

3 Realidade e Ilusão

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche (2005) fala da forma como o povo grego, à sua época, sentia uma desconfiança em relação a sua existência, sua efemeridade e a proximidade inevitável da morte. O grego percebia as limitações desta realidade e para poder viver, para que fizesse sentido viver, teve de contrapor-lhes o “fulgurante nascimento onírico dos seres olímpicos.” (NIETZSCHE, 2005, p.35). Todos os temores daquele povo foram constante e renovadamente superados – ou mascarados – por este mundo intermediário, artificial, criado a partir de um impulso de beleza a que Nietzsche denominou *apolíneo*.

Ele sugere que o homem e o mundo estariam configurados pela duplicidade das forças deste elemento apolíneo e de um segundo: o *dionisíaco*. O primeiro faz referência ao deus grego Apolo, o ser que brilha, que domina a bela aparência, as formas ideais e o sonho plástico. O segundo é uma analogia ao êxtase, às festas orgásticas dedicadas ao deus Dionísio, ou Baco, o deus do vinho. Segundo Nietzsche, “ambos os impulsos, tão distintos, caminham lado a lado, na maioria dos casos em divergência aberta um com o outro e provocando-se para criar novos nascimentos cada vez mais vigorosos.” (*Id. ib.*, p.30). Na constituição da cultura, estes elementos se fundem, se interpenetram, convivem num tenso equilíbrio. No âmbito da arte, o acasalamento destes dois impulsos teria dado origem à *tragédia grega*.¹

Os gregos materializaram em Apolo o mesmo impulso que deu origem a todas aquelas magníficas figuras dos deuses olímpicos e sua existência exuberante,

[...] na qual tudo o que existe é divinizado, independentemente de ser bom ou mau. E assim é possível que o observador fique bastante impressionado diante desta exaltação fantástica da vida para se interrogar que poção mágica teriam esses audaciosos seres no corpo para gozarem a vida de tal modo que, para onde quer que olhem, Helena sorri-lhes, como imagem ideal da sua própria existência, “pairando em doce sensualidade”. (*Id. ib.*, p.34).

¹ Ver Apêndice 3 sobre relação entre o niilismo da Tragédia Grega, da filosofia de Nietzsche e o desencantamento da época contemporânea.

A partir daí Nietzsche se pergunta: “Qual era a enorme necessidade da qual brotou uma sociedade tão fulgurante de seres olímpicos?” (*Id. ib.*). Porque este povo carecia tanto de sonho, ilusão e aparência?²

Este é um primeiro momento em que Nietzsche aparece como importante referência deste trabalho, quando constata, através da sabedoria popular grega, que o homem teve de tornar-se essencialmente apolíneo após um primeiro contato com a realidade. Esta realidade material habitada por seu corpo imperfeito e que lhe apresenta de maneira tão dura o caráter transitório e efêmero da vida.

“Nosso mais íntimo ser, o subsolo comum a todos nós, experimenta em si o sonho com profundo prazer e alegre necessidade.” (*Id. ib.*, p.25). A *necessidade* desta experiência onírica, da verdade suprema e da perfeição destes estados de aparência, começa a delinear-se numa relação direta com o sentimento de negação da realidade material.

O autor considera as duas metades da vida: a metade que está desperta, a realidade da matéria, e a metade que sonha, a da aparência. Por mais certo que seja que a primeira nos “surja como sendo incomparavelmente a mais privilegiada, mais importante, mais digna de existir e de ser vivida, e mesmo a única que é vivida” (*Id. ib.*, p.38), nota-se nitidamente no ser humano, um “ardente desejo de aparência”. (*Id. ib.*). Esta aparência, que nos torna “completamente presos nela e por ela constituídos” (*Id. ib.*) se transforma, então, numa *realidade empírica*, paralela à realidade material. A percepção dos aspectos negativos desta realidade material faz com que todo este mundo de sonho, fantasia e ilusão se sobreponha a ela e a transfigure. Ou, ao menos, alimenta esta realidade com a esperança de que um mundo assim, ideal, realmente exista.

O segundo momento em que Nietzsche aparece como referência importante para esta pesquisa é quando ele realiza a desmontagem do “artificial edifício da cultura apolínea” (NIETZSCHE, 2005, p.33). Ele estabelece uma série de analogias entre o elemento apolíneo e um mundo de *aparência*.³

² Esta pergunta pode ser facilmente transposta para a contemporaneidade. Seria esta necessidade algo implícito ao ser humano? Algo social e psicológico, além de estético?

³ Neste momento, em que seu pensamento se estrutura, inspirado por Kant e Shopenhauer, a questão da *aparência* coloca-se de forma central em sua filosofia. Nietzsche vê o mundo através de dicotomias: essência e aparência, coisa-em-si e fenômeno, vontade e representação.

A primeira relação é feita com o *mundo do sonho*, um mundo em cuja produção cada ser humano é um pleno artista. O mundo interior da *fantasia* também estaria sob o domínio de Apolo. Da mesma forma, as artes plásticas e parte da poesia, mais precisamente o que ele denomina *arte ingênua*: uma arte de fácil assimilação e contemplação indolorosa, onde tudo é maravilhosamente belo. Ele observa ainda que “o homem filosófico tem mesmo o pressentimento de que sob esta realidade, em que vivemos e somos, jaz oculta uma segunda e que, portanto, também ela é aparência.” (*Id. ib.*, p.24). Podemos aqui relacionar esta segunda realidade ao Mundo das Idéias formulado por Platão, num sentido em que aparência e idéia se opõem à realidade concreta, ao mundo material. A aparência, como irreabilidade, e mais precisamente a bela aparência, como irreabilidade idealizada, são insistentemente associadas ao elemento apolíneo. Portanto Apolo, belo e irreal, não teria corpo.

O deus luminoso surge ainda como sendo a própria divinização do que Schopenhauer (*apud* NIETZSCHE, 2005, p.35) chama de *principium individuationis*.

Ele mostra-nos, com gestos sublimes, como é necessário todo o mundo de tormento para que, através dele, o indivíduo se sinta compelido a criar a visão redentora e então, mergulhado na contemplação da mesma, fique tranqüilamente sentado no seu bote oscilante no meio do mar. (NIETZSCHE, 2005, p.40).

Para Nietzsche, este endeusamento da individuação conhece apenas uma lei: o indivíduo. Ou, numa ligação direta, o *sujeito universal* cartesiano.

É em oposição ao sonho apolíneo, irreal, incorpóreo, individual e, portanto, solitário, que Nietzsche apresenta o êxtase dionisíaco, necessariamente coletivo e mundano.

Seja sob a influência da bebida narcótica, de que falam em hinos todos os homens e povos originários, seja com a poderosa aproximação da primavera, que penetra plena de prazeres na natureza, despertam aquelas agitações dionisíacas, em cuja progressão desaparece o que é subjetivo, até atingir um pleno esquecimento de si próprio. (*Id. ib.*, p.27).

As festas consagradas a Dionísio, as bacanais, são pouco conhecidas, “mas podemos imaginá-las desenfreadas, entregues à frenesia sexual e às licenças orgíacas.” (JIMENEZ, 1999, p.252). A magia do elemento dionisíaco aproxima um ser humano do outro. O individual dá lugar ao coletivo. O elemento dionisíaco reaproxima o homem da natureza (da realidade material) e ela retribui com seus dons, leite e mel, em abundância.

Através do contato com o outro e com a natureza, Dionísio aproxima o homem do seu próprio corpo, renegado – como já vimos – por sua essência mundana. E assim como a natureza, o corpo retribui com seus dons, os prazeres, através da percepção do mundo pelo sensorial, pelo sentido. “O ser humano já não é artista, tornou-se obra de arte.” (*Id. ib.*, p.29).

A hipótese de Nietzsche é a de que durante séculos, os gregos foram preservados destas “febres voluptuosas e cruéis, vindas da Ásia” (JIMENEZ, 1999, p.252) graças a Apolo. No entanto, a resistência aos impulsos dionisíacos foi tornando-se problemática e mesmo impossível. Todas estas pulsões naturais, já habitavam o “subsolo oculto” do homem grego, e foram longamente reprimidas por toda a beleza e rigidez da cultura apolínea.

Nietzsche faz notar “como os elementos dionisíaco e apolíneo dominaram, por meio de nascimentos sempre renovados e em permanente seqüência e em progressão mútua, o modo helênico [e por conseqüência, ocidental] de ser.” (*Id. ib.*, p.42).

Sua conclusão é a de que a tragédia grega como gênero teatral, reúne, num nível estético, Apolo e Dionísio. Equilibra mesmo que de forma tensa e precária estas duas forças. No entanto, é importante colocar que a tragédia, “obra de arte tão dionisíaca como apolínea” (*Id. ib.*, p.23), na verdade, ainda é arte. É encenação, ficção, é *aparência*. Nela, o potencial bárbaro do elemento dionisíaco é filtrado e surge então o *dionisíaco estético*, um dionisíaco necessariamente apolinizado.

Como esclarece Roberto Machado:

A arte dionisíaca, a arte trágica é um jogo com a embriaguez, uma representação da embriaguez [...] não propriamente embriaguez ou orgia, mas idealização da embriaguez ou da orgia [...] Essa noção de jogo é fundamental para compreender a diferença entre o dionisíaco

orgiástico e o dionisiaco artístico e como o grego, através da beleza, reprimiu no dionisiaco bárbaro seus elementos destruidores, ensinando-lhe a medida e transformando-o em arte. (MACHADO *apud* BARRENECHEA, online).

Apêndice

3

Nilismo, Nietzsche e Tragédia

A própria alma helênica, trágica por excelência, seria resultado da aliança entre o espírito apolíneo e o dionisiaco. Para Jean-Pierre Vernant, a tragédia grega não inventa apenas um espetáculo e um gênero literário, ela apresenta um homem trágico, angustiado, que questiona os valores de sua existência. Segundo ele, este niilismo trágico se apresenta como um fenômeno estético, social e psicológico, que, inclusive, se manifesta como sintoma do contexto contemporâneo: “O surpreendente progresso técnico e científico que nos torna 'senhores e possuidores da natureza', como queria Descartes, nos dá ao mesmo tempo a sensação de que beiramos uma catástrofe a todo instante.” (VERNANT, 2005, p,10).

Marc Jimenez aponta as semelhanças entre o desencantamento da época contemporânea, o *fim das ideologias*, e o niilismo de Nietzsche:

[...] mesma desconfiança nas ideologias constituídas em doutrinas; mesma recusa de suas pretensões escatológicas, isto é, de sua vontade de definir os fins últimos do homem. E esta rejeição engloba a religião cristã, tanto o socialismo quanto o conceito liberal europeu colocado no eixo do progresso científico e da rentabilidade econômica. (JIMENEZ, 1999, p. 255).