

2

O “Conceito” Como um Sinal de Adoecimento do Homem

2.1

A questão esquecimento/memória

No capítulo anterior, citamos a importância da faculdade de esquecimento do intelecto humano na formação e concepção do “eu”, ao nos referirmos a uma passagem de Nietzsche a qual afirma que somente esquecendo-se de si, como sujeito criador, o homem consegue formular e acreditar numa “consciência de si” e com isso viver com alguma coerência e descanso. Isso porque, como vimos, a base da vida humana consciente é o caos do devir dos impulsos, com o turbilhão de metáforas e imagens que se formam incessantemente no intelecto. Então, para que o caos seja incorporado e de certa forma dominado, dando lugar à coerência e constância da vida consciente, é preciso que o devir das forças seja suspenso, inibido. Daí a definição de esquecimento em Nietzsche como sendo uma faculdade do intelecto. Ou seja, ao contrário do que se atribui quotidianamente ao ato de esquecer, este não seria uma atividade inercial, passiva, em que as coisas simplesmente nos escapam, mas uma força ativa, que procura inibir o devir dos impulsos.

O esquecimento seria a faculdade que proporciona a formação das palavras, da consciência e do pensamento lógico, já que todos eles surgem a partir da inibição do devir dos impulsos, dando ênfase aos mais fortes, que seriam os estados de exceção em relação ao eterno movimento. Poderíamos seguramente considerá-lo como uma das forças mais importantes do intelecto, pois é graças a ela que a nossa experiência - o que vivenciamos, o que nos é assimilado em sensações - nos chega de forma “amenizada”, “simplificada” à consciência, ao mesmo tempo em que a produz e mantém. Ao “esquecer-se”, o homem permanece imperturbado pela eterna luta de seus impulsos.

Sem o esquecimento não haveria, pois, vida propriamente “humana”, não haveria tempo, coisas, conhecimento, linguagem. “O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada ‘consegue dar conta’”.¹ O esquecimento

¹ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, II Dissertação, § 1, p.48.

age como o zelador da ordem psíquica humana, já que sem o seu poder inibidor, o homem estaria condenado a ter diante de si, por toda parte, um eterno vir-a-ser. Ao defrontar-se com o eterno espetáculo de tudo desmanchar-se no turbilhão do devir, ficaria impedido de ter qualquer pensamento, qualquer esperança de criar algum sentido em relação a si próprio e ao mundo. Um homem sob tais condições não seria capaz sequer de pronunciar uma palavra, pois a sensação instantânea que num átimo o excitou para pronunciar ou criar um nome que a represente, também em um átimo já passou, antes mesmo que a palavra termine de ser falada. Assim como um dispéptico, este homem não conseguiria “digerir”, incorporar nenhuma sensação, nenhuma nova experiência.² Ao ato de esquecer está ligada a possibilidade de todo e qualquer agir.

Mas por outro lado, o devir constitui-se em fluxos e refluxos dos impulsos, em um jogo estabelecido entre forças antagônicas, entre obscuridade e luz. À atividade do esquecimento, contrapõe-se uma força oposta, a memória, que igualmente possui um papel determinante. Pois para que o homem possa “dar conta” da multiplicidade do devir, inibindo-o ao subsumir as inúmeras sensações em grandes unidades formadas a partir da igualação do diferente, é preciso que as sensações mais fortes, os “estados de exceção” dos impulsos, sejam retomados a cada vez que uma nova sensação análoga a elas apareça, o que é feito pela faculdade da memória. Em termos de linguagem, para que uma mesma palavra possa ser usada em relação a infinitas experiências análogas, a sensação que a originou tem de ser “memorizada”. Ou seja, a formação das categorias, unidas numa palavra, depende concomitantemente do esquecimento - para que a sensação seja identificada como uma unidade individual - e da memória - para que seja categorizada de acordo com a sensação análoga retomada à experiência presente. O que se aplicaria também na própria formação das coisas pelo intelecto, já que a relação esquecimento/memória representa a própria atividade de “coisificação”, da criação plástica de formas na natureza. Lembremos da “força dupla” explicada

² Sobre a comparação entre o espírito e o estômago cf. FERRAZ, M. C. F.: “Desse modo, Nietzsche não apenas arranca o tema da digestão do campo da mera fisiologia, trazendo-o para o da filosofia, mas propõe uma concepção de corpo bastante singular: na medida em que o processo da digestão passa a ser estendido para o campo da ‘alma’, é a própria alma, como algo supostamente diverso do corpo, que é engolida pelo que antes se associava apenas a uma função física pretensamente distinta da atividade do ‘espírito’”. In “Memória, Esquecimento e Corpo em Nietzsche”, in *Nove Variações Sobre Temas Nietzscheanos*, pp. 60-61. Lembremos também a dissolução das fronteiras entre corpo, consciência, mudo ‘exterior’, descrita no capítulo anterior da nossa dissertação, p. 21.

no capítulo anterior: uma seria a responsável pela geração das imagens, enquanto a outra seria a que “identifica” a semelhança e a resalta, dando-lhe forma.³ A geração das imagens a partir das sensações é possibilitada pela força do esquecimento, que inibe o devir dessas sensações, enquanto que a possibilidade de escolha das semelhantes, e o seu armazenamento em categorias, em palavras, advêm da memória.

2.2 Memória e a “má consciência”

Mas ao tipo de oposição complementar que caracteriza a relação das forças do esquecimento e da memória no homem, soma-se ainda um outro aspecto a ser observado. Na abertura da *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche apresenta um desdobramento nessa relação, ao sugerir a imagem bucólica de um rebanho no pasto para explicar a condição existencial do homem. Na imagem, o animal é descrito como vivendo totalmente imerso no esquecimento, de modo a permanecer alheio ao tempo, já que não tem consciência da sua ininterrupta passagem. De cada instante que passa nada retém, gozando plenamente a sua existência, feliz, sem desprazer ou enfado, inocente no seu eterno instante, pois o passado não lhe pesa e o futuro não o aflige. Já o homem, apesar de se orgulhar da sua própria humanidade perante o animal, inveja a sua felicidade, a sua leveza em simplesmente existir. Isso porque, para Nietzsche, o homem não consegue esquecer, estando sempre condenado a carregar o grilhão do que passou, porque “se lembra”. O instante que num lapso de tempo esta aí, logo no instante seguinte já passou, não mais existindo. Porém, esse mesmo instante é trazido de volta ao homem, surgindo como um fantasma a assombrar o instante seguinte. O sofrimento do homem diante da tranquilidade do animal aparece como uma espécie de queda de um paraíso perdido, de uma natureza que já não lhe cabe, mas que um dia quando criança era a sua morada, quando ainda não tinha um passado a negar, a lhe espreitar como um assombro, e que assim podia brincar livremente.

E, no entanto, é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento. Então ela aprende a entender a expressão ‘foi’, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do

³ Cf, Cap. I, p. 11.

homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado. Se a morte traz por fim o ansiado esquecer, então ela extingue ao mesmo tempo o presente e a existência, imprimindo, com isto, o selo sobre aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer.⁴

Diante do que vê a respeito da eterna mudança em devir da existência, o homem sofre do seu próprio perecer nela. Toda e qualquer mudança implica em seu cerne o perecimento, a morte, para que a vida então se renove e renasça. E é por esse motivo que o homem irá invejar e mesmo desejar a felicidade atribuída ao animal que tranqüilamente pasta, fruindo a sua vida que também é um eterno devir, um incessante perecer e renascer, mas que não é percebido enquanto tal. “Pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal”.⁵ A vaidade está no fato de querer livrar-se de um sofrimento que está irremediavelmente ligado à sua própria condição humana, que é justamente a capacidade de, pela força plástica do duplo esquecimento/memória, colocar-se como que diante do tempo, observá-lo de dentro, mas como se fosse um outro. O que também o torna capaz de criar todo um universo antropomórfico. Para Nietzsche, a felicidade só reaparece quando nos reconciliamos com o tempo, deixando-nos mergulhar e levar em sua corrente, fruindo dessa felicidade “a-historicamente” como se o tempo parasse para nós.

Quem não pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes.⁶

É nesse momento que identificamos o outro aspecto a ser observado na descrição do esquecimento. Pois o esquecimento, implicado em sentir “a-historicamente” a felicidade tal como a do animal no pasto, está relacionado não somente à inibição do devir, mas à não lembrança do passado que é formado a partir dessa inibição e fixado pela memória. Como dissemos anteriormente, a consciência humana, e com ela todo o agir e o falar, estão todos intimamente ligados à capacidade de esquecer, que inibe o fluxo dos impulsos para que uma

⁴ NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Intempestiva* (Das Vantagens e Desvantagens da História para a Vida), § 1, p. 8.

⁵ *Ibid.*, § 1, p. 7.

⁶ *Ibid.*, § 1, p. 9.

percepção no limiar do instante seja fisgada, para então ser fixada pela memória e o homem possa denominá-la. E essa denominação, que em última instância é a própria criação da linguagem, surge também para que o homem dê conta de sua vida, incorporando-a, com a capacidade de reduzir a enorme multiplicidade de seus impulsos, de suas vivências, em unidades representadas pelas palavras. O que é a descrição, pela perspectiva da linguagem, da observação de Nietzsche sobre o fato de que é com a memória do homem que cada instante anterior reaparece como um fantasma a perturbar a tranquilidade do instante seguinte. Isso porque para Nietzsche o conhecimento se revela pela incorporação, pela acumulação cada vez maior das experiências em categorias já concebidas, para tornar o que é desconhecido em algo familiar, domesticado.

O que acaba por sempre aumentar a distância, a separação do homem e o mundo, através do inchaço de sua “interioridade” de seu “eu”, que cada vez quer abarcar um maior número de vivências, pela inibição dos seus impulsos. E como a cada instante a vida novamente o surpreende, exigindo sempre mais acumulações, mais categorizações, a tensão implicada no inibir dos impulsos aumenta, pois o esforço em tornar a vida conhecida, em dar-lhe um sentido mostra-se cada vez mais inócuo e distante, e o homem sofre diante da sua existência “imperfeita”, que lhe aparece como um eterno perecer, um “ter sido” que jamais pode ser dominado de uma vez por todas. E a peculiaridade da força do esquecimento definida por Nietzsche está justamente no fato de que ela precisa também se autocontradizer, no sentido de que é preciso esquecer o esquecimento, ou seja, suspender a inibição dos impulsos, para então retomá-la logo à frente e assim sucessivamente, num jogo de esquecer e lembrar, para novamente esquecer. Quanto a esse ponto, voltaremos a ele no capítulo seguinte ao falarmos da grande saúde implicada numa gaia ciência. Por enquanto, vamos nos ater ao processo de adoecimento do homem ocidental, que segundo Nietzsche, foi proporcionado pela tradição da metafísica racionalista, que se caracterizou justamente pela superafetação da força da memória em detrimento do esquecimento, na qual o papel da linguagem concebida como conceito teve papel fundamental.

O método de análise adotado por Nietzsche em sua filosofia buscará alternar uma leitura livre e cronológica da história, com o desenvolvimento da pesquisa genealógica, tanto em relação aos valores humanos como do próprio homem. É o que nos sugere o segundo parágrafo de *Humano Demasiado*

Humano, quando fala sobre um defeito hereditário dos filósofos que não procuram pensar historicamente o homem nas suas análises. Para Nietzsche, a tradição filosófica freqüentemente considera o homem como um ser eterno e imutável. Porém, o modelo de homem por eles adotado confere um testemunho dentro de um espaço de tempo muito limitado. Ignoram que o homem tal como o conhecemos veio a ser, e mais, a própria faculdade de cognição veio a ser, o que também faz aumentar a confusão quando pretendem que o mundo inteiro seja um derivado dessa capacidade de cognição, quando na verdade o mundo por ela engendrado é também muito limitado, superficial.

Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito.⁷

Ou seja, passando para uma visão genealógica, o homem que historicamente consideramos “primitivo”, genealogicamente ainda vive no homem “moderno”. É a tensão originária da condição humana, descrita por Nietzsche na sua definição da má consciência no homem. Em *Genealogia da Moral*, buscará a genealogia da “má consciência” lançando mão de uma descrição histórico-hipotética. Nela, considera o surgimento do homem social como que um salto abrupto, não ocorrendo de forma gradual e muito menos sob a instância de qualquer tipo de contrato social. O homem “primitivo” que até então vivia livremente, guiado apenas por seus impulsos inconscientes, porém “certeiros”, viu-se de uma hora para outra obrigado a dominá-los, pois para uma vida social, não são mais úteis, sendo até indesejados.⁸ Esse novo homem “comanda” seus impulsos pelo pensamento consciente, pela inferência, pelo cálculo, sendo dessa

⁷ NIETZSCHE, F., *Humano, Demasiado Humano*, § 2, p.16.

⁸ Roberto Machado a esse respeito escreve: “A má-consciência ou o sentimento de culpa tem, segundo a genealogia nietzschiana, uma dupla origem, A primeira é a transformação do tipo ativo em culpado que se deu com o nascimento do Estado (...). A argumentação de Nietzsche nesses importantes textos que analisam a forma de surgimento da má-consciência se faz pela relação entre instinto e consciência. A idéia central é a seguinte: a força coercitiva, repressora, do Estado – uma tirania terrível – abatendo-se sobre uma população nômade, selvagem, livre, desvalorizou abruptamente os instintos (...)” In. *Nietzsche e a Verdade*, p. 65. Achamos tal interpretação por demais reducionista das inúmeras e complexas relações implicadas no surgimento da má-consciência. Primeiramente por confundir o processo de socialização do homem, a vida em grupo, com a noção (tardia em termos históricos) de Estado. Como se uma instância exterior, à moda de polícia, reprimisse os impulsos. Segundo que não houve uma desvalorização geral dos impulsos, mas uma hierarquização dos mesmos. Sendo que os impulsos de conservação e de “rebanho”, que formam a consciência e a linguagem, foram alçados ao comando. Além disso, a leitura de Machado também acaba por sugerir uma relação quase direta entre consciência e Estado, o que também temos muita dificuldade em concordar.

maneira reduzido à superficialidade da consciência, estruturada na linguagem. Porém, esses impulsos não cessam de querer dominar, guerrear, e uma vez impedida a sua descarga “para fora”, voltam-se contra o próprio homem, num eterno devir “subterrâneo”.

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e estendendo, adquirindo profundidade largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* de sua descarga para fora.⁹

É desse violento e súbito rompimento com o mundo, pelo progressivo afastamento em nome de uma subjetividade cada vez mais “pesada” pela incorporação das experiências por meio da inibição dos impulsos, que advém, para Nietzsche, a má consciência. É sofrimento do homem consigo mesmo, pela tensão estabelecida no combate que trava contra si próprio, contra seus impulsos que, forçados a se tornarem latentes, recalcados, retraídos, voltam-se contra o “possuidor” desses impulsos, procurando desafogarem-se. Mas o que houve na verdade não foi simplesmente um recalque do devir dos impulsos no homem ao ser “domesticado” para viver gregariamente, mas uma transformação na hierarquia das forças, dos impulsos dominantes, sendo a partir dela que houve a formação de um universo antropomórfico. Como vimos ao descrevermos o surgimento da consciência a partir da linguagem, a socialização humana se deu em nome da vontade de dominar, de incorporar a natureza, tornando o homem mais forte para sobreviver a ela. E o papel da força constituída pela linguagem foi fundamental para que essa dominação se efetivasse.

A linguagem nasceu de maneira coletiva, formando a teia das relações antropomórficas do universo humano. Mas para garantir a integridade da estrutura dessa teia social, era necessário que cada homem, que representa cada “nó” da trama, assumisse o compromisso de zelar pela “memória”, pela fixação de suas vivências, já que é ela a força que mantém unidos esses nós, garantindo a firmeza de toda a teia. Se a consciência nasce da necessidade de comunicação entre os homens para se unirem dominando a multiplicidade da natureza, a eficiência dessa comunicação dá-se proporcionalmente à rapidez e facilidade com que os homens

⁹ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, II Dissertação, § 16, p. 73.

entram em acordo, efetivando essa comunicação. Para tanto, não basta somente usar as mesmas palavras para que se compreendam, é preciso antes usar as mesmas palavras para os mesmos tipos de vivências interiores, ou seja, ter uma espécie de experiência em comum.

Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entenderam, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação -; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente.¹⁰

Mas o fato de a linguagem abreviar o devir das sensações, dos impulsos, não significa que estes tenham sido neutralizados. Pelo contrário, permanecem insidiosamente formando a vida consciente do homem. Vida que é vontade de potência, de domínio. O que nos sugere que em suas funções mais básicas a vida atua guerreando, incorporando, violentando, destruindo. E como já dissemos, para conviverem e se comunicarem, os homens precisam ter a mesma espécie de vivência interior. Mas para tanto, é necessário não somente a utilização das mesmas palavras, mas dos mesmos significados que elas exprimem. Ao serem determinadas designações uniformemente válidas para as coisas, como os estados mentais e as diferentes vivências, a linguagem se configura como uma espécie de primeira “legislação social”. A cada indivíduo é imposta a obrigação de empregar em suas designações as palavras usuais e aceitas socialmente. Por outro lado, quem usa as convenções sociais “sólidas”, misturando-as às modificações de sua própria vontade, e por interesse próprio, prejudicando a ordem social, passa ser identificado como mentiroso e é excluído. Por não empregar as palavras convencionais, a sociedade não depositará mais a sua confiança nele. Surge então o componente moral a alimentar a “má consciência”.¹¹

E da mesma forma que o homem passa a viver em paz em sociedade, ao mesmo tempo passa a viver “em paz” consigo mesmo, não mais se perturbando ao ser arrebatado por impressões e intuições súbitas e “inesperadas”, porque agora, com sua consciência e linguagem, está habilitado a dominá-las, generalizando-as

¹⁰ NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal*, § 268, p. 182.

¹¹ Cf. KOFMAN, S.: “Metaphorical activity, always already ‘forgotten’, is secondarily repressed by being deliberately abandoned in favour of the concept, of logic and science. It is as if there is an anticathexis of the originary forgetting by the creation of a ‘social memory which goes hand in hand with the creation of responsibility, self-consciousness, and moral conscience”. In *Nietzsche and Metaphor*, p. 43.

em palavras, e submetendo-as à condução de sua vida. Enquanto cada imagem obtida por uma comparação breve, cada metáfora da intuição é individual, distinta e única, não havendo para ela qualquer denominação que lhe seja suficiente, com a linguagem pode-se erguer todo um edifício simbólico, a fim de ordenar um mundo antropomórfico, com delimitações, mais firme, mais geral, mais conhecido.

Os homens não evitam tanto o engano quanto o fato de sofrer um prejuízo por serem enganados: no fundo, neste nível, não odeiam pois a ilusão, mas as conseqüências deploráveis e adversas de certos tipos de ilusão.¹²

As conseqüências da ilusão podem ser ruins para a sociedade na medida em que esta não pode mais confiar e dispor de forma segura do “mentiroso”, e ruins individualmente na medida em que o indivíduo é surpreendido pela própria inconstância de si mesmo, desconfiando de seu “livre-arbítrio”. É a partir dessa necessidade de afastamento da ilusão, para se estabelecer a paz que Nietzsche classificará a memória como a força a tornar o homem um animal capaz de fazer promessas. Mas para realizá-las, o homem tem de ser transformado em um ser constante, igual entre os iguais, confiável. Porém, é com a socialização e o tornar-se consciente que o homem passa a incorporar a contradição, característica original do jogo de forças, através da cisão de si mesmo entre o que nele há de animal e de humano. Por mais que erga todo um mundo de formas antropomórficas, mais “concreto”, mais “estável”, mais “sob controle”, há sempre a “ameaça” subterrânea da dissolução no devir da existência dos impulsos que a constituem originalmente. É justamente nessa tensão que se dá a má consciência, esse sofrimento original da condição humana que a cada momento aparece diante do homem como um raio, um *flash* de escuridão e ausência de “sentido”. Mas tal sofrimento é o tributo a ser pago pela criação, para a geração de uma nova forma de vida. “Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme a si mesma eternamente, é preciso que haja também eternamente o ‘martírio da parturiente’...”¹³ A maneira de a vontade de vida, de potência, afirmar-se é através do domínio e incorporação de uma outra mais fraca, implicando no seu aniquilamento, para o posterior nascimento de uma “terceira”

¹² NIETZSCHE, F., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 66.

¹³ Id., “O Que Devo aos Antigos”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 4, p. 117.

nova forma de vida. Isso é o mesmo que ocorra na passagem do homem “primitivo” para o homem social, e tal como sucede incessantemente no jogo dos impulsos, como vimos anteriormente. E é a isso que se relaciona a dor original do parto, o “martírio da parturiente”, que caracteriza a vida em seu eterno devir, sem uma meta específica a não ser a de aumentar a sua potência vital, implicando numa eterna incorporação e domínio. A entrevisão dessa natureza absurda da vida, incognoscível para o homem consciente e pensante, Nietzsche chamará de condição trágica da existência. A essa tragicidade original da vida, corresponde uma reação, um refluxo, em nome da afirmação da vida: a arte, a criação do belo a partir do trágico.

Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa “má consciência” ativa também fez afinal – já se percebe -, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria ‘belo’, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não houvesse dito a si mesma: ‘eu sou feia’?¹⁴

O homem é o momento fugaz em que a vida torna-se “consciente de si”, de sua “falta de sentido”, de seu eterno destruir e incorporar. Mas por outro lado, é também pelo homem enquanto criador do belo, que a vida busca “redimir-se” e, pela arte, aumentar o seu poder enquanto vida em eterna expansão. Nietzsche reconhece o nascimento do belo, com seu respectivo fluxo dos impulsos artísticos no homem, na antiga Grécia homérica. Mas a “história” desses impulsos artísticos, como não poderia deixar de ser, também obedecerá a dinâmica da eterna incorporação e renascimento no devir. A cultura homérica conhecerá também a incorporação e renascimento com o surgimento da tragédia grega, rebento da incorporação do dionisíaco pelo apolíneo, sendo que esta, por sua vez, terá o seu ocaso quando do nascimento do racionalismo socrático, sobrepujando a cultura trágica. E todos esses movimentos parecem ter início sempre na mudança da posição hierárquica que a força da linguagem irá assumir em cada momento dentro do jogo de forças da vida cultural e espiritual dos homens.

¹⁴ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, II Dissertação, § 18, p. 76.

2.3 Nascimento e morte da tragédia grega

A reflexão de Nietzsche sobre a Grécia antiga parte justamente da extrema sensibilidade dos gregos ao sofrimento. Para ele, os gregos conheceram e sentiram ardentemente os horrores e o absurdo da existência. O que se confirma pelo pensamento popular da época, ilustrado pela “sabedoria de Sileno”, companheiro lendário de Dionísio, segundo a lenda citada por Nietzsche.¹⁵ De acordo com essa “sabedoria”, o mais desejável para o homem seria nunca ter existido, mas como isso é obviamente impossível, o melhor é morrer logo e deixar de existir. Diante de tamanho pessimismo, do perigo que ele representa, e para tornar a vida suportável, possível de ser vivida, não sucumbindo diante do seu caráter absurdo, o grego a divinizou através da arte. Religião e arte para eles são indissociáveis, até indistinguíveis. Os deuses olímpicos não foram criados para escapar desse mundo, em nome de um outro, além. Não há o desejo de ascese, de redenção pelo Bem. Ao contrário, a religião-arte apolínea é a religião da vida, desse mundo mesmo, e a redenção se dá pela beleza, pela aparência.

Homero está tão à vontade entre seus deuses, e tem, como poeta, tamanha satisfação com eles, que deve ter sido profundamente irreligioso; com o que a crença popular lhe oferecia – uma superstição mesquinha, grosseira e às vezes terrível -, ele lidava tão livremente quanto o escultor com sua argila, (...).¹⁶

A irreligiosidade homérica, sugerida por Nietzsche, está ligada à liberdade que o poeta se outorga em lidar com valores “sagrados”. Ou seja, para o artista não há nada sagrado no sentido de ser intocável, inacessível. A beleza, para ele, é uma aparência. Uma aparência onírica. Segundo Nietzsche, é no sonho que todo homem torna-se artista, que as mais belas formas se lhe apresentam diretamente em imagens oníricas, onde a “compreensão” da figuração dessas formas é imediata. Com isso, a experiência onírica constitui a pré-condição para a arte plástica e para a poesia épica. Fazendo uma relação direta com o deus grego

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, F.: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”. in *O Nascimento da Tragédia*, p. 36.

¹⁶ Id., *Humano, Demasiado Humano*, § 125, pp. 97-98.

Apolo, o deus da medida, da harmonia das belas formas, Nietzsche dará o nome de “apolíneo” ao impulso artístico relacionado ao sonho. Mesmo diante das mais intensas experiências de realidade onírica, há sempre a nítida sensação da aparência, a consciência de que a experiência vivida não passa de um sonho. É esse certamente um dos traços mais importantes do apolíneo: a clara noção do distanciamento estético. Distanciamento obtido pela força inibidora do esquecimento que, como vimos acima, é a que possibilita a criação de formas a partir do devir dos impulsos.

A arte apolínea é, portanto, a arte do impulso apolíneo do sonho, das imagens oníricas. Os gregos sabiam que sonhavam, mas queriam e precisavam continuar sonhando para então inverter a sabedoria de Sileno: a pior coisa seria morrer logo e a segunda pior seria morrer um dia. Esse triunfo da arte apolínea, “a qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento”¹⁷, teve em Homero o seu maior monumento. A grandeza do poeta épico, e também a do antigo grego apolíneo, é definida por Nietzsche na medida em que há o triunfo completo da aparência diante da vida. Com Homero, os gregos aprenderam a brincar com a vida. A beleza e leveza das imagens homéricas abrandavam o seu intelecto extremamente agudo e implacável, apaixonado, diante do qual a vida parecia tão amarga e cruel. Os gregos certamente não se iludiam, porém cercavam a vida de arte, embelezando-a com formosas criações artísticas.

Simônides aconselhava seus patrícios a tomarem a vida como um jogo; a seriedade lhes era bem conhecida na forma de dor (pois a miséria humana é o tema que os deuses mais gostam de ver cantado) e sabiam que apenas através da arte a própria miséria pode se tornar deleite.¹⁸

Como já dissemos, ao identificar no grego uma grande sensibilidade para o sofrimento diante da vida, Nietzsche faz uma alusão a “sabedoria de Sileno”, recheada de um grande pessimismo em relação à existência, o que pode ser explicado pelas características do deus mestre desse “sábio” popular. Dionísio é o

¹⁷ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

¹⁸ Id., *Humano, Demasiado Humano*, § 154, p. 119.

deus da música e da dança, do êxtase, da dissolução da individualidade na embriaguês. Nas orgias dionisíacas, o indivíduo, arrebatado pela experiência extática, experimenta a quebra de todas as fronteiras individuais, não havendo mais limites entre elas. Sob o comando desse deus que dança, o homem é levado a uma experiência única de unidade com o mundo. E fazendo um paralelo com a embriaguês alcoólica, à toda festa e embriaguês sucede a ressaca, e é neste momento que aparece o perigo que o impulso dionisíaco sempre traz consigo. Nesse caso, a ressaca não é somente alcoólica, mas antes de tudo existencial e por esse motivo, mais avassaladora e pungente. Pois a aniquilação das barreiras da individuação se dá em três níveis no ser humano que a experimenta: o primeiro entre a sua condição individual e o mundo, o segundo entre ele e o próximo, e o terceiro entre o seu próprio “eu” consciente e o “mundo” inconsciente dos impulsos. A cisão experimentada no êxtase dionisíaco faz com que a vida consciente do homem seja dilacerada em duas possibilidades. Pois quando cessa, a experiência dionisíaca proporciona um horror duplo: por um lado, a partir da perspectiva da vida consciente e cotidiana, a visão do dionisíaco é assustadora; por outro, da perspectiva do dionisíaco, após viver as delícias de seu deslimite, é a “realidade” cotidiana que assume uma face horrível, limitadora.

O êxtase dionisíaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento *letárgico* no qual imerge toda vivência pessoal do passado. Assim se separam um do outro, através desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca. Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados.¹⁹

Justamente pelas suas características e perigos é que, segundo Nietzsche, o dionisíaco era considerado pelos gregos como um impulso titânico, bárbaro, pré-apolíneo. Mas não é exatamente desse “tipo” de dionisíaco que Nietzsche fará a sua “apologia”. Não desse impulso na sua forma bruta, natural, mas na sua forma artística, já que o pessimismo por ele provocado não é de “interesse” nem do homem, nem da vida. É preciso que o homem afaste de si qualquer tendência suicida para que se perpetue o espetáculo aparente da existência, sendo para isso

¹⁹ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 57.

indispensável que continue sonhando. Porém, de modo insidioso e constante, o culto ao deus do êxtase orgiástico foi penetrando na cultura apolínea.

Nesse momento de invasão dionisiaca, o grego é novamente “salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida”.²⁰ E é por meio de um novo tipo de arte que se dará o salvamento, uma arte que, ao invés de reprimir o elemento dionisiaco, tratou de incorporá-lo, transformando o sentimento de desgosto e desalento diante da vida em representação artística que a intensifica e a torna possível e ainda mais desejável. E o elemento dionisiaco foi introduzido na tragédia através da música. O autor da tragédia, por meio da música do coro ditirâmico, incitava o público a experimentar a dissolução da individualidade no acontecimento coletivo, e com isso a se fundirem artisticamente ao fluxo impulsivo, mas somente por meio da encenação, realizando um jogo com a embriaguês, representando-a para aliviá-la, retirando-lhe o elemento dilacerador. O que se busca na tragédia é uma experiência de simultaneidade dos impulsos, é a união da embriaguês com a lucidez justamente para que o indivíduo não enlouqueça, não sucumba de fato, mas apenas enquanto ator ou espectador que entra em cena e sofre juntamente com o herói trágico as agruras da falta de um sentido maior e consolador para a vida. Com isso, a tragédia “educa” o espectador para a aceitação do sofrimento como caráter intrínseco da vida humana.²¹ Sofrimento esse que pode ser suportado com a arte trágica ao se experimentar o êxtase dionisiaco de se estabelecer a unidade originária de tudo o que existe, mas sem sofrer a “ressaca existencial”, afastando de si a má consciência pessimista e negadora da vida. Na tragédia, experimenta-se o dionisiaco “apolineamente”, através de um anteparo transfigurador da realidade – as imagens similitudes de sonho. Para Nietzsche, dentro da economia eterna do nascer – crescer – perecer – nascer um outro, compreende-se o sentimento trágico pela expressão “psicologia do orgasmo”. Esta vem a ser um sentimento de excesso de força, em que a vida é afirmada e desejada de maneira total, em tudo o que nela há de prazer e de sofrimento. Pelas mãos de Dionísio, os gregos eram apresentados ao vir-a-ser da

²⁰ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 55.

²¹ Cf. MACHADO, R. : “Segundo Nietzsche, a finalidade da tragédia é produzir alegria. A tragédia, mostrando o destino do herói trágico como sendo sofrer, não produz sofrimento, mas alegria: uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas a expressão de uma resistência ao próprio sofrimento”. In *Nietzsche e a Verdade*, p. 25.

vida eterna, ao prazer de sua inesgotabilidade alegre que, por sua vez, encerra em si mesmo a aniquilação individual.

As imagens apolíneas, que constituem o anteparo transfigurador da realidade dionisíaca da vida, são forjadas pela linguagem verbal da poesia da tragédia encenada e dominada pelo protagonista. Vemos aqui a função da linguagem enquanto força formadora e mantenedora da coesão da consciência do homem, e com ela todo o universo antropomórfico, no momento em que ele experimenta artisticamente a aniquilação extática desse próprio mundo. Através da encenação da relação entre a palavra e a música, entre o apolíneo e o dionisíaco, a tragédia acaba por levar ao palco a própria tensão, oriunda daquela cisão e contradição que o homem “consciente” representa. Se o protagonista é quem domina a palavra, é a música do coro quem comanda e domina o que produzem as palavras, resultando em uma experiência que atinge altíssimos graus de potência, de vida em expansão.

Para Nietzsche, os gregos suportavam com deleite a “inaturalidade bela” dos versos trágicos, porque com o seu fino gosto estético apreciavam boas falas, e queriam que a paixão falasse bonito também. “Pois na natureza a paixão é bem lacônica! é tão muda e acanhada! Ou, quando acha palavras, tão confusa, insensata, envergonhada de si!”²² Preocupando-se com a estética verbal, os gregos retiraram os planos profundos e significados assustadores das paixões, pois não lhe interessavam os sentimentos de temor ou compaixão. A força última da tragédia grega, para Nietzsche, não visava simplesmente à catarse dos espectadores, mas sim a uma fruição estética do belo.²³ “O ateniense ia ao teatro *para ouvir belas falas!*”²⁴ O valor da palavra não está na “compreensão” dos personagens, o que antes importa é o som, a melodia, a musicalidade da situação. Pois não se buscava “crer” na palavra dos personagens, mas em seus sons. Iremos desenvolver a questão da influência da música na linguagem no capítulo seguinte. E foi justamente a mudança nessa relação de poder que ocorre pela inversão nos papéis da música e da linguagem, que deu início ao ocaso da tragédia.

²² NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, §80, p. 107.

²³ Cf. José Thomaz Brum: “A análise da tragédia como espetáculo exaltante e tônico está no centro de sua [Nietzsche] visão jubilosa da arte e da existência. E é porque a tragédia grega *transfigura* a sua matéria sombria e dolorosa que o homem pode considerá-la um estimulante da vida através da aparência estética”. In *O Pessimismo e Suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 101.

²⁴ NIETZSCHE, F., loc. cit.

Para Nietzsche, a tragédia irá sucumbir por intermédio do poeta Eurípides. Apesar de reconhecer a grandeza e a beleza exuberante das obras de seus antecessores, o poeta ao mesmo tempo sentia diante delas uma certa inquietação, fruto do que identificava como uma reticência “presente” nelas, ou melhor, fruto do que ele não conseguia identificar, “compreender”. Percebia na tragédia antiga “alguma coisa de incomensurável em cada traço e em cada linha, uma certa precisão enganadora e ao mesmo tempo uma profundidade enigmática, sim, uma infinitude do fundo”.²⁵ Para Nietzsche, Eurípides não entendia os seus predecessores, e como o entendimento significava para o poeta a origem do desfrute, da criação, este tratou de criar um novo tipo de tragédia, inteligível, e que desse conta de ordenar o que anteriormente aparecia em desordem orgiástica, e com isso “aperfeiçoar” o gênero de seus mestres anteriores. Segundo Nietzsche, Eurípides considerava que a tragédia antiga tratava os mitos de forma questionável e pouco clara, e a solução dos problemas éticos lhe parecia duvidosa.

O que provocava a cisma do poeta, segundo Nietzsche, era justamente o elemento dionisíaco da tragédia antiga, que por isso ele buscou em suas peças combater e expulsar através da reabilitação da linguagem. Seguindo tal objetivo, a obra euripidiana realizou profundas mudanças na estrutura e no conteúdo da tragédia. Uma das principais foi a introdução do prólogo, no qual entra em cena uma personagem individual com a função de explicar para o público em que se constitui a peça que ele irá assistir, quais foram os fatos precedentes à ação que será encenada e o que a partir daquele momento poderá acontecer - tudo em nome da inteligibilidade racional. Desta forma, Eurípides inverte a relação de poder entre a palavra e a música, dando à palavra o papel de destaque na encenação, em detrimento do elemento musical.²⁶ No palco não mais se canta, se discute. No lugar do mito ditirâmico, a dialética lógica, a razão. O sofrimento do herói se dá agora pelo erro nos cálculos; e a descrição e encenação das forças e impulsos essenciais do existir dão lugar à encenação de intrigas finamente calculadas segundo o mecanismo de causa e efeito. As mudanças realizadas por Eurípides

²⁵ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 77.

²⁶ Sobre essa relação de poder entre linguagem e música invertida por Eurípides, Cf. SAFRANSKI, R. : “A tragédia grega leva para o palco a relação de poder entre palavra e música. O protagonista domina a palavra, mas é a música do coro que domina o que produz as palavras. A palavra está submetida a mal-entendidos e interpretações errôneas, não sai do interior e não chega até lá. Ela vive e tece à margem do Ser. Com a música é diferente”. In *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*, p. 54.

acabaram por “esfriar” por completo a tragédia, tirando-lhe todo o *pathos* do êxtase e da celebração da vida em sua eterna inesgotabilidade fértil de potência, de mais vida.

Mas o objetivo central da crítica nietzschiana a respeito do fim da tragédia não está em Eurípides, mas em quem influenciou definitivamente o seu pensamento e sua obra: Sócrates. Para Nietzsche, Sócrates também não “compreendia” a tragédia antiga e por isso não a estimava. A partir dessa constatação, Nietzsche cunhou o termo “socratismo estético”, definindo-o com a seguinte sentença: “Tudo deve ser inteligível para ser belo”. E é sob os auspícios do “socratismo estético” que Eurípides irá travar sua luta para expulsar o dionisíaco da tragédia, e não a partir da oposição com seu “rival” apolíneo. É por esse motivo que se dará a diferença crucial quanto ao uso e ao valor da importância dada à linguagem. Desde Homero até os poetas da antiga tragédia, a linguagem era naturalmente tomada como “metáfora”, sendo que na verdade não havia sequer essa noção, pois o conhecimento não era ainda calcado no dualismo metafísico. E é contra essa imprecisão intuitiva da metáfora que o “socratismo estético” irá se insurgir em busca da palavra verdadeira. Por não ser clara, racional, inteligível, a antiga tragédia, para Sócrates, não dizia a verdade, e por isso não merecia crédito.

2.4

O arquétipo do sacerdote ascético

Antes de darmos continuidade à questão do ocaso da tragédia grega, e com ela do espírito trágico do grego, tendo como principal artífice o advento da razão do “socratismo estético”, vamos nos ater um pouco no ideal ascético e no tipo de homem que o idealizou, o sacerdote ascético. Para Nietzsche, a vida do homem é marcada pelo convívio constante com sua condição doentia. Ou seja, o homem é um animal freqüentemente ameaçado pela doença do “espírito”. Doença esta causada pela tensão original que caracteriza o surgimento do ser humano como um animal consciente, gregário, explicada anteriormente ao falarmos da má-consciência, surgida a partir dos impulsos recalcados.²⁷

²⁷ Cf. p. 43.

Nesse sentido, o filósofo observa que de tempos em tempos na história humana ocorre uma verdadeira onda de fastio da vida, numa irrupção de má-consciência, a partir da eterna luta do homem com a morte que torna a vida sem sentido. Frequentemente, o homem apresenta-se exausto, farto da vida, com um indômito desejo de fim, de morte, pois já que não há explicação ou sentido para o seu sofrimento, que este acabe então logo de uma vez. Ou seja, a “sabedoria de Sileno” ilustra não somente um fenômeno do espírito grego, mas de todo ser humano. E assim como numa epidemia virótica, o “vírus” da má-consciência atinge os que se encontram com as defesas minadas, os mais fracos. São os mais propensos ao sofrimento que se entregam a praguejar contra a vida, num delírio de autodesprezo. E é nesses momentos que surge a figura do sacerdote ascético, que observamos tratar-se de um arquétipo.

Pois consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes.²⁸

E é o sacerdote ascético que se apresentará como o grande salvador dos sofredores. Isso porque ele irá oferecer o seu poderoso remédio contra o sofrimento, o seu ideal – o ideal ascético. Ideal porque a sua principal característica é a negação da vida, ou melhor, a sua valoração de acordo com a perspectiva de quem a sofre. Para o sacerdote ascético, a vida é apenas uma passagem, um caminho de expiação em direção a uma outra vida, a um além-mundo, onde não há qualquer sofrimento por este além-mundo ser puro, desprovido de ilusão, verdadeiro, e o que é mais importante: eterno, imortal. O que, para Nietzsche, torna a vida ascética uma contradição por excelência, pois ao negar tudo o que pertence ao “mundo”, à “natureza”, esse ideal busca a satisfação no fencimento, na desventura, na mortificação do corpo em nome de uma desenvolvimento da pureza da alma eterna.

Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se quer desarmônica, que frui a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante na medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica.²⁹

²⁸ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 11, p. 107.

²⁹ *Ibid.*, § 11, p. 107.

O indivíduo doente, na concepção Nietzscheana, voltará a sua vontade de fim, o seu fastio, contra as manifestações de vida que aflora no eterno vir-a-ser. Isso porque os impulsos que comandam tal ressentimento são de um tipo de vida que se degenera, sendo que estes também procuram dominar. A sua vontade de ocaso é a sua forma de vontade de potência, pois disseminando o desgosto pela vida, disseminam a sua dominação. Nietzsche aponta o valor do sacerdote ascético para vida no momento em que identifica nele primeiramente o agente catalisador dos impulsos degenerativos, reunindo o rebanho dos sofredores, separando-o dos demais. Então, a explicação para o paradoxo apontado por Nietzsche estaria no fato de que a vida mesma necessita do sacerdote ascético. Pois este, ao tomar para si a tarefa de conduzir o rebanho dos sofredores, os mantém apegados à vida por meio de seu poder de criação de condições favoráveis para a existência do seu rebanho. Para tanto, o sacerdote ascético irá trabalhar especificamente os impulsos do ressentimento. Primeiramente apaziguando-os, ao transformar o ódio que os doentes têm para com a vida em mero desprezo, e com isso mudando as características do combate contra a vida, pois o sacerdote ascético é também um doente, mas um doente senhor de si, impávido em seu sofrimento e falta de vitalidade. O seu combate se dará não por violência e ódio, mas por astúcia, por um semear insidioso da contradição em relação à vida. O segundo passo é mudar a direção do ressentimento. Os impulsos, implicados no ressentimento e amplamente acumulados no rebanho, precisam ser descarregados, pois dessa forma o sofredor anseia por um entorpecimento que alivie nem que por instantes o seu infortúnio existencial. Essa descarga é expressa pela busca de um culpado, de um causador do sofrimento que precisa pagar pelo que fez. O que o sacerdote ascético faz é imputar a culpa do sofrimento ao próprio indivíduo sofredor. Ou seja, o ressentimento deve ser descarregado no próprio indivíduo que o produz. E isso se dará pelos métodos e receitas básicos de qualquer sistema religioso, como a benevolência na forma de evitar tudo o que possa produzir algum afeto, jejuns purificadores, abstinência sexual, se possível nenhum querer, nenhum tipo de interesse individual, não odiar, não amar no sentido de desapego total, optar pela pobreza, enfim requer a mortificação do corpo em nome do ideal de ascese em nome de um mundo melhor, transcendente, verdadeiro.

O que para Nietzsche é meramente uma forma de hipnose para alcançar a “libertação” de uma profunda depressão e doença do espírito, do sentimento de perecer. Certamente que não se pode considerar o sacerdote ascético propriamente um médico, pois não combate a doença, as suas causas, mas somente encontra um meio de apaziguar os seus efeitos. Sendo que o seu narcótico, além de não curar, torna o doente cada vez mais doente. Porém, como já dissemos, acaba por prestar um grande serviço à vida, pois faz com que o doente encontre em seu próprio estado a razão de continuar vivendo, chegando mesmo a desejar mais dor, mais privação.

O Não que ele [sacerdote ascético] diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver*...³⁰

Se de fato o ideal ascético obteve algum efeito benéfico ao aliviar a dor do rebanho, para Nietzsche tal “benefício” teve um alto preço. Por meio dos consolos oferecidos pelo sacerdote ascético foi possível mitigar a depressão e mesmo excluir, de certa forma, o sofrimento e o medo da morte, através da idéia de uma alma imortal, que momentaneamente sofre por culpa do próprio sofredor. Porém, a tentativa de se escamotear a morte e o sofrimento acaba por comprometer a própria vida, reduzindo o sentimento vital a níveis extremamente baixos. Pois como já foi dito, a medicação sacerdotal não visava propriamente extinguir a doença, mas tão somente aplacar os seus efeitos, de modo que gradativamente torna o doente cada vez mais doente, ou seja, domesticado, enfraquecido, desencorajado, débil, vacilante. O que vem a ser a negação da vida enquanto vontade de potência, enquanto expansão, incorporação e eterno vir-a-ser, no qual incessantemente se recria, se consome e se renova. O ideal ascético surge como um meio dos sofredores e doentes tentarem se apoderar do devir da vida, submetendo-a aos seus próprios valores e moral, na busca pela simples autoconservação, evitando o sofrimento e a morte. Mas desta feita, o homem ocidental, submetendo a sua vida à moral ascética, acabou por perder o sentimento de plenitude e inteireza, de alegria, de vida.

³⁰ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 13, p. 111.

2.5 Sócrates como um tipo de sacerdote ascético

Segundo Nietzsche, Sócrates foi o artífice e o primeiro exemplo do tipo do que denominou “homem teórico”. Sua principal característica é o inabalável otimismo que carrega em si de que é possível, através do fio condutor da dialética e do pensamento racional a partir de uma cadeia de causalidade, atingir até os abismos mais profundos da vida, trazendo-os à luz da consciência. A fê socrática na razão não se restringe ao simples conhecimento da essência fundamental da existência, mas pretende corrigi-la, aperfeiçoá-la, tal como Eurípides fez com a tragédia grega. A caracterização de Sócrates enquanto homem teórico com seu otimismo racional foi proposta por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. E é na retomada do “problema de Sócrates”, em *Crepúsculo dos Ídolos*, que o filósofo alemão aprofundará a sua crítica ao fundador da filosofia grega. Crítica essa que principia pela reavaliação do inicialmente denominado “otimismo” do homem teórico racional em relação aos poderes de sua razão. Pois para Nietzsche, a própria intenção de se atribuir um juízo de valor para a vida já se configura como um problema, uma anomalia dos impulsos.

Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, nunca podem ser verdadeiros: eles só possuem valor como sintoma, eles só podem vir a ser considerados como sintomas. Em si, tais juízos são imbecilidades. É preciso estender então completamente os dedos e tentar alcançar a apreensão dessa *finesse* admirável, *que consiste no fato de o valor da vida não poder ser avaliado*.³¹

Tal impossibilidade de avaliação explica-se com o que já desenvolvemos no capítulo anterior a respeito da linguagem e da consciência humana face à vida e sua dinâmica dos impulsos. Ou seja, para Nietzsche a simples intenção de se abarcar a existência com um determinado juízo de valor, é já um sinal de decadência, de um impulso de conservação, que visa à fuga de sua característica mais elementar, a eterna luta entre os impulsos que incessantemente contrapõem-se uns aos outros, num movimento de eterno perecer e renascer.³² No caso de

³¹ NIETZSCHE, F, “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 2, p. 18.

³² Cf. MACHADO, R. : “Uma das motivações principais da filosofia de Nietzsche é considerar irrelevante saber se os juízos de valor sobre a vida são verdadeiros ou falsos. (...) Um juízo de valor depende das condições de vida e varia com elas; seja ele positivo ou negativo, uma exaltação ou uma condenação da vida, deve ser unicamente considerado como sintoma; sintoma de uma espécie de vida”. In *Nietzsche e a Verdade*, p. 55.

Sócrates, Nietzsche encontrará ainda um agravante. O que está verdadeiramente por trás do suposto otimismo em se obter sucesso na valoração da vida, consiste em um grande pessimismo em relação a ela, pois como dissemos anteriormente, a intenção é antes de tudo aperfeiçoar a existência, corrigi-la. O que vem a ser uma expressão de fastio, de cansaço em relação à vida. Para ilustrar o seu pensamento, Nietzsche cita as últimas palavras de Sócrates antes de tomar a cicuta ao dizer “viver significa estar há muito doente – eu devo um galo a Asclépio curador”.³³ Para o filósofo alemão, tal afirmação é uma confissão, um sintoma da própria doença de Sócrates, de uma anarquia interior de seus impulsos, e da decadência, produzida pelo excessivo fortalecimento do pensamento lógico. Pois a dialética acaba por despotencializar o intelecto na medida em que exige provas, causas racionais para o que sequer é conhecido, mas somente sentido. E é aqui que encontramos uma relação muito próxima entre o tipo definido por Nietzsche como sacerdote ascético, e o papel desempenhado por Sócrates no momento histórico de crise pela qual passava a Grécia.

Tal crise, conforme narrada pelo filósofo Giovanni Reale³⁴, já vinha se formando e agravando ao longo do século V a.c. com o paulatino declínio da aristocracia e a ascensão inexorável da democracia e do poder do “povo” e a grande ampliação do comércio que, ao superar os limites das cidades, proporcionava o confronto entre valores, leis e costumes diversos entre elas, levando à natural conclusão de que o que era antes tido como universal e eterno em uma cidade, em outra possuía um valor oposto, ou mesmo nenhum valor. Soma-se a isso, no âmbito do pensamento, o fracasso (na visão dos sofistas) por parte dos primeiros pensadores da *physis* em postular um princípio único para o universo, expresso pelas contradições e aporias entre as diversas teorias apresentadas. O que abriu um largo terreno para o surgimento do relativismo sofista, e a sua mudança no foco da análise sofisticada: do cosmos para o problema do homem. Porém, a verve iconoclasta dos sofistas acabou por diluir por completo a própria imagem e concepção do homem, pois a partir da emergência de um relativismo cultural, que souberam identificar de maneira perspicaz, acabaram por instituir um relativismo moral, no qual o domínio da técnica do discurso e da argumentação seria o suficiente para se sustentar uma visão, uma “verdade” a

³³ NIETZSCHE F., “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 1, p. 17.

³⁴ Cf. REALE, G., *História da Filosofia Antiga*, v. 1, p. 193 et. seq..

cerca do homem e de seus valores. O resultado era que todo e qualquer jovem de Atenas, desde que bom aluno, poderia discutir sobre a virtude, a justiça, o bem e o mal, mesmo que chegassem a conclusões díspares. Disso conclui-se que se abriu entre os gregos um grande fosso, um vazio em relação ao que seria propriamente o homem, e o que garantiria a validade e permanência de seus valores. A interpretação de Nietzsche para isso era de que se vivia uma verdadeira anarquia dos impulsos. “Os impulsos querem fazer-se tiranos; precisa-se descobrir um *antitirano* que seja mais forte”³⁵, ironiza. O antitirano aparece justamente sob a forma da razão na dialética socrática. Para Nietzsche, Sócrates irá fornecer uma “variante para o cerne do embate entre os homens jovens e os rapazinhos”.³⁶ E tal variante, essa solução proposta por Sócrates e prontamente acolhida pelos gregos, origina-se de uma necessidade de autoconservação frente a uma situação de declínio, de decadência do espírito, de doença.

A racionalidade foi outrora desvendada enquanto *Salvadora*; nem Sócrates, nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem racionais. Ser racional foi *de rigueur*, foi seu *último* remédio. O fanatismo, com o qual toda reflexão grega se lança para a racionalidade, trai uma situação desesperadora. Estava-se em risco, só se tinha uma escolha: ou perecer, ou ser *absolutamente racional*... O moralismo dos filósofos gregos desde Platão está condicionado patologicamente; do mesmo modo que sua avaliação da dialética. A equação Razão = Virtude = Felicidade diz meramente o seguinte: é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente *uma luz diurna* contra os apetites obscuros – a luz diurna da razão”.³⁷

Ainda segundo Reale, para Sócrates, se os sofistas por um lado “acertaram” ao focalizar as causas da falta de uma conclusão totalizante acerca do cosmos no fato de se ter negligenciado o problema do sujeito observador desse mesmo cosmos - o homem -, por outro “erraram” ao não procurarem o princípio que sustentasse a diversidade dos problemas morais, e assim como os antigos pensadores da *physis*, não chegaram a uma proposição universal sobre o homem, ficando antes presos à teia do relativismo. Tal princípio, para Sócrates, seria justamente a determinação precisa e racional do que vem a ser a essência do homem que é a sua alma. A leitura de Giovanni Reale sobre o que vem a ser a definição socrática para a alma, a *psyché*, nos ajuda a compreender a crítica de Nietzsche.

³⁵ NIETZSCHE F., “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 9, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, § 9, p. 21.

³⁷ *Ibid.*, § 10, p. 21.

A alma, para Sócrates, coincide com a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, é a personalidade intelectual e moral.³⁸

Se a essência do homem é a sua alma, e sendo essa o seu “eu” consciente e pensante, a virtude socrática, a verdadeira *areté* do homem, aparece naturalmente como sendo o conhecimento, a ciência. Estes passam a ser os valores supremos do homem por fazerem a sua alma ser o que deve ser, de acordo com a sua natureza essencial. Ao contrário, o vício passa a ser a ignorância, que é o afastamento do homem de sua alma racional. Ora, se a essência do homem é a sua alma, que lhe é interior, o afastamento dessa essência se dá no apego às aparências que estão na ordem do exterior, do corpo, dos sentidos. Sócrates acaba por mudar completamente os valores tradicionais dos gregos, mais proximamente ligados ao corpo como, a vida, a saúde, a beleza, o vigor, o poder, a riqueza, colocando-os em segundo plano e com nítida inferioridade hierárquica em relação à alma. Buscar a virtude era cuidar de si, da sua alma, dando pouco valor ao corpo, aos sentidos que nos enganam, nos colocando no inseguro e degradante mundo das aparências, do erro. E é nesse ponto que Nietzsche identifica toda a problemática implicada pela solução de Sócrates. Conforme foi exposto no capítulo anterior, o mundo “interno” do sujeito, é na verdade completamente desconhecido.³⁹

Não consistirá a ‘terrível’ realidade exatamente nisso: tudo o que podemos saber de um ato, não basta nunca para o realizar; em caso nenhum podemos lançar uma ponte entre o conhecimento e o ato! As ações não são nunca o que nos parecem ser! Custou-nos tanto a aprender que as coisas exteriores não são o que parecem, - e naturalmente, o mesmo deve ser dito em relação ao mundo interior! As ações morais são realmente ‘qualquer coisa diferente’ - não podemos já dizer isso: é que todas as ações são essencialmente desconhecidas.⁴⁰

Ora, mas crer na possibilidade de se conhecer as ações morais implica no conhecimento e no domínio de si mesmo para a realização dessas ações de acordo com a natureza essencial da alma do homem. E é exatamente isso que está em jogo. Para Sócrates, e para toda a tradição do pensamento ocidental, tal definição relaciona-se com a concepção do livre-arbítrio do sujeito moral, que pratica cada

³⁸ REALE, G., *História da Filosofia Antiga*, v. 1, pp. 258-259.

³⁹ Cf. Capítulo I, pp. 13-17.

⁴⁰ NIETZSCHE F., *Aurora*, § 116, p. 81.

ato seu de maneira justa, virtuosa e verdadeira, por estar de posse do conhecimento justo, virtuoso e verdadeiro. Implica em responsabilizar o homem por suas próprias ações. Desta feita, Sócrates, à semelhança do sacerdote ascético irá de certa forma culpabilizar os gregos pelos próprios sofrimentos e pela “crise existencial” que viviam. Sofrem porque não procuram conhecer a si mesmos, falam sem saber o que estão falando e por isso incorrem em erro, julgam pelas aparências por confiarem em seus sentidos, em seu corpo, em detrimento da razão e da alma. A respeito dessa “tiranização” dos impulsos do corpo em nome de uma total contemplação da verdade, Nietzsche faz uma descrição a partir da crítica dos ideais ascéticos, que poderíamos também relacionar à crítica a Sócrates.

O estado supremo, a própria redenção, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo ‘saber’, ‘verdade’, ‘ser’, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar também além do bem e do mal.⁴¹

Tal descrição diz respeito às interpretações, sempre sublimes e divinas, que os sacerdotes ascéticos dão aos “êxtases nirvânicos”, às alucinações visuais e auditivas denominadas como a contemplação da luz interior e etc., que na visão de Nietzsche se configuram como sintomas de loucura, distúrbios mentais, numa correspondência fisiológica à doença do espírito, à vontade de nada, de morte, ao desgosto pela vida. E sobre Sócrates, somente para completar a relação que aqui fazemos, lembramos de outra passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*, quando Nietzsche descreve a anarquia no interior de seus impulsos: “Não nos esqueçamos mesmo daquelas alucinações auditivas que, sob o nome de o ‘Daimon de Sócrates’, receberam uma interpretação religiosa”.⁴² Jacques Derrida, numa passagem do livro *A Farmácia de Platão*, alude ao “modo sintomatológico de Nietzsche”, ao falar sobre uma certa economia contida no *phármakon* socrático, que acaba por certo virando-se contra ele próprio, sob a forma de um veneno. Pois, se por um lado, a dialética proporciona uma mestria no diálogo, vencendo a morte e a dissolução pela busca da eternidade da alma, por outro, renuncia-se ao saber como potência, com o conseqüente esfriamento e paralisia dos impulsos e a morte do corpo - esta até mesmo desejada. Em outra passagem, o filósofo francês define:

⁴¹ NIETZSCHE, F, *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 17, p. 122.

⁴² Id., “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 4, p. 19.

O *phármakon* socrático também age como um veneno, um tóxico, uma picada de víbora. E a picada socrática é pior que aquela das víboras, pois seu rastro invade a alma. (...) E quando não age como veneno da víbora, o sortilégio farmacêutico de Sócrates provoca uma espécie de *narcose*, entorpece e paralisa na aporia, (...).⁴³

Para Nietzsche, o sucesso e o prestígio de Sócrates entre os gregos ocorreu fundamentalmente por este se passar por um médico, um salvador, em moldes semelhantes ao sacerdote ascético e seu rebanho. Mas como já se pode inferir, a cura proposta pela racionalidade socrática resulta em um aumento da própria doença. Ou seja, querer escapar à decadência por meio de um combate a ela é apenas mais um sinal da mesma, pois a escolha do método de se escapar dela é a sua própria expressão.

A luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto, em contraposição aos instintos não se mostrou efetivamente senão como uma doença, uma outra doença. – Ela não concretizou de forma nenhuma um retorno à ‘virtude’, à ‘saúde’, à ‘felicidade’... Os instintos *precisam* ser combatidos – esta é a fórmula da *décadence*. Enquanto a vida *está em ascensão*, a felicidade é igual aos instintos.⁴⁴

Isso se dá porque, como vimos anteriormente, não há para Nietzsche vida desvinculada dos impulsos. O que significa que, toda vez que se tenta combater a força de um impulso forte que ameaça dominar, é na verdade outro impulso que reclama o seu espaço, procurando incorporar o seu rival. Nietzsche chega a enumerar seis “métodos” para se combater a violência de um impulso, sejam eles: evitar as ocasiões em que este impulso deseja satisfazer-se a fim de, por períodos cada vez maiores de abstinência, torná-lo paulatinamente mais fraco; ou satisfazê-lo, mas impondo algumas regras para isso, a fim de regular o seu fluxo e refluxo para então passar ao primeiro método; deslocar as suas forças para alguma outra atividade; relacionar a satisfação deste com algum sentimento ruim ou de tortura; entregar-se a satisfazê-lo integralmente até que seja vencido pelo fastio por tornar-se desagradável; e por último, à maneira dos ascetas, procurar oprimir e enfraquecer o conjunto geral dos impulsos, o que leva ao enfraquecimento geral, a perda de potência e vigor, comprometendo a sua vida como um todo. Mas o querer

⁴³ DERRIDA, J., *A Farmácia de Platão*, p. 66.

⁴⁴ NIETZSCHE F., “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 11, p. 23.

combater e a própria escolha do meio de combate, não está propriamente em nosso poder, o livre-arbítrio do “eu” consciente é uma quimera, só explicada pela influência de um impulso em particular, ou de um conjunto deles, que no momento está a comandar e a satisfazer-se. “É muito claro que em todo esse processo o nosso intelecto é, sobretudo, o instrumento cego de um outro instinto rival daquele cuja violência nos atormenta: (...)”.⁴⁵ E é justamente essa impossibilidade de fuga dos impulsos, da sua condição mais própria, que irá determinar a perniciosidade do racionalismo na tradição filosófica, expressada na busca de se abarcar e amarrar a existência em palavras “científicas”, em conceitos, na busca da “imitação de Sócrates”, e sua procura pelo conhecimento da alma do homem e do mundo.

2.6

O racionalismo do conceito como um veneno para a vida

Apesar de tudo o que foi exposto acima, a crítica de Nietzsche não visa propriamente à figura de Sócrates como tal, mas antes aquilo que seu método genealógico identifica como sendo o impulso e o tipo de valoração da vida que comanda a tradição do pensamento ocidental desde a sua fundação pelo “homem mais sábio da Grécia”. Trata-se exatamente da crença em um racionalismo asséptico, da busca de um conhecimento que procure “melhorar” o homem e a existência, corrigindo-os em nome do ideal ascético. O “sintoma” que, para Nietzsche, denuncia a relação direta entre esse ideal e a tradição, tanto da filosofia quanto da ciência ocidental, é justamente a busca pela verdade, uma “vontade de verdade” que indica uma busca desesperada pelo eterno, divino, a salvar o homem do perecimento e da morte no vir-a-ser do jogo de forças da vida.

Essa busca pela verdade é estimulada pela “sedução das palavras” que sugere a permanência de uma essência por trás das coisas, que não degenera ao longo do tempo, posto que é eterna e imutável. Então, o homem passa a almejar a eternidade por meio do conhecimento da essência da vida, impondo-lhe o ideal da verdade, dando-lhe um sentido e com isso negando o perecimento e a morte. Ou seja, a solução proposta pelos idealizadores do ideal ascético, incorporada e

⁴⁵ NIETZSCHE, F, *Aurora*, § 109, p. 72.

desenvolvida pela tradição do pensamento racional desde Sócrates, se caracteriza pela negação da existência enquanto devir no tempo, por meio do maior afastamento possível do homem da vida, com a conseqüente atrofia de seu potencial criativo. O que vem a caracterizar a história da razão no pensamento ocidental como um longo e gradativo adoecer, cujo grau máximo de adoecimento Nietzsche identifica com o momento histórico no qual estava vivendo. E um dos exemplos contemporâneos a Nietzsche desse adoecimento, desse ápice da vontade de nada, é a historiografia moderna, que pretendia considerar a história como ciência. Segundo ele, a busca pela objetividade científica no trato das questões históricas acaba por impelir a um acúmulo excessivo de informações e conhecimentos do passado, de forma que nada mais seria criado, nada de novo mais seria pensado ou proposto, pois o passado estava já engolindo o presente. O medo de errar, de não se enganar, gera a apatia e a imobilidade de um espírito carregado pelo acúmulo enciclopédico de tudo o que já tinha sido pensado na história que lhe precedia. O parágrafo 344 de *A Gaia Ciência* nos fornece uma explicação a mais sobre o pressuposto fundamental do pensamento científico, que é a sua supervalorização da verdade a qualquer preço a fim de fugir do engano. No texto, Nietzsche afirma que na ciência, as convicções, aquilo que se afirma sem muita investigação, não encontram espaço por não corresponderem ao método básico da busca científica, que é a da permanente vigilância e desconfiança em relação ao que é investigado. Tudo para que se evite o engano, o erro.

Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa. De que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso.⁴⁶

Ou seja, a ciência ela mesma nasce de uma convicção, de um momento quando o homem afirma a sua vontade e se impõe à vida. Mas quando pretende que essa convicção acerca do valor da verdade se perpetue, passa a servir não mais como afirmação e expansão de força, de potência, mas como força de conservação, impedindo novos movimentos criadores afirmativos. Para Nietzsche,

⁴⁶ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 344, p. 235.

a saúde de um indivíduo só se desenvolve no interior de um horizonte traçado em volta de si mesmo, e para isso é preciso de fato traçá-lo, criando valor e afirmando a sua vontade. Porém, no caso de um indivíduo com o senso científico superestimado, este acaba por enfraquecer-se pela incapacidade de fixar para si um horizonte. Na busca de justeza nas afirmações, de uma clara verdade, o seu horizonte acaba sempre por se deslocar, e ele então se vê embaraçado, amarrado na própria teia das suas convicções sobre a verdade. Torna-se incapaz de dar um passo adiante, pois não mais se questiona acerca do pressuposto que rege a sua atitude, e “(...) se ele pensa demasiado em si mesmo para incluir no próprio olhar um olhar estranho, então definha e cai lenta ou precipitadamente em seu ocaso oportuno”.⁴⁷ Ou seja, ao superestimar o valor da verdade, o pensamento racional do ocidente acabou por se autoconsumir na busca dessa verdade como algo duradouro, resultando numa vontade de nada, num niilismo. Tal como a imagem que hoje correntemente se faz da verdade como sendo uma cebola: ao retirar-lhe uma a uma as camadas que impedem o caminho para o centro, só resta o vazio de seu interior. O diagnóstico de Nietzsche é de que o homem acabou por esquecer o próprio esquecimento, pela supervalorização da memória e do sentido histórico. E com isso, perdeu de vista não só o fato de sua vida consciente, racional, repousar na incoerência, irracionalidade do incognoscível jogo dos afetos – ou seja, esquecer que inibe o devir – como também esquece de, alternadamente, contrapor-se à força da memória, podendo desvencilhar-se do peso do passado e sentir a-historicamente a felicidade de conquistar novas perspectivas de sua existência.⁴⁸

Pois a vida está em eterna expansão e incorporação, sempre na busca de mais vida, de mais potência. A cada momento ressurgue como uma nova possibilidade, uma nova configuração, desestabilizando o padrão daquele que quer a verdade, a saber, o de uma verdade eterna, imutável, conhecida de uma vez por todas. E se, como vimos, criar verdade e valores para vida num determinado momento pode ser uma expressão da vontade de potência, que é útil para a expansão da vida, quando esta criação se apresenta cristalizada, passa a servir meramente enquanto força de conservação e retração de potência. Ao servir ao

⁴⁷NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Intempestiva* (Das Vantagens e desvantagens da História para a Vida), § 1, p. 11.

⁴⁸ Cf. KOFMAN, S. : The fundamental objective of memory is to make one forget difference and gēnesis as such at all costs: for to society each presents the risk of change, instability, and insecurity”. In *Nietzsche and Metaphor*, pp. 47-48.

objetivo da conservação, tentando impor à vida um norteamento rígido, acaba por torná-la menor, mais estreita. Pois para acompanhar a economia do vir-a-ser da existência, a verdade teria que se apresentar permanentemente em aberto para novas assimilações, novas configurações, novas “verdades”. Ao contrário do que Nietzsche observa em relação à vontade de verdade presente no homem do conhecimento.

Mas o que força a isto, à incondicional vontade de verdade, é a fé no próprio ideal ascético, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal).⁴⁹

Nietzsche reconhece que quem já tenha tido contato com as considerações que ele apresenta acerca do conhecimento “experimentou uma profunda desconfiança e respeito de todo idealismo desse gênero”.⁵⁰ A desconfiança surge diante da infalibilidade das leis da natureza, sendo que pelo menos dentro dessa esfera pode-se almejar encontrar algum tipo de conhecimento, mesmo que não seja o da realidade em si. Quanto a esse argumento, Nietzsche usará uma imagem na qual diz que “se alguém esconde alguma coisa atrás de uma moita, procura-a neste lugar preciso e a encontra, nada existe de admirável nesta procura e nesta descoberta (...)”.⁵¹ É querer dar razão a algo, supondo-o na própria razão apresentada para explicá-lo. Ou melhor, Nietzsche denuncia uma circularidade entre o objeto da explicação e a própria explicação. A definição que Nietzsche dará para o que se entende por lei natural segue por esse caminho, pois não a conhecemos “em si”, mas somente por seus efeitos e relações com as demais leis naturais. “Portanto estas relações nada mais fazem que sempre nos remeter novamente de uma para outra, sendo para nós, no que concerne à sua essência, completamente incompreensíveis (...)”.⁵² Além da circularidade que ocorre entre as diversas leis naturais, há também a verificada entre a estrutura cognitiva do homem e o mundo por ele percebido.

⁴⁹ NIETZSCHE F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 24, p. 139.

⁵⁰ Id., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 73.

⁵¹ Ibid., p. 72.

⁵² Ibid., pp. 75-76.

Ressalta-se então, sem nenhuma dúvida, que esta formação artística de metáforas, pela qual começa em nós toda sensação, já pressupõe as formas e assim se acaba nelas, só a partir da persistência destas formas originais é que se explica a possibilidade de que seja constituída a seguir uma construção de conceitos que parte das próprias metáforas. Esta construção é uma imitação das relações de tempo, de espaço e de número, aplicada ao terreno das metáforas.⁵³

Para melhor ilustrarmos esse diagnóstico, voltemos à questão da linguagem, mas agora na perspectiva da razão científica, na palavra tomada enquanto conceito. Ora, como vimos, a “conceitualização” das palavras configura-se como um pensamento em circularidade em relação à própria natureza da linguagem, na qual cada palavra tem de servir a diversas experiências semelhantes ou análogas, porém com inúmeras diferenças entre si. A novidade é o valor atribuído ao conceito, como sendo representante de uma essência comum a essas inúmeras experiências, que além de ser eterna, traz o que lhes é efetivamente verdadeiro que estaria por trás das aparências enganosas que fazem com que essas mesmas experiências pareçam diferentes entre si, apesar de participarem da “mesma natureza essencial”. O que então livraria o homem do engano, prestando-lhe uma certa segurança e coerência nas suas ações e vivências. E isso nada mais é do que uma potencialização do caráter coercitivo do intelecto em relação ao fluxo dos impulsos na existência. A partir de então, cada momento da vida passa a ser relacionado a um determinado conceito que traz novamente a lembrança dessa “essência”, acabando por tirar-lhe todo o brilho, esvaziando-a de significados e potencialidades criativas, ao submetê-la sempre a um mesmo valor imposto pelo ideal de uma verdade que tem de se conservar. É o que Nietzsche argumenta quando identifica nos filósofos metafísicos um certo “egipcismo”, como sendo adoradores de múmias conceituais, pois em cada conceito estaria o sepulcro das impressões a que se refere. E também quando os acusa de querer “desestoricizar” o mundo, com repúdio ao devir, a querer tornar as coisas “*sub specie aeterni*”, o que acaba por matá-las, tirando-lhes tudo o que há de vital, pois tudo o que é vivo está em eterna mudança. E a apatia que Nietzsche identificou na historiografia moderna, está para ele generalizada na própria linguagem filosófico-científica de sua época, com os conceitos sempre a assombrarem cada vivência, com valores de conservação de um determinado ideal de vida, o ideal ascético, no caso. O

⁵³ NIETZSCHE, F., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 74.

parágrafo 26 do capítulo “Incursões de um Extemporâneo”, de *Crepúsculo dos Ídolos*, é bastante claro quanto a esse problema.

Nós não nos estimamos mais o suficiente, quando nos comunicamos. Nossas vivências próprias não são de modo algum loquazes. Elas não poderiam comunicar a si mesmas, se elas quisessem. Isto porque lhes falta a palavra. Para o que temos palavra, já estamos um passo adiante de sua concernência. (...) Com a fala vulgariza-se imediatamente o falante. – A partir de uma moral para surdos-mudos e outros filósofos.⁵⁴

A linguagem estratificada em conceitos, que representam valores também estratificados, acaba por tornar a vida extremamente limitada a esses valores e às suas dicotomias como bem-mal, belo-feio, virtude-vício, etc. “O ambiente em que é educada tende a tornar cada pessoa cativa, ao lhe pôr diante dos olhos um número mínimo de possibilidades”.⁵⁵ Isso porque o valor do conhecimento na tradição ocidental, para Nietzsche, está na constância de seu valor, na sua repetição e eternidade, para que possa sempre tornar algo desconhecido, e portanto ameaçador, em algo familiar. Segundo o tradutor de *Crepúsculo dos Ídolos* Paulo Cezar de Souza, a expressão “espírito cativo” vem de *gebundene Geister*, cujo adjetivo é o particípio do verbo *binden*, que significa “atar, ligar”. O que vem a reforçar a idéia de que a razão científica acaba por amarrar o homem em sua própria teia conceitual.

O homem, ao se colocar como a medida e o parâmetro de avaliação do mundo, da existência, “iludindo-se” com leis e conhecimentos que nada mais expressam do que o seu próprio mecanismo de assimilação das experiências diante da morte, da dor, e do engano, não pode deixar de sentir por completo o absurdo de sua própria condição. A não ser que, ainda seguindo os padrões de seu próprio “criar”, encontre um sentido, uma justificação para tal sofrimento. A vontade de verdade surge, então, como vontade de moral, enquanto a ciência aparece como um bálsamo e terra firme para todos aqueles que sofrem da sua própria existência diante do absurdo de seu perecimento, pois a verdade mostra-se como eterno bem. E esse é o pressuposto da ciência denunciado por Nietzsche. Ao determinar o valor absoluto da verdade, o homem que quer “conhecer” não quer efetivamente enganar-se a cerca de si mesmo, pois isso o desestabiliza e o coloca face à

⁵⁴ NIETZSCHE, F., “Incursões de um Extemporâneo”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 26, p. 83.

⁵⁵ Id., *Humano, Demasiado Humano*, § 228, p. 159.

mudança, ao perecimento no eterno vir-a-ser. Mas de fato, para que isso se efetive - já que a vida se apresenta como aparência, como devir e ressurgir sempre renovado - é preciso idealizar um outro mundo, metafísico, que nega a vida. “‘Vontade de verdade’ – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: ‘Por que a ciência?’ leva de volta ao problema moral: para que moral, quando a vida, natureza e história são ‘imorais?’”⁵⁶ Essa vontade de verdade está necessariamente ligada a linguagem conceitual. E o que Nietzsche critica é que o ato de “desestoricizar” as coisas na busca de um mundo metafísico e eterno, vem de uma resistência às mudanças ininterruptas da vida e do devir no tempo.

Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos.⁵⁷

Esse empalhamento ao qual se refere Nietzsche ocorre em relação às impressões, ou melhor, ao turbilhão incessante das impressões e intuições que caracterizam a criação de formas pelo intelecto humano, que resultam da eterna luta entre seus impulsos. Isso porque, como já dissemos, a tradição da razão na filosofia está marcada desde sua origem por uma aversão a todo tipo de vir-a-ser, à morte, à geração e crescimento que são atributos da vida enquanto eterna expansão e incorporação entre as forças. Há nisso uma busca pelo “Ser”, impulsionada pela “sedução das palavras”, numa expressão da circularidade já mencionada por nós a respeito da questão da verdade na ciência e do conceito em linguagem. E como a vida não se deixa impor um ideal, não havendo possibilidade de se conhecê-la de uma vez por todas, a conclusão a que chegam os filósofos ao não conseguirem chegar ao Ser das coisas é de que há algo que os esteja atrapalhando, obscurecendo o seu caminho. Para eles há uma aparência, um engano, entreposto entre o sujeito e o objeto a ser conhecido. E o artífice do engano é diretamente identificado no corpo, nos sentidos que impedem, pela sua imprecisão, o conhecimento do mundo verdadeiro.

Mas a idéia de um mundo verdadeiro, de uma essência nas coisas, é a expressão do que há de mais raso, tênue, superficial nelas. É a confusão, expressa pela definição nietzschiana de metonímia, entre o que vem antes e o que vem

⁵⁶ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 344, p. 236.

⁵⁷ Id., *O Nascimento da Tragédia*, p. 95.

depois. Ou seja, após ter enumerado os inúmeros acidentes entre as metáforas individuais é que se chega a uma idéia de essência, que imediatamente é colocada como *causa sui*. Os conceitos tornam-se, então, verdadeiros sarcófagos das intuições, na medida em que as mumificam, embalsamam, para torná-las eternas e a salvo do devir e da morte. Daí a imagem de egipcismo evocada por Nietzsche. E essa vontade de verdade e de morte acaba por ir contaminando, envenenando a relação do homem com a vida, na medida em que toda nova impressão e metáfora que venha a lhe atingir o intelecto é rapidamente referida ao conceito, tirando-lhe todas as características individuais, tudo o que nela está vivo, para então ser categorizada, submetida, incorporada em sua “essência”. Os conceitos são da mesma ordem das metáforas, porém são metáforas já descoloridas, mumificadas, esquecidas de sua própria criação. E se o duplo par de forças do esquecimento e memória mostra-se como necessário e útil para que o homem dê conta de suas experiências, no caso do conhecimento conceitual o que acaba por ser potencializado é a força da memória das intuições, dos impulsos de conservação cristalizados pelos conceitos enquanto essências eternas, fazendo com que haja um esquecimento do próprio esquecimento, no qual os valores expressos pelos conceitos não aparecem mais como criados pelo homem no tempo, mas como eternos. Mas para Nietzsche isso é mais uma dissimulação do intelecto humano, mais especificamente de um tipo mais fraco, doente e refratário à condição trágica da existência. Mas a principal característica do trágico é a sua impossibilidade de fuga.

Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderia alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiros da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, o conhecimento trágico, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.⁵⁸

E como a vida nunca se deixa captar de uma vez por todas, por mais forte que seja a força de um ideal que se tenta impor, de sua vontade de potência em reação à tendência expansiva da vida, a citação acima era já um diagnóstico

⁵⁸ NIETZSCHE, F., “A Razão na Filosofia”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 1, p. 25.

nietzschiano da crise da razão. A ciência, para ele, já estava tropeçando em seus limites, se autoconsumindo e entrevendo o inesclarecível da existência ao deparar-se com o vazio a que tinha chegado. E por mais que tenha querido fugir a todo tipo de mudança, como da morte e do vir-a-ser, a tradição ocidental entrevia tragicamente as primeiras luzes de seu crepúsculo, o que para Nietzsche é também uma oportunidade de a vida se regenerar, de mudar ao desdobrar-se novamente sobre si mesma. E em *Genealogia da Moral*, quando comenta o parágrafo 357 de *A Gaia Ciência* que fala justamente sobre o ocaso dos valores judaico-cristãos sublimados pela ciência, Nietzsche parece concluir o seu diagnóstico.

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária “auto-superação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que ouve o chamado: ‘*patere legem, quam ipse tulisti*’ [sofre a lei que tu mesmo propuseste].⁵⁹

E essa auto-superação, Nietzsche irá propor através do conhecimento trágico que necessariamente requer a arte como remédio, meio de proteção e consolo diante da visão do inesclarecível da vida.

⁵⁹ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 27, p. 148.