uma ilusão que duplica o sentido do real inconveniente – fazendo com que seja mais palatável –, geralmente é aquilo que se chama trágico – é o inexplicável, o insuportável, o absurdo, o sem sentido, o acaso, o nada, enfim, aquilo de que se procura proteger. Diante disso, a perspectiva do pensador trágico deve ser tolerante até mesmo à mais desastrosa aparição do real. Mas de que modo essa aparição pode ser conceituada?

Esse é o problema do conceito geral do trágico: não é possível dizê-lo diretamente, pois toda tentativa de interpretação exclui algum aspecto do real, toda tentativa de interpretação separa o intérprete do real e o faz se agarrar ao seu duplo, ao discurso que

de algum modo o afasta da realidade, ou do instante presente, como dissemos acima. Como evitar, então, na duplicidade característica de todo discurso, uma realidade metafísica, ao se referir ao trágico mesmo que indiretamente? Clément Rosset (1998, p. 69) ressalta que “o tema da duplicação não está forçosamente ligado a uma estrutura de pensamento metafísico”, pois:

Ao lado da estrutura metafísica do duplo, que tende a depreciar o real (privando o imediato de todas as outras realidades, esvaziando o presente de todos os fatos passados assim como de todas as possibilidades futuras), pode-se conceber uma estrutura não-metafísica da duplicação, que tenda, ao contrário, a enriquecer o presente com todas as potencialidades, tanto futuras quanto passadas.

Podemos dizer que o pensamento de perspectiva trágica, a partir da seleção promovida pela noção ficcional de eterno retorno, permite uma concepção do real de forma não-metafísica, apesar da duplicação, por apresentar o real sem escondê-lo quando ele abusa, ou seja, se mostra excessivamente desagradável: para quem aprova a vida incondicionalmente não faz sentido impor limites do aceitável à realidade. Podemos perguntar: de que modo o real pode ser considerado um abuso se toda forma de aparição é aprovada? Se a aprovação do real é totalmente descomedida, o discurso do pensamento trágico não precisa lançar mão de outra realidade estranha a esta realidade atual, ainda que segundo Clément Rosset todo discurso seja uma duplicação.

1.5.2. Terrorismo filosófico: A lógica do pior

A questão permanece: como é possível fazer o trágico falar por meio da filosofia, se a filosofia ao tentar definir o trágico o perde de vista e se, por outro lado, ela é destruída quando o trágico se faz presente? Justamente devido a essa contradição é que a filosofia trágica se apresenta como uma filosofia antifilosófica, ou melhor: como uma modalidade de pensamento que destrói toda a possibilidade de pensamento que procura uma ordem e uma unidade simples para todas as coisas. Clément Rosset (1989a, p. 11) comenta que para o filósofo trágico não há nada (*rien*) a pensar sobre a realidade: não um nada (*neant*) metafísico – como uma modalidade negativa de existência, uma existência do nada –, mas um nada que é a negação de que algo seja pensável quando pensamos o seu modo de existência, pois todo pensamento sobre a realidade nada verdadeiramente designa, define,

revela, determina e propriamente pensa sobre o real em si mesmo. Para o filósofo trágico, o pensamento é uma atividade descritiva e voluntária que não pode revelar a verdade de nada, mas antes e somente descrever “de maneira mais precisa possível – donde a expressão ‘lógica do pior’ – o que pode ser, ao espetáculo do trágico e do acaso, esse ‘antiêxtase’ filosófico” (ROSSET, 1989a, p. 11). Por isso, antes de ser uma tentativa qualquer de determinação conceitual do trágico, como realidade essencial da existência das coisas, a filosofia trágica é a determinação da lógica do pior. “‘Lógica do pior’ não significa nada além de: *a filosofia trágica considerada como possível*” (p. 19).

Em sua primeira obra *A filosofia trágica*, Rosset (2003, p. 66) descreve a aparição do fenômeno trágico, daquilo que nos faz tomar consciência dele, a partir do encontro da “harmonia” com a “dissonância”, relação essencial que revela a harmonia perdida. Desse acordo trágico, da destruição da harmonia promovida pela dissonância, a filosofia trágica se torna possível por meio da lógica do pior, ou seja, justamente por mostrar como a harmonia de uma forma ou de outra se perde. Mas de que harmonia estamos falando propriamente? Estamos falando da harmonia buscada pela própria “tarefa da filosofia”:

A história da filosofia ocidental abre-se por uma constatação de luto: a desapareição das noções de acaso, de desordem e de caos. Disso é testemunha a palavra de Anaxágoras: “No começo era o caos; depois vem a inteligência, que arruma tudo”. Uma das primeiras palavras de importância a ter ressoado na consciência filosófica do homem ocidental foi então para dizer que o acaso *não era mais*: palavra inaugural, que evacua do campo filosófico a ideia de acaso original, constitutivo, gerador de existência. [...] Todos aqueles para os quais a expressão “tarefa filosófica” tem um sentido – quer dizer, quase todos os filósofos – concordarão com efeito em pensar que esta tarefa tem por objeto próprio a revelação de uma certa ordem. Arrumar a desordem aparente, fazer aparecer relações constantes e dotadas de inteligibilidade, tornar-se senhor dos campos de atividades abertos pelas descobertas dessas relações, assegurando-se assim à humanidade e a si mesmo a outorga de uma melhora em relação ao mal-estar vinculado à errância do ininteligível – é este um programa comum a toda filosofia reputada séria: comum, por exemplo, a empresas tão diferentes, e mesmo tão opostas, como aquelas de Descartes e de Freud (ROSSET, 1989a, p. 13-14).

Em oposição a essa tarefa que não admite a possibilidade da desordem e igualmente não admite a impossibilidade de a verdade ser encontrada, a tarefa do filósofo trágico se estabelece por uma intenção oposta: para destruir a ordem, ser a voz de

dissonância contra a harmonia aparente a fim de reestabelecer as noções constitutivas de uma lógica do pior: acaso, desordem e caos. Mas mais do que isso, é a tarefa de conseguir pensar e afirmar o pior, é uma “vontade trágica”, é “o voto de fazer passar o trágico da inconsciência à consciência (mais precisamente: do silêncio à fala)” (p. 19).

Apesar dessa tarefa do pior a ser pensado e dito, não estamos diante de uma visão pessimista do mundo, conforme ressaltamos anteriormente. “O pessimista fala *após ter visto*; o terrorista trágico fala para dizer a *impossibilidade de ver*” (p. 20). Ver o que exatamente? – Ver uma ordem, imaginar uma harmonia essencial ao mundo. A diferença se estabelece nisto: “o pior pessimista designa uma lógica do mundo, o pior trágico, uma lógica de pensamento (descobrimo-se incapaz de pensar um mundo)” (*Idem*). Portanto, a lógica do pior da filosofia trágica se distingue por uma questão essencial, ou melhor, se distingue por excluir a possibilidade de se pensar a natureza das coisas: “Ora, uma coisa é um não-sentido (o absurdo), outra coisa a insignificância que a perspectiva trágica tem em vista” (p. 23) – nada há de verdadeiro a pensar sobre o que existe, não há conteúdo que possa exprimir a realidade das coisas quando se afirma algo sobre a natureza das coisas; pois, do contrário, seria necessário afirmar um ser, trazer a metafísica de volta, identificar uma ordem que faz as coisas serem como são: ou simplesmente, eliminar o acaso e admitir a existência de um ente transcendente com uma intenção organizadora do mundo, que fizesse as coisas serem como são.

Trazido à consciência a noção de pior trágico, de que o pensamento não é capaz de identificar ordem e modo de ser do mundo, a intenção terrorista do pensador, então, com sua vontade de trágico e seu prazer em destruir as crenças nas ilusões, orienta-se com o objetivo de alcançar a alegria trágica, o júbilo promovido pela aprovação incondicional da vida, o *amor fati*. Intenção que, além de não se confundir com o pessimismo, não se confunde também, como assinala Rosset (1989a), com o masoquismo, com o sadismo e com a paranoia, posicionamentos que pressupõem a existência do sofrimento como “fonte do júbilo” (p. 24), que identificam a dor como ser, a dor como “alguma coisa que não existe por acaso” (p. 27), isto é, a dor como a última esperança de que o mundo não seja dado por acaso.

Portanto, o filósofo terrorista é aquele capaz de pensar o pior: afirmar o acaso. No entanto, um filósofo terrorista não necessariamente é um filósofo trágico ainda, visto que esta filosofia se caracteriza não somente pela afirmação do acaso, da desordem, da insignificância do ser, da ideia de nada, mas também pela afirmação incondicional da

vida. Não obstante, os filósofos terroristas, assim como os trágicos, compartilham do interesse comum de desiludir os homens, de mostrar para eles que suas crenças nada revestem. Nesse sentido ambos são idênticos. Mesmo que não seja possível associar diretamente aos filósofos e pensadores terroristas em geral a escolha trágica, a intenção terrorista é a condição para o início do pensamento trágico. Diz Clément Rosset (1989a, p. 39):

Uma única fórmula basta para caracterizar o pensamento trágico: *a impossibilidade de que possa haver crença*. E, na origem desse descrédito na crença, que acarreta para o pensamento toda uma série de consequências desastrosas que constituem o conjunto da “filosofia trágica”, ela invoca um argumento bem simples: toda a crença, posta à prova, é incapaz de precisar *aquilo em que* ela crê; ela é pois sempre, rigorosamente falando, uma crença *em nada*; ora, crer em nada equivale a nada crer.

E nesse ponto voltamos à questão da intuição trágica que paira sobre a crença:

O homem pode então crer em tudo o que bem entender, ele não poderá nunca se impedir de saber silenciosamente que aquilo no que ele crê é – *nada*. A intuição fundamental do pensamento trágico está aqui: a incapacidade dos homens, não em se desembaraçar de sua ideologia (isto sendo apenas a consequência de um mal mais radical), mas em *constituir* uma ideologia. Às mais imaginativas, às mais otimistas das crenças faltará sempre um *objeto* que permitiria ao ideólogo aderir verdadeiramente à sua crença, ao pensador trágico estimar que o crente crê naquilo que ele diz crer (*Idem*).

Não há saída, a lógica do pior se sustenta então pela incapacidade humana de “arrumar” o caos por meio de qualquer subterfúgio possível criado pela inteligência. Nada nos impede de criar uma forma de crença ou interpretação para tentar fugir da falta de sentido do mundo, mas se tudo faz parte do mesmo caos determinado pelo acaso, até mesmo as crenças e interpretações se estabelecem por acaso, o que corrobora para sustentar que até as tentativas de ordem fazem parte da desordem. Em *A Antinatureza*, Clément Rosset (1989b, p. 60) descreve uma fórmula simples para entendermos de que modo é possível certas coisas se manterem organizadas – o que a princípio pode parecer uma objeção, torna-se uma sustentação: “A ‘fórmula’ do ser poderia, então, ser descrita como o encontro do acaso com a faculdade de durar: Ser = Acaso = Sucesso”. Que algumas associações materiais tenham certa regularidade, que algumas combinações

materiais respeitem certa organização e sejam base para o estabelecimento de leis, ao invés de constituir-se como um escape ao acaso, é condição necessária à sua afirmação.

Cabe apenas conceber o acaso como gerador de inumeráveis tentativas, e a existência como o resultado de algumas dessas tentativas: fruto da conveniência e do acaso. Toda existência é fruto do acaso das combinações e de um resultado que seleciona algumas combinações, dotando-as de uma relativa estabilidade, de uma faculdade de durar algum tempo ao sabor de uma aptidão para a repetição, sem a qual nenhuma existência é concebível (ROSSET, 1989b, p. 60).

Para associarmos essa passagem ao que dissemos acima e para compreendermos melhor o sentido dessa afirmação e não concluirmos apressadamente que algumas leis, sejam físicas ou jurídicas, apenas fundamentam a negação do acaso, basta lembrarmos do eterno retorno cosmológico de Nietzsche: pressuposto o tempo eterno, a matéria finita (e ainda que não o fosse) e o acaso, como único fator determinante de combinação (um fator que não é ontologicamente pensável como uma vontade transcendente), é óbvio que certas regularidades devem ser esperadas – ou melhor, necessárias, sendo inconcebível o contrário, isto é, que de combinações materiais seja a desordem absoluta o único resultado determinado pelo acaso.

1.5.2.1. Os filósofos terroristas contra a natureza

Em *Ecce Homo*, de modo provocativo, Nietzsche (2008a, p. 107) diz: “Os milênios, os povos, os primeiros e os últimos, os filósofos e as mulheres velhas – excluído cinco, seis instantes da história, eu como o sétimo – neste ponto são todos dignos uns dos outros”. A julgar pelo transcurso de sua obra, podemos compreender suficientemente bem esta passagem: excetuando poucos instantes e algumas figuras na história, “todos são dignos uns dos outros” porque até então o comportamento e a defesa das ideias criadas apenas condicionaram a aprovação da vida, sem abrir possibilidade para a transvaloração e para a escolha trágica. Apoiado mais ou menos no mesmo raciocínio, Clément Rosset identificou alguns dos pensadores que seriam essas exceções, filósofos terroristas que de um modo ou de outro se negaram a cumprir com a tarefa filosófica do ocidente – arrumar o caos. Temos, assim: Empédocles, os Sofistas, os físicos Atomistas (entre os quais se

destaca Lucrécio), Maquiavel, Bacon, Hobbes, Baltasar Gracian, Montaigne, Pascal, Nietzsche e mais alguns que porventura ficaram fora dessa lista.

À primeira vista, esses filósofos parecem fazer parte de uma lista disparatada, em que se contam perspectivas filosóficas que nada têm em comum; mas, segundo Clément Rosset, um aspecto principal os reúne: o *artificialismo* – além do próprio terrorismo filosófico.¹² De todo modo, podemos apontar que o artificialismo desses filósofos tem em comum uma visão contra o naturalismo que é dominante na história da filosofia “séria” que, por sua vez, é contra o caos. A natureza, sustenta Clément Rosset (1989b, p. 15), “é o que existe independentemente da atividade humana; porém não se confunde com a ‘matéria’”. E a matéria, por sua vez, não se confunde com a natureza porque “é o acaso; modo de existência não somente independente das produções humanas, mas indiferente a todo princípio e a toda lei”. Em outras palavras, a natureza é “*o que resta* do ser quando se elimina o artifício” (p. 268), mas não só o artifício, também o acaso.

Desse modo, podem-se distinguir três grandes domínios na existência (artifício, natureza e acaso) e definir o domínio da natureza como um terceiro estado, do qual o homem (artifício) e a matéria (acaso) encontram-se excluídos. Essa trilogia ontológica é afirmada desde Platão e Aristóteles, concordes em definir a natureza como instância alheia tanto à arte como ao acaso (ROSSET, 1989b, p. 15).

Nem inércia material, nem ação humana, a natureza estaria situada “Entre a ação da pedra que se entrega a seu peso e a ação do homem que atua”, ela seria o tipo de “ação (...), perceptível, por exemplo, na grama que cresce” (1989b, p. 16). Diante dessa distinção que “não parece ter ganho em especificidade desde Platão e Aristóteles”, os filósofos artificialistas dão mostras da vacuidade do conceito de natureza devido à impossibilidade de pensá-la. Rogério de Almeida (2015a, p. 46) comenta “que o naturalismo é um outro nome para a busca de uma ordem transcendente ao acaso”. Assim, a dicotomia natureza-artifício é mais um estratagema para tentar “arrumar” o caos original. Em contraposição a essa postura, portanto, o ato de “acolher o artifício”, quebrando a relação dicotômica natureza-artifício, é um meio para aprovação do mundo, um caminho para a escolha trágica:

¹² Não cabe aqui apontar as singularidades de cada filosofia a respeito do artifício. Devido ao tamanho dessa empreitada, recomenda-se a leitura de *A antinatureza* de Clément Rosset (1989b).

O sentimento do caráter artificial de todas as coisas pode ser descrito como a transposição e a radicalização de uma experiência comum: a surpresa de só encontrar a natureza onde se esperava encontrar o artifício: com a condição de se imaginar um segundo momento de surpresa, mas geral, que consiste sempre em nada achar onde se esperava encontrar a natureza (ROSSET, 1989b, p. 53-54).

Temos então uma naturalização do artifício e uma “artificialização” da natureza, ou melhor, temos uma desnaturalização do mundo, uma assimilação geral do acaso, isto é, o que se entende por natural e o que se entende por artificial são manifestações do acaso. Convém sublinhar que essa desnaturalização exige “uma experiência de desaprendizagem que a maioria dos poetas recomenda a todos que desejam reencontrar um contato ‘ingênuo’, ao mesmo tempo novo e original, com a existência” (ROSSET, 1989b, p. 49), dito de outro modo, é como se cada coisa nos fosse apresentada pela primeira vez. Nesse ponto, o vínculo com a hipótese do eterno retorno é reestabelecido pela coincidência entre a vontade de eternização e a consciência de nada querer de diferente para trás e para frente, pois se cada instante é vivido como uma expressão inédita, como um fenômeno singular, isso significa também a intensificação da experiência de vida, uma intensificação da percepção própria de quem se entrega e aprova o presente com toda a sua potência.

É nesse sentido que os filósofos terroristas são também trágicos, ainda que não tenham formulado a aprovação incondicional da vida, porque se insurgem contra as perspectivas naturalistas que, mesmo de caráter ateu, propõem um modo de transcendência, uma ordem e uma harmonia ao mundo. Em resumo, propõem nada sem saber que o estão a propor. Pois bem, os filósofos artificialistas, cada um a seu modo, fazem compreender que a ideia de natureza “é uma invenção, uma criação ou uma convenção – e aqui os termos são sinônimos” (ALMEIDA, 2015a, p. 57).

1.5.2.2. O melhor para o homem: a piedade trágica

Em *O nascimento da tragédia*, § 3, Nietzsche (1992, p. 36) apresenta o quadro desolador da vida humana, descrevendo da seguinte forma o que seria melhor e preferível ao homem:

“[...] Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso. Quando, por fim, ele veio cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que para ti seria 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”.

Lembremos, entretanto, que Sileno é um ser que desfruta da imortalidade, portanto não há para ele preocupação com a morte. Em segundo lugar, é Sileno quem não existe, a não ser no imaginário: de todo modo, Sileno não é um ser, assim como tudo o que o homem cria e pensa, quer dizer, Sileno é uma ilusão que não corresponde a nenhuma coisa real, a não ser como duplicação. Contudo, seu discurso reflete uma questão de sabedoria: ao homem, ser proveniente do acaso, sofredor e rodeado de tormentos, miserável, mortal, condenado a uma vida efêmera e sem sentido, que outro acontecimento seria melhor do que não ter nascido? Uma vez postos na existência, os indivíduos sem poder deixar de passar tamanho constrangimento que é o próprio viver em tal estado miserável, que outro fato poderia ser mais desejável e melhor, senão dar cabo de suas próprias vidas logo? Do ponto de vista de um ser imortal, como poderia o homem não ser desprezível e desgraçado – como seria possível dizer isso a um deles sem que se visse nele “prorromper um riso amarelo”?

Mas eis que o homem vive e os seres imortais de seu imaginário não. Isso não refuta, entretanto, o fato de o homem ser filho do acaso e do tormento, de ser miserável e de sua vida não ter sentido nem finalidade. O companheiro de Dioniso diz que a condição do homem é trágica e que nada pode desviar dela, nada pode fazer do homem um ser superior à fatalidade, ao acaso, à desordem e ao caos. Ora, que coisa há como objeto de

desejo para o homem, então, se somente parece haver o pior, se tudo o que ele tem é nada? É em decorrência disso que a filosofia trágica é possível, a partir da lógica do pior. A questão maior, e talvez a única questão com alguma relevância seja: como aprovar a vida nessas condições? Se o nada é tudo o que o homem pode ter, não importando o que crie, o que invente para si; se ele está determinado pelo acaso, que lhe destina somente a imprevisibilidade (pois todo previsível necessita sempre de uma confirmação – o que configura a imprevisibilidade até para as suposições previsíveis); se qualquer tentativa de fugir dessa situação se mostra uma empresa falida, como é possível então o júbilo pela aprovação incondicional da vida? Ou simplesmente: como é possível o *amor fati*?

Somente levantando essa questão é possível compreender o significado da piedade trágica descrita por Clément Rosset (1989a, p. 28): “Os grandes discursos terroristas sustentados pelo pensamento trágico deixam geralmente perceber esse elemento de piedade bastante singular que, longe de apaziguar os males, empreende exacerbá-los até o reconhecimento do intolerável”. O discurso de Sileno é uma amostra disso, de uma sabedoria que nasce justamente do pior, de uma “piedade assassina”:

Nesse sentido, a filosofia trágica é uma “farmácia”, uma arte dos venenos que consiste em verter no espírito daquele que escuta um veneno mais violento que os males que presentemente o afligem. Assim Nietzsche pretendia avaliar homens e filosofias na medida da violência dos venenos que eles são suscetíveis de assimilar: o sinal da saúde sendo a “boa” receptividade ao veneno.

Não se trata de simples resignação, mas de uma nova perspectiva que carrega esta sabedoria: se tudo o que temos é nada, então nada pode ser perdido e nada é capaz de mudar a saúde e de abalar o modo de aprovação, pois a alegria trágica não depende de justificação. Uma vez afirmado o trágico e aprovada a vida nessas condições, nenhum acontecimento pode romper com o júbilo da existência, pois nenhum sofrimento, nenhuma perda e também nenhum ganho podem perturbar a condição da falta de sentido da existência e de que, afinal, nada nos falta. O desejo do pensador trágico é ver e talvez sentir a cada instante o nada em tudo, insignificância que o pensador não-trágico nega com todas as suas forças. Se nada ao homem falta, tudo pode o satisfazer: da dor ao gozo, nada o faz temer e tremer. Apesar da imprevisibilidade de tudo, nada muda o estado de que o mundo é regido pelo acaso. Portanto, nada é capaz de surpreender, pois tudo o que é possível saber o pensador trágico sabe: todo acontecimento nada mais é do que novas combinações determinadas pelo acaso. Desse modo, então, a filosofia trágica “faz

aparecer uma perspectiva exatamente inversa: mostra ao homem como o ser a quem, por definição, nada falta – donde sua necessidade trágica em se satisfazer com tudo aquilo que tem, pois ele tem tudo” (ROSSET, 1989a, p. 44).

Efetivamente, se é verdade que a filosofia é inicialmente medicina, meio dentre outros de se curar a angústia, também é verdade que essa tarefa catártica pode ser concebida conforme duas grandes ordens de intenções: acalmar devolvendo o sentido, ou acalmar retirando-o completamente. Levar a crer que o objeto nunca foi verdadeiramente perdido, ou nunca verdadeiramente dado (ROSSET, 1989b, p. 73).

A sabedoria trágica ensina que nada nunca foi verdadeiramente dado, que a lógica do pior nunca deixou de estar presente. Portanto, a melhor forma de verter veneno em remédio é justamente afirmando o acaso e a convenção da vida, ou seja, o resultado daquilo que o acaso determina. E o estado que melhor descreve a aprovação da vida é o júbilo diante do trágico, isto é, o estado de amor incondicional pela vida, o *amor fati* frente à dor e à morte iminente (que pode surgir por qualquer razão e a qualquer momento), o estado dionisíaco que Nietzsche salientou ao longo de sua obra.

Nesse ponto, podemos então concluir que o pensamento trágico, alheio a toda tentativa de conceituação geral, apenas ataca toda a crença nas ilusões, não para apenas envenenar, mas para remediar, para dar condições de afirmação incondicional à vida. Com a destruição das ilusões, podemos mostrar a que finalidade elas se prestam, mas isso não quer dizer que a filosofia trágica tenha a finalidade de destruir as ilusões e as aparências para modificar a vida. Seu intuito é apenas o de mostrar que nada tem importância, exceto a escolha trágica. Uma vez que se compreende que as ilusões também fazem parte da vida, e que as crenças podem ser abandonadas, pois ilusões revestem nada, o que resta de alternativa é a escolha pelo júbilo da existência, pela festa da vida abundante, pelo jogo com as convenções, pela brincadeira com as aparências.

CAPÍTULO II - Riso trágico: destruição e aprovação

2.1. Festa e riso: quebra da ordem e das convenções

As ocasiões que provavelmente melhor se aproximam do estado de alegria trágica são as festas. Expressão de regozijo em meio a comidas, bebidas, músicas e danças, as festas representam momentos de alívio diante das obrigações morais que ordenam a vida cotidiana. É o momento em que o riso escapa sem reservas, em que os indivíduos se perdem no mundo, as preocupações e pequenezas do cotidiano são deixadas de lado, as dores da vida esquecidas e os códigos de comportamento são, de certo modo, ignorados. Pode-se objetar que as festas também impõem regras que, se não respeitadas, implicam desaprovações talvez tão opressivas quanto as regras morais do cotidiano. Porém, não é todo tipo de festa que se aproxima do estado de alegria trágica, pois não são todas as festas que transbordam dos elementos simbólicos de Dioniso.

Não é em toda festa que há abundância de comidas, bebidas, músicas e danças, pelo menos não ao ponto da embriaguez, da luxúria e do frenesi, cujo êxtase rompe com todo comedimento da razão, sem impor limites aos ímpetos do instinto. A festa, principalmente em seu aspecto dionisiaco, é símbolo de intensificação do instante, ocasião em que a vida humana é voltada aos aspectos terrificantes, com os pés leves, dançantes, tocando o chão e com a cabeça livre de abstrações teóricas. George Minois (2003), em sua *História do riso e do escárnio*, ao descrever a relação entre o riso e a festa no período do antigo mundo grego, ressalta o caráter religioso que une os elementos das festas dionisiacas, impondo a obrigatoriedade do riso para a eficácia do rito: “aqueles que se recusam a despojar-se do conformismo social, nas dionisiacas, por exemplo, caem na loucura selvagem” (p. 32), são despedaçados pelas bacantes em fúria (p. 34).

As bacantes, também chamadas mônades, tíades ou bassárides, as mulheres adoradoras de Dioniso, punem aqueles que transgridem a representação do caos promovido pela festa dionisiaca por romperem com a função do riso desenfreado, das brincadeiras obscenas, do sexo, da violência, da embriaguez etc. George Minois (2003, p. 31) defende que nesse contexto “o caos é indispensável para representar, em seguida, a criação da ordem”. O ritual festivo como culto a Dioniso, então, tem um efeito

suspensivo da ordem, que depois deve se reafirmar para possibilitar o cumprimento das atividades do cotidiano: “o parêntese festivo do riso desenfreado serve, pois, à recriação do mundo ordenado e ao reforço periódico da regra” (p. 31). O dionisiaco, portanto, está associado a esse momento de suspensão da ordem; a festa dionisiaca, promovida como ritual religioso liga o homem aos aspectos de vida transbordante:

Ela [a festa] é também uma reintegração do homem ao mundo sagrado, um retorno físico ao numinoso, cuja plenitude se confunde com a do estado primordial. É o avesso do cotidiano, a ruptura com as atividades sociais, o esquecimento do profano, um contato com o mundo dos deuses e dos demônios que controlam a vida. É, assim, um retorno às origens que permite reproduzir os atos fundadores, para regenerar o mundo e os homens, para interromper o declínio (MINOIS, 2003, p. 31-2).

Mas que declínio? O declínio do mundo banalizado em códigos morais cujas regras limitam os atos, infligindo autopunições devido aos impulsos desenfreados do instinto – sempre em vista de uma sociedade organizada. Nesse sentido, as dionisiacas, com o seu teor religioso, são compreensíveis se lembrarmos aquele primeiro aspecto do princípio dionisiaco mencionado por Nietzsche (1992, p. 31) em *O nascimento da tragédia*:

Sob a magia do dionisiaco torna 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 perdido, o homem. [...] Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-Primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a falar e a andar, está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento.

Contudo, apesar desse retrato deixar entrever uma considerável uniformidade em relação à entrega de si ao aspecto “numinoso” do universo dionisiaco, devemos ressaltar que os signos da religião de Dioniso, desde suas raízes cretenses, conforme nos mostra o erudito estudo de Carl Kerényi (2002, p. 47), “vêm a ser elementos de um mito bem diferenciado, que pode encarnar-se em festas diversas”, ou seja, as dionisiacas com seus

signos característicos não se limitavam a uma só forma de culto e rito. De forma sinóptica, Minois (2003, p. 30) enumera as festas religiosas mais conhecidas em honra a Dioniso: “as dionisiacas do campo, as grandes dionisiacas, as bacanais, as leneanas, as tesmofórias ou panateneias”. Nessa variedade podemos verificar alguns elementos em comum que dão uma “significação global” ao deus:

Ora, nelas [nas dionisiacas] sempre encontramos quatro elementos: uma reatualização dos mitos, que são representados e imitados, dando-lhes eficácia; uma mascarada, que dá lugar, sob diversos disfarces, a rituais mais ou menos codificados; uma prática da inversão, na qual é necessário brincar de mundo ao contrário, invertendo as hierarquias e as convenções sociais; e uma fase exorbitada, em que o excesso, o transbordamento, a transgressão das normas são a regra, terminando em caçoadas e orgias, presididas por um efêmero soberano que é castigado no fim da festa. A importância relativa desses elementos varia, mas quase sempre eles se combinam e estão presentes (MINOIS, 2003, p. 30).

Vimos no primeiro capítulo deste estudo que Nietzsche, na primeira fase de sua filosofia, identifica o frenesi associado ao culto dionisíaco com um estado metafísico distinto do apolíneo, ou seja, como uma espécie de negação do princípio de individuação e uma afirmação da vontade, como uma integração a uma realidade indiferenciada em que os objetos não são representados, mas fazem parte de um todo amorfo. Depois, vimos que os significados atribuídos a Dioniso como divindade e ao estado dionisíaco sofreram transformações, mas, de todo modo, nunca deixaram de ser compreendidos como uma expressão de embriaguez, seja da imersão na coletividade e no Uno-Primordial, como supressão do princípio de individuação, seja da expansão de vida por meio da vontade de poder e transvaloração dos valores, como embriaguez da potência de si mesmo. Nos dois casos, a afirmação trágica da vida está subtendida e o júbilo é a marca da alegria trágica. A festa, nesse contexto de afirmação e expansão das possibilidades de vida, mesmo sem a intenção de destruir os valores a princípio – se levarmos em conta a interpretação de Minois sobre a restauração da ordem, depois do caos representado pelo ritual –, ainda assim, promove a relativização dos valores da vida ordenada do cotidiano, suspendendo a ordem, ainda que por um breve intervalo.

O estado dionisíaco, então, seja aquele decorrido durante o êxtase da chegada de Dioniso nos rituais festivos, seja aquele da afirmação trágica da vida suscitado pela filosofia trágica, promove uma manifestação de riso que podemos denominar de *riso*

trágico, um riso que mistura um caráter destrutivo da pretensão de naturalização da ordem e ao mesmo tempo um caráter jubiloso da afirmação trágica da vida. Não obstante, para compreendermos melhor essa diferença e a completude dessas duas modalidades é necessário, antes, atermo-nos ao significado do estado dionisíaco e depois àquilo que Nietzsche chamou de psicologia do orgíaco no *Crepúsculo do Ídolos* (§ 5, *O que eu devo aos antigos*).

2.1.1. O estado dionisíaco: a dilaceração dos perseguidores de Dioniso

A negação do ritual dionisíaco e a perseguição contra Dioniso são os motivos de toda dilaceração empreendida pelas mênades. Trata-se de um castigo que gera loucura e morte, uma “dilaceração” do corpo e da mente devido à transgressão que pode ser empreendida tanto por mulheres – “a resistência das ‘boas senhoras’ não iniciadas” – quanto por homens – “empenhados em manter a hegemonia e a ordem do Estado” (KERÉNYI, 2002, p. 165). A partir da obra *As Bacantes* de Eurípides, Kerényi considera o caso do herói trágico Penteu, cujo significado é “sofredor”, um dos mais emblemáticos dos castigos infligidos a quem resiste ao culto dionisíaco.

A dialética interna do culto, de que o próprio deus, voluntariamente, se tornou a vítima sacrificial, fez de “Penteu” o nome de um inimigo castigado da divindade – mas um inimigo que, em seu sofrimento, permaneceria tão próximo do deus a ponto de representá-lo. A natureza contraditória do destino trágico de um deus que sofre e se deixa matar – um deus cujo servo (na verdade, ele mesmo) era a acha do sacrifício – encarnava-se assim em um homem que se destruía a si mesmo, um tipo de personagem frequente na tragédia ática (KERÉNYI, 2002, p. 168).

Tal como ocorrera com Dioniso, Penteu também é perseguido e morto. Trata-se, assim, de um duplo de Dioniso. Podemos interpretar essa morte como uma forma de promover a interrupção da seriedade perante a vida, uma vez que Penteu é capturado e despedaçado pelas mulheres do cortejo dionisíaco em festa: entre suas assassinas encontram-se suas tias e, inclusive, sua mãe, Agave (BRUNEL et al., 1998, p. 241). Penteu é o herói “sério”, aquele que não presta a devida homenagem ao deus: o rei de Tebas não abandona o seu papel, “ao passo que os velhos sábios Cadmo e Tirésias

estavam travestidos e tinham aceitado dar alguns passos de dança para o deus” (MINOIS, 2003, p. 32).

Contudo, Dioniso ressuscita, diferentemente daqueles que representam o seu duplo, que o perseguem e são mortos sacrificialmente: “A paixão de Dioniso, sofrendo, morrendo, mas sempre renascendo, é o símbolo do renascimento vegetal” (BRUNEL et al., 1998, p. 233). Devido a estas características dionisíacas – morte e renascimento da videira, fertilidade da terra, dilaceração das uvas e fermentação para a produção do vinho, alegria e agressividade associada à embriaguez e tantos outros significados a ele associados –, esse deus representa grandes contradições e ambivalências de difícil interpretação e síntese. Ora associamos seu culto a expressões de alegria extática, ora o associamos a brutais episódios de destruição e loucura. E, talvez, por haver tantas ambiguidades manifestas em seu mito é que Dioniso seja o deus que melhor expressa as contradições humanas.

O aspecto tenebroso e sombrio de Dioniso, da fúria, da brutalidade, da loucura, do sofrimento e da morte – enfim, do estado subterrâneo, inconsciente, de dilaceração de si mesmo –, no calendário festivo, abre-se também para o caminho oposto (KERÉNYI, 2002, p. 168), para o júbilo, para a alegria, para o êxtase, para a quebra das convenções da ordem, do certo e do errado. Aquilo que poderia ser considerado loucura no cotidiano regrado era a licença para o homem libertar “todas as forças da brutalidade bestial” (MINOIS, 2003, p. 34). George Minois, a respeito desse traço característico da festa dionisíaca destaca que:

O sacrifício do bode expiatório que se encarrega da violência humana para conduzi-la ao divino é precedido pela festa, pelo riso, pela alegria, e é na festa que ele renova periodicamente. Há, portanto, associação e complementariedade entre riso e agressividade. O riso coletivo, de alguma forma, prepara o abandono da violência, ele desarma. É outra maneira, menos “mística”, de explicar os risos rituais da festa arcaica (MINOIS, 2003, p. 34-35).

A subversão da ordem promovida pelas festas, pelas mascaradas, pelas bacanais, pelos cortejos, aliadas ao aspecto brutal dionisíaco, faz do riso trágico uma expressão de inusitada força destrutiva, suspendendo todos os pseudoalicerces que sustentam as crenças do perseguidor, subvertendo seus pensamentos, ou simplesmente: destruindo as pretensões de encontrar o sentido de viver – onde antes existia alicerce, fundamento, base teórica, nada mais existe, mesmo a crença persistindo a despeito disso, agora se dá como

simples ilusão. Nesse contexto, o riso trágico se mostra como uma expressão digna de uma filosofia trágica, um riso exterminador que, como diz Clément Rosset (1989a, p. 191), “nasce quando algo vem a desaparecer sem razão – talvez porque o incongruente da desapareição revele *a posteriori* o insólito da aparição que a precedia: ou seja, o acaso de toda existência”. Os valores e a rigidez defendidos por Penteu, aquele que é talvez o primeiro herói trágico, são completamente destruídos na festa, o riso destrói o sentido de seus hábitos, de seus protestos e de suas vontades. Penteu passa de perseguidor a perseguido.¹³

A tragédia, especificamente, surge a partir dos ditirambos, que são cantos de temas geralmente dionisíacos. A princípio, antes dos festivais trágicos, “o ditirambo era o acompanhamento ao sacrifício de um touro; de forma correlata, o touro era o prêmio dado ao regente de um coro ditirâmico vitorioso” (KERÉNYI, 2003, p. 272). O sacrifício do touro precedia os festejos dionisíacos em Atenas, mas em decorrência da disseminação dos ditirambos em outros festejos dionisíacos para além da Grande Dionísia, entre outros fatores, o bode toma o lugar como o animal sacrificial. A palavra tragédia deriva da palavra *tragodía* que pode ser traduzida como “canto a propósito do bode” (KERÉNYI, 2003, p. 273). E o nome do novo gênero literário é justamente “*tragodía*, a que corresponde o adjetivo *tragodikós*, ou ainda *tragikós* (mais frequente)”.

Segundo a interpretação de Carl Kerényi (2003, p. 279), o herói trágico representa o inimigo de Dioniso, mas não o próprio Dioniso na pele de um “herói sofredor”, tal como Nietzsche supôs em *O nascimento da tragédia*, conforme vimos no primeiro capítulo. Dioniso encarna em seu inimigo para destruí-lo: “vítima de sacrifício, esse representante tinha de morrer – e, antes de morrer, tinha de tentar matar o próprio deus” (KERÉNYI, 2003, p. 279). O animal representante, o bode, “como um criminoso contra Dioniso” (p. 278), tinha de morrer, ainda que fosse um animal capaz de despertar comiseração, devido ao fato de ser tomado “com mais frequência, todavia, não como vítima de sacrifício, mas como um companheiro dos brinquedos das crianças” (p. 274).

Com frequência, depois do sacrifício do animal, dava-se à sua pele um outro uso dionisíaco: fazia-se dela um odre de couro. Antes de o encherem de vinho, inflavam-no soprando, e os homens pulavam sobre esse couro, que ainda untavam com óleo, de modo a torná-lo escorregadio. O competidor que conseguisse ficar-

¹³ Lembrando que não é a tragédia que representa a alegria trágica, mas a destruição do herói trágico que sofre a consequência de sua própria impiedade para com o deus.

lhe mais tempo em cima era o ganhador. Desse modo, calcava-se o inimigo, tripudiando sobre ele em meio ao riso geral: uma alegre conclusão para o sacrifício do bode” (KERÉNYI, 2003, p. 278).

Essa ambivalência em torno do bode, ora visto como um companheiro, ora como um inimigo, é a ambivalência que confere o aspecto catastrófico ao drama trágico: “O herói dionisíaco, que era, ao mesmo tempo, o perseguidor do deus – Dioniso e Anti-Dioniso em uma só pessoa – fez sua aparição em uma fase literária” (p. 276), a fase literária da tragédia, ou *tragodía*, “a forma de arte ‘a pretexto de um bode’” (p. 277). O sacrifício do bode, ou do herói inimigo de Dioniso que substitui o animal no drama trágico, apesar da piedade despertada, era o motivo de riso e alegria no final: “o saltar sobre a pele do inimigo – não do inimigo imolado, por si só, mas de qualquer representante da espécie inimiga – constituía um final feliz” (p. 279).

Essa é a alegria trágica perante a morte do inimigo do deus do vinho. Mas a alegria trágica pode extrapolar a simples vingança emulada nos festejos dionisíacos se considerarmos o significado de alegria trágica a partir do registro de uma perspectiva trágica sobre a vida, conforme apontamos ao tratar do pensamento e da filosofia trágica. Nessa esfera, que está muito além da religião dionisíaca dos gregos, a alegria trágica não se limita a uma alegria perante a morte do inimigo do deus, pois trata-se de uma alegria perante a morte em qualquer instância, seja ela de um inimigo qualquer, seja de um ente querido, por exemplo. Independentemente da dor da perda, a vida em sua totalidade é o esplendor da alegria jubilosa.

2.1.2. A psicologia do dionisíaco: junção entre destruição e alegria trágicas

Os festejos dionisíacos não se restringiam ao aspecto subterrâneo de Dioniso. Devemos ressaltar, apesar de ser bastante conhecido, que “depois da tragédia, era encenada uma peça ridícula” (KERÉNYI, 2003, p. 279) nos festivais. Ao contrário da tragédia, os coros dos sátiros não representavam os inimigos de Dioniso, mas as “fraternidades dionisíacas”: “grupos de homens que, semidisfarçados de animais, desempenhavam papéis de companheiros míticos do deus, portadores de suas qualidades fálicas” (*Idem*). A exacerbação do lado obscuro de Dioniso representado nas tragédias tolhe a representação do dionisíaco em sua complexidade, desviando-se “rumo a ‘mýthoi’

e ‘pathé’, ou seja, ‘histórias’ e ‘paixões’ – umas e outras, evidentemente, não dionisíacas” (p. 283).

Ao considerar a tragédia e, em seguida, a comédia, como uma espécie de complemento do dionisíaco, Carl Kerényi (2003, p. 285) compara uma e outra com o movimento alternado de sístole e diástole, como se a comédia fosse o movimento contrário e complementar da tragédia:

Mesmo os contemporâneos dos trágicos, com sua percepção amortecida pelo envolvimento com assuntos terrenos – coisa que, principiando com Eurípides, veio a tornar-se a única preocupação da tragédia – começaram a esquecer o deus arcaico. O modo como o povo ateniense recebeu e assimilou a tragédia e sua ligação imanente com o deus sombrio vem a ser o maior milagre de toda a história cultural. A magnitude desse milagre pode ser apreciada pela riqueza e complexidade da linguagem das peças, especialmente dos coros, que se esperava fosse acompanhada pela audiência (e como regra o era) em todas as suas sutilezas. Esta assimilação do drama também representava o máximo aprofundamento da religião jamais alcançado por qualquer povo (embora não no sentido da religião cristã, ou de qualquer outra natureza místico-espiritualista). Compensava esse aprofundamento, equilibrando-o, uma expansão que caracterizava a contrapartida dramática da tragédia: à sístole, ou concentração dionisíaca da tragédia, correspondia a diástole, ou expansão dionisíaca da comédia.

Sobre o esquecimento e decorrente racionalização das questões trágicas, Nietzsche denuncia Eurípides, identificando-o como o maior responsável pela morte da arte trágica e de suas principais virtudes, conforme vimos. Se por culpa de Eurípides ou não, certo é que a tragédia com seu significado religioso perdeu força gradativamente, enquanto que a comédia nunca abandonou suas características de zombaria e chiste.

Assim como a tragédia originalmente surge dos ditirambos improvisados sem representações dramáticas, o mesmo ocorre com a comédia: “desde tempos imemoriais, *kômos* ou *komázein* faziam referência aos bandos agitados de homens que circulavam a cantar e dançar em honra do deus do vinho – mas não segundo um ritual austero, nem muito menos, sombrio” (KERÉNYI, 2003, p. 286). Apesar da forma distinta, ainda se trata de uma manifestação dionisíaca, não mais em referência ao aspecto sombrio, mas agora ao aspecto jubiloso da vida. Ora, Dioniso é o deus da vida indestrutível, que morre e renasce a cada vindima e brotamento.

Ainda que não seja o riso do drama trágico da vitória contra o inimigo, o riso da comédia expressa também a alegria dionisíaca, uma alegria que podemos chamar de trágica se expandirmos o seu significado, tal como veio a ocorrer na modernidade, principalmente a partir de Nietzsche. Nesse sentido, Nietzsche dá um passo além dos gregos, que associavam o trágico apenas ao Dioniso subterrâneo, pois, ao associar o trágico também à visão de mundo em sua totalidade, uma psicologia trágica irrompe unificando o riso trágico tanto em seu aspecto sombrio quanto em seu aspecto leve, jubiloso, da embriaguez: uma embriaguez distinta da mera bebedeira, uma embriaguez da queda das inibições corpóreas e mentais, da dança com passos leves e do riso levado até as últimas barreiras (KERÉNYI, 2003, p. 286).

Jocosamente, os comediógrafos chamavam seu gênero de *trygodía*, “canto a pretexto de borras de vinho”, assim o relacionando com *tragodía*. Desde o princípio, esta associação parodística com o outro gênero dionisíaco, austero e sombrio, desempenhou um papel na gênese da comédia. A comédia era, ao mesmo tempo, mais nova e mais velha do que a tragédia: mais velha nos seus começos informes, mais jovem enquanto forma (KERÉNYI, 2003, p. 287).

Portanto, a comédia surge também dos cultos dionisíacos, mas tem origem distinta da tragédia se lembrarmos que essa é uma representação artística “a pretexto de um bode”, de sua imolação e comiseração implícitas. Somente baseado nessa distinção específica, não poderíamos dizer que o movimento de “diástole” faz parte do trágico, se tomarmos a tragédia como o mero movimento de “sístole”. O riso e a alegria oriundos da comédia, assim, não se confundiriam com o riso geral da “alegre conclusão para o sacrifício do bode” (KERÉNYI, 2003, p. 278). Mas como o dionisíaco associado à “visão de mundo” trágica que surge na modernidade ultrapassa o sentido grego clássico, podemos dizer que o riso destrutivo da tragédia se encontra com o riso jubiloso da comédia.

Não devemos esquecer, contudo, que tanto na tragédia quanto na comédia o caráter destrutivo e jubiloso de alguma forma já está presente e unido, pois do mesmo modo que o riso geral a pretexto da morte do inimigo alivia a tensão e a seriedade austera do culto sombrio a Dioniso, a zombaria originária dos cantares fálicos (pois esta era a origem dos *komôs*) não deixava de ter um caráter destrutivo, ao promover a desobstrução da seriedade, a desinibição dos desejos: “na comédia, o mundo dos homens nem sequer é distinto do mundo dos animais” (KERÉNYI, 2003, p. 293). No pensamento trágico da

modernidade, tanto os aspectos sombrios quanto a leveza das liberações dos desejos se juntam, é nesse sentido que a “festa diante da morte” ganha significado para além de qualquer sentido “sério” que se tente imputar à vida, pois a vida vivida em estado de festa é uma vida vivida em estado de alegria, com leveza, de forma afirmativa, integrada no instante, ainda que a dor esteja presente, ainda que o sofrimento seja inextirpável. E com as fronteiras do tenebroso e da alegria suspensas, a psicologia do trágico, do dionisíaco, ou do orgíaco, pode então ser entendida “como um transbordante sentimento de vida e de força, dentro do qual a própria dor atua como estimulante” (NIETZSCHE, 1985, p. 142).

A psicologia do orgíaco, que é a psicologia do trágico, é expressão da vida vivida em estado de alegria, não como suspensão temporária da ordem, dos costumes e das regras morais, mas como contínua consciência do dado trágico da vida. A “consciência” da suspensão da ordem não dura tão somente enquanto dura a festa religiosa em louvor a Dioniso. A partir da escolha que aprova o trágico, a “consciência” dura enquanto a própria vida não se acaba. A ordem e a moral, elementos que inevitavelmente são reafirmados para determinar as formas estáveis de convívio, para o pensador trágico, de alegria dionisíaca, são meros frutos de convenções artificiais, tal como toda a natureza. Por isso, por mais que as convenções determinem certos modos de convívio, o dizer sim ao dado trágico do mundo, celebrando a vida, não é somente um estado temporário de suspensão dos valores em meio aos cultos e rituais festivos a Dioniso, mas uma forma de se situar em meio às convenções do mundo como um jogador que brinca, que dança, que ri.

Temos, portanto, ao nos referirmos ao riso trágico, duas formas matizadas de riso, um riso destrutivo e um riso jubiloso. O primeiro deles acaba por levar à segunda forma, forma esta que denota a própria alegria trágica, uma manifestação da vida em seu estado dionisíaco. O riso trágico aparece, então, sempre como um sinal inseparável da afirmação incondicional da vida, de *amor fati* – mesmo que a princípio fosse possível interpretar o surgimento do riso apenas no ambiente circunscrito da festa, como um parêntese para a irrupção da desordem e para o seu posterior reestabelecimento. Não obstante, vale lembrar, mesmo que fosse limitado ao ambiente excepcional do culto dionisíaco antigo, o riso trágico associado ao caos representado pela festa – com a função de escarnecer e zombar dos aspectos proibitivos e inibidores dos costumes – mostra um caráter de notável poder destrutivo, um instrumento digno de filosofias terroristas.

2.2. O riso trágico

Em decorrência do que acabamos de expor, devemos enfatizar que o riso trágico não se manifesta de forma fragmentada, como dois modos de ocorrências distintos, como se ora a manifestação tivesse um caráter destrutivo, ora tivesse um caráter afirmativo. O riso trágico é a manifestação de riso que expressa simultaneamente tanto a negação quanto a afirmação. O aspecto destrutivo, que é a negação, não é compreendido sem o aspecto afirmativo, que é a aprovação trágica, e vice-versa, pois a afirmação da vida orientada pela escolha trágica requer uma desnaturalização da própria noção do que seja natural. Requer, portanto, um desaprendizado, como explica Rogério de Almeida (2015a), das bases que sustentam as crenças morais e racionais: é a “suspensão dos discursos que reivindicam a verdade do mundo” (p. 184).

É essa possibilidade de desaprendizagem que nos ensina o caráter ficcional do que se apresenta como verdade ou como mundo verdadeiro. Entretanto, não se trata de tornar o mundo ficção e jogá-lo fora com a água do banho, mas em apontar sua total indiferença seja à verdade seja à ficção, seja ao pensamento seja à linguagem, seja à imagem que dele fazemos ou à que fazemos de nós em relação a ele. Isso significa que o mundo está aí, mas que nenhuma ação ou compreensão humana é capaz de transformá-lo, pois o mundo – como dado do acaso jamais se constituiu como ser, isto é, jamais reuniu um conjunto de condições que transcendesse sua condição circunstancial (ALMEIDA, 2015a, p. 185-186).

Ora, devido a essa condição, que é condição indeterminada pelo acaso, uma vez aceita, a aprovação da vida se torna uma escolha completamente incondicionada – e, assim, uma vez escolhida a alternativa trágica, a alternativa de viver a vida com alegria, aprovando com amor o “mundo que está aí”, nada pode abalar esse estado de aprovação. Como a vida orientada a partir da escolha trágica é uma vida incondicionalmente jubilosa, de aprovação alegre de toda ocorrência, geradora de prazer ou de sofrimento, devemos associar ao riso trágico uma irrupção gratuita dessa alegria, que não se explica teoricamente, pois, do contrário, não seria uma expressão trágica, e teria como pano de fundo alguma crença conflitante com o dado trágico do mundo: de nada, de acaso e de convenção (ALMEIDA, 2015a, p. 7).

É, então, em virtude dessa falta de alicerce teórico que Clément Rosset (1989a) diferencia o riso trágico de toda manifestação de riso não-trágico, denominando *riso curto* o primeiro e *riso longo* o segundo. Não que cada manifestação de riso não-trágico tenha uma verdadeira explicação teórica, pois de acordo com o pensamento trágico nada é explicado verdadeiramente, ainda que tudo seja possível de ser feito. Assim, quem ri o riso longo, ri orientado por alguma razão além da própria gratuidade da ocorrência com a qual se depara.

2.2.1. Riso longo

Clément Rosset (1989a, p. 191) denomina *riso longo* todo tipo de riso que se manifesta associado implicitamente a uma crença. É longo porque não irrompe e nem se propaga gratuitamente, por acaso, mas motivado por alguma crença que leva o sujeito a rir. A respeito disso, o autor diz:

Riso Largo, cuja existência não é esgotada pelo efeito cômico, e que se prolonga em consequências implicitamente vinculadas ao rir: a destruição é aqui compensada pela aprovação *a contrário* dos princípios que contribuíram para a colocação em cena de uma agressão cômica. Não somente se ri, mas havia-se razão para rir: nesta razão se descobre uma instância estável que sobrevive ao naufrágio que acaba de engolir. Assim, o irônico, por exemplo, pode destruir tudo o que lhe compraz destruir, mas com a condição de deixar entender as ideias em nome das quais ele age, os princípios sobre os quais se apoia para proceder a suas execuções: ele poderá fazer aparecer o grotesco, mas em nome do razoável; o escândalo, em nome do tolerável; o não-sentido em nome de um certo sentido (ROSSET, 1989a, pgs. 191-192).

O riso largo fere o outro como uma espécie de proteção e reafirmação de determinados princípios e valores de quem assim ri. Não obstante, não devemos aqui confundir esse riso com o riso que expusemos acima, a saber, o riso contra o inimigo destruído por Dioniso. Neste último caso, a destruição do perseguidor de Dioniso não representa a reafirmação de nenhum sistema de crenças ou ordem racional do mundo, porque depois da destruição nenhum projeto resta ou, poderíamos dizer, resta o trágico somente. Em outras palavras, depois do naufrágio, restam tábuas e pequenos fragmentos

que nada mais são do que resquícios da nave outrora projetada. O riso que combate em nome de princípios e valores, mesmo quando logra a desapareição do oponente, não faz desaparecer com este todas as bases que sustentam as crenças pressupostas de quem ri, como ocorre com o riso trágico.

É por isso que o riso pode ser identificado como um fenômeno social, tal como Bergson (2001) defende em *O riso*; ou como decorrência de algo inferior, “feio e disforme” representado na comédia, tal como explica Aristóteles na *Poética* (2015, p. 67); ou como sentimento de superioridade, tal como sustenta Thomas Hobbes (ALBERTI, 1999, p. 125), para citar apenas algumas interpretações. Essas teorias podem tentar explicar várias motivações das formas de rir, mas isso não quer dizer que essas explicações exponham alguma verdade sobre o riso em si mesmo, pois ainda que o riso largo tenha uma motivação associada à sua manifestação, o riso em si mesmo é mais uma ocorrência determinada pelo acaso. É em decorrência do acaso que uma manifestação de riso se associa com determinado tipo de crença ou princípio. E mais: aquilo que é apreendido como risível assim o é por razão nenhuma, por nada, ainda que se acredite que haja uma razão verdadeira que o justifique.

São inúmeras e fragmentadas as tentativas de explicar as razões do riso na história, mas não faltam também teorias que tentam unificá-las em um único sistema. Para não deixarmos de citar um exemplo, lembremos a proposta exposta por Pelegrini (2014), cuja dissertação de mestrado apresenta três “modelos” explicativos pelos quais as abordagens e teorias se acomodam:

O que a variedade de explicações e reflexões resultou foram três grandes "modelos" teóricos, batizados retrospectivamente e desconsiderando peculiaridades de cada teoria em favor das semelhanças. Contemporaneamente, tais "modelos" são conhecidos por Teoria da Superioridade, Teoria da Incongruência e Teoria do Alívio (PELEGRINI, 2014, p. 180).

As três teorias que conformam o sistema, como três modelos gerais, de maneira mais ou menos precisa, podem identificar o gênero (ou os gêneros, caso se pressuponha uma espécie de “riso híbrido”, que se coloca na intersecção entre diferentes gêneros) a que uma determinada manifestação de riso pertence. A Teoria da Superioridade se baseia em todo tipo de riso “da mazela alheia” (PELEGRINI, 2014, p. 181). Este é o riso do sentimento de superioridade do sujeito que ri às expensas do outro. A agressividade é a marca principal dessa vertente: a zombaria, o escárnio, a ironia, o sarcasmo, a

dissimulação. Todo tipo de teorização que caracteriza a mordacidade como o principal motivo de riso se encontra nessa classificação. Entre os principais autores que defenderam essa posição podemos destacar Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Thomas Hobbes e Bergson. Na verdade, a enumeração dos autores vislumbrando uma classificação minuciosa não cabe aqui, pois muitos dos autores que teorizaram destacando aspectos de superioridade também o fizeram destacando aspectos de incongruência e alívio. Bergson (2001), por exemplo, examina o riso destacando o aspecto de superioridade, mas também os seus outros aspectos, ao explicar o mecanicismo vinculado à comicidade.

A Teoria da Incongruência, segundo o esquema apresentado por Pelegrini (2014, p. 184), é o “modelo” que comporta as teorias cujas explicações se valem do princípio da quebra da expectativa: “Essa teoria tem lugar seguro nos estudos acerca do riso que vêm da filosofia e da psicologia e suas manifestações podem ser localizadas, dentre tantos outros, em escritos de Beattie, Kant, Kierkegaard e Schopenhauer”. A filosofia e a psicologia aqui são invocadas porque a expectativa quebrada é anteriormente construída a partir da “naturalização” dos acontecimentos, como se o mundo possuísse uma ordem previsível e um padrão imutável. As expectativas construídas, resultado de uma estruturação psíquica e epistemológica, geram risos quando são quebradas, porque os fatos rompem com os padrões presumidamente estáveis. Há autores que, apesar de apontarem esse aspecto da incongruência, não deixam de explicá-lo à luz da Teoria da Superioridade, sustentando que a lógica da natureza (da realidade naturalizada) se impõe de forma superior ao próprio risível (o fato), que se apresenta com uma “lógica inferior”. Nesse sentido, podemos dizer então que as teorias podem ser sustentadas pela mescla de diferentes aspectos dos modelos em comum, priorizando um deles.

O terceiro “modelo”, a Teoria do Alívio, contém as teorias que associam o riso com a função de desobstrução da tensão do organismo. “A base aqui é de natureza biológica, recorrendo a um modelo ‘hidráulico’ de organismo que se regula internamente na ocorrência do riso” (PELEGRINI, 2014, p. 186). De modo geral, as teorias que se encontram nesse modelo convergem todas para a ideia de que o organismo, depois de acumulada muita energia, ou tensão nervosa, ou humores, precisa desobstruir, de algum modo, o que impedia a regulação natural. O excesso acumulado a partir do contato com determinados acontecimentos permite a convulsão própria do riso. Autores como Shaftesbury, Herbert Spencer, Mikhail Bakhtin e Sigmund Freud, elaboraram explicações a esse respeito. Cabe acrescentar aqui, brevemente, que da mesma forma que a Teoria da

Superioridade pode se integrar com a Teoria da Incongruência, o mesmo pode ocorrer em relação à Teoria do Alívio.

Não obstante, para fazermos justiça a Pelegrini, devemos lembrar que seu estudo não tinha pretensão de esgotar de forma rígida, dentro desses modelos explicativos, todas as ocorrências do riso:

Mais uma vez, cabe apontar que o que expomos aqui como três teorias são, de fato, três agrupamentos de ideias e modelos de explicação que se reúnem apenas em função de certos traços de semelhança. Tais teorias devem ser pensadas mais como feixes discursivos espalhados no tempo e no espaço, dos quais deliberadamente ignoramos as distinções em favor das semelhanças apontadas (PELEGRINI, 2014, p. 189).

Essas três teorias servem de exemplo ao que estávamos explicitando: o riso longo tem como base alguma crença pressuposta, alguma base que dá pretexto ao rir. Ao nos depararmos com a teoria envolvida e com o que de fato ela nos permite vislumbrar, parece, no entanto, que ela mais obscurece a questão. Logo, apesar de dar algumas indicações e contextos sobre o riso, não encontramos razões que expliquem as origens das teorias envolvidas, que são, a saber, apenas ilusões. Como vimos no primeiro capítulo, o método genealógico nos permite vislumbrar a origem das crenças e dos valores: eles nada são além de arbitrariedades da vontade de poder – interpretações sobre a vida, orientadas pelos impulsos indeterminados dos indivíduos. Assim, ao definirmos as várias manifestações de riso e teorizarmos com base na racionalidade, nada mais estamos fazendo do que nos iludir, acreditando em algo que nenhuma base tem para se sustentar além da própria aleatoriedade da vontade. Então, aqui, mais uma vez, como ocorre com toda forma de teorização, as possibilidades de riso longo se manifestam com base em uma perspectiva moral, mas a moralidade em si mesma é dada ao acaso.

Ainda que tomemos como parâmetro a conjunção desses grandes modelos explicativos para tentar universalizar de uma forma teórica o riso, esse projeto não pode ser concluído, porque a pretensão de apreender com o pensamento o que seja o riso cai por terra, uma vez que toda manifestação de riso somente pode ser explicada se tomarmos como fundamento a crença de que alguma coisa existe com fundamento, sem influências

axiológicas, mas vimos que todos os valores são ilusões de cuja origem caótica nos esquecemos.

2.2.2. Riso curto

O riso trágico, por sua vez, é curto porque nada se vincula à sua manifestação além da própria ocasião. A festa é um bom exemplo: as pessoas que festejam alegremente não têm motivações para rir para além da própria celebração da vida naquele instante. Princípios morais e racionais, nesse caso, não explicam risos e passos de dança soltos, pois rimos e dançamos livres pela simples manifestação de alegria, ainda que algumas festas tenham razões baseadas em conquistas específicas.

A segunda maneira de rir, [...], pode ser considerada, em contrapartida, como um rir que acaba rápido: uma vez o efeito cômico passado – se ao menos este conseguiu surtir efeito – nada se dá a pensar que possa justificar o riso, oferecer ao consumo intelectual um parecer qualquer sobre a significação e o alcance da destruição. *Riso curto*, por conseguinte, que não desemboca em nenhuma perspectiva, que rouba sem nada oferecer em troca, e que perecerá frequentemente frívolo e sem alcance: por atacar indiferentemente tudo, sem se dar ao trabalho de organizar seus ataques em sistemas que permitiriam assinalar um certo número de temas defendidos, ele parecerá frequentemente, a seus contemporâneos mais particularmente centrados em tal ou qual alvo, nada atacar (ROSSET, 1989a, p. 192).

O riso curto nada ataca porque nada há a atacar, não há suporte teórico para as crenças, elas são meras ilusões dadas ao acaso. Lembrando que “é trágico o que deixa mudo todo o discurso, o que se furta a toda tentativa de interpretação” (ROSSET, 1989a, p. 65), o riso curto é uma expressão trágica porque tudo extermina.

Riso exterminador e gratuito, que suprime sem justificativa, destrói sem inscrever essa numa perspectiva explicativa, finalista e compensatória: ele ri, mas não diz porque ri nem do que está rindo (se se pedisse uma explicação, ele se limitaria a dizer que no caso, e diferentemente das habituais ocasiões de rir, ri de nada). Riso que pode então aparecer ao mesmo tempo paradoxal e destituído de qualquer eficácia verdadeiramente cômica, uma vez que dissolve sem afetar o que dissolve

com um coeficiente risível ou de ridículo que viria justificar a dissolução (ROSSET, 1989a, p. 191).

E se o riso trágico destrói as crenças, não é por ter essa função específica a cumprir, mas porque tanto a aparição das crenças e de suas bases quanto a desapareição delas se devem ao acaso. O próprio riso surge ao acaso. Diante disso, resta-nos então rir e aceitar a vida com júbilo. Contudo, para evitar um mal-entendido, aqui é preciso lembrar que a aprovação da vida promovida pelo pensamento trágico não significa uma aceitação resignada, um riso forçado. “A aprovação propriamente dita não é riso da morte, mas festa ante a morte” (Rosset, 1989a, p. 198). Como diz Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*: trata-se daqueles “que amam com grande amor, que amam com o grande desprezo!” (Nietzsche, 1999, p. 232). Desprezo pelo quê? Por tudo em que nos condicionamos a acreditar: na distinção entre natureza e artifício, na moralidade que idealiza o ascetismo e condena os homens ao ressentimento e na convicção de que tudo pode se explicar pela razão.

Compreender essa ruptura, que é a ruptura contra o projeto da filosofia, permite-nos compreender porque Clément Rosset coloca termos como “mais verdadeira” e “mais real” entre aspas, sem, contudo, implicar uma admissão de que exista uma verdade ou uma realidade mais verdadeira e mais real, como Verena Alberti (1999, p. 22) interpreta:

Ao tornar positivos o caos, o acaso, o nada, Rosset nos conduz novamente ao mesmo esquema: situa o riso em um espaço para além do pensamento e ordem – espaço que nosso pensamento e nossa linguagem não podem atingir, não obstante o esforço de os colocar entre aspas. [...] o riso é carregado de uma espécie de verdade “mais verdadeira” e de realidade “mais real” do que aqueles que nosso pensamento pode apreender.

Mas o pensamento e a ordem não estão em um plano inferior em relação a algum outro plano superior ou transcendente, que escaparia ao próprio pensamento, pois tanto o que não é captável pelo pensamento quanto aquilo que podemos perceber e pensar estão inseridos na mesma esfera que compreende o caos, o acaso e o nada; quando imaginamos que pensamos algo sobre a realidade, esse pensamento é só um pensamento, assim como verdade e real na linguagem são apenas palavras que têm relações de sentido entre si. Não há um “para além” em sentido metafísico. Poderíamos nos arriscar a dizer que nada transcende a imanência do nada de tudo o que é dado ao pensamento, na medida em que

tanto o mundo quanto o pensamento não são coisas que respeitam princípios necessariamente verdadeiros e eternos. Nada passa de convenções, arranjos e rearranjos dados ao acaso e sem determinações necessárias. Essa interpretação de Alberti, portanto, baseia-se na crença de que o riso, mesmo quando trágico, tem uma função: a de destruir o ser, um riso de identificação com a função da morte. Mas o que temos no riso trágico é festa diante da morte, é uma maneira de se situar na vida com alegria, apesar da destruição das crenças e valores que servem de orientação à vida para a maioria das pessoas.

Quando temos que afirmar a vida respeitando crenças que condicionam e justificam o modo agir, a vida em si mesma adquire um peso, um fardo e uma seriedade dos quais o pensador trágico se liberta. E é isto o riso curto: o prazer da anulação do peso e dos condicionamentos. E por isso ele é exterminador, porque de alguma forma traz à fala o silêncio, pois nada há a dizer sobre o que desaparece.

O riso trágico, que significa que se tira prazer do acaso e que se celebra, pelo riso, sua aparição, é então inteiramente estranho ao universo do sentido, das significações e das contra-significações que podem aí se desenrolar: indiferença para com o sentido, mas também para com o não-sentido, que basta para diferenciá-lo em profundidade de todas as outras formas de riso (Rosset, 1989a, p. 193).

Ao compreendermos que a destruição é parte integrante do riso trágico – destruição que não tem o intuito de afirmar uma outra forma de sentido nem uma forma de não-sentido –, podemos identificar algumas características cômicas e de destruição típicas do riso longo, vinculadas também ao riso curto. Características como afastamento afetivo do objeto risível e o sarcasmo, por exemplo, elementos de alto poder destrutivo que podem ser encontrados em obras de alguns autores em que o trágico aparece, em maior ou menor medida, e nas quais se apresentam dramas por vezes dolorosos de forma sutilmente jocosa, como encontramos em Machado de Assis, ou numa forma exagerada à beira do delírio, com a trupe de *Monty Python*. Não podemos simplesmente decifrá-los como expressões irônicas, mas como autores dotados de humor, se tomarmos essa palavra na acepção que Clément Rosset designa.

A distinção que Clément Rosset (1989a) estabelece entre ironia e humor é muito parecida com a distinção feita entre riso longo e riso curto. Mas essa nova distinção não é feita para determinar a diferença entre as bases que, implicitamente, sustentariam as

crenças no riso longo em oposição ao curto, e sim para explicitar a diferença entre os modos de destruição a partir da comparação entre ironia e humor. Clément Rosset sustenta que toda forma de riso destruidor que ainda deixa alguma estrutura ou base intocada é um riso irônico: uma maneira de rir “que fornece, em seu rir, considerações” (p. 191).

Cândido, de Voltaire (2000), é uma obra que ilustra bem o riso irônico visto por esta perspectiva. O mote da novela é bastante conhecido: colocar em xeque a ideia de Leibniz, segundo a qual vivemos no melhor dos mundos possíveis. Cândido, o protagonista da obra, vive durante toda sua vida grandes revezes e mazelas que contrastam com seu *cândido* caráter otimista, representando assim um exemplo empírico que desfaz a crença professada por seu mestre, Pangloss – caricatura evidente de Leibniz –, de que este seria o melhor dos mundos possíveis. Ainda que se leve em conta o teor de destruição da obra, resta o mundo como um lugar tenebroso, onde a maldade impera. Depois de destruídas todas as fundamentações e crenças sustentadas na ideia de que o mundo é um lugar bom, sem precisar sequer defender que este é o melhor possível, resta afinal a crença em uma natureza. Ainda que essa natureza seja compreendida em sentido negativo, ela persiste como fundamento, como uma verdade inquestionável, e serve de ponto de partida que justificará a intervenção racional no mundo, para transformá-lo, já que, pelo pressuposto iluminista do progresso, ele *pode* se tornar melhor do que é.

Assim o riso irônico, por exemplo, pode destruir tudo o que lhe compraz destruir, mas com a condição de deixar entender as ideias das quais ele age, os princípios sobre os quais se apoia para proceder as suas execuções: ele poderá fazer aparecer o grotesco, mas em nome do razoável; o escândalo, em nome do tolerável; o não-sentido, em nome de um certo sentido (ROSSET, 1989a, p. 191-192).

Por isso, a segunda maneira de rir, impressa no humor, acaba rápido, já que o grotesco, escandaloso, o não-sentido aparecem em nome de nada. É o que geralmente acontece nos *sketches* dos humoristas da trupe *Monty Python*: todo o não-sentido que aparece na vida não deixa subentender um “certo sentido” subjacente que a vida deveria ter.

Tomemos um exemplo do filme *A vida de Brian* (1973), cuja história é ambientada na época da dominação romana na Judeia nos anos da vida de Jesus Cristo. A revolta do povo de Israel contra os dominadores suscita a criação de movimentos insurgentes – admitindo-se a hipótese de que os movimentos surgiram de um ponto em comum. O

propósito do combate contra os romanos, o “verdadeiro” sentido do movimento, fica em segundo plano a partir do momento em que as “dissidências” ocorrem, formando assim divisões antagônicas. Surpreendentemente, o ódio que presumivelmente se dirigiria apenas contra os romanos se volta contra os próprios judeus, em razão do movimento ao qual pertencem; ficando os romanos, alvo inicial do ódio justificado, em segundo plano. O risível da cena é acentuado na medida em que nos atemos aos nomes de cada grupo, fato que, no filme, chega a confundir inclusive seus próprios participantes, já que há em suas siglas, apenas a alteração da ordem dos termos: enquanto um é denominado Frente Judaica Popular, um dos rivais é denominado Frente Popular Judaica. O sentido da revolta e sua justificativa são, assim, esvaziados, já que predomina o sem sentido que anima a vida, uma vontade de potência, para usarmos termos nietzschianos, que se sustenta por si só, sem outra justificativa ou fundamento que lhe seja alheio.

Ainda que a princípio esse riso pareça bastante frívolo e sem um poder assassino como o riso irônico – pois a gratuidade do riso se esgota ali mesmo fazendo com que tudo volte ao “normal” –, “depois de nove meses você vê o resultado”, isto é, um novo resultado nasce e entra em curso. Temos, assim, uma:

Eficácia que aparece entretanto, com o recuo do tempo, muito mais assassina que o “riso largo”. Apenas o riso curto é, de um certo modo, de longo alcance: num sentido simultaneamente cronológico e filosófico. Cronológico: porque dispensa, para rir, referência a verdades ou valores destinados a desaparecer com o tempo. Filosófico: porque constitui, em relação a todo “sentido”, uma agressão ainda mais violenta que aquela do riso largo, pelo fato de que recusa de saída toda a interpretação da destruição, isto é, todo reinvestimento das significações destruídas em outros territórios menos expostos. Precisamente, ele não crê na existência de territórios seguros onde alojar o sentido. Assim engole o sentido num só golpe e de uma vez por todas, assim como as águas do Atlântico engoliram o *Titanic*. Depois do que, nada mais resta a dizer, e o riso acaba naturalmente rápido, em razão mesmo de sua excepcional capacidade de absorção. Cada um de seus tiros basta para desmoronar um edifício que o irônico não sabe destruir senão pedra por pedra. O *engolimento* do humor opõe-se ao *desmantelamento* do irônico (ROSSET, 1989a, p. 192).

Talvez o mais difícil de ver seja a associação desse modo de destruição com a alegria expressada no riso: como é possível rir do desabamento total de um edifício, cuja sustentação era resultado do esforço de muitos? Clément Rosset diz que o prazer que se

exprime aí é a celebração do acaso: não do contraste entre o não-sentido com um sentido subentendido, mas com a aparição do acaso tanto no que se entende por não-sentido quanto por aquilo que se crê convencionalmente como “sentido”. A *besteira*, portanto, não é somente em relação àquilo que rimos, mas também àquilo a que designamos como seriedade. “O riso exterminador significa pois, em última análise, a vitória do caos sobre a aparência da ordem: o reconhecimento do acaso ‘como verdade’ ‘do que existe’” (p. 197).

2.3. A besteira

Em *O real e o seu duplo*, Clément Rosset (1998) aborda o tema da besteira mais detidamente. Situando-a no contexto que aqui demarcamos, podemos dizer que a besteira estaria fora do ilusório terreno seguro projetado pelos homens, este terreno onde tudo ilusoriamente é sério. Ora, vimos que o sério não passa de uma “falsa segurança”, um “outro lugar aparente”, que “não é outra coisa senão o aqui do qual se julgava afastado” (p. 90). Aliada da ilusão, a besteira se distingue de maneira bastante sutil: com relação ao seu *conteúdo*, prende-se ao irrisório; com relação à sua *forma*, pode se apresentar imediatamente (*besteira de primeiro grau*) ou após longa reflexão (*besteira de segundo grau*).

Sobre a ilusão, vimos que ela aparece sempre quando consideramos as convenções do acaso como expressões de uma verdade única, como se a realidade pudesse ser verdadeiramente traduzida por um sistema teórico e racionalmente organizado, assim, a ilusão consiste em duplicar a realidade. A respeito da besteira, o fator de segurança não é uma construção que protege o indivíduo contra o caos, apenas desordem e acaso, mas da própria imbecilidade: o homem não quer se sentir estúpido. Sobre a besteira de primeiro grau “o tema é admitido imediatamente por hereditariedade ou ambiente culturais, sem que seja colocado o problema geral da besteira, isto é, a questão de saber se o tema é inteligente ou não” (p. 91). Assim, neste caso, julgamos algo como besteira sem refletir, apenas seguimos as regras do meio para não entrarmos em conflito com os circunstantes e não sermos taxados de imbecis.

O segundo caso é mais complicado:

o tema só é admitido após madura reflexão, o que quer dizer que aqui o problema da besteira foi examinado cuidadosamente, e aparentemente resolvido – já que o tema levado em consideração só foi selecionado após longo exame crítico dos mais severos, de modo que o tema ao qual nos dedicamos parece definitivamente a salvo da crítica: *besteira de segundo grau*, interiorizada e reflexiva. Nesta segunda forma de besteira, tomou-se consciência do problema da besteira; sabe-se que é preciso evitar ser estúpido, e, à luz deste escrúpulo, escolheu-se uma atitude “inteligente” (ROSSET, 1998, p. 91).

Mas que atitude inteligente há, se nela perde-se de vista a própria estupidez? A “consciência da origem da besteira” impede o indivíduo de se livrar da própria besteira de se julgar capaz de decifrar a “verdade” da estupidez alheia. “A imbecilidade confirmada encontra-se assim num impasse semelhante ao da ilusão” (p. 92), pois o indivíduo julgando-se “inteligente” comete a besteira de fugir para o “outro lugar aparente”, onde a ilusão reina, onde se tem a sensação psicológica de segurança – para além do estado psicológico do orgíaco, conforme vimos acima na passagem sobre o *Crepúsculo dos Ídolos* (*O que devo aos antigos* - § 5). A pretensão de se tornar “inteligente” para se esquivar à besteira é uma estratégia que, por fim, “se torna estúpida por medo de ser estúpida, ou, mais simplesmente ainda, torna-se ela mesma por ter desejado ser outra” (p. 92), no fundo, um destino trágico por si mesmo.

O medo de não parecer estúpido, podemos dizer então, é o que faz os homens manterem o projeto que sustenta o ideal ascético, sempre em defesa da natureza contra o artifício, passando por todas as instâncias do pensamento: razão e conhecimento, regras morais e éticas e até estéticas. Nesse sentido, o riso trágico com seu caráter destruidor pode mostrar o infortúnio de tal destino – ainda que não possamos tomá-lo como um instrumento para este fim, pois limitaríamos infinitamente o seu alcance no que diz respeito à aprovação trágica.

2.3.1. Da razão e do conhecimento

Em *Bouvard e Pécuchet*, obra do escritor Gustave Flaubert (1959), não vemos outra coisa: “Mesma ilusão de segurança, ligada a uma mesma confusão entre o aqui e o outro lugar: imagino a besteira afastada para sempre e uma certa inteligência aqui,

enquanto que a besteira está aqui e a inteligência em outro lugar, para sempre (ROSSET, 1998, p. 92). Independentemente da moral implícita na obra citada, vemos que a confiança depositada na virtualidade do conhecimento teórico face ao conhecimento prático, mostrando a infecundidade daquele, ao invés de garantir uma proteção contra a imbecilidade, faz dos dois amigos indivíduos mais imbecis que nunca. Ainda que Flaubert tenha falecido antes da conclusão da obra, lemos em suas últimas páginas uma consequência desta procura por respostas sobre tudo em livros, em conhecimentos sistematizados: “Assim, tudo se despedaçava em suas mãos. Bouvard e Pécuchet já não têm nenhum interesse pela vida” (FLAUBERT, 1959, p. 236). Temos, por meio do riso, uma denúncia da inocuidade da erudição, do pedantismo e da fatalidade da besteira (de segundo grau):

Esta fatalidade é igualmente a do esnobismo e, de maneira geral, a de todos aqueles que, duvidando deles mesmos, tentam buscar a salvação em *um modelo*: outro mágico de quem espero que me fará escapar à minha sorte, enquanto ele me encerra inexoravelmente em mim mesmo (ROSSET, 1998, p. 93).

Fugindo da besteira, então, acaba-se encontrando-a, pois a própria atitude tem um propósito estúpido: é o decadente academicismo, a “bobagem acadêmica”. Podemos situar o academicismo como besteira de primeiro grau, pois é o tipo de atividade que não reflete sobre as “regrinhas” do comportamento acadêmico, apenas as segue a fim de evitar o que se julga besteira nesse meio. Mas a própria atividade acadêmica que procura a “inteligência”, isto é, uma consciência acima do academicismo, chegando inclusive a criticá-lo, manifesta-se como besteira também, mas agora de segunda forma: besteira incurável. Um grande exemplo é a tentativa de teorização sobre as expressões do riso: analisamos, descrevemos e sintetizamos em uma teoria explicativa tudo o que se pode conhecer sobre o assunto. Pergunta: quem é capaz de fazer um público rir explicando temas irrisórios, como piadas, por exemplo? Quem assim age não se torna ele mesmo tema para escárnio?

Para ilustrarmos melhor isso, podemos lembrar de uma cena célebre de *O sentido da vida* (1983), também de *Monty Python*. Eis o *sketch*: uma aula escolar de sexo, tudo em perfeita ordem, seguindo a composição do imaginário de uma sala de aula, já secular, antes do professor entrar a bagunça de praxe, todos os alunos se divertindo em um ambiente caótico. Quando o professor entra, os alunos voltam àquilo que se convencionou, sentam-se em suas carteiras e se põem em silêncio, atentos, com seus

cadernos, apostilas e todo o material necessário. Seguindo o tom professoral, o mestre anuncia o tema da aula e faz perguntas genéricas aos alunos sobre o assunto, deixando-os reticentes, constrangidos e sem respostas, apesar de ser improvável a ignorância deles sobre o tema. Primeiramente respondem sim ou não, sempre tentando entrar em comum acordo para se livrarem logo do constrangimento suscitado. Depois, as perguntas são dirigidas individualmente, sem que eles consigam atinar com a resposta esperada pelo professor. Então ele se põe a explicar e os alunos passam a dirigir perguntas mais lúcidas, finalmente mostrando ter algum conhecimento dos elementos que compõem o tema.

Tudo, até aqui, apesar da estranheza do assunto relacionado ao ambiente, decorre conforme o esperado, até que um aluno se distrai olhando para fora, vendo uma partida de futebol. O professor o repreende e o obriga a trocar de assento, indo para longe da janela, além de “ameaçar” aplicar um exame. Voltando à explicação, conclui a exposição oral, organizando sistematicamente todos os “passos” preliminares para chegar ao ato sexual de fato. Recapituladas todas as formas de estimulação, sem muito interesse por parte dos alunos, o professor recorre à exposição prática: puxa uma cama de onde estava o quadro negro, chama à sala sua esposa e ambos se despem para a “demonstração”, intercalando uma conversa banal do cotidiano dos cônjuges. O desinteresse dos alunos é tamanho que um deles dorme, outro tem sua ocarina “confiscada” por estar mexendo nela, um terceiro ri de um bilhete que lhe é entregue. Tudo é estúpido na cena, a forma da exposição associada à matéria do tema e ao envolvimento do professor e dos alunos. O que vemos é o próprio naufrágio do sentido de uma aula escolar: o conhecimento ministrado e toda a sistematização racional dada ao tema. Nem mesmo toda a possível erudição acumulada sobre o assunto faria do conteúdo algo digno de atenção e, por isso, de aprendizado, pois tudo o que os alunos sabiam fazer e do que sabiam tirar proveito era somente mais do mesmo: as “regrinhas” e os meios de burlá-las.

2.3.2. Das regras morais, éticas e estéticas

Não obstante a destruição derrisória da atitude teórica e “racionalizante”, que tenta por meio da promoção de um conhecimento “sério” e “seguro” e de uma erudição balofa estabelecer os critérios verdadeiros que fundamentam a vida prática, a destruição trágica manifestada pelo riso curto pode abranger também as crenças morais, éticas e até

estéticas. A destruição é total! O processo de desnaturalização e desaprendizagem por meio do riso faz naufragar todas as bases que abarcavam as crenças.

Nesse sentido, podemos apontar Machado de Assis como um verdadeiro mestre, um autor estreitamente íntimo do pensamento trágico. Seguimos aqui a interpretação de Rogério de Almeida (2015b), no estudo intitulado *O imaginário trágico de Machado de Assis*: “Assim, enquanto boa parte da filosofia substitui o ‘isto é’ pela moral de um ‘dever ser’, Machado inverte a lógica moral em busca dessa verdade imediata que, a despeito de dolorosa e irremediável, constitui o trágico da existência (ALMEIDA, 2015b, p. 45). A partir disso, os exemplos afloram em abundância, na maioria das vezes terríveis, mas em certa medida irrisórios.

O acaso e as convenções descritas e reconhecíveis em sua obra mostram que as regras se estabelecem como deveres por mera gratuidade, como mais uma besteira na qual o indivíduo tende a cair pretendendo seguir seriamente o que não tem fundamento. Ou seja, a moral se impõe por convenção, gratuitamente, ainda que se acredite o contrário. Não há justiça no cosmos e nem mesmo uma natureza que justificaria racionalmente um fato qualquer como expressão imanente de justiça. As regras se firmam como meras convenções que de um modo ou de outro são transgredidas ou respeitadas, neste caso às vezes morbidamente contra a própria pulsão. O espetáculo, ou melhor, a vida do indivíduo (e dos grupos), que pode ser esteticamente ordenada ou não, pode ser brilhante ou opaca por mera escolha, por mera aprovação ou negação da vida.

Encontramos um exemplo disso em *Pai contra mãe*, publicado em 1906 em *Relíquias da Casa Velha*. Neste conto:

Não se trata tão somente de escolher entre o certo e o errado em dada circunstância: trata-se de uma escolha que nenhuma formação escolar, talvez nenhuma instância formativa, seja capaz de preparar metodologicamente, a saber, aprovar a vida acima de todas as coisas (RESENDE, 2016, p. 130).

Podemos dizer a princípio que não encontramos nada risível desde o ponto de vista do leitor, mas Machado de Assis o provoca mostrando o riso trágico por meio de Cândido Neves, um indivíduo candidamente trágico que diferentemente do Cândido de Voltaire com seu caráter otimista – mas também diferentemente da crença de que a maldade impera no mundo –, afirma a vida em toda sua “crueldade”, isto é, afirma a vida de forma tão pura que:

Podemos julgar Cândido Neves como bem entendermos, mas teremos sempre que buscar algum valor externo à situação, algum princípio além, fora desse querer viver irracional. Sua candidez reside justamente no fato de não buscar justificativa para a vida. Como tantos outros personagens machadianos, poderíamos dizer que lhe falta “padrão moral”, não porque seja *imoral*, mas porque não reconhece o caráter ilusório e infundado do que se apresenta como *moral* (ALMEIDA, 2015b, p. 206).

O enredo resume-se basicamente ao seguinte: Cândido Neves encontra no ofício de captura de escravos fugidos uma forma de sobreviver, mas a gravidez de sua esposa aliada à escassez de escravos fugidos e às dívidas acumuladas obrigam-no a tentar desesperadamente capturar uma escrava cujo pagamento pelo resgate era portentoso, o que permitiria a ele rejeitar o conselho dado por tia Mônica de enviar o filho nascido à roda dos enjeitados. Para sua sorte, na noite em que entregaria o filho, ele encontra a escrava por acaso e a leva para seu dono, sem se importar com a gravidez dela: a captura se deu à força, a despeito da luta, protestos e súplicas. A escrava sofre um aborto pouco depois de chegar à casa de seu dono, o que não impede que a recompensa seja paga a Cândido Neves conforme o prometido, pois ele fez seu trabalho. A morte da criança por vir determinou o porvir da criança que seria enjeitada.

Na explícita tragicidade da ocorrência, Cândido Neves não teve tempo para pensar, pois tinha deixado seu filho numa farmácia, e era preciso pegá-lo o quanto antes. Eis o desfecho:

O pai recebeu o filho com a mesma fúria com que pegara a escrava fujona de há pouco, fúria diversa, naturalmente, fúria de amor. Agradeceu depressa e mal, e saiu às carreiras, não para a Roda dos enjeitados, mas para a casa de empréstimo com o filho e os cem mil-réis de gratificação. Tia Mônica, ouvida a explicação, perdoou a volta do pequeno, uma vez que trazia os cem mil-réis. Disse, é verdade, algumas palavras duras contra a escrava, por causa do aborto, além da fuga. Cândido Neves, beijando o filho, entre lágrimas, verdadeiras, abençoava a fuga e não se lhe dava do aborto.

– Nem todas as crianças vingam, bateu-lhe o coração. (ASSIS, 1975, p. 58-59).

Não temos aqui um riso curto, exterminador, no mesmo teor dos que vimos acima, pois nada parece cômico, mas ainda assim há riso de alegria quando Cândido Neves “recebe” seu filho. E se não fosse o profundo enraizamento dos valores morais que

impedem o leitor de perceber a comicidade de determinadas circunstâncias, as “palavras duras” da tia Mônica poderiam suscitar um riso curto: em meio à consequência paradoxal da alegria de um e do infortúnio de outro – a reprimenda se torna banal, gratuita, sem sentido. Esse exemplo nos permite ver por onde o riso trágico encontra espaço para destruir também as bases morais e éticas, não por imoralismo, como vimos, mas por falta de fundamento que estabeleça as crenças morais.

Esse ponto talvez possa ficar mais explícito se recorrermos a outro conto machadiano, *Terpsícore* (1996). Apesar do protagonismo da dança, o que mais chama a atenção neste conto é o acaso que permite ao casal, Porfírio e Glória, contornar a pobreza e se divertir com aquilo que a sorte os reservou. Mais uma vez vemos as dificuldades econômicas e mandamentos de prudência, morais e éticos, impelirem o casal a fazer aquilo que seria racional: evitar gastos e se adaptarem às circunstâncias, sem esbanjamento e festas estrondosas como a que fizeram no casamento. Mas, um dia, no ápice da angústia e da dúvida quanto ao futuro, Porfírio, voltando para casa com o dinheiro das férias, foi “tentado” por um vendedor de bilhetes de loteria. “Dias depois, andando a roda, um dos bilhetes do Porfírio saiu premiado, tirou quinhentos mil réis” (ASSIS, 1996, p. 37). Mais uma vez a razão pedia contas, depois de quitadas as dívidas era preciso dar um destino ao que havia sobrado, e a quantia não era desprezível. Assim, seguindo sempre seus impulsos, Porfírio deu um destino surpreendente ao que lhe sobrara:

Glória, iscada da febre do marido, vaidosa com o vestido de seda, estava no mesmo grau de entusiasmo. Às vezes, pensava no dinheiro, e recomendava ao marido que se contivesse, que salvasse alguma coisa para pôr na Caixa; ele dizia que sim, mas contava mal, e o dinheiro ia ardendo... Depois de um jantar simples e alegre, começou o baile, que foi de estrondo, tão concorrido que não se podia andar (ASSIS, 1996, p. 44).

E assim, por amor à dança, gastando tudo o que tinham, “levaram da vida” uma grande festa, o dia inesquecível em que Glória foi “a rainha da noite”. Se tomarmos a ética que, estabelecida pela razão, tem a felicidade como um fim distante, podemos dizer que os protagonistas agiram mal, foram inconsequentes, desperdiçaram a chance de acumular riquezas e mudar de vida. Mas todas as suas ações orientadas pelo “conselho do instante”, guiaram-lhes para a vivência da felicidade no presente, não para um futuro incerto que talvez nunca chegasse. Em nome da moral dos costumes e da ética da

sobrevivência, o fim a que essas concepções visam nunca teria feito o casal gozar dos momentos mais intensos de alegria, a vida teria transcorrido com enfado, com dores, em estado de espera, sem a experiência de júbilo do instante, sem aceitar o eterno retorno, sem alegria trágica. Também nesse conto, o riso curto, visto desde uma perspectiva cômica, não tem grande intensidade, mas tem a alegria estampada na vida das personagens que não julgam suas ações com base em uma moralidade.

É a partir dessa forma de se situar na vida que podemos compreender a seguinte passagem de Michel Maffesoli (2005, p. 35):

O amor sem limites, em todas as suas formas, atualiza-se sempre, sem preocupar-se com o amanhã, ainda que, por acréscimo, este mesmo amanhã lhe seja concedido. Uma paixão que se esgota no instante, na realização, pelo próprio fato de integrar a morte, assumi-la, e pelo fato de afrontar o destino, é uma repetida afirmação da eternidade. Como Nietzsche o declarou, de maneira paroxística, “a alegria, porém, não deseja herdeiros nem filhos – a alegria quer a ela mesma, quer a eternidade, a repetição das mesmas coisas; ela quer que tudo permaneça eternamente igual”.

O riso curto, portanto, não se manifesta apenas em situações cômicas, quando algo vem a ser destruído, mas também quando percebemos que os fundamentos que organizam determinadas formas de viver perdem o sentido, o que nos liberta para celebrá-la a qualquer instante, mesmo em momentos de dor. É assim que a última cena de *A vida de Brian* (1979) nos permite concebê-la: sempre é possível ver o lado bom de tudo, ainda que pareça ridículo. Em outras palavras: a vida basta a si mesma. E é por isso mesmo que o mandamento de tomar a vida como obra de arte não tem sentido, porque se torna mais uma obrigação moral por cumprir: o dever de ser artista. Esteticamente pouco importa o que o indivíduo fez, em última instância, a vida basta a si mesma, isto é, a vida de um indivíduo é tão “idiota” como qualquer outra.

Ainda assim, façamo-nos entender melhor. A vida vivida por qualquer sujeito é idiota no sentido que Louis José Pacheco de Oliveira (2015)¹⁴ aponta:

A idiotia é liberada quando o caráter ilusório do real se encolhe dando espaço para a percepção de que os homens, todos eles, são grandes jogadores. E, nesse

¹⁴ Em sua tese de doutorado Pacheco de Oliveira aponta para a idiotia que entra em cena na contemporaneidade e que marca a ruptura com o plano da modernidade de forjar o homem forte: aquele que supera a si mesmo, negando o mundo em nome de uma natureza transcendente.

jogo, que ao contrário de se iluminarem com discursos edificantes, seguem os impulsos da vida diária, seus eixos despegados, suas direções casuais, postulando chegar o mais longe possível e a qualquer preço (OLIVEIRA, 2015, p. 212).

Assim, temos mais uma vez a questão da aprovação da vida, que pode ser condicionada por crenças que iludem a respeito do real, ou que pode ser totalmente incondicionada. No fim das contas todos blefam, todos jogam, todos de alguma forma tentam se afirmar: seja vivendo a vida de acordo com os impulsos, seja vivendo a vida negando-os em nome de princípios, valores, discursos. A idiotia da existência, uma vez reconhecida, permite ao homem perceber “que tudo é banal, que todos são escravos e hedonistas, e que tudo é risível e, ainda, que o coeficiente mais elevado, em relação à arte de pensar, é saber que, ainda que ridículo, esse é o ruído de todos” (p. 260). A perda de sentido, o niilismo e o sentimento de vazio que essa descoberta acarreta abre a possibilidade de o homem jogar com as circunstâncias em favor de si mesmo, ainda que suas “jogadas” o façam sofrer em determinados momentos, trata-se de uma dor escolhida. Para quem vive assim não há mais apostas para acertar em favor de alguma verdade, mas a fim de viver o próprio destino, que só pode ser negado se ainda se crê na ideia de que o mundo poderia ser um lugar melhor, ou seja, se ainda se crê em uma ilusão que ordene o mundo.

Portanto, quando rimos temos o riso longo como uma forma de defesa, mas depois que aprovamos a ocorrência, sem julgá-la em vista de alguma crença, temos o riso curto. E por isso o riso curto é uma manifestação do riso trágico: não devido à comicidade envolvida na circunstância, mas pela aprovação mesma. Em suma, “No princípio uma denúncia – o real é assustador! –, agora uma acomodação – o real é isso! –, o sujeito conecta-se aos contornos do real, com suas conexões casuais, repletas de probabilidades, com todas as energias” (OLIVEIRA, 2015, p. 266). O riso trágico é uma das expressões dessa acomodação, é a manifestação da opção do sujeito pela aprovação trágica.

Considerações finais: O riso trágico como afirmação da vida

Não há verdade a ser revelada, não há moral certa a ser seguida, não há ética perfeitamente racional a ser estipulada, não há modelos estéticos a serem idealizados. Resta o nada, o acaso e a desordem. Resta o trágico. E ao homem, por fim, resta a destruição de todas as bases das crenças e a celebração jubilosa do nada: síntese da alegria trágica. Tal “resultado” é de fato cruel, mas o que impede o homem de viver aprovando a existência dessa maneira? Uma vez feita a escolha trágica, nada poderá abalar o amor pela vida, *o amor fati*. O riso trágico, neste registro, não é tão somente uma manifestação de prazer da destruição ou uma aprovação inconsciente circunscrita em breve espaço de tempo, é muito mais que isso: o riso trágico é expressão da aprovação da vida inteira.

Numa perspectiva plotiniana, dir-se-ia de bom grado que o riso exterminador não é senão a hipóstase da aprovação, que tira seu ser da aprovação, mas não se confunde com ela. A aprovação propriamente dita não é riso da morte, mas festa ante a morte. A filosofia trágica não começa quando os homens aprenderam a rir de seus cadáveres, mas antes no dia misterioso, tardiamente reconhecido por Nietzsche em *A origem da tragédia*, onde os Gregos confundiram numa única festa o culto dos mortos, do qual tinha nascido a tragédia, e o culto do deus que simbolizava o vinho e a embriaguez: as *Grandes Dionisiacas*, que no mesmo dia celebravam simultaneamente os jogos da vida, da morte e do acaso (ROSSET, 1989a, p. 197-198).

O riso trágico é a celebração do instante, um riso como manifestação de aprovação e amor incondicional pela vida – por mais que em alguns aspectos possa ter aparência de confronto, com o propósito de destruir inimigos. Ao nos depararmos com a realidade da vida, não temos mais o que objetar: o silêncio toma o lugar. E a partir de então o problema passa para a esfera da filosofia trágica, para tentar mais uma vez passar à fala o que não se pode explicar.

O percurso percorrido neste trabalho, no entanto, fez o caminho inverso: partiu de considerações sobre o pensamento trágico para desembocar no riso, o que poderia dar a entender que antes de qualquer manifestação de riso curto é necessário ter a experiência da aprovação trágica. Se optamos por esse itinerário, foi apenas para mostrar o que o riso curto esconde, o que está em jogo quando uma banalidade é aprovada pela inocência de

um riso. Contudo, não queremos aqui defender que o itinerário que leva à escolha trágica necessariamente passa pela manifestação do riso curto. O caminho pode ser bem diferente – e nesse sentido o primeiro capítulo basta por si mesmo para mostrar a quais consequências a transvaloração dos valores leva.

Proveniente de uma genealogia da moral – método que desvela os fundamentos valorativos que sustentam a racionalidade e o ascetismo como instintos que negam a própria vida –, a transvaloração dos valores é um passo posterior que leva à fronteira da escolha trágica. A partir de então podemos ou escolher pela aprovação da vida incondicionalmente, ou escolher pela proteção do conhecido, isto é, pela manutenção das crenças que obliteram a visão da crueldade do real. Essa transvaloração é o meio para superar a hierarquia dos valores arbitrariamente estabelecidos pelos impulsos que negam a vida, a *décadence*. Contudo, o critério máximo para avaliar a aprovação trágica é o eterno retorno, pelo qual se aceita com júbilo viver cada instante como se este fosse se repetir eternamente.

Isso é o mistério da aprovação incondicional da vida que se manifesta no riso trágico. Temos, então, apesar da dor, a alegria; apesar do luto, a festa; apesar da morte, a vida. Assim, o ponto culminante do “canto a propósito do bode” se encontra com o “canto a pretexto das borras do vinho”. E nada mais a se dizer, resta a dança.

Bibliografia

ALBERTI, Verena. *O riso e o risível: na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, FGV, 1999.

ALMEIDA, Rogério de. *O imaginário trágico de Machado de Assis: elementos para uma pedagogia da escolha*. São Paulo: Képos, 2015(b).

_____. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*. Tese de Livre-Docência. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2015(a).

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo Editora 34, 2015.

ASSIS, Machado de. “Pai contra mãe”. In: *Relíquias da casa velha*. Edições críticas de obra de Machado de Assis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 11, 1975.

_____. *Terpsícore*. Boitempo Editorial, 1996.

ASTOR, Dorian. *Nietzsche*. Tradução Gustavo de Azambuja Feix. Porto Alegre: L&PM, 2013.

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de Ivone Castillo Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.

BROCHARD, Victor. *Os Céticos Gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odisseus Editora, 2009.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Prefácio de Pierre Vidal-Naquet; tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mario da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

FLAUBERT, Gustave. *Bouvard e Pécuchet*. Tradução de Galeão Coutinho e Augusto Meyer. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1959.

KERÉNYI, Carl. *Dioniso: Imagem arquetípica da vida indestrutível*. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polémica sobre O nascimento da tragédia*. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff; introdução e organização de Roberto Machado; tradução do Alemão e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dioniso: contribuição a uma sociologia da orgia*. São Paulo: Zouk, 2005.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas explicativas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008(b).

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008(a).

_____. *Genealogia da moral: uma polémica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Obras Incompletas*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *O Nascimento da Tragédia, ou o Helenismo e o pessimismo*. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Vontade de potência*. Tradução, prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

OLIVEIRA, Louis José Pacheco de. *Por uma reapropriação da ideia de homem*. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2015.

PELEGRINI, Christian. *Sujeito engraçado: a produção de comicidade pela instância de enunciação em Arrested Development*. Tese de Doutorado. São Paulo: Escola de Comunicações e Artes, 2014.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *A antinatureza: elemento para uma filosofia trágica*. Tradução de Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989(b).

_____. *Lógica do pior*. Tradução do Francês por Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989(a).

_____. *O princípio de crueldade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

_____. *O real e o seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Apresentação e tradução de José Thomaz Brum. Porto Alegre: L&PM, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Obras Incompletas*. In: Col. Os Pensadores. Tradução de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of scepticism* (H.P. - Hipótiposes Pirrônicas). Edição de Julia Annas e Jonathan Barnes. New York: Cambridge University Press, 2000.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Organização e tradução de John O'Kuinghtons. São Paulo: Hedra, 2013.

VERDAN, André. *O ceticismo filosófico*. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.

VOLTAIRE. *Cândido: ou o otimismo*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

Artigos:

DIAS, Rosa M. *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia*. Cadernos Nietzsche, n. 3, p. 07-21, 1997.

RESENDE, Leandro Santos. *Machado de Assis e a aprovação incondicional da vida: o trágico em “Pai contra mãe”*. Machado de Assis em Linha, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 129-145, 2016.

SOMMER, Andreas Urs. *Criatividade e ceticismo em Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 11-31, 2014.

WOTLING, Patrick. *A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, n. 26, p. 13-34, 2010.

Referências Audiovisuais

MONTY PYTHON. *Life of Brian* (A vida de Brian). Realizado por Terry Jones, produzido por John Goldstone, Sony Pictures Home Entertainment, 1979.

_____. *Meaning of Life* (O sentido da vida). Realizado por Terry Jones, produzido por John Goldstone, Universal, 1983.