

Transcendência imanente: uma relação entre Nietzsche e Homero¹

Ivanilde Fracalossi*

Resumo:

O intuito neste artigo é o de investigar a relação existente entre o mundo grego arcaico da mitologia e as principais noções que norteiam as obras de Nietzsche, não só em seus escritos do período helenístico, mas também nos textos da maturidade, pois entendemos que ela se estende com grande peso por toda a obra deste pensador.

Palavras- chave: Mitologia; Arte; Vida.

Immanent transcendence: a relationship between Nietzsche and Homer

Abstract:

The goal of this article is to investigate the relationship that exists between the archaic Greek world of mythology and the main notions that guide Nietzsche's works not only in the writings of his Hellenistic period, but also in the maturity works. We understand that this relationship spreads itself with great weight in the whole of Nietzsche's work.

Key- words: Mythology; Art; Life.

Introdução

O intuito deste artigo é o de investigar a relação existente entre o mundo grego arcaico da mitologia e as principais noções que norteiam as obras de Nietzsche, não só em seus escritos do período helenístico, pois ela se entende também com grande peso nos textos da maturidade.

Ao ler a *Genealogia da Moral* e o objetivo a que ela se propõe, podemos notar que o projeto de seu autor de transvalorar todos os valores preestabelecidos atinge ali seu ponto alto. No decorrer das suas três dissertações o cristianismo e a metafísica instaurada saltam aos olhos do leitor como

¹ Texto apresentado no Colóquio "Genealogia e Crítica: discutindo a *Genealogia da Moral*, em maio de 2007, no Departamento de Filosofia da USP.

* Doutoranda em filosofia - USP / FAPESP

adversários ferrenhos de seu autor e, por isso, devemos entender por morais e religiosos os tais valores que se pretende destruir ali. Trabalharemos, então, com dois pares de opostos nesta contenda: dionísio/crucificado e real/ideal. Entretanto, esta dicotomia é apenas provisória e metodológica, porque esses dois pares vão se fundir e também englobar as principais noções desta filosofia.

Ao enfocarmos a filosofia de Nietzsche, temos que nos enveredar por caminhos *proibidos* que nosso autor denomina efetividade. Para isso, esse percurso deverá tomar direções que não se convergir entre os conceitos pertinentes à transvaloração. Para falarmos em filosofia dionisíaca, que vai transvalorar o cristianismo, e mundo aparente, que vai transvalorar o mundo ideal, que prega a verdade universal e permanente, teremos que pensar, ainda que rapidamente, nos conceitos de *amor fati*, vontade de potência e tipologia, por estarem intrinsecamente ligados. Sendo assim, esta tarefa tenta se cumprir nessas três partes: filosofia dionisíaca, vontade de potência e tipologia.

I. Filosofia Dionisíaca

...uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até o inverso — até a um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção —, quer o eterno curso circular —: as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência — minha fórmula para isso é *amor fati* (*Obras Incompletas*, “O Eterno Retorno”, §1041. p. 445).

Com isso, Nietzsche nos põe em contato com dois aspectos fundamentais de sua obra, ou seja, o *amor fati* e o eterno retorno do mesmo. No âmbito das palavras “niilismo radical”, “negação”, “vontade de não”, há a crítica direta ao cristianismo, o que nos remete ao prólogo do texto posterior, *Ecce Homo*, quando o autor diz que a última coisa que ele prometeria seria “melhorar” a humanidade. Ali Nietzsche faz uma comparação entre “melhorar” a humanidade e “amansar” os animais (bestas) que acontecia nas *ménageries*. Na antiga Idade Média, onde a Igreja pretendia “melhorar” o homem, ocorria exatamente o mesmo das *ménageries*. Assim como os animais, os homens tornavam-se fracos e medrosos. Eles estavam na jaula, trancados entre puros conceitos apavorantes, ou seja, o “melhoramento” que a Igreja proporcionou não foi senão

uma *décadence* e, na linguagem nietzscheana, uma cristianização (CI, “Os Melhoradores da Humanidade”, §2).

Contrariamente a isso, Nietzsche recorre a outro tipo de religiosidade (ou não-religiosidade), a saber, a *pagã*. A época arcaica, onde o Dionísio grego expressava um tipo de espírito embriagado pela existência, regado do mais sublime enlevo e afirmação da vida. A diferença entre os dois consiste apenas no sentido do sofrer: o cristão quer redimir-se da vida através de um deus. É “bom” porque precisa livrar-se de seus “pecados” e da “culpa” impostos pela moralidade que adquiriu. Quer livrar-se de seus pecados pelo medo do sofrimento que o castigo poderia impingir-lhe. O deus na cruz, diz Nietzsche, é a grande demonstração da maldição sobre a vida.

O oposto se dá com o homem trágico. Este é forte o bastante para afirmar até o sofrer, é *divinizante* o bastante para isso. Não podemos esquecer a helenidade de nosso filósofo, Nietzsche conhecia muito bem o mundo de Homero. Lá, o humano e o divino interagem-se de modo que os deuses se tomam a condição do homem, e este não existe sem aqueles. Em seu influente texto, Walter Otto (*Teofania*, p. 52) oferece indícios dessa inexorabilidade ou fatalidade. Ele diz que os deuses não só se manifestam nos fenômenos naturais e acontecimentos fatais, como também no que move o homem, interiormente determinado, às suas ações. Os deuses, portadores da totalidade do ser, protegem o homem da perigosa e miserável autocontemplação, que em nossa época mesmo chegou a converter-se em ciência. Em Homero, os deuses, na sua multiplicidade (pois cada deus representava um aspecto do mundo), são potências da vida humana, que nós conhecemos como estado de ânimo, inclinação, exaltação. Essas potências são formas ontológicas de natureza divina que, como tais, não só ao homem tocam, mas que, com seu ser infinito e eterno, trabalham em todo o mundo terreno e cósmico.

O mundo mítico ao qual Nietzsche se reporta, traz noções extremamente distantes de nossos padrões. Acostumamo-nos a pensar de forma dicotômica: sujeito e objeto, onde o corpo sente e o espírito pensa. Por isso, ao estudar o mundo mítico, diminuimos um pouco a distância existente, o que nos possibilita um acesso mais confortável à filosofia nietzscheana, pois entendemos que, embora se trate de mundos tão distantes, traz muitas convergências. Veremos mais detalhadamente na próxima parte, que tratará sobre a vontade de potência, como a multiplicidade dos impulsos se assemelha às potências divinas em Homero; e como no mundo arcaico os pontos de vista são diversos. O bem existe à medida que as coisas são boas e o mal fica suspenso. Este só se faz presente na teologia cristã. Vontade e má-fé não existem para o grego, e isso o coloca acima do bem e

do mal; daí a moral não fazer sentido. Em Nietzsche veremos que as coisas se dão de forma não muito diferente. Onde os gregos colocavam deuses e homens interagindo como um todo, Nietzsche coloca mundo e homem como sendo uma "totalidade" (as aspas afirmam a diferença da totalidade una, essencial do idealismo), em que os impulsos lutam entre si, assim como os deuses, de acordo com a inclinação daquele momento. E numa coisa Nietzsche conserva, não só uma semelhança, mas uma identidade com os gregos: em ambos os mundos existe uma transcendência imanente.

Ainda n' *O Eterno Retorno* Nietzsche diz: “Minha filosofia traz o pensamento vitorioso com o qual toda outra maneira de pensar (a cartesiana) acabará por sucumbir. É o grande pensamento *aprimorador*: as raças que não o suportam estão condenadas; as que o sentem como o maior dos benefícios estão voltadas à dominação” (Ibidem, § 1053, p. 447).

Quando o filósofo dissolve a dicotomia acima mencionada, a dificuldade de compreensão de sua filosofia torna-se evidente. Como pensar a moral se não existe mais um sujeito e, por extensão, a reflexão?

Uma resposta para essa questão nos remete à nossa primeira oposição demarcada na introdução, a saber, Dionísio e o crucificado. Na *Genealogia da Moral*, o niilismo judaico-cristão é composto por valores morais que desembocam num fundamento de três figuras: o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético. E isso revela o grande fosso existente entre o cristianismo e o dionisíaco, ou seja, entre a moral e a vida. A moral, como manifestação de fraqueza e negação da vida, luta contra as disposições fundamentais da vida.

Será então possível compreender como a genealogia da moral é o fundamento de uma genealogia da vontade. A articulação entre ordem epistemológica e ordem moral ou o estabelecimento das condições de possibilidade morais da ciência se realiza pela relação entre vontade de verdade e vontade de potência. A vontade de verdade, que é a crença de que nada mais é necessário do que o verdadeiro, de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade é um valor superior — crença que funda a ciência e constitui a essência da moral e da metafísica — é a expressão de uma vontade negativa de potência. Se a ciência não se opõe ao niilismo moral e deve mesmo ser considerada sua forma mais recente e mais bem elaborada é porque a vontade de verdade que a caracteriza se encontra no âmago do ideal acético (MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*, p.12).

Devemos ter em mente que a filosofia nietzscheana elege a vida e tudo o que há de sublime e tosco nela, pois não há um antagonismo entre bom e mau, mas sim, uma continuidade, uma passagem de um estado a outro que acontece de forma natural, ou mais precisamente, de forma

impulsionante, e sem que isso traga ressentimentos ou desejo de vingança, próprio dos fracos. Eleger a vida é fazer apologia da aparência, pois a aparência é a única realidade que existe, é a vontade de potência em plena ebulição. Disso resulta a possível equação: vida = aparência = arte, em detrimento de outra: conhecimento = adequação = aniquilamento. A vontade de potência é a vontade de criar, de transformar.

II. Vontade de potência

Os gregos dominaram seu instinto de conhecimento, em si mesmo insaciável, graças ao respeito que tinham pela vida, graças à exemplar necessidade que tinham da vida - pois o que aprendiam logo queriam viver (NIETZSCHE, F. "A filosofia trágica na época dos gregos", in *Escritos Póstumos*, 1.1. p. 807, tr. Fr. T, I, v.2, pp. 214-215).

A arte para o grego tinha lugar garantido, pois representava a beleza diante da vida tão sofrida perante as guerras e tragédias. Ele era forte e se superava com a ajuda dos deuses olímpicos e a arte apolínea, onde ela supria uma necessidade de vida diante de tantas mortes nas batalhas. A arte apolínea expressava aquilo que para os gregos era sinônimo de beleza, ou seja, unia medida, harmonia, ordem e proporção. Tudo isso junto devolvia-lhes a calma e a serenidade para lidar com os sofrimentos e emoções. Sendo assim, pode-se dizer que a arte exercia um efeito "terapêutico" para o grego, pois era um instrumento de salvação e de vir-a-ser. Em Nietzsche, esta idéia também acompanha seu pensamento. Se a vontade de potência cria, dá e transforma, ela coaduna com a arte o desejo de mitigar os terrores e atrocidades da existência. A arte transforma o instinto terrível em instinto de alegria, beleza, exuberância e gozo. Une a ordem e o equilíbrio de Apolo à embriaguez de Dionísio, que são os dois instintos fundamentais da natureza, e atribui importância filosófica à arte trágica, possibilitando, assim, uma experiência estética do mundo. Nietzsche diz que o verdadeiro tem necessidade da aparência, da ilusão artística, ou melhor, a verdade das artes está na imagem enquanto imagem, bem como a mitologia. É nisto que consiste a sua "metafísica". É uma transcendência imanente.

Os deuses olímpicos não foram criados como uma maneira de escapar do mundo em nome de um além mundo, nem ditam um comportamento religioso baseado na ascese, na espiritualidade, no dever; são a expressão de uma religião da vida, inteiramente imanente, religião da beleza como floração — e não da falta —, que diviniza o que existe (Cf. FP, inverno de 1869).

Nietzsche diz que a vida só é possível através da arte e que alcança seu mais alto grau de realização quando adota as "ilusões" da aparência.

O *amor fati* que é o mito do herói grego, afirma a vida e o que dela advém, não de forma pessimista, resignada ou abnegada, mas sim como condição, como situação. Contrapõe-se com a mendacidade do idealismo: "A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tomou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos — a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro" (EH, "Prólogo", § 2).

O autor critica o conhecimento desmedido que busca a verdade imutável. Se a arte afirma a vida como aparência é porque afirma a força. Pois diante dos infortúnios da vida, em que a ilusão supre uma necessidade, o conhecimento poderia entrar num domínio de utilidade e ser aplicado para atender às exigências impostas pela vida, pelo mundo, pelo homem, que é o que importa. De que adiantaria um elevado grau de certeza lógica se ela não traz nenhum *efeito* para o mundo? E, como consta no *Livro do Filósofo*:

...quando se trata do valor do conhecimento, vê-se então que a vida tem necessidade de ilusões, isto é, de não-verdades tidas como verdades. Ela tem necessidade da crença na verdade, mas então a ilusão basta, isto é, as 'verdades' se demonstram por seus efeitos, pela prova da força, e não por provas lógicas que não passam de puras convenções de signos (I, § 143).

Nietzsche não aceita a concepção racionalista empirista dos modernos. No texto "Os desprezadores do corpo", *in Assim falou Zaratustra*, há uma implosão no dualismo cartesiano de alma e corpo. Agora o mundo é uma imensa concentração de forças que forma um cosmos e, ao mesmo tempo lutam para encontrar uma posição de relevância, pois elas trabalham de forma que descrevem um estado de *pathos* e um fluxo circular de eterno retorno em que a inexorabilidade define a marca de um destino impressa pela matriz da fatalidade. O ser humano é atuado por esse destino, tal como a mitologia. Por isso, não há mais lugar para o sujeito. Somos uma permanente relação de impulsos que Nietzsche denomina corpo. Esse corpo, o "si-mesmo" (*Selbst*) é um organismo que o texto mencionado ('desprezadores do corpo') chama de grande razão, e estabelece uma relação de jogo com o espírito (pequena razão) em que a atuação dos impulsos empreende com cada uma das forças do universo uma hierarquia condicionada de obediência e dominação. Nesse organismo, cada força ou cada impulso quer predominar. E, apesar de ser momentâneo, cada impulso, enquanto estiver em posição privilegiada em relação aos demais, assume também uma perspectiva diferente dos demais, e assim sucessivamente. Logo, a vontade de

potência, disseminada por todo o organismo, estabelece um universo de diferentes perspectivas, isto é, a verdade não é una, é uma verdade circunstancial. Isso faz com que a teoria nietzscheana do conhecimento seja uma teoria da perspectiva dos instintos, em que nada tem de universal, de objetivo, apenas uma pluralidade de vivências. A noção de perspectiva é uma das ferramentas mais úteis no pensamento de Nietzsche. É principalmente com esta noção que se dismantela o objetivismo e o universalismo da verdade metafísica. Afinal, como vimos, é tecnicamente impossível a existência da verdade no confronto simultâneo das perspectivas. Porque cada perspectiva é uma intensidade própria e irreduzível: não há perspectiva privilegiada. Uma perspectiva não é verdadeira nem falsa: é simplesmente um ponto de vista sobre o mundo. “A perspectiva não é geométrica, não é uma pura extensividade: a perspectiva é intensa, localizada, insubstituível e intransferível. O perspectivismo não é uma hierarquia das observações em que aquela situada no topo contivesse o somatório de todos os ângulos” (DELEUZE, G. et al, *Por que Nietzsche?*, p. 96).

III. Tipologia

Tendo o corpo como eixo de gravidade e cada impulso atuando de forma a exercer sua potência máxima na incessante disputa pela preponderância, surge algo importante nesta filosofia: é o conceito de tipo e, com ele, outros conceitos como *décadent* e grande saúde que, por sua vez, formam a condição fisiopsicológica.

Já enfocamos a importância do herói grego que Nietzsche conceitualiza como um tipo forte na "presença do personagem" Dionísio. Esta estratégia é adotada porque atende à exigência de transvaloração. Através de um tipo fisiopsicologicamente adequado é possível destruir os valores de uma humanidade decadente. O trágico tem a capacidade de superar-se através da arte, o que o transporta para a vida.

A vida como *aquilo que deve sempre se superar a si mesmo*, exige continuamente a destruição como condição básica para criações sempre mais elevadas. O que parece trágico do ponto de vista daquele que está destinado a tal destruição é o sentido como a bem-aventurança de uma plenitude vital inesgotável do ponto de vista da própria vida ou daquele que se identifica com ela, que vence a si mesmo à medida que a eleva em si mesmo até o descomedimento (ANDREAS-SALOMÉ, L. *Nietzsche em suas obras*, p. 189).

Eis porque nosso autor é denominado como O Filósofo Trágico. Em *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, descreve a forma como se toma nas próprias mãos para superar-se, já que a sua constituição fisiológica permitia tal proeza. Descreve esse tipo que tem a capacidade de superar-se: é o sadio no fundamento, o que possui a grande saúde. Isso significa que, instintivamente escolhe os remédios certos contra os estados ruins, coisa que o mórbido (*décadent*) faz contrariamente, ele sempre escolhe meios que o prejudica. Um ser tipicamente saudável vê na doença ou na tragédia um energético estimulante para o viver, para o mais-viver.

– fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia — Um homem sadio, aquele que vingou (*Wohlgeratenheit*) faz bem aos nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para as injúrias, utiliza casos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente *sua* soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em *sua* companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que *elege, concede, confia*. Reage lentamente a toda sorte de estímulo, com aquela lentidão de uma larga previdência e um orgulho conquistado nele cultivaram — interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de “infortúnio” como de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* — é forte o bastante para que tudo *tenha* de resultar no melhor para ele. — Pois bem, eu sou o *oposto* de um *décadent*: pois acabo de descrever a *mim mesmo* (NIETZSCHE, F. EH, “Por que sou tão sábio”, § 2).

Este parágrafo é de extrema importância pela carga de conceitos que contém. Em primeiro lugar, é difícil entender como ocorre essa escolha mencionada nele (...ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado). Pode ser paradoxal falar em escolha diante de um universo onde tudo está determinado a partir de uma fatalidade. Mais adiante no EH, *Assim Falou Zaratustra*, § 3, Nietzsche introduz outro conceito que pode ajudar: *inspiração*. É a *inspiração* que se dá ao ser *sadio* e o promove na escolha certa. Aquele que é sadio o é porque está desvencilhado de preconceitos e superstições. Dessa forma, “algo subitamente se revela e descreve, fundo, simplesmente um estado de fato com infável certeza e sutileza, algo que se torna visível, audível, algo que se comove e transforma no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. *Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma — um êxtase...*”.

Parece-nos que a inspiração, diante do que foi exposto, também é uma forma de impulso, algo involuntário, vontade de potência: condição do nobre, prerrogativa do forte. Mas, e o forte, o nobre, ele também faz parte do fatalismo? Quem ou o que determina quem vai fazer parte do rebanho ou da aristocracia?

Conclusão

Vimos duas coisas na filosofia de Nietzsche que estão encadeadas. Relembrando a tarefa determinada na introdução deste texto, a de fundir conceitos de forma que obedeçam a própria constituição nietzscheana de mundo e homem como sendo um único corpo *regido* apenas pela vontade de potência. Se existe só aparência como realidade, então o autor detona de uma só vez as duas oposições apontadas acima: a moral e a científica. A moral porque destrói a fé em um deus transcendente e salvador. A científica porque destrói a verdade como certeza que fica só no plano da lógica, do ideal. Na primeira a destruição se dá porque, quando se recorre ao plano superior, nega-se a vida. Então é preciso matar deus e adotar um tipo forte que aceite a vida sem querer salvar-se (livrar-se) dela, e mais, desejá-la de volta no eterno retorno do mesmo. Na segunda, ao assumir que o conhecimento está na ilusão, na aparência, na multiplicidade de verdades, ou seja, ela não é fixa, permanente como a verdade metafísica do idealismo, ao contrário, a única constância aqui é a mudança, o vir-a-ser.

Ao privilegiar a vida, esta filosofia aspira um conhecimento cujo objetivo não é possuir a verdade, pois nada tem a descobrir, mas sim inventar, criar.

A vontade de verdade traduz uma impotência da vontade de criar. Procurar descobrir valores que tenham uma existência em si é uma atitude desesperada do *décadent*, é um desejo de segurança do fraco – é a manifestação dos instintos de conservação. O que expressa a vontade afirmativa de potência é a criação de valores. Fomos *nós* que criamos o mundo que tem valor! Reconhecendo isso já reconhecemos também que o respeito que temos pela verdade é a *consequência* de uma ilusão (FP, primavera de 1884, 25 [505] e FP, outono de 1887, 9 [60]).

Referências Bibliográficas:

- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em Suas Obras*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- DELEUZE, Gilles; et al. *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, 1986.
- FORNAZARI, Sandro Kobil. *Filosofia e Autorialidade em Nietzsche*. Dissertação de Mestrado. Orientação de Scarlett Marton. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.
- HOMERO. *Ilíada*. Introdução e notas de Eugène Lasserre. Trad. de Octávio Mendes Cajado, São Paulo, Clássicos Garnier da Difusão Européia do Livro, 1961.
- JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*. Trad. de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, a transvaloração dos valores*. 3ª ed. São Paulo: Moderna, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo, como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Genealogia da Moral, uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Obras Incompletas*. Seleção de Gérard Lebrun. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- OTTO, Walter. *Teogonia, in El Espíritu da la Antigua Religión Griega*. Trad. de Juan Jorge Thomas. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1978.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. Trad. de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2001.