

Nietzsche: Baubo contra o Crucificado

Leonel Antunes Magalhães*

Resumo: Esse trabalho busca pensar ao lado de Nietzsche o modo como ele compôs a história da verdade e para onde ele aponta ao sair de tal labirinto. Entendemos que tal história está ligada à interpretação que Nietzsche deu para os fenômenos religiosos, uma vez que foi no campo dessas experiências que primeiro os homens convenceram-se de estar em posse da verdade. Para tanto, buscaremos entender em que medida se dá, para o pensamento nietzschiano, a oposição entre Baubo/Dionísio e o Crucificado – ou as relações entre politeísmo e monoteísmo para a criação de valores – tal oposição aponta para modos de vida distintos como formas diferentes de lidar com o problema da verdade ou a verdade enquanto problema.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche; Baubo; Dionísio; verdade; perspectiva.

Nietzsche: Baubo against the Crucified

Abstract: This work seeks to think alongside Nietzsche about the way in which he composed the history of truth and where he points out from that maze. We understand that this history is linked to the interpretation that Nietzsche gave to religious phenomena, since it was in the field of these experiences that men first became convinced of being in possession of the truth. In order to do so, we will try to understand the extent to which the opposition between Baubo / Dionysius and the Crucified - or the relations between polytheism and monotheism for the creation of values - to Nietzschean thinking, points to different ways of life as different forms of dealing with the problem of truth or truth as a problem.

Key words: Friedrich Nietzsche; Baubo; Dionysus; truth; perspective.

1 - Introdução:

“O problema do valor da verdade apresentou-se a nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro.”¹ Já o mito grego intuía o quanto a verdade pode ser problemática! Quando Édipo abandona o lar daqueles que ele tomava por seus pais, ele o faz motivado pelo oráculo que lhe sentenciava um destino terrível: matar seu pai e desposar sua mãe. Tentando escapar daquela verdade, ele se depara com um monstro que dele exige a solução de seu enigma. Solução que, para ele de modo insuspeito, o jogava na boca de seu destino. Saber a resposta certa, verdadeira no que toca ao enigma da esfinge, fez de Édipo um rei, mas fez também dele o esposo de sua mãe e o irmão de seus filhos. Confrontar e vencer o monstro levou-o a algo que ele

* Doutorando em Filosofia pelo PPGF/UFRJ. Contato: leonel_antunes@yahoo.com.br

¹ NIETZSCHE, BM § 1.

considerava monstruoso. Ora, para além do que já foi inúmeras vezes dito acerca do mito de Édipo, não poderíamos ver em seu encontro com a esfinge, a própria questão de entendermos a verdade enquanto um problema? Assim parece sugerir essa passagem do início de *Além do Bem e do Mal* presente na abertura deste trabalho.

O problema da verdade apresentou-se para Nietzsche com um novo tom, um novo peso, um novo desafio, talvez como não aparecera para nenhum outro pensador até então. Corre-se com ele um risco, pois, se o problema lhe aparece como o desafio da monstruosa e enigmática esfinge, então, a consequência disso era ser devorado, caso não o decifrasse. Ainda assim, o problema também poderia ter lhe aparecido como o manco Édipo, homem do conhecimento, aquele que, ao solucionar os enigmas da esfinge, consoma seu destino, combatendo um monstro sob o risco de se tornar um, enquanto cresce dentro de si um abismo². Talvez o resultado do encontro entre dúvidas e perguntas seja precisamente o próprio risco da monstruosidade e dos abismos.

Nietzsche intuiu e perseguiu a história da verdade pelo labirinto do coração dos homens, entendeu que havia ali uma história, e que, dela, pouco, ou quase nada, havia sido feito: “Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade?”³ Contar a história da verdade significou para ele perseguir o lugar em que os homens situaram seus mais altos valores. Percebia que, num sentido extra-moral, a verdade servia apenas enquanto sintoma, como uma máscara para outros movimentos, e era apenas como sintoma de um determinado modo de vida que ela deveria ser pensada, em seu valor experimental. Qual o valor da verdade e não o valor de verdade de uma determinada sentença, esse foi o deslocamento nascido de suas intuições.

Tal deslocamento incide sobre o lugar tradicional do problema da verdade, a busca das garantias de sua universalidade, para um problema discursivo muito mais rico em consequências. Se uma sentença pode ser verdadeira ou falsa isso tem uma importância menor do que quando é a própria categoria de verdadeiro que está sendo colocada em questão. – Para que verdade se para a vida as ilusões são o bastante? Para que a verdade se ela pode nos destruir? – Por outro lado, diríamos, a partir de Nietzsche, que, quando a verdade não passa de uma convenção social abstrata, ou a mera moralização dos discursos que não mobilizam nada, ela impõe um outro tipo de risco, o da nossa submissão não apenas ao velho argumento de autoridade que nada arrisca e por

² NIETZSCHE, BM § 146.

³ NIETZSCHE, GC § 7.

isso nada conquista de novo, mas também aos modos de vida que são próprios aos arrebanhados. Nesse sentido, seguir o fio dos valores pelo labirinto do coração dos homens, colocou Nietzsche, certamente, diante de monstros. Contudo, isso ainda não era o bastante, não lhe era suficiente reviver a saga dos heróis ou romanticamente reatualizar os mitos, era preciso que desse labirinto um novo modo de vida se tornasse possível: “Venceu monstros, resolveu enigmas; mas deveria, ainda, redimir seus monstros e enigmas, deveria, ainda, transformá-los em crianças celestes.”⁴

Também os deuses nascem, também os deuses morrem, muito tempo se passou até tomarmos consciência dessa questão. Como a história da verdade está implicada nesse destino trágico? Quais registros de verdade, quais experiências estão implicadas nesse destino? A morte de Deus aponta, talvez, para o fim da busca metafísica por uma verdade universal, talvez o politeísmo antigo já tivesse alguma vacina para esse problema na medida em que se abria para uma pluralidade de normas e uma maior aceitação das condutas e valorações dos homens. O que resta ainda para nosso tempo presente, tempo de desmesura para com tudo o que já foi tido por sagrado, no que toca à experiência da verdade? Ainda podemos ressignificar o mundo a partir de um pensamento trágico ligado à terra, como faziam os antigos?

Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e o mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderemos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?⁵

Esse trabalho busca pensar ao lado de Nietzsche o modo como ele compôs a história da verdade e para onde ele aponta ao sair de tal labirinto. Entendemos que tal história está ligada à interpretação que Nietzsche deu para os fenômenos religiosos, uma vez que foi no campo dessas experiências que primeiro os homens convenceram-se de estar em posse da verdade. Para tanto, buscaremos entender em que medida se dá, para o pensamento nietzschiano, a oposição entre Baubo/Dionísio e o Crucificado – ou as relações entre politeísmo e monoteísmo para a criação de valores – tal oposição sugere modos de vida distintos como formas diferentes de lidar com o problema da verdade ou a verdade enquanto problema.

⁴ NIETZSCHE, Z, “Dos Seres Sublimes”.

⁵ NIETZSCHE, GC § 125.

2 – Verdade e Perspectiva:

Zaratustra possui duas amantes. É num texto cheio de simbolismos que essa história nos é contada por Nietzsche. Zaratustra caminha, ao cair da noite, num silencioso prado cercado por árvores e moitas, acompanhado por seus discípulos. Neste lugar, eles se deparam com jovens moças que dançam ao modo das bruxas em seu sabá. Talvez por não haver música, Zaratustra, querendo agradar aquelas jovens, se propõe a cantar, mas não sem antes acordar o pequeno deus do amor, o Cupido, para que também ele possa dançar. Esses elementos criam uma atmosfera erótica a partir da qual Zaratustra nos narra, através de seu canto de dança⁶, o estranho triângulo amoroso no qual está envolvido. Uma de suas amantes é a vida, a outra a sabedoria. Ambas se parecem ao ponto de confundirem-se. Provavelmente, Nietzsche queria com essa alegoria apontar para a necessidade de aproximar as duas amantes de Zaratustra, conciliá-las em seu pensamento.

Há uma certa violência nessa separação estabelecida entre vida e sabedoria. Essa separação, diagnosticada por Nietzsche, é o que ele chamou de história de um erro, a história do mundo verdadeiro. Ela começa na Grécia antiga, é convertida pelo cristianismo, e se desenvolve na era moderna em vontade de verdade sublimada em consciência intelectual.⁷ Essa violência separa a vida da sabedoria desviando o saber para o ideal. Essa aliança entre saber e ideal, desenvolvida sobretudo pelos sacerdotes ascetas⁸, é responsável por falsear as verdadeiras questões⁹. Contudo, um outro tipo de violência também é possível, uma violência própria da vida abundante e afirmativa¹⁰. Talvez a violência da vontade de verdade seja a separação da vida de sua necessidade de ilusão, de arte, de sedução, tentando colocar tudo a nu. Em contrapartida, através desse mesmo processo, incapacitou os olhos e os ouvidos para outro registro da verdade, não aquela necessidade moral de mentir em rebanho¹¹, mas a capacidade de afirmar sua própria perspectiva, o que quer dizer, através de todos os recursos científicos, artísticos, filosóficos ou políticos, propiciar a afirmação da vida em nós.

Essa dicotomia entre os dois registros distintos, um próprio da ordem dos discursos instituídos e tornados autoridade externa a vida e um outro próprio da perspectiva vital na qual estamos inseridos, pode ser entendido como a própria disputa

⁶ NIETZSCHE; Z, “O Canto de Dança”, p. 120.

⁷ NIETZSCHE; CI “Como o mundo verdadeiro se tornou finalmente fábula”.

⁸ NIETZSCHE; GM III

⁹ NIETZSCHE; EH, “Por que sou tão inteligente” §10.

¹⁰ NIETZSCHE; BM, §259.

¹¹ NIETZSCHE; *Sobre a mentira e a verdade no sentido extra-moral*.

entre Dionísio e o Crucificado¹². Entre a afirmação da vida e a negação ressentida diante da vida¹³. Duas formas de violência então: aquela que é própria da vida que afirma a si mesma até as últimas consequências e aquela que é usada para reduzir a vida a algum princípio que lhe é estranho, alheio, extrínseco. Quando o problema é colocado como a disputa entre Dionísio e o Cristo, entendemos que uma das razões seja o lugar privilegiado que a experiência religiosa sempre teve no que diz respeito ao valor da verdade. Buscaremos, então, tomá-lo como ponto de partida para nossa questão.

Quando Nietzsche se indaga acerca da verdade, seja com relação à vida ou à sabedoria, ele se refere, em geral, a algo velado, a origem do mundo, a Baubo dos gregos:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama?¹⁴

Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, de 'verdade a todo custo', esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos... Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e 'saber' tudo. 'É verdade que Deus está em toda parte?', perguntou uma garotinha à sua mãe, 'não acho isso decente' – um sinal para os filósofos!... Deveríamos respeitar mais o pudor com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?...¹⁵

Essas duas passagens indicam algumas coisas acerca de como Nietzsche compreendia a verdade. Na primeira passagem, com um tom de ironia usado para desqualificar os filósofos dogmáticos, Nietzsche alerta para o modo como, em geral, eles são desajeitados ao se aproximarem da verdade. Talvez, por não entenderem seu próprio desejo, sua vontade de verdade e o que a sustenta, eles se revestem de seriedade e insistência, o que, em geral, sugere Nietzsche, afasta mais do que seduz as mulheres. Isso quer dizer que não há arte, não há poesia, não há encantamento ou sedução para a vida na frieza objetiva com que se buscou conquistar a verdade. Em compensação, há muito de ascetismo e gravidade, assim como há também muitos pressupostos, um certo

¹² NIETZSCHE, EH, “Por que sou um destino” e Anticristo §59,60 e 61

¹³ NIETZSCHE, GC, § 370 onde se distingue um pessimismo dionisíaco da superabundância de vida e um outro cristão e moderno da degeneração da vida.

¹⁴ NIETZSCHE, BM, Prólogo

¹⁵ NIETZSCHE, GC, Prólogo § 4.

não querer sair de sua zona de conforto, um tomar o habitual pelo conhecido, uma incapacidade de se pôr em perigo. Ora, assim nos parece, Nietzsche tenta nos alertar que, sem coragem para correr os riscos necessários, nada de bom pode ser conquistado, seja nas relações com as pessoas, seja no pensamento de sua sabedoria: “Corajosos, despreocupados, escarminhos, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro.”¹⁶ Não por acaso, essa é a epígrafe usada por Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, dissertação dedicada à análise dos ideais ascéticos.

A segunda citação aponta para um outro elemento importante. Pois, se por um lado os homens do conhecimento são inábeis ao se aproximarem de uma dama, por outro, sente-se um certa perversidade e falta de pudor no seu desejo de desvelar todas as coisas, de querer a nudez de toda verdade. Essa falta de decoro própria da vontade de verdade, que era já uma característica do Deus onipresente e onisciente, ou seja, desse Deus impudico, como até mesmo uma garotinha pode notar, aponta mais uma vez para incapacidade de aceitar “os enigmas e coloridas incertezas” sem as quais a verdade não poderia ser conquistada. Isso também quer dizer incapacidade de aliar a sabedoria à arte. Sem poesia, sem véus multicoloridos, sem a arte, em sua nudez crua, a verdade está perdida. De todo modo, sem respeitar o pudor com que a natureza se esconde, parece não ser possível uma sabedoria alegre, uma *gaya scienza*.

Com relação a Baubo, uma nota da tradução francesa de *A Gaia Ciência* indica que Nietzsche se inspirou numa passagem de Clemente de Alexandria. Nessa passagem, o pai da Igreja busca ridicularizar os mitos e crenças pagãs, para isso, conta a história de Deméter e de seu encontro com Baubo:

Então (pois eu não cessarei de falar), Baubo, que acolhe Deméter, oferece-lhe o *cíceon*, mas a deusa desdenha da taça e não deseja beber o líquido (pois está desolada); Baubo, a partir de então, fica aflita, como que se sentindo menosprezada, e, levantando suas vestes, mostra à deusa suas partes pudicas. Com essa cena, Deméter se alegra e, encantada com o espetáculo, não com pouco esforço, enfim, aceita a bebida. São estes, pois, os mistérios secretos dos atenienses! Orfeu vos descreve tudo isso. E eu vos citarei os próprios versos do Cantor da Trácia, para que tenhais o *mistagogo* como testemunha dessa indecência:

“Tendo assim falado, [Baubo] levantou o seu peplo e mostrou, de seu corpo, toda a parte que não convinha [mostrar]; o menino Íaco, que lá estava, rindo, precipita a mão sob as partes íntimas de Baubo; a deusa, então, prontamente sorriu, sorriu em seu coração; ela aceitou a taça colorida, na qual se achava o *cíceon*.”

¹⁶ NIETZSCHE, Z. “Do ler e escrever”.

Eis as palavras do passe, o sinal secreto, dos mistérios de Elêusis: "Eu jejei, bebi o cíceon, retirei de dentro da corbelha, após tê-lo manipulado, repus no vaso, e do vaso para a corbelha ". Belo espetáculo, pois, e conveniente a uma deusa!¹⁷

Baubo é uma personagem celebrada nos mistérios de Eleusis consagrados a Deméter, a deusa da fecundidade, que, sofrendo pela perda de sua filha Perséfone, raptada pelo deus dos subterrâneos Hades, torna os campos estéreis. Durante nove dias e nove noites, ela cessa de beber, de comer, de se lavar ou se paramentar, sua vontade havia minguido. Até que, chegando a Eleuses, sem ser reconhecida, é recebida na casa de Keleos. Lá, Baubo, uma velha senhora, criada da casa, ergue sua saia e lhe mostra o baixo-ventre no qual está desenhado um rosto, fazendo Deméter rir e assim recuperar sua vontade. Esse episódio, narrado no canto órfico de Homero dedicado a Deméter (citado por Clemente de Alexandria), é comentado por Sarah Kofman, autora que estudou a questão da verdade em Nietzsche:

Levantando sua saia, Baubo não buscava com isso espantar Hades, ou, o que dá no mesmo, lembrar Deméter de sua fecundidade? Mostrando em seu ventre o rosto de Dionísio, ela lembra o eterno retorno da vida: "Deméter reencontra a alegria no pensamento de que Dionísio renascerá. Essa alegria, anunciadora do nascimento do gênio, é a serenidade grega."¹⁸

O que está em jogo na celebração dos mistérios de Eleuses é a ressurreição da vida na primavera após os rigores do inverno. A abundância da vida representada por Dionísio deve retornar eternamente. Mas esse tipo de verdade, intuía os antigos, deve permanecer velada, oculta pelo mistério. É uma verdade que não deveria ser exposta na praça pública, pois diz respeito ao mecanismo mesmo da vida e suas potências e isso era venerado como um divino mistério. Também o helenista Jean-Pierre Vernant nos conta em seu livro sobre os deuses mascarados da Grécia antiga *A Morte nos olhos*, acerca de Baubo: ela é "a velhinha bondosa cujos gracejos e gestos indecentes conseguem romper o jejum de Deméter, enlutada por causa de sua filha, provocando a explosão de riso da deusa." e um pouco mais adiante: "o que Baubo mostra a Deméter é um sexo disfarçado de rosto, um rosto em forma de sexo; poderíamos dizer: o sexo feito máscara."¹⁹

A ligação entre Baubo e Dionísio fica clara quando pensamos não apenas no efeito hilário que Baubo desperta na Deusa e que a faz recuperar sua fertilidade, mas na

¹⁷ Clemente de Alexandria – *Exortação aos gregos* – 20 e 21

¹⁸ KOFMAN, S. Baubo: Perversão teológica e fetichismo, in *Nietzsche e a cena filosófica*, p. 255.

Todas as passagens citadas da obra de Sarah Kofman são traduções minhas a partir do original francês.

¹⁹ VERNANT, J-P; *A morte nos olhos*, 1988, p. 41.

verdade sempre velada, ainda quando revelada, seu sexo-máscara. Também acerca desse tema, diz Sarah Kofman: “A figura de Baubo indica que uma lógica simples não pode nunca entender que a vida não é nem profundidade nem superfície, que por trás do véu há um outro véu, por trás de uma camada de tinta há outra camada.” Não há nunca um fundo nesse abismo, nunca um rosto por trás da máscara, nunca uma essência por trás da aparência, há apenas a interpretação da interpretação, num incessante jogo onírico em que o mito compõe os olhos da vigília, destinados novamente a se cerrarem em novos sonhos e mitos. Dionísio uma vez mais criança, para novamente ser despedaçado pelos Titãs, para novamente renascer do ventre de Deméter ou da coxa de Zeus. As potências criadoras retornando eternamente: “respeitar o pudor feminino, é saber manter-se na aparência, interrogar-se ao infinito sobre os enigmas infinitos da natureza-esfinge, sem buscar, ainda que seja por prudência, a desvelar a verdade.” arremata Sarah Kofman²⁰.

No que diz respeito à verdade, tal como ela é colocada no prólogo de *A Gaia Ciência*, citado mais acima, Nietzsche remonta aos cultos de mistérios pagãos. Foi dialogando com essa antiga tradição que ele buscou questionar a vontade de verdade desenvolvida a partir de outro Deus e por outra forma de religiosidade. O Deus cristão, louvado por Clemente de Alexandria como contraponto ao que, para ele, tratava-se de “veneração despudorada” do culto pagão, é aquele mesmo que a tudo vê, aquele que está presente em todos os lugares. Esse olhar do Deus único, desse deus fundado na qualidade de ser a verdade universal, agiu no sentido contrário a capacidade de instaurar uma “pluralidade de normas” próprias ao pensamento politeísta.

Desse ponto de vista, o politeísmo apontava para emancipação do indivíduo e sua capacidade de criar a si mesmo, ser responsável por si mesmo. Para o politeísmo, nos diz Nietzsche, “um deus não era a negação ou a blasfêmia contra um outro deus!”, enquanto o monoteísmo se configura como um “rígido corolário da doutrina de um só homem normal – a crença num só deus normal, além do qual há apenas falsos deuses enganadores”, ou seja, duas disposições antagônicas para com a capacidade de estabelecer a verdade do mundo que pode ser pensada como o enfrentamento de “Dionísio contra o Crucificado”. A grande vantagem do politeísmo é que com ele “estava prefigurada a humana liberdade e variedade de pensamento: a força de criar

²⁰ KOFMAN, S. “Baubo: Perversão teológica e fetichismo”, in *Nietzsche e a cena filosófica*, 1979, p. 252.

para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus...”²¹ Olhos novos e seus, sua perspectiva, sua verdade, e não o olho absoluto de um Deus verdadeiro, essa é a conclusão que Nietzsche tira do seu próprio olhar, um olhar de filólogo, sobre a antiga religião grega.

Acerca dessa característica do Deus que tudo vê, é importante lembrar que essa é uma das razões pelas quais, segundo Nietzsche, ele teria encontrado sua morte. Quando Zaratustra encontra o mais feio dos homens, o assassino de Deus, ele lhe diz: “Não suportaste aquele que te via – que te via sempre e até o mais fundo do teu ser, ó tu, o mais feio dos homens! Tiraste vingança contra essa testemunha!” E como resposta, escuta as seguintes palavras:

Mas ele – precisava morrer: via, com olhos que viam tudo – via as profundezas e o âmago do homem, toda a sua oculta vergonha e fealdade.

Sua compaixão não conhecia pudor: insinuava-se nos meus desvãos mais sujos. Esse mais curioso de todos os curiosos, ultramolesto, ultracompassivo, precisava morrer.

Ele me via sempre; de uma tal testemunha eu quis vingar-me – ou, então, preferia não viver.

O Deus que via tudo, também o homem: esse Deus precisava morrer! O homem não suporta que uma tal testemunha continue viva.²²

O Deus do monoteísmo era uma testemunha que nunca se mostrava, um *voyeur* sempre escondido, mas que tudo via, ao ponto de ruborizar as garotinhas e incomodar com sua compaixão o mais horrendo dos homens. Esse Deus é o Deus cuja consequência foi a vontade de verdade “aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...”²³. O olhar desse Deus, que desvela todas as coisas, revelando-as em uma baixeza mundana e fazendo com que os homens negassem o mundo e se envergonhassem de si mesmos, de suas particularidades, de suas perspectivas, de sua individualidade, esse olhar é também o fiador e a origem metafísica da moral e de sua autoridade. Através dessa moral, o homem se iguala por baixo, transformando-se em algo horrendo, até sua própria feiura tornar-se insuportável para si mesmo, até sua negação de si e do mundo voltar-se também contra essa testemunha infatigável que é o Deus cristão e assim assassiná-lo. Uma morte muito diferente, porém, tiveram os deuses antigos, numa passagem também do Zaratustra, Nietzsche diz:

²¹ NIETZSCHE, GC 143.

²² NIETZSCHE, Z. IV, “O mais feio dos homens”, p. 268

²³ NIETZSCHE, GC 344.

Já está tudo acabado, de há muito, com os velhos deuses; e, na verdade, um alegre fim, digno de deuses, tiveram eles!

Não um crepúsculo, foi a sua morte – mente-se ao dizê-lo! Ao contrário: morreram, um belo dia, de tanto rir!

Isso ocorreu quando a mais ímpia palavra pronunciou-a um próprio deus: “Existe somente um Deus! Não terás outros deuses ante mim!” –

Um deus de iracundas barbas, ciumento, descomediou-se a tal ponto.

E todos os deuses, então, torcendo-se em suas cadeiras de tanto rir, exclamaram: “Não está nisso, justamente, a divindade: que não há nenhum Deus, mas deuses?”

Quem tem ouvidos, que ouça.²⁴

A morte do Deus monoteísta se dá pelas mãos dos homens, como narra a parábola do homem louco.²⁵ Na prática de perseguir a verdade a todo custo, os homens acabaram por negar sua mais longa mentira, esse Deus vigilante e punidor. Em contrapartida, essa versão da morte dos deuses antigos, mostra como Nietzsche pesava essas duas formas de religião. Não num crepúsculo, mas num belo dia. Não assassinado por seus crentes, mas de tanto rir, e, ainda, deixando uma mensagem acerca da divindade: “não há nenhum Deus, mas deuses”. Isso não significa que um Deus que se tornou pura abstração, inteiramente desligado do mundo, exilado fora da existência para melhor vigiá-la, não poderia ser nada mais que uma ideia doentia na cabeça e no coração da humanidade? Enquanto os deuses antigos permanecem fiéis a si mesmos até na hora da morte, morrendo com leveza e alegria, características que o próprio Zarathustra ensina para combater a gravidade que pesa sobre os ombros da humanidade? Após sua morte, restou as sombras de Deus. A moral que implica num único “código de conduta normal”, a crença na verdade levada a cabo pelas ciências que implica em uma verdade acerca do mundo e a gramática que cristaliza crenças metafísicas em códigos para uma forma padrão para a linguagem, são sombras do deus monocórdio ainda vibrando no mundo²⁶.

Provavelmente, é nos tempos modernos que a lógica implícita no monoteísmo ocidental, transposta para a ciência enquanto valor inquestionável da verdade, encontrou seu ápice. A feiura do homem moderno, enquanto bicho domesticado, torna a moral dificilmente dispensável: “O homem nu é, geralmente, um espetáculo vergonhoso” diz Nietzsche na *Gaia Ciência*, mas sua feiura se dá justamente “porque se tornou um animal doente, doentio, estropiado, que tem boas razões para ser 'domesticado', porque é

²⁴ NIETZSCHE; Z, Dos renegados

²⁵ NIETZSCHE; GC 125

²⁶ NIETZSCHE, GC 108, 109, 344, 354 e CI III 5.

quase um aborto, algo incompleto, fraco, desajeitado...”²⁷. Não é a besta selvagem, forte e potente que necessita esconder-se por trás de fórmulas morais, sua beleza radiosa poderia muito bem passar sem dissimulações. É antes o bicho de rebanho produzido pela moral cristã, o bicho adoecido pela civilização cristã que necessita desse recurso sem o qual dificilmente seria suportável para si mesmo em sua miséria.

Em contrapartida, quando é a nudez de Baubo ou de Dionísio, trata-se de outra coisa: “Eu – não tenho motivo para cobrir minha nudez!”²⁸, disse Dionísio, certa vez, na presença de Ariadne. Para ele, é na medida em que o homem se torna “mais forte, mais malvado e profundo” que se torna “também mais bonito”. Nessas divindades a falta de pudor não se dá da mesma maneira que no voyerismo da vontade de verdade do Deus cristão, pois a nudez desses deuses se diz na capacidade da vida que vive em cada um de nós em assumir aquilo que é, não no sentido de alcançar uma essência própria, mas de afirmar sua perspectiva e parcialidade na aparência:

A nudez de Dionísio não é o símbolo da presença mesma do Ser na verdade, mas da inocência de uma vida que nada tem a reprovar em si mesma, que é forte o bastante para não ter vergonha de sua perspectiva e de suas avaliações, que é bela o bastante para se aceitar e se amar sem ter que se mascarar. Dionísio, que ama os homens fortes e belos, diz a Ariadne que esses, já muito inventivos, hábeis o suficiente para encontrar seu caminho em todos os labirintos, devem, para assemelharem-se ainda mais a ele, tornarem-se mais fortes, mais malvados, mais profundos, a fim de suportarem-se a eles mesmos sem ter necessidade de esconderem-se nas fantasias reluzentes da moral; fantasias de empréstimo, máscaras falaciosas destinadas a velar a pobreza, a feiura da sua perspectiva, sua incapacidade de afirmarem-se por aquilo que são.²⁹

A beleza e a força da qual ela provém, que dispensariam os homens da necessidade de cobrir envergonhadamente sua existência com as vestimentas da moral, decorrem de outra relação com o mundo e consigo mesmo. Não é a busca da verdade universal, esse corolário da crença num só deus normal que implica uma única forma de conduta normal e numa única saúde normal³⁰, mas a capacidade de superação da necessidade dessa crença, dessa fé, como verdadeira prova de força daquilo que se é, da vida que pulsa em si mesmo e se expressa enquanto perspectiva parcial.³¹ Essa é a tarefa que se desenha a partir da morte de Deus para que se supere também suas sombras, a abertura para criação de outros modos de vida, recriação estética da existência da qual outras verdades são possíveis justamente enquanto expressão orgulhosa de sua força e

²⁷ NIETZSCHE, GC 352.

²⁸ NIETZSCHE, BM 295.

²⁹ KOFMAN, S. Nietzsche e a metáfora, 1972, p. 140.

³⁰ NIETZSCHE, GC 120 e 382.

³¹ NIETZSCHE, GC 347 e 354.

coragem.

Afirmar o perspectivismo não é, contudo, aceitar qualquer coisa numa espécie de democratismo para com a verdade. Nietzsche pretendia restabelecer os parâmetros para uma nova hierarquia da vida em suas forças, e aceitar o pudor da verdade é uma prova de força e coragem. Na medida em que a construção de si mesmo na individualidade não se fecha para o caráter problemático da existência, ela se realiza sem a necessidade de artigos de fé. Aceitar esse pudor é também se proteger contra o fanatismo, essa “única 'força de vontade' que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter”³², para tanto é preciso reaprender a comandar a si mesmo e aceitar os riscos envolvidos em um tal mando³³. Nietzsche nos alerta em seus livros: quanto mais se é incapaz de comandar a si mesmo, mais se tem a necessidade de obedecer a autoridade de uma instância superior, seja ela uma autoridade religiosa, política, moral ou mesmo científico-acadêmica. O perspectivismo implica uma tipologia enquanto avaliação dos modos de vida e da produção de suas verdades, essa tipologia estabelece uma hierarquia segundo os parâmetros das forças vitais que se realizam enquanto modo de vida.

Em *Além do Bem e do Mal* e em *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos conta ter perambulado por muitas morais, e diz ter encontrado nelas dois tipos básicos que ele distingue como moral dos senhores e moral dos escravos.³⁴ Aquilo que caracteriza cada uma dessas morais é, segundo ele, a afirmação ou o ressentimento diante da vida. Um traço importante nessa distinção é que nela, apesar dos tipos extremos que ela postula, raramente aparecem de forma, por assim dizer, pura:

acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma.³⁵

De modo que, um tipo deve, em geral, ser composto por características dos dois modos de moral. Contudo, dessa mistura, podem ainda surgir tipos fracos e tipos fortes, dependendo daquilo que se aspira com relação à guerra travada pelas tendências vitais em disputa. Pode-se buscar o fim dessa guerra na “felicidade do repouso, da não-perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada” como, por exemplo, no caso de santo Agostinho. Por outro lado, pode acontecer da contradição e da guerra no interior

³² NIETZSCHE, GC 347.

³³ NIETZSCHE, Z. “Do superar si mesmo”.

³⁴ NIETZSCHE, BM 260 e GM I.

³⁵ NIETZSCHE, BM 260.

de uma alma “atuar como uma atração e estímulo de vida mais”, como no caso de Júlio César e Alcebíades.³⁶

Nietzsche ilustra essa divisão básica dos tipos com muitos exemplos históricos e literários. Entendemos que, com isso, ele demonstrava de um modo mais explícito a relação entre os modos de vida, codificados nessas duas formas de moral, e as verdades por eles produzidas. Está claro que, o modo como um Alcebíades ou um Júlio César viveram suas vidas e nelas estabeleceram e compactuaram com determinadas verdades, deve ser um modo bem distinto da forma que um Agostinho ou um Clemente de Alexandria viveram e estabeleceram as suas. Não apenas porque aqueles foram politeístas e guerreiros enquanto esses foram monotéistas e sacerdotes, mas, sobretudo, por conta da afirmação ou do ressentimento envolvido em cada um desses modos.

Dito isso podemos voltar a pensar os filósofos dogmáticos e sua incapacidade em lidar com a verdade. O problema com esses filósofos é estarem ainda comprometidos com as sombras de Deus, eles atualizam o desligamento entre vida e verdade promovida pelo ideal ascético. Ao continuar mantendo a crença no valor inestimável da verdade, os homens de ciência articularam a relação entre poder e saber que Foucault em sua obra tentou revelar. Apenas marcadores de um poder que não assumem, hipocrisia de uma vontade que não se deixa perceber enquanto vontade. Disfarçados sobre o manto da objetividade, não assumem que as verdades as quais podem alcançar são ainda uma perspectiva³⁷, uma expressão da parcela da vida que são.

Desse modo estão no registro da moral do ressentimento própria de escravos, não vão além disso, são escravos de suas cátedras, de sua reputação, são capazes de toda baixeza para manterem-se resolutamente no mesmo lugar. Talvez por ter feito parte dos círculos acadêmicos de seu tempo, Nietzsche pôde diagnosticar os problemas mais importantes do modo de vida que costuma imperar nesse tipo de ambiente. Do ponto de vista fisiológico, esses doutos, expressam “um empobrecimento da vida, a frieza das emoções, a dialética no lugar dos instintos, a seriedade, todos os aspectos de uma vida que funciona com dificuldade”. Contudo, talvez sua característica a mais insidiosa é tornar o próprio conhecimento em algo inofensivo, mantendo um lugar de autoridade que o separa das aplicações emancipadoras das quais ele está prenhe.

Nietzsche traz um diagnóstico assustador com relação aos trabalhos da ciência: “toda ciência (...) propõe-se hoje a dissuadir o homem do apreço que até agora teve por

³⁶ NIETZSCHE, BM 200.

³⁷ NIETZSCHE, GC 354.

si, como se este fosse tão-somente uma extravagante presunção, poder-se-ia mesmo dizer que ela encontra seu orgulho, sua áspera forma de ataraxia estóica, em manter no homem esse autodesprezo penosamente conquistado, como seu último e melhor título ao apreço”³⁸. Se Nietzsche está certo com relação ao seu diagnóstico, então, deveríamos pensar como essa característica das ciências se traduz em política educacional, em como ela se atualiza em modos de vida dentro das academias, o quanto é fundante no que diz respeito à comunidade de pesquisadores.

Com relação à própria história, esses homens objetivos, puramente contemplativos, não conseguem outra coisa além de ser seus zelosos guardiões. De tal modo que, se supuséssemos que a história fosse um harém repleto de ricos tesouros e promessas de felicidade, o erudito moderno, o douto, o filósofo dogmático, esses tipos contemplativos são seus “lúbricos eunucos”³⁹, aqueles que guardam o harém, que estão em seu limiar como seus protetores, e, que, no entanto, não são dotados justamente daquilo que lhes permitiriam desfrutá-lo. Com isso, queremos dizer que, não há força, não há coragem, não há poder para se dirigir às potências do passado, para apropriar-se delas de modo a fecundar no presente algum futuro. Continua-se a professar algum culto ao nada, ao cansaço, ao nojo da existência, porque todos se tornaram escravos, escravos sem senhores, escravos de senhores mortos que não são capazes de caminhar com suas próprias pernas.

Quando Nietzsche critica esse modo de colocar-se diante da história, de nenhum modo queria com isso esgotar todas as possibilidades para com ela. Em muitos momentos ele demonstra outras formas de leitura e atualização das potências históricas, um belíssimo exemplo disso é a ênfase que deu à cultura provençal da onde ele retirou o título de um de seus mais belos livros: *A Gaia Ciência*. Se por um lado, a partir do ressentimento dos escravos, Nietzsche encontrou neles como o mais alto valor “o anseio por liberdade, o instinto para a felicidade e as sutilezas do sentimento de liberdade”, o que é totalmente consequente com a situação de escravos, e não por acaso esses são os mais altos valores das sociedades modernas, por outro lado, “a arte e o entusiasmo da veneração, da dedicação” são o polo oposto, a característica dos modos nobres de valorização. Ao dar-se conta disso Nietzsche nos explica sua admiração por aquela cultura:

³⁸ NIETZSCHE, GM III 25.

³⁹ NIETZSCHE, GM III 26.

Com isso pode-se compreender por que o amor-paixão – nossa especialidade europeia – deve absolutamente ter uma procedência nobre: é notório que ele foi invenção dos cavaleiros-poetas provençais, aqueles magníficos, inventivos homens do “gai saber” [gaia ciência], aos quais a Europa tanto deve, se não deve ela mesma. –⁴⁰

Ao voltar-se para a história daquela parte da Europa que tornara-se a paisagem de sua vida nômade, Nietzsche resgata outras potências da história e as atualiza em uma nova possibilidade de ciência, uma ciência alegre, aliada à vida, própria da arte da veneração. É a partir dessa possibilidade que a cena descrita em canto de dança de seu Zarathustra foi pensada. O amor-paixão que envolve vida e sabedoria no coração de Zarathustra e que o impele a cantar e dançar. Ao comentar sua obra em sua autobiografia, Nietzsche diz acerca dos poemas que fecham sua Gaia Ciência:

As Canções do príncipe Vogelfrei, compostas em grande parte na Sicília, lembram explicitamente a noção de provençal da *gaya scienza*, aquela unidade de trovador, cavaleiro e espírito livre com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas; o último poema especialmente, “Ao mistral”, um radiante canto-dança em que – permitam-me! – bailo sobre a moral, é um perfeito provençalismo.⁴¹

Não é certamente por acaso que as duas passagens receberam o mesmo título canto-dança, os dois textos apontam para aquilo que Nietzsche considerava o verdadeiro opositor do ideal ascético e do cansaço com a vida: a arte, em especial a música, a canção, a dança, a alegria e a satisfação consigo. Esse é um tipo de verdade muito distante das verdades carrancudas dos doutos e sacerdotes de todos os tempos. A partir do perspectivismo, podemos entender que o discurso verdadeiro que um determinado sujeito assume para si e emite acerca de si mesmo tem um valor de sintoma. A vida que desabrocha de um modo determinado, fala através desses sintomas, fala acerca de si mesma. Por isso o perspectivismo, para além de uma sintomatologia supõe também uma hierarquia dos modos de vida. De modo que, a verdade para o modo de vida dos doutos e a verdade para aqueles cavaleiros-poetas, deve necessariamente surgir de uma forma incompatível. Permitir-se o amor e a paixão, entregar-se à sensualidade, para quiçá fazer com que a leveza emanada dessas práticas adentre também o modo como pensamos e erguemos nosso conhecimento acerca do mundo e de nós mesmos. Que outra coisa poderia significar a fórmula provençal *Gaya Scienza*?

⁴⁰ NIETZSCHE, BM 260

⁴¹ NIETZSCHE, EH, p. 81

3 – Conclusão:

Os homens modernos são, dentro da história narrada na parábola do homem louco, aqueles que estão na feira, que não acreditam mais em deus, aqueles que zombam do homem com a lanterna acesa durante o dia⁴². Ainda que diferentes daqueles atenienses contra os quais Diógenes já acendia também sua lanterna, procurando não por Deus, mas por um homem honesto, somos, modernamente, os assassinos de Deus. Nietzsche talvez quisesse apontar, evocando essa famosa história da antiguidade, para o fato de ser tão difícil encontrar Deus ou deuses em nossa modernidade como era difícil encontrar um homem honesto na decadente Atenas de Diógenes. Efetivamente, nosso tempo muito desiludido com reformas ou revoluções, mesmo quando sectário em suas demonstrações religiosas, aparenta tudo ter arrancado do chão para fluir não no grande rio do devir, mas nos fluxos do capital especulativo. É sobretudo a grande feira do mercado internacional o lugar das disputas entre religiões, crenças, modas e outras verdades de ocasião.

Nada a se estranhar quando levamos a sério o diagnóstico nietzschiano de nosso tempo como o tempo, sobretudo quando não se trata de sua fraqueza típica, da pura “híbris e impiedade”:

pois precisamente as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram por muito tempo a consciência do seu lado, e Deus como seu guardião. Híbris é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; híbris é nossa atitude para com Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade (...) híbris é nossa atitude para com nós mesmos, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivissecionamos nossa alma: que nos importa ainda a “salvação” da nossa alma! Depois curamos a nós mesmos: estar doente é instrutivo, não temos dúvida, ainda mais instrutivo que estar são – os que tornam doente nos parecem mesmo mais necessários do que homens de medicina e “salvadores”. Violentamos a nós mesmos hoje em dia, não há dúvida, nós, tenazes, quebra-nozes da alma, questionadores e questionáveis, como se viver fosse apenas quebrar nozes; assim nos devemos tornar cada vez mais passíveis de questionamento, mais dignos de questionar, e assim mais dignos talvez – de viver?⁴³

Segundo essa perspectiva nietzschiana, nosso tempo é o tempo da experimentação irrefreada, e é mesmo dela que não apenas outras verdades, mas também novos meios de concebê-las, podem ser possíveis. Anulamos a possibilidade de Deus como a grande aranha por trás da teia da causalidade, não precisamos mais de

⁴² NIETZSCHE, GC §125.

⁴³ NIETZSCHE, GM III 9.

propósitos teleológicos para nos situar diante de nós mesmos ou da natureza. Pois, seja frente a um, seja frente ao outro, temos a mesma atitude, a desmesura. Violentamos a nós mesmos numa desrazoável vontade de experimentação, assim como violentamos a natureza através de nossa inventividade. E nada disso é sagrado, nada disso é em nome de um alto ideal, mas tão-somente porque isso expressa o que podemos. O que resta daqueles grandes ideais morais com os quais projetávamos um mundo ideal? O que deles não resiste como discurso de autoridade para garantir alguma governabilidade arbitrária, virou a letra-morta dos eruditos. Contudo, de todo esse esforço ímpio, através do qual foi inventado nosso modo de ser moderno, resulta essa nova herança, o esforço tateante no escuro de nossa experimentação que fez de nós os “quebra-nozes da alma”. Pois mais do que respostas diante das velhas questões que norteavam a existência humana, temos agora novos questionamentos, somos inventores de novos problemas.

Continuar sendo e vivendo essa nova capacidade de problematização, manter essa possibilidade desmesurada para conosco e para com o mundo, sustentando nossa impiedade, ainda que possamos chamá-la com o religioso nome de Dionísio, não é essa a tarefa que pode nos levar além de nós mesmos? Produzir nossas perspectivas parciais e afirmá-las como nossas verdades vitais, sem com isso querer reocupar o trono divino ou atualizar as sombras de um deus morto no fundo de uma caverna qualquer. Aliar essa produção com uma apropriação da história e com as capacidades inventivas da arte, não é isso uma ciência alegre? De todo modo, reestabelecer as hierarquias para que o que é mórbido e definhante em nós tenha forças para morrer e o que é abundante e ascendente possa vicejar em seus poderes.

Referências Bibliográficas:

ALEXANDRIA, Clemente. *Exortação ao Gregos*. Trad. Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: É Realizações Editora, 2013.

KOFMAN, Sarah. *Baubô, Perversion Théologique et Fétichisme*. In. *Nietzsche et la Scène Philosophique*. Paris: Édition Galilée, 1986.

_____. *Nietzsche et la Métaphore*. Paris: Paris: Édition Galilée, 1972.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977.

_____ *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____ *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____ *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Edição Zahar, 1988.

Recebido em: 20/09/2017

Aprovado em: 10/08/2018