

## **Helenismo e crítica da modernidade: A relação com a Antigüidade no pensamento de Nietzsche**

Alexandre Alves\*

### **Resumo:**

À procura da essência do helenismo, o jovem Nietzsche ainda acalentava a idéia de um efetivo “retorno” a uma experiência originária, que teria sido ocultada no decorrer da história da civilização e da qual somente os Gregos da época trágica possuiriam a chave. Entretanto, quando Nietzsche inicia sua luta contra a metafísica platônico-cristã, os Gregos passam a desempenhar o papel de um “contra-ideal” cultural para fazer face tanto à visão religiosa e metafísica de mundo quanto ao racionalismo científico moderno. Dessa forma, o helenismo será um dos elementos fundamentais na crítica de Nietzsche à modernidade

**Palavras-chave:** Helenismo; Modernidade; Tragédia

## **Hellenism and critique of modernity: the relationship with ancient times in Nietzsche’s thinking**

### **Abstract:**

In search for the essence of Hellenism, the young Nietzsche still cultivated the idea of a “return” to an original experience that was hidden during the movement of the history of civilization, and to which only the Greeks from the tragic period held the key. However, when Nietzsche begins his fight against platonic-Christian metaphysics, the Greeks hold the place of a cultural “contra-ideal” in order to face the religious and metaphysic view of the world as well as the modern scientific rationalism. Thus, Hellenism will be one of the fundamental elements in Nietzsche’s critique of modernity.

**Key-words:** Hellenism; Modernity; Tragedy.

Desde o pré-romantismo alemão, na segunda metade do século XVIII, afirma-se uma afinidade eletiva entre o pensamento alemão e a Grécia clássica. Numa Alemanha politicamente fragmentada e culturalmente retardatária, a nostalgia pelo passado grego repercute no sonho de um “renascimento” da cultura alemã: “O único meio para nós de nos tornarmos grandes e, se isso é possível, inimitáveis é imitar os Antigos” (WINCKELMANN, W. *Pensées sur l’imitation des oeuvres grecques en peinture et en*

*sculpture*, p. 95). Nessa busca de revitalização da língua e da cultura na Alemanha, os estudos clássicos desempenham uma papel axial, pois seriam a fonte essencial e autêntica de toda cultura, de toda *Bildung*: “Tudo o que é antigo é genial. A Antigüidade inteira é um gênio, o único que se pode chamar sem exagero de absolutamente grande, único e inatingível” (SCHLEGEL, F. *O Dialeto dos Fragmentos*, p. 91).

Em contraste com o caráter fragmentado e cindido do sujeito moderno, o ser grego seria marcado pela integralidade, pela simplicidade e pela plenitude. O espírito do helenismo, produto do “gênio” helênico, era visto como um todo orgânico, uma “bela totalidade” (*schöne Totalität*), caracterizada pela unidade de estilo em todas as suas manifestações. Assim, segundo Schiller, a unidade de estilo do ser grego manifesta-se na síntese perfeita entre ética e estética, na harmonia entre o indivíduo e o todo, ao passo que o mundo moderno se ressentia pela “falta de gosto” e a “semi-barbárie”. De acordo com essa concepção, o homem moderno teria se alienado de sua própria natureza, enquanto na Grécia clássica cada indivíduo encarnaria as potencialidades de toda a espécie: “Que indivíduo moderno apresentar-se-ia para lutar, homem a homem, contra um ateniense pelo prêmio da humanidade?” (SCHILLER, F. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, p. 36).

O jovem Nietzsche compartilha ainda desse imenso entusiasmo pela cultura da Grécia Antiga, mas propõe uma outra leitura do mundo grego. Com *O Nascimento da Tragédia*, surge uma Grécia distinta da Hélade serena e apolínea dos classicistas de Weimar: a Grécia dos mistérios órficos, da tragédia e dos êxtases dionisíacos. Em Nietzsche, mantém-se a afinidade espiritual entre a Grécia clássica e a modernidade alemã, mas sem a nostalgia romântica da “bela totalidade”. No pensamento de Nietzsche, o “retorno” aos Gregos exerce uma função crítica. A relação com a Antigüidade lhe permitirá lançar um olhar intempestivo, distanciado, sobre sua própria cultura e sua própria época. Olhar a si mesmo com os olhos do outro: o “retorno” ao paganismo desempenhará a função de ideal alternativo e compensatório, possibilitando uma outra relação com o tempo presente:

---

\* Doutor em História pela USP. Pesquisador colaborador do IFCH da UNICAMP.

É somente na medida em que sou discípulo de tempos mais antigos [älterer Zeiten], especialmente dos gregos, que cheguei, para além de mim mesmo e enquanto filho do tempo presente, a tais experiências intempestivas [unzeitgemässen Erfahrungen]. Assim, devo concedê-lo a mim mesmo em virtude de minha profissão de filólogo clássico: pois não sei que significado a filosofia clássica poderia ter para nossa época, a não ser o de agir intempestivamente sobre ela – isto é, *contra* o tempo e, por isso, *sobre* o tempo e, esperemos, em benefício de um tempo por vir (NIETZSCHE, CE2).

À procura da essência do helenismo, o jovem Nietzsche ainda acalentava a idéia de um efetivo “retorno” a uma experiência originária, que teria sido ocultada no decorrer da história da civilização e da qual somente os Gregos da época trágica possuiriam a chave. Entretanto, a partir da escrita de *Aurora*, quando Nietzsche iniciava sua luta contra a metafísica platônico-cristã, os Gregos passam a desempenhar o papel de um “contra-ideal” cultural para fazer face tanto à visão religiosa e metafísica de mundo quanto ao racionalismo científico moderno. Dessa forma, o helenismo será um dos elementos fundamentais na crítica de Nietzsche à modernidade.

### **A (re)descoberta da Antigüidade**

O classicismo alemão – nas figuras de Winckelmann, Goethe, Schiller - associava o estudo dos clássicos gregos à luta pela cultura. Contudo, na opinião do jovem Nietzsche, nem mesmo eles conseguiram “arrombar aquela porta encantada que conduz à montanha mágica helênica” (NIETZSCHE, F. NT, §20, p. 122). A essência da cultura grega, sua verdadeira natureza, deveria ser procurada no mito trágico e no fenômeno do dionisíaco. No *Nascimento da Tragédia*, a cultura grega pré-clássica é vista por Nietzsche como uma cultura artística em que o homem se tornara uma verdadeira “obra de arte” (NT, §1). Num espírito utópico, ainda marcado por impulsos vindos do romantismo alemão, Nietzsche antevê o “iminente renascimento da Antigüidade grega”, por intermédio do qual poderia haver uma “regeneração” da cultura alemã.

Em *O Nascimento da Tragédia* e em alguns fragmentos do mesmo período, Nietzsche estabelece uma analogia histórica entre Grécia antiga e modernidade. O homem moderno estaria próximo de refazer no sentido inverso a trajetória do homem grego; em vez de passar da cultura trágica para a cultura racionalista alexandrina – marcada pela confiança

na lógica e pelo socratismo moral -, os modernos estariam transitando dessa cultura alexandrina e científica para uma cultura trágica e pessimista, através da qual seria possível retornar à *essência* do mundo grego e reencontrar a grandeza perdida: “nós revivemos analogicamente em ordem inversa, por assim dizer, as grandes épocas principais do ser helênico, e agora, por exemplo, parecemos retroceder da era alexandrina para o período da tragédia” (NT, §19).

Nietzsche tenta pensar, portanto, uma regeneração da civilização europeia que teria como pilares a música e a filosofia alemãs e que só poderia ser entendida através dessa analogia com o devir da cultura grega. Num curto ensaio escrito em 1872, “A paixão da verdade”, ele define seu conceito de cultura como uma constelação de momentos de culminância, de “cristas” que se alinham, na história da civilização, formando uma corrente:

Que as grandes épocas formem uma corrente, que sua linha de crista ligue a humanidade através dos milênios, que a grandeza suprema de uma época desaparecida seja grande também para mim, e que os pressentimentos da fé se preencham com o desejo de glória, tal é o pensamento fundamental da civilização (NIETZSCHE, F. *A paixão da verdade*).

Num fragmento póstumo pouco anterior, de 1871, a descoberta ou redescoberta da Antigüidade é vista como um processo contínuo que teria se iniciado com o Renascimento: “A Antigüidade foi descoberta numa ordem cronológica inversa: Renascimento e época romana, Goethe e o alexandrinismo, agora é preciso liberar de seu túmulo o século VI” (FP 1: 7[191] fim de 1870-abril de 1871).

Nesta época, Nietzsche estava à procura do sentido originário, da essência do helenismo e sua visão trágico-dionisíaca de mundo, que poderiam ser redescobertos ou desocultados na medida em que a moderna *Aufklärung* conduzia ao enfraquecimento da interpretação cristã do mundo, responsável pela transmissão dos valores antigos ao mundo moderno, mas também por sua distorção e seu ocultamento. É essa mesma idéia que influenciará Heidegger em sua busca pelo sentido originário do ser, a ser procurado nos pensadores originários da Grécia pré-socrática.

Posteriormente, a partir de *Aurora*, Nietzsche rejeitará a pretensão de chegar à essência do helenismo como uma ilusão metafísica, que resulta da falta de sentido histórico.

A pesquisa da origem dará lugar à crítica genealógica da proveniência dos ideais e valores que enquadram a vida do homem moderno. Nada mais estranho, portanto, do que a imagem de um Nietzsche que glorificaria as origens, propondo um retorno anacrônico ao mito trágico. Ao contrário, essa nova atitude implica uma crítica da própria Antigüidade:

Quanto mais penetramos na Origem, mais insignificante ela se torna para nós: enquanto o mais próximo, o que está em torno e dentro de nós começa gradativamente a mostrar cores, belezas, enigmas e riquezas significativas, com que a humanidade antiga nem sonhava (AA, §44).

Isso ajuda a esclarecer os motivos de adesão ao “mito de origem” da Grécia antiga. Os modernos são tentados a projetar seus desejos e suas crenças nos antigos, para melhor legitimar e enobrecer a si mesmos (pois a Antigüidade sempre sacraliza). Mas trata-se apenas de uma ilusão retrospectiva, pois a natureza essencial do mundo grego, como toda essência, permanece inatingível:

Para mim torna-se cada vez mais claro que a natureza do mundo grego e antigo, por simples e conhecida que nos pareça, é de compreensão muito difícil, é quase inacessível, e que a habitual facilidade com que se fala dos antigos é uma leviandade ou uma velha presunção e irreflexão hereditária. As palavras e conceitos semelhantes nos iludem: por trás deles sempre se oculta um sentimento que tem de ser alheio, incompreensível ou penoso para a sensibilidade moderna (AA, § 195).

Nietzsche critica a pretensão dos estudos clássicos e da erudição histórica moderna de chegar à “verdade” sobre o passado. O seu objetivo, ao contrapor a cultura moderna à Grécia antiga, é evidenciar que a grandeza dos Gregos só poderia ser compreendida por um homem contemporâneo que se tornasse tão grande quanto o grego: só a grandeza é capaz de compreender a grandeza. Sem isso, a cultura grega permanecerá sendo exótica e misteriosa, assunto de erudição estéril e matéria de antiquários: “O conhecimento histórico é apenas um *reviver*. A partir desse conceito, nenhum caminho conduz à essência das coisas. Não é possível compreender a tragédia sem ser Sófocles” (NIETZSCHE, F. *Sabedoria Para Depois de Amanhã*, p.13).

Numa época avassalada pela racionalidade técnico-científica, os gregos servem como contra-ideal à dominação da “vontade de verdade”. A ciência é vista por Nietzsche

como hostil à vida e destruidora da cultura, que necessita da arte como meio de compensação:

Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto, é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*! E não é que precisamente a isso retornamos [...] não somos precisamente nisso – gregos? (GC, “Prólogo”, §4).

### **A reconstrução do conceito de cultura e a crítica da modernidade**

Na obra de Nietzsche, é constante a utilização de um mesmo conceito de cultura, entendida como cultivo de si ou auto-formação, por oposição à cultura geral do século XIX. Nietzsche herdou esse conceito de cultura do historiador Jacob Burckhardt, que foi seu colega na Universidade de Basileia: a cultura é vista não como o oposto da natureza, mas como modelagem da matéria-prima fornecida pela natureza, como unidade sintética de uma multiplicidade natural, assinalada pela constância de um mesmo estilo. O único objetivo da cultura seria o florescimento de grandes indivíduos e personalidades integrais e as instituições como o Estado seriam apenas instrumentos para a afirmação de si.

A civilização moderna não entende o que é cultura, porque não possui essa unidade de estilo que caracterizava a Grécia antiga e a civilização do Renascimento: o século XIX é um carnaval de todos os estilos e épocas e vive numa “barbárie civilizada”. De acordo com a concepção de Burckhardt, no Renascimento italiano, a individualidade tornou-se fonte de toda força e de toda soberania, dando origem a um novo *ethos* e a um novo conceito do bem e do mal. O homem renascentista, culto e multifacetado, era capaz de desenvolver harmonicamente todas as suas forças. A vida passa a ser medida não pelos códigos e valores da tribo, mas pela beleza e pelo estilo que há nela, na luta permanente do indivíduo consigo mesmo para se superar e aperfeiçoar.

A partir do influxo das análises de Burckhardt, o Renascimento é visto por Nietzsche como “a última *grande* época” dos europeus, “um momento em que uma ordem superior de valores, em que os valores aristocráticos, que dizem Sim à vida, que trazem a promessa de um futuro, chegavam à vitória na própria sede dos valores opostos, dos valores de declínio” (EH, “O caso Wagner”, §2).

O Renascimento seria uma dessas “cristas” históricas, ligando-se à corrente que une os períodos de cume civilizatório. O pensamento renascentista, contudo, não conseguiu separar o ideal do sábio antigo do modelo do *bom cristão*, como vemos tanto no caso de Erasmo quanto no de Montaigne, que se esforçaram por retornar à ética antiga do “cuidado de si”. Na perspectiva de Nietzsche, é o esgotamento do ideal cristão, da imagem cristã do homem e, com isso, a consumação da história da moral, o que permite restituir o sentido histórico da filosofia e da cultura grega. É que a possibilidade de um “retorno” ao *ethos* dos Antigos está ligada ao próprio sentido da modernidade, época do colapso dos valores.

O declínio da moralidade cristã, ou seja, a perda de obrigatoriedade da moral, dá lugar a uma ética entendida como *tekhne tou biou*, “arte de viver”. Esta expressão, que se tornou com o tempo gasta e banal, significa em Nietzsche duas coisas: 1) que a própria vida, liberta da metafísica cristã da alma, torna-se objeto de saber e de arte, campo aberto para a experimentação, e 2) que a filosofia deixa de ser encarada como conhecimento teórico e especulativo sobre o mundo e volta a ser pensada como uma forma de vida (*Lebensform*), uma arte de viver refletida e praticada. Entendida como arte de viver, a filosofia torna-se prática da liberdade e assume a tarefa da auto-formação do sujeito que se libertou da moral. Essa perspectiva implica uma crítica do estatuto da filosofia moderna como corpo de conhecimentos especializado e separado da vida:

Uma época que sofre daquilo a que se chama cultura geral, mas que não tem nenhuma civilização, nem na sua vida tem unidade de estilo, nunca saberá o que fazer com a filosofia, mesmo que ela seja proclamada nas estradas e nos mercados pelo gênio da Verdade em pessoa [...] Ninguém pode ousar cumprir a lei da filosofia em si, ninguém vive de maneira filosófica com esta lealdade elementar que obrigava um Antigo, onde quer que estivesse e fosse o que fosse que fizesse, a comportar-se como Estóico, se tinha jurado fidelidade ao Pórtico. Toda prática moderna da filosofia é restringida a uma aparência de erudição, politicamente e policialmente, por governos, por Igrejas, por academias, por costumes, por modas e pela covardia dos homens. Esta prática filosófica se limita a suspirar: “se somente!” ou a admitir “era uma vez”. A filosofia já não tem razão de ser e, por isso, o homem moderno, se fosse corajoso e honesto, deveria rejeitá-la e bani-la com palavras semelhantes àsquelas com que Platão expulsou os poetas trágicos do seu Estado (*A filosofia na época trágica dos gregos*, § 2).

Para Nietzsche, a modernidade é a época da mistura de valores e ideais opostos e contraditórios, é um período propício a todas as experimentações, é também o momento em que se perde um critério absoluto para justificar os valores, as práticas e as instituições, e em consequência, o passado torna-se fonte de suspeita. Sem um valor incondicional para orientar a ação, Nietzsche escolhe tornar a atividade artística o paradigma para entender a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. As artes são o único domínio em que não se pode distinguir perfeitamente entre bem e mal ou entre verdadeiro e não-verdadeiro; por isso, elas se colocam para além das interpretações morais da existência. A ética de Nietzsche é, assim, uma forma de “estetismo”: a escolha de um modo de comportamento torna-se uma decisão artística, uma questão de gosto e não uma norma ou um código universal e válido para todos.

Em *Assim falou Zaratustra*, a modernidade será vista como o momento crítico de uma decisão, que concerne ao próprio destino da civilização. O declínio inevitável da moral e do ideal cristãos de homem abre caminho para novas possibilidades de existência, que gravitam em torno de dois pólos opostos: o homem pequeno, que coloca o seu bem-estar acima de toda outra consideração, ou seja, o “último homem”, e o homem trágico, que fixa como meta da sua existência a contínua superação de si. O “além-do-homem” (*Übermensch*) é o diametral oposto do “último homem”: “Trata-se de manter, mesmo após a morte de Deus, o caráter heróico da existência humana; de trazer à vida aquilo que, enquanto Deus, aparecia estranho e transcendente” (FINK, E. *La philosophie de Nietzsche*, p. 85).

Nietzsche está à procura desse homem trágico, possuidor de uma visão dionisíaca e afirmativa da existência e capaz de realizar um ideal superior de cultura. Segundo Alexander Nehamas (*The Art of Living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, p.128 ss.), desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche teria abandonado a perspectiva de um renascimento da cultura, impondo-se a tarefa de tornar-se o que se é, ou seja, de cultivar-se como indivíduo em vez de intervir diretamente na sua época, seguindo o exemplo de Montaigne, que se retirou a seu castelo para escrever seus *Ensaio*s. Em sua análise, Nehamas não leva em conta o vitalismo ao qual Nietzsche subordina a hierarquização dos valores, pensando correlativamente uma cultura que torne possível um indivíduo superior ao medíocre homem de rebanho moderno.



A crítica genealógica, que realiza a transvaloração dos valores, é um “atentado contra dois milênios de anti-natureza e violação do homem”, necessário para que uma “era trágica” possa surgir, quando será possível o “cultivo superior da humanidade” (*Höherzuchtung der Menschheit*) e, através dele, uma renovação geral da cultura. Mesmo após o *Nascimento da Tragédia* e a ruptura com Schopenhauer, Nietzsche nunca abandonou o sonho do renascimento da cultura, que tem nos Gregos sua referência essencial. O *Ecce Homo* falará ainda da “proximidade do retorno do espírito grego, da necessidade de anti-Alexandres, que voltem a atar o nó górdio da cultura grega, após ter sido cortado” (NIETZSCHE, F. EH, “O Nascimento da Tragédia”, §4). Não se trata, evidentemente, de um “retorno” puro e simples ao ideal do sábio da Antigüidade: o retorno ao passado será a ocasião para um salto no futuro.

O ideal cristão de homem, o “homem bom”, o santo, ou seja, aquele que se sacrifica pelos outros, que é perfeitamente altruísta e desinteressado, é invertido: este é visto como o homem decadente, doente, malogrado, o mais “nocivo” ao florescimento da vida e do indivíduo. É tarefa dos “filósofos do futuro” não só desmistificar valores, mas também preparar o advento de um novo tipo de homem, de uma nova época:

Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, como sendo dependente de uma vontade humana e preparar antecipadamente grandes e arriscadas tentativas globais de disciplina e cultivo [*Zucht und Züchtung*], para com isso pôr um fim a esse pavoroso domínio do absurdo e do acaso, que até agora se chamou ‘história’ (BM, §203).

Não há, para Nietzsche, uma “natureza” ou essência do homem, e é por isso que sua subjetividade se desloca continuamente ao longo da história, uma história que até agora teria sido produto do acaso: “o homem [...] é algo informe, um material, uma pedra feia que necessita de escultor” (EH, “Assim falou Zaratustra”, §8, p. 93). No Prólogo de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma que o além-do-homem é o sentido do homem, pois até agora o homem não teve um sentido; o além-do-homem é o processo de contínua auto-superação do homem, de perpétuo deslocamento de sua subjetividade. É também a tentativa de planificar o futuro humano, realizando conscientemente aquilo que fora feito ao acaso, ou seja, a produção através de procedimentos de disciplina e cultivo de tipos superiores e grandes individualidades (LEBRUN, G. *Surhomme et homme total*, p. 46 e ss.).

A modernidade é encarada por Nietzsche como uma época de dissolução (*Auflösungs-Zeitalter*), que confunde todas as raças, cujo corpo é marcado por valores e impulsos de diferentes proveniências, valores e impulsos em constante luta uns com os outros. O homem moderno é um decadente, pois vive em meio à anarquia dos instintos e experimenta o estágio final do enfraquecimento da vontade. Ele pertence a uma “cultura tardia e crepuscular” e “seu mais profundo desejo é que um dia tenha fim a guerra que ele é” (BM, § 200). Esse homem de uma cultura cansada procura a felicidade epicurista, ou seja, a tranqüilidade, o repouso, a ausência de perturbação e sofrimento. Mas esse mesmo enfraquecimento da vontade pode propiciar o aparecimento do tipo oposto de homem, aquele que tem na luta consigo mesmo seu maior estímulo, um estímulo para mais vida. É o homem forte, que se cultiva a si mesmo e, como um estóico, é capaz de exercer soberania sobre si (*Selbst-Beherrschung*). Com a modernidade, se atinge a culminância de um processo – o niilismo como enfraquecimento da vontade e vontade de nada – que se esgotaria por si próprio, se auto-suprimindo, para dar lugar a uma nova cultura.

### **Eterno retorno e estoicismo**

A procura de uma arte de viver, na época de *Aurora* e da *Gaia Ciência*, dará lugar, a partir de *Assim Falou Zaratustra*, à busca por um homem trágico, que seja capaz de passar pela prova seletiva do eterno retorno. Com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche procura um critério para reconstruir os valores, o que o conduz do estetismo ao vitalismo, pois a própria vida torna-se esse critério de valor, que funciona como discriminante entre as avaliações. A arte de viver torna-se inseparável de uma ética da imanência, no sentido de que uma existência plenamente afirmativa deve justificar até mesmo os aspectos mais problemáticos da vida – o mal e o sofrimento - como necessários. Em contraposição, toda moral que se baseie na oposição entre prazer e desprazer e cujo objetivo seja o fim do sofrimento – tal como o budismo, o epicurismo e o cristianismo – é uma moral decadente.

A procura de uma ética da imanência levará Nietzsche a reatualizar o estoicismo. A ética estóica oferece a Nietzsche a matriz de um homem que não precisa renegar seus instintos e a natureza dentro de si, mas os integra e os disciplina através da força plástica da cultura. Segundo Martha Nussbaum (*Pity and Mercy. Nietzsche's Stoicism*, p.139 e ss.), Nietzsche estudou intensivamente os estóicos, especialmente as obras de Sêneca e de

Epíteto, que o auxiliaram na luta contra a visão cristã de mundo. Não bastava submeter à crítica a moral cristã da renúncia de si, era preciso reconstruir uma ética para opor a essa moral e oferecer uma saída do vazio de valor da modernidade. Assim, Nietzsche tentará reconstruir a ética aristocrática do cuidado de si e da auto-afirmação, cujo modelo passa a ser precisamente o estoicismo do período imperial: “Estoicismo ou cristianismo, aristocracia do indivíduo ou o bem do rebanho”, diz um fragmento póstumo (FP 11: 34 [39] abril-junho de 1885).

Em seu ensaio sobre a relação entre Nietzsche e o estoicismo, Nuno Nabais afirma que Nietzsche reabilitou a cosmologia estóica na idéia de eterno retorno e pôs novamente no centro da teoria ética as figuras heróicas do destino. Toda a reflexão moral moderna seria ainda caudatária do cristianismo, tornando necessário recompor o sentido autêntico da ética antiga:

A afinidade entre Nietzsche e o ideal ético do Pórtico é expressão de uma real identidade de programas – subtrair o agir humano ao universo moral demonstrando a essencial necessidade de tudo aquilo que não depende de nós e no interior do qual se recorta o poder infinito de nossa vontade [...]. Contra o formalismo da moral kantiana e contra os epígonos da teoria do direito de Hegel, na moral da compaixão de Schopenhauer e no utilitarismo de Mill e Spencer, podemos dizer que Nietzsche representa o momento de renascimento das linhas de força das éticas da Antigüidade (NABAIS, N. *Metafísica do Trágico*, p.154, 155).

Se o cristianismo é a maior expressão da moral como anti-natureza, o retorno ao estoicismo será uma forma de fundar novamente a ética sobre a natureza, isto é, uma ética da imanência. Toda moral utilitarista, que procura evitar o sofrimento, seria uma moral escrava, como o epicurismo, o budismo e o cristianismo. O estóico é aquele que é capaz de disciplinar-se para aceitar o sofrimento como necessário para a vida; com isso, ele afirma o destino e a interligação universal entre todas as causas. O estóico não é um dogmático, ele não precisa crer que o universo seja como o descreve a física estóica, ele pode agir “como se” o universo não pudesse ser senão precisamente assim, isto é, um ciclo que se repete eternamente, uma totalidade orgânica na qual cada parte é necessária, uma rede de causalidade ligando todos os fenômenos entre si. Ele possui o “pessimismo dos fortes”, que permite agir sem a posse da certeza, apenas por hipóteses. Assim, os estóicos antigos concebiam sua física não como dogma, mas como justificação da ética: a compreensão da

interligação necessária entre todas as causas tem função etopoética, preparando o indivíduo para a disciplina da aceitação do destino (HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?*, p.187 e ss.).

Do mesmo modo, o eterno retorno de Nietzsche não é pensado como um novo dogma ou uma teoria científica, mas como uma hipótese, uma idéia reguladora, que enquanto tal pode ter efeitos sobre a existência: a disciplina do *amor fati* (“amor ao destino”), inseparável do eterno retorno como postulado prático, terá um efeito transfigurador sobre a existência, ensinando a ver a beleza na necessidade das coisas. Como hipótese sobre a natureza das coisas, o eterno retorno é necessário para afirmar o novo indivíduo nietzscheano, que superou o niilismo e renunciou ao ressentimento e ao desejo de vingança contra a vida. Com o eterno retorno, Nietzsche recupera a idéia estoíca do destino, ou seja, da ligação necessária entre todas as causas, para reconstruir a ética após a demolição da história da moral.

Deleuze diz que a ética estoíca está ligada à afirmação do acontecimento e consiste em “tornar-nos dignos daquilo que nos acontece [...] querer e capturar o acontecimento” (*Lógica do sentido*, p. 152). O *amor fati*, a afirmação incondicional do que acontece, se contrapõe, portanto, à resignação cristã e configura uma atitude dionisíaca diante da existência, um dizer-Sim ao mundo e à necessidade: “Sob a égide do eterno retorno, *querer* será sempre querer o *necessário: amor fati*. É aqui que está o segredo da superação do niilismo, assim como a dificuldade final da filosofia de Nietzsche: fazer com que coincidam o querer e o destino, a liberdade e a necessidade” (MOURA, C. A. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 283).

Uma virtude essencial para os estoícos é a “grandeza de alma”, apanágio apenas do sábio, mas que deve ser uma busca diária para o filósofo, em sua luta contínua consigo mesmo. Paul Veyne nos informa que, numa de suas cartas, Sêneca conta a reação de Catão ao ser publicamente esbofeteado: não se aborreceu, nem se vingou, tampouco perdoou (como faria o cristão), simplesmente negou orgulhosamente que houvesse sido injuriado, obtendo, no lugar da vingança real, uma vingança imaginária, que lhe permitiu manter o orgulho e a grandeza de alma que o assemelhava aos deuses. Este é o modelo da moral nobre de Nietzsche, por oposição ao ressentimento do escravo. Aquele que avalia a partir de si não tem necessidade da vingança, mas sim da disputa, do *agon* que lhe permite

afirmar-se, vencer resistências e superar a si mesmo. O escravo, em oposição, avalia a partir do outro, só é capaz de se afirmar negando o outro e disfarça sua sede de vingança por trás dos ideais de compaixão, abnegação e humildade. Nobre e escravo são tipos que simbolizam formas opostas de avaliar, formas assimétricas (pois apenas o senhor é capaz de criar valores, ao passo que o escravo impotente apenas inverte os valores do senhor), que remetem a modos de existência, à vida ascendente ou declinante.

O estoicismo, que ensina como ser senhor de si mesmo em toda e qualquer circunstância, mantendo a qualquer custo a constância, a coerência consigo mesmo, é a posição moral antípoda do ressentimento do escravo. O ponto de toque da moral nobre é a aceitação do sofrimento e a renúncia a vingar-se do mundo, a recusa de culpá-lo pelos próprios infortúnios. É nesse sentido que, na sua procura por uma sabedoria trágica, há um trabalho subterrâneo operado pelas teses estoicas no pensamento de Nietzsche. Isto se torna manifesto a partir do momento em que ele redescobre a doutrina do eterno retorno, que é inseparável do *amor fati*, ou seja, a disciplina da aceitação do destino e da afirmação da inocência do devir:

Estado mais alto que um filósofo pode atingir: ter para com a existência uma atitude dionisíaca: minha fórmula para isso é *amor fati*...

- Para isso, devem-se considerar os aspectos renegados da existência não somente como *necessários*, mas como *desejáveis*: e não somente como *desejáveis* com relação aos aspectos até agora aprovados (por exemplo, enquanto complementos ou condições primeiras), mas para eles mesmos, enquanto aspectos mais potentes, mais fecundos, mas *verdadeiros* da existência, nos quais sua vontade se exprime com a maior clareza (NIETZSCHE, F. FP 13: 16 [32] verão de 1888).

A coerência absoluta consigo mesmo, essa virtude estoica por excelência, também era necessária para justificar a luta intempestiva de Nietzsche contra seu próprio tempo. Envolve igualmente pensar uma outra concepção de indivíduo, que resulta da prova do eterno retorno: não admitir nada de diferente, nem um único traço, pensamento ou gesto, mas tomar a totalidade da existência individual como necessária. A existência singular funde-se na totalidade. Partindo da tese de que a existência, no seu todo, não pode ser julgada, não é suscetível de avaliação moral, Nietzsche é levado a atualizar a tese estoica, presente em Epíteto, da perfeita inocência do todo, visto como um organismo ou um grande ser: “Partindo dele [o mundo] como um todo: todo bem e todo mal só o são na perspectiva

do indivíduo ou das partes individuais do processo; porém, na totalidade, todo mal é tão necessário quanto o bem, o declínio é tão necessário quanto o crescimento” (*Sabedoria para depois de amanhã*, p. 187).

Essa “sabedoria trágica”, entendida como dizer-Sim à vida e aceitação integral do devir, está presente no estoicismo antigo que, segundo Nietzsche, teria herdado de Heráclito “quase todas suas idéias fundamentais” (EH, “O Nascimento da Tragédia”, §3). O pensamento do eterno retorno é, portanto, um novo imperativo ético dirigido ao indivíduo que se libertou da moral do rebanho: “viver de modo que seja desejável voltar a viver esta mesma vida numa repetição eterna” (FP 11: 11(161) outono de 1881). Conferir a cada instante da existência o selo da eternidade contribuirá para o projeto de forjar a vida como uma obra de arte.

### **Conclusão**

Em Nietzsche, a relação com os gregos permite lançar um olhar intempestivo sobre sua própria cultura e sua própria época. Olhar a si mesmo com o olhar do outro: é essa a função que o “retorno” aos gregos desempenha no seu pensamento. Trata-se de uma crítica da modernidade que recorre a um contra-ideal compensatório, evitando compartilhar dos mesmos valores da cultura criticada, para considerá-los de fora. A Grécia antiga serve como alternativa ao auto-rebaixamento do homem na cultura técnico-científica moderna. Contudo, como assinala Marco Brusotti (*Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne*, p.81), isso não significa a pura e simples repetição do helenismo, e sim uma forma de tomar distância da modernidade, ganhando consciência de sua estranheza a partir de um modelo alternativo. Foi o fio condutor do helenismo que guiou Nietzsche pelos labirintos da alma moderna.

É ainda esta idéia da Antigüidade como contra-ideal (e não como mito de origem) que guiará autores como Hannah Arendt e Michel Foucault em sua viagem à Grécia. Trata-se de realizar uma crítica dos valores modernos utilizando elementos do mundo antigo como modelo alternativo a uma modernidade que perdeu o rumo: o ideal da *vita activa* da democracia ateniense, no caso de Hannah Arendt, e a busca pelas “estéticas da existência”, no caso de Foucault. Mas aqui a Antigüidade não é nem fonte originária, nem norma a ser imitada pelo homem moderno. Não há qualquer possibilidade de “retorno” e, portanto,

nenhum motivo para nostalgia, como afirmava Foucault um pouco ironicamente: “Toda a Antigüidade me parece ter sido um profundo erro” (*L’Hermeneutique du sujet*, p. 698). O estudo da Antigüidade não dá acesso a uma origem ou essência que teria permanecido encoberta, apenas esperando para vir à tona; ele nos permite tomar distância de nós mesmos e repensar o nosso presente, como adverte Jean-Pierre Vernant:

Refletindo sobre a Antigüidade, é sobre nós mesmos que eu me interrogava, é nosso mundo que eu punha em questão. Se a Grécia constitui o ponto de partida de nossa ciência, de nossa filosofia, de nossa maneira de pensar [...] explicar historicamente o que se chama de o “milagre grego”, descobrir seu porquê e seu começo, é buscar situar nossa própria origem no lugar que lhe corresponde no curso da história humana, ao invés de fazer dessa origem um absoluto, uma revelação ao mesmo tempo universal e misteriosa [...] Esta tarefa científica nos obriga a tomar distância em relação a nós mesmos, a nos observar com o mesmo desapego, a mesma objetividade que teríamos face ao outro e, por isso mesmo, a melhor compreender o que nós somos (VERNANT, *Entre Mythe et Politique*, p. 50-51).

### **Referências Bibliográficas:**

- ARENDDT, H. *A Condição Humana*. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BRUSOTTI, M. „Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne“. *Nietzsche Studien*, n° 21 (1992), p. 81-136.
- BURKHARDT, J. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. Trad. de Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- FINK, E. *La Philosophie de Nietzsche*. Paris: Minuit, 1965.
- FOUCAULT, Michel. *L’Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- LARGE, D. “ ‘Nosso Maior Mestre’: Nietzsche, Burkhardt e o conceito de cultura” Trad. de Fernando R. de Moraes Barros. *Cadernos Nietzsche*, n° 9 (2000), p. 3-39.
- LEBRUN, G. “Surhomme et homme total”. *Manuscrito*, n° 1 (1978), p. 31-58.

- MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NABAIS, N. *Metafísica do Trágico. Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'água, 1997.
- NEHAMAS, A. *Nietzsche. La Vida como Literatura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Nietzsche, modernity, aestheticism". In: MAGNUS, B.; HIGGINS, K. M. (Ed.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Nova York: Cambridge University Press, 1996, p. 223-251.
- \_\_\_\_\_. *The Art of Living. Socratic reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. *Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden* (Ed. Colli e Montinari). Berlin: DTV/Walter de Gruyter, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo. Como Alguém se Torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Aurora. Reflexões sobre os Preconceitos Morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sabedoria Para Depois de Amanhã*. (Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich). Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NUSSBAUM, Martha C. "Pity and Mercy. Nietzsche's Stoicism". In: SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'*. Berkeley: University of California Press, 1994, p. 139-167.
- SCHILLER, F. *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*. 4ª Ed. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHLEGEL, F. *O Dialeto dos Fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 1997.



Helenismo e crítica da modernidade: A relação com a Antigüidade no pensamento de Nietzsche

SCHMID, W. “Dar forma a nós mesmos: Sobre a filosofia da arte de viver em Nietzsche”

Trad. Alexandre Alves, *Verve*. São Paulo, n.12, p. 44-64, 2007.

VERNANT, J-P. *Entre Mythe et Politique*. Paris: Seuil, 1998.

WINCKELMANN, J. J. *Pensées sur l'imitation des oeuvres grecques en peinture et en sculpture*. Trad. Léon Mis, Paris: Aubier, 1990.