

A experiência dionisiaca da formação no reconhecimento do outro

Amarildo Luiz Trevisan*

Para ver Dioniso é preciso penetrar num universo diferente, onde reina o Outro, não o Mesmo.

Jean-Pierre Vernant

Resumo

O texto versa sobre a experiência dionisiaca da formação pela análise da tragédia *As bacantes*, de Eurípi-des, e a maneira como foi incorporada no universo trágico grego. Trata-se de um episódio que narra a experiência do não reconhecimento de um deus e as consequências da privação do seu contato para os destinos de uma cidade grega. Dioniso, o deus foras-teiro, foi incorporado à cultura gre-ga não sem muitas resistências. Por isso, no momento em que a razão entra em crise e se dispõe a colocar-se finalmente na escuta do outro, nada melhor do que recuperar as raízes do reconhecimento ligado a uma expe-riência do universo artístico grego. A articulação entre o saudável espírito de ebriedade dionisiaca com a clareza apolínea talvez seja mais um desafio

colocado às modernas políticas de re-conhecimento do Outro, especialmen-te para a educação.

Palavras-chave: Educação. Experiên-cia dionisiaca. Formação. Outro. Re-conhecimento.

* Mestre em Filosofia (1992) pela Universidade Federal de Santa Maria e Doutor em Educação (2000) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor do Programa de Pós-Gradua-ção em Educação da UFSM. Publicou um con-junto de livros organizados e inúmeros trabalha-dos em coletâneas e periódicos da área. Dentre os livros, destacam-se: *Filosofia da educação: mimesis e razão comunicativa* (Unijuí, 2000); *Pedagogia das imagens culturais: da formação cultural à formação da opinião pública* (Unijuí, 2002). Atua na área de filosofia da educação e investiga temas como: Teorias pedagógicas, For-mação de professores e Pesquisa educacional. E-mail: amarildolui@terra.com.br

Recebido: 11/06/2011 – Aprovado: 18/10/2011

A relação entre experiência formativa e reconhecimento permite fazer uma aproximação, pela via negativa, de dois horizontes situados em extremos opostos da história, mais especificamente de aquilo que representa, na tradição clássica, a negação da experiência dionisíaca da formação e a tese contemporânea do não reconhecimento do outro. A experiência dionisíaca sempre foi considerada “o outro da razão” na história do pensamento, por fazer parte daquele conjunto de conhecimentos ligados ao mito e ao trágico, e porque contesta, e até certo ponto põe em questão, o racionalismo clássico. Dioniso, o deus forasteiro, foi incorporado à cultura grega não sem muitas resistências, e manifesto nesse universo de diferentes maneiras. Ele foi representado nos palcos atenienses, de modo especial através da arte trágica, como *As bacantes*, de Eurípides. Essa é uma das manifestações artístico-culturais pioneiras na expressão de uma situação de não reconhecimento na cultura ocidental, na medida em que põe em cena as consequências adversas da privação do reconhecimento de um deus (Dioniso). Já o tema do reconhecimento se apresenta no contexto dos embates sociais e políticos contemporâneos com muita ênfase, embora a sua elaboração teórica tenha ocorrido no iluminismo alemão.

Por isso, nesse texto pretendo repensar a relação entre filosofia e educação – mais especificamente a analogia entre os temas do não reconhecimento e da experiência formativa, à luz de uma reflexão hermenêutica e crítica sobre a dimensão do trágico como negação da

experiência do outro. Pergunto, nesse sentido, não somente sobre as condições ou possibilidades para haver um reconhecimento bem-sucedido, mas, sobretudo, como a negação do outro pode levar a uma situação prevista no universo do trágico. Além disso, procurei responder, ao longo do texto, entre outras, às seguintes indagações: será que a experiência dionisíaca – algo que, como em toda tragédia, é sempre ambíguo, contingente, aberto à polarização de forças que se opõem – apesar de tudo o que já foi dito em seu nome, ainda possui reservas de energia para falar ao tempo presente? Como se explica que o povo grego, tão zeloso quanto ao senso de medida em todas as coisas, tenha incorporado em sua cultura um deus que representa justamente o culto à desmedida e ao excesso?

O tema será debatido numa dupla perspectiva: 1º) pela compreensão da importância do trágico na formação do pensamento da Escola de Frankfurt, especialmente por sua influência na ideia do reconhecimento do outro; 2º) pela análise da experiência formativa de negação do reconhecimento prevista na tragédia *As bacantes* de Eurípides. Trata-se, porém, de uma investigação que não segue o itinerário de negação do reconhecimento apoiado na tese da reificação. Guia-se muito mais pela via culturalista aberta pela primeira geração de Frankfurt, enquanto manifesta preocupação com os motivos de negação do outro da razão. Portanto, a delimitação do tema não ocorre no nível empírico, o que seria objeto da sociologia ou da psicologia; preocupam-me antes as con-

dições operatórias do reconhecimento, que têm a ver com a própria trajetória de autocompreensão da razão. Tal preocupação acontece, por um lado, dada à necessidade, no contexto pós-metafísico, de o pensamento se justificar em bases cada vez mais secularizadas ou desconsolidadas. E isso abre caminho para a sua relação com a pré-história da razão, especialmente com a base formadora da racionalidade que emergiu a partir dos contextos mítico e trágico, compreendendo como se deu a formação do pensamento clássico. Por outro lado, no momento em que a razão entra em crise e se dispõe a se colocar na escuta do outro, nada melhor do que recuperar as raízes da ideia do reconhecimento ligado a uma experiência do universo artístico grego, no intuito de auxiliar a sua própria compreensão. Apesar da distância histórica que as separa, creio ser possível perceber, pela via da fusão dos horizontes, as aproximações e similaridades entre ambas as situações, de modo a favorecer a sua compreensão mútua.

O trágico no espírito da teoria crítica

A relação da filosofia com o espírito do trágico é uma longa história contada por muitos estudos que se dispõem a investigar o tema. Em razão da abundância desses trabalhos, não farei um levantamento exaustivo a respeito, apenas quero referir que essa relação é bastante evidente, mas ao mesmo tempo muito problemática. Os cruzamentos, nesse sentido, ocorrem de forma expres-

siva, como é o caso da obra *O nascimento da tragédia no espírito da música*, de Friedrich Nietzsche, cuja tese central se traduz numa verdadeira celebração do espírito dionisiaco. Mas, ao mesmo tempo, sempre pairaram algumas desconfianças sobre o real sentido e valor, para o conhecimento, de uma volta ao que se convencionou chamar de “pré-história encantada da razão”.

Embora houvesse resistências, Hegel é mais um dos grandes autores a incorporar o espírito do trágico em sua filosofia, ao falar, por exemplo, na *Fenomenologia*, da formação nas figuras do espírito. A ideia do reconhecimento é o coração da dialética do espírito e, embora Hegel tenha elevado o iluminismo às últimas consequências, ainda conserva resquícios consoladores ou metafísicos em seu pensamento, como a manutenção de um absoluto para onde tudo termina ou deve caminhar. Mesmo assim, o reconhecimento da catástrofe do processo de formação ocorre num processo análogo ao do sofrimento do “herói” trágico. Depois de um longo percurso que passa pelo estoicismo e o ceticismo, a autoformação do espírito acaba justamente na “consciência infeliz”. A consciência cética, ao negar a contingência, busca o universal, o imutável, mas descobre que os objetivos a que perseguia são transitórios. Fica à mostra o seu sofrimento (que aqui tem o sentido de vivenciar, de passar pela experiência), com a percepção da incapacidade de desfrutar a vida verdadeira ou em plenitude.¹ Por conseguinte, não é por acaso que, ao tentar explicar a função do todo em sua filosofia, Hegel faça a seguinte analogia com

o mundo trágico no prefácio à *Fenomenologia do espírito*:

O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples (2008, p. 53).

O aspecto trágico (ou negativo) da dialética foi explorado ao máximo pelos membros da Escola de Frankfurt, pois os diagnósticos críticos da racionalidade de Nietzsche e de Hegel estão na base de muitas das suas avaliações sobre os produtos do esclarecimento (*Aufklärung*).

Adorno e Horkheimer expõem na *Dialética do esclarecimento* que a passagem do mito ao logos é um processo de objetificação, no qual a razão, para se autoafirmar, acaba negando as suas fraquezas e, ao se recolher a si própria, eleva a autoconservação ao extremo, voltando-se contra tudo o que a põe em ameaça, isto é, o seu outro. Diante disso, passa a ter uma relação de dominação e controle diante do estranho e do diferente e não de incorporação do outro enquanto outro, de acordo com o que é proposto no movimento da formação cultural (*Bildung*).²

Seguindo a “mensagem” contida na tragédia,³ de valorização da individualidade e da diferença, ou seja, de não identificação do indivíduo à sociedade, Adorno e Horkheimer salientam uma educação pela via do negativo, sendo o trágico retomado (especialmente a sua ausência) como parâmetro para avaliar as produções contemporâneas: “É assim que se elimina o trágico. Outrora, a oposição do indivíduo à sociedade era a pró-

pria substância da sociedade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 144). Buscam em Nietzsche esse parâmetro comparativo, dizendo que, para esse autor, a tragédia “glorificava a valentia e a liberdade de sentimento” e “a oposição entre o indivíduo e a sociedade”, ao enfrentar uma “adversidade sublime, um poder terrificante” (p. 144). Porém, a realidade atual é bem outra:

Hoje, o trágico dissolveu-se neste nada que é a falsa identidade da sociedade e do sujeito, cujo horror ainda se pode divisar fugidamente na aparência nula do trágico (p. 144).

As alucinações produzidas pela indústria cultural, por exemplo, são apenas modos de dispersar o espírito do trágico:

A voz de eunuco do crooner a cantar no rádio, o galã bonitão que, ao cortejar a herdeira, cai dentro da piscina vestido de *smoking*, são modelos para as pessoas que devem se transformar naquilo que o sistema, triturando-as, força a ser (1985, p. 144).

As tecnologias da informação e da comunicação, que poderiam, por exemplo, contribuir bem mais para abrir a mente das pessoas, no sentido de esclarecer e compreender a radical diferença em relação ao mundo em que atuam, ainda agem, no entanto, de maneira exatamente contrária. Em tempos de obsolescência planejada, limitam-se, muitas vezes, a programar apenas a administração da futilidade. Ao invés de compreender de forma diferente as relações circundantes, essas tecnologias são utilizadas para propor comportamentos padronizados e indiferentes, os quais se

assemelham à pobreza gestual existente no mundo.

Os frankfurtianos questionam, inclusive, a incorporação sem crítica desses comportamentos pelas novas gerações ao afirmar: “A própria capacidade de encontrar refúgios e subterfúgios, de sobreviver à própria ruína, com que o trágico é superado, é uma capacidade própria da nova geração” (1985, p. 144). Por isso as suas avaliações da sociedade contemporânea são contundentes:

A vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação. Todos têm que mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas (p. 144).

A teoria crítica lança mão da estética do trágico não por acaso, mas porque assume como uma das suas funções mais importantes denunciar a ilusão do *happy end*, ou seja, o apagamento da sabedoria do trágico pela indústria cultural nas patologias da comunicação sistematicamente distorcida ou nas situações concretas de negação do reconhecimento. Para Adorno e Horkheimer, a experiência formativa do trágico, a sua potência para reconhecer o outro da razão, não se equaciona, portanto, submetendo-se simplesmente o pensamento aos preceitos de industrialização da cultura.⁴ Afinal, a educação das emoções, da sexualidade, dos sentimentos, das paixões e da sensibilidade, enfim, do desejo é um campo muito importante e fundamental para a vida social para que a sua “educação” fique restrita unicamente às novelas de TV ou aos filmes e seriados de Hollywood, por exemplo. Diferente das produções em série, a

experiência do trágico é formativa pela sua diferença específica, ao compreender que o ser humano vive uma situação trágica por excelência, pois, não sendo um deus nem um animal, tal condição *sui generis* está na raiz da existencialidade humana.

Portanto, nada escapa aos ataques dos teóricos críticos, desde os comportamentos sociais estereotipados e fragilizados que a sociedade prescreve, via as artimanhas e facilidades da indústria cultural, até as atitudes das novas gerações, sempre dispostas a encontrar soluções ou refúgios salvadores, embora momentâneos, incipientes, provisórios. Ou seja, a força do trágico foi limitada, o seu poder de esclarecimento, diferenciação e libertação do indivíduo do jugo social desapareceu do horizonte das produções culturais para dar lugar a comportamentos sociais *standarts*, que simplesmente se amoldam ao entorno – falsamente identificado com o universal da moda –, sem qualquer espécie de reparo ou protesto.

Apesar de enfraquecida, a base dessa discussão chegou a Habermas e Honneth de forma não menos contundente, na medida em que o primeiro denuncia a negatividade presente na comunicação perturbada como causa das patologias sociais, ao passo que o segundo se preocupa com as implicações da reificação sistêmica que produz relações de não reconhecimento. Ambos não concordariam em filiar as suas teorias ao universo do trágico, mas, na medida em que não renegam certa fidelidade ao espírito da teoria crítica, sofrem sua influência. Honneth salienta o aspecto

psicológico do reconhecimento, quando diz que ele se traduz em atitudes de indiferença frente ao outro, quando se comporta de maneira fria ou calculista, adotando um estilo meramente de observador. A negatividade surge aí como desafio para a correção das situações de injustiça, em que o indivíduo adota uma postura de participante engajado, com vistas a cumprir as demandas do reconhecimento.

Enfim, embora a força do trágico tenha sido despotencializada, esta é como um tempero para a teoria crítica, uma pimenta, e, se for experimentado isoladamente, é insuportável. Entretanto, misturado a outros ingredientes, fornece o gosto adequado (se é que existe) para uma não adesão incondicional ao *status* do presente. O indivíduo pode dispor, assim, de um mínimo de distanciamento crítico, de tal modo a compreender o universo social composto de forças antagônicas, em que a explicitação das idiossincrasias sociais pode ainda ser um anteparo ou rede de proteção para não se conformar à improvisação padronizada.

A perspectiva hermenêutica do trágico

Gadamer analisa o trágico como elemento estético que ultrapassa o mundo das tragédias gregas, porque a sua experiência se apresenta em outras manifestações culturais, como a epopeia, e extrapola, inclusive, a dimensão estética, estando presente na vida de modo geral. Em “O exemplo do trágico”,

na primeira parte de *Verdade e método*, assinala, entretanto, ser precisamente no universo ático que se manifesta como fenômeno estético de forma mais essencial, tornando-se visível como jogo e representação. E faz alusão a Aristóteles, quando este diz, na *Poética*, que o mais trágico dos poetas gregos foi justamente Eurípedes (1996, p. 175). Em *As bacantes* o fenômeno do trágico é tornado bem evidente, na medida em que suas personagens “estão mais próximas de nós do que os heróis dos outros trágicos, e também mais inteiros nas suas paixões – as quais Eurípedes nos mostra em toda sua crueza” (ROMILLY, 1998, p. 102). Essa obra é parte da trilogia escrita por Eurípedes no final de sua vida, juntamente com *Ifigiênia em Áulis* e *Alcméon em Corinto*, apresentando os dramas da decadência da Grécia após a guerra do Peloponeso entre Atenas e Esparta.

A tragédia conta a história de Penteu, o rei tirano de Tebas, preocupado com as mulheres da sua cidade (as bacantes, termo derivado de Baco, que foi o nome atribuído pelos romanos a Dioniso), depois que elas resolveram se retirar para o alto das montanhas a fim de render cultos de celebração a Dioniso. As bacantes levam uma vida muito tranquila, na paz e no convívio com a natureza, mas ao mesmo tempo se tornam extremamente agressivas quando algo não as agrada ou as põe em ameaça. Por orientação do rei, a cidade de Tebas passou a negar esse reconhecimento a Dioniso, o que ocasionou a saída das mulheres e a volta do deus. No entanto, o tirano acaba prendendo Dioniso, mas esse consegue se libertar

e convence-o, mediante artifícios retóricos e ilusionistas (se finge, por vezes, de touro), a ir visitar as bacantes. Ridicula-mente disfarçado de mulher e subindo ao alto de uma árvore, ao comparecer ao lugar indicado, o deus lhe prega uma peça, ao avisar: – “Mulheres! O homem vos trago, que de vós escarnece, de mim e dos meus ritos! A ele! Puni-o” (EURÍPEDES, 2010, p. 57-58). Tomadas pela revolta e pelo espírito de Baco, mesmo uma delas sendo a sua própria mãe, o rei acaba sendo atacado e literalmente destruído pelas mulheres, porque viram nele a imagem de um leão.

A tragédia *As bacantes* põe em cena o “herói” Penteu desempenhando um comportamento semelhante ao bode das festas dionisíacas: este deve pagar o preço pelo sofrimento ou sacrifício para a purificação dos sentimentos. Segundo Romilly, é daí que deriva a expressão “bode expiatório” (1998, p. 18).

Dioniso é o deus do vinho, das festas agrárias, da orgia, do transe e do encantamento com o mundo e, por isso, essa tragédia, em si mesma, seria uma contestação à dominação de Apolo, à sua predominância pelo racionalismo e à necessidade de articular essas duas forças em harmonia. Seu culto teria se originado na região da Trácia (Ásia), fora, portanto, do mundo grego, mas aos poucos foi incorporado como “um deus mascarado, cuja vinda deve trazer, para uns, a plenitude da felicidade e, para outros, que não souberam vê-lo, a destruição” (VERNANT, 2008, p. 336).

O deus do mundo grego não é o mesmo da tradição cristã, pois ele participa das negociações do mundo humano, tem

sentimentos iguais aos humanos, de ódio, amor ou ciúme, sendo mais identificado com as forças vivas que atuam na natureza. Portanto, os deuses gregos não têm o peso da teologia cristã, cuja tradição apresenta, em termos gerais, um deus mais fora do que atuante neste mundo. De maneira bem diferente, eles são entes com poderes privilegiados, com uma força psíquica extremamente presente e decisiva nos negócios humanos. Como em toda arte trágica, estão em jogo aqui dois extremos, ambos excessivos ou perturbados: um prega a negação do culto a Dioniso pelo rei Penteu (e também da cidade de Tebas), com argumentos racionalistas; outro defende a adesão aberta, como fizeram as bacantes, ou o seu enfrentamento, conforme é a atitude adotada pelo próprio rei na segunda parte da peça.

Como afirma Bornheim, “a polaridade dos pressupostos é uma exigência indispensável, é ela que torna viável a ação trágica” (1992, p. 74). Há uma aprendizagem pelo negativo como se a eliminação da distância, ou a sua manutenção a todo custo, ocasionasse a queda ou o sofrimento (hamartía) do trágico. A tragédia não tem o sentido de apresentar um caminho a ser seguido, a não ser chamar a atenção para o problema. Quando incorre em extremos, o homem perde de vista a medida do humano, se desumaniza e embrutece. Trata-se de uma aprendizagem, mas não pelos preceitos do amor, como prescreve a filosofia – na forma de amor à sabedoria –, e, sim, pela dor, em que os sentimentos do espectador de piedade (aproximação) ou de horror (distanciamento), ambos

extremados, porque patológicos, são purificados pela catarse.

Eurípides viveu um período bastante conturbado e em muitos aspectos semelhante ao nosso, principalmente no sentido de que as rápidas mudanças ocorridas na Hélade haviam causado um estranhamento em relação às conquistas da racionalidade. O período em que ele escreveu *As bacantes* (representada por volta de 406 a.C.) era de descrença nas realizações da democracia, na unidade do mundo grego, na tradição olímpica, mas também de abertura às novas ideias e formas de vida, as quais Eurípides soube incorporar muito bem em suas criações ao tematizar a volta ao culto agrário das festas a Dioniso. Daí advêm os seus ataques à filosofia do seu tempo – a sofística – denunciada nos subterfúgios de que Dioniso se utiliza para levar as pessoas à ruína, passando pelos costumes da época ou, mesmo, as formas de vida, ridicularizadas na fragilidade dos adivinhos e profetas, como é o caso do sábio Tirésias, e do próprio rei Penteu. Assim, acontece a purgação ou purificação da tragédia ao puxar para a terra, para a finitude humana, personagens e acontecimentos que facilmente se perdem nas abstrações idealistas, as quais não conseguem captar a singularidade da vida.

A simbologia que aparece na tragédia é extremamente rica e digna das melhores explorações hermenêuticas. A figura do touro aparece como disfarce a Dioniso, enquanto Penteu é visto na imagem de um leão. Tanto o touro quando o leão são usados como máscara ou camuflagem, pois sinalizam para os

instintos mais primitivos ou não dominados da natureza. Significam o desejo (reprimido) aflorando em toda a sua plenitude, que tanto pode denotar a animalidade, que está presente em todo ser humano, quanto a sua espiritualidade, o impulso à emancipação e à criação.

Consta na sua biografia que Eurípides cultivou um distanciamento dos deuses por certo tempo, mas a volta triunfal de Dioniso nessa tragédia, escrita no final de sua vida, próximo aos oitenta anos, significa algo relacionado ao que essa figura é ou representa. Eurípides é considerado o primeiro psicólogo dos poetas trágicos por ter a coragem de colocar em cena a loucura, o desejo, o que está subjacente à condição racional. Porém, no artigo “As bacantes: a questão do sujeito e do sentido”, Gonçalves adverte:

A loucura na tragédia, não está na homenagem a Dioniso, mas nesse outro delírio, infinitamente mais subversivo, que quer sujeitar o mundo à sua lei, ao seu desejo. A razão, a medida, é a aceitação do culto dionisíaco (na tragédia), e cuja aceitação se impõe como signo de demência e desmedida (1997, p. 28).

Tanto no iluminismo grego, no qual Eurípides foi criado em contato com o racionalismo da sofística, quanto no movimento de secularização moderno houve um afastamento do sujeito da natureza, que criou patologias. O cultivo ascético do afastamento das forças vivas da natureza (*natura naturans*) é defendido por Penteu. Ele é um racionalista que acredita possuir argumentos de sobra para a privação do seu contato; o que Dioniso fala – para ele – é sim-

ples sofisma. A intolerância a Dioniso apresentada aqui mostra o quanto o seu culto não foi aceito pacificamente na Grécia antiga, principalmente por parte da elite jônica, sendo significativo que Homero tenha ignorado o seu nome entre os grandes deuses do Olimpo. Já o episódio da fuga das bacantes em direção às montanhas demonstra o contrário, isto é, a aderência, adesão ou volta romântica ao convívio da natureza. Em ambas as situações o sujeito corre o risco de perder os limites e medidas do humano, pela privação ou pelo excesso. A conveniência dos sentimentos de piedade ou de medo do problema pode assim ser purgada ou purificada no espectador da tragédia pela catarsis, elevando a alma humana. Liberando-se dessa fixação, ele percebe que existem outras saídas que não somente essas.

Como percebemos até aqui, o universo de *As bacantes* é, em muitos aspectos, semelhante ao de nosso tempo. Se na época de Eurípides havia a predominância da sofística, hoje temos o *linguistic turn*, em que há uma tendência de que os discursos sejam legitimados mais pelas performances ou competências do falante do que propriamente pelo seu conteúdo. Além disso, Eurípides põe em cena o tema da emancipação da mulher, o poder do feminismo, enfocando, sem ilusões, os seus limites e desafios, antecipando muitas das suas consequências.⁵ No entanto, segundo o testemunho de Gonçalves, “o assunto, mítico, gira em torno do reconhecimento a Dioniso” (1997, p. 23).

Essa tragédia também é importante para hoje nesse sentido, porque a

falha trágica (*hybris*) que a possibilita é desencadeada ou provocada, de certa forma, pela filosofia de Dioniso.

O deus, antes de mais nada, ludibria o seu mundo com muita facilidade. E as ilusões, em que se debatem tão frequentemente os personagens de Eurípides, aqui estão claramente relacionadas à ironia de um deus descontente por não ser reconhecido (ROMILLY, 1978, p. 131).

Seu extraordinário significado é trazer a público, ainda no século V a.C., a ideia de que mesmo um deus não permanece impassível ou indiferente diante de uma situação de não reconhecimento. Entretanto, o reconhecimento não ocorre mediante a radicalização de polaridades, pois essa pode causar ou encontrar, como ainda adverte Romilly, “a vingança de um deus contra um homem tão confiante em seus simples recursos humanos” (p. 131). Essa, porém, não é uma revolta singular, mas, certamente, tem um sentido mais profundo, o qual é explicado por Bornheim do seguinte modo: “Toda tragédia quer saber qual é a medida do homem” (1992, p. 80).

A dúvida é se essa se encontra em si mesmo ou em algo que o transcende, “e a tragédia pergunta para fazer ver que a segunda hipótese é a verdadeira. O não-reconhecimento dessa medida do homem acarreta, pois, o trágico” (p. 80).

Se a medida estivesse no interior do ser humano, na sua relatividade, Eurípides estaria concordando com o famoso preceito sofista de que “o homem é a medida de todas as coisas”. No entanto, ao pôr em cena o episódio do não reconhecimento de um deus, ele concor-

da em ir além do que prega a filosofia sofista, abrindo-se ao outro, ou às novas perspectivas apresentadas pela experiência dionisiaca.

Albin Lesky consegue perceber um sentido semelhante na filosofia dionisiaca, ao anotar: “Certamente este Baco é descomedido em sua vingança, e é injusto para com Cadmo, mas é também o portador da maior bem-aventurança para com os homens, elevando-os de sua estreita necessidade, para a comunhão com a natureza reconciliada” (1996, p. 267-268). E é justamente por causa dessa crença que as bacantes se revoltam e fundam um “novo mundo”, mais instintivo, original e adequado ao seu próprio modo de ser.

É possível entender, assim, a existência, basicamente, de duas maneiras ou conceitos diferentes do trágico: um, vê o trágico como sofrimento, pois ao radicalizar o aspecto das polaridades antinômicas sente diretamente os seus efeitos perversos, porquanto incorre na desmedida, ou seja, “quando um dos lados rompe o equilíbrio de forças contrárias, cumpre-se a ‘força do destino’, que é onde o trágico busca compreender a existência da desmedida no mundo humano” (TREVISAN, 2004. p. 71). E, outro, percebe o trágico como aprendizado, na medida em que entende serem os comportamentos extremados que não levam a bom termo.

Concordando com essa segunda forma de interpretação do trágico, Nietzsche refere, em *A gaia ciência*, que “o caráter artístico dionisiaco não se mostra na alternância entre lucidez e embriaguez, mas sim em sua conjuga-

ção” (2005, p. 10). Resta, então, a conciliação das antinomias, adotando-se a partir daí uma postura de liberação dos excessos, a sua purificação. Entretanto, para isso, é preciso saber: que conceito de trágico é reconhecido atualmente nas celebrações dionisiacas da educação?

A experiência dionisiaca da formação

Para o bem ou para o mal, semelhante ao fenômeno que acomete as bacantes, as crianças e jovens migram cada vez mais no contemporâneo, metaforicamente falando, para o “convívio com a natureza”, no contato com seus instintos mais primitivos, tanto de prazer e regozijo no lúdico, brinquedos e jogos (desde os mais simples até os de última geração, de computadores e videogames), quanto àqueles que os expõem à tirania da violência, a qual está cada vez mais presente nas escolas hoje.

Certa compreensão desse processo busca forças explicativas em uma série de autores e correntes filosóficas para defender uma determinada visão do trágico. Visto que o trágico se preocupa com a radical diferença e a singularidade, esses estudos encontram amparo na justificação da relatividade, na incongruência e na irreducibilidade dos jogos de linguagem e da pluralidade de culturas, na absolutização da diferença, na estratégia de desconstrução de todos os discursos, na defesa da singularidade e do dissenso. Algumas tendências pedagógicas procuram responder a essas demandas propondo, entre outras

iniciativas, abrir mão de conteúdos pré-programados ou dirigidos, incorporar o lúdico e as tecnologias, colorir as escolas e salas de aula e abolir os limites entre autoridade e saber. Desse modo, imaginam se aproximar do espírito dionisíaco, acreditando promover a celebração do seu reconhecimento na educação. Tais empreendimentos, no entanto, por se posicionarem de forma muito aberta e de frente ao problema, não se tornariam similares ao drama da tragédia de Eurípides? Do mesmo modo como fizeram as bacantes e, mais tarde, o próprio rei Penteu, não há aqui a intenção de parecer-se ou assemelhar-se à figura do desejo?

Entretanto, é preciso levar em consideração que, mesmo com a coragem de um leão, o rei recai nos sofismas e ilusões de Dioniso, ficando muito aquém das expectativas que nutria de conhecer o mundo das bacantes, enquanto essas, imaginando se libertarem de um jugo social que as aprisionava, acabaram por cair em outro, o de submissão às forças instintivas da natureza. É preciso lembrar também aqui, conforme adverte Hannah Arendt, em seu texto *A crise da educação*, que a troca do aprender pelo brincar e do saber pelo fazer, como prescrevem a psicologia e a pedagogia modernas, não representa uma saída; antes foi a responsável pela crise da educação americana (1992, p. 231). Não é somente pela coragem de propor o reconhecimento dessas instâncias, portanto, que se responde adequadamente a tais demandas. Certamente, essas têm de vir acompanhadas de um cuidado, de certo senso de medida, aquilo

que Aristóteles vai chamar mais tarde de *phronesis*, isto é, a sábia leitura da situação.

Do mesmo modo, a simples negação ou repressão da experiência dionisíaca – semelhante à ordem de Penteu, mandando prender Dioniso –, também parece não ser um caminho adequado, pois um princípio de vida, uma potência ou vocação para o desenvolvimento em plenitude não se aprisiona, mas se liberta. Ao apelar para uma pedagogia que enfatiza exclusivamente a importância do esforço disciplinado e o domínio apolíneo do saber, não se tornaria fiel ao esforço racionalista da modernidade científica, que procurou, por esse caminho, secularizar todos os procedimentos? Assim, uma atitude de negação ascética do desejo representaria, de igual maneira, uma saída inócua para o problema, posto que se esquece de cultivar a necessidade de engajamento do outro no processo comunicativo, a provocação do saber, o desafio do inusitado e o cultivo do desejo de aprender.

É em função disso que a hermenêutica percebe a força do outro presente na atualidade e autenticidade do passado, como é o caso do mundo das tragédias gregas,⁶ atuando como um corretivo para os rumos da racionalidade moderna (RAMOS, 2009, p. 161). Esse movimento de volta ao passado é comum a Nietzsche, Freud e Marx, considerados por Palmer (1969, p. 53) como “mestres da suspeita”, porque propõem “um sistema interpretativo [...] dos nossos mundos – uma nova hermenêutica”. Desse modo, no momento em que é tencionado apenas um lado ou aspecto da polari-

dade que o divide, seja na afirmação, seja na negação da experiência dionisiaca exclusivamente, o trágico apresenta apenas a sua face perversa à educação. Em ambos os casos não temos o reconhecimento do genuíno espírito da formação, mas apenas os efeitos nefastos de opções radicalizadas.

Diante da experiência do trágico, não basta, portanto, promover o seu reconhecimento abertamente, como se fosse possível reverter anos ou séculos da ausência de cultivo do desejo no cotidiano pedagógico de uma hora para outra, ou mesmo ignorá-la ou passar ao largo dessa experiência, por considerá-la um atrapalho para o desenvolvimento da criança: quanto antes dela se livrar, mais cedo obterá melhores resultados ou notas. Ambos são extremos que não levam a bom termo porque trazem implícitos os vícios dos impulsos excessivamente anti-iluministas ou iluministas. No primeiro caso, trabalha-se com a hipótese de que a condição humana, por não se amoldar ou pactuar com a corrupção da sociedade, é capaz de voltar à era encantada da pré-história da razão. E, no segundo, com a crença de que a humanidade poderia se libertar do seu lado irracional ou animal e seguir no rumo do progresso da racionalidade sem olhar para os lados ou para trás.

Conclusões

A discussão do trágico, realizada até aqui, procura promover uma incursão para melhor compreender as raízes da ideia do reconhecimento e a seguir a análise de uma experiência formativa

elucidada na tragédia *As bacantes*, de Eurípedes. O caminho indicado pela hermenêutica e pela teoria crítica é o do reconhecimento do trágico – e da celebração dionisiaca – como experiência formativa no seu sentido ampliado. Há uma preocupação com a consideração da essência do trágico e não somente de uma parte que compõe a sua ambiguidade. No entanto, dado que a modernidade instituiu a conquista da autonomia do eu e, como bem adverte Habermas em seus escritos (1981, 1990), não podemos aceitar posturas anacrônicas em relação à moderna consciência de época, como podemos pensar o trágico hoje sem retrocessos a essas conquistas?

Traduzindo a ambiguidade trágica para o universo da educação contemporânea, podemos perguntar, como, então, se relacionar com o sujeito adormecido, o inconsciente, os instintos mais primitivos de ludicidade e encantamento com o universo, de transe e desmedida e, ao mesmo tempo, atender às demandas sistêmicas? Ou, se tudo se resolve no procedimento disciplinado e abnegado por anos a fio, de cumprimento de horários nos tempos e espaços exigidos pelos compromissos acadêmicos diários, como restabelecer o enlace existencial ou o compromisso vital com o “sujeito” da educação? Se não é possível encontrar refúgios salvadores e se os comportamentos extremos são perturbados, o que poderia, enfim, oferecer a medida do humano nesse caso?

Parece que o conflito ou a dicotomia entre natureza e sociedade continua atravessando de alto a baixo as demandas da educação atualmente,

sendo, portanto, um problema difícil de ser equacionado ou resolvido. Porém, é admissível deduzir que a tragédia não traz respostas afirmativas às questões expostas acima. No entanto, que aí está, igualmente, o seu aspecto sublime, o que lhe garante permanência, porque ela não fala para um tempo e espaço específicos e, em razão disso, a sua mensagem é imorredoura, como argumenta Werner Jaeger (1995). Apesar dessas limitações, é possível encontrar indícios na arte trágica que possibilitam promover reflexões para o encontro das nossas próprias respostas, pois, sem dúvida, essa ainda possui reservas de energia para falar ao tempo presente.

O movimento da formação cultural, como *Paidéia* e, mais tarde, enquanto *Bildung*, já está presente, mesmo que de forma incipiente, nesse universo, uma vez que o confronto com o outro e o diferente faz parte do caldo da cultura que gestou o passo do mito aos logos. Ao incorporar Dioniso à sua cultura, o grego demonstra o espírito de genialidade que lhe é característico,⁷ pois diante de uma situação de negação da razão, do que foge ao convencional, é possível para ele compreender o problema do ponto de vista do outro da razão, do diferente ou do estranho. Aqui o povo grego, tão zeloso quanto ao senso de medida em todas as coisas, demonstra o porquê incorporou em sua cultura um deus que representa justamente o culto à desmedida e ao excesso, uma vez que, paradoxalmente, é justamente isso que lhe permitiu a conquista do equilíbrio. O pensamento dispõe, então, de uma instância ou experiência “externa” – do Outro – para

repensar, desse modo, o que está instituído na racionalidade – no Mesmo – já formatado nos procedimentos habituais. Tendo esse dispositivo, é possível fazer avaliações ou julgamentos de um modo não restritivo e internalista exclusivamente. Afinal, esta é uma das formas de manifestação de Dioniso:

A visão de Dioniso consiste em fazer resplandecer do interior, em reduzir a migalhas essa visão “positiva” que se pretende a única válida, onde cada ser tem sua forma precisa, seu lugar definido, sua essência particular num mundo fixo, que assegura a todos sua identidade, no interior da qual esse ser permanece encerrado, sempre semelhante a si próprio (VERNANT, 2008, p. 345).

A experiência de nulidade de todas as coisas pode até ser algo assustador, mas é uma dos aspectos de manifestação de Dioniso explorado ou possibilitado, ao máximo, pela experiência da arte trágica. A sua manifestação põe a nu, portanto, a compulsão da razão de a tudo positivar ou validar, desvelando o seu outro, o aspecto “terrível” da realidade. A experiência do outro da razão traz uma subversão muito grande a todas as nossas escalas de normas, valores, padrões e medidas com que entendemos o real o tempo todo. Há aqui uma inversão muito grande de nosso modo de pensar, posto que, geralmente, acontece o contrário, isto é, a medida serve de parâmetro para julgar a desmedida e o excesso. Ela é de índole formativa por excelência porque permite ao indivíduo ter parâmetros fora dos usuais – do extraordinário para o ordinário, do

incomum para o comum, da desmedida para a medida, do não reconhecimento ao reconhecimento e assim por diante. E isso incomoda, angustia ou assusta uma educação habituada, por demais, a procedimentos rotineiros, a qual esclarece a tudo de modo a quantificar, ranquear, classificar ou seriar.

Dado que vivemos em sociedades marcadas pelos signos da incerteza e da complexidade, a experiência formativa do trágico poderia aguçar a sensibilidade enriquecendo a nossa relação com a realidade da educação atual. Poderia, por exemplo, elevá-la ao ponto de enxergar o outro em sua plenitude, o que foge dos dispositivos de normalização. Desde os que se destacam pela suas diferenças ou singularidades específicas até os grandes contingentes que militam na margem do fracasso, ambos permanentemente excluídos porque não são reconhecidos pelos padrões usuais de avaliação e aprendizagem.

A tragédia expõe, desse modo, o limite de todo aparato conceitual perante a força da vida e, nesse sentido, ajuda a criar o distanciamento de extremos equivocados, os quais, em geral, não são vistos para conciliar e, sim, para radicalizar.

Purificados ou liberados da proximidade de posições afirmativas, doutrinárias ou ortodoxas, pela possibilidade de enxergar não apenas do ponto de vista do mesmo, e sim do outro, é preciso livrar também a reflexão do distanciamento excessivo de tratamento do problema, fazendo essas elevadas expectativas descer ao nível terreno.

Nesse aspecto, onde existe a falha trágica não é possível preencher com sofismas ou ilusões, sejam posturas filosóficas, psicológicas ou pedagógicas. E, dado que o tema do trágico não pode ser tomado isoladamente, tal é a tarefa da educação. A educação se institui historicamente com esse objetivo, buscando, no que está perturbado ou reprimido, a sua emancipação ou desenvolvimento.

Por isso, a educação do desejo para além dos seus posicionamentos extremados é ainda uma tarefa a cumprir. Essa poderia promover, por exemplo, em nossas escolas e universidades a aproximação do irracional ao racional, o que, em princípio, está “fora” da racionalidade com o que está internalizado, a *hamartía* à *Sofia*, a perda no jogo da educação, a transgressão das relações meramente habituais sem perder de vista a preocupação com o testemunho e o reconhecimento das razões do outro. A articulação entre o saudável espírito de ebriedade dionisiaca com a clareza apolínea talvez seja uma meta a atingir, um caminho válido para celebrar a experiência da arte trágica na educação, na possibilidade de ver a vida ressurgir em plenitude.

Dionysius' experience of the recognition shaping of the other one

Abstract

The text deals with the Dionysian experience on the shaping by means of the analysis of the tragedy of Euripides' Bacchae and how it was incorporated into the tragic Greek universe. It deals with an episode which narrates the experience of the non recognition of a god and the deprivation consequences of this god's contact to the fate of a Greek city. Dionysius, the foreign god has been incorporated into the Greek culture not without a lot of resistance. Therefore, when the reason enters into crisis and is ready to put itself to listen to the other one, there is nothing better than to recover the roots of recognition which is linked to the experience of the Greek artistic universe. The articulation between the healthy spirit of dionysian drunkenness with the apollonian clarity may be one more challenge placed to the modern policies of recognition of the Other, and, especially to education.

Keywords: Dionysian experience. Education. Other. Recognition. Shaping.

Notas

- ¹ Tratei essa discussão no artigo "Dois rapazes teimosos: a formação nas figuras do espírito", publicado na revista *Educação*, Porto Alegre: PUCRS, v. 34, p. 42-48, 2011.
- ² Pode-se depreender que o fechamento à dimensão dionisíaca se deve ao fato de que a razão, ao abrir-se a um deus que preza a desmedida e o excesso, poderia perder os seus limites habituais.
- ³ É nesse mesmo espírito que Lima, citando Girard, assim descreve o caráter de Édipo: "Do personagem de Sófocles bem se disse que 'não se assemelha a ninguém e ninguém dele se assemelha'" (1995, p. 67).
- ⁴ No texto "Formação ou reificação: a educação entre o Mesmo e o Outro", a ser publicado na revista *Educação & Sociedade*, procurei discutir um pouco melhor esta questão, enfocando a ideia de que não basta, no contexto de mercantilização da cultura, acionar simplesmente os mecanismos de leitura de imagens, mas é preciso uma relação com uma teoria mais ampla. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT17-5116-Int.pdf>
- ⁵ O feminismo é hoje um tema muito caro para a política do reconhecimento e do multiculturalismo, como bem demonstram os trabalhos de Nancy Fraser.
- ⁶ Cf. TREVISAN, A. L.; FARIA, N. A filosofia da educação no mundo das tragédias gregas: uma análise aristotélica. *Perspectiva*, Florianópolis - SC: Editora da UFSC, v. 16, n. 29, p. 117-132, jan./jun. 1998; TREVISAN, A. L. *Terapia de Atlas: pedagogia e formação docente na pós-modernidade*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004. p. 68-75.
- ⁷ Cf. o testemunho de Nietzsche: "No pensamento, o dionisíaco, como uma ordenação de mundo mais elevada, se opõe a uma ordenação de mundo vulgar e ruim: o grego queria absoluta fuga desse mundo da culpa e do destino" (2005, p. 24).

Referências

- ARENDT, Hannah. A crise da educação. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BORNHEIM, Gerd A. *O sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- EURÍPIDES. *As bacantes*. São Paulo: Hedra, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. El ejemplo de lo trágico. In: _____. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígame, 1996. p. 174-181.
- GONÇALVES, Robson Pereira. As bacantes: a questão do sujeito e do sentido. In: *Percorso do aprendiz: literatura & psicanálise*. Santa Maria: UFSM, 1997. p. 9-30.
- HABERMAS, J. Modernidade – um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia B. Fiori; ARANTES, Paulo E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992c, 1981.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1990.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- JAEGGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- LIMA, L. C. *Vida e mimesis*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Ed. 70, 1969.
- RAMOS, Antonio Gómez. Tiempo de la formación y tiempo de la racionalización. In: CENCI, Angelo Vitório; DALBOSCO, Claudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique. *Sobre filosofia e educação. Racionalidade, diversidade e formação pedagógica*. Passo Fundo: Ed. UPF, 2009.
- ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.
- TREVISAN, Amarildo Luiz; FARIA, Nedi-son. A filosofia da educação no mundo das tragédias gregas: uma análise aristotélica. *Perspectiva*, Florianópolis, SC: Editora da UFSC, v. 16, n. 29, p. 117-132, jan./jun. 1998.
- TREVISAN, Amarildo Luiz. Dois rapazes teimosos: a formação nas figuras do espírito. *Educação*, Porto Alegre: PUCRS, v. 34, n. 1, p. 42-48, 2011.
- TREVISAN, Amarildo Luiz. Formação ou reificação: a educação entre o mesmo e o outro. *Educação & Sociedade* (no prelo).
- TREVISAN, Amarildo Luiz. *Terapia de atlas*: pedagogia e formação docente na pós-modernidade. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. O Dioniso mascarado das bacantes de Eurípedes. In: ____; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008.