

## Nietzsche e a jubilosa experiência trágica dos gregos

Renato Nunes Bittencourt\*

**Resumo:** Neste texto analisamos a interpretação de Nietzsche sobre o sentido existencial da experiência trágica realizada pelos antigos gregos na celebração estética e religiosa da Tragédia Ática, e de que modo tal experiência favorece a compreensão imanente e amoral da vida, suprimindo-se ainda qualquer tipo de depreciação moralista em relação ao real.

**Palavras-Chave:** Trágico; Dionisiaco; Helenismo; Nietzsche.

**Abstract:** In this text we analyze the interpretation of Nietzsche on the existential signification of the tragic experience carried through by the old Greeks in the aesthetic and religious celebration of the Attic Tragedy. It still stokes, and of that way such experience favors the amoral understanding immanent and of the life, suppressing itself any type of moralist depreciation in relation to the real.

**Key words:** Tragic; Dionysiac; Hellenism; Nietzsche.



\* **RENATO NUNES BITTENCOURT** é Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ/Bolsista do CNPq.



Ruínas Teatro Grego

### Introdução

Nietzsche, no decorrer de *O nascimento da Tragédia*, apresenta a tese de que a Tragédia Grega nasce da confluência de dois impulsos naturais que se manifestam esteticamente e religiosamente no âmbito da cultura: o apolíneo, caracterizado pela beleza plástica e pela sobriedade, representando assim o ideário olímpico, e o dionisíaco, caracterizado pela vitalidade efusiva da música dançante e da embriaguez existencial, expressando então a presença de uma potência natural estranha ao modelo civilizatório realizado pelo povo grego, religiosamente devotado aos deuses olímpicos (NIETZSCHE, 1996, p. 27-32). Apesar das configurações axiológicas distintas apresentadas pelo apolinismo e pelo dionisismo, Nietzsche

defende a tese de que esses dois princípios foram conciliados harmoniosamente na criação do espetáculo trágico grego: o herói do drama seria uma espécie de avatar do deus Dionísio, representando simbolicamente o seu sofrimento mediante os infortúnios acometidos pela força inexorável do destino (Ibidem, p. 69-71).

### A experiência do trágico na cultura grega em sua raiz mítica e religiosa

No ritual dionisíaco marginalizado pela religiosidade olímpica ocorria o esquitejamento de animais silvestres como forma de se repetir o cruento dilaceramento do menino Dionísio perpetrado pelos Titãs; na Tragédia Ática esse dilaceramento divino se torna uma representação metafórica, ocorrida a partir da destruição catastrófica do

herói e, por conseguinte, do próprio ser humano, que se fragmenta infinitamente através do princípio da individuação, a experiência ontológica que separa o homem da condição originária da natureza, organicamente indistinta. O sofrimento trágico demonstra a resistência da individualidade transfigurada através de sua imersão na realidade cosmológica primordial, favorecendo assim, ao invés do aprisionamento da condição singular da vida, a sua mais poderosa libertação. Representando a luta e a vitória de Dionísio sobre o princípio extensivo da individuação, a tal ponto que todo herói deve ser compreendido como seu substituto ou sua máscara, “a alegria que é proporcionada pela tragédia é o sentimento de que o limite da individualidade será abolido e a unidade originária restaurada” (MACHADO, 2001, p. 26). O canto sagrado emitido na encenação trágica revelava o valor supremo da vida, mesmo quando esta era violentamente suprimida na sua condição individualizada. A partir do espírito da música trágica, que transforma a frágil condição subjetiva do ser humano, o aniquilamento do próprio indivíduo se tornava uma fonte de obtenção de um nível de alegria que brotava do íntimo de cada ser humano, jorrando intensamente para o mundo circundante.

Penetrar nessa esfera sagrada na qual havia o entrelaçamento entre a dor divina e a fragmentação da vida na pluralidade individual representava para o grego da era trágica o desvelamento da realidade cósmica, livre das limitações da consciência pautada exclusivamente no âmbito da fria racionalidade, incapaz de compreender o âmago instintivo da vida. Imergir nessa dimensão arrebatadora da natureza era uma experiência que justificava as vicissitudes da vida

cotidiana, pois no momento da fusão entre o divino e o humano na experiência trágica o homem grego se libertava de toda condição pessoal estabelecida. O seio da natureza soluça pelo seu despedaçamento em milhões de seres individualizados, aguardando o retorno da unidade primordial (NIETZSCHE, 1996, p. 31).



Séquito de Dionísio 1

A vivência trágica demonstra ao indivíduo que a separação entre o humano e a natureza, expressão sagrada do divino, não é eterna, pois na própria extinção da configuração individual ocorria novamente essa unificação entre o ser humano e a força assimiladora da natureza. A individuação, portanto, proclamada pela esfera apolínea como a dádiva mais valorosa da condição humana, se torna apenas um elemento secundário no desenvolvimento da consciência trágica dos gregos. Simultaneamente ao estado de dor gerado por essa individuação em decorrência de sua violenta emancipação do seio originário da natureza, ao mesmo tempo o espírito dionisíaco obtinha a grande alegria trágica, pois as suas inúmeras representações personalizadas afirmavam o caráter extraordinário da existência, mesmo sendo esta marcada pela dor decorrente dessa ruptura com a fonte primordial da vida. Clément Rosset destaca que a alegria consiste

numa aprovação da existência tida por irremediavelmente trágica: “neste caso a alegria é paradoxal, mas de modo algum ela é ilusória” (ROSSET, 2000, p. 24-25). A dor produtiva, o sofrimento transfigurado, a vida gerando mais vida e a vida eterna, eis o que representa o drama musical grego (DIAS, 1994, p. 63). Percebemos assim a confluência entre prazer e dor na esfera trágica da existência, pois ao mesmo tempo em que a destruição da individuação representava ao ser humano uma experiência dolorosa, ele obtinha também o regozijo pela sua reabsorção na plenitude acolhedora da natureza. Ao comentar a confluência trágica enunciada por Nietzsche entre o prazer e a dor, Deleuze salienta que “Dionísio afirma tudo aquilo que aparece, mesmo o mais amargo sofrimento, e aparece em tudo aquilo que é afirmado” (DELEUZE, 2001, p. 28). O espírito dionisíaco assimila em sua força divina a grande totalidade da existência, mesmo aquilo que a condição humana persevera em não aceitar, a dor, que também é um signo de prazer e de alegria para quem compreende o sentido imanente da sagrada esfera da vida, que se torna plena afirmação cósmica.

A Tragédia Ática, além de exprimir nas suas origens uma visão de mundo teofânica, na qual o segredo sagrado da vida se revelava metaforicamente aos participantes da celebração trágica, era também um acontecimento social que envolvia a totalidade da comunidade grega, uma afortunada atividade artística que se sustentava sobre bases religiosas, um autêntico culto sagrado do mais puro caráter solene (NIETZSCHE, 2006, p. 57). Compactuando com essa ideia, Berveiller comenta que a religião não é um acessório, mas o próprio coração da tragédia. “A mola real da tragédia grega e talvez no fundo a de toda a tragédia é

a emoção religiosa” (BERVEILLER, 1935, p. 19). A representação dramática baseava-se numa perspectiva eminentemente religiosa, sendo acompanhada de procissões e sacrifícios em favor de Dionísio (ROMILLY, 1992, p. 15-16). Ao olhar moderno o vínculo entre a realização do drama trágico e o afloramento do espírito religioso realmente pode parecer um fato extravagante, mas não podemos perder de vista que, para os gregos antigos, essas duas esferas se encontravam essencialmente correlacionadas, pois “para o público grego a tragédia é um culto” (NIETZSCHE, 2006, p. 61).

A encenação trágica em sua origem não compactuava de modo algum com ideais moralizantes, na qual se propagaria a ideia de que o sofrimento decorre de uma necessidade de punição divina mediante uma afronta cometida contra a ordem cósmica; pelo contrário, a dor na perspectiva trágica dos gregos era o símbolo que ressaltava o valor imanente e amoral da vida, mesmo diante das mais atrozidades adversidades vivenciadas pela individualidade no seu processo constitutivo. A tragédia grega era uma espécie de tônico que reforçava o ânimo do espectador para a ação criativa contínua, para um novo recomeço da existência, mediante a alegria despertada diante da compreensão da eternidade da vida, para além da própria individualidade. Bachofen, no *Matriarcado*, faz um comentário do qual o pensamento nietzschiano certamente se nutriu: “Somente na eterna geração e na morte igualmente eterna reside a imortalidade, que não pode ser concedida ao indivíduo, mas só à estirpe enquanto tal.” (BACHOFEN, 2007, p. 155-156). Por conseguinte, o objetivo principal da disposição ético-estética da Tragédia Ática consistia em, mediante o

arrebatamento do espectador diante da exibição dos terríveis sofrimentos do herói, motivar naquele o desabrochar de estados de grande exaltação jubilosa, conforme a elucidativa explanação de Deleuze acerca da vivência trágica:

E, em primeiro lugar, Dionísio está presente com insistência como o Deus afirmativo e afirmador. Não se contenta com “resolver” a dor num prazer superior e supra-pessoal, afirma a dor e constitui o prazer de alguém. É por isso que o próprio Dionísio se metamorfoseia em afirmações múltiplas, tanto mais que não se resolve no seu ser original ou não reabsorve o múltiplo num fundo primitivo (...). É o deus que afirma a vida, para quem a vida tem de ser afirmada, mas não justificada nem resgatada. (DELEUZE, 2001, p. 22)

Cabe então a indagação: como a demonstração da dor poderia proporcionar a alguém um sentimento arrebatador de gozo estético, capaz de alçar o indivíduo a um estado extático que o libertava de qualquer sentimento de apavoramento diante das circunstâncias fatais da vida? Através da existência do “consolo metafísico”, conceito elaborado por Nietzsche como meio de explicar o maravilhoso fenômeno que ocorria quando o espectador trágico, ao visualizar o padecimento do herói, percebia que a vida, apesar das suas contínuas transformações, permanecia incólume: “a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria” (NIETZSCHE, 1996, p. 55). Afinal, era o homem enquanto expressão singularizada pela individuação que se extinguia através do evento da morte; contudo, a existência da vida e mesmo da condição humana como um todo permaneceriam indestrutíveis, pois o

centro engendrador do conjunto das formas de vida se encontra fora das limitações concretas do tempo e do espaço. De um modo geral, o tema tratado pela cena trágica era de origem épica, ressaltando a sua filiação ao sóbrio modelo apolíneo, mas esse elemento individual se transforma em uma relação de comunhão sagrada entre as pessoas imersas na vivência trágica, de maneira que a força épica do discurso se transfigurava esteticamente na experiência mística da revelação da dor cósmica dionisíaca.

O coro trágico de maneira alguma levava a um distanciamento do espectador em relação ao mundo divino manifestado no decorrer da celebração trágica, sendo na verdade um meio de se gerar a fusão entre todos os que estavam envolvidos nesse acontecimento sagrado. A experiência sagrada da Tragédia Ática pode ser compreendida em sua forma mais nítida quando levamos em consideração a unificação entre o público “espectador” e o coro trágico, circunstância que gera uma ruptura com os papéis sociais estaticamente pré-determinados pela legislação apolínea. Nietzsche enuncia até mesmo a ideia de que o drama grego era encenado sem espectadores, pois todos participavam dele (NIETZSCHE, 2006, p. 48). Essa circunstância justifica a tese de que a Tragédia Ática não se caracterizava apenas como um acontecimento social de cunho estético, mas também uma vivência religiosa que fortalecia a unidade do espírito grego diante das contínuas ameaças de dissolução existencial, social e cultural.

#### **A experiência jubilosa do consolo metafísico**

Vendo-se como membro de uma grande unidade orgânica que supera a sua condição individual, quem imergia na consciência trágica se identificava

dionisiacamente não apenas com o herói representado na cena, mas também com as pessoas ao seu redor, de modo que o indivíduo, encantado pela musicalidade sagrada do drama trágico, compreendia a alteridade mística proporcionada para toda pessoa que se encontrasse no seio da multidão de celebradores. A alegria “metafísica” com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente à linguagem das imagens: “o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para nosso prazer, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento” (Idem, 1996, p. 102). Essa experiência de transfiguração da existência mediante a exposição da inexorável finitude recebe de Nietzsche a denominação de “consolo metafísico”: a sua vivência no âmbito trágico exercia um poder unificador entre a coletividade grega, pois esta se compreendia como uma expressão coesa, abundante de força criadora capaz de proporcionar a perpetuação da cultura grega. O “consolo metafísico” aparece com nitidez corpórea como coro satírico de seres naturais, que vivem indestrutíveis por trás de toda civilização, e que, “a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem sempre os mesmos” (NIETZSCHE, 1996, p. 55).

Sob uma perspectiva ontológica, essa concepção trágica significa que as inexprimíveis expressões da vida não se encerravam apenas na mera condição individual do ser humano, pois a natureza, identificada com a matriz dionisíaca do “Uno Primordial”, acolhe as múltiplas expressões de vida, transformando-as eternamente em novas configurações existenciais. Para Elvira Díaz, o “consolo metafísico” não é outra coisa que um embriagante

sentimento de unidade, de se unir com a vontade primordial, a qual é prazer e dor, pois além do tormento da mudança incessante está a alegria da superabundância das forças criativas (DÍAZ, 1993, p. 81).

Essas ideias apresentadas retiram da noção de “consolo metafísico” qualquer conotação transcendente ao mundo em que vivemos, pois o júbilo prometido àquele que vivencia a cena trágica ocorre no âmbito da própria imanência, sem que seja necessária a inserção do indivíduo em uma realidade puramente espiritual, desvinculada do âmago terreno. Essa experiência mística é um “consolo” por excluir da afetividade do homem grego os sentimentos pessimistas e tristes diante da compreensão imediata da efemeridade da vida humana, revelando então que esta continua se recriando perpetuamente na natureza através do nascimento de novos seres vivos. O “consolo metafísico”, ao fazer o homem compreender que o conceito de “vida” não abarca a totalidade efetiva da própria vida, demonstra ao parcial olhar individual que ela permanece, porém, manifestada em muitas outras possibilidades expressivas que extrapolam a subjetividade singular.

Apesar da nítida presença de um poder tonificante na experiência do “consolo metafísico”, não se pode deixar de citar que Nietzsche, na “Tentativa de Autocrítica” redigida em 1886 para *O Nascimento da Tragédia*, demonstra a sua aversão a tal conceito, considerando-o como um equívoco axiológico, em decorrência da influência de Schopenhauer na construção de sua teoria sobre a experiência estética dos antigos gregos. De fato, o termo cunhado por Nietzsche, em decorrência do efeito trágico proporcionado pela sua experiência é

um tanto inadequado para representar a amplitude de tal vivência; mas, independentemente da carga semântica demasiado romântica contida no conceito de “consolo metafísico”, o que importa, na verdade, é o sentido superior dessa experiência extática, completamente alheia a um devaneio romântico ou idealista que desvalorize a imanência da vida. Por conseguinte, essa perspectiva não significa passividade diante da dinâmica do mundo, mas sim a possibilidade de instauração de um sentimento muito mais ativo e poderoso, que fizesse o ser humano, ao despertar na sua vida a sabedoria trágica, apreender a realidade do mundo sem se deixar limitar pelo medo diante da iminência da finitude. Por conseguinte, esse conceito problematizado por Nietzsche não pode ser interpretado como uma disposição simbólica que instiga no homem o desenvolvimento da resignação e renúncia ao agir diante do sofrimento de um mundo imputado como intrinsecamente ruim, conforme destaca Schopenhauer no §51 de *O Mundo como Vontade e como Representação* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333-335). Peter Szondi, no seu *Ensaio sobre o Trágico*, fornece uma elucidação importante sobre o ultrapassamento de Nietzsche em relação ao sistema de Schopenhauer na questão do efeito da cena trágica para a vida:

Em Schopenhauer, a vontade suprime a si mesma, por meio do processo trágico em que suas manifestações se dilaceram, tendo como efeito no espectador o abandono de si, a resignação graças ao conhecimento. Para Nietzsche, por sua vez, o dionisíaco irrompe de seu despedaçamento na individuação justamente como um poder indestrutível, que constitui então a “consolação metafísica”

oferecida pela tragédia. (SZONDI, 2004, p. 69)

A perpetuação da existência evidenciada pelo coro trágico é uma refutação de qualquer traço moralizante na vivência do espírito da tragédia grega, circunstância que leva a Nietzsche a afirmar que

É nesse coro que se reconforta o heleno com o seu profundo sentido das coisas, tão singularmente apto ao mais terno e ao mais pesado sofrimento, ele que mirou com olhar cortante bem no meio da terrível ação destrutiva da assim chamada história universal, assim como da crueldade da natureza, e que corre o perigo de ansiar por uma negação budista do querer. Ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida. (NIETZSCHE, 1996, p. 55)

A potência dionisíaca representa simultaneamente o grande corpo da vida e as condições nutritivas pelas quais as expressões singularizadas podem se manifestar na natureza, pois Dionísio, na sua disposição trágica de retornar ao primado telúrico da existência, doa a sua vitalidade intrínseca para todos. O deus fragmentado, transformado em ar, água, terra e fogo, representa o tormento da individuação, do qual ele cria, com seu sorriso, os deuses olímpicos, e com suas lágrimas, a vida humana. Dionísio, produto do divino casamento entre o céu e a terra, é ao mesmo tempo governador clemente e homem feroz, trazendo consigo a promessa do próprio renascimento, que reunirá o mundo e acabará com a dolorosa existência limitada pela individuação (NIETZSCHE, 1996, p. 70).

O desmembramento sagrado de Dionísio é o processo cósmico que permitirá a constituição da raça humana, e a grande dádiva desse acontecimento é que a carne divina de Dionísio, matéria-

prima de nossa condição humana, faz com que portemos conosco a centelha divina da criação e da beleza. Conforme a narrativa mítica grega, o primeiro Dionísio, após ser despedaçado e deglutido pelos Titãs, é justicado por Zeus, que os pulveriza. A partir das cinzas dos Titãs, que de alguma maneira continham fragmentos do corpo devorado de Dionísio, Zeus constitui a raça humana, cuja matéria-prima, portanto, agrega na sua constituição o elemento divino e o elemento terreno. Segundo a argumentação de Junito de Souza Brandão, isso explicaria a existência no ser humano das disposições “maléficas” e “benéficas”: a nossa parte titânica é a matriz do “mal”, mas, como os Titãs haviam devorado Dionísio, este se deve ao que existe de “bom” em cada um de nós (BRANDÃO, 1987, p. 118). Essa perspectiva pode ser comparada com a ideia defendida por Michel Maffesoli em *A sombra de Dioniso*, na qual o autor afirma que o deus desmembrado e devorado pelos titãs serve de adubo ao crescimento dos homens (MAFFESOLI, 2005, p. 78).

A celebração dionisíaca, seja no seu ritual omofágico noturno, seja nos seus preceitos iniciáticos dos mistérios ou na sua expressão musical, pretendia resgatar essa característica primordial de que a vida humana decorre de uma longínqua origem divina, olvidada ao longo das eras pelo contínuo desenvolvimento da consciência da individuação. Nietzsche considera que a tragédia grega enunciava uma espécie de “doutrina misteriosófica”, segundo a qual haveria uma unidade subjacente a tudo aquilo que existe de forma individualizada e separada entre si no mundo, a grande matriz natural dionisíaca (NIETZSCHE, 1996, p. 70). A divisão do ser humano na sua condição individual seria, sob

determinado aspecto, o motivo pelo “mal da existência”, que pode ser resolvido mediante o restabelecimento da unidade primeva (Ibidem). Podemos afirmar que decorre daí a ideia de que a existência do mundo se perpetuará ao longo das eras, sem qualquer traço normativo ou moral subjacente a esse processo. Inclusive, há uma grande sintonia de ideias entre os argumentos acima expostos acerca do “consolo metafísico” enunciado por Nietzsche e o Fragmento 52 DK de HERÁCLITO (2000), segundo o qual “O Tempo é criança jogando, brincando. Reinado de criança”, pois nessas concepções se considera que as transformações contínuas da natureza decorrem por uma necessidade inexorável, sem que haja qualquer exigência de expiação de uma pretensa culpa original por uma afronta cometida contra a ordem primordial do cosmos. A vida como jogo é uma espécie de aceitação de um mundo tal como ele é, quer dizer, um mundo marcado por sua efemeridade (MAFFESOLI, 2004, p. 78). Mesmo Homero, apesar de sua contínua afirmação da beleza e da dignidade gloriosa dos seus heróis, dissera: “As gerações dos mortais assemelham-se às folhas das árvores/, que, umas, os ventos atiram no solo, sem vida; outras, brotam/ na primavera, de novo, por toda a floresta viçosa/ Desaparecem ou nascem os homens da mesma maneira”(HOMERO, *Iliada*, 2002, Canto VI, vs. 146-149). O espírito trágico, todavia, não se lamuria diante desse acontecimento inexorável, proporcionando, pelo contrário, uma integração radical da individualidade no turbilhão cósmico da vida e dos seus múltiplos processos assimiladores. Para Nietzsche,

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da

própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isto* chamei dionisiaco, isso entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles [*Poética*, 1449b] - mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*. (NIETZSCHE, 2001, p. 64)

Viver a perspectiva trágica é viver a satisfação de uma alegria primordial no jogo de criar e destruir o mundo individualizado, como faria uma criancinha mexendo displicentemente na areia do mar. O lúdico tende a se manifestar arrastando os indivíduos para a emoção pura, e o movimento do jogar-brincar literalmente não visa outra coisa que não a auto-satisfação do jogador brincante (RETONDAR, 2007, p. 53). A experiência estética permite conhecer o mundo não como descobrimento do seu ser mais além da aparência, “mas como desvelamento de sua universal não-verdade, abismo do acaso e suas combinações, jogo trágico-dionisiaco do criar-destruir” (SÁNCHEZ MECA, 2006, p. 98-99) O “consolo metafísico” seria uma espécie de apanágio conquistado pelo espectador trágico capaz de perceber intuitivamente a condição extraordinária da existência, cuja fonte vital jamais se esgota, mesmo diante da supressão da multiplicidade de seres individuais; é uma experiência “mística” na qual o caráter sagrado da vida se revelava ao íntimo do indivíduo, sem que houvesse qualquer mediação de qualquer racionalidade lógica nessa experiência. Nietzsche destaca que

O sátiro, enquanto coreuta dionisiaco, vive numa realidade

reconhecida em termos religiosos e sob a sanção do mito e do culto. Que com ele comece a tragédia, que de sua boca fale a sabedoria dionisiaca da tragédia, é para nós um fenômeno tão desconcertante como, em geral, o é a formação da tragédia a partir do coro. Talvez conquistemos um ponto de partida para a nossa indagação, se eu introduzir a afirmação de que o sátiro, esse ser natural fictício, está para o homem civilizado na mesma relação que a música dionisiaca está para a civilização (...). Da mesma maneira, creio eu, o homem civilizado grego sente-se suspenso em presença do coro satírico; e o efeito mais imediato da tragédia dionisiaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza. (NIETZSCHE, 1996, p. 54-55)

Podemos dizer que a vivência do trágico entre os antigos gregos era uma genuína disposição ética de valorização da alteridade, onde se diluía a separação social e política entre os indivíduos, e assim a coletividade pública grega se beneficiava dessa fusão orgânica promovida pela confluência dos elementos religiosos e estéticos que perpassavam a Tragédia Ática nas suas origens.

### Conclusão

A experiência trágica, tal como interpretada por Nietzsche nos seus escritos helenísticos, nos leva a compreender que a nossa personalidade se extingue, mas a energia vital que nos constituía não se esgota jamais, permanecendo nas gerações vindouras dos seres vivos. O “consolo metafísico” consistiria, portanto, numa espécie de grande riso da consciência trágica diante da cessação do medo e da

angústia do indivíduo pela ameaça do seu aniquilamento, circunstância que resultaria na sua imersão numa espécie de grande “vazio cósmico”, que demonstraria a falta de um significado moral genuíno da vida.

#### Referências

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. de Eudoro de Souza. Lisboa: INCM, 1992.

BACHOFEN, J. J. **El Matriarcado – una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica**. Trad. Esp. de Maria del Mar Llinares Garcia. Madrid: Akal, 2007.

BERVEILLER, M. **A tradição religiosa na Tragédia Grega**. Trad. de Violeta de Alcântara Carreira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

BRANDÃO, J. S. **Mitologia Grega**, Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1987.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DIAS, R. M. *Nietzsche e a Música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DÍAZ, E. B. **Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1993.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: Vol. **Pré-Socráticos**, Col. “Os Pensadores”. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

MAFFESOLI, M. **O Instante eterno: o retorno do trágico na sociedade pós-moderna**. Trad. de Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2004.

\_\_\_\_\_. **A sombra de Dioniso – contribuição a uma sociologia da orgia**. Trad. de Rogério de Almeida. São Paulo: Zouk, 2005.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo – como alguém se torna o que se é**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Tragédia de Sófocles**. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RETONDAR, J. J. **Teoria do Jogo: a dimensão lúdica da existência humana**. Petrópolis: Vozes, 2007.

ROMILLY, J. **A Tragédia Grega**. Trad. de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Ed. 70, 1992.

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

SÁNCHEZ MECA, D. **Nietzsche – La experiência dionisiaca del mundo**. Madrid: Tecnos, 2006.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Edusp, 2005.

SZONDI, P. **Ensaio sobre o Trágico**. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.