

ARTE ALÉM DA MORAL E ALTERIDADE NO UNO

Gustavo Gadelha

Mestre em Filosofia pela PUC-Rio
E-mail: chate@matrix.com.br

Palavras-chave: tragédia, niilismo e cultura

Resumo: Apoiando-nos em apontamentos de Gilles Deleuze e Karl Löwith buscaremos em Nietzsche os elementos trágicos capazes de rivalizar com o pensamento moralista. Desde os tempos em que era professor até a sua autobiografia intelectual (“Ecce Homo”), Nietzsche infere, de forma latente ou não, a repetição do mote de “Dionísio contra o Crucificado”. E é na Grécia pré-socrática que o filósofo do Eterno Retorno vai buscar a inspiração para elaborar um pensamento afirmativo capaz de englobar a dor e a partir da realidade dada, não importa qual seja, criar e agir. O fenômeno dionisíaco individualiza o que sofre, devolvendo-lhe o sentimento de pertencimento ao mundo - o que pode ser entendido como uma transformação imanente ao niilismo, que o supera. Do elogio a Wagner ao canto solo de Zarathustra, Nietzsche apostava no retorno dos valores gregos presentificados no palco da modernidade.

Key words: tragedy, nihilism, culture

Abstract: Been supported by the notes made by Gilles Deleuze and Karl Löwith we will try to bring the tragic elements in Nietzsche which are able to rival with moralist thought. Since the time where he was a professor until his intellectual autobiography (“Ecce Homo”) Nietzsche infers, in a latent way or not, “Dioniso against the Crucified”’s motto repetition. And it is in pre-socratic Greece that the Eternal Return’s philosopher will search the inspiration to create an affirmative thought able to englobe pain and thence, from de given reality, it doesn’t matter which, set out, create and act. The dionisiac phenomenon individualizes the one that suffers, giving him back the world belonging feeling - what could be understood as an immanent transformation to nihilism that surmounts it. From the praise of Wagner to Zarathoustra’s solo singing, Nietzsche bet in greek values’s return presented in modernity’s stage.

ARTE ALÉM DA MORAL E ALTERIDADE NO UNO

A tragédia Ática nasceu e morreu cedo, e passa ao largo da visada de Nietzsche um ingênuo renascimento da tragédia grega na Europa do século XIX. Mesmo sua conturbada amizade com Richard Wagner nutria mais a esperança de que a arte pudesse interferir na vida pública atualizando em nova forma valores presentes na Grécia - tais como a autodeterminação individual e a capacidade de lidar e criar com o sofrimento - do que uma transposição mecânica de ritos, encenações e costumes para a modernidade. A estética seria uma justificativa da existência, num mundo em que a cultura se tornou um sistema de incultura, que impede o surgimento do novo, a criação que faz estranhar a própria cultura. Uma passagem de “O Livro do Filósofo”, conjunto de notas escrito entre 1872 e 1875 e só publicado postumamente, deixa esse projeto romântico claro: “Não nos é possível produzir de novo uma estirpe de filósofos como o da Grécia na época da tragédia. Daqui para frente apenas a arte executa a sua tarefa. Agora um sistema assim só é possível como arte” (Nietzsche, 2001B, p.9). Deleuze aponta com

perspicácia que um renascimento da tragédia exigiria que a platéia também renascesse junto com o espetáculo (são uma só e mesma coisa), para que os trágicos isolados que porventura restam sejam, no futuro, libertos da violência dos maus auditores, “(...) que lhe deram um sentido medíocre originado da má consciência” (1988, p.20). “É possível uma cultura ser revigorada com a tragédia?”, postula o pathos. O decaimento da tragédia fez surgir o diálogo no palco, criando o psicologismo de alcova; o coro - que com poucas palavras dá o ritmo à narrativa - e o ritual do despedaçamento na embriaguez da encenação desaparecem. A mudança no teatro é um sintoma dos valores validados e compartilhados. A dor é de toda uma cultura, aí incluídos os deuses, não podendo ser algo privado. A música dionisíaca seria anterior a qualquer singularidade, “pranto tonal” ou “melodia original dos afetos” que dá à luz a linguagem. Se a linguagem é o espelho musical do mundo, a música é o espelho dionisíaco das coisas. O querer universal é ainda informe: prazer e desprazer já sofreram individuação. O modelo musical não se esgota com a linguagem, obrigando-a a efetuar deslocamentos; na reprodução há o fracasso que obriga à repetição. Diante de um sofrimento espetacular, requer-se espectadores: divindades são criadas no espelho da encenação, na celebração do horror de existir. Novos símbolos expressivos surgem no desvairo da orgia; por exemplo, a dança (Nietzsche, 1999, p.35). Dionísio prega o caráter saudável da fabricação de novas ilusões.

Há a mesma paixão e o mesmo martírio tanto em Dionísio quanto no Cristo: “É o mesmo fenômeno, mas com dois sentidos opostos”. Se, de um lado, a vida justifica e afirma o sofrimento, por outro crê numa injustiça essencial, onde o sofrimento testemunha contra a vida (Deleuze, 1988, p.16). A “taça de vida”, o sagrado leite felliniano a transformar Roma no “Boccaccio 70”, é a metáfora escolhida por Karl Löwith para mostrar tão discordante atitude em relação à existência: “Zaratustra quer esvaziar a taça da abundância de ouro”, ao passo que Cristo “(...) esvazia a taça do amargo sofrimento” (1998, p.226). O cristianismo nega os valores estéticos gregos. Temos aqui o niilismo cristão, a forma cristã de se negar a vida com o fenômeno da “má consciência” ou “interiorização da dor” - também denunciado por Deleuze como “ideologia cristã”. O homem que assim funciona é uma verdadeira “máquina de culpa”: responde à dor com o castigo, multiplica a dor e faz dela uma justificativa para seus atos. A visão de Nietzsche seguiria Feuerbach em sua apreciação do cristianismo: “A alegria cristã é a alegria da ‘resolução’ da dor: a dor é interiorizada, oferecida a Deus por esse meio, conduzida a Deus por esse meio”. A crença em Deus é atrelada à dor; sofre-se por amor a Deus. Quando se diz que a dilaceração e a transvalorização independem da crucificação e da transsubstancialização é porque o “caminho do salvador” nega a “vida santa que se acrescenta à dor”.

A essência do trágico é a afirmação múltipla ou pluralista que coloca sua angústia na pergunta: “pode tudo vir a ser objeto de afirmação, quer dizer, de alegria?”. Atenção: o trágico não é a angústia ou a falta, “a nostalgia da unidade perdida”; sua alegria não é sublimação ou a solução moral da dor. A tarefa de Dionísio é a de nos tornar leves, dançarinos. No cristianismo e na tragédia há um problema em comum, o do sentido da existência. Em Nietzsche essa é a mais alta questão da filosofia, reunindo a interpretação do que existe e a avaliação para o uso criativo. Pode-se elaborar essa pergunta em outros termos: “O que é a justiça?”. Um ponto fixo e eternamente idêntico a si mesmo - Deus - interpretava a existência, julgada por um valor sempre igual, o “mesmo”. Seu dispositivo consistia em “acusar para recuperar e recuperar para acusar”. A valoração aceita correspondia ao ponto de vista da má consciência (Deleuze, 1988, p.17-21). Com Nietzsche a vida deve englobar o sofrimento ao invés de ser julgada por ele; o sofrimento é um de seus múltiplos. A vida olha com amor o seu Nowhereman,

sentado em sua Waste Land, e lhe diz, fortemente: “Eu sou tu; já tu, para que continuemos livres e dignos, deves criar, ser outro, como eu diante de ti. Venha”, ordena por fim.

“A Repetição Anticristã da Antigüidade no Auge da Modernidade” é o título do quarto capítulo do estudo de Karl Löwith sobre o Eterno Retorno. Título este que aponta para um retorno da diferença do *modus vivendi* grego que, repetido em outro período, pode trazer o velho sentimento de pertencimento do homem ao mundo. Dionísio contra o Crucificado, esse é o mote do pensamento nietzscheano.

Exemplo dessa busca ética é o fragmento segundo de Empédocles, em que a racionalidade aparece como uma aceitação - trágica - da *physis*, o que faz o homem naturalizar uma defesa contra o niilismo e o não sentido da vida. A extrema clareza desse filósofo que também foi político mostra que o “isolamento” não é físico, mas diz muito mais respeito a uma escolha intelectual:

“Pois estreitamente limitadas são as forças de que são dotados os membros dos homens; e numerosos são os males que caem sobre eles, entorpecendo os pensamentos. E em sua vida vêem apenas fraca parte da vida, e, condenados à morte próxima, são levados e dissipam-se como a fumaça no alto. Cada um convencido tão só daquilo que encontrou ao azar de seus muitos e incertos caminhos, embora se vanglorie de ter encontrado o todo. A tal ponto são estas coisas difíceis de serem vistas ou ouvidas ou apreendidas pelo espírito. Tu, porém, saberás, pois dos outros te separaste - mas não mais do que permite a inteligência do espírito mortal” (1972, p.68).

Todavia, a oposição entre essas duas figuras - Cristo e Dionísio - não é tanto a respeito do sofrimento, mas ao que se faz com ele, realidade trazida pelo retorno da vida. Há um sofrimento cristão e um sofrimento bem diverso, o trágico. O cristão deve lutar para ter acesso a um ser sagrado que, com aparelhos institucionais, coordena toda uma grade de valores; o homem trágico, por sua vez, é “suficientemente sagrado” para justificar qualquer sofrimento. “O Deus na cruz”, diz ele, “é uma blasfêmia contra a vida, um signo para que nos libertemos dele” (Löwith, 1998, p.294-5). A constatação de que o cristianismo é contra a natureza não perfaz de si “um novo continente da alma”. Esse primeiro momento da verdade é o nada da moral de até então. E descobrir esse nada da moral é descobrir o não valor dos valores. A moral encarada por olhos trágicos é um conjunto de “mentiras fatais”, que assim o são - levam à morte e à loucura - porque fascinam a princípio. Em “O Nascimento da Tragédia” já se queria converter o “estado de espírito trágico”, típico da Grécia, num “*pathos* filosófico”, numa ferramenta de compreensão da realidade. A Grécia antiga se ergue como modelo de nossas possibilidades para o pensar, como uma cultura que recebeu outra cultura (op. cit., p.134-5). Trata-se, no século XIX e hoje, de refazer o Nó Górdio, de trazer os fragmentos dispersos ao léu, simplificar o mundo ao lhe dar uma forma, helenizar o que se orientalizou, dar ser ao devir (Nietzsche in idem, p.136-7). Esse “mundo simplificado” do qual fala Nietzsche na intempestiva sobre Wagner não é só o anel dos Nibelungos: “O ‘fragmento’ homem se completa no conjunto desse anel da história universal por uma vontade que quer atingir o que ainda poderia ser querendo retornar em direção do que já foi”. Liberta-se o futuro do pretérito, o homem do niilismo. No entanto, não se volta à Grécia - ou a qualquer localidade -, mas é algo dela que aparece. Todos os pontos de relação com os gregos antigos foram cortados, salvo seus conceitos (Löwith, 1998, p.137) e sua produção cultural. Em um fragmento Nietzsche delibera que é preciso passar das fórmulas às formas (in Löwith, 1998, p.137).

Dizer não é a pré-condição para se dizer sim ao que é. Assim agir é tornar-se mais grego, novo Colombo do mundo antigo. A Grécia faz a síntese com o oriente, dando origem à Europa: a resistência e a disciplina de si ganham a “saúde mediterrânea”.

Entrar em contato com o mundo antigo - e, por que não, com a história - é uma experiência, muito além da representação: “Para a lembrança do mundo antigo Nietzsche parou de viver intelectualmente e começou a viver”. A contraposição de Nietzsche a Sócrates passa, sobretudo, por Heráclito. Constata Löwith que o homem está “alienado do cosmos” e que, a partir de Sócrates, a metafísica se tornou história, no sentido moral ou grade de valores que norteiam as ações (Löwith, 1998, p.141-2). A tese de que o fogo é o gerador do processo cósmico pode ser conferida no fragmento 30: “Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida”. A unidade dos contrários no ser de tudo que é e existe, homem e mundo, pode ser facilmente apreendida dos fragmentos 51 e 67, por exemplo: “Eles não compreendem como, separando-se, podem harmonizar-se: harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira”; e “Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome. Mas toma formas variadas, assim como o fogo, quando misturado com essências, toma o nome segundo o perfume de cada uma delas”. A dialética dos extremos do ser que mostra o devir tem seu registro no fragmento 88: “Em nós, manifesta-se sempre uma e a mesma coisa: vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Pois a mudança de um dá o outro e reciprocamente” (1972, p.38-41). Segundo Löwith, aí estariam as primeiras bases para o Eterno Retorno.

Nietzsche retira do efésio a noção de que tudo o que existe deve ter a “forma suprema do orgulho”; o orgulho se transforma então em pathos nobre, numa “identificação voluntária de si com a verdade”. O ser justifica o devir, não o pune - isso jaz no mundo desde sempre, e já era dito na Grécia (Löwith, 1998, p.142-3). “Ecce Homo” assume que a hipótese de Heráclito é possível e que mesmo o Eterno Retorno poderia ter sido ensinado por quem Nietzsche considerava ser seu antecessor (1957, p.79-80). Ao mostrar o devir do que a essência é o logos, Heráclito chega a uma “(...) medida transformada do tempo da percepção sensível, para a qual a duração aparente do mundo se dissolve numa ‘tempestade do devir’”. O jogo de Zeus e do fogo é como a criança a brincar e o artista que contempla sua obra - na aproximação secular da filosofia. O devir desconstrói a teleologia e, portanto, a noção de causalidade - pelo menos no sentido cosmológico, de uma natureza dotada de Razão ou de uma objetividade fetichizada, já que a vontade estabelece metas, que podem ser atingidas ou não, que realizam algo esperado ou não.

Referenciando o homem no devir ao acontecimento específico da morte de Deus, os elementos em relação mudam, mudando também a relação. A morte de Deus desperta uma nova compreensão do mundo: “A história do pensamento preenche sempre um esquema fundamental de maneiras de pensar possíveis, e sob a influência de uma necessidade ele retorna sempre em direção de uma imemorial ‘organização interna da alma’”. A contingência histórica muda “a idéia imemorial do Eterno Retorno”. O Eterno Retorno de Nietzsche se debruça diante da absurdidade da fé cristã que destruiu a racionalidade do cosmos arbitrariamente. O cristianismo transvalorara o paganismo e agora é o ponto de partida. O pensamento de Nietzsche não é mais “grego”, não é a atualização do passado: a vontade de potência quer o futuro. Nietzsche era tão contraditório - cristão e anticristão - que somente o desejo de futuro e a vontade de criar o levariam adiante na tarefa de “desalienar o mundo” (Löwith, 1998, p.144-8).

Enquanto a cosmologia grega acredita que o movimento das esferas celestes “revelava o logos cósmico e a perfeição divina”, Nietzsche depara-se com a contradição do retorno natural com a vontade que quer se libertar; enquanto um pensa no homem mortal - “Oh, alma minha, não almejai a vida eterna, mas esgota o campo do possível!” (Píndaro, Pítica III in Camus, 1967, p.9) - Nietzsche tentava imortalizar o homem (Löwith, 1998,

p.149).

Löwith também aponta semelhanças entre o pensamento de Empédocles e o de Nietzsche. No que chegou a nós de seus poemas é possível retirar a tese de que a vida sempre retorna a si - o que seria um dos primórdios do Eterno Retorno do ser. O fim de ambos filósofos foi bem distinto, contudo: enquanto o grego teve uma morte beirando o relato mítico - louco e cercado pelo povo foi tragado pelo vulcão Etna e, poucos antes de desaparecer nas incandescentes frestas da terra, anunciou “a verdade do renascimento” -, o pensador do Eterno Retorno faleceu vigiado por moralizantes e paralizantes quatro paredes, num quarto de doente (op. cit., p.215). O fragmento 17, excerto do poema “Sobre a Natureza”, talvez seja o mais representativo da obra de Empédocles. A fragmentação das coisas e a dissolução dos corpos faz parte do processo de geração do ser, ritmo do ciclo cósmico regido pelo amor e pelo ódio:

“Dupla é a gênese das coisas mortais, duplo também seu aparecimento. Pois uma gera e destrói a união de todos [elementos]; a outra, [apenas] surgida, se dissipa, quando aqueles [os elementos] se separam. E esta constante mudança jamais cessa: às vezes todas as coisas unem-se pelo amor, outras, separam-se novamente [os elementos] na discórdia do ódio”.

A vida não é imutável na geração cíclica da constante mudança: a criação faz o múltiplo do uno e também o uno do múltiplo (1972, p.69-70).

BIBLIOGRAFIA

DELEUZE, G. Nietzsche et la Philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

_____. Nietzsche. Trad. Campos, A. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. Conclusions - Sur la Volonté de Puissance et l'Éternel Retour. In: Nietzsche, Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit, 1967.

ELIOT, T. S. Poesia. Trad. Junqueira, I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

LÖWITH, K. Nietzsche: Philosophie de l'Éternel Retour du Même. Trad. Astrup, A-N. Paris: Calmann-Lévy, 1998.

_____. Nietzsche et sa Tentative de Récupération du Monde. Trad. Kelkel, A. In: Nietzsche, Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit, 1967.

NIETZSCHE, F. Assim Falava Zaratustra. Trad. Silva, M. Rio: Civilização Brasileira, 1998.

_____. O Nascimento da Tragédia. Trad. Guinsburg, J. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. A Gaia Ciência. Trad. Souza, P. C. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 A.

_____. Ecce Homo. Trad. Marinho, J. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1957.

_____. Genealogia da Moral. Trad. Souza, P. C. São Paulo: Companhia das Letras, 2004A.

_____. El Crepúsculo de los Ídolos. Trad. Blanco González, P. Buenos Aires: Tor, sem data.

_____. Segunda Consideração Intempestiva. Trad. Casanova, M. A. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003B.

_____. O Livro do Filósofo. Trad. Frias Ferreira, R. E. São Paulo: Centauro, 2001B.

_____. Além do Bem e do Mal. Trad. Souza, P. C. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 A.

_____. Humano, Demasiado Humano. Trad. Souza, P. C. São Paulo: Companhia das Letras, 2004B.

PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. Bornheim, G. São Paulo: Cultrix, 1972.