



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE

MANOEL JARBAS VASCONCELOS CARVALHO

**O AGÔN DAS FORÇAS: lembrança e
esquecimento no primeiro Nietzsche**

**FORTALEZA-CEARÁ
2009**

Universidade Estadual do Ceará

Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia

Título do Trabalho: O AGÔN DAS FORÇAS: LEMBRANÇA E
ESQUECIMENTO NO PRIMEIRO NIETZSCHE

Autor: Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

Defesa em: 30 / 03 / 2009

Conceito obtido:

Nota obtida:

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Maria Terezinha de Castro Callado
Universidade Estadual do Ceará
Orientadora

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis
Universidade Estadual do Ceará

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

O Agôn das Forças: lembrança e esquecimento no primeiro Nietzsche

Dissertação apresentada ao curso de mestrado acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades, da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética fundamental e filosofia ética e política.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Terezinha de Castro Callado.

Fortaleza – Ceará
2009

A memória do meu querido irmão, Marden Vasconcelos Carvalho.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente dedico homenagens aos meus pais Vilany Vasconcelos e Otávio Carvalho por todo o incentivo e confiança que me passaram desde a seleção para o Mestrado em Filosofia. Dedico também elogios a minha querida Isabelle por todo companheirismo e apoio que são externados diariamente.

Agradeço aos meus amigos por permanecerem ao meu lado nas mais diversas circunstâncias. Em especial, ao amigo Juliano Cordeiro, que contribuiu para as correções ortográficas dessa dissertação. E a professora de língua inglesa Gláucia Maria Porto Carvalho pela tradução do resumo.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro para realização dessa pesquisa, bem como ao professor Dr. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso pelo esforço em garantir aos pesquisadores do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia (CMAF) esse suporte financeiro. Também dispensei agradecimentos ao prof. Dr. João Emiliano Fortaleza Aquino, grande incentivador desta pesquisa.

Finalmente rendo meus mais sinceros agradecimentos à prof^a. Dr.^a Maria Terezinha de Castro Callado, orientadora dessa pesquisa, pela longa paciência e dedicação dispensadas, bem como a todos os membros da banca examinadora: prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida (UFC) e o prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis (UECE) pelas valiosas anotações e críticas ao trabalho.

RESUMO

Esta pesquisa analisa o constante jogo de forças que habitam a memória, a saber: a “lembrança” e o “esquecimento”, à luz da produção filosófica inicial de Nietzsche. A hipótese principal deste trabalho sustenta que a memória é uma faculdade seletiva e, portanto, redutora da realidade, donde se conclui que o trabalho dela é lembrança, mas, ao mesmo tempo, esquecimento. Pois, se a nenhum homem é permitido recuperar a totalidade dos fatos históricos, o olhar retrospectivo não pode olhar sem esquecer. Nesse sentido, a primazia do tema, reside em apresentarmos os constantes jogos da memória, como *modus* de expressão do pensamento de Nietzsche, fundamento inclusive para o desenvolvimento de seus conceitos tardios. Assim, pensamos ser esta faculdade seletiva o lugar onde habitam as forças, que, com seu *agôn* permanente, marcam a importância da “lembrança” e do “esquecimento” para o desenvolvimento da história e da vida. Dessa forma, defendemos essa formulação, por acreditarmos ser a memória o “órgão regulador” por onde transitam esses *quanta* de força. No entanto, com a ressalva de não aludirmos aqui a um reducionismo biológico, ou, mesmo trabalharmos com a hipótese que esteja relacionada a uma teoria mecanicista do homem, pois, é nossa intenção, estabelecermos uma perspectiva que aponta ser o humano uma espécie de microcosmos diante do seu estado macro dimensionado, idéia que só poderá encontrar sustentação, concebendo o maior de todos os valores, como um permanente jogo de “apropriação” e “confronto”, notoriamente marcado sob os domínios da “vontade de potência”.

Palavras-chaves: Memória, Lembrança, Esquecimento, Agôn, Vontade de Potência.

ABSTRACT

The research analyses the constant state within the function of the memory relating to “recollection” and “forgetfulness”, by light of Nietzsche's initial philosophical production. The main hypothesis of this work says that the memory is one selective faculty and, therefore, reducer of reality from where is concluded that its work is the memory, but, at the same time, forgetfulness. Then, if is allowed to any man to recover the totality of historical facts, the retrospective look doesn't happen without forget it. In this sense, the primacy of the subject consists in a constant play of memory, as the way of expression about Nietzsche's theory, basis to a development of this late conceptions. Then, we think to be this selective faculty, where the forces take place with its permanent agôn that marks the importance of the “recollection” and the “forgetfulness” to development of the history and of the life. In this way, we defend this formulation, just we believe that the memory is the “regulator organ” where move through these quanta of power. Nevertheless, with the safeguard do not allude it to a biological doses, or, even to work with the hypothesis connected to a mechanist theory of the man, because we intend to establish the perspective that appoint the human as a kind of microcosms face of his macro and dimensioned state, idea that only can be supported in conception the best of all values, as a permanent play of appropriation and confrontation, marked under the control of the purpose of potency.

Keys-words: Memory, Recollection, Forgetfulness, Agôn, Purpose of potency.

SUMÁRIO

RESUMO	
SUMÁRIO	
INTRODUÇÃO.....	06
I. MEMÓRIA, ESTADO E CULTURA.....	14
1.1. A consolidação da Bildung: a incultura moderna.....	14
1.2. Como torna-se o que se é, para além do que se é: crítica ao conceito de livre personalidade.....	25
1.3. Para além da formação.....	32
II. ETERNO RETORNO, REPETIÇÃO E DEVIR.....	39
2.1. Fatum e história.....	39
2.2. A II consideração intempestiva.....	50
2.3. Breves considerações acerca do eterno retorno de Nietzsche.....	63
III. O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA.....	69
3.1. Ésquilo, Sófocles e Eurípides: a tragédia grega entre a música e a palavra.....	69
3.2. O agôn das forças: Apolo e Dionísio.....	77
3.3. Os gregos e nós: uma análise comparada através do espírito da música....	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
REFERÊNCIAS.....	98

INTRODUÇÃO:

As recentes pesquisas e publicações desenvolvidas nos últimos anos em nosso país, acerca das conferências e dos escritos do jovem professor de filologia clássica, o senhor F. W. Nietzsche, contribuíram sobremaneira para a construção deste trabalho. O período de quase quinze anos de sua produção literária, guardam uma riqueza *sui generis* na história do universo filosófico, até recentemente pouco exploradas. A profundidade com que este prematuro pensador investiga e desenvolve os mais variados temas que não competem somente à filosofia estudar, tornou-se a grande motivação para a realização dessa dissertação.

A começar pelo tema: *O agôn das forças: lembrança e esquecimento no primeiro Nietzsche*, procuramos desde sempre resguardar o período que compete a sua filosofia inicial. Não que isso represente a negação de suas produções filosóficas posteriores, nem teríamos como sustentar tão absurda idéia, mas antes procuramos delimitar a temática da pesquisa para que uma atenção especial fosse dada a essa fase do seu pensamento, insisto, pouco estudada.

Para tanto, tivemos a preocupação em nos restringir aos escritos que tem início no ano de 1862, com o seu opúsculo intitulado: *Fatum e história*, até chegarmos a 1875 com a coletânea de textos e aforismos, com o título de *O livro do filósofo*. A maioria dos escritos que iremos apresentar aqui versa sobre três temas fundamentais, que irão marcar toda a trajetória de seu pensamento, a saber: os temas que se ocupam da cultura, da filosofia da história e da metafísica da arte, acompanhadas sempre pelo pano de fundo da Ética¹ e da Política, que de maneira recorrente apareceram nessa escrita.

¹ Alfredo Naffah Neto nos fornece uma importante distinção conceitual na filosofia de Nietzsche que opõe os termos “ética” e “moral”, assim cito-o: “ao tentar criar um abrigo para a vida, defendendo-a a qualquer preço, [a filosofia de Nietzsche] acaba por se fundar como uma ética, fazendo jus a etimologia do termo grego *ethos*, que originalmente significava abrigo, morada. Ocorre aí algo *sui generis* no universo filosófico: a diferenciação entre dois termos interligados e postos numa mesma direção: moral e ética”. (NETO, Alfredo Naffah. **Nietzsche: a vida como valor maior**. São Paulo: FTD, 1996. p. 59). Nesse sentido, tomaremos de empréstimo essa diferenciação como norte que devemos seguir para uma elaboração do *ethos* nietzschiano, principalmente no que diz respeito à avaliação dos valores morais realizada pelo filósofo.

Assim, os capítulos que iremos desenvolver, seguiram os assuntos citados em seus escritos. Com isso, queremos justificar as variações inerentes ao nosso próprio estilo de escrita, que acompanham as tendências de suas primeiras formulações conceituais. Ver, por exemplo, as nuances que marcam a diferença de escritos, como a *III consideração extemporânea: Schopenhauer educador*, que se ocupa da política e da cultura do Estado moderno,² enquanto o já citado opúsculo: *Fatum e história* têm como preocupação central suas postulações acerca do eterno retorno. Ou, *O nascimento da tragédia*, sua obra prima, que marca a análise do espetáculo público grego, através de sua “metafísica de artista”.

No entanto, apesar de ser clara a preferência em delimitarmos tais assuntos, de acordo com aquilo que acreditamos pertencer aos seus escritos temáticos, observamos que tais obras, artigos ou conferências, não deixaram de se entrelaçar, pois é exatamente a íntima relação que elas guardam que tornam essa proposta possível. Nesse sentido, a primazia do tema, reside em apresentarmos as categorias de “lembração” e “esquecimento”, como *modus* de expressão do pensamento de Nietzsche, fundamento inclusive para o desenvolvimento de seus conceitos tardios.

Assim, pensamos ser a memória o lugar onde habitam as forças, que com seu *agôn* permanente, marcam a importância da “lembração” e do “esquecimento” para o desenvolvimento da história e da vida. Dessa forma,

² Sobre o pensamento político de Nietzsche desse período, citamos Ansell-Pearson: “Há aspectos contraditórios, talvez até inconciliáveis, no pensamento de Nietzsche. De um lado encontram-se componentes autoritários em sua obra, primordialmente refletidos em suas opiniões sobre o estado, sobre os homens e as mulheres, e sobre a necessidade de hierarquia e desigualdade na estrutura social. De outro lado, contudo, seu pensamento caracteriza-se por dimensões libertárias profundamente emancipadoras como, por exemplo, sua concepção dionisíaca da vida como perpétua auto-superação. Que implica a necessidade de superar limites fixos, divisões e ordens de posição social, sua noção de conhecimento ou ciência (*Wissenschaft*) alegre e sua celebração do riso [...] Em seu pensamento político, Nietzsche encaixa-se bastante no molde autoritário clássico. Ele acredita que a ordem política (e a ordem necessária à criação da cultura) só pode ser estabelecida por meio da disciplina, hierarquia e da escravidão (pelo menos em algumas formas e de qualquer modo que sejam definidas). Mas o que impressiona em seu pensamento filosófico “dionisíaco” é até que ponto ele solapa os fundamentos sobre os quais se constrói sua própria concepção de ordem política”. (ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: uma introdução. Tradução, Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama; consultoria, Fernando Salis. – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 1997. p. 66-67).

defendemos essa formulação, por acreditarmos ser a memória o “órgão regulador” por onde transitam esses *quanta* de força.³ No entanto, com a ressalva de não aludirmos aqui a um reducionismo biológico, ou, mesmo trabalharmos com a hipótese que esteja relacionada a uma teoria mecanicista do homem, pois, é nossa intenção, estabelecermos uma perspectiva que aponta ser o humano, uma espécie de microcosmos diante do seu estado macro dimensionado, idéia que só poderá encontrar sustentação, concebendo o maior de todos os valores, como um permanente jogo de “apropriação” e “confronto”, notoriamente marcado sob os domínios da “vontade de potência”.⁴

Como importante artifício na defesa de nossas idéias faz-se necessário esclarecermos, nos escritos de Nietzsche, o caráter de extrema ambigüidade, que as “forças” sob a posse da memória contêm. Nesse sentido, evitamos nos imiscuir numa prática equivocada que trata a categoria da “lembrança” como algo idêntico à memória. Ou, em assim procedendo, dispensarmos aquilo que guarda nela a sua diferença, ou seja, o “esquecimento”.

No entanto, seguindo o roteiro de nossas preocupações metodológicas, esclarecemos que a forma de exposição dessa pesquisa aparecerá de maneira bem clara ao leitor que por ela se aventurar, sendo preponderante, nas linhas que se seguem, o constante jogo entre as formulações concebidas pelo autor do Zarathustra. Pois é de nosso interesse, ao mesmo tempo em que apontamos as críticas do pensador, fazermos com ele a salvaguarda de suas propostas, que marcam alternativas para o que ele designou de barbárie de seu tempo. Para tanto, cabe a nós expormos nossas preocupações perante cada capítulo.

³ Defenderemos esse ponto de vista por acreditarmos ser a memória uma faculdade seletiva e, portanto redutora da realidade, donde se conclui que o trabalho dela é lembrança, mas ao mesmo tempo esquecimento. Pois, se a nenhum homem é permitido recuperar a totalidade dos fatos históricos, logo concordaremos que o olhar retrospectivo não pode olhar sem esquecer. (SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p.36).

⁴ Apoiado na produção filosófica inicial de Nietzsche, como as ocorrências que dizem respeito à concepção do eterno retorno, o mito de Apolo e Dionísio e o permanente *agôn* das forças que habitam a memória, sustentaremos mesmo que de maneira velada à atuação da “vontade de potência” como pano de fundo por onde se desenvolvem os constantes jogos de “apropriação” e “domínio” das forças pertencentes à história e a vida. Sobre isso ver: DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, s.d. p.58-63.

Iniciamos, porém com aquilo que acreditamos marcar sobremaneira suas conferências públicas: a observação que se ocupa em analisar o estreito vínculo entre “Estado” e “Cultura”. Nesse sentido, esta pesquisa adquire ao mesmo tempo uma conotação de denúncia sobre o uso da memória e das manipulações por ela sofrida, principalmente no aspecto ideológico.

Dessa forma, com o título: “Memória, Estado e Cultura”, procuramos nesse primeiro capítulo, investigar de que modo essas instâncias estão interligadas. Assim, articulamos essa discussão, através de três perspectivas que apontam o caráter manipulador do “Estado cultural”. A primeira delas diz respeito à consolidação da *Bildung*,⁵ que tem como propósito exclusivo, integrar os indivíduos ao mercado de trabalho. Nessa temática, indicamos a manipulação da memória daqueles que participam da gregaridade, para enfim adaptá-los as condições vigentes. No entanto, juntamente com as denúncias desferidas pelo autor das *extemporâneas*, indicamos aquilo que Nietzsche acreditava ser uma possível saída para a barbárie dos seus dias, no caso, à formação de uma aristocracia cultural,⁶ tão severamente defendida por ele nos seus primeiros escritos.

Por conseguinte, seguindo o roteiro de nossas propostas, analisamos a manipulação dessa “memória social”, através do conceito de “livre personalidade”. Nesse sentido, fazendo um contraponto com Píndaro e o seu imperativo ético do “como tornar-se o que se é”. Para isso, invocamos aquilo que acreditamos pertencer ao apelo de Nietzsche, dessa forma, invertemos a proposta

⁵ Em *Nietzsche e a Educação*, no capítulo intitulado “A Idéia de Formação” Jorge Larossa articula três unidades de discurso diferentes sobre a noção de *Bildung*. “Em primeiro lugar [...] daquelas disciplinas que se configuram a partir de uma materialidade textual e histórica [...] cujo objeto é um texto, que só se pode acessar através de seu desdobramento temporal. Em segundo lugar, a idéia de *Bildung* articula-se, também na pedagogia, especialmente no discurso que se produz em torno do papel formativo das humanidades, [...], de uma idéia de educação mais pragmática, mais instrumental e mais técnico-científica. E, em terceiro lugar, a idéia de *Bildung* articula-se, também narrativamente em um subgênero de novela...” (Ver: LAROSSA, Jorge. **Nietzsche e a Educação**. Belo Horizonte/MG: Autêntica Editora, 2002. p.49-52). Tomaremos como alvo de críticas segundo uma perspectiva do jovem Nietzsche a consideração pelas duas primeiras idéias apresentadas, respectivamente discutidas na última e primeira seções desse capítulo.

⁶ O espírito aristocrático de Nietzsche deve ser entendido como a aguda consciência da impossibilidade de qualquer educação que passe pelo funcionamento homogêneo e homogenizador de um sistema de massas. (Idem, p. 45).

do poeta para pensarmos agora um “para além do que se é”. Pois, se as instituições mais importantes da nossa vida são feitas unicamente para nos subtrairmos habilmente à nossa autêntica tarefa,⁷ é preciso agora ultrapassarmos esta ordem do posto, rumo a construção do que Nietzsche designou de uma pátria metafísica.⁸

Finalmente, para darmos “ponto” a essa discussão, falaremos da “cultura livresca”, como artifício em que se utilizam, eruditos e filisteus da cultura, para salvaguardar seus empregos e assim defender os interesses daquele que os emprega, no caso, o Estado. Sob esse aspecto, contrapomos a isso, o “manual do leitor” escrito por Nietzsche, que indica o que se deve evitar, para que não nos tornemos meros joguetes frente às falaciosas manipulações estatais. Neste sentido, o pensador alemão aponta através do processo recriado da leitura, uma total desvalorização da “velha educação humanística”, para, enfim, estabelecer um devir criativo, que possibilite um ir além da formação do indivíduo, já indicada por nós nessa discussão, em particular, e nas seções anteriores de maneira mais ampla.

Na segunda parte desse trabalho, conceitos fundamentais no conjunto de sua obra tomarão aqui a exclusividade de nossas atenções, principalmente no que tange à relação que esses conceitos adquirem com temas próprios da nossa pesquisa. Assim, em um primeiro momento, analisaremos um pequeno escrito da juventude do filósofo intitulado *Fatum e história* opúsculo de 1862, quando o pensador contava somente 18 anos de idade. Nesse escrito, questões como “vontade livre” e “destino”, e a formulação do “eterno retorno”, apareceram surpreendentemente pela primeira vez em suas obras. Para tanto, nessa seção, realizaremos um diálogo com o mito de Sófocles, Édipo Rei, com a finalidade de demonstrarmos que as categorias de “*fatum*” e “vontade livre” não são dimensões irreconciliáveis, porque tão logo o homem venha a agir e a criar os seus próprios

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o Futuro de Nossos Estabelecimentos de Ensino. In: _____. **Escritos sobre educação**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro. Ed. PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2003. p. 78.

⁸ Os elementos suficientes para o entendimento desta expressão nas obras do autor das *extemporâneas*, indicamos logo no início dessa seção: a relação entre “jogo” e “arte” próprias à educação helênica e a concepção de Nietzsche sobre o estado grego.

acontecimentos ele se torna capaz de criar o seu próprio destino, assim concluirá Nietzsche.⁹

A posteriori investigaremos seu escrito primordial que trata exclusivamente das questões acerca de sua singular filosofia da história: trata-se do texto de 1874, a *segunda consideração intempestiva: das vantagens e desvantagens da história para a vida*. Priorizaremos nesse escrito aquilo que toma para nós uma conotação fundamental: a relação entre “lembrança” e “esquecimento”. Destacaremos, no entanto, o caráter de extrema ambigüidade dessas categorias no sentido do favorecimento ou desfavorecimento destas para a vida, na medida em que juntamente com Nietzsche, apresentaremos alternativas para o excesso do sentido histórico denunciado sobremaneira nesse escrito.

Para encerrarmos a discussão desse segundo capítulo, discutiremos à guisa de conclusão, algumas questões inerentes à concepção do eterno retorno nietzschiano. Promoveremos nessa seção alguns diálogos e considerações que parecem aludir a uma espécie de “esclarecimento” acerca dessa formulação conceitual, nas obras de sua juventude. Deste modo, inseriremos conceitos fundamentais para a compreensão do seu pensamento abissal, como a relação que se estabelece entre o *amor-fati* e o eterno retorno, e a “indiferença” que este imperativo ético parece manter em relação aos homens. Para isso, foi necessário não somente pensar esta categoria particular de sua filosofia com preocupações oriundas de comentadores diversos, bem como permitir “avançar” através de questões mais tardias de seu pensamento, como indicamos nesse parágrafo.

O derradeiro capítulo da dissertação se destinará ao contexto da hélade grega, onde ainda se ouvem ecoar ressonâncias daquele espetáculo público, encenado há mais de 2.500 anos atrás. Nesse sentido, nossa proposta reside em dialogarmos, a maneira de Nietzsche, com a modernidade alcançada pela figura do filósofo, e por nós no momento que nos cumpre. Em nossa primeira discussão sobre esse ponto, nos ocuparemos em estudar a figura dos três mais famosos

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fatum e história*. In: _____. **Escritos sobre história**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio – São Paulo: Loyola, 2005. p.64

tragediógrafos da helenidade. Nesse sentido, procuraremos analisar o que o filósofo de Zaratustra considerou o fim da tragédia. Para isso, nossa investigação se ocupará da decadência dos assim chamados “dramas do destino”¹⁰, através do elemento preponderante do diletantismo lingüístico sobre a música.

O momento seguinte marca a efetiva inserção de sua obra prima, em nossa discussão, trata-se de *O nascimento da tragédia* obra de 1870. Discutiremos na seção intitulada: *o agôn das forças: Apolo e Dionísio*, as questões referentes à tragédia grega, intercalando com isso, a atuação das forças inerentes à memória, em conjunto com essas divindades olímpicas. Porém como iremos perceber, não devemos relacionar o impulso à desmesura a uma espécie de identidade com o esquecimento, tão somente, pois seria equívoco pensar que as categorias citadas independem uma das outras, parafraseando o filósofo: se Apolo não vive sem Dionísio,¹¹ é igualmente impossível lembrar sem esquecer, como observamos anteriormente. Daí concluímos que o espetáculo público dos helenos se apresenta através de uma inseparável relação entre arte-memória-devir-vida, responsável não somente pela construção da convivência social entre os homens, mas por um modo singular de existência que se estabelece na conjugação entre “sonho” e “embriaguez”.

Para darmos “pontos” a essa discussão, ousaremos realizar uma analogia entre os gregos e os homens pertencentes à contemporaneidade, tema somente possível, se pensarmos essa aproximação e distanciamento através do espírito da música pensada por Nietzsche em sua obra prima. Nesse sentido, analisaremos as três formas de composição musical apresentadas pelo pensador desde a antiguidade helênica com a apresentação dos ditirambos¹² a Dionísio e o surgimento do coro trágico, até alcançarmos o que ele designou em sua época de *stillo rappresentativo* da ópera. Deste modo, registramos de uma maneira mais

¹⁰ Sobre isso ver: CHAVES, Ernani Pinheiro. Tradução, apresentação e notas. NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Rio de Janeiro – Jorge Zahar Editor, 2006. p. 42.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Tradução, posfácio e notas J. Guinsburg. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 41.

¹² O ditirambo tem o caráter inteiro de um drama musical: todos os diálogos e monólogos são cantados. (Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Tradução, apresentação e notas de Ernani Pinheiro Chaves. Rio de Janeiro – Jorge Zahar Editor, 2006. p.56.).

detalhada a sobreposição do *logos* sobre a música, momento que marca a decadência dos impulsos indispensáveis à existência de um povo de artistas como são os gregos homéricos.

Assim, apesar das dificuldades em estudar toda uma filosofia ao longo de praticamente quinze anos de produção filosófica, nossa idéia não visa à elaboração de um pensamento que se pretenda fechado, mas antes em contrapartida aberto a plenas significações. O caráter *agonal* ao qual nos referirmos para basearmos nossa pesquisa, encontra-se, nesse sentido, não somente nos constantes jogos de palavras, conceitos e definições que fazem parte do singular modo do pensamento de Nietzsche, mas existem concretamente na realização dessa pesquisa, onde, ao largo de toda a sua produção: “lembrança” e “esquecimento” estiveram presentes nos constantes jogos de escrita e re-escrita dessa dissertação. Deste modo, devemos iniciar a leitura deste trabalho desarmados de qualquer intenção que busque novos tabelamentos e resultados que se pretendam definitivos.

I. MEMÓRIA, ESTADO E CULTURA.

1.1. A consolidação da *Bildung*: a incultura moderna

Maldito seja esta união complexa da inteligência do Estado e do magistério.
(Nietzsche).

Para iniciarmos essa discussão, destacaremos, duas obras da juventude de Nietzsche, endereçadas principalmente ao tema que discorreremos nesse momento, ou seja, a consolidação da *Bildung*¹³ no Estado prussiano e conseqüentemente suas críticas à cultura alemã de seu tempo. As obras estudadas foram as cinco conferências ministradas por ele entre Janeiro e Março de 1872, intituladas de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, e a *III consideração extemporânea: Schopenhauer educador* obra de 1874, ainda no período que compreendeu o seu magistério.

Chamou-nos a atenção o fato dessas obras não apenas conterem um primeiro instinto filosófico em Nietzsche, como ocorrera anteriormente em *O nascimento da tragédia* (1870), mas antes, contudo, em percebermos a altivez de suas críticas frente às questões concernentes à educação e à cultura de sua época, preocupações provenientes em grande parte de sua atuação como professor, tão importante para o desenvolvimento de sua filosofia inicial.¹⁴

Para esse tema ousaremos realizar um breve resgate histórico referente à formação e à consolidação do Estado de Bismarck, promovido pelo próprio filósofo. Promoveremos um entrelaçamento desta visada retrospectiva com o que nos interessa: a relação de uma ‘cultura do Estado’, com o excesso do sentido

¹³ Citarei aqui um trecho do texto de Larossa em *Nietzsche e a educação*, quando o mesmo designa o uso que queremos dar ao termo *Bildung*. “A operação poderia ser tomada como ponto de partida para um exercício, que não vou começar aqui, e que deixarei somente sugerido, que consiste em estabelecer uma tensão e, ao mesmo tempo uma relação entre *Paidéia* e *Bildung*. Traduzindo Píndaro, deslocando até o presente, uma frase que poderia com todas as modulações da *Paidéia*, o que faria Nietzsche, seria fazer funcionar uma certa idéia ou essa constelação de idéias, tão rica e tão complexa, que nomeamos com a palavra *Bildung*. O motivo seria de novo a Grécia (ou uma certa imagem da Grécia) contra a Alemanha, o passado (ou uma certa imagem do passado) contra o presente, *Paidéia* contra *Bildung*”. (Ver: LAROSSA, Jorge. **Nietzsche e a educação**, Opus cit. p.50).

¹⁴ É inegável que o tema que estamos articulando, neste capítulo, em grande parte é tributário da atuação de Nietzsche como professor. Ver sobre isso o propósito de denúncia de suas *conferências* (1872), a saber: o estreito vínculo entre escola e Estado. “um trabalho de nivelamento cujo fim era adaptar e integrar os jovens às condições e a cultura predominante”. (SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p.27).

histórico praticado nas instituições de ensino alemãs. Para tanto, oporemos a essa constatação, o ideal de uma aristocracia cultural, tão severamente defendida pelo pensador nesses escritos.

Em suas obras o autor das *extemporâneas* nos conta que o processo de corrida industrial promovida na Alemanha do século XIX, forçosamente atrelou a cultura e a educação aos interesses mercantis do Estado. Nesse sentido, a democratização do ensino foi consolidada através de sanções feitas pelas elites financeiras em favorecimento próprio, sendo que tais acordos passaram a nortear os padrões da cultura e educação alemãs. Dessa maneira, através de sua autoridade, o Estado prussiano passou a orientar o comportamento social dos indivíduos, atestando sua eficácia sobre o agir e pensar do povo alemão.¹⁵

Ocorria desta feita à massificação do ensino pois precisava-se qualificar o povo o quanto antes para ingressar no mercado de trabalho. As implantações das escolas técnicas asseguravam, nesse contexto, o processo de corrida industrial na Alemanha.¹⁶ Ingressava-se assim na era das especializações, em que o mais importante não era propriamente o cultivo da cultura, mas o aprendizado de um ofício, o manejo de uma técnica.

A reificação do ensino arrebatou os indivíduos para dentro das fábricas, tornando equivalentes deste modo, “indústria” e “escola”, “mercado” e “cultura”. Estudar tornara-se sinônimo de lucro e esperança de emprego nos quadros funcionais do Estado. Essa “cultura de Estado uniformizada” fora alvo das incessantes críticas do pensador alemão: “‘O Estado cultural’, se vê atribuir a ele

¹⁵ Nos referimos aqui ao governo de Bismarck, e a herança recebida por este de Frederico II. (Ver: FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987. p.118-121). Para tal, citamos, “Os famosos autômatos, por seu lado, não eram apenas uma maneira de ilustrar o organismo; eram também bonecos políticos, modelos reduzidos de poder: obsessão de Frederico II, rei minucioso das pequenas máquinas, dos regimentos bem treinados e dos longos exercícios”. Bem como, “Ele não descobriu [Frederico II], mas sabemos que empreendeu organizá-lo, e quis distribuir em torno de si um dispositivo de poder que lhe permitisse perceber até o menor acontecimento do Estado que governava; pretendia, com rigorosa disciplina que faz reinar, abraçar o conjunto desta vasta máquina sem que lhe pudesse escapar o mínimo detalhe”.

¹⁶ No entanto, é importante dizermos que as críticas de Nietzsche à educação alemã, em particular, volta-se contra o seu caráter estritamente mercadológico. Sobre outro aspecto, o que percebemos é a forma elogiosa com que o filósofo se refere, nas *conferências*, ao trabalho realizado nas escolas técnicas. “[...] onde se é instruído pelos conhecimentos admiráveis que nos dão as ciências naturais”. (Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p.106).

como tarefa libertar absolutamente as forças espirituais de uma geração, para que eles possam assim servir e ser úteis às instituições existentes”.¹⁷

Desta forma, o empobrecimento cultural que irá desembocar na barbárie educacional, será tratado em suas primeiras publicações. Mesmo ainda fortemente influenciado pelos ideais da escola neo-humanista de Pforta,¹⁸ mas principalmente por Richard Wagner e Arthur Schopenhauer, Nietzsche buscará na exemplaridade da hélade grega o antídoto que ele reivindicava para os dias de outrora. Desta feita, suas preocupações voltavam-se inicialmente para o futuro das instituições de ensino alemãs, como aquelas e talvez as únicas capazes de unir o que houve ao presente de um povo.¹⁹

Para o pensador alemão, o atrelamento e o estreito vínculo entre a cultura e o Estado modificaram as relações naturais entre o povo e suas manifestações artísticas. Assim, perpetuavam-se segundo o próprio autor a incultura e seus métodos antinaturais de ensino: “as mais graves fraquezas do nosso tempo estão justamente ligadas a esses métodos antinaturais de educação [...] aquele que, tendo chegado ao ponto de vista oposto, desespera, não tem mais necessidade de lutar...”.²⁰

Dessa maneira, através de seus estudos filológicos e de seu rigor filosófico, Nietzsche possuía uma clara noção de um ideal de cultura praticado pelos antigos gregos, pois enxergava naquela atmosfera, a dupla afirmação do caráter individual e social deste povo algo bem distante da realidade vivida pelos

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus. cit. p. 186-187.

¹⁸ Movimento de intelectuais alemães surgido no fim do século XVIII. Descontentes com a disjunção político-cultural da Prússia tinham como ideal adotar a cultura grega em oposição aos valores latinos, e principalmente franceses que dominavam a Alemanha daqueles tempos. (Ver: MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Ed. Moderna, 1993. p.14). Contudo como nota J. Guinsburg nas suas observações sobre *O nascimento da tragédia*, e que se adapta muito bem as nossas próprias anotações, sobre as *conferências* de Nietzsche, o autor traduz o pseudo-ultranacionalismo do filósofo alemão: “Reflete-se aí a oposição entre civilização e cultura, que o nacionalismo alemão cultivava na época. Aliás, toda essa passagem de tom antigaulês e germanófilo [o autor se refere à passagem do início da página 136] contradiz as opiniões de Nietzsche no restante de sua obra, onde ele expressa repetidas vezes admiração pela França e não poupa críticas ao seu próprio povo”. (GUINSBURG, J. Notas do tradutor. In: NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.153).

¹⁹ Nietzsche parece claramente referir-se à importância fundamental do ginásio nas escolas alemãs, onde “todas as outras instituições devem medir-se pelo objetivo cultural...” (Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 68). É no ginásio, por exemplo, onde se deve, segundo o autor, cultivar a língua-mãe, já que saber ler e escrever bem são fundamentais para a elevação de uma verdadeira cultura. (Idem, p. 84).

²⁰ Idem, p. 44.

homens modernos, por meio do caráter mercadológico da educação que agregou em uma só e mesma prática, “lucro”, “felicidade”, “dinheiro” e “cultura”.

Essas práticas nefastas, segundo o filósofo, possuíam uma dupla finalidade: a máxima extensão e ampliação da cultura por um lado, e, por outro, sua diminuição e concentração. A primeira tendência ocorre, em sua opinião, devido ao aumento excessivo do número de estabelecimentos de ensino: “Esta extensão é um dos dogmas da economia política [...] o máximo de conhecimento e cultura possível...”.²¹ A segunda tendência, por sua vez, promove o especialista, orientando sempre os indivíduos para uma profissão. Suas finalidades consistem, no entanto, em promover o advento dos “homens correntes”, para gerar inteligências a serviço do Estado e do lucro.

Nietzsche nos descreve em suas *conferências* duas figuras que representam o proselitismo intelectual da Alemanha de seu tempo, por um lado o erudito²² e por outro a figura do jornalista. O primeiro representa o homem que carrega em si o peso do excesso de história, pois enxerga no passado uma relação para com o presente de igual maneira como se houvesse uma escala hierárquica do inferior para o superior, sendo o último guiado e orientado para o cotidiano.

Deste modo, no início de sua *III consideração extemporânea*, o pensador nos fala que cada vez mais os homens andam presos aos costumes e opiniões de

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 61.

²² “Encontramos nesta expressão os primórdios da crítica contundente do jovem Nietzsche à “cultura filistéia” do seu tempo, tal como ele a desenvolverá, em especial, nas *Considerações extemporâneas*. A expressão evoca tanto a hipocrisia com a qual o fariseu dizia-se o cumpridor fiel da lei, apresentando uma santidade que não possuía, quanto a figura do filisteu, palavra que por sua vez evoca não apenas aquele que pertencia não-semite dominada pelo rei Davi, segundo a tradição bíblica, como também, e principalmente, o burguês de espírito vulgar e estreito da Alemanha de sua época”. (Ver: CHAVES, Ernani. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Opus cit. p.40). Na continuação dessa observação citamos Nietzsche, agora não falando somente da figura do “filisteu” da cultura, bem como do “erudito”. “Mas se ainda vem ajuntar-se, a essa formação desprovida de entusiasmo que se nomeia historiográfica, e a atitude filistéia, inimiga de tudo o que é grande [...] É incômodo desesperador, ocupar-se da filosofia como um “erudito”! De tempos em tempos, parece-lhe mesmo que a ligação impossível da filosofia com aquilo que se proclama agora de “formação”, eles devem perguntar: é esta a esperada cultura alemã, tão séria e criativa...”. (Ver: NIETZSCHE, Friedrich. A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã. In: _____ . **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 2005. p.61-62). No entanto, torna-se importante para nós realizarmos aqui uma importante distinção conceitual, exatamente entre a figura do “erudito” e do “filisteu” realizada pelo próprio filósofo, para tal cito-o: “Agora, os “eruditos”, entre os alemães tão notoriamente cultos, e os filisteus, entre os alemães tão notoriamente incultos, cumprimos-se abertamente e entram em acordo sobre o modo como, a partir de agora, deve-se escrever, fazer poesia, pintar, compor e até filosofar ou governar para não ficar longe demais da “formação” de um, nem andar perto demais do “conforto de outro”” (Idem, p. 59).

seus ancestrais, criticando, desta forma, a incapacidade destes de livrar-se de seu passado histórico, que lhes imobiliza e os impede de criar. “[...] vive-se de fato do capital de moralidade acumulado por nossos ancestrais e da herança deles, que não sabemos mais fazer crescer, mas somente dissipar”.²³

A educação serve para Nietzsche, portanto, para difundir estes costumes, dogmatizar, e, assim, ser um instrumento mantenedor dos interesses do Estado. Segundo o filósofo, o ensino da disciplina histórica era realizado de maneira equivocada, sendo apresentada como algo extemporâneo aos homens, ou seja, como instância absoluta e independente das ações humanas: “a visão historicista vigente nos meios intelectuais, [...] privilegiava, justificava e ratificava o status quo, através do Estado e das suas agências...”.²⁴

O excesso de história no currículo não apenas presenteava o atual através do ‘status quo’, mas contribuía, ao mesmo tempo, para as tendências correntes da educação, pois se por um lado ajudava a disseminar e ampliar a ‘cultura universal’, restringia e adequava-o por outro aos interesses axiológicos do Estado.

No entanto, o filósofo reconhece que são estes homens os “bárbaros filólogos”,²⁵ que estão à frente do processo educativo e contribuem de modo circunstancial para a bestialização cultural das massas, ao agregar sua erudição histórica ao funesto objetivo do Estado de transformar indivíduos em cidadãos:

[...] a história erudita do passado jamais foi o fazer de um verdadeiro filósofo [...] “É um bom filólogo, um bom especialista dos antigos, um bom lingüista, um bom historiador” – mas nunca: “É um filósofo” [...] quando se sabe como, por ocasião de seus exames de filosofia, os estudantes têm de se martirizar, para imprimir nos seus pobres cérebros as idéias mais loucas e mais impertinentes do espírito humano junto com as mais grandiosas e mais difíceis de captar. [Então na maioria das vezes] confessam para si com um profundo suspiro de alívio: “Graças a Deus, não sou um filósofo: mas um cristão e um cidadão do meu país!”²⁶

²³ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 147.

²⁴ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p.16.

²⁵ Encontramos referência a esse termo em NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 93-94.

²⁶ Idem, p. 211-213.

Além de ser um bárbaro, um divulgador da pseudocultura, o professor-empregado recorre de maneira “interessada” ao passado. Pois, é transformando o que é útil em verdade que acaba por perpetuar-se enquanto pensador servil ao Estado.

O incentivo dado à filosofia consiste então unicamente em que, em nossos dias, o Estado permite, pelo menos a um certo número de homens, viver de sua filosofia, fazendo dela seu ganha-pão; [...] eu não poderia dizer em geral se servir à verdade é mostrar um caminho que autoriza viver dela, por que tudo depende aqui da natureza e da qualidade do indivíduo a quem sempre atribui este caminho [...] Se alguém aceita, então, ser um filósofo por concessão do Estado, é preciso também que aceite ser considerado por este como se tivesse desistido de prosseguir a verdade nos seus últimos refúgios. Pelo menos, enquanto estiver sendo favorecido e enquanto tiver um emprego, ele deve ainda reconhecer algo que é superior à verdade, isto é, o Estado.²⁷

No entanto, uma outra forma de manifestação da barbárie tornara-se alvo de suas críticas à ‘cultura jornalística’. Para Nietzsche, a pedagogia moderna apresentava-se como um misto de erudição e futilidade, de cientificismo e jornalismo, servindo principalmente para formar os “servidores do momento”, contribuindo, desse modo, de igual maneira para as correntes presentes na educação:

O jornalismo é de fato a confluência das duas tendências: ampliação e redução da cultura dão aqui as mãos; o jornal substitui a cultura [...] o jornalista o senhor do momento, [...] cujo estilo já traz consigo os brasões repugnados da barbárie cultivada que está em curso hoje em dia.²⁸

Muito de suas preocupações provenientes de sua formação estudantil e de suas exigências como docente, o impulsionaram a uma análise do contexto educacional e cultural da Prússia, através de uma estilística dos discursos e das produções textuais, tanto no ginásio como na universidade. Para o pensador, o fracasso da introdução da antiguidade clássica nos estabelecimentos de ensino alemães deve-se, segundo ele, por uma desvalorização da língua-mãe.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 209-210.

²⁸ Idem, p. 65.

No ginásio, se imprime o caráter repulsivo do nosso jornalismo estético nos espíritos ainda não formados dos jovens: o próprio mestre aí semeia os germes de uma grosseira e deliberada compreensão dos nossos clássicos, compreensão que logo se fará passar como crítica estética, embora sendo somente uma impertinente barbárie.²⁹

O filósofo acreditava que um primeiro estímulo para o que ele designava ser uma ‘cultura autêntica’ deve voltar-se ao bom uso da língua materna. Pois, “um julgamento estético só é possível pela vereda espinhosa da língua”.³⁰ Assim, além de seus ataques ao alemão jornalístico, o pensador da tragédia helênica impunha suas críticas à manipulação desta pelo “interesse histórico”, contrapondo a isso a tarefa de um outro personagem de suas obras iniciais: os ‘mestres da cultura’. Ou seja, os “homens de ação” que buscam, no lugar de conhecer, o espaço para o momento da deliberação ativa e do trato da criação artística.

[...] a tarefa do mestre da cultura começa justamente pela repressão de um “interesse histórico” que em todo lugar procura penetrar, lá onde é preciso antes de mais nada agir adequadamente e não conhecer. [...] é verdade que o método histórico parece ser para o mestre bem mais fácil e bem mais cômodo; além disso, este método parece igualmente exigir disposições bem mais reduzidas, e geralmente um ímpeto menos forte na vontade e na aspiração do mestre [...] é o mais fácil e o mais cômodo que se esconde sob o manto de pretensões soberbas e de títulos pomposos: o que é verdadeiramente da ordem do prático, a atividade que é a essência da formação, porque no fundo é mais difícil [...] eis porque o homem honesto deve também esclarecer para si e para os outros, este equívoco.³¹

O excesso do tratamento histórico no que diz respeito ao uso da língua, representa para Nietzsche o instante da paralisia da criação. Nesse sentido, o “homem de ação” é de igual maneira aquele que cura o tempo e os homens do peso da ‘memória – brasão’ e conduz os indivíduos para a antiguidade clássica. Pois sendo capaz de esquecer, serve de antídoto para o “eterno instante da negação”.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 71.

³⁰ Idem, p. 76-77.

³¹ Idem, p. 70-71.

[...] homens isolados, em cuja existência acredito! Seres cheios de abnegação, que sofrem em si mesmos os sofrimentos e as perversões do espírito alemão, seres dotados de contemplação, cujo olho não desliza num exame prematuro na superfície das coisas, mas sabe encontrar o caminho até o núcleo de seu ser.³²

Estes ‘homens ativos’ deveriam ser os legisladores de uma educação rotineira, homens capazes de comandar e obedecer, em prol do que o filósofo designava ser uma ‘cultura autêntica’. Seu objetivo para com a formação de uma aristocracia do espírito, além de resgatar os valores dos gregos homéricos, voltava-se a despertar nos jovens a reflexão e a capacidade crítica, articulando vida e cultura.

A intenção de Nietzsche, através de seu discurso nas *conferências*, o conduz à total dissolução de uma ‘pseudocultura’ e o estabelecimento de novos cânones culturais fundados na filosofia, na arte e no helenismo. Acreditava com isso nos benefícios de uma educação estética em que se faria necessário primordialmente o cultivo da sensibilidade, no sentido da criação de uma forma superior da humanidade.

O pensador afirma a necessidade de uma neutralização da cultura e do espírito vigente em sua época, contrapondo assim seu projeto filosófico educacional ao utilitarismo corrente da pedagogia moderna. Para tanto, opunha a restrição do ensino contra sua extensão, ou seja, a educação para as exceções contrárias ao ensino das massas e sua concentração contra o rebaixamento dos processos de ensino.

[...] não é a cultura de massa que deve ser a nossa finalidade, mas a cultura de indivíduos selecionados [...] por um ensino elementar obrigatório para todos, com isso não nos aproximamos do que se chama de formação do povo, senão de uma maneira superficial e grosseira: [...] a formação do povo não é senão opor-se a estas medidas obrigatórias e destruidoras, e conservar esta inconsciência salutar, esta placidez do povo que lhe dá a saúde e sem cujo efeito, sem cujo remédio, nenhuma cultura pode se manter, em vista da tensão e da excitação devoradoras de seus efeitos.³³

³² NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 47.

³³ Idem, p. 90.

Nietzsche afirmava com isso que o espírito nacional alemão só seria reconhecido com a ajuda do gênio grego, pois somente a antiguidade helênica seria capaz de fornecer as armas para o combate da barbárie do presente.

Mas enquanto a necessidade mais nobre do verdadeiro gênio alemão não procurar a mão deste gênio grego como um firme no rio da barbárie, enquanto este espírito alemão não exprimir aquela nostalgia angustiante pelos gregos...

.....
 [...] aquelas forças que dão as armas para o combate contra a barbárie do presente...³⁴

A reivindicação do pensador volta-se por um estabelecimento de uma ordem natural do reino do intelecto, cuja destinação é gerar o gênio, conduzindo, deste modo, a massa a uma pátria metafísica, religando-a a eternidade e libertando-a assim das garras da esfera mutante da instantaneidade.³⁵ Para tal, o filósofo das extemporâneas, opunha-se com isso ao pragmatismo utilitário e o servilismo prático da cultura.

Deste modo, é necessário expormos em sua filosofia inicial, a analogia realizada pelo próprio autor sobre o que ele considerava ser um “Estado cultural autêntico” e um “Estado da barbárie” - uma contraposição entre o “Estado grego” e o “Estado prussiano”. Assim, em suas *conferências* sobre educação, Nietzsche escreve:

[...] o Estado moderno se manteve exatamente tão distante quanto possível desta consideração utilitária dos gregos. [Estes últimos] tinham pelo Estado um sentimento poderoso de admiração e reconhecimento [...] Pois reconheciam que, sem esta instituição de assistência e proteção, não se poderia desenvolver um só germe de cultura [...] O Estado não era para aquela cultura um guarda de fronteiras, um regulador, um superintendente, mas o companheiro de viagem, e o companheiro de andar vigoroso, forte, disposto ao combate, que escoltava através das duras realidades o seu amigo mais nobre e, por assim dizer, quase divino, pelo qual se tinha admiração e do qual ele recebia em troca o reconhecimento. [Ao contrário] a memória dos grandes poetas e artistas alemães [...] foram sempre sustentados por parte do Estado.³⁶

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 84-85.

³⁵ Idem, p. 90-91.

³⁶ Idem; Ibidem.

Em *Schopenhauer educador*, o filósofo critica fortemente a idéia do Estado como fim supremo da humanidade, acrescentando, com isso, que a “verdadeira filosofia” não se atrela aos seus interesses comuns. Pois, “sabe-se que seus únicos fins deviam ser os de assegurar a proteção externa, a proteção interna e a proteção contra os protetores”.³⁷ Assim, neste mesmo parágrafo, Nietzsche desenvolve uma importante distinção conceitual concebida por ele ao contrapor *furor philophicus* e *furor politicus*, operando, deste modo, a oposição existente entre o filisteísmo cultural enquanto representante do “Estado cultural” e os ‘mestres da cultura’, legítimos representantes de uma ‘cultura autêntica’.

[...] pois aquele que tem o furor philosophicus [inspiração filosófica] em si próprio não terá absolutamente mais tempo para o furor politicus [inspiração política] e se absterá sabiamente de ler jornais cotidianamente, ou mais ainda, de servir a um partido [...] Todos estes Estados, onde outros homens que não os estadistas é que se encarregam da política, todos estes Estados são mal organizados, e merecem morrer pelo número de seus políticos.³⁸

Entre inspiração filosófica e inspiração política, uma outra oposição torna-se importante, o antagonismo entre o gênio e o erudito:

[...] ele [o erudito] experimenta um certo ódio natural contra o homem que é fecundo; eis a razão por que, em todas as épocas, os gênios e os eruditos se enfrentaram. Estes últimos de fato querem matar, dissecar, compreender a natureza uma nova natureza viva; além disso há um conflito de opiniões e de atividades. As épocas verdadeiramente felizes não tinham necessidade do erudito e não o conheceram, as épocas profundamente doentes e melancólicas o estimaram como sendo o homem superior e digno de todos, e lhe deram o primeiro escalão.³⁹

No entanto, torna-se claro para nós, neste momento, que uma primeira proposta de um projeto filosófico de sua juventude, que tem a pretensão da formação de uma ‘aristocracia cultural’, não se desvincula de nenhum modo da obra que marca o início de sua produção intelectual como já citamos anteriormente: *O nascimento da tragédia*, símbolo que marcará sua vida e suas

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 99.

³⁸ Idem, p. 204.

³⁹ Idem; Ibidem.

propostas através de uma metafísica de artista. Como ele escreve em *Schopenhauer educador*: “assim como a natureza tem necessidade do filósofo, ela tem necessidade do artista para um fim metafísico”.⁴⁰

Aqui mais uma vez o pensador aparece reivindicando a ajuda do gênio grego. Sua primeira proposta, um primeiro projeto, portanto ainda nesse período apresenta-se para nós como uma ambígua relação frente àquelas que habitam a memória: a lembrança e o esquecimento. Pois, se por um lado, Nietzsche reivindica o modo de expressão cultural dos helenos, por outro, diz a nós que é necessário esquecer tanto o peso histórico que nos prende ao passado e nos paralisa de qualquer ação. E ainda nos ensina a não darmos maior importância à enxurrada de informações precisas e diversões assépticas que desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo,⁴¹ ou seja, a cultura jornalística.

Para isso, irá propor não uma repetição simples e precisa de uma cultura outra, como se ainda isso fosse possível, mas, um exemplo, onde os homens de todas as épocas poderiam inspirar-se e assim atuar, frente à sua própria época, orientado-se sempre para o porvir das novas gerações.

Nesse sentido, articularemos no nosso próximo ponto de discussão, “Estado”, “Cultura” e “livre personalidade”. Retomaremos, para isso, mais uma vez suas obras primeiras tanto para favorecer essa articulação, bem como para tornar possível um diálogo com Píndaro e seu imperativo ético do “como tornar-se o que se é”. No entanto, ressaltamos que não é nossa intenção rivalizarmos o poeta grego com Nietzsche, embora admitamos que se torna imprescindível nos dias de hoje, um enorme esforço para ultrapassarmos a *Bildung* moderna. Assim, na perspectiva libertária do autor das *conferências* no que diz respeito às amarras impostas pelas instituições que nos cercam, pensamos um “para além do que se é”, como alternativa para um novo agir do homem frente à história, é o que perceberemos no nosso próximo ponto de discussão.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 196-197.

⁴¹ ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: JZE Editora, 1985. p. 15.

1.2. Como tornar-se o que se é, para além do que se é: crítica ao conceito de livre personalidade

Torna-te aquele que és, aprendendo.
(Píndaro).

Embora Nietzsche tenha encontrado na idéia de *Bildung*, uma espécie de manipulação do Estado sobre a memória social, uma outra forma de poder, identificada pelo filósofo na modernidade, era desenvolvida sob a crença generalizada na livre personalidade. A proposta deste ponto é perceber o que Nietzsche designava ser a formação do “eu”, articulando desse modo à necessidade de uma cultura de mercado a essa formulação conceitual.

No entanto, para realizarmos essa crítica e ao mesmo tempo para com o filósofo expormos suas propostas, articularemos essa discussão em três etapas, a saber: a contraposição entre jogo – arte e conhecimento, educação agônica e livre – personalidade, Estado grego e Estado moderno. Faremos isso com a ajuda de Píndaro e seu imperativo ético.

Neste sentido, nos transportaremos para o ano de 477 a.C quando o poeta pronunciou sua sentença, em homenagem à celebração dos jogos píticos, na Grécia setentrional. Os jogos receberam esse nome em comemoração funerária por conta da vitória do deus Apolo sobre a serpente *Python*, que simbolizava a potência e a força criadora. O poema da segunda pítica verso 72 proclamava assim o dever do reconhecimento da divindade, mestre soberano do destino dos homens.

Para tanto, o que irá aqui nos importar não é a tradução literal da expressão ou o modo como esta foi adotada e interpretada pela tradição, e sim a experiência que este verso porta e a que nos conduz, abrindo as possibilidades para um antigo-novo modo de escutá-la. Pois a sentença do poeta não pertence a tempo algum, prova incontestável da força que ainda hoje possui frente a nós, os “homens modernos”. Dessa forma, a leitura desse verso e o esforço de pensá-lo foi entremeado das leituras dos textos de Nietzsche, em geral, e de seus estudiosos, em particular, referências de partida e chegada de nossa pesquisa.

Assim, iniciando o nosso discurso citamos a bela obra de Marta Luzie intitulada *A dobra do destino* (1999). Neste livro a autora resgata a importância do jogo entre os gregos, entendendo que “vida” e “jogo” se confundem. “Neste jogo que é a vida, o mundo, o homem se vê jogado, daí a palavra jogo. Jogado no sentido de lançado, portanto diz respeito a um lance, a um jogo”.⁴²

A autora nos chama a atenção de que na vida adulta a dimensão do jogo foi perdida, em favorecimento da seriedade dos dias. Desta forma, o homem moderno perdeu em relação ao grego, a capacidade de autodeterminar-se e, portanto de ser livre. Pois jogo significa “superação” e “experimentação” de novas possibilidades, daí a ocorrência da liberdade.

Nesse sentido, o filósofo das *conferências* oporá a esse momento da perda da autodeterminação, o *pathos da verdade*.

Em algum canto perdido do universo que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro em que animais espertos inventaram o conhecimento. Esse foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história do mundo, mas não passou de um minuto. Após uns poucos suspiros da natureza, o astro congelou e os animais espertos tiveram de morrer. Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluíram por fim, para sua grande decepção que todos os seus conhecimentos eram falsos; morreram e renegaram, ao morrer a verdade. Esse foi o modo de ser de tais animais desesperados que tinham inventado o conhecimento.⁴³

Desta forma, em contraposição à “invenção do conhecimento”, autodeterminar-se significa para o homem helênico homérico, a ultrapassagem de si mesmo, o perder-se de si: “A arte é mais poderosa que o conhecimento, pois é ela que quer a vida, e ele alcança apenas, como última meta o aniquilamento”.⁴⁴

Assim, “arte” e “jogo” se entrelaçavam, na medida em que o homem grego se encontrava imerso em relação às potências divinas. Dessa maneira, o “eu” sem a disputa significava negação. “[...] removamos da vida grega a disputa, e então veremos de imediato aquele abismo pré-homérico de uma cruel

⁴² LUZIE, Marta. *A dobra do destino*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999. p. 14.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. Introdução teórica: a verdade e a mentira no sentido extra moral. In: _____. *O livro do filósofo*. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1987. p. 64.

⁴⁴ SÜSSEKIND, Pedro. Prefácio para prefácios. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 2005. p.30.

selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento”.⁴⁵ Contudo, é o jogo o responsável pelo refreamento desses impulsos selvagens, pois é ele quem determina as normas, ao mesmo tempo, que permite ao indivíduo doar-se como todo, ou seja, ir além de si.

Desta forma, o jogo era ao mesmo tempo uma espécie de culto, sua função era conservar nos homens a memória da plenitude do mundo, “a lembrança do movimento que perpassa toda coisa, todo ente, todo homem”,⁴⁶ pois, “nos jogos, mantínhamos uma relação com o mundo e não apenas relações no mundo”.⁴⁷

Para tanto, o início da separação entre a “arte-jogo” e o “conhecimento”, encontra-se para o filósofo do Zaratustra, no diletantismo socrático. Ou seja, na “má” dominação da natureza pelo homem.⁴⁸ Com isso a *educação agônica* do Estado grego perdeu espaço para a *Bildung* da livre personalidade do Estado Moderno, operando através disso uma radical separação do homem em relação à natureza. Dessa forma, enquanto o “jogo” e a “arte” eram a medida para as desmesuras (*hybris*) entre os helenos, no popular Estado de direito esse homem singular encontra-se como que perdido de suas relações naturais. Nas palavras de Nietzsche:

Todo talento deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia popular helênica, enquanto os educadores atuais não conhecem nenhum modo maior do que o do desencadeamento da assim chamada ambição [...] Eles [os jesuítas] parecem acreditar que o egoísmo, isto é, o individual, é apenas o agente mais forte, recebendo sua caracterização como “bom” ou “mal” essencialmente a partir dos objetivos pelos quais se esforça. Para os antigos, entretanto o objetivo da educação “agônica” era o bem do todo da sociedade cidadina. Assim, cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isto constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo o mínimo de dano. Não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável como na maioria das ambições modernas, ao correr, jogar, ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem da sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar na sua própria; consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que punha honrosamente em sua cabeça. [...] isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e o limitava. Por isso, os indivíduos da Antigüidade eram mais livres, porque seus objetivos eram próximos e

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Opus cit. p. 74-76.

⁴⁶ LUZIE, Marta. **A dobra do destino**. Opus cit. p. 16.

⁴⁷ Idem, p. 17.

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Opus cit. p. 54-55.

mais alcançáveis. O homem moderno, ao contrário, tem a infinidade cruzando seu caminho em toda parte...⁴⁹

Esse “desdobrar-se lutando” dos gregos era para aqueles sua própria constituição ética.⁵⁰ Além do mais, essa constituição particular do seu *éthos* os ajudava a enfrentar a barbárie dos dias e os protegia do “eu” aterrador que ameaçava a harmonia de suas relações. É desse *éthos* histórico helênico que Nietzsche irá desenvolver o que ele designa ser a concepção de uma ‘cultura autêntica’, pois é da observância da massa e de sua inconsciência salutar que o mundo se justificava enquanto fenômeno estético e artístico, motivo para o consolo do homem frente ao tempo cruel e desolador.

[o Estado moderno e sua ‘livre personalidade’] lutam contra a hierarquia natural do reino do intelecto, que destrua as raízes destas forças culturais mais elevadas e mais nobres da cultura que vêm do inconsciente e cuja destinação materna é gerar o gênio e depois elevá-lo e educá-lo conveniente [...] uma origem metafísica, uma pátria metafísica. Mas que ele venha a aparecer, que surja no meio de um povo, que ele seja por assim dizer, a imagem refletida, o jogo completo das cores de todas as forças particulares deste povo, que ele faça ver o mais alto destino deste povo no ser metafórico de um indivíduo e numa obra eterna, religando assim seu povo à eternidade e o libertando da esfera mutante da instantaneidade.⁵¹

Sobre o citado, o filósofo falará, no entanto, que para que ocorra a possibilidade do nascedouro do “gênio”, é fundamental a necessidade dos guias, que seriam espécies de pontes entre o pretérito, o instante e o porvir. Sendo que

⁴⁹ Em *A disputa de Homero*, Nietzsche nos fornece a seguinte idéia sobre a ética helênica: “[...] “há sobre a terra duas deusas Eris [expressão que designa “luta”, “disputa”, “combate”] [...] Esse é um dos mais notáveis pensamentos helênicos, digno de ser gravado no portal de entrada da ética helênica, assim como aquilo que vem em seguida. Uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada [...] uma delas conduz à guerra má e ao combate [...] a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da terra e entre os homens como algo bem melhor”. Assim para ressaltarmos o papel da Eris enquanto “regente altivo” da ética helênica, mais uma vez citamos o filósofo alemão: “Quanto maior e mais sublime um homem grego, maior a claridade com que emana dele a chama da ambição [...] cada grande heleno passa adiante a tocha da disputa; em cada grande virtude incandescia-se uma nova grandeza”. (Idem, p.65-76).

⁵⁰ Idem; Ibidem.

⁵¹ Ver: seção anterior, nota 20.

estes homens não seriam somente responsáveis por si, mas principalmente pelo devir da coletividade.⁵²

Para tanto, torna-se importante, nesse sentido estabelecermos uma distinção entre o que o próprio filósofo pensava ser uma cultura orientada para as massas e uma cultura para a formação dos ‘homens selecionados’. Modos antinômicos de educação que perpassam de diferentes maneiras suas relações para com a memória, enquanto jogo das forças entre “lebrança” e “esquecimento”. Se, por um lado, Nietzsche percebe ser a cultura uniformizada, um modo de tratamento homogenizador e homogenizante dos indivíduos, por outro, contrapunha a isso a formação dos ‘homens superiores’, evidenciando assim a clara oposição existente entre a educação para a “livre personalidade” e aquela fornecida pelo “Estado natural helênico”.

O fenômeno da livre personalidade, do caráter enrijecedor do “eu”, super valorizou a permanência do ser individual, centrado no esquecimento dos dias por meio do trabalho, separando o homem deste modo das lembranças que os devia unir aos outros.

Ele percebe que não pode dar para si mesmo uma direção, nem prestar socorro a si mesmo: então, sem qualquer esperança, ele mergulha no mundo do dia-a-dia e do trabalho cotidiano [...] oscila entre uma atividade frenética e uma lassidão melancólica [...] do alto deste conhecimento de si, que seu sonho inventou [a livre personalidade], se precipita novamente num ceticismo irônico. Não atribui o menor valor as suas lutas internas e se sente disposto a tudo que fosse verdadeiramente útil, por mais vil que fosse. Então, busca consolar-se numa atividade precipitada e incessante, para com isso fugir de si próprio.⁵³

Assim, a massa desconsolada de jovens torna-se eventualmente o universo adulto, os “servidores do momento”. Representantes autômatos do liberalismo moderno e da barbárie cultural do Estado, “o laissez-faire universal do que se chama ‘livre personalidade’ só pode ser o sinal distinto da barbárie”.⁵⁴ Desta

⁵² Conferir: LINS, Daniel. Esquecer não é crime. In: COSTA, Sylvio de Souza Gadelha; _____ (Org.). **Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p.59.

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 130-131.

⁵⁴ Idem, p. 74.

forma, o “eu” desmembrado da comunidade dos homens, torna-se junto aos outros o rebanho, alvo dos joguetes falaciosos da política do Estado burguês. Ao mesmo tempo em que o censor estatal os torna convictos de suas crenças através do inculcamento de suas convicções nacionais, reforçam nas massas seu caráter individual: “falamos, por exemplo, de desenvolvimento completo da livre personalidade através do marco de sólidas convicções comuns, nacionais e humanamente morais. [...] seu objetivo, a fundação de um Estado popular baseado na razão, na cultura e na justiça”.⁵⁵

Nesse sentido, através desse “Estado racional”, os dogmas da economia política burguesa se consolidam através da firme convicção na crença da necessidade do “indivíduo autônomo”, prática reforçada pela postura dos divulgadores da pseudocultura, os professores, frente à massa de alunos que eles manobram. Como bem descreve Nietzsche em *Schopenhauer educador*:

[...] das duas máximas que estão em voga na nossa época, uma exige que o educador deva imediatamente reconhecer o ponto forte dos seus alunos e dirigir então todas as energias, todas as forças e todo o raio de sol sobre esse ponto, a fim de levar à maturidade e à fecundidade esta única virtude. A outra máxima quer, ao contrário, que o educador tire partido de todas as forças existentes, as cultive e faça reinar entre eles uma relação harmoniosa.⁵⁶

Para tanto, em oposição a essas tendências mediocrizantes pertencentes à barbárie estatal moderna, o pensador proporá uma nova manifestação do que ele percebia e entendia ser a concepção de uma ‘cultura autêntica’, ou seja, uma cultura capaz de se submeter à autoridade dos ‘mestres cultivados’. Como ele escreve:

[Uma instituição de ensino] deve ser depurada dos traços da subjetividade e elevada acima do jogo cambiante do tempo, como puro reflexo do ser eterno e imutável das coisas. E todos aqueles que participam desta instituição devem esforçar-se, como tal depuração da subjetividade, em preparar o nascimento do gênio e a criação de sua obra. [No entanto,] aos que se desviarem do caminho [de uma cultura autêntica] por obra das artes de sedução incontestes desta ‘cultura’ da

⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 117.

⁵⁶ Idem, p. 143.

moda [...] [devem ser] conduzidos por uma educação, adequada e tornada um hábito: cultura que é, antes de mais nada, como já disse: uma obediência e uma habituação à disciplina que caracteriza o gênio”.⁵⁷

Desta forma, Nietzsche aproxima a experiência do “gênio” da exemplaridade do “homem de Schopenhauer”, no que tange à capacidade destes de lançaram-se para fora de si mesmos, e de produzir tal efeito em nós:

[...] o homem de Schopenhauer [...] sua dignidade e sua elevação apenas são susceptíveis de nos lançar fora de nós mesmos e, portanto de excluir-nos novamente de toda associação com os indivíduos ativos: este é o efeito do encadeamento dos deveres e dos fluxos da vida.⁵⁸

Assim falando sobre “exterioridade” e “interioridade”, “sociedade” e “indivíduo” percebemos que essas antinomias existentes no Estado moderno são desfeitas nas relações sociais recíprocas dos homens gregos, tornando-se, deste modo, o próprio caráter de sua liberdade: “os homens, que puseram a salvo sua liberdade no fundo de si próprios, não têm outro remédio senão ter também uma vida exterior, tornarem-se visíveis”.⁵⁹ Deste modo, se na modernidade enxergamos “oposição” e “negação”, entre os helenos, percebemos “diferença” e “positividade”, uma relação mútua que mistura na mesma realidade: “jogo”, “sociedade”, “arte”, “devir” e “vida”.

Embora, a *Paidéia* do grego homérico seja uma autoformação, permanente e inconclusa, tanto que Píndaro projetava o homem para “tornar-se aquele que se é”, em Nietzsche este tipo de imperativo ético deve nos conduzir para um “além do que se é”.⁶⁰ Pois é necessário agora ultrapassar a condição atual ao qual estamos mergulhados e inseridos: a “barbárie do social”, do “Estado” e das

⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 117-118.

⁵⁸ Idem, p. 178.

⁵⁹ Idem, p. 154.

⁶⁰ Indicamos o excelente artigo de ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. Tornar-se o que se é: educação como formação, educação como transformação. In: FEITOSA, Charles. BARRENECHEA, Miguel Ângelo de. PINHEIRO Paulo. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP& A Editora, 2006. Cap. 3, p.267-278. Nesse pequeno escrito a autora articula com excelência o ideal de formação dos gregos, em especial, utilizando-se de Aristóteles, para a partir de então pensar um “para além da formação” ou mesmo um “para além do que se é”, ultrapassando desse modo a idéia de formação centrado, no indivíduo, pensado pelo estagirita.

“instituições” que perpassam a nossa vida. Para tanto, não se trata simplesmente de um “esquecimento passivo” ou de uma superexcitação das lembranças como possíveis modos que se apresentam a nós para superarmos este estado. O que nos importa é perceber a força ao qual suas críticas nos conduzem: o esquecimento de si para a congregação com o outro enquanto lembrança dos laços que mantemos não somente com os homens, mas com o mundo. Pois, se por um lado o filósofo reconhece que as instituições que nos cercam nos subtraem de nossas potencialidades,⁶¹ por outro, pensamos que o reconhecimento deste momento da barbárie é o primeiro e próprio caminho que nos conduz para a mudança do sentido desta ordem do posto.

Seguindo este caminho da desconstrução do que está dado em direção ao porvir, não do que permanece, mas do que está em movimento constante, inseriremos a crítica à “velha tradição humanística” na qual Nietzsche opera através da análise da leitura, informando-nos que “é preciso esquecer para não morrer dos livros” - uma crítica a supervalorização da “memória-livresca” enquanto peso mais pesado que carregamos.

1.3. Para além da formação

Sejam pelo menos leitores deste livro, para logo, com sua ação destruí-lo e esquecê-lo!
(Nietzsche).

No seu pequeno escrito intitulado *Pensamentos sobre os nossos institutos de formação* (1870-72), chamado por nós de “manual do leitor ideal”, o filósofo de *O nascimento da tragédia* nos indica possíveis caminhos para o combate do que mais tarde entenderemos por “esquecimento e lembranças passíveis”. Falaremos com mais cuidado desses termos no próximo capítulo, mas especialmente, na discussão sobre a *Segunda consideração intempestiva*. Assim, cito-o:

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 178.

O leitor do qual espero alguma coisa deve ter três qualidades. Deve ser calmo e ler sem pressa. Não deve intrometer-se, nem trazer para a leitura a sua “formação”. Por fim, não pode esperar na conclusão, como um tipo de resultado, novos tabelamentos [...] Bem vejo chegar um tempo em que homens sérios, a serviço de uma formação totalmente renovada e purificada, trabalhando em conjunto, vão se tornar de novo os legisladores da educação cotidiana esta que leva a referida formação.⁶²

Seguindo esse caminho deixado por ele para nós, os “leitores modernos”, nossa proposta reside em trabalharmos cada parte de seu “leitor ideal” trazendo com isso, dentro de nossas possibilidades, uma visão do todo que forma o corpo inteiro do leitor o qual Nietzsche esperava.

Nesse sentido, poderíamos iniciar essa construção-imagem de um corpo, passeando junto ao nosso cotidiano da distração e pressas gerais *ad infinitum*, de um horizonte ilimitado do tempo-mundo, retomando os antigos gregos, onde o trabalho e o ócio se repeliam, pois enquanto um representava a servidão, a outra dimensão do homem-tempo apresentava-se enquanto liberdade,⁶³ liberdade essa ao qual Nietzsche reivindicava, não em direção às massas, mas agora para ainda tornar possível o nascimento do gênio, através da formação singular de uma ‘aristocracia do espírito’.

A correria vertiginosa de nosso tempo tomou a todos como uma espécie de operários a favor da barbárie geral. A educação e a cultura entendidas como parte do corpo-todo do Estado não ficou livre desse processo. O leitor de livros, o leitor acumulativo de textos, o erudito por excelência, fez da leitura um porta-voz de sua cultura livresca.

O campo dessa tradição acumulativa encontra uma imagem similar ao observarmos uma biblioteca e o seu passante mais assíduo. Ambos representam o peso da cultura-histórica, obesa de linhas e informações das mais diversas.⁶⁴ Esse corpo-pesado que nem sequer dá-se ao direito de evacuar tornou-se ao mesmo tempo, corpo-doente e depois, em consequência, corpo-morto.⁶⁵

⁶² NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Opus cit. p. 33-34.

⁶³ Idem, p. 39-54.

⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 2003. p. 91.

⁶⁵ Idem, p. 35-36.

A debilidade proveniente do atrofiamento de seus órgãos o impede de criar, porque inclusive aquilo que foi engolido como leitura, tornou-se uma obesidade mórbida. Incapaz inclusive de possibilitar a ele uma boa digestão, e assim não lhe permitir caminhar e digerir o que foi lido.

Por outro lado, apresenta-se o leitor das notícias cotidianas, o sempre inteirado das notícias da última hora, dos últimos instantes. Esse servidor do momento, o leitor dos jornais, aprende muito bem o “caráter informativo” ao qual a nota do jornalista que ele lê lhe mostra, por outro lado, mesmo sem saber, torna-se míope, pois a pressa diária fê-lo incapaz de distinguir no mundo o lugar onde ele deve atuar.

O obeso e o míope, nesse sentido, “corpos-maculados” contrapõem-se ao “leitor bailarino”, corpo são, imagem da representação de “um monstro de valor e curiosidade, um descobridor nato”,⁶⁶ que com seus pés ligeiros ultrapassa o que foi lido, na medida em que se põe a dançar.

O “bom leitor” é aquele que sabe evacuar, ruminar, caminhar com leveza e, acima de tudo, com sua ação, esquecer o que leu. Essa atitude do desprendimento para com a leitura é para Nietzsche a própria não-formação dos “leitores crentes”, homens tão empenhados na leitura como devotados em sua fé.

O que Nietzsche pretende em sua “antipedagogia” é desmontar a cultura acumulativa de textos. Pois, como se sabe, a leitura sempre concorreu para a manutenção de uma “memória histórica” do Estado e de sua cultura particular. Neste sentido, o pensador aponta através do próprio processo recriado da leitura uma total desconstrução dessa “memória instrumentalizada” para enfim, estabelecer um devir criativo que possibilite um ir além da formação do indivíduo.

Uma “nova maneira” de ler que exige de nós, os “leitores modernos”, paciência e calma, para ler sem pressa. Nietzsche reclama do barulho e da inquietude dos leitores da modernidade, que com sua pressa de conhecimento fazem da leitura uma arte compulsiva, sendo o que se lê motivo para a afirmação

⁶⁶ LAROSSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Opus cit. p. 38.

de uma intelectualidade interessada em uma afirmação que reclama fama e respeito nos meios de erudição.

Além do mais o leitor deve guardar silêncio, ler para si, abrindo bem os olhos, enxergando além da simples literalidade do texto, para enfim compreender o que se encontra por trás das entrelinhas. Ler com calma, com lentidão significa saber escutar o que o livro tem a dizer. É necessário ruminar as informações lidas, não um processo de ruminação no sentido histórico que envenena e paralisa a vida, e sim ruminar no sentido positivo, pensar sobre tal, selecionando apenas o que deve servir ao valor dos valores, excluindo todo o resto.

A leitura deve funcionar para o indivíduo como instrumento de superação para a criação de novos valores. Para tal, é necessário, neste contexto, a inserção do esquecimento para recriar uma vida-outra. Nesse sentido, levantamos a seguinte indagação: tudo o que ocorreu deve ser esquecido? - Não, certamente, responderia o filósofo. Não se trata de um esquecimento completo, e sim de um esquecer para agir, trata-se, portanto, de uma memória-ruptura histórica sem passado, presente ou futuro, um tempo curado da história, assim como a arte e a filosofia, pois, “a todo agir liga-se um esquecer”.⁶⁷

Não se trata aqui de um esquecer para perdoar, por exemplo, uma espécie de “esquecimento da passividade”, nem se trata aqui de romper por completo com a história, como escreve Nietzsche na *Segunda consideração intempestiva*, “precisamos da história [...] para a vida e para a ação [...] somente na medida em que a história serve a vida queremos servi-la”.⁶⁸ Nesse sentido, a-historicidade não significa negar a história propriamente, e sim romper com suas estruturas burocráticas.

É a memória chagada, marcada na mentalidade, perpassada através dos valores ressentidos do cristianismo e reforçada pela ciência histórica que introduz ao seu modo a *via inertiae* na força-ação do homem.

A memória somente é “boa” e “positiva” quando é multiplicadora de devires, quando cura o sujeito das reminiscências, tornando-se memória-devir,

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 9.

⁶⁸ Idem, p. 5.

sem culpa, marca ou ressentimento, uma memória devir-ação, onde é preciso ultrapassar a “memória instrumentalizada” que ao defender o que desfaleceu não consegue mais lhe dar força para retornar à vida.

Neste sentido, o objetivo de Nietzsche é “salvar” o homem do passado. E como isso seria possível? - Introduzindo a noção do “sujeito ético”, que seria não somente responsável por si, mas também pelo devir da coletividade.⁶⁹ Essa possibilidade só poderá ser alcançada através da diferença positiva que geraria o pensamento-outro, em uma relação empática e afetiva, como deve ser a relação professor-aluno, sendo o mestre aquele que deve guiar seu discípulo para que o próprio possa ultrapassá-lo.

No prefácio de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, o pensador nos recomenda que ao lermos um livro, devemos logo após destruí-lo e esquecê-lo,⁷⁰ para que este não gere em nós preconceitos ou visões pré-estabelecidas, e assim não nos atrapalhe perante o que se vai lê.

Nietzsche denuncia que no meio das letras há muitos charlatões, aqueles que procuram vender “verdades” para garantir seu ganha-pão. Ele nos alerta que a leitura não consiste num método que sirva para todos, ou seja, uma “receita de bolo” a ser seguida, pois, não há um “dever-ler” a ser imitado. A leitura deve ser um multiplicador de devires, de novas perspectivas, lançando o leitor para além do desconhecido.

Nesse sentido, sempre e infinitamente pode-se ler e indagar novamente, ler de outro modo, como se fosse possível “trocar de olhos” a todo o momento, pois: ler é destruir “velhas visões” e conceber novas perspectivas, enxergando as letras para além das letras.

Para tanto o filósofo nos informa que devemos sentir asco frente a certas leituras, evitando o que pode nos corromper e trair. Sobre esse aspecto, ele introduz a noção do “instinto de autodefesa” que seria exatamente a seletividade

⁶⁹ LINS, Daniel. Esquecer não é crime. In: COSTA, Sylvio de Souza Gadelha; _____. (Org.). **Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão**. Opus cit. p. 59.

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 147.

do que deve ser lido, ou seja, separar-se daquilo ao qual se teria de dizer não uma e outra vez.⁷¹

Nesse sentido, Nietzsche é para nós um “mestre da leitura” pois ensina os caminhos da “boa leitura”, a “humildade” do silêncio, do resguardo, da lentidão, que nos permitem dar possibilidade a novas possibilidades. Ler é extrair do leitor suas máximas potencialidades, levando o indivíduo para além de si mesmo.

No entanto, para concluirmos o nunca concluído, lançamos nossa opinião sobre os *Escritos sobre educação*⁷² de Nietzsche, dizendo que estes são no mínimo polêmicos. Pois se posicionam na contramão de toda pedagogia moderna.

Nesse sentido, suas particulares “teorias político-sociais” aliadas à sua singular filosofia da história, visam impulsionar os indivíduos para além de si mesmos, desconstruindo, assim, todas as suas formas anteriores de humanidade. Para tal, faz-se necessário o “desmantelamento” do tempo da história, para a obtenção de um devir permanente que não se codifica: uma espécie de movimento atemporal que aposta na recompensa dos sentidos (relegando a “superioridade” do primado da razão), que por não ser coagido pelos códigos, age sem compromisso.

Em Nietzsche [...] há uma defesa radical da liberdade individual, que permite compreender o avesso da teoria educacional moderna. Há um desmascaramento dos conceitos pedagógicos que se fundam em noções como “humanidade”, “autonomia”, “julgamento”, “razão” e “unidade de entendimento e ação”. Ao proceder a transvaloração de todos os valores Nietzsche deixa sem solo a tradição educativa.⁷³

Neste aspecto, faz-se possível averiguar como de fato Nietzsche pode ser considerado um educador, já que sua atividade como professor o conduz a uma “desconstrução” da práxis educacional, ou seja, uma “deseducação” dos

⁷¹ NIETZSCHE apud LAROSSA, Jorge. **Nietzsche e a educação**. Opus cit. p. 34.

⁶¹ Os *Escritos sobre educação* referem-se às cinco conferências (com o título de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*) apresentadas ao público por Nietzsche na Basileia no verão de 1872. E a *III consideração extemporânea: Schopenhauer educador* (1874), compiladas e apresentadas ao público brasileiro com o título que indicamos. (Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. 288p.).

⁷³ HERMANN, Nadja. Nietzsche: uma provocação para a filosofia da educação. In: GHIRALDELLI Jr., Paulo. (Org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 149.

indivíduos para o estabelecimento de uma ‘cultura autêntica’. “Então o que pretende Nietzsche? Dar a irresponsabilidade um sentido positivo” ou ainda “conquistar o sentido de uma plena irresponsabilidade, tornando-se independente do louvor e da censura, do presente e do passado”.⁷⁴ Deste modo, devemos compreender sua extemporaneidade como um acontecimento do porvir, a aurora de uma contracultura e fundamentalmente como a articulação entre “memória” – “pensamento” – “devir” – “vida”, conduzindo o indivíduo para além da formação.

Em nosso próximo capítulo, deslocaremos as questões discutidas até aqui, para o âmbito que competem aos conceitos desenvolvidos por Nietzsche, acerca do Eterno Retorno do mesmo. Isso não significa dizer, que possamos a partir de então abandonar tudo aquilo que foi construído anteriormente. Como poderemos perceber, a coerência de suas idéias só terá validade se pensarmos, por exemplo, que sua intuição fundamental, ou a doutrina do Eterno Retorno, é aquilo a que está condicionada a formação de uma ‘aristocracia cultural’. Pois somente esses homens capazes de comandar e obedecer, é que estão aptos a suportar tudo o que a vida tem a oferecer, não apenas uma, mais, mas uma vez sempre e para sempre. Deste modo, sobressaíram os aspectos de suas singulares teorias sobre história, especialmente, em relação ao *agôn* das forças que compõem a memória.

⁷⁴ LINS, Daniel. **Nietzsche e Deleuze**: intensidade e paixão. Opus cit. p. 57.

II. ETERNO RETORNO, REPETIÇÃO E DEVIR.

2.1. *Fatum* e história.

Não existe nada de novo debaixo do sol.
(Eclesiastes IX).

A idéia das forças que habitam a memória irá atuar de formas diversas nas obras de juventude de Nietzsche.⁷⁵ Como poderemos perceber, os constantes jogos entre lembrança e esquecimento, serão deslocados para a perspectiva das teorias inerentes à sua filosofia da história.

Em 1862, quando ainda contava 18 anos de idade, o jovem estudante usará, pela primeira vez, em seus escritos, de suas intuições filosóficas, para tratar de um tema que seria fundamental em seu pensamento: a questão do “Eterno Retorno”.⁷⁶ Em um opúsculo intitulado *Fatum e história*,⁷⁷ Nietzsche trata de temas pertinentes ao desenvolvimento desse pensamento abissal, como aqueles conceitos que serão para nós o próprio itinerário para a construção dessa discussão, a saber, a inextricável relação entre “*fatum*” (destino) e “vontade livre” bem como suas explicações sobre as engrenagens da história, através da grande obra de relojoaria.

Percebemos que as questões referentes ao “Eterno Retorno” farão parte de suas publicações posteriores como observaremos nas *conferências*, bem como na *III consideração extemporânea*. Para tanto, torna-se necessário revisitarmos o quadro histórico de sua inspiração filosófica, a hélade grega.

⁷⁵ Podemos observar as diferenças de escrita e de posicionamento conceitual das relações que habitam a memória no início dessa pesquisa quando nos ocupamos em explicar como ocorre a relação entre “lembrança” e “esquecimento” em escritos, como: *O nascimento da tragédia, Fatum e história* e a *III Consideração extemporânea: Schopenhauer educador*. (Ver: Introdução, p. 7).

⁷⁶ Heidegger em sua obra dedicada a Nietzsche, admite a formulação desse conceito nos escritos do jovem estudante. (Ver: HEIDEGGER, Martin. O surgimento da doutrina do eterno retorno. In: _____ . **Nietzsche**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007. p. 200-208). Pierre Klossowski implicitamente em sua obra, indica esse pensamento abissal como uma espécie de esquecimento que anuncia a novidade. No caso, Nietzsche proclama para si mesmo, aquilo que a mais de vinte anos já havia se revelado ao seu pensamento: a doutrina do eterno retorno. (KLOSSOWSKI, Pierre. A experiência do eterno retorno. In: _____ . **Nietzsche e o círculo vicioso**. Tradução: Hortência S Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. p.80).

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. 360 p.

Nesse sentido, a tragédia de *Édipo Rei* será para nós um importante contraponto a essa discussão. Em *Introdução a tragédia de Sófocles* (1870), Nietzsche realizará um importante estudo das relações que ocorrem entre “tragédia”, “culpa”, “vontade-livre” e “destino”, e, claro, a própria intuição do “Eterno Retorno”.

Sabemos que a história de *Édipo Rei* é a grande referência da tragédia grega. Tanto que Sófocles, o seu criador, é um dos mais populares escritores do mundo helênico. E, considerado por Nietzsche, aquele e mais importante autor. Pois não somente: “reabilitou o ponto de vista do povo e, com isso, atingiu o ponto de vista propriamente trágico”, bem como a própria “visão trágica do mundo encontra-se somente nele”.⁷⁸

O ponto de vista do *Édipo Rei*, como a maior expressão do trágico, representará em Nietzsche o alcance de suas preocupações descritas no seu opúsculo de 1862. A inquietação de suas perguntas sobre o homem, sua vontade e seu destino, o impulsionaram a estudar não apenas os trágicos, mas também escritores alemães, como Schelling e Goethe, bem como a se dedicar às pesquisas acerca da história e do cristianismo.⁷⁹

No início de *Fatum e história*, o autor de *Zaratustra* mostra a sua preocupação com as questões pertinentes à moral e seus desdobramentos. Assim ele escreverá:

Se pudéssemos contemplar a doutrina cristã e a história da igreja de um olhar isento de qualquer preconceito, nos veríamos obrigados a expressar algumas conclusões contrárias às idéias geralmente aceitas. Mas evidentemente, reduzidos desde os nossos primeiros dias ao jugo do hábito e dos preconceitos, contidos pelas impressões de nossa infância na evolução natural de nosso espírito e determinados na formulação do nosso temperamento, acreditamos estar obrigados quase a considerar como um delito a escolha de um ponto de vista mais livre, a partir do qual possamos emitir um julgamento não-partidário e de acordo com a época, a respeito da religião e do cristianismo.⁸⁰

⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Opus cit. p.86-87.

⁷⁹ Sobre as influências do jovem Nietzsche e a concepção do eterno-retorno, ver: MIRANDA, Rogério Almeida. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão a repetição**. São Paulo: Loyola, 2005: p.20-21.

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 59.

O autor complementa dizendo: “Uma tentativa desse tipo não pode ser obra de algumas semanas, mas de uma vida inteira”.⁸¹ Sobre essa “impressão do nosso espírito” desde sempre arraigada em nós através do jugo do hábito e da força que a moral contém, podemos certamente afirmar que Nietzsche nunca abandonará a relação observada por ele entre “história” e “cristianismo” “já indicando que a história contada pelos filósofos e pelos historiadores não era isenta de valores, e já prefigurando uma visão do sentido histórico como possibilidade de decadência e niilismo”.⁸²

O filósofo escreverá que essa visão moral do mundo tomou a forma e o conteúdo da estética na arte. O conceito de “justiça poética” introduzida por Aristóteles no livro VI de sua obra *Poética* é a expressão disso. Para o estagirita, a “culpa” atribuída ao herói trágico provém de sua vontade e não de determinações anteriores. A relação entre “punição” e “culpa” tornou-se sob o ponto de vista moralizante, algo que deve ser imputado diretamente ao herói da tragédia. Assim, a *cartase* trágica seria o triunfo do “homem justo”, “moderado, impassível, ou seja, se quisermos caracterizar a questão rigorosamente, o farisaísmo do filisteu”.⁸³

Para o filósofo das *extemporâneas*, era importante a distinção entre o berço das tragédias antiga e moderna, para que assim se evitasse a confusão de estilos que as caracterizam.⁸⁴ Para tanto, ao contrapor a tragédia dos helenos à da modernidade, Nietzsche opunha o caráter social e o recolhimento da vida pública grega à individualidade e à distração que caracterizavam a epopéia moderna.

Sob o ponto de vista da estética moderna, a tragédia é considerada algo ruim “porque nela a “antinomia entre destino absoluto e culpa” permanece sem solução [...] o sentimento enquanto se assiste a tragédia aparenta-se ao de um tribunal”.⁸⁵ Essa característica fundamental do drama burguês marca a diferença que a separa do público da tragédia. “Essa origem diferenciada corresponde às

⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 59.

⁸² SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p.11.

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Opus cit. p. 40.

⁸⁴ Idem, p. 44-46.

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Opus cit. p. 37- 39.

diferentes inclinações do ouvinte: o grego tem grande talento para ouvir (ouvinte), o germânico, para ver (espectador) – isto ainda deve ser reconhecido na tendência do público atual”.⁸⁶

O ponto de partida da decadência do espetáculo público grego inicia-se para o pensador alemão, com a racionalidade socrática: “por meio da prepotência da reflexão e do socratismo começa, então, um atrofiamento do dionisíaco na tragédia”.⁸⁷ Assim, os chamados dramas do destino, o correspondente do diletantismo socrático, apresenta-se primeiramente com Ésquilo: “nele não se trata do bem-estar das linhagens, dos estados e povos ou mesmo da humanidade (como no Prometeu), mas do bem-estar dos indivíduos. Ponto de partida do racionalismo, também representado por Sócrates”.⁸⁸ E, por conseguinte, com Eurípides, “por seus êxitos: o povo aprendeu a falar e a filosofar com ele, a tragédia perdeu o seu efeito explosivo”.⁸⁹

Desta forma, o sentido da arte grega foi tomada de assalto pela avalanche de problematizações que a tornavam menos instintiva, portanto menos própria do seu sentido original, e mais apolínea como bem assinala Nietzsche ainda em *Introdução à tragédia de Sófocles*: “Foi o povo apolíneo que arremessou o instinto superior no rochedo da beleza”.⁹⁰

Não era surpresa para o autor de Zaratustra essa visão moralizante do mundo. Em *A filosofia trágica na época dos gregos*, Nietzsche constata que mesmo entre Heráclito e Parmênides, como entre os outros *physiologói* preponderava esse olhar moral: “Anaximandro condenara [esse mundo] com tanta melancolia, e o declarou como teatro do crime e lugar de expiação pela injustiça do devir”.⁹¹

Mas retornando pontualmente ao tema dessa discussão, se desde os primeiros filósofos preponderavam as colocações da moral lingüística e reflexiva que tomaram a tragédia e a difundiram através da religião histórica do ocidente,

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Opus cit. p. 46.

⁸⁷ Idem, p. 55.

⁸⁸ Idem, p. 93.

⁸⁹ Idem, p. 94.

⁹⁰ Idem, p. 49.

⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, s.d. p. 58.

como pode o homem ter um ponto de vista mais livre? Como poderia este se utilizar da memória sem mesmo tornar-se seu prisioneiro? Nesse sentido, quais seriam os novos cânones para a história e para a vida? Pode o homem prescindir do destino e ser totalmente livre? Seriam essas duas dimensões acontecimentos irreconciliáveis?

No centro dessa discussão, apresentamos uma das primeiras concepções sobre o Eterno Retorno, lançado por Nietzsche, em 1862, no já citado escrito. Assim, registramos sua intuição fundamental:

Mal sabemos se a própria humanidade seria ou não de fato somente um estágio, geralmente um período, no que devém, se ela não seria uma manifestação arbitrária de Deus. Por acaso, não seria o homem simplesmente a evolução da pedra por intermédio da planta, do animal? Não teria ele já conseguido aqui a sua plenitude, e não se enraizaria aqui também a história? Este devir eterno precisa de um fim? Quais são as molas desta grande obra de relojoaria? Estão ocultas, mas são as mesmas nesse grande relógio que chamamos história. O mostrador são os acontecimentos. A cada hora os ponteiros avançam para começar novamente a sua ronda a partir das doze; irrompe um novo período do mundo.⁹²

No parágrafo seguinte, o filósofo alemão desenvolve em correspondência à idéia do Eterno Retorno a teoria dos círculos, encontrados também em outros escritos desse período⁹³:

Tudo se move em círculos gigantescos, que giram uns em torno dos outros ao mesmo tempo em que devém; o homem é um dos círculos mais interiores. Quando quer medir as oscilações dos que estão na periferia, ele precisa abstrair de si e dos círculos que estão mais próximos dele e caminhar para os que são mais amplos e abrangentes. Os mais próximos dele são a história dos povos, da sociedade e da humanidade. A busca do centro comum de todas as oscilações do círculo infinitamente pequeno, é a tarefa da ciência natural; já que o homem busca ao mesmo tempo em si e para si este centro, agora sabemos a importância exclusiva que devem ter para nós a história e a ciência natural.⁹⁴

⁹² NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 61.

⁹³ Fazemos referência a essa ocorrência em vários de seus escritos da juventude ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. P.52, 55, 129 e 165. E em **Introdução à tragédia de Sófocles**. Opus cit. p.64.

⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 61.

Dez anos mais tarde, corroborando com as teorias apresentadas, Nietzsche afirmará que “em vez da interpretação profunda dos problemas eternamente iguais, foram introduzidas as investigações e as questões históricas, e mesmo as filológicas...”.⁹⁵ Essa sentença concorda com a tese defendida por ele no final da citação anterior, que nos indica que para superarmos a decadência e o niilismo da atual época histórica “é preciso tomar como única base à história e as ciências naturais”.⁹⁶

Afinal, se “estes preconceitos profundamente arraigados, não podem ser facilmente removidos por argumentos racionais ou pela simples vontade”,⁹⁷ faz-se necessário, nesse sentido, “uma nova interpretação histórico-filosófica dessa religião”.⁹⁸ Desta forma, em auxílio de uma nova ciência histórica, poderíamos apontar a própria concepção do Eterno Retorno como alternativa para a barbárie instalada pela religião e pela moral.

No entanto, é interessante uma importante distinção entre o modo de apresentação dessa concepção fundamental no pensamento de Nietzsche e a forma como esta se apresenta entre os povos primitivos, como observa Sobrinho:

Na verdade, o mito do eterno retorno representa a concepção fundamental das sociedades primitivas e a sua revolta contra o tempo concreto, contra o tempo histórico, isto é, o tempo devorador e fonte do mal. Por meio de repetições paradigmáticas, o homem primitivo quer ter acesso ao tempo mítico das origens, à eternidade, quer abolir o tempo e a história que revelam a irreversibilidade de tudo o que existe e o desaparecimento necessário. No entanto, o eterno retorno é mais do que uma repetição paradigmática que liquida o tempo histórico; ele aponta para a reconciliação com a natureza, para a renovação contínua do mundo, para o ordenamento do caos, para a eliminação do acaso e do risco.⁹⁹

Mas se é certo que a arte grega surgiu “diante dos horrores e da condição efêmera da existência, experimentados com uma intensidade maior do que a de

⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 129.

⁹⁶ Idem, p. 59.

⁹⁷ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p.11.

⁹⁸ Idem, p.12.

⁹⁹ Idem; Ibidem.

outras civilizações...”,¹⁰⁰ é também correto afirmar que os gregos a criaram para tornar a vida desejável e justificada. Desta maneira, é importante a oposição realizada pelo prefaciador da obra *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* para distinguir a “religião apolínea” do “ascetismo cristão”. Assim, “A religião apolínea é uma forma de divinizar tudo o que existe, e os deuses olímpicos são os deuses da vida, da exuberância, não tendo, como na religião cristã, um caráter espiritualista e ascético”.¹⁰¹

Como podemos perceber, a arte grega não representa a fuga da vida através de um ascetismo espiritualista próprio da religião ou mesmo da negação do querer-viver como propôs Schopenhauer.¹⁰² Assim escreve Nietzsche em *Introdução à tragédia de Sófocles*, “se o grego queria fugir completamente desse mundo da culpa e do mundo do destino, sua tragédia não consolava com um mundo após a morte”.¹⁰³

Deste modo, a arte grega, através da junção entre os elementos dionisíaco e apolíneo, não representa o predomínio do último e conseqüentemente o desaparecimento do primeiro. Como observa Roberto Machado, em *Nietzsche e a verdade*, “A visão trágica do mundo, tal como Nietzsche a interpreta, é um equilíbrio entre a ilusão e a verdade, entre a aparência e a essência: o único modo de superar a radical oposição metafísica dos valores”.¹⁰⁴

O aspecto afirmativo da arte grega é imprescindível na denúncia da negatividade que representa o niilismo moral.¹⁰⁵ Algo que significou a separação

¹⁰⁰ SÜSSEKIND, Pedro. Prefácio para prefácios. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 2005. p.14.

¹⁰¹ Idem; Ibidem.

¹⁰² A idéia do Eterno Retorno em Nietzsche diferencia-se não apenas do mito das origens dos povos primitivos, bem como de um tempo da história, pensado por Schopenhauer. Para o filósofo de *O mundo como vontade e representação*, como nos mostra José Thomaz Brum: “A vida oscila como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento ao tédio”. (SCHOPENHAUER *apud* BRUM, José Thomaz. **Schopenhauer e Nietzsche: o pessimismo e suas vontades**. Opus cit. p. 49). Nesse sentido, o mundo é representação da dor primordial, portanto, algo tido como ruim. Assim, “Schopenhauer acabou por encontrar a vida mística, que corresponde a uma felicidade inumana, a uma vontade oposta à vontade de viver”. (Idem; Ibidem). Desta forma, “para um pessimista que vê o desejo como opressão e repetição, a libertação, a redenção (Erlösung) só podem vir da supressão do desejo”. (Idem; Ibidem).

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Opus cit. p.49.

¹⁰⁴ MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2002. p. 26.

¹⁰⁵ “Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa: valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores”. (Ver: DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Jofilly Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976. p.123).

entre “destino” e “vontade livre” na tragédia, como podemos perceber sobre as interpretações acerca do Édipo Rei. Para Nietzsche, um dos motivos destas interpretações equivocadas se atestam sobre uma visão errônea da *cartase* proveniente do herói trágico, como já vimos anteriormente. No entanto, torna-se importante para nós revisitarmos brevemente a história do Édipo, para compreendermos o olhar estético genuinamente e tragicamente grego.

A história de Édipo começa antes mesmo de seu nascimento, com a maldição lançada sobre seu pai Laio através do progenitor de seu amante Crisipo, que tem um romance proibido com o já mencionado pai de Édipo. Para esquecer a infeliz aventura, Laio refugia-se em Tebas de onde havia vindo anteriormente. Lá se une à bela Jocasta, de onde espera seu primeiro rebento. Aparentemente, a maldição lançada por Pélope, havia se frustrado dado as felizes circunstâncias em que este vivia. No entanto, mais por desconfiança, Laio resolve ir consultar diretamente o oráculo de Delfos, onde foi informado da terrível predição: - se tiver um filho, será assassinado por ele, e sua mulher o esposará. Então logo que ocorre o nascimento de seu primogênito, Laio procurando livrar-se da terrível sentença, o entrega para um pastor e o ordena matar a criança. O pastor não cumprindo as ordens, entrega o menino para um outro pastor, que o leva para ser criado sob os cuidados de Políbio, rei de Corinto.

Os anos passam tranqüilamente, quando um acontecimento decisivo muda a vida de Édipo. Tendo-se encontrado e sido informado por um bêbado (provavelmente um dos pastores que o entregara a Políbio) sobre seu destino, Édipo decide confirmar a notícia com o oráculo, e tem aí a confirmação do pior. Então, para evitar tão terrível profecia, pôs-se a fugir para o lado oposto de Corinto, Ou seja, Tebas.

No caminho para o lugar que, sem saber, nascera, na encruzilhada de Megas, Édipo desentende-se com o cocheiro e seu senhor, e mata a ambos, sem tomar conhecimento que seu destino acabara de ser em parte cumprido.

Assim, Édipo prossegue o caminho até chegar a sua cidade-natal. Lá reina a terrível maldição da esfinge que a todos devora sem que saibam responder a seus enigmas. Desesperado com a situação de tantas mortes, Creonte, governante

de Tebas, oferece um duplo prêmio a quem conseguir livrar a cidade do mal. Desta forma ele oferece ao merecedor: o trono tebano e a mão da rainha viúva, Jocasta. Cabe a Édipo decifrar o enigma da esfinge: Qual é o animal que de manhã tem quatro-pés, ao meio-dia tem dois, e ao entardecer três? “O homem”, responde o príncipe, que na infância se arrasta sobre pés e mãos, na idade adulta anda e na velhice recorre ao auxílio de um bastão.

Adivinhado o enigma, Édipo recebe o prometido, torna-se o rei amado de Tebas e casa-se com a linda mulher. Aqui temos encerrado, a profecia e dá-se o cumprimento do destino dirigido ao jovem Édipo.

Os anos se passam e, com Jocasta, Édipo tem quatro filhos: Etéocles, Polinice, Ismênia e Antígona. Sob seu comando, a cidade prospera. Até quando se abala sobre Tebas uma terrível peste que fulmina misteriosamente homens e animais. Transtornado, Édipo envia seu cunhado, Creonte, para o Oráculo de Delfos. Tem início a peça de Sófocles. Regressando de Delfos, Creonte revela a Édipo e à multidão que se aglomera em frente ao palácio real a resposta do oráculo: a peste é um castigo divino, porque a cidade abriga em seu seio um criminoso – o assassino do antigo governante daquele lugar.

Indignado com a notícia, o rei Édipo incita a população de Tebas a procurar o assassino de Laio, a fim de expulsá-lo imediatamente daquele lugar, para que não caiam sobre qualquer habitante da cidade as palavras que predizem a maldição lançada pelo soberano ao autor de tal feito.

Seja quem for o culpado, próibo a todos, neste país onde tenho o trono e o poder, que o recebam, que lhe falem, que o associem às preces e aos sacrifícios, que lhe dêem a menor gota de água lustral. Quero que todos, ao contrário, o lancem para fora de suas casas, como a imundície de nosso país. [...] Rogo aos céus que o criminoso, quer tenha agido a sós, sem se trair, ou com cúmplices, tenha uma vida sem alegria vivida miseravelmente, como um miserável; e, se porventura viesse a admiti-lo conscientemente em meu lar, que eu sofra todos os castigos que minhas imprecações lançaram sobre outros.¹⁰⁶

Mal sabia ele que seu triste destino estava a sua espreita. Depois de proferidas as palavras que amaldiçoam quem anatematiza seu povo, se inicia uma

¹⁰⁶ SÓFOCLES. *Édipo rei*. Porto Alegre /RS: L&PM Pocket, 2008. p. 19-20.

grande investigação que tem seu desfecho com a confissão de Tirésias, o velho adivinho, que profere as terríveis palavras ao assassino de Laio: “És tu o assassino que procuras”. Essa revelação e mais toda a narrativa de Jocasta irão tornar-se para Édipo aquilo que seria sua própria desgraça e ao mesmo tempo a libertação de seu povo.

Aqui chegamos ao ponto crucial da história do rei Édipo, sabedor da própria sentença que ele mesmo imputou ao assassino do antigo rei, seu pai, e da consciência que tem do crime de desonrar a própria mãe. Édipo impõe a si mesmo sua punição, não com o suicídio e sim com a cegueira e com o exílio (na tragédia o protagonista fura os seus próprios olhos).

Deste modo, se concordamos que na história que acabamos de ler, “destino” e “vontade livre” não são dimensões irreconciliáveis e encontram-se unidas através da *cartase* do herói trágico, poderemos aceitar o que Nietzsche escreveu sobre isso em *fatum e história*:

[...] o fatum é somente um conceito abstrato, uma força sem matéria, que para o indivíduo só há um fatum individual, que o fatum não é outra coisa senão uma concatenação de acontecimentos, que o homem determina o seu próprio fatum tão logo ele venha a agir e criar, com isso os seus próprios acontecimentos, e que a sua atividade não começa com o nascimento, mais antes nos pais e nos antepassados.¹⁰⁷

Nesse sentido, a “vontade livre”, por sua vez,

[...] não é tampouco senão uma abstração e significa a capacidade de agir conscientemente, enquanto que como fatum entendemos o princípio que nos dirige para agir inconscientemente, sem que deixe de estar aí em jogo sempre uma direção da vontade, uma direção que nós mesmos não temos por que ter diante dos nossos olhos como um objeto. Assim pois, se não admitimos o conceito da ação inconsciente como um mero se deixar levar pelas impressões anteriores, desaparece para nós a contraposição estrita entre fatum e vontade livre, e os dois conceitos se fundem e se anulam na idéia de individualidade.¹⁰⁸

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 64.

¹⁰⁸ Idem, p. 64.

Essa hipótese defendida pelo filósofo das *extemporâneas* recusa a idéia do destino aterrador, de um tempo da história responsável e fonte de todo o mal, bem como a idéia de que toda a culpa deve ser imputada ao herói da tragédia, assim como o próprio escreve em *Sócrates e a tragédia*:

O herói da tragédia não se põe à prova na luta contra o destino, como presume a estética moderna, tampouco sofre o que merece. [Édipo Rei] Antes cego e com a cabeça coberta, precipita-se em sua desgraça: e seu gesto sem consolo, mas nobre, com o qual ele se posta diante desse mundo de terror há pouco conhecido, espicaça como um agulhão a nossa alma.¹⁰⁹

Nesse sentido é importante a observação realizada por Nietzsche ao relacionar “destino” e “vontade livre”: “uma vontade-livre absoluta, carente de fatum, tornaria o homem um deus; o princípio fatalista o transformaria num mero autômato”.¹¹⁰ Segundo o autor de *O nascimento da tragédia*, o equívoco das interpretações que tomam a tragédia como algo “ruim”, por perceber no “*fatum*” e na “vontade livre” dimensões irreconciliáveis do humano, renderam ataques a Aristóteles, que vê na *cartase* do herói trágico não só o momento da purificação de sua culpa, mas também a substituição de sua ação pela categoria de *pathos*.¹¹¹

Desta forma, torna-se importante para o pensador alemão uma teoria anti-moralizante da *cartase*. Formulada em *Introdução à tragédia de Sófocles*, ele assim no-la informa:

A *cartase* aparece como o sentimento necessário de consonância no mundo da dissonância. O sofrimento, a origem da tragédia transfigura-se nele; passa a ser compreendido como algo sagrado [...] A humanidade heróica é a humanidade mais nobre, mas sem esta virtude (a moderação); seu destino demonstra o abismo infinito. Raramente há uma culpa; apenas uma falta de conhecimento do valor da vida humana.¹¹²

¹⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo**: e outros textos da juventude. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.89.

¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 65.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 131 – 132.

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Opus cit. p. 86-87.

Nesse sentido, é imprescindível para o autor das *conferências* a formulação de um novo conceito do trágico: “Uma nova teoria da tragédia está, portanto, acompanhada da necessidade de um outro conceito do trágico, onde as relações entre sofrimento e prazer são modificadas”.¹¹³ Desta maneira, a “vontade livre” apresenta-se como a potência máxima do “*fatum*”, como salienta novamente Sobrinho:

De certo que a história impunha um destino, um *fatum*, uma necessidade que nenhuma vontade particular esteve em condições de abolir [como no Édipo rei], na tentativa vã de ser um Deus. Contudo, na medida também que o homem é “vontade-livre” e “espírito”, ele constitui uma força de resistência contra a fatalidade. Em outras palavras: o homem que cria os seus próprios acontecimentos determina o seu destino. Assim se desfaz a falsa antinomia entre vontade livre e *fatum*, pois eles estão fundados na mesma individualidade e talvez mesmo a vontade livre seja a potência máxima do *fatum*.¹¹⁴

Portanto, o homem em sua “vontade livre” (que é a representação máxima do *fatum*) configura-se como a própria afirmação do seu Eterno Retorno, onde a vida em todas as suas dimensões deve ser necessariamente afirmada. Pois o que retorna através dessa grande obra de relojoaria é sempre o novo. É isso que perceberemos com o nosso próximo ponto de discussão, na obra que marca o lugar máximo do desenvolvimento de suas teorias sobre filosofia da história.

2.2. A segunda consideração intempestiva.

O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. (Deleuze).

Como indicamos no final do ponto anterior, a *Segunda consideração intempestiva* ou *das vantagens e desvantagens da história para a vida* (1874),

¹¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Opus cit. p. 20.

¹¹⁴ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Opus cit. p. 13.

constitui-se em nossa opinião no livro-chave para a compreensão acerca de uma filosofia da história em Nietzsche. Se não é o livro mais conhecido e famoso do período de sua juventude, a *Segunda consideração intempestiva* é certamente a obra que nos apresenta uma série de importantes conceitos, que nos conduzem às questões pertinentes à discussão deste capítulo, ou seja, o “eterno retorno”, “repetição” e “devir”.

Os conceitos de Nietzsche que iremos apresentar e desenvolver ao longo deste subcapítulo, não nos permitiram uma exegese de sua particular filosofia da história. No entanto, servirão a nós como fundamentais auxiliares na discussão que estamos propondo. Mas se é certo que sequer poderemos ter uma visão muito restrita de seu pensamento, sobretudo se pensarmos acerca das relações que envolvem os constantes jogos que perpassam a memória, é também correto afirmar que, em se tratando da relação entre “lembrança” e “esquecimento”, essa obra torna-se para nós da mais alta relevância.

Para tanto, é importante salientarmos o caráter de extrema ambigüidade que este escrito contém. Em vários textos de comentadores nietzschianos, em que são abordadas as relações que são próprias à memória, percebemos o privilégio dado à dimensão do esquecimento, muitas vezes em detrimento da importância da lembrança para a vida.¹¹⁵ Assim, além de buscarmos reparar o equívoco, desfazendo o quase senso comum que tomou essa relação, procuraremos ampliar o *agôn* das forças através do tema que estamos tratando.

A começar pelo título desse célebre escrito, o filósofo alemão logo esclarece qual sua idéia principal em relação à sua obra, o valor da história tendo como critério de avaliação a vida. “[...] somente na medida em que a história serve a vida queremos servi-la”.¹¹⁶

Desta forma, o que está sendo avaliado aqui é o valor do sentido histórico em relação ao valor dos valores. Seu objeto de estudo é a própria modernidade na qual está inserido. Com a “morte de Deus”, a ciência tornou-se o substituto imediato da religião, já prefigurando as reminiscências da “velha metafísica” e da

¹¹⁵ Ver a introdução deste trabalho.

¹¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 5.

teologia medieval em suas práticas. Assim, a ciência histórica converteu-se em portadora da “verdade” para a humanidade inteira. Ela é o olhar exacerbado para o passado, o excesso do sentido histórico, que Nietzsche designou de “doença histórica”. Nesse sentido, poderia a vida avaliar esse excesso como negatividade, por representar um efeito paralisante e estéril para as forças ativas que nela habitam.

Mas, ao mesmo tempo em que o excesso de história significa um perigo à vida, é a própria história a responsável por uma viravolta desta situação, na medida em que ela pode contribuir diretamente para a elevação do valor maior.¹¹⁷ No entanto, o que Nietzsche critica é a noção do conhecimento tomada pela modernidade. “Um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e dissolvido em um fenômeno do conhecido, está morto para quem o conheceu...”.¹¹⁸ Desta forma, o filósofo alemão identifica no historicismo uma prática de legitimação do vigente. Enquanto o historiador exagera em sua visão sobre o passado, este mesmo olhar o faz esquecer do tempo presente e de seu laço com o vir-a-ser. O esquecimento da passividade que torna a vida tanto estéril como infecunda nos conduz a imaginar a figura do “historiador-ressentido”, aquele que, não conseguindo perceber nem o presente nem o futuro, se encontra totalmente preso às determinações do que ocorreu.

Deste modo, como podemos pensar o que Nietzsche nos proporia para ultrapassarmos o excesso do sentido histórico? Uma possível resposta encontra-se em seus primeiros escritos, como já tratamos anteriormente. Em *Schopenhauer como educador*, o filósofo nos indica que o sentido histórico deve se valer da exemplaridade dos grandes homens, por serem eles aqueles que estão à frente de sua época.¹¹⁹ No entanto, o apelo empreendido pelo pensador não deve ser tratado como uma repetição do que ocorreu através dos feitos heróicos, por exemplo. Mas antes, contudo, devemos aprender com eles, procurando

¹¹⁷ “Gostaria que a nossa avaliação da história fosse apenas um preconceito ocidental, contanto que venhamos, no mínimo, a progredir no interior deste preconceito e não fiquemos parados!”. (NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 16).

¹¹⁸ Idem, p. 17.

¹¹⁹ “Estimo tanto mais um filósofo quanto mais ele está em condições de servir de exemplo”. (NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p.150-151).

através da experimentação dar continuidade não a algo que já desfaleceu, mas que ainda está vivo.

Desta maneira, o passado vive na proporção em que vivemos, assim devemos aprender a conviver com toda a carga histórica adquirida ao longo de nossas vidas. É isso que resgatará a história, as ciências e os homens do labirinto em que se encontram encerrados.¹²⁰ Esse perceber o mundo percebendo-se como sua peça integrante torna-se fundamental para a percepção do presente e a construção do porvir.

Contudo, partindo objetivamente para o que deve nos ocupar neste momento, devemos tratar de maneira cautelosa do significado do termo “repetição” no pensamento do filósofo das *extemporêneas*. Na apresentação da edição brasileira da *Segunda consideração intempestiva*, compilada e apresentada ao público com o título de *Escritos sobre história*, o professor Noéli Correia de Melo Sobrinho concorda que o termo citado não deve ser empregado quando se trata do pensamento de Nietzsche acerca de sua particular categoria do Eterno Retorno. Mas antes, como podemos perceber, a expressão utilizada pelo autor substitui a palavra “repetição” pelo sentido de “experimentação”: “o que ele [Nietzsche] realiza inicialmente usando de uma estratégia que tem a cultura grega como referência, [ocorre] não porque ele acredite que ela pode ser repetida, mas por que é possível resgatar o que ela tem de exemplar e superior para os modernos”.¹²¹

Essa abordagem realizada por Sobrinho nos conduz a concordar que sua opção metodológica em substituir o termo “repetição” pelo verbo “exemplar” é algo coerente com a concepção do Eterno Retorno apresentada em *Fatum e história*. No entanto, essa idéia nos traz ao pensamento a possibilidade da ocorrência da “repetição”, enquanto aquilo que se encontra oculto através das engrenagens da história, por se apresentarem como sempre as mesmas. Neste caso, a “repetição” se apresenta como o que favorece o aparecimento do novo, ao mesmo tempo que se torna afirmação das singularidades enquanto instâncias

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Opus cit. p.59.

¹²¹ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Opus cit. p.17.

únicas da vida. O que se repete, nesse sentido, não é o mesmo e sim aquilo que propicia o surgimento da novidade.

Sendo assim, não basta apenas resgatar os valores clássicos da Grécia antiga, mas antes devemos tomá-los como algo que pode contribuir para a elevação do valor maior. Desta maneira, “experimentação” e “vivência” aqui são os mais importantes. Pois resgatar o que o passado tem a nos oferecer é antes de tudo ativar as forças da história a favor da vida.

Essa proposição própria do pensamento de Nietzsche significa a afirmação de seu anti-hegelianismo, que se desenvolve através da representação do “homem-tardo-moderno”. “Este tipo de homem que pensa historicamente, busca no seu curso um encadeamento cujo resultado é a sua própria modernidade...”.¹²²

Nesse sentido, o idealismo de Hegel se presta em tomar a história como um processo cujo desenvolvimento sempre culmina na modernidade.

Uma tal forma de consideração acostumou os alemães a falar em “processo do mundo” e a justificar a sua própria época como o resultado necessário deste processo; uma tal forma de consideração colocou a história – na medida em que ela é o “conceito que se realiza a si mesmo”, “a dialética dos espíritos dos povos” e o “tribunal do mundo” – no lugar dos outros poderes espirituais, a arte e a religião como única força soberana.¹²³

Essa lógica intrínseca do espaço-tempo conduz o homem mais atual a acreditar na soberania do seu tempo sobre os demais. Esta é uma visão míope que, além de afastar as épocas históricas, torna o resultado do “processo histórico” como algo superior à sua possível causa. Desta forma, julgar o passado pelo presente considerando-o como algo necessariamente superior configura-se como um equívoco.

No entanto, um outro aspecto é válido ressaltar, sob o ponto de vista da desconstrução das idéias pretendidas pelo autor do Zaratustra. Exatamente aquela que diz que somente através do sentido histórico é que podemos não apenas pretender desfazer os valores e os ideais modernos, bem como trazer à tona

¹²² SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 17.

¹²³ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 72.

novas práticas, modelos e valores que possam servir como sentidos de afirmação da vida: “o sentido histórico é um campo mais do que privilegiado para isso, visto que é o pano de fundo sobre o qual nossa cultura se formou”.¹²⁴

Sobre essa possibilidade só alcançada através da positividade do sentido histórico, Nietzsche se vê perante um novo método de investigação capaz de servir como critério de avaliação do valor dos valores. Esse “método” chamado “genealógico”¹²⁵ é o objeto sobre o qual deve se debruçar uma nova ciência histórica, cujo desenvolvimento ocorre pelo caráter sempre aberto e circular do tempo da história,

Nietzsche substitui a noção de causalidade pela idéia de genealogia, desqualificou a concepção do tempo linear, sucessivo e encadeado e colocou no seu lugar a temporalidade como eternidade, circularidade, instantaneidade e abertura, eliminou os suportes teóricos da crença na finalidade e argumentou com a crença de um devir múltiplo do mundo, levantou grave suspeita contra a fé no progresso defendida pelo Aufklärung e mostrou a decadência a que havia chegado à cultura tardo-moderna no ocidente.¹²⁶

Nietzsche enxerga na figura do historiador a expressão mais fiel do homem obcecado pelo passado. O historiógrafo, segundo ele, encontra-se convencido de que através do resgate histórico, poderia explicar o próprio presente e assim, ao mesmo tempo, antever o futuro. Acredita que seus estudos e pesquisas podem dar conta do enigma do mundo, como se este guardasse alguma verdade a ser desvelada.

Assim, mantendo essa postura, Nietzsche nos alerta sobre a possibilidade de os estudos históricos se tornarem meros ornamentos a favor de uma classe de ressentidos, que não conseguem elevar a vida porque estão demasiados presos ao

¹²⁴ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p. 17.

¹²⁵ “Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorreu o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo, este é o elemento propriamente genealógico ou crítico. Mas assim compreendida, a crítica é ao mesmo tempo o que há de mais positivo. O elemento diferencial não é a crítica de valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por isso a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma reação, mas sim como uma ação”. (Ver: DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Opus cit. p.2).

¹²⁶ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p.18.

passado. “[...] enfim, tudo se torna antigo e pesado, mas continua no interior do campo de visão, e assumido por fim como algo venerável, enquanto tudo o que não vem ao encontro deste antigo como veneração, ou seja, o que é o novo e o que devém, é recusado e hostilizado”.¹²⁷ Desta forma, o historiador é aquele que “compreende a vida só para conservá-la, não gerá-la...”.¹²⁸

Deste modo, mais uma vez a noção do Eterno Retorno apresenta-se como alternativa, através da caracterização da história enquanto tempo aberto e descontínuo, em uma clara discordância com a “velha história” dos iluministas, idealistas e positivistas.

No entanto, cabe a nós a pergunta: como o homem pode se tornar apto a avaliar o passado segundo o filósofo das *extemporâneas*? O filósofo nos indica que podemos interpretar o passado de acordo com as forças do presente, no entanto, não como resultado de um processo histórico. Essa forma de avaliação do passado histórico desfaz a visão da supremacia do tempo-presente como superior ao tempo-pretérito, bem como dissolve a visão de uma história monumental,¹²⁹ demasiada presa ao que passou.

Todavia é importante alertarmos para a possibilidade de interpretações equivocadas sobre uma possível intenção de mensuração do tempo por Nietzsche, como alguns poderiam concluir. Ora, se o tempo pudesse ser mensurado, o que diferenciaria o pensador alemão do projeto ambicioso da ciência histórica? Seriam a negatividade e a positividade exatas medidas para avaliar o tempo da história? E como isso ocorreria? Não estaria Nietzsche sendo demasiado abstrato para questões tão objetivas e práticas como essas?

A proposta nietzschiana sob nosso ponto de vista não é o de resolver o impasse entre o tempo presente e o tempo passado, mas antes mostrar através de uma outra perspectiva que o passado não deve ser tratado como algo que já ocorreu, mas que ainda está ocorrendo. Não nos constituímos apenas pelo momento atual, mas também através do que se processa ao mesmo tempo entre o

¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 28.

¹²⁸ Idem, p. 29.

¹²⁹ Sobre os “tipos de história”, ver: Idem, p. 17-31.

pretérito, o presente e o futuro. Deste modo, não significa que somos um contínuo entre esses momentos, mas antes nos constituímos de uma força plasmática que possibilita a interseção dessas três dimensões, em seu eterno e constante movimento de idas e vindas, como na imagem do pêndulo descrito por Schopenhauer.¹³⁰ Assim, a proposta do filósofo antes de ser uma pretensão à exata medida como tão obstinadamente buscou as ciências, coloca-se como alternativa a essa mesma visão.

O que assusta o pensador é o cinismo com que os homens modernos percebem de maneira positiva o seu estado de decadência atual. A cínica alegria desses homens é o riso frouxo de quem sorri sem dentes, porque antes preferiu preservar as próprias dentaduras na esperança de sorrir verdadeiramente para dias melhores. Essa incapacidade do homem atual em avaliar sua própria época histórica e ao mesmo tempo revertê-la indica o estado da barbárie em que o mesmo está mergulhado.¹³¹

Assim, aqueles que encaram o excesso do sentido histórico com um sentimento de profunda senilidade são os mesmos que escrevem e procuram na história a alegria perdida no passado. Portanto, são os mesmos que renegam e buscam a todo o momento esquecê-lo. Nesse sentido, o esquecimento torna-se um instrumento de negação do valor maior. Desta forma, a concepção do Eterno Retorno se afigura como um grande teste para os homens de todas as épocas existentes. Para Nietzsche, somente aqueles “que resistiram e suportaram o peso do passado sem renegá-lo, nele reside a promessa do futuro do homem”.¹³²

A partir disso podemos perceber no sentido histórico não apenas a manifestação das forças reativas da história, com todo o seu excesso e doença. Mas a própria possibilidade de emancipação do indivíduo dotado de sua superioridade e grandeza histórica. É através da exemplaridade dos grandes

¹³⁰ Ver neste capítulo nota de número 102.

¹³¹ “Deve parecer, de fato, estranho, mas não contraditório quando, apesar de tudo, atribuo a uma época que costuma irromper tão perceptível e inoportuna, em meio à exaltação mais despreocupada acerca de sua cultura histórica, uma espécie de *autoconsciência irônica*, uma suspeita pairando de que nada aqui seria exaltável, um medo de que talvez em breve esta época terá passado, com toda a festa do conhecimento histórico”. (NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 66).

¹³² SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre História**. Opus cit. p.20.

homens do passado que os homens do presente podem vislumbrar a continuação daqueles em si mesmos, rumo e em direção ao vir-a-ser.

Sobre essa relação entre “passado” e “presente”, “lembrança” e “esquecimento” podemos hipoteticamente supor que essa conjunção se realiza através daquilo que entendemos ser o órgão regulador dessa relação, ou seja, a memória. É ela quem garante tanto o poder de salvaguardar as informações, bem como o poder de excluí-las temporária ou permanentemente. Assim uma economia dessa relação é antes um justo meio da memória frente à história e a vida.

Apesar de sugerir o esquecimento como caminho para a “felicidade” (é o que perceberemos logo a seguir, com a metáfora do animal), Nietzsche não descarta a importância da lembrança para a elevação do maior de todos os valores. Trabalharemos, assim, na perspectiva de tratar os termos “lembrança” e “esquecimento” como aqueles que guardam no interior da memória, o aspecto particular que aponta a afirmação de suas próprias vantagens e desvantagens.

Para tanto, não poderíamos deixar de citar a célebre passagem que marca a *Segunda Consideração intempestiva*, através da imagem tão belamente escrita por Nietzsche, a do animal em seu pasto cuidadosamente ruminando seu alimento. Para tanto usamos de suas palavras:

Considera o rebanho que passa do teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer a própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como animal, sem melancolia, sem dor, e o quer, entretanto, em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve o fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu essa resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso.¹³³

¹³³ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 7.

Essa imagem suscitada pelo filósofo presta-se não somente à representação do devir-animal, ao momento da representação inocente do espaço-tempo, mas apresenta-se ao homem como para alimentar a sua inveja, pois significa que somente o animal pode viver livre das esferas cronológicas do tempo: “nas suas condições atuais o homem moderno busca a paz e a felicidade do animal, e parece abominar a cultura histórica”.¹³⁴

No entanto, cabe a nós realizarmos uma série de perguntas pertinentes ao significado do “esquecimento” para o homem. Assim, se o animal é aquele capaz de despertar inveja ao humano, será que a idéia proposta pelo pensador é a de que sejamos uma espécie de “discípulos” dos primeiros? É possível vivermos através de um esquecimento permanente? Pode a faculdade que marca a diferença da lembrança ser um acontecimento espontâneo? Pode mesmo o animal servir de modelo ao homem? Devemos e como podemos compará-los?

Sobrinho parece nos indicar um possível caminho:

A este viver eterna e perenemente no momento atual, no esquecimento peremptório, Nietzsche chama de modo a-histórico de existir [...] o homem pode estar quase totalmente mergulhado no presente e desfrutar de uma felicidade atual [...] que o faz esquecer de tudo o mais: [...] e é disso que depende talvez uma ação grandiosa, ou seja, uma ação impulsionada por uma grande “força plástica”, que inclusive permitiria a ele lançar um olhar generoso para o passado e, além disso, determinar o seu próprio horizonte.¹³⁵

Segundo nossa própria sentença, o modo a-histórico de existir, como no citado, é algo que pode ser analisado através de duas possibilidades. A primeira delas refere-se ao momento positivo da relação que perpassa a memória, pois considerando o tempo uma força plástica, que se move e se molda ao que passou e ao porvir, ao mesmo instante que continua presente, o homem encontra-se como que vivenciando a vida em plenitude. Assim, esquecendo da barbárie que o cerca, pode lembrar-se de seu compromisso com os presentes, através de sua

¹³⁴ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p.20.

¹³⁵ Idem, p. 25.

ação que resgata as lembranças do passado e o possibilita lançar-se no devir, ou na construção própria do seu *fatum*.

A segunda abordagem que podemos tratar parte de algumas indagações sobre esse modo de existir. Como pode essa a-historicidade apresentar o reverso da positividade da memória para a vida? E como isto pode ocorrer? Ora, quando o homem se vê preso à cadeia atual do tempo, como que suspenso e separado das demais dimensões da história e do valor dos valores, entretido em seus compromissos e obrigações cotidianas, este se torna susceptível a perder-se nas manipulações objetivas do Estado, em particular, e das ideologias de modo geral. Como escreve George Orwell: “Quem controla o presente controla o passado, controla o futuro, quem controla o presente controla o passado”.¹³⁶ Assim o homem torna-se refém do filisteísmo cultural e da cultura jornalística, totalmente alienado de seu agir no mundo.

Contudo, juntamente com a categoria comentada, o filósofo alemão ainda nos apresenta o modo “supra-histórico” de existir. Ambos opõem-se conjuntamente à visão histórica da vida.

Denominaríamos como supra-histórico um tal ponto de vista, porque alguém que o assume não poderia mais se sentir de maneira nenhuma seduzido para continuar vivendo e colaborando com o trabalho da história, uma vez que reconheceria a condição de todo acontecimento, aquela cegueira e injustiça na alma do agente; aquele alguém estaria curado do risco de tomar a partir de então a história exageradamente a sério, pois aprenderia com cada homem, a cada vivência [...] responder à pergunta como e para que viveu.¹³⁷

Desta maneira, os modos de existência “a-histórico” e “supra-histórico”, representam o antídoto contra o veneno do historicismo. O primeiro por significar a capacidade do esquecimento e a circunscrição num horizonte limitado, isto é, a negação da história, o esquecimento e a absorção total no atual, enquanto o último aponta a possibilidade de transformar o olhar do devir ameaçador para um horizonte ilimitado, para algo que afirma a eternidade da

¹³⁶ ORWELL, George. 1984. Tradução de Wilson Velloso. 23ª Edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2006. p.230.

¹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 14.

vida, ou seja, o estar para além e acima da história, do seu curso linear, o estar concentrado no atual que dá significado ao vir-a-ser.

No entanto é importante apresentarmos ademais as vantagens das duas dimensões citadas. Na primeira delas tanto o “a-histórico” como o “supra-histórico” operam uma subordinação da história à vida. Em seguida abrem uma via de redenção, que se renova a cada momento, pois o instante significa, nesse sentido, o espaço para a liberdade.

Para tal, cabe realizarmos aqui uma série de observações sobre o assunto. Em primeiro lugar, não se trata de extirpar aqui o passado, pois seria barbárie absolutizar esses modos de existência histórica como “anti-histórica”. Em segundo, cabe ressaltar que essas modalidades constituem alternativas contra o excesso do sentido histórico na modernidade. Por fim, entendemos ser a pretensão do filósofo reforçar a importância dos grandes na história, extraíndo deles a possibilidade do contínuo com o passado e a possibilidade de nos nutrirmos cada vez mais de suas capacidades plásticas, obtendo assim novos olhares e outras perspectivas sobre a vida e o mundo.

Contudo, um detalhe nos chama a atenção sobre o assunto que acabamos de discorrer, principalmente nas citações que realizamos: a ocorrência intrínseca do termo “redenção”¹³⁸ nos textos citados. Assim observamos:

O termo redenção [...] não é apenas um contraponto do niilismo [...] redenção é o trabalho de superação do “espírito de vingança” que conformou todas as criações da cultura [...] Redimir é, por conseguinte, dar um novo sentido, apontar para uma nova direção, descortinar um novo futuro, libertar-se do tempo devorador e do peso do passado, a partir da vontade de poder, que quer a eterna repetição do instante, que repõe a vida no mundo.¹³⁹

¹³⁸ Uma outra definição do termo “redenção” aplicado ao pensamento do filósofo das *extemporâneas*, encontra-se em Chaves em sua tese de doutorado, para tal citamos: “Em oposição a idéia de redenção no cristianismo - Nietzsche e o cristianismo não falam do mesmo “mundo” [...] Redimir o passado não significa trazê-lo de volta, nem salvá-lo de sua iminente desapareção, mas transformar, pela “vontade criadora” - é essa noção de “vontade” que distingue Nietzsche da tradição judaico-cristão – pelo ‘querer libertador’”. (CHAVES, Ernani Pinheiro. **Mito e História: um estudo da recepção das idéias de Nietzsche em Walter Benjamin**, 1993, 404f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 1993).

¹³⁹ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p.21-22.

Desta forma, responderemos afirmativamente as questões propostas quando falamos de “esquecimento” e “lembrança”, “animal” e “homem”. Não é possível tornamo-nos como as vacas em seu pasto, pois o esquecimento produzido pelo homem jamais poderá ser instantâneo. Não é possível nem mesmo dizer que o “animal” não poderá jamais ser comparado ao humano, devido à sua máxima superioridade a-histórica de existir. Em uma outra perspectiva, diremos que o homem é também e antes de tudo um animal histórico, mas dotado da faculdade de esquecer, pois não seria possível a vida sem suas dimensões fundamentais: a lembrança e o esquecimento. No dizer de Sobrinho:

[...] a memória enquanto jogo de lembrança e esquecimento [...] não permite a nenhum historiador [portanto igualmente a nenhum homem] o assombro de recuperar a totalidade dos fatos históricos [...] A memória é uma faculdade seletiva e portanto redutora da realidade, donde se conclui que o trabalho dela é lembrança, mas ao mesmo tempo esquecimento, [...] o olhar retrospectivo não pode lembrar sem esquecer.¹⁴⁰

Para finalizarmos, nos falta dizer que a metáfora do animal apresenta-se para nós como um modelo, não fornecida pelos homens, mas pela natureza através do animal ruminante.¹⁴¹ Nesse sentido, é necessária uma reflexão desse dito “animal superior” em direção a um possível retorno à natureza, primordialmente a busca pelos instintos indispensáveis à vida, como o indicam os modos a-histórico e supra-histórico de existir, enquanto alternativas possíveis para um novo agir na história.

Discutiremos, à guisa de conclusão, no próximo ponto as ocorrências da concepção do Eterno Retorno, e o que queremos com essa categoria suscitar.

¹⁴⁰ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p.36.

¹⁴¹ Assim em *Schopenhauer educador*, Nietzsche parece nos fornecer uma importante contribuição para isso: “Desejar a vida com esta cegueira, com esta loucura, desejá-la sem outra ambição, longe de saber que se é assim punido e por que se é, mas ao contrário na estupidez de um terrível desejo, aspira este castigo como sendo uma felicidade – isto é ser animal [...] Porém que se reflita bem isso: onde cessa o animal, onde começa o homem? [...] geralmente não saímos da animalidade, somos inclusive estes animais que parecem sofrer sem razão”. (Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p.176-177).

Para tal faz-se necessário sintetizar o que foi discutido nessa pesquisa, bem como as antigas - novas possibilidades que essa questão nos traz.

2.3. Breves considerações acerca do eterno retorno em Nietzsche.

O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta.
(Foucault).

Longe das interpretações que versam ser o Eterno Retorno um imperativo ético ou uma tese cosmológica,¹⁴² nosso objetivo com o presente estudo se delimita basicamente ao campo de visão de uma teoria da história, trabalhada e desenvolvida por Nietzsche em suas primeiras publicações. Muito embora esta concepção se apresente prematura e tímida em vários de seus escritos (como já afirmamos), esta ocorrência tem um importante lugar na sua filosofia inicial.

A relação que nos interessa acerca da formulação e desenvolvimento dessa teoria encontra-se na perspectiva do *agôn* múltiplo das forças que habitam a memória. Para tanto sobrepomos à maneira nietzschiana dois momentos históricos distintos, no caso os gregos homéricos e a própria modernidade.

O que foi feito até aqui une e ao mesmo tempo separa duas épocas, dois momentos históricos singulares. No entanto, o que faz o pensador das *extemporâneas* lançar-se assim em um projeto tão ambicioso? Será possível a nós unirmos em analogia dois momentos da humanidade aparentemente tão distantes? Como isso poderia ocorrer? Talvez ele mesmo nos forneça a resposta quando diz:

Se de fato preferimos considerar todo grande homem como o verdadeiro filho do seu tempo e como aquele que sofre, em todo caso, com todas as mazelas deste tempo, de maneira mais intensa e com

¹⁴² Embora procuremos nos resguardar de maiores polêmicas acerca da concepção do eterno retorno de Nietzsche, por pensarmos que somente desenvolvimentos tardios desse conceito nos forneçam maiores condições de estabelecer “pontos” a essa discussão, não nos abstermos, certo modo, em considerar essa formulação nos seus escritos de juventude, como algo que aponta sobremaneira para a formulação de um imperativo ético. Ver essencialmente o que subjaz a essa teoria em sua formulação inicial. No entanto, para maiores informações sobre o desenvolvimento desta idéia, ver: KLOSSOWSKI, Pierre. Tentativa de uma explicação científica do eterno retorno. In: _____. **Nietzsche e o círculo vicioso.** Opus cit. p. 115-142.

mais sensibilidade do que todos os homens mais medíocres, o combate deste grande homem contra o seu tempo só aparentemente é um combate absurdo e destruidor contra si mesmo [...] A nostalgia de uma natureza forte, de uma humanidade simples e vã, era ele uma nostalgia de si mesmo.¹⁴³

Então, se de fato o maior crítico de seu tempo é aquele que vive para a sua atualidade, é preciso que o ‘gênio-filósofo’ alargue os círculos de sua convivência. Ou seja, saia do mais interior de todos (ou de si mesmo) para com a sua extemporaneidade caminhar em direção à história, ao passado e ao por vir. Portanto,

[...] a história, escreve-a (sic) o homem experiente e superior. Quem não vivenciou algo maior e mais elevado do que tudo também não saberá interpretar nada grandioso e elevado no passado. A sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro, como conhecedores do presente vós compreendereis [...] agora convém saber que apenas aquele que constrói o futuro tem o direito de julgar o passado.¹⁴⁴

Essa matéria - tempo constitutivamente plasmática onde o gênio e os homens de todas as épocas atuam, se apresenta de maneira fragmentada, descontínua e submetida aos acasos, não podendo ser considerada uma unidade em evolução.¹⁴⁵ Assim, na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche nos fala da cultura e da forma como esta se liga à história e a um povo:

[...] todo povo precisa de um certo conhecimento do passado [...] não como indivíduos ávidos de saber, que só se satisfazem com o saber e para os quais a ampliação do conhecimento é a própria meta, mas sempre apenas para os fins da vida, e, portanto, sob o domínio e condição suprema destes fins. Esta é a ligação natural que uma época, uma cultura, um povo deve ter com a história – evocada pela fome, regulada pelo grau de suas necessidades, mantidas sob limites pela força plástica que lhe é própria – se o conhecimento do passado, em todas as épocas, só é desejado a serviço do futuro e do presente, não para o enfraquecimento do presente ou para o desenraizamento de um futuro vitalmente vigoroso: tudo isto é simples e convence

¹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 162.

¹⁴⁴ Idem, p. 57.

¹⁴⁵ Na passagem de uma série de acontecimentos a outra, ninguém conte com evolução e progresso, ninguém suponha alteração ou mudança, ninguém espere sequer continuidade. (Ver: MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: Adauto Novaes. (Org.). **Ética**. 1ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 217).

imediatamente também aquele que não se deixou levar, inicialmente, pela força histórica.¹⁴⁶

Desta forma, enquanto ligação natural de uma época, a cultura e a história estão submetidas à vontade de poder¹⁴⁷ em que, “o mundo se expressa como um jogo de forças que age com a eternidade num espaço determinado, obedecendo a enormes ciclos que se repetem regulamente no devir...”¹⁴⁸

Assim o tempo, espaço onde habitam os homens, configura-se como infinito e eterno, pois não possui fins, nem começo. A eternidade é a representação do tempo circular em suas idas e vindas. Desta maneira,

[...] se a infinitude do tempo é o dado elementar, então, não pode haver fins, pois eles são impensáveis no registro da eternidade. No mundo não há começo nem fim [...] considerando a eternidade do tempo para frente e para trás, não poderia haver um fim que já não devesse ter sido alcançado.¹⁴⁹

Portanto, o mundo e a história para o homem se apresentam como uma indeterminação de uma “potência cega”, cujo acaso e des-razão comandam o seu curso e o seu destino.

Contudo, uma imagem que podemos evocar para pensar como se opera o devir-destino na concepção do Eterno Retorno, ocorre na possibilidade de imaginarmos o balanço das ondas, eternamente se produzindo, se rompendo, se recompondo e se reconstruindo, como à vida que a cada instante traz em torno de si todo o passado e todo o futuro que ela projeta. Assim, tudo que é de bom mas

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p. 31-32.

¹⁴⁷ Muito embora essa concepção não faça parte do vocabulário das categorias desenvolvidas pelo filósofo, nos seus escritos da juventude, a ocorrência dessa idéia, no nosso entendimento, implicitamente se oferece à teoria do eterno retorno, enquanto um jogo de forças e, portanto, de apropriação e de vontade, que apresenta à história e à cultura, ao mundo da natureza em geral e dos homens em particular. Uma possível aproximação entre as formulações conceituais desenvolvidas por Nietzsche podemos encontrar em LAUTER, Wolfgang Müller. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Anna Blume, 1997. p.52-53. Nos referimos a discussão entre Lauter e Heidegger, quando o autor da obra sublinha uma possível aproximação das doutrinas do eterno retorno e da vontade de poder, através da formulação heideggeriana de uma “metafísica da subjetividade”.

¹⁴⁸ SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Opus cit. p.43.

¹⁴⁹ Idem, p. 37.

também de ruim, retorna para sempre. O Eterno Retorno é o grande teste, a grande prova que cada homem tem que experimentar.

Com essa constante autoprodução que não cessa jamais, o que Nietzsche busca afirmar é a idéia do ciclo eterno da vida, em que todas as coisas retornam sempre, inclusive, nós com elas. Nesse sentido, sua intuição fundamental só se faz possível na aceitação plena e incondicional do valor dos valores, no *amor fati*¹⁵⁰ que se lança ao devir, como afirmação do *fatum* seja ele qual for.¹⁵¹

No entanto, ultrapassar valores é também afirmar uma condição do valor de nada, frente à cultura e a história. Então cabe a nós indagarmos sobre a possibilidade de ser o niilismo, segundo a concepção produzida pelo Eterno Retorno: um pensamento normal ou um sintoma do absurdo da existência? Na nossa refletida opinião, optamos em dar razão à segunda opção. Se estamos condenados a viver, com tudo o que há de bom, mas também de aterrador na existência, torna-se imperativo aceitarmos plenamente a vida. É nesse mesmo sentido que Marton faz a seguinte colocação sobre o além – homem (Übermensch):

Com a morte de Deus e a afirmação dionisíaca do mundo, com a travessia do niilismo e sua superação no amor fati, ele [o além – homem] vem conciliar os opostos, melhor, vem recusar que existam – Não se trata de um tipo biológico superior ou de uma nova espécie engendrada pela seleção natural¹⁵², mas de quem organiza o caos de suas paixões e integra numa totalidade cada traço de seu caráter, de quem percebe que seu próprio ser está envolvido no cosmos, de sorte que afirmá-lo é afirmar tudo o que é, foi e será.¹⁵³

¹⁵⁰ Encontramos referência a esta expressão em NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2005. p.51. “Por que sou tão inteligente”.

¹⁵¹ Por isso o ato de acolher tudo o que retorna e desejá-lo repentinamente envolve um tal nível de aceitação da vida, do mundo e de si próprio, que atingir tal estado implica uma transmutação dos valores dos valores morais, ultrapassando a cisão que normalmente fazem do Bem e do Mal. Nesse sentido, aquele que for capaz de tal proeza não será mais um homem comum, terá atingido uma condição sobre – humana, além do homem. (NETO, Alfredo Naffah. **Nietzsche**: a vida como valor maior. Opus cit. p. 78.).

¹⁵² A respeito dos termos citados, “tipo biológico superior” e “seleção natural”, indicamos como leitura indispensável sobre uma possível correspondência entre Nietzsche e Darwin, a obra de Frezatti Junior, Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora UIJUÍ, 2001. 152p.

¹⁵³ MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? Opus cit. p.219.

Deste modo, a aceitação incondicional do maior de todos os valores, sem mágoa, ressentimento, ou culpa, configura-se como uma atitude de máxima virilidade.¹⁵⁴ Só podemos viver agora exatamente da maneira pela qual vivemos antes.¹⁵⁵ Assim, afirmar sem reserva o *fatum* equivale a aceitar que ele se afirme por meio de nós.¹⁵⁶

Porém tais ocorrências que apontam para o desprendimento em relação à vida significam a afirmação de tudo que ocorreu, ocorre e ocorrerá sem reservas, sempre e para sempre. Assim se estamos todos subordinados às engrenagens ocultas desta grande obra de relojoaria, que duplamente manifesta-se em nós, ora através dos círculos mais exteriores, ora em cada particularidade, este mesmo *fatum* só se realiza na aceitação ou não-aceitação de nossa parte, sobre aquilo que nos assola.¹⁵⁷

Então, se nossas ações determinam o destino, daí se expressa a convicção de que o *fatum* só se manifesta e, para tanto ocorre, no meio e por meio de nós. Para citarmos o filósofo em *Schopenhauer educador*:

¹⁵⁴ Contra uma possível interpretação que conduza a formulação do eterno retorno em Nietzsche para um sentimento de profundo apaziguamento do homem frente às condições estabelecidas pela modernidade, identificadas como barbárie pelo filósofo (ver suas críticas aos desdobramentos da filosofia de Hegel), Nietzsche trata logo de desfazer qualquer ligação de sua doutrina com o sentimento de conformação que essa particular idéia poderia suscitar. Trata-se de evitar um equívoco que poderia sugerir ser a concepção citada uma arma a favor das condições vigentes de sua época histórica. Muito embora saibamos da ausência dessa formulação conceitual nessa obra em particular, o pensador parece resguardar essa doutrina dos possíveis equívocos que futuramente poderia ocorrer. (Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: das vantagens e desvantagens da história para a vida. Opus cit. p.76).

¹⁵⁵ MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: Aduato Novaes. (Org.). **Ética**. 1ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 217.

¹⁵⁶ Idem, p. 219.

¹⁵⁷ Sobre a im-perturbabilidade que o eterno retorno parece exercer em nós, Marton nos diz: “A veracidade da doutrina nietzschiana não poderia, pois, alterar nossa experiência; a exortação a agir como se ela fosse verdadeira tampouco poderia influenciar nossa conduta. Hoje já não nos lembramos de como agimos nos ciclos prévios; mais: neste momento já nos comportamos do mesmo modo que nos retornos anteriores”. (MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: Aduato Novaes. (Org.). **Ética**. Opus cit. p. 217) . Deste modo, a autora aponta para uma interpretação que versa ser a concepção referida, uma espécie de tese cosmológica, por se apresentar como algo que “independe” dos atos humanos e *está aí* no mundo desde sempre. No entanto, Scarlett Marton não busca rivalizar os conceitos indicados no título de sua pesquisa, mas antes aponta para uma concepção que une em uma só e mesma realidade “*fatum*” e “vontade livre”, “tese cosmológica” e “imperativo ético”. A explicação seria fornecida quando sinteticamente a autora nos indica: “O eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético? A questão deixa de ter sentido. Exortar a que se viva como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito perante a realidade para torna-se parte do mundo”. (Idem, p. 220).

E, além disso, por que seria isto necessário, se tudo carrega consigo o testemunho daquilo que somos, as nossas amizades e os nossos ódios, o nosso olhar e o estreitar da nossa mão, a nossa memória e o nosso esquecimento, os nossos livros e os traços de nossa cultura? [...] Pois tua essência verdadeira não está oculta no fundo de ti, mas colocada infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que tomas comumente como sendo teu.¹⁵⁸

Desta maneira, se “o mundo é a medida [...] homem e mundo não mais se opõem [...] fornecem, pois, ao homem aprender a conhecer o curso do mundo e entender a sua natureza”.¹⁵⁹ Assim, se épocas e homens encontram-se sempre submetidos às molas mestras do grande relógio que sempre renova o ciclo a partir das doze, épocas e homens novamente podem se encontrar em ciclos invariavelmente repetidos, que produzem consigo a idéia mais paradoxal e verdadeira, ou seja, a eterna novidade do mesmo - por nós entendido - como: a verdade submetida à mais cruel ilusão!

Discutiremos, a partir disso, o eterno jogo das forças artísticas, que se compõem e recompõem dessa capacidade plástica que somente o devir da história poderá favorecer. Desta forma, outro deslocamento inerente ao nosso trabalho faz-se necessário: aquele que diz respeito às teorias da arte, em especial, da tragédia grega.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Opus cit. p. 142.

¹⁵⁹ MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: Adauto Novaes. (Org.). **Ética**. Opus cit. p. 220.

III. O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA.

3.1. Ésquilo, Sófocles e Eurípides: a tragédia grega entre a música e a palavra.

A essência da arte é o poema. A essência do poema é a instauração da verdade.
(Heidegger).

Antes mesmo da escrita de sua obra prima, que marca o seu nome definitivamente na galeria daqueles que fazem jus ao título de “filósofo”, o professor doutor ordinário de filologia clássica da universidade e do ginásio da Basileia, o senhor Friedrich Wilhelm Nietzsche precedeu, através de conferências públicas, cinco textos que irão desembocar mais tarde na realização de *O nascimento da tragédia*, juntamente com *Homero e a filologia clássica*, apresentado como sua aula inaugural.¹⁶⁰ Os textos, *Contribuição à história da tragédia grega*, *Introdução à tragédia de Sófocles*, *A visão dionisíaca do mundo* (prelúdio ao Nascimento da tragédia), *O drama musical grego* e *Sócrates e a tragédia*, todos escritos em 1870, irão fazer parte daquelas idéias que se ocupam prioritariamente da tragédia Ática, sua forma e conteúdo, bem como de seus desdobramentos na modernidade.

Destacaremos para a exposição presente os dois últimos escritos citados por compreendermos sua objetividade frente às questões que devem nos ocupar no momento, ou seja, a relação entre música e palavra.¹⁶¹

Logo no início da conferência *O drama musical grego*, o filósofo identifica a perda do *pathos* musical tão próprio à tragédia helênica. Segundo o filósofo, os homens modernos, desprovidos de uma “força inconsciente de uma

¹⁶⁰ CHAVES, Ernani. Apresentação. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Opus cit. p. 7.

¹⁶¹ Alertamos, porém, que embora no decorrer de todo este derradeiro capítulo, não apareçam, por vezes, nomeadas as relações entre “lembrança” e “esquecimento”, como evidenciado nos capítulos anteriores, poderemos perceber a ocorrência dessas expressões através do uso de termos sinônimos como no caso das palavras “desfazer-se”, “desprender-se”, “perder-se”, “estar fora de si” e ademais utilizadas pelo filósofo em suas obras que tratam sobre estética. No entanto, devemos ressaltar nosso esforço em aludirmos as categorias supracitadas ao longo de todo o corpo textual que se segue, labuta complementada pelas inúmeras citações das obras de Nietzsche, que garantem a coerência e o pleno desenvolvimento desse tema através de sua relação com as teorias sobre arte realizadas pelo filósofo.

pulsão natural”, não estariam aptos para julgar o espetáculo público grego desde Ésquilo e Sófocles.¹⁶²

Seu julgamento para isso parte do que ele designou de “artes absolutas”, aquelas responsáveis pelo esfacelamento dos seres em individuações hipertrofiadas.¹⁶³ Os homens estiolados e seu poder de nada compreender, pois nada gozaram daquela unidade que só a tragédia conduzia, produziram o crítico, o “homem inteligente”, ironicamente incapaz de compreender o que o helênico tem de mais forte, sua essência instintiva.

Para o pensador das extemporâneas, criou - se uma larga lacuna entre aqueles freqüentadores do drama trágico.

Não era a fuga angustiada diante do tédio, à vontade de ser livre de si e de sua miséria, a todo preço, por algumas horas, o que levava aqueles homens ao teatro. O grego refugiava-se da dispersiva vida pública, tão habitual para ele, da vida no mercado, na rua [...] não como o velho alemão, que queria distração quando vez por outra rompia o círculo de sua existência interior. [...] Trata-se da pulsão de primavera que irrompe de maneira avassaladora, um tempestuar-se e um enfurecer-se num sentimento misto, tal como é conhecido de todos os povos ingênuos e de toda a natureza na aproximação com a primavera. [...] o drama antigo floresceu a partir de uma tal epidemia popular e que a infelicidade da arte moderna é de não ter emanado de tal fonte secreta [...] o berço do drama. Pois ele não começou com alguém que tivesse se disfarçado e quisesse enganar os outros: não, começou antes, quando o homem está fora de si e se crê transformado e encantado. No estado de “estar fora de si”, do êxtase, somente um passo é ainda necessário: que não voltemos a nós mesmos novamente, mas entremos em um outro ser, de modo que nos portemos como que encantados.¹⁶⁴

Os helenos, recorrem, segundo a perspectiva de Nietzsche, à tragédia, para em conjunto com o herói combalido compartilhar da unidade primordial do mundo (a música),¹⁶⁵ compreendendo ao mesmo tempo seu pertencer a esse fundo comum, expressão própria por onde se comunica o arrebatamento

¹⁶² NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 48

¹⁶³ Idem, p. 51.

¹⁶⁴ Idem, p. 54-56.

¹⁶⁵ A música, segundo a filosofia de Schopenhauer e também do jovem Nietzsche, é a expressão mais imediata da Vontade – Verdade do mundo que subjaz a representação dos fenômenos. Nos dois escritos que se tornaram nosso objeto de estudo, nessa seção, Nietzsche não se refere a esse conceito de uma maneira tão clara, como o fez em *O nascimento da tragédia*. Por isso, procuramos apenas situá-lo de melhor maneira na próxima discussão.

dionisíaco.¹⁶⁶ Aqui a exterioridade da encenação do drama une o que antes estava esfacelado em individuação e, portanto em interioridade.

O homem moderno, porém, como que alienado no mundo do social, do aturdimento, na pressa e nas preocupações em geral, vai ao teatro para esquecer aquilo que é para ele um fardo, a sua própria existência. Lá distraído, compartilha do sentimento de compaixão e piedade perante o auto-aniquilamento do herói trágico, pois vê no mundo o sinal da decadência e do mal ao qual ele está submetido.

Ao contrário, a tragédia Ática é algo que deve ser conduzido para o mais difícil e nesse caminho a ser percorrido deve ter como fim a liberdade.¹⁶⁷ A arte grega é o resultado dessa expressão, do duro e do árido, suas encenações de caráter público não conduziam à tensão como no romance moderno. A repetição da trama sempre motivava os gregos a irem sempre e mais uma vez para onde a ação trágica novamente fosse encenada. Era sobremaneira o êxtase e o sentimento de embriaguez dionisíaca que os motivavam para isso.

A música do coro que convidava os participantes da tragédia, segundo Nietzsche, era também a expressão por onde se comunicava o grito amplificado do herói.¹⁶⁸ Assim os dramas dos antigos tinham como fio condutor o sofrer, o *pathos*. A música, definida como a verdadeira linguagem universal e que toca o coração de imediato,¹⁶⁹ traduzia a natural ligação entre a linguagem das palavras e a linguagem dos sons.¹⁷⁰ Era, portanto, característica da música grega sua irmandade com a poesia, sua simplicidade e mesmo pobreza na harmonia, e sua riqueza em meio de expressão rítmica,¹⁷¹ davam à poesia maior ênfase. Nesse sentido, enquanto a música intensificava o efeito da poesia, a coreografia

¹⁶⁶ A possibilidade de um passado imemorial e a possível ocorrência de uma lembrança que se liga a esse acontecimento, só é permitida na filosofia do jovem Nietzsche se considerarmos a Vontade – Verdade do mundo como aquilo que a todos une através de seu caráter inestético e, portanto, abrangente de toda a realidade. Através da melodia musical dos ditirambos, expressão imediata da Vontade, as hierarquias sociais são rompidas (esquecidas) e dá-se à ocorrência de um possível retorno (lembrança) ao passado imemorial da Vontade do qual todos fomos recrutados.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 58.

¹⁶⁸ Idem, p. 61.

¹⁶⁹ Idem, p. 66.

¹⁷⁰ Idem, p. 67.

¹⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 68.

esclarecia a música. Desta forma, surgiu para o poeta à tarefa de ser também um produtivo coreógrafo.¹⁷²

Foi Ésquilo, nesse sentido, quem reabilitou e inovou a tragédia, nas palavras de Nietzsche:

Ésquilo tem um significado extraordinário para a história da indumentária antiga, porquanto ele introduziu o pragueado livre, a graciosidade, a pompa e o garbo da vestimenta principal, enquanto antes dele os gregos estavam na barbárie [...] com esse pragueado livre: tudo que era isolado nas artes individuais foi superado por ele: em sua festa sacrificial comum, são cantados hinos à beleza e, ao mesmo tempo, à ousadia. Sujeição e todavia garbo, multiplicidade e, todavia unidade, muitas artes na mais alta atividade e todavia uma obra de arte – isso é o drama musical antigo.¹⁷³

Essa posição marca uma divergência no interior do pensamento do filósofo alemão, a respeito da tragédia e de seus compositores.¹⁷⁴ Antes de seguirmos com essa exposição e a contraposição entre tragédia antiga e drama moderno, torna-se importante revisitar os antecedentes históricos que culminaram na decadência do espetáculo público grego. Faz-se mister nesse sentido, explorarmos em *Sócrates e a Tragédia* a sobreposição entre “palavra” e “música”, através dos três grandes tragediógrafos da helenidade: Ésquilo, Sófocles e Eurípides, evidenciando com isso a relação destes com o primeiro dos dialéticos, Sócrates.

Se originalmente a tragédia era composta somente pelo coro, que anunciava o enredo do drama através do canto uníssono, popularmente conhecido, com Eurípides o povo subiu ao palco em oposição a tudo que era

¹⁷² NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 68.

¹⁷³ Idem, p. 69-70.

¹⁷⁴ Para contribuirmos com essa polêmica que em suas *conferências*, ora marcam uma predileção por Sófocles (ver: cap. II, seção II, nota: 3). E contra Ésquilo (ver: cap. II, seção II, nota: 14). Ou mesmo prestam elogios ao autor do *Prometeu*, como é o caso, citamos o filósofo nas últimas páginas de *Sócrates e a tragédia*: “[...] para falar abertamente, a florescência e o ponto alto do drama musical grego é Ésquilo em seu grande período, antes de ser influenciado por Sófocles: com Sófocles começa a progressiva decadência, que finalmente Eurípides, com sua reação consciente contra a tragédia de Ésquilo, ocasiona o fim com velocidade tempestuosa”. (Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 92). No entanto, nessa mesma exposição o autor do Zaratustra, marca uma posição a favor e contra esses tragediógrafos. (p. 28-29).

grande e belo. Com isso a idealidade retirou-se para a palavra e fugiu do pensamento,¹⁷⁵ pois foi o autor de *Alceste* quem ensinou a multidão a pensar.

[...] Mas aqui, justamente, tocamos o lado brilhante, e que salta aos olhos, da inovação de Eurípides: o povo aprendeu a falar com ele; ele mesmo se vangloria disso na disputa com Ésquilo: graças a ele o povo é capaz, agora,¹⁷⁶
 de seguir segundo as regras da arte,
 do medir com compasso linha por linha,
 de observar, pensar, ver, entender, de proceder com astúcia, de amar, andar à furtiva,
 de desconfiar, negar, considerar a esmo...¹⁷⁷

Nesse sentido, sobre a oposição entre tragédia dialética e mito trágico, Nietzsche nos diz que Eurípides se opõe às pulsões naturais e inconscientes provenientes do povo, onde os deuses eram os “donos da palavra”.¹⁷⁸ Inicia-se aqui, portanto, o caráter anti-natural do espetáculo público grego. Sai a música, expressão do inconsciente popular, e entra o cálculo pelas palavras, a regra matemática do pensamento. Dessa maneira, a esperança em uma idealidade metafísica sufoca, ao mesmo tempo em que, se reproduz rapidamente no seio das relações sociais, o ceticismo irônico. Pois, foram cortadas sobremaneira as relações entre o passado e o futuro que somente o mito resguardava.

Foi Eurípedes, portanto, quem cunhou a supremacia do *logos* e do mito histórico entre os gregos, em substituição à música dos ditirambos, responsável pela ocorrência de um possível retorno (lembrança) ao passado imemorial da Vontade e pela dissolução das hierarquias sociais através do esquecimento de si dos indivíduos. Com o último dos tragediógrafos consolidou-se a “memória das marcas” e o esquecimento como via de escape e fuga da vida em favorecimento ao racionalismo cético proveniente da filosofia de Sócrates.

Assim, Nietzsche concorda ser o autor de *Alceste* o mais impopular daqueles que deram aos dramas do destino sua maior expressão. Contudo, preocupa-se em esclarecer que entre Ésquilo e Sófocles, Eurípides foi o “último

¹⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisiaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 73.

¹⁷⁶ Idem, *Ibidem*.

¹⁷⁷ ARISTÓFANES *apud* NIETZSCHE, p. 73. -74.

¹⁷⁸ Idem, p. 74.

dos decadentes”, pois apenas acentuou a decadência da tragédia que ele mesmo já havia percebido anteriormente.¹⁷⁹

O abismo entre tragédia e público, devido ao ocultamento da história preliminar, foi para Eurípedes motivo do empreendimento de suas estratégias, frente a uma nova caracterização da tragédia.¹⁸⁰ De início, com a escrita de um prólogo, onde tudo precisava ser compreensível para ser entendido¹⁸¹ depois, com o julgamento de cada parte da tragédia: o mito antes de todas, os personagens principais, a estrutura dramática, a música coral, por último e mais decididamente, a linguagem.¹⁸²

O nascimento dessa nova forma de enxergar o mito conduziu o vulgo, que agora se tornou capaz de julgar. Ao mesmo tempo elevou uma espécie de “crítica especializada”, que logo se espalhou e monopolizou essa aberrante forma de conceber a tragédia.¹⁸³ No entanto, a inserção da “ação” no lugar do “*pathos*”, ou da “palavra” no lugar da “música”, que marca principalmente os diálogos de Eurípedes, não atuam igualmente nas peças encenadas por Ésquilo e Sófocles.¹⁸⁴ A cada vez maior possibilidade do entendimento e, portanto, identificação do espectador em relação à tragédia tornava compatível sua imersão no sofrimento e nos atos do herói, criando assim um elo que os unia através da dor e do destino trágico, concebido como algo moralmente imputado ao protagonista da peça.¹⁸⁵

Assim, com a inserção da intencionalidade na tragédia, a “palavra” carrega consigo a imagem de uma “realidade esclarecida” contra os “mistérios” que a antiga tragédia grega possuía. Nas cenas proclamadas por Eurípedes, “tudo

¹⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 90.

¹⁸⁰ Idem, p. 77-78.

¹⁸¹ Idem, p. 77.

¹⁸² Idem; Ibidem.

¹⁸³ Idem, p. 78.

¹⁸⁴ Para citarmos essa diferença apontada pelo filósofo: “Eurípedes é o primeiro dramaturgo que segue uma estética consciente. Ele procura intencionalmente o que há de mais compreensível; seus heróis são realmente como eles falam. Mas também eles se expressam inteiramente, enquanto os personagens de Ésquilo e de Sófocles são muito mais profundos e plenos do que suas palavras: propriamente eles só balbuciam entre si. Eurípedes cria as figuras enquanto, ao mesmo tempo, as dissecas: diante de sua anatomia não existe mais nada de oculto neles”. (Idem, p. 80).

¹⁸⁵ Idem, p. 89.

precisa ser consciente para ser belo” ou “tudo precisa ser consciente para ser bom”.¹⁸⁶

O “belo” e o “bom”, paralelismo construído por Nietzsche para indicar a relação da estética de Eurípides com a filosofia socrática, resulta de uma ligação entre essas duas personalidades do mundo Ático. “Tinha-se, na antiguidade grega, um sentimento de afinidade entre os dois nomes...”.¹⁸⁷

Essa relação entre o mestre dialético e o seu “discípulo” desempenhou, na esfera da arte, uma acentuada contraposição entre uma “sabedoria não comprovada” (mítica) e uma “sabedoria calculada” (racional). Como bem expôs o filósofo da tragédia: “àquela “sabedoria” não comprovada Eurípides opôs então a obra de arte socrática, certamente ainda sob o envoltório de numerosas acomodações com a obra de arte dominante”.¹⁸⁸

O socratismo elevado à encenação do espetáculo público grego, por Eurípides, despreza a manifestação natural de uma ordem metafísica, o instinto da música ou o seu equivalente, a arte. Assim, na expressão de seus saberes conscientes, tanto Eurípides como Sócrates, segundo Nietzsche, criam uma anomalia do dote artístico, pois aquilo que cria (o instinto musical) passou a ser domado por um saber mórbido, crítico, que agora sozinho tornou-se expressão do saber.

Enquanto objeto do conhecimento, a arte foi incluída na experiência e sentido próprios à reflexão. Seu caráter inventivo tomou a forma de uma reação contra o espírito da música, pois assim como o poeta cria porque desconhece, motivo por onde se expressa uma sabedoria inconsciente,¹⁸⁹ o artista prático-dialético sucumbe diante desse saber.

Partindo, portanto, de uma perspectiva da música como instinto criador, Nietzsche avalia o apolinismo socrático como a expressão do “feio” na arte:

Em Sócrates se encarnou, sem mistura de nada estranho, uma faceta do heleno, aquela clareza apolínea. [...] No entanto, a ciência e a arte

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 81.

¹⁸⁷ Idem; Ibidem.

¹⁸⁸ Idem, p. 83.

¹⁸⁹ Idem, p. 85.

excluem-se: desse ponto de vista é significativo que Sócrates tenha sido o primeiro grande heleno feio; pois tudo nele é simbólico. Ele é o pai da lógica, a qual, de maneira mais aguda possível, apresenta o caráter da ciência pura; ele é o aniquilador do drama musical, deste que tinha recolhido em si os fulgores de toda a arte antiga.¹⁹⁰

Dessa forma, Sócrates é o aniquilador do drama musical em um sentido mais profundo do que pôde ser até agora aludido.¹⁹¹ Nesse sentido, a morte do essencial na tragédia, ou do drama musical, ecoa e é sentido pela modernidade através de um imenso vazio. Pois o “*logos*”, em substituição à “música”, “age primeiramente sobre o mundo dos conceitos e somente a partir daí sobre o sentimento; e de maneira bastante freqüente ela não alcança absolutamente, pela distância do caminho, o seu alvo”.¹⁹² Nietzsche associa o desmembramento da arte na modernidade a essa disjunção ocorrida na tragédia. “Nós que crescemos sob a influência do mau costume da arte moderna, sob o isolamento das artes, já não estamos em condição de fruir do texto e da música conjuntamente”.¹⁹³ Talvez por isso, “achamos suportável o mais absurdo texto contanto que a música seja bela”.¹⁹⁴

No altar da mais alta soberba da crítica, o público compara a tragédia antiga em relação ao seu romance moderno, como algo limitado e pobre em ação, acentuando cada vez mais o imenso abismo que se formou entre o pretérito e o momento presente, como comenta o autor de *O drama musical grego*:

Quem à sua vista lembrar do ideal reformador da arte terá de dizer ao mesmo tempo que aquela obra de arte do futuro não é absolutamente uma imagem brilhante mas enganadora: o que esperamos do futuro já foi uma vez realidade – em um passado de mais de dois mil anos.¹⁹⁵

O desaparecimento do fundo musical melodioso, sopra como uma recordação perdida há tempos. A palavra e o seu gesto frígido frente aquele momento do êxtase arrebatador que impulsionava os gregos a se desfazerem de si (ou esquecerem-se de si) e de suas convenções sociais tornaram-se agora um

¹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 86-87.

¹⁹¹ Idem, p. 87.

¹⁹² Idem, p. 65-66.

¹⁹³ Idem, p. 66-67.

¹⁹⁴ Idem, p. 67.

¹⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 70.

mero ornamento por onde se propaga o *logos* imberbe do crítico e do fazedor de música consciente - histórico.

A “memória das marcas”, consolidada por Eurípides, “o último dos decadentes”, significou a perda do *pathos* dos helenos em sua expressão mais autêntica, a tragédia. É nesse sentido que articularemos nossa próxima seção, que trata do jogo entre as duas divindades olímpicas existentes na Grécia antiga. Alcançaremos com essa discussão o que Nietzsche designou ser sua “metafísica de artista”, conceito só desenvolvido com mais desenvoltura por ele em *A visão dionisíaca do mundo* e *O nascimento da tragédia*.

3.2. O agôn das forças: Apolo e Dionísio

Os gregos são, como dizem os sacerdotes egípcios, eternas crianças, e também na arte trágica são apenas crianças que não sabem que sublime brinquedo nasceu em suas mãos – e nelas foi destruído. (Nietzsche).

Nos escritos estudados anteriormente, a preocupação com os temas “música” e “palavra” tratava quase que exclusivamente do caráter público da tragédia grega. No entanto, como iremos perceber, é somente em obras como *A visão dionisíaca do mundo* e *O nascimento da tragédia* que Nietzsche amadurecerá estas propostas, através do desenvolvimento de sua “metafísica de artista”.¹⁹⁶

O objetivo desta seção reside em traduzirmos o jogo das divindades olímpicas, enquanto expressões que dizem respeito ao cambiante *agôn* das forças que habitam a memória. Nesse sentido, torna-se importante para nós caracterizarmos a tragédia grega, enquanto duplo desenvolvimento dos impulsos, ou o eterno jogo de lutas e reconciliações, entre Apolo e Dionísio.¹⁹⁷

No entanto, quase sempre, como notamos, essas divindades aparecem emparelhadas em disputa, sendo somente, no momento do florescimento da

¹⁹⁶ Rosana Suarez define bem o termo citado: “É importante frisar que, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche critica a filosofia socrático-platônica enquanto “metafísica racionalista”, tomando como parâmetro uma “metafísica de artista”, uma metafísica “trágica”: a arte trágica seria a melhor expressão metafísica do homem, inclusive por não dividir o mundo em conhecimento/erro, verdadeiro/falso, essência/aparência” (SUAREZ, Rosana. **Nietzsche comediante**: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche. Rio de Janeiro: Editora Sette letras, 2007.p. 34).

¹⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 27.

vontade helênica, que essas potências aparecem fundidas na obra de arte, precisamente enquanto sonho e embriaguez.¹⁹⁸

Esses constantes jogos entre Apolo e Dionísio, que marcam o momento da diferença entre essas deidades olímpicas, nos conduzem a pensar que a tragédia grega somente pode sobreviver através dessa relação permanente e recíproca.

Para tanto, faz-se mister esclarecermos o papel de cada uma dessas divindades na tragédia helênica. Iniciaremos com Apolo, o fundador da arte e antecessor de Dionísio. Conhecido como potência telúrica e responsável pelo conhecimento verdadeiro, Apolo “o onimorante”, é também chamado de deus da luz, da retidão e da bela aparência, sendo ele quem cobre com o seu véu de ilusão os terrores e horrores da existência, tornando esta, de algum modo, digna de ser vivida.

Porém, a difícil relação que se estabelece entre essa divindade e Dionísio, que juntas formam a tragédia, inicia desde o complicado entendimento desta mesma divindade (Apolo) e seu papel no espetáculo público grego. Sendo assim, perguntamos: como pode o representante do sonho ser o deus da “verdade”, se é ele o representante da ilusão? Será o impulso dionisíaco contraditório ao verdadeiro conhecimento?

No entanto, antes de procurarmos esclarecer essas questões, apresentaremos Dionísio. Esta divindade, conhecida e representada através da música e da embriaguez, é também o impulso da desmesura e do esquecimento de si, enquanto representante mais imediato da Vontade¹⁹⁹ que subjaz o mundo. Assim,

A arte dionisíaca [...] repousa no jogo com a embriaguez. [Nesse sentido] o *principium individuationis* é rompido em ambos os estados [tanto no estado apolíneo como no dionisíaco], o subjetivo desaparece inteiramente diante do poder irruptivo do humano geral, do natural-

¹⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 5.

¹⁹⁹ Sobre a Vontade: o termo é sempre utilizado por Nietzsche no sentido schopenhauriano, isto é, como centro e núcleo do universo, que assume as formas da multiplicidade fenomenal no espaço e no tempo, seus “princípios de individuação”, constituem a antítese do estado de contemplação estética. (GUINSBURG, J. Tradução, notas e posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p.146).

universal. As festas de Dionísio não firmam apenas a ligação entre os homens, eles também reconciliam homem e natureza.²⁰⁰

Neste contexto, analisamos o aspecto citado por Nietzsche, quando o mesmo coloca a possibilidade do rompimento do *principium individuationis*,²⁰¹ nos dois casos, tanto no estado dionisíaco como também no estado apolíneo. No primeiro caso, as homenagens em relação ao deus extático geram o esquecimento do sujeito consigo através daquilo que é característico do ditirambo, o rompimento do “eu” e de suas relações sociais. No estado apolíneo, no entanto, o esquecer-se de si, ocorrerá no “inconsciente” do sonho, na medida em que agora, sem identidade, o sujeito mergulha na “embriaguez” onírica.

Ambos os estados, porém, não permitem ao sujeito rompimentos isolados, na medida em que estas potências estão inextricavelmente relacionadas. Assim, o estado de individuação se desfaz no sonho, quando este impulso entra em contato com a realidade e busca transformá-la através da arte. Nesse sentido, Apolo é a representação da tragédia enquanto porta voz da Vontade.

Desta maneira, percebemos a relação imanente resultante da arte trágica helênica, especialmente daquelas que dizem respeito ao “sonho” e à “embriaguez”, através da atuação equivalente dessas duas potências entre si mesmas. A música, desta forma, é o exemplo de tal atuação, pois diz respeito à íntima relação entre “melodia” e “palavra”, “Vontade” e “ilusão da Vontade”.

Assim, a vida enquanto expressão de Dionísio é também expressão simultânea por onde se comunica Apolo.

Ora, se a embriaguez é o jogo da natureza com o homem, então o criar do artista dionisíaco é o jogo com a embriaguez. Este estado deixa-se conceber somente alegoricamente, se não se o experimentou por si próprio: é alguma coisa de semelhante quando se sonha e se vislumbra o sonho como sonho. Assim, o servidor de Dionísio precisa estar embriagado e ao mesmo tempo ficar à espreita atrás de si, como

²⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 8.

²⁰¹ Sobre o *pricipium individuationis*, J. Guinsbug define esta categoria do pensamento de Nietzsche, como: o poder de singularizar e de multiplicar, através do espaço e do tempo, o Uno – essencial e indiviso. Para nós, o mesmo que: “Vontade”. (GUINSBURG, J. Tradução, notas e posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p.146).

observador. O caráter artístico não se mostra na alternância de lucidez e embriaguez, mas sim em sua conjugação.²⁰²

Desta maneira, a reivindicação da arte encontra-se na necessidade da conjugação entre “experimentação” e “sonho”, pois aquilo que resulta na embriaguez não poderia ser sinal da desmesura, mas a resultante daquilo que se conjuga com a lucidez. Nesse sentido, o sujeito encontra-se como que embriagado pelo êxtase ilusório do sonho, uma embriaguez lúcida, só permitida ao herói (ator-protagonista) da tragédia e pelo público que com ele partilha esta experiência.

Estes indivíduos esquecidos de si se apropriam das forças gerativas e plasmadoras da natureza, na medida em que, dançando e cantando, encontram-se possuídos pela potência telúrica, ao mesmo tempo em que dominados pelo ímpeto da individuação, gozam conjuntamente do êxtase produzido na tragédia.

A arte helênica representa gozo e jubilação, através da união das forças. “Essa conjugação caracteriza o ponto alto da helenidade”,²⁰³ onde Apolo não poderia sequer atuar sem Dionísio:

E vede! Apolo não podia viver sem Dionísio! O “titânico” e o “bárbaro” eram, no fim de contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo! E agora imaginemos como nesse mundo construído sobre a aparência e o comedimento, e artificialmente represado, irrompeu o som extático do festejo dionisíaco em sonâncias mágicas cada vez mais fascinantes, como nestas todo o desmesurado da natureza e prazer, dor e conhecimento, até o grito estridente, deviam tornar-se sonoros [...] O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia preceitos apolíneos. O desmedido revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração a natureza. E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado.²⁰⁴

Dionísio, arrebatador, não somente penetrou na tragédia, mas agora pode criar a partir do caos da Vontade, não somente um novo mundo, mas a

²⁰² NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 9-10.

²⁰³ Idem, p. 10.

²⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 41.

possibilidade de atuar sobre o passado fenomênico.²⁰⁵ Desta forma, o artista dionisíaco re-cria através das lembranças de um passado imemorial, aquilo que foi despedaçado pela natureza, servindo como uma espécie de cimento social, na re-construção da coletividade. Deste modo, a natureza celebra a sua festa de reconciliação com o homem, através da união de suas forças.²⁰⁶

Assim, a religião grega é a religião da vida, onde todo o existente seja ele bom ou mal, era divinizado. Como diz Nietzsche: “evitava-se atribuir aos deuses a existência do mundo e, por conseguinte, a responsabilidade por sua condição”.²⁰⁷ Desta maneira, deuses e homens gozavam de semelhante condição, no sentido destes estarem diretamente submetidos às necessidades do destino.²⁰⁸

Na religião do mito, a vida em todas as suas dimensões é afirmada, constituindo-se, portanto, como o maior de todos os valores. Desta maneira, o lamento do homem homérico era um dia ter que abandonar a existência. Contudo, apesar de toda dor, nunca a Vontade se expressou mais abertamente do que na helenidade “cujo lamento mesmo ainda é sua canção de louvor”.²⁰⁹

Nos gregos a Vontade queria se contemplar transfigurada em obra de arte: para se magnificar, as suas criaturas precisavam se sentir como dignas de magnificação, eles precisavam se rever em uma esfera mais alta, como que levadas ao ideal, sem que este mundo perfeito de contemplação agisse como imperativo ou reprovação. Essa é a esfera da beleza na qual eles miravam as suas imagens especulares, os olímpicos. Com essa arma a Vontade helênica lutou contra o talento – correlativo ao talento artístico – para o sofrer e a sabedoria do sofrimento. A partir dessa luta e como monumento de sua vitória nasceu a tragédia.²¹⁰

O sentido último da embriaguez, conta Nietzsche, é o Uno – originário,²¹¹ cujo puro lançar-se de si da Vontade permanece sempre o mesmo. A ilusão é aqui referida como indubitavelmente necessária à vida, pois a Verdade se recolhe

²⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 12.

²⁰⁶ Idem, p. 15.

²⁰⁷ Idem, p. 16.

²⁰⁸ Idem; Ibidem.

²⁰⁹ Idem, p. 17.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 18.

²¹¹ Sobre o Uno – originário ou primordial, Guinsburg, aponta a significação do termo, como uma espécie, de derivante da Vontade, ou, “primigênio”, “original”, “primeiro”. (GUINSBURG, J. Tradução, notas e posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p.147).

em última instância no Uno – originário da pura dor, como núcleo original da Vontade. A Verdade aludida, portanto, é a verdade do fundo doloroso de todo o mundo, e não a verdade no sentido otimista socrático.²¹²

Os cultos às imagens da cultura apolínea têm na realidade onírica, a exigência da medida e do belo, como traduções que velam a pura Vontade. Essa foi à maneira que os gregos encontraram para tornarem a vida justificada e digna de ser vivida. Deste modo, foi necessária a transformação do instinto guerreiro, apto à individuação, para a ‘bela vida’, açucarada com o mais doce toque feminino. No entanto, cabe a nós indagarmos: será a tragédia a domesticação do guerreiro (herói trágico)?

Citamos uma passagem de *A visão dionisíaca do mundo*: “no apolinismo a humanidade guerreira grega transfigurou-se numa vida bela de ser contemplada, numa vida toda ela voltada para a glória, que merecia ser cantada pelos vales e comemorada no estado apolíneo”.²¹³ Em mundo construído dessa maneira e artificialmente protegido, penetrou então o som extático da celebração de Dionísio, no qual a inteira desmedida da natureza se revelava ao mesmo tempo em prazer, em sofrimento e em conhecimento.²¹⁴

No entanto, sobre o *agôn* entre Apolo e Dionísio na tragédia, Nietzsche lança a seguinte suspeita: qual era a intenção da Vontade – que afinal é todavia uma – ao permitir a entrada dos elementos dionisíacos, contra a sua criação apolínea?²¹⁵ Logo em seguida ele trata em responder: “tratava-se de um novo e mais alto “recurso” da existência, o nascimento do pensamento trágico”.²¹⁶

Deste modo, nos festejos em homenagem a Dionísio dá-se o rompimento do sujeito consigo, ao mesmo tempo, em que é experimentado na proclamação dos ditirambos um elemento letárgico, onde tudo que foi vivenciado mergulha no passado.²¹⁷ Assim se separam, por meio desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o mundo da realidade dionisíaca.²¹⁸ No entanto, logo que

²¹² NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*: e outros textos da juventude. Opus cit. p. 19.

²¹³ Idem, p. 22.

²¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*: e outros textos da juventude. Opus cit. p. 23.

²¹⁵ Idem; Ibidem.

²¹⁶ Idem; Ibidem.

²¹⁷ Idem; Ibidem.

²¹⁸ Idem; Ibidem.

desperta desse elemento letárgico, o homem retomado de suas lembranças e preocupações cotidianas, comporta-se com uma disposição negadora da Vontade, porque rapidamente percebe que sua atuação não pode modificar em nada a eterna essência das coisas.²¹⁹

Nesse sentido, a arte é salvação e cura do homem-enojado. Pois, através do “sublime” e do “cômico” este indivíduo pode agora tratar do “horrrível” e do “absurdo” da existência, tomando como caminho a *cartase* artística. Desta forma, entre o “horrrível” e o “sublime”, a tragédia aparece, enquanto jogo da “sujeição” e “conformação”, o eterno jogo cambiante entre as potências divinas.

Antes de tudo se tratava de transformar aqueles pensamentos de repugnância sobre o horrrível e absurdo da existência em representações, com as quais se pudesse viver: essas são o sublime como sujeição artística do horrrível e o ridículo como descarga artística da repugnância do absurdo. Esses dois elementos, que se entrelaçam com o outro, são unidos em uma obra de arte que imita a embriaguez, que joga com a embriaguez.²²⁰

O “sublime” e o “ridículo”, que caracterizam a tragédia, em nada atingem a Verdade, mas mantêm com esta uma relação de velamento e de esconderijo. Assim, entre a representação da beleza extática e a Vontade, tudo o que podemos perceber é aparência e verossimilhança (símbolo, sinal da Verdade) - um eterno jogo que jamais alcança a essência íntima das coisas.

Como símbolo e imagem da representação (sinal da Verdade), o ator, protagonista da tragédia, não era o “indivíduo” singular, mas o representante do coro ditirâmico. Deste modo, com a inserção de um personagem, que agora acompanha e toma parte do coro, dá-se o início da tragédia.

Nesse sentido, Apolo, o “deus curativo”, salvou o grego da disposição negadora da Vontade, por meio do tragicômico. Ao invés de negar a essência do mundo, o deus da “bela aparência” ameniza o aterrador na existência, não através de uma negação ascética, mas tendo como motivo a obra de arte.

²¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 56.

²²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 25.

Assim, a tragédia representa a reconciliação das diferenças. Onde Apolo é máscara de Dionísio e ambas conjuntamente, tornam-se máscaras da Verdade. A “tragédia” é também “comédia”, pois é no prazer da dor que se sente estar vivo.

Piedade, a mais estranha máscara da pulsão de vida! [...] Voluptuoso prostrar-se na poeira, repouso feliz na desgraça! A mais alta renúncia de si por parte do homem em sua mais alta expressão! Magnificação e transfiguração dos meios terríveis e dos pavores da existência enquanto meios de cura da existência! Vida alegre no desprezo da vida! Triunfo da Vontade em sua negação.²²¹

Porém, algumas observações, nesse sentido, tornam-se importantes: a primeira nos diz que sozinho Dionísio é aterrador, mas também Apolo solitário nega o caráter social da tragédia. Pois, é somente através do esquecimento de si, que os indivíduos podem se unir a outros. No entanto, o deus da “bela aparência” só pode ser curativo da Vontade, tendo esta como pano de fundo, daí a imbricada relação da arte trágica.

Desta forma, a elevação da vida só ocorre, através do *agôn* múltiplo da aparência com o “horível” e o “absurdo” da existência, sendo, portanto, esse jogo a divisão do “real” entre a Verdade e aquilo que se torna o seu velamento. Todo o real dilui-se em aparência, e atrás desta se manifesta a natureza unitária da Vontade,²²² pois, na tragédia, a ilusão está em seu apogeu.²²³

Assim, Nietzsche escreverá em *O nascimento da tragédia*: “somente como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente”.²²⁴ Nesse sentido, a oposição entre “objetividade” e “subjetividade” é inadequada em estética. Pois, na realização de sua obra, o artista está liberado de seu “eu” através de sua arte, tornando-se assim um médium através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência,²²⁵ sendo, portanto, a obra de arte, a fusão do gênio com o artista primordial do mundo.²²⁶

²²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*: e outros textos da juventude. Opus cit. p. 29-30.

²²² Idem, p. 30.

²²³ Idem; Ibidem.

²²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 47.

²²⁵ Idem, p. 47.

²²⁶ Idem; Ibidem.

A perda de qualquer desses elementos [Apolo e Dionísio] significa a morte da tragédia. É o que escreverá Nietzsche em *A visão dionisíaca do mundo*.²²⁷ Assim, a arte trágica, em substituição à “arte da aparência”, representou a criação da “arte total”, em comemoração à elevação da vida.

É importante, porém, ressaltarmos a observação que aponta ser a tragédia o sinal do declínio e decadência dos antigos ditirambos, a começar por aquilo que nos informa ser a Vontade o essencialmente inestético.²²⁸ Nesse sentido, o *logos*, em substituição à música, representa a perda da essência da Verdade. Como escreve o autor do Zaratustra:

Aquele cantar e dançar não é mais a instintiva embriaguez da natureza: a massa do coro em agitação dionisíaca já não é a massa do povo inconscientemente arrebatada pela pulsão da primavera. A Verdade é agora simbolizada. [...] A aparência não é mais absolutamente gozada como aparência, mas sim como símbolo, como signo da Verdade. Por isso a – em – si escandalosa – fusão dos meios artísticos. O mais claro sinal desta depreciação da aparência é a máscara.²²⁹

Deste modo, perguntamos: quem vence o poder da aparência e a despotencializa até o símbolo? - Responderíamos certamente que é a música. Nesse sentido, comentaremos nossa última questão da pesquisa, atravessando toda a discussão que desenvolvemos até aqui, especificamente tratando de uma analogia entre os gregos e nós: uma análise comparada através do espírito da música realizada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*.

3.3. Os gregos e nós: uma análise comparada através do espírito da música.

Enquanto Apolo reproduz o fenômeno, Dionísio traduz o querer.
(Rosa Maria Dias).

²²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 30-31.

²²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 50.

²²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo:** e outros textos da juventude. Opus cit. p. 30-31.

Como podemos até agora perceber, a música foi o princípio motor que animou por longo tempo o espetáculo público grego. Através dos tempos, a força dos ditirambos em homenagem a Dionísio foi esquecida surgindo novas transformações em relação a esta expressão popular, como o nascimento da tragédia e a inserção de um personagem – ator que passou a medir forças com o coro. Mas é principalmente a partir de Eurípedes que o *logos* se sobrepôs sobremaneira à expressão primeira da Vontade. É o que mais tarde originou a ópera e seu *stilo rappresentativo*.

Organizamos o nosso último ponto de discussão, orientando nossa pesquisa à investigação do pretérito e do agora da música, bem como a possibilidade de um possível “retorno” à expressão mais elevada entre os helenos: a obra de arte trágica.

Começaremos pelo coro e sua relação com Dionísio: substrato e pressuposto da canção popular helênica.²³⁰ A canção cultural mais primitiva era quase que completamente melodia: “a música em sua completa ilimitação, não precisava da imagem e do conceito, mas apenas os tolera[va] junto de si”.²³¹

As palavras entoadas pelo coro dionisíaco eram apenas simples imitações da música essencial do universo. Não podendo “mesmo com maior eloquência lírica se aproximar [da Vontade] um passo sequer”,²³² o coro, como descreve o autor das extemporâneas, era uma “muralha viva, a fim de isolar-se do mundo real e salvaguardar para si o seu chão ideal e sua liberdade poética”.²³³

Sendo o coro um fingido estado natural com a participação de fingidos seres naturais, “não se trata de um mundo arbitrariamente inserido pela fantasia entre o céu e a terra, mas, antes, de um mundo dotado da mesma realidade e credibilidade do Olímpo...”.²³⁴ O heleno se reconforta no coro, na medida em que, “ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele a vida”.²³⁵

²³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 48.

²³¹ Idem, p. 56.

²³² Idem, p. 51.

²³³ Idem, Ibidem.

²³⁴ Idem, p. 54.

²³⁵ Idem, p. 55.

Essa jubilação e gozo, através da música extática, somente eram verdadeiramente experienciados devido ao esquecimento de si dos indivíduos, tendo como consequência a completa dissolução das hierarquias sociais, motivo para o sentimento de unidade mística destes homens com o mundo. Como escreve Nietzsche: “no ditirambo se ergue diante de nós uma comunidade de autores inconscientes que se encaram reciprocamente como transmudados”.²³⁶

Neste contexto, “o coro é a mais alta expressão da natureza e profere como esta, em seu entusiasmo, sentenças de oráculo e de sabedoria...”.²³⁷ Os ditirambos diferentemente da tragédia, como poderemos perceber, representam “não a redenção apolínea na aparência, porém, ao contrário, o quebramento [esquecimento] do indivíduo e sua unificação com o Ser primordial”.²³⁸

Assim, partindo do coro, a música deu origem ao mito trágico. Para tanto, citamos o autor d’*O nascimento da tragédia*:

A história da gênese da tragédia grega nos diz agora, com luminosa precisão, que a obra de arte trágica dos helenos brotou realmente da música: pensamento pelo qual cremos fazer justiça, pela primeira vez, ao sentido originário e tão assombroso do coro. [...] o mito não encontra de maneira alguma a sua objetivação adequada na palavra falada. [...] pois quão facilmente é esquecido que aquilo que a palavra não alcançava, a suprema espiritualização e idealidade do mito, ele, como músico criador, podia conseguir a todo o instante.²³⁹

Pensamos que a tragédia surgiu da decadência dos ditirambos a Dionísio. Muito embora Nietzsche guarde seus elogios a essa expressão popular: “a canção popular, porém, se nos apresenta, antes de mais nada, como espelho musical do mundo, como melodia primigênia, que procura agora uma aparência onírica, paralela e a exprime na poesia”.²⁴⁰

Traduzida pela poesia, a tragédia representa “a linguagem empenhada em imitar a música”.²⁴¹ Sendo assim, o sentimento intuitivo universal, na tragédia, foi convertida arbitrariamente em retrato imitativo da aparência. E a música

²³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 60.

²³⁷ Idem, p. 61.

²³⁸ Idem, *Ibidem*.

²³⁹ Idem, p. 63.

²⁴⁰ Idem, p. 48.

²⁴¹ Idem, p. 49.

dionisíaca, o “espelho geral da Vontade do mundo”²⁴², quando foi rebaixada ao reflexo da imagem e do conceito, tornou-se infinitamente mais pobre do que esta. Assim, quando a música é substituída pelo *logos*, “nossa fantasia fica justamente detida nessas superficialidades”.²⁴³

O coro cede espaço para a dialética. Em outras palavras, a melodia dá lugar ao entendimento.

A dialética otimista, como chicote de seus silogismos, expulsa a música da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia, essência que cabe interpretar unicamente como manifestação e configuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo onírico de uma embriaguez dionisíaca.²⁴⁴

Nesse sentido, e apesar de tudo, a tragédia significa para o pensador alemão a encarnação apolínea de cognições e efeitos dionisíacos.²⁴⁵ Desta maneira, apesar de máscara, a encenação do espetáculo público grego, guarda a Verdade que subjaz à realidade através da música expressão imediata da Vontade do mundo. Na tragédia, “coro” e “drama” se confundem, na medida em que ambos representam “o descarregar-se [de Dionísio] sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo”.²⁴⁶

No entanto, é mister de reconhecimento, que a tragédia é “originalmente só “coro”, e não ‘drama’”.²⁴⁷ Deste modo, Nietzsche marca uma oposição entre as formas de apresentação do espetáculo público grego. Para isso, toma como critério, o dionisíaco na tragédia. Cito-o:

Por isso distinguimos na tragédia uma radical contradição estilística: linguagem, cor, mobilidade, dinâmica do discurso entram, de um lado, na lírica dionisíaca do coro e, de outro, no onírico mundo apolíneo da cena, como esferas completamente distintas de expressão. As aparências apolíneas, nas quais Dionísio se objetiva, não são mais “um mar perene, um tecer-se cambiante, um viver ardente”, como é a música do coro, não são aquelas forças somente sentidas,

²⁴² NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 105.

²⁴³ Idem, p. 105-106.

²⁴⁴ Idem, p. 90.

²⁴⁵ Idem, p. 60-61.

²⁴⁶ Idem, p. 60.

²⁴⁷ Idem, p. 62.

incondensáveis em imagem, em que o entusiástico servidor de Dionísio pressente a proximidade do deus: agora lhe falam, a partir da cena, a clareza e a firmeza da configuração épica, agora Dionísio não fala mais através de forças, mas como herói épico, quase com a linguagem de Homero.²⁴⁸

Com a perda do *pathos* em favorecimento à ação dramática, estabelece-se o enfraquecimento do caráter musical e extático da tragédia. Nesse sentido, Nietzsche marca uma importante distinção entre o fazer do poeta e o experienciar de um povo de artistas. Sendo aquele que percebe o jogo eterno e incessante da vida, que se lhe apresentam a sua volta, “o poeta só é poeta porque se vê cercado de figuras que vivem e atuam diante dele e em cujo ser mais íntimo seu olhar penetra”.²⁴⁹

Ao contrário deste olhar treinado, que vive desde sempre, mergulhado e, ao mesmo tempo, isolado pelo espírito de contemplação, o povo de artistas “sente apenas o impulso do metamorfosear-se e passar a falar de dentro de outros corpos e almas”,²⁵⁰ pois “aqui já se trata de uma renúncia [esquecimento] do indivíduo através do ingresso em uma natureza estranha”.²⁵¹

No entanto, se a cada vez a imagística do poeta ganha terreno sobre a música do coro, a ilusão apolínea: a imagem, o conceito, a ética, a excitação simpática, nos faz perder a universalidade dionisíaca e nos encanta em indivíduos.²⁵² Nesse sentido, e como que seduzido pelo seu estado de individuação dá-se, segundo Nietzsche, o triunfo do homem moral na tragédia.²⁵³

Assim, entre a aptidão contemplativa e o instinto essencialmente trágico, abre-se uma grande lacuna pois: “contemplar os gregos é diferente de experienciá-los: somente uma profunda aptidão para o sofrimento tornaria esse contato possível”.²⁵⁴

Deste modo, o pessimismo prático da tragédia deu lugar ao lógico – otimista. Obteve-se, como consequência, na modernidade, novas interpretações

²⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 62-63.

²⁴⁹ Idem, p. 59.

²⁵⁰ Idem; Ibidem.

²⁵¹ Idem, p. 60.

²⁵² Idem, p. 127.

²⁵³ Idem, p. 131.

²⁵⁴ Idem, p. 38.

daquela música original, bem como a criação de um novo público, em aberta oposição aos entusiastas do coro dionisíaco. A representação musical dos modernos, a letra em completa sobreposição à melodia (o *stilo rappresentativo*), eliminou da música seus instintos artísticos. Assim, diz Nietzsche:

A ópera é o fruto do homem teórico, do leigo crítico, não do artista: um dos fatos mais estranhos na história de todas as artes. Entender acima de tudo a palavra foi uma exigência dos ouvintes propriamente amusicais: [...] Pois as palavras são tão mais nobres do que o acompanhante sistema harmônico quanto à alma é mais nobre do que o corpo. [...] No sentido dessa crença, a ópera é a expressão do laicado na arte, que dita as suas leis com o otimismo serenojovial do homem teórico.²⁵⁵

No *stilo rappresentativo*, “a música é considerada como serva, a palavra do texto como senhor”.²⁵⁶ Essa natureza estranha que se liga e se sobrepõem à melodia dá início à poesia nostálgica, típica do romance moderno, o que Nietzsche chamou de “tendência idílica da ópera”.

[Na ópera] a natureza e o ideal são objetos de luto, quando aquela é representada como perdida e este como inalcançado; ou ambos são objetos de alegria, na medida em que são representados como reais. A primeira proporciona a elegia em senso estrito, o segundo o idílio em senso mais amplo. Aqui é preciso de pronto chamar a atenção para a característica comum dessas duas representações na gênese da ópera, ou seja, que o ideal não é sentido nelas como o inalcançado, nem a natureza como perdida.²⁵⁷

A respeito e em concordância com isso, Nietzsche escreve que, no *stilo rappresentativo*, o homem (espectador), em êxtase sublime, sente nostálgicamente a música essencial, mas apenas escuta um cantar distante e melancólico – um cantar que fala das mães do Ser, cujos nomes são: Ilusão, Vontade e Dor.²⁵⁸

Desta maneira, aquela música proveniente do recital idílico da ópera, definida pelo filósofo, como “um estimulante para nervos embotados ou

²⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 115.

²⁵⁶ Idem, p. 117.

²⁵⁷ Idem, p. 116.

²⁵⁸ Idem, p. 122-123.

desgastados para uma pintura sonora”,²⁵⁹ criou o “crítico”, cujo maior expressão é o culto à tendência. Este homem teórico tomou, segundo Nietzsche, o teatro como o lugar para a formação moral do povo:

Assim, com o renascimento da tragédia voltou a nascer também o ouvinte estético, em cujo lugar costumava sentar-se até agora, nas salas de teatro, um estranho quid proquo [qüiproquó] com pretensões meio morais e meio doudas, o “crítico”. [...] o artista desempenhante já não sabia de fato por onde começar com um ouvinte assim [...] desse ser pretensioso somente árido e incapaz de gozar. Mas é dessa espécie de “críticos” que se compunha até agora o público, o estudante, o escolar e até a mais inofensiva criatura feminina estavam já, sem o saber, preparados pela educação e pelos jornais para uma igual percepção de uma obra de arte. [...] e o chamado a “ordem moral” do mundo apresentava-se vicariamente lá onde, na realidade, um poderoso feitiço devia extasiar o autêntico ouvinte [...] esse estranhamento dos propósitos artísticos genuínos tinha de conduzir cá e lá diretamente a um culto da tendência. [...] a tendência a empregar o teatro como uma instituição para a formação moral do povo. [...] Enquanto a crítica chegava ao domínio no teatro e no concerto, o jornalista na escola, a imprensa na sociedade, a arte degenerava a ponto de tornar-se um objeto de entretenimento da mais baixa espécie, e a crítica estética era utilizada como meio de aglutinação de uma sociabilidade vaidosa. [...] em nenhum outro tempo se tagarelou tanto sobre arte e se considerou tão pouco a arte.²⁶⁰

Nesse sentido e a partir dessa “cultura de massa especializada”, o filósofo da tragédia pergunta: onde foi parar agora o espírito formador de mitos, que é o da música?²⁶¹ De onde se poderá, em nossa época, tirar aquele consolo metafísico?²⁶²

Para tal, Nietzsche assinala as consequências da perda do mito trágico na modernidade:

Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato: represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas – esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido a aniquilação do mito. E agora o homem sem mito

²⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 106-107.

²⁶⁰ Idem, p. 133-134.

²⁶¹ Idem, p. 106.

²⁶² Idem, p. 110.

encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem número de outras culturas, o consumidor (sic) desejo de conhecer, senão a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico. [...] e quem desejaria dar ainda alguma coisa a semelhante cultura, que não consegue saciar-se com tudo quanto engole e a cujo contato o mais vigoroso e saudável alimento costuma transformar-se em “História e crítica”?”²⁶³

Desta maneira, um pensamento sem o mito aparentava uma avalanche sem freio. Quando alijadas as aptidões dionisíacas de um povo - sua música e seu mito - dá-se, em relação a um povo e sua cultura, “uma mundanização, uma ruptura com a metafísica inconsciente de sua metafísica anterior, em todas as conseqüências éticas”.²⁶⁴ Assim, “o ocaso da tragédia é o ocaso do mito”.²⁶⁵ A compreensão da tragédia pelos antigos provinha de uma vinculação daquilo que era vivenciado por aqueles homens, algo improvável aos indivíduos pertencentes à modernidade, já que estes, desvencilhados de seu fazer histórico, estão alheios à cultura e por demais distantes do pertencer artístico, experienciados pelos helenos.

No entanto, como assinala Nietzsche, o mito não está morto, mas apenas adormecido. Deste modo, ele escreve:

[...] sob esta inquieta vida e espasmos culturais a moverem-se convulsivamente para cima e para baixo, jaz uma força antigüíssima, magnífica, interiormente sadia, a qual, sem dúvida, só em momentos excepcionais se agita alguma vez com violência, e depois volta-se a entregar-se ao sonho, à espera de um futuro despertar: em seu coral ressoou pela primeira vez a melodia do futuro...²⁶⁶

O pensador alemão resguarda uma esperança no que diz respeito ao renascimento do mito trágico, mesmo porque este é “um fenômeno eterno: a Vontade e suas ilusões, que obrigam os humanos a continuar vivendo”.²⁶⁷ Assim,

²⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 135.

²⁶⁴ Idem, p. 137.

²⁶⁵ Idem; Ibidem.

²⁶⁶ Idem, p. 136.

²⁶⁷ Idem, p. 108.

a cultura mais geral detesta a arte, pois teme nela o seu ocaso.²⁶⁸ Desta forma, entre antiguidade e modernidade, deixa-se entrever um projeto para o futuro, que, segundo Nietzsche, poderíamos reconstruir agora, quase que somente por vias eruditas.²⁶⁹

Segundo ele nos diz, “a música é a autêntica Idéia [Vontade] do mundo, o drama [a tragédia] é somente um reflexo, uma silhueta isolada desta Idéia”.²⁷⁰ Porém, incontáveis aparências “jamais esgotariam a essência desta, mas seriam apenas seus reflexos mais exteriorizados”.²⁷¹

Só poderíamos conduzir um momento sequer nosso olhar com vistas ao por vir para a criação de uma arte e de uma música essencialmente trágicas, se o homem em sua auto-educação tornar-se apto para o horror e para o sério. Ou seja, se houvesse uma instrução que, assim como a dos gregos homéricos, pudesse elevar a aparência (o erro) para o lugar do seu mais alto consolo metafísico,²⁷² realidade bem distante do otimismo democrático que substituiu o caráter social da tragédia transformando-a em reclusão burguesa.²⁷³

²⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Opus cit. p. 121.

²⁶⁹ Idem, p. 103.

²⁷⁰ Idem, p. 129.

²⁷¹ Idem; Ibidem.

²⁷² Idem, p. 12.

²⁷³ “Para Nietzsche, o perigo é que a sociedade perderá de vista a importância da cultura e deixará o filitínismo dominá-la. A sociedade torna-se composta por um rebanho de “últimos homens e mulheres” preocupados apenas com a “felicidade” (compreendida no sentido da satisfação dos desejos materiais) e que não podem conceber nada mais elevado ou mais nobre além (*über*) de si próprios. Essas pessoas já não desejam desenvolver-se, correr riscos e empenhar-se em experiências, mas procuram apenas uma obtusa e segura existência “burguesa””. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: uma introdução. Opus cit. p. 22.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Embora Nietzsche, em sua autocrítica, afirme ter estragado absolutamente o grandioso problema grego pela ingerência das coisas mais modernas, tal crítica não anula, por certo, a validade dos escritos de sua juventude, marcados por um olhar essencialmente trágico sobre o mundo.

Em cada tema, sejam eles relacionados à suas preocupações sobre cultura, ou mesmo acerca de sua filosofia da história, o que poderemos perceber é sempre um ponto de vista que fez do permanente diálogo entre o antigo e o moderno o seu itinerário mais freqüente.

Deste modo, colocamos o conceito do eterno retorno como centro de nossas discussões, enxergando nessa idéia uma ponte entre os diversos modos do desenvolvimento das teorias do jovem filósofo. Assim, em sua filosofia o *agôn* permanente da memória une através da “lembrança” e do “esquecimento” as várias épocas históricas, naquilo que poderíamos chamar de concepção pluridimensional do tempo. Pois, embora a história se apresente para Nietzsche como: aberta, descontínua e sempre disposta ao devir, como seres humanos, somos, constantemente, inseridos em três dimensões: o passado, o presente e o futuro. Somos seres pluridimensionais, superando a unidimensionalidade do tempo e do espaço. Assim, a pluridimensionalidade que nos é característica nos torna capazes de “herdar”, “incorporar”, “modificar” a história e a vida.

Essa possibilidade do eterno ciclo da vida que sempre começa e se renova, somente é possível, tendo como pano de fundo a Vontade, essência e substrato de toda realidade.

No entanto, se é correto afirmar a profunda influência, principalmente de Schopenhauer, em seus escritos, não podemos de modo algum estabelecer que Nietzsche tenha ficado prisioneiro das concepções deste, mesmo no primeiro momento de suas produções filosóficas, observação que se deixa notar pela leitura de *O nascimento da tragédia*, onde somos conduzidos não a uma negação da aparência, ou mesmo a um não querer-viver, mas a uma afirmação incondicional da vida enquanto aparência, erro e ilusão.

Queremos resguardar essa observação dos possíveis equívocos que possam tomar a exaltação do mito trágico por Nietzsche, como instrumento por onde podem ser legitimados os atuais mitos da modernidade. Evidentemente todos eles orientados para o consumo, e ademais manipulações ideológicas do Estado e de suas agências.

Assim, procuramos, na medida do possível, sempre nos referir à idéia do mito, como mito trágico, expressão popular dos helenos. Longe dos joguetes marcadamente interesseiros da política oficial, e orientados por Nietzsche, não podemos confundir, por exemplo, as dionisíacas ou mesmo a tragédia, enquanto expressões políticas, pois, é apenas em seu caráter estritamente religioso que o coro se cumpre. Desta forma, a tragédia, como observamos, era estranha a uma representação institucional do povo.

Segundo o filósofo alemão, é somente com Eurípedes que se inicia a estrita vinculação entre a política oficial da *pólis* e o espetáculo público vivenciado pelos helenos. Nesse sentido, perguntamos: em que Nietzsche se baseia para tal afirmação? Deste modo, poderíamos conduzir nossas respostas a partir da observação do caráter social da tragédia, bem como do olhar que marca a diferença entre os tipos de espectadores, tanto do drama burguês, como da encenação da arte helênica.

Se entre os helenos a participação popular na arte se comunica pelo êxtase dos corpos “embriagados”, na tragédia de Eurípedes o “homem consciente” subiu ao palco. Desta forma, instalou-se entre os gregos um ceticismo irônico capaz de romper todos os laços destes com o passado, bem como com o futuro.

Desta maneira o último dos tragediógrafos promoveu a elevação dos escravos ao poder. Seres incapazes de responder por nada de grave, nem de aspirar a nada de grande, pois sem uma ligação com o pretérito, nem com o porvir, eram incapazes de desprender-se das esferas instantâneas do tempo. Assim, entre as forças plásticas dos ditirambos a Dionísio e a preocupação míope do presente com a nova tragédia de Eurípedes, dar-se-á a oposição entre a serenidade do escravo e a esplêndida “ingenuidade” dos helenos antigos.

A massa, “obra de arte viva”, na representação do antigo espetáculo público grego, tornou-se para Nietzsche o ícone da cultura Alexandrina, uma classe bárbara de escravos disposta a vingar-se de sua condição social. Deste modo, em substituição ao mito, pressuposto obrigatório de qualquer religião, ocorreu à elevação do espírito democrático otimista.

Desta forma, constatamos a cultura política ao qual nos tornamos herdeiros, em aberta oposição ao helenismo, que proclamou através de seus mitos trágicos a elevação da vida com tudo que há nela de bom ou ruim. Assim a tragédia foi açambarcada pelo espírito otimista da democracia, que acredita em uma correção do mundo através do seu estado popular de direito.

Alheios ao pessimismo prático dos helenos, o homem moderno entregou-se às vicissitudes das idéias modernas e aos preconceitos do gosto democrático, declarando, portanto, a vitória do utilitarismo e de seu otimismo teórico.

Desse modo, o filósofo da tragédia sempre deixou vislumbrar possibilidades para a construção do futuro. Desta maneira, fomos apresentados a várias figuras e idéias que povoam positivamente seus escritos, tais como: a formação dos homens superiores, bem como de uma aristocracia do espírito; a concepção primeira do eterno retorno; o santo; o gênio; o herói trágico; personagens e conceitos que marcam um projeto para o porvir. E mais: uma recomposição das forças plásticas do homem. Para nós, pensado como uma justa economia da memória, frente à história e a vida.

Deste modo, o *éthos* nietzschiano, quando aplicado à tragédia helênica, aparece como abrigo frente à moral, os dias e os costumes, lugar por onde se comunica a Vontade com o essencialmente trágico, através das mais variadas expressões de Apolo e da embriaguez dionisíaca. Para tanto, não confundamos a beberagem das festas públicas, mesmo nos dias atuais, com o êxtase sentido pelos helenos na tragédia. Os primeiros, “os bárbaros”, bebem com o cinismo que lhes é característico, para esquecer a vida. Prova incontestável de sua inércia, contentamento, e principalmente falta de compromisso com o futuro. No entanto, a embriaguez musical trágica, é a prova do sublime e do verdadeiramente cômico

da existência. Momento do “esquecimento” e “lembrança”, que marca a união de todos os homens com o Ser - primordial do mundo.

Desta forma, um ideal de cultura e de modos de viver, provenientes dos antigos helenos, sempre balizou a concretização e a realização das obras de Nietzsche. Assim, sendo, a tragédia é o local da autêntica expressão popular. Longe dos interesses e da politicagem estatal, pode desenvolver naqueles semblantes trágicos um metamorfosear-se por completo.

Nesse sentido é que dedicamos a Apolo e Dionísio lugares de destaque em nossa idéia do *agôn* múltiplo das forças que permeiam a memória. Reconhecemos que um não sobrevive sem o outro, mesmo se as identificarmos com as categorias que dizem respeito à “lembrança” e ao “esquecimento”. Deste modo, a explicação que une em uma mesma perspectiva “lembrança”, “esquecimento”, “Apolo” e “Dionísio” parte da análise da tragédia grega enquanto momento do *agôn* entre as forças constitutivas da memória. Nesse caso, a música dos ditirambos conduz os seus brincantes ao êxtase da embriaguez telúrica do Ur-Eine (Ser Primordial) do mundo. Esse acontecimento é responsável pelo rompimento das hierarquias sociais e à ocorrência de um possível retorno (lembrança) ao passado imemorial da Vontade do qual todos fomos recrutados.

Para tanto, as divindades olímpicas continuam a existir, não como identidades fixas, que as identificam por ora com cada categoria pertencente à memória. Pois, suas representações se efetivam como um ocorrer múltiplo de traduções simultâneas, que fazem da vida e da história um permanente e constante jogo de “lembrança” e “esquecimento”, momentos que a todo instante, tocam com as suas mais variadas ilusões a música essencial da Vontade.

REFERÊNCIAS:

ANSSEL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: uma introdução. Tradução, Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama; consultoria, Feranando Salis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 236 p.

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: JZE Editora, 1985. p. 15.

ARISTÓTELES. Poética. In: _____. **Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. p. 43-45.

BRUM, José Thomaz. **Schopenhauer e Nietzsche**: o pessimismo e suas vontades. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. 124 p.

CHAVES, Ernani. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Rio de Janeiro: JZE Ed., 2006. p. 7-34.

_____. **Mito e história**: um estudo da recepção das idéias de Nietzsche em Walter Benjamim, 1993, 404f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 1993.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, s.d. 86 p.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Jofilly Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976. 169 p.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e a música**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2005. p. 35. (Coleção Sendas e Veredas).

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 16ª edição. São Paulo: Loyola, 2008. p. 26.

_____. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Tradução de Raquel Ramalhe. 28ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 118 -121.

FREZATTI Junior, Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora UNIJUÍ, 2001. 152 p.

GUINSBURG, J. Tradução, notas e posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. São Paulo: companhia das letras, 1992. p. 146-147.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007. V.1.

HERMANN, Nadja. Nietzsche: uma provocação para a filosofia da educação. In: GHIRALDELLI Jr., Paulo. (Org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 149.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Tradução: Hortência S Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. p. 80, 115-142.

LAROSSA, Jorge. **Nietzsche e a educação**. Belo Horizonte/MG: Autêntica Editora, 2002. 135 p.

LAUTER, Wolfgang Müller. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Anna Blume, 1997. p. 52-53.

LINS, Daniel. **Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. 134 p.

_____. Esquecer não é crime. In: COSTA, Sylvio de Souza Gadelha; _____. (Org.). **Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 45-61.

LUZIE, Marta. **A dobra do destino**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999. p. 7-18.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2002. p. 26.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Editora Moderna, 1993. p. 14.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: Adauto Novaes. (Org.). **Ética**. 1ª edição. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 205-223.

MIRANDA, Rogério Almeida. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão a repetição**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 20-21.

NETO, Alfredo Naffah. **Nietzsche: a vida como valor maior**. São Paulo: FTD, 1996. 86 p.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, s.d.109 p.

_____. **A visão dionisíaca do mundo: e outros textos da juventude**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 93 p.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos.** Tradução, apresentação e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 2005. 82 p.

_____. **Ecce homo.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2005. p. 51.

_____. **Escritos sobre educação.** Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro. Ed. PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2003. 227 p.

_____. **Escritos sobre história.** Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro. Ed. PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2005. 360 p.

_____. **Introdução à tragédia de Sófocles.** Tradução de Ernani Pinheiro Chaves. Rio de Janeiro: JZE Ed., 2006. 94 p.

_____. **Segunda consideração intempestiva:** das vantagens e desvantagens da história para a vida. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 2003. 102 p.

_____. **O livro do filósofo.** Tradução Rubens Ferreira Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1987. 110 p.

_____. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução, posfácio e notas J. Guinsburg. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 179 p.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Torna-se que se é: educação como formação, educação como transformação. In: FEITOSA, Charles. BARRENECHEA, Miguel Ângelo de. PINHEIRO Paulo. **Nietzsche e os Gregos:** arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP& A Editora, 2006. Cap. 3, p.267-278.

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história.** Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 7-58.

SÓFOCLES. **Édipo rei.** Porto Alegre /RS: L&PM Pocket, 2008. 124 p.

SUAREZ, Rosana. **Nietzsche comediantes:** a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche. Rio de Janeiro: Editora Sette letras, 2007. p. 34.

SÜSSEKIND, Pedro. Prefácio para prefácios. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 2005. p. 7-16.

ORWELL, George. **1984**. Tradução de Wilson Velloso. 23ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2006. p. 230.