

Pedras indigestas e veracidade icónica: Nietzsche e a história ao serviço da vida

Mário João Correia

O presente texto é uma espécie de ensaio para uma reflexão filosófica mais determinante sobre dois assuntos interligados. Na segunda consideração das *Considerações Intempestivas*, intitulada *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche afirma que «o homem moderno arrasta consigo por aí uma massa desconunal de pedras indigeríveis de saber que, então, como nos contos de fadas, podem ser às vezes ouvidas roncando ordenadamente no interior do corpo» (NIETZSCHE, 2003 [1874]: §4). Refere-se ao modo como o homem moderno transforma a história em conhecimento, e com isso carrega o seu peso, impede-se a si mesmo de viver, não põe a história ao serviço da vida. A história nunca deveria subordinar a vida, e daí professar a virtude do esquecimento, por a vida ser a-histórica por natureza. Contudo, ele também constrói, como todos, o seu mundo a partir dos escombros dos gigantes que elegeu. Dialoga com a história. Tem uma defesa:

Através de que se mostra útil para o homem do presente a consideração monumental do passado, a ocupação com o que há de clássico e de raro nos tempos mais antigos? Ele deduz daí que a grandeza, que já existiu, foi, em todo o caso, possível uma vez, e, por isto mesmo, com certeza, será algum dia possível novamente; ele segue, com mais coragem, o seu caminho, pois agora suprimiu-se do seu horizonte a dúvida que o acometia em horas de fraqueza, a de que ele estivesse talvez querendo o impossível. (NIETZSCHE, 2003 [1874]: §2)

Para dialogar com os clássicos, não se pode verter a história em conhecimento, porque a única coisa que se vai descobrir é que seria preciso limar arestas para «meter a individualidade do passado dentro de uma forma universal» (*Ibidem*). A única lição da história seria a singularidade do acontecimento, a impossibilidade da repetição. Com isso, perder-se-ia a “veracidade icónica” que a história pode e deve oferecer à vida. Em nome da verdade, mata-se a vida. A história faz-se força destruidora de ilusões, gera desnaturados sofisticados. O antídoto contra essa degeneração seria, de acordo com Nietzsche, fazer da história uma obra de arte, para que ela conserve e desperte os instintos vitais. Há mais a aprender num ícone de Rublev do que na crítica textual bíblica? Pelas verrinas ao típico teólogo liberal do seu tempo, decerto (cf. NIETZSCHE, 2003 [1874]: §7).

Perante esta reflexão sobre o efeito mortificador de um conhecimento do passado ao serviço de si próprio, perante esta farsa de viver a vida dos outros, de ser espectador das vidas passadas, acumuladas numa indigestão, ou numa dispersão em vários papéis desempenhados superficialmente, a primeira pergunta que pretendo desenvolver num próximo encontro é justamente o modo como Nietzsche se relaciona com aquilo a que chama *A filosofia na idade trágica dos gregos*: não apenas na obra de 1873 com esse nome, mas, mais genericamente, o modo como se relaciona com uma série de “gigantes”, a começar pelo infame, mas, ainda assim, gigante, Sócrates; e também o modo como revisita os textos deste período no sintomático separador de *Ecce homo* intitulado *Porque escrevo livros tão bons*. É interessante notar que já no prefácio de *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, pulula por todo o lado a ideia de que aquilo que busca não é uma crítica fácil aos sistemas filosóficos dos autores gregos até Sócrates, mas sim fragmentos simplificados, propositadamente simplificados, que nos permitam «deixar soar de novo a polifonia da alma grega. A tarefa consiste em trazer à luz o que *devemos amar e venerar sempre* e que não nos pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: o grande homem» (NIETZSCHE, 1995 [1873]: 12). O mantra nietzschiano é este: a história serve para aprendermos que a grandeza foi possível, para admirarmos os gigantes, não para que consigamos imitá-los, mas para que saibamos que é possível agigantarmo-nos de novo.

Um segundo assunto que procuro aflorar decorre desta primeira resposta às perguntas anteriores. De facto, Nietzsche encontra nos seus queridos “gigantes” clássicos, sejam os filosóficos, sejam os trágicos, uma espécie de antídoto para o terrível socratismo, cujo avatar no teatro é Eurípedes. Assim, partindo dessa reflexão do que Nietzsche considera que devemos fazer com a história, em particular com os gregos, surge outra reflexão sobre a polémica entre ele e Wilamowitz, a qual fui tratando ao longo dos nossos encontros. A questão que decorre dessa espécie de conversa de surdos, típica das polémicas, é a questão da relação entre a vontade e a racionalidade. De facto, dessa polémica, aquilo que mais ecoou para o futuro foi o modo como nós devemos encarar a racionalidade e a irracionalidade nos gregos. Na verdade, a questão vai reaparecendo. Neste sentido, procurarei fazer uma breve incursão sobre a discussão das várias facetas do irracional e da sua relação com a moralidade em Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951) e Bernard Williams (*Shame and Necessity*, 1993), a qual espero conseguir estender e aprofundar num futuro projeto que inclua igualmente Eudoro de Sousa (*A tragédia grega*, 1962, e *Mitologia*, 1980-81) e Karl Kerényi (*Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, 1977). A mim, pessoalmente, que não tenho qualquer pretensão de dominar os clássicos, interessa-me deslindar as consequências da cisão entre a vontade e a racionalidade, já presente nas condenações de Paris de 1277¹ e, antes disso, em autores cristãos como Agostinho ou Anselmo, perante o problema da radicalidade do mal (cf. ANSELMO DE CANTUÁRIA, 2012 [1080-86]: 162-259). O diabo caiu porque quis, porque sim, porque foi essa a sua vontade, ainda que

estivesse perante a plenitude da visão beatífica. No entanto, aqui, o contexto é mesmo o de compreender o irracional, o trágico e a moral a partir dos gregos.

Por que razão julgo que estes dois assuntos estão ligados? Partindo da polémica entre Nietzsche e Wilamowitz (cf. MACHADO, 2005), envolvendo ainda Erwin Rohde e Richard Wagner, talvez se pudesse avaliar a situação do seguinte modo: Wilamowitz, na realidade, foi tão textual, tão crítico do texto, que

1. Trata-se da condenação de 219 teses por Estêvão Tempier, bispo de Paris, que juntara dezasseis teólogos em busca de ensinamentos contrários à fé cristã que estariam a ser ensinados na Universidade de Paris. Eis as duas teses condenadas: «163. A vontade segue necessariamente aquilo que é aceite com firmeza pela razão, e não pode desviar-se daquilo que é ditado pela razão. Esta necessitação, porém, não é uma coação, mas a natureza da vontade. / 164. A vontade do homem é necessariamente determinada pelo conhecimento, tal como a do animal (brutus) pelo apetite.» (DE BONI, 2005: 289)

matou os gregos para o nosso tempo, petrificou-os no passado e afastou-nos deles; e Nietzsche, como fica bem provado pela mão do rigor filológico, brinca com os gregos, serve-se deles para os seus intentos. Quanto há de certo e de errado nesta recriação? Wilamowitz não aceita a subordinação da filologia à filosofia, porque então o uso do passado faz-se sacerdócio, proselitismo, distorção da verdade em nome de um projeto de vida. Nietzsche, pelo contrário, julga que uma filologia sem um projeto filosófico por trás é mera erudição, serve para encher a barriga, mas é essencialmente mortificadora. O que me parece inteiramente certo é que o trágico nos é caro a todos, nem pode ser ignorado, pelo que procurar o que nos legaram sobre o assunto, e o porquê de ser para nós um assunto sequer, é uma atitude, quase, de sobrevivência espiritual. E a metodologia, o rigor de não extravasar além do que os textos nos dão? E o que é que os textos nos dão? Faz sentido sequer pensar em rigor quando temos o coração na boca? Ou é justamente quando temos o coração na boca que precisamos de um balde de água fria, de um distanciamento, um reflexo que nos permita lidar com o nosso terror a partir de algo que julguemos ser ao mesmo tempo suficientemente semelhante e suficientemente diferente de nós?

Para um primeiro périplo sobre estas questões graves, vejamos o que nos dizem Dodds e Williams².

The Greeks and the Irrational é uma resposta longa a um episódio real da vida de Dodds no British Museum: perante as esculturas do Pártenon, um jovem confessa-lhe que estas não o movem nem um bocadinho. Dodds pergunta-lhe porquê e o jovem responde que é tudo *terrivelmente racional* (DODDS, 1951: 1). O autor ficou com esse episódio gravado na sua memória e procurou perceber o porquê dessa nossa percepção moderna da arte grega. Parece-lhe impossível que os gregos não tivessem noção das profundezas da psique humana e busca, por conseguinte, compreender de que modo lidavam com os aspetos não-rationais do humano.

A sua incursão na antiguidade começa na *Ilíada*, na figura de Agamémnon e na célebre usurpação da concubina de Aquiles. A reflexão incide especialmente na noção de *até*, traduzida por Dodds como tentação divina (DODDS, 1951: 2). É textualmente claro que Agamémnon foi tentado por Zeus, que Zeus estaria a cumprir um plano insondável ao dar aos homens certas tentações. Trata-se, para Dodds, de um de muitos episódios em que os deuses obnubilam o entendimento humano de modo a levar alguém a cometer atos cegos, levados pela paixão, por algum tipo de temeridade, de loucura, divinamente inspiradas. Em todo o caso, são momentos de insanidade parcial e temporária, cujo caso mais gritante é o das ménades e as suas danças bienais de inverno no alto das montanhas, e que tem manifestações semelhantes em outros tempos e culturas, de Marrocos à Indonésia, da Etiópia à Colúmbia Britânica (DODDS, 1951: App. 1). Além da inspiração divina, outra marca relevante deste tipo de episódio é a ausência de culpa. Acrescenta a essa reflexão a noção de *menos*, uma espécie de coragem, vitalidade, ou força divina que uma personagem sente num determinado momento e que, de certo modo, sabe que não é sua, que o feito que perpetra sob a influência desta força não é inteiramente seu, é divino. Em todo o caso, as várias formas de *até* e *menos*, e a sua relação com a Erínia, a *moira*, a intervenção de um *daemon* e a voz interior do *thymos*, atestam a compreensão profunda de fenómenos psíquicos nos quais o ego não reina. O veículo narrativo que usaram para compreender

a vagueza interior dos atos em que estamos “fora de nós” foi exteriorizá-los em deuses. Pelo menos, é essa a sua leitura, apoiada por dezenas de passagens dos poemas homéricos e não só.

2. Agradeço à Sílvia Bento estas preciosas sugestões.

Um segundo ponto dessa leitura, ao qual já aludi de passagem há pouco é a distinção entre culturas de vergonha (*shame-cultures*) e culturas de culpa (*guilt-cultures*). Dodds julga que houve, a pouco e pouco, uma mudança de paradigma de uma cultura de vergonha para uma cultura de culpa, no sentido em que o homem homérico tem como preocupação moral a sua posição relativamente à comunidade a que pertence, ou seja, a sua moralidade não parte de uma tentativa de ter a consciência limpa, mas da tensão entre os impulsos individuais e a pressão da conformidade social:

The situation to which the notion of ate is a response arose not merely from the impulsiveness of Homeric man, but from the tension between individual impulse and the pressure of social conformity characteristic of a shame-culture. In such a society, anything which exposes a man to the contempt or ridicule of his fellows, which causes him to "lose face", is felt as unbearable. That perhaps explains how not only cases of moral failure, like Agamemnon's loss of self-control, but such things as the bad bargain of Glaucus, or Automedon's disregard of proper tactics, came to be "projected" on to a divine agency. On the other hand, it was the gradually growing sense of guilt, characteristic of a later age, which transformed ate into a punishment, the Erinyes into ministers of vengeance, and Zeus into an embodiment of cosmic justice. (DODDS, 1951: 18)

Esse é exatamente o tema do segundo capítulo (DODDS, 1951: 28-63). Os seguintes são dedicados às bênçãos da loucura, tendo por base o *Fedro* de Platão (cap. III); as funções dos sonhos e o perdurar desse *topos* da revelação de nós mesmos e daquilo que devemos ou não fazer por intermédio do sonho, bem como a divinação (cap. IV); e as formas gregas de xamanismo (cap. V). A partir do sexto capítulo, assistimos a uma tentativa de sistematizar a reação e a contrarreação a estes elementos irracionais: o racionalismo vs. o culto do líder, da deusa Fortuna e o determinismo astral. Sintomaticamente, o último capítulo intitula-se *The Fear of Freedom* (cap. VIII). A sua leitura do período áureo do desenvolvimento científico grego, marcado entre a fundação do Liceu em 335 a.C. e o fim do século III d.C., é a de que as antigas crenças e instituições de cada cidade-Estado não acabaram, mas passaram pelo crivo da crítica racional, por um lado, e pelo cosmopolitismo próprio da perda de autonomia política e da inclusão em grandes reinos e impérios, aglomerados de povos e crenças: «For the first time in Greek history, it mattered little where a man had been born or what his ancestry was (...). / (...) The individual began consciously to use the tradition, instead of being used by it» (DODDS, 1951: 237).

Dodds, a partir desta leitura, que sabe ser introdutória, queixa-se do intelectualismo da Antiguidade Tardia, com o seu ideal de domínio sobre as paixões, com a sua apatia como virtude, pintando o homem ideal como o sábio, e o sábio como aquele que não tem paixões. Com esta "psicologia racionalista" coincide uma racionalização da religião. A parte essencial deixa de ser o culto, o ato cultural, e passa a ser a contemplação silenciosa do divino. Tudo se torna racional: o humano, o mundo e o divino são facetas dessa racionalidade comum a todas as coisas. Os deuses já não são signo da arbitrariedade das forças ocultas reinantes, mas da ordem racional do mundo e da psique humana. Zenão declara os templos supérfluos, Crisipo julga a antropomorfização dos deuses uma criancice: «the true temple is the human intellect» (DODDS, 1951: 240). O conglomerado de crenças que se sedimentou ao longo de épocas começa a erodir. As práticas mantêm-se, mas mais por conveniência do que por convicção.

Este processo de secularização da religião culmina no culto tardio da *Tyché*, a Fortuna, por um lado, e do líder político, por outro: mostras da dependência total do súbdito face aos seus soberanos, os naturais e os políticos. De acordo com Dodds, encontramos nestas formas de culto marcas de uma estrutura mais profunda, não inteiramente consciente: o medo da liberdade individual numa sociedade aberta. Assim, quanto mais ceticismo havia face às instituições religiosas tradicionais, mais crescia a necessidade de aceitar alguma forma de determinismo, em especial o astral, que permitisse isentar o cosmopolita desenraizado da responsabilidade da escolha individual do seu próprio caminho.

Ao ler esta espécie de grande narrativa que Dodds vai forjando, não deixo de admirar o génio das interpretações propostas, mas também não deixo de ajuizar que estamos a lidar com fragmentos de vidas com uma grande dose de criatividade, a tentar unir pontas soltas, a tornar claro aquilo que não tem como o ser. Mas conforta-me que Dodds esteja ciente disso. De facto, faz uma confissão final extremamente interessante: ele sabe, e não esconde, que aquilo que o preocupa é o modo como a civilização ocidental do seu tempo começa a deixar de acreditar em si própria, que depois de uma época de racionalismo, houve o ricochete, a contrarresposta do regresso ao oculto, que esse medo da liberdade que está a impor como categoria histórica à cultura clássica é o mesmo medo da liberdade a que assiste à sua volta depois de duas grandes guerras mundiais. Apesar de arrojado, também é prudente, está ciente dos seus próprios preconceitos, ou pelo menos de parte deles.

Cada tempo vai reconstruindo a sua Grécia ao sabor da fruta da época. Estas Grécias reconstruídas acabam por ter por trás projetos filosóficos, se não mesmo políticos. E quando não têm, são rapidamente esquecidas. Em Bernard Williams, aluno de Dodds (e de Fraenkel, o qual foi aluno de Wilamowitz), encontramos, quarenta anos depois, mais uma Grécia: a Grécia de que somos herdeiros, à qual estamos umbilicalmente ligados. Com efeito, *Shame and Necessity* tem a mesma origem institucional que o livro de Dodds: as *Sather Lectures* em Berkeley. E é compreensível que Williams afirme, logo no prefácio, que, das séries anteriores, aquela que tematicamente mais se aproxima da sua é a de Dodds, a quem pretende homenagear com estas lições (WILLIAMS, 1993: cap. 1). Ao invés de estudar os fenómenos antropológicos gregos de um certo ponto de vista da alteridade, como observador externo de uma outra sociedade, supõe desde início que nós, ocidente, viemos dali, que a modernidade é herdeira da Grécia e que há boas razões para o facto de isso não nos ser mais evidente. Essa espécie de ocultação do óbvio, julga Williams, diz algo profundo sobre nós hoje. A nossa visão de nós mesmos está intimamente ligada à nossa visão dos gregos. Ao contrário de Dodds, Williams julga que é exatamente pela responsabilidade, liberdade e noção dos limites que os gregos são os nossos ancestrais culturais. É isso que pretende provar, reconfigurando a emoção da vergonha fora do binómio vergonha vs. culpa, e fazendo uma incursão nos poemas homéricos e nas tragédias que chegaram até nós. Longe de uma visão de progresso moral, no sentido em que existiria uma grande divisão entre uma ética da responsabilidade tipicamente moderna e uma ética antiga baseada em forças sobrenaturais, Williams julga que um certo olhar sobre os gregos nos pode ajudar a compreender melhor as nossas próprias noções de responsabilidade, culpa, agência, intenção e que as nossas próprias ideias morais afetam o modo como lemos os textos dos antigos. Por isso, retoma justamente a segunda consideração intempestiva de Nietzsche sobre a qual me debrucei, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*: «pois não saberia que sentido teria a filologia clássica na nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro.» (NIETZSCHE, 2003 [1874]: 7)

Seja nas personagens homéricas, seja nas trágicas, reconhecemos estruturas de agência próprias do nosso entendimento usual, não faz sentido nenhum a tese de Bruno Snell segundo a qual em Homero não há um *self*, nem uma noção de motivação, de intenção, de responsabilidade moral (WILLIAMS, 1993: cap. 2). Mesmo quando os deuses inclinam uma personagem para um dos lados de uma escolha, na esmagadora maioria dos casos, o modo de o fazer não é uma intervenção direta, mas a apresentação de uma nova razão, de um novo motivo, que passara despercebido ao agente. O que há, isso sim, é situações em que não é clara para o agente a razão última da sua escolha final, e isso pode ser expresso literariamente através da intervenção divina. Este ponto, para Bernard Williams, é fundamental: o que talvez haja de mais diferente entre o nosso sentimento trágico e o dos gregos analisados não é tanto a ausência de uma responsabilidade moral e das estruturas básicas de qualquer teoria da ação, mas antes a assunção de que vivemos num mundo que não é inteiramente inteligível para nós. Por isso, embora lhe pareça correto assumir que, para nós, os constrangimentos que levam a uma certa necessidade, ou incapacidade de autodeterminar os nossos atos, provém de estruturas psicológicas e sociológicas, isso não está inteiramente ausente nos poemas épicos e nas tragédias clássicas. Simplesmente, há uma outra necessidade mais premente, que é de uma ordem mais extrínseca ao sujeito: o mundo é estruturalmente injusto. Como se pode constatar nas duas peças de Sófocles sobre Édipo, há um elemento fugidio, incompreensível, na nossa agência moral, que dificulta uma perspectiva racionalista dos nossos atos. O seu ponto é que temos algo a aprender com isso, uma espécie de autocrítica da modernidade a partir deste ponto de vista grego, ponto de vista este de que somos herdeiros.

Há, portanto, que medir corretamente as continuidades e discontinuidades. Há, também, algo que podemos aprender do passado. Por fim, há que constatar, com Nietzsche, que falar dos gregos só tem interesse em primeiro lugar porque, na verdade, estamos a falar de nós mesmos, deitando por terra qualquer tipo de perspectiva evolucionista ou progressivista no campo moral, não impondo aos gregos a nossa grelha de avaliação moral, mas sabendo que essa mesma grelha tem neles um dos seus principais antecedentes.

Williams serve-me como uma espécie de balanço, ou de primeiro balanço. Sinto-me em terrenos movediços, que não domino minimamente, mas espero ao menos abrir aqui uma reflexão que se possa desenvolver mais amplamente no futuro. ✎

BIBLIOGRAFIA

Anselmo de Cantuária, *Diálogos Filosóficos*, trad. Paula Oliveira e Silva, Afrontamento, Porto 2012.

Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1993.

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Londres 1951.

Friedrich Nietzsche, *Obras escolhidas de Friedrich Nietzsche. vol. 7: O Anticristo, Ecce homo e Nietzsche contra Wagner*, trad. Paulo Osório de Castro, Relógio d'Água, Lisboa 2000.

Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, trad. Marco Antônio Casanova, Relume Dumará, Rio de Janeiro 2003.

Friedrich Nietzsche, *A filosofia na idade trágica dos gregos*, trad. Maria Inês Madeira de Andrade, Edições 70, Lisboa 1995.

Luis Alberto De Boni, «As 219 teses condenadas em 1277», in Luis Alberto De Boni (ed.), *Filosofia Medieval – Textos*, 2.ª ed., EDIPUCRS, Porto Alegre 2005, pp. 271-294.

Roberto Machado (ed.), *Nietzsche e a polémica sobre O Nascimento da Tragédia*, Zahar, Rio de Janeiro 2005.