

PALAVRAS-CHAVES: 1. Acaso; 2. Coro; 3. Pensamento trágico; 4.

REFLEXÕES NIETZSCHEANAS SOBRE A DISSOLUÇÃO DO MUNDO GREGO

Adilson Florentino

Professor da Escola de Teatro da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Mestre em Educação (UERJ) e Doutorando em Teatro (UNIRIO)

adilsonflorentino@globo.com

RESUMO:

Este ensaio pretende estabelecer uma reflexão com o debate em torno do pensamento nietzscheano e as questões que ele suscita no campo da Filosofia e de outras áreas correlatas. Propondo uma perspectiva reflexiva em torno do livro O Nascimento da Tragédia, abre-se a possibilidade de capturar as contradições, ambigüidades e complexidades existentes no mundo grego. Nietzsche estabelece uma severa crítica à racionalidade pós-socrática e propõe a paixão pelo exercício de pensar como uma nova forma de criação e de afirmação da vida.

ABSTRACT:

This essay has the next objective: to think about the subjects writing in the book Origin of the Tragedy and to reveal the contradiction, the ambiguity and the complexity of the Greek world. Nietzsche does the deep review at the classic thought and introduces the “passion” like new method to think.

REFLEXÕES NIETZSCHEANAS SOBRE A DISSOLUÇÃO DO MUNDO GREGO

Adilson Florentino

Professor da Escola de Teatro da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

**Com tua espada de fogo,
despedaçaste o gelo da minha alma,
e esta já corre ao mar da alta esperança
como corre a torrente impetuosa...
deslumbrante de alegria e liberdade
(Nietzsche, 1991)**

A consideração de Nietzsche como um filósofo à deriva da história da filosofia, orienta as reflexões deste trabalho a partir do pressuposto de que qualquer narrativa sobre o projeto intelectual nietzscheano não deve estar a serviço de uma história dos filósofos, mas sim de uma paixão e de uma aventura que sustentam e caracterizam o posicionamento de fundo sobre o mundo da vida. Tal consideração não anula a afirmativa de que reside no interior de seu projeto intelectual algumas noções fundamentais para o pensamento filosófico, bem como não invalida a produção das estratégias de uso dessas noções. A reflexão que aqui se inicia/anuncia tem por objetivo debruçar-se sobre alguns pontos que dão

constituição à leitura feita por Nietzsche a respeito da Grécia e que podem ser compreendidas no livro juvenil *O Nascimento da Tragédia*.

O pensamento de Nietzsche, diferente de toda a tradição filosófica não está direcionado à manutenção da pólis, nem à manutenção da história social entendida como sendo a história das ordens sociais materializadas na política reativa, racional e disciplinar da vida. Nietzsche estabelece uma ruptura com todos os critérios produzidos pela tradição grega, bem como rompe com a história do pensamento burguês e, assim sendo, por uma exigência do pensamento trágico, ele aspira uma radicalidade ou um pensamento único e radical daquilo que se poderia pressupor uma história da filosofia. Tal pensamento, existe somente como paixão na lúcida opacidade do silêncio e na força motriz do impensável. A preocupação fundamental de Nietzsche é fazer uma crítica severa do homem racionalista pós-socrático sem nenhuma complacência, pois aqui não se trata de negociar o homem ou de reformulá-lo, por isso, ele não propõe nenhum idealismo acerca do homem. O combate proposto por Nietzsche afirma a questão do acaso numa política trágica por onde o pensamento, ao fazer o jogo de sua plenitude, descortina uma perspectiva transitória cuja ação/reflexão atea fogo na Razão, no conhecimento, nas éticas idealistas e, sobretudo, no próprio homem. Nietzsche apresenta a noção de acaso como sendo o encontro fortuito de forças que constituem o devir vital. Todavia, esse combate implica uma vitória entre as forças e uma prática do pensamento cujo risco pela afirmação da vida torna dispensável qualquer estratégia de conhecimento e de controle. Assim sendo, a radicalização da Filosofia proposta por Nietzsche requer o esforço permanente para compreender a existência na sua imanência, questionando todas as formas e juízos que supostamente seriam transcendentais a ela. Portanto, não se trata em Nietzsche da fundação de uma nova pólis como propôs Platão na *República* (Platão, 1996); não se trata da fundação de novas leis como se deu com Aristóteles (1991); não se trata da fundação de uma nova cidade como se deu com Santo Agostinho; não se trata de fundar e manter novas relações como as que pressupõem a história da filosofia (por exemplo, a relação sujeito/objeto). O projeto intelectual de Nietzsche constitui um projeto político que nos obriga a descortinar o que há de melhor em nós: a paixão pela qual o exercício do pensar colhe os seus sinais raros e malditos, politicamente destruindo os cânones da Razão abstrata e disciplinar; a paixão que se surpreende em construções abstratas permitindo-se a si mesma uma outra forma de criação.

A política nietzscheana ainda não aconteceu, mas a força com que seu pensamento se estabelece no momento contemporâneo, revela a vontade dos homens atuais em retomar uma certa política de transformação que possa resolver as injustiças, evitar as brutalidades e, acima de tudo, afirmar a vida, o único elemento, o único manancial que resta, a única fonte que necessita ser explorada. Esse é o desafio proposto pelo pensamento de Nietzsche e que me permite conjecturar que todo o horizonte político possível seja nietzscheano. Essa é a questão e o desafio em relação a esse pensamento e que constitui um ponto instigante neste trabalho. Há em Nietzsche uma singularidade, uma diferença, a saber: ele escreve de uma forma jamais tentada por toda a tradição. Se há elementos que fragmentam a escrita sistemática na Grécia, tal como o diálogo, a tendência é acobertar as formas que vão estruturar aquilo que se pode denominar como Ocidente – a lógica, o encadeamento, o discurso programado, porque é disso que a pólis necessita para existir (Arendt, 1991). Já Nietzsche escreve em pedaços, em fragmentos de vida, em aforismos. Nietzsche escreve como se estivesse caminhando sem parar.

Nietzsche é um peripatético e escreve sob a forma da ênfase. O aforismo pode ser entendido como uma forma cuja intensidade está relacionada mais à coisa ígnea do que propriamente ao texto literário. Com sua escrita, Nietzsche quer acender o fogo e a chama do pensamento trágico político que não se deixa feneceer como conhecimento, mas que ao ser incendiado no tempo/espaço das forças ativas subverte as contradições realimentadoras da Razão.

A característica singular da escrita de Nietzsche contraria toda a tradição filosófica e científica do texto estabelecido e do texto da teoria organizada e instituída que exigem uma espécie de solidariedade de conceitos e representações que caminham para produzir direitos, contratos e normas. Nietzsche não acredita nos conceitos e nem legitima as leis, pois o seu pensamento é resistente às apropriações do sujeito e da ordem social. O tipo de percurso que Nietzsche estabelece se dá nas relações de festa, euforia e força de um pensamento furiosamente iluminado capaz de constituir uma história genealógica fundante onde se revela e se experimenta a alegria dionisíaca vencida, mas sempre renascida, sempre em devir (Nietzsche, 1990).

Nietzsche(1989) descreve o momento em que Dionísio se junta às mulheres e aos animais a fim de beberem o vinho (Dionísio é o criador do vinho), caminhando pela periferia, já que a cidade está assustada e todos os homens estão assustados também; sob o gosto e a embriaguez do vinho, as mulheres desrespeitam os homens, cortando-lhes a cabeça, colocando-as em varetas de madeira e, deste modo, fazendo uma marcha sobre a cidade. Essa tragédia de Eurípedes – As Bacantes – assume em Nietzsche uma tríplice dimensão: 1. uma espécie de reconversão à temática dionisíaca do coro; 2. uma crítica radical da denominada cultura de Estado; 3. uma espécie de horizonte de transformação.

A partir dessa tríplice dimensão, Nietzsche vai destituindo as teses estéticas sobre o coro trágico que representa a autoridade ou o povo em geral – o espectador, conforme se depreende do capítulo 7 de O Nascimento da Tragédia. As explicações políticas e democráticas do coro constituem um mau sinal porque falta o essencial, isto é, o povo do futuro que está à deriva numa posição pelo devir como transformação, como movimento e como fluxo. Quem se situa nesse processo de análise é o coro, nunca o público democrático ou as autoridades que preservariam a cidade. A análise política nietzscheana a partir da análise do coro está centrada no coro ativo, sem palco, sem público, sem representação e que é violentado pelo teatro, pelo sujeito, pelas leis, pelo Ocidente; o coro é começo e futuro para Nietzsche (1989, cap. 8).

O coro é o ver e o mostrar; ele mostra e vê; não há público nisso. Saber ver é como engolir até mesmo o Criador, porque o Criador é o exercício de saber ver atropelado pelo material que Ele cria. Isso não constitui um discurso pela natureza, pois a natureza é a vontade de potência, conforme assinala Nietzsche (1992) em Assim falava Zaratustra, na parte intitulada Da vitória sobre si mesmo. Em todo o lugar a natureza exercita a sua aventura: ela embosca e se protege. Há uma figura importante que habita o coro: Sátiro, cuja sabedoria dionisíaca fala pela sua boca, conforme descreve Nietzsche (1989):

Qu'avec lui commence la tragédie, que la sagesse dionysiaque s'exprime par sa bouche, c'est pour nous, à vrai dire, un phénomène aussi déconcertant que la genèse de la tragédie a partir du chœur. (pp.54-55)

Quem mais poderia exercitar o pensamento do que essa figura metade homem e metade animal? Sátiro é o coro e a potência é o futuro. Tal consideração permite

estabelecer uma estreita relação entre o animal e o pensamento, pois os animais que vivem no nível do chão, da terra, bem como as aves também, se situam nos melhores ângulos para pensar. Isto significa dizer que não existe separação nem descontinuidade entre ângulo e pensamento (Nietzsche, 1992).

Essa consideração pode ser corroborada por Nietzsche a partir da figura de Sileno, que é uma espécie de filósofo de pé no chão. Sileno é uma espécie de filósofo do povo, que não lembra nem os filósofos pré-socráticos e nem os filósofos clássicos que habitam a cidade comprometendo-se com o Estado (Nietzsche, 1989, cap. 3). Contrariamente, Sileno é um filósofo que corre no bosque a uma velocidade que lembra o animal. Sileno também é metade homem e metade animal. Ao ser procurado por Midas, o rei que transformava em ouro tudo o que tocava, Sileno não hesita diante do monarca. Midas lhe pergunta se vale a pena viver; Sileno responde, assim como também responderia Dionísio, que não vale a pena não. Com sua resposta, Sileno não gratifica Midas, pois na sua resposta ao rei reside a afirmativa de que para os homens não vale a pena viver e o melhor seria não ter nascido, mas estando vivo, só restaria ao homem então morrer; mas como este desiderato é difícil, admite Sileno, permanece a celebração dionisiaca da vida com seus horrores e sua auto-dilaceração.

Outra importante questão acendida por Nietzsche diz respeito a sua ousadia em criticar Sócrates. Para Nietzsche, Sócrates representa o horror e a decadência pela sua defesa da razão, da cidade e das leis (Nietzsche, 1989, cap. 11). Como descreve Platão (1987), nos Diálogos (Fédon), Sócrates aceita morrer porque vai viver em um outro mundo. Isto para Nietzsche representa um escândalo de ingenuidade. Sócrates tem a convicção da existência das almas imortais e também requisita o sacrifício de um animal para o esculápio, considerado o deus da medicina. O que Nietzsche questiona em Sócrates refere-se a essa sabedoria que exige o sacrifício e que distingue o homem do animal pelo fato daquele possuir alma.

O conjunto das argumentações circunscritas neste trabalho visa captar a sensibilidade expressada por Nietzsche em sua nova leitura sobre a Grécia, totalmente diversa das interpretações feitas em toda a história da filosofia. A temática grega ainda constitui para nós uma grande questão cujos sinais Nietzsche soube apuradamente captar; daí porque para ele nós só transformaríamos as estruturas no mundo ocidental caso repensássemos e, até mesmo, recusássemos a representação dominante do mundo grego; isso inclui mesmo aqueles que jamais leram ou se informaram sobre qualquer aspecto da cultura grega, porque ela representa a nossa concepção de corpo, a invenção da cidade e, sobretudo, a invenção da razão demonstrativa que estabelece o diálogo, o diálogo documentado e provado. Para Nietzsche, tanto a história da filosofia como a da ciência constituem uma reprodução dessa performance. O cidadão, entendido nietzscheaneamente, como o cúmplice da cidade, é também uma invenção grega, assim como a matemática e as demais ciências.

A influência dos gregos entre todos os povos do Ocidente se manifesta sob diversas performances (ainda que a história da burguesia tenha se desviado em alguns sentidos da nossa procedência helênica que, por exemplo, vai acrescentar ao corpo grego a roupa íntima). Diferentes formações sócio-históricas e matrizes filosóficas discutem o modelo grego desde a Idade Média, passando pelo Renascimento, pelo idealismo alemão, pela filosofia romântica e acima de tudo, pelo século XIX com as suas transformações, nas quais se inserem Marx e Nietzsche que também são pensadores do mundo grego. É curioso destacar que o primeiro livro de Marx está focalizado na Grécia e intitula-se “A Diferença da Filosofia da Natureza: de

Demócrito a Epicuro”, no qual já apresenta uma insinuação sobre o materialismo. Nietzsche vai empreender uma inversão/subversão surpreendente ao refletir sobre o mundo grego e que vai fazer fortuna no tempo, beneficiando principalmente Heidegger, considerado um grande estudioso da Grécia. Nietzsche faz uma grande reviravolta no movimento de valorização do pensamento pré-socrático face ao pensamento clássico. Aqui já não se trata de valorizar Platão ou Aristóteles, mas sim Heráclito, conforme Nietzsche revela no seu livro “A Filosofia Grega na Idade Trágica”.

Os filósofos pré-socráticos são de filosofias abertas, conforme se depreende das escolas dos filósofos jônicos e pitagóricos que não possuem sistemas fechados como encontramos na filosofia moderna. Descartes, sob o paradigma da ciência, fecha/tranca o seu pensamento para satisfazer as exigências da física clássica, de viés galileano-newtoniano. Da mesma forma, Kant também segue rigidamente o percurso da ciência clássica, fenômeno visivelmente percebido e indicado nos a priori de tempo e de espaço da estética transcendental.

Toda essa crítica implica que Nietzsche quer sublinhar o caráter sensível, muscular de ação da filosofia onde os pré-socráticos ocupam um espaço importante porque fazem da filosofia um grande espetáculo que representa a política por excelência. Inversamente, a política moderna, assim como as utopias modernas se contituíram sob as bases de um modelo militar e estratégico. A burguesia, propriamente, recupera o modelo militar pela invenção do partido político cuja maior expressão é o modelo napoleônico que disciplina e estratifica tanto a cidade como as atividades humanas. É por isso que Nietzsche argumenta que a organização política moderna é reprodutora das formas militares em seus mais diferentes aparelhos institucionais.

A crítica da Grécia feita por Nietzsche constitui um salto inovador e redimensiona o olhar para aqueles gregos que inventavam sandálias e faziam ações dramáticas na praça pública, porque eles eram os mais puros representantes do pensamento no seu mais tenro vigor num momento histórico em que o pensamento não estava divorciado da ação política. Nesse sentido, Nietzsche quer denunciar a trajetória percorrida pela filosofia clássica como neutralizadora do pensamento; o pensamento não possui mais o teatro e, portanto, não subverte mais. Isto equivale pressupor que o pensamento matematizado destitui de si mesmo as funções da narrativa, da aventura e da transformação. Essa passagem pode ser interpretada em Nietzsche (1989, capítulos 10-15), onde ele apresenta pelo viés do racionalismo socrático-euripídiano como esgota o pathos trágico, referência fundamental da cultura grega.

Com a temática do trágico, Nietzsche já está trabalhando com uma das suas categorias principais que é a vontade de potência (é importante assinalar que o conceito de vontade de potência, entendido como o jogo de forças em contínua luta e criação e como auto-expansão de impulsos beligerantes, já se encontra anunciado em Assim falava Zaratustra, na parte intitulada Da vitória sobre si mesma). A partir dessa categoria, Nietzsche pretende revelar a sua forma de pensar a vida como potência. Essa perspectiva exige o entendimento de que o fundamental numa força-pensamento é a sua capacidade de afirmação da potência, ou seja, toda força-pensamento é singular e realiza a sua diferença espargindo, expandindo e concretizando a potência.

A admiração de Nietzsche pelas máscaras – a máscara múltipla, a máscara da intensidade –, reside no poder de sua exuberância dionisíaca e de todos os elementos que participam desse poder, tal como as pinturas e a colocação das

sombras. As figuras do palco grego, tais como Prometeu, Édipo e assim por diante, são, tão-somente, máscaras daquele proto-herói, Dionísio (Nietzsche, 1989, cap. 10). Essa consideração se articula à concepção da boa morte dos gregos onde a vida constitui o locus da potência na qual se realiza a plenitude. Potência significa saber viver perigosamente como demonstram a concepção da boa morte dos gregos e a fantasia dos filósofos pré-socráticos que exercitaram a sensibilidade do pensamento. Tudo isso alude a um outro corpo e a uma outra perspectiva de vida que não lembram a modernidade, a divisão social do trabalho, a fraqueza e o abandono da potência face à autoridade e à convicção do Estado.

Estar na vida como potência significa recusar as gratificações ficcionais que invadem a força. Nietzsche se refere a Platão e suas ficções de identificação entre a cópia e o modelo e desvela que a repulsa a tudo o que foge desse tipo de relação é tratado como doença ou merece ser educado. Exemplo disso é a perseguição à arte aconselhada por Platão em *A República* onde o poeta Homero merecia ficar cego. O artifício da ficção inexistente na filosofia de Nietzsche, pois ao pensar a temática do ser, ele pensa o devir como o ser do devir, ou seja, tudo que retorna é o ser do devir. Outra ficção desvelada por Nietzsche diz respeito a Deus, que representa para ele a grande covardia da maioria dos homens em pensar, sentir e viver o cristianismo com as suas temáticas da fraqueza, saudando a promessa de um outro mundo. Na crítica da teoria dos dois mundos, Nietzsche constrói um aforismo cuja imagem focaliza um homem crente que ao encontrar o seu duplo cai na gargalhada, revelando uma grande saúde pelo fato de alguém estar rindo do seu próprio Deus. Em geral, os homens são sérios com as suas ficções sobre Deus. Nietzsche se refere à passagem acima estabelecendo a luta pela potência e questionando aquilo que acontece com a potência quando há o predomínio do ser ficcional. A potência ligada à força representa uma afirmação singular, diferente e criadora. Por isso, a estrutura social para se estabelecer necessita que os homens sejam fracos de sentido e de pensamento, bem como exige que eles abandonem as suas potências. Assim sendo, a massa-rebanho para existir necessita que as potências estejam suspensas e ausentes. A crítica de Nietzsche contra a sociedade dos rebanhos constitui a sua luta contra o Ocidente, contra toda a história do fortalecimento do homem sem a potência e a favor das posições nobres, não no sentido da nobreza como elemento da estrutura social medieval, mas no sentido de que o nobre é o afirmador, o maldito, o criador, o forte, aquele que vence o rebanho.

Não obstante, o coro trágico situa a potência entendida como sendo o povo. Nietzsche se refere à gênese da tragédia no cerne do coro trágico; as tragédias começam com o coro porque elas são somente o coro que cultiva Dionísio. Em razão do processo de degenerescência grega e das individualizações emergem as personagens (Nietzsche, cap. 7).

Na crítica de Nietzsche à Eurípides em razão de escrever *As Bacantes*, a mais dionisiaca tragédia que contradiz toda a sua obra trágica porque saúda a embriaguez, a febre e a sensibilidade, destaca-se uma cumplicidade saudável quanto ao ataque à cidade de Tebas, ao príncipe Perseu e às autoridades. Toda essa musculatura pulsante que aqui caracterizamos constitui o cenário no qual Nietzsche realiza a interpretação estético-moral do mundo grego. A tragédia é precisamente a prova de que os gregos não foram pessimistas; a tragédia é para Nietzsche a alegria, a afirmação e a criação; já para a concepção cristã, que seguiu as trilhas do socratismo, a tragédia aparece como tristeza, horror e desastre. O pensamento nietzscheano não se situa no plano das explicações racionalizadas, e

sim no exercício das relações e do sentido da positividade política de sua intensidade no acaso das lutas que habita o coração de sua atividade ética e emancipadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NIETZSCHE, F. La naissance da la tragédie. Paris: Gallimard, 1989.

NIETZSCHE, F. Généalogie de la morale. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

NIETZSCHE, F. Ecce homo. Lisboa: Guimarães Editora, 1991.

NIETZSCHE, R. Assim falava Zaratustra. São Paulo: Hemus, 1992.

PLATÃO. Diálogos: Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. Diálogos III: A República. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.