

Ciência, arte e devir em Nietzsche

Flávio Luiz Teixeira de Sousa Boaventura *

Resumo

Portador de um “espírito dionisíaco”, o pensamento trágico de Nietzsche mescla metáforas, sentenças, parábolas, aforismos e não cede espaço para nenhuma verdade dogmática. Avesso ao pensamento platônico e afeito ao pensamento antimetafísico, sua obra mostrou-se entusiasmada pela diferença e opositora ferrenha de certa “mesmice científica”.

Palavras-chave: Nietzsche; trágico; ciência.

Abstract

The poet of ‘dionysiac spirit’, Nietzsche has a tragic thinking that combines metaphors, sentences, parables, and aphorisms leaving no room for any dogmatic truth. Alien to Platonic thinking and akin to anti-metaphysical ideas, his works manifested acute interest in differences and unfaltering opposition to that “scientific sameness”.

Keywords: Nietzsche; tragic; science.

A alegria de pensar não demonstra um desejo de verdade.

Nietzsche, *O livro do filósofo*

Gelo liso
É paraíso
Para quem sabe dançar.

Nietzsche, *A gaia ciência*

Introdução

O cenário do mundo contemporâneo encontra-se em pleno estado de fermentação das rápidas e sucessivas mudanças na cultura, gerando tarefas inéditas para o pensamento. Fluidas, escorregadias e territorialmente movediças, as tecnologias da informação diluíram as fórmulas engessadas da chamada cultura de massa, propiciando o surgimento de um

* Pós-doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor efetivo de filosofia do Instituto Federal Minas Gerais - Campus Ouro Preto. E-mail: boave@ig.com.br

saber em constante transformação. Tudo hoje parece fazer parte de um *fluxo contínuo*, sendo a mudança ininterrupta de todas as coisas a única “situação durável”.

Nesse sentido, parece não convir mais referir-se ao mundo (ou a qualquer de seus objetos) como algo “já-dado”. Ao contrário, tudo está “sendo”, “dando-se” em intercâmbios sucessivos e efêmeros: agenciamentos e dispositivos têm produzido novas sínteses e potencializado novos procedimentos analíticos, ético-estéticos, político-econômicos. O “real” tem se revelado aberto aos múltiplos cruzamentos de sentidos sociais, materiais, subjetivos. Vale dizer, vivemos num tempo de expansão das fronteiras do conhecimento – mas não apenas isso.

Caminhamos para uma identidade cada vez mais dinâmica e até certo ponto conflituosa, na medida em que ela se insere num campo de forças conceituais, disciplinares e ideológicas a serem reinterpretadas¹. Por isso convém não perder de vista a *redistribuição do campo do saber* (para usar os termos de Foucault em *As palavras e as coisas*), a presença progressiva do estatuto cultural em que se ergue um pensamento vigorado pela ciência e pela técnica. Desse modo, cabe levar em consideração todo um aspecto produtivo que envolve a razão, pois é a partir dela que a filosofia vai descobrir a cultura como o modo próprio e específico da existência dos seres humanos, tornando-se, assim, uma metaepistemologia do universo discursivo das Ciências Humanas e daquelas que com elas se cruzam.

Isto posto, parece importante compreender que a ciência e a tecnologia atuais modificaram fundamentalmente a maneira de pensar e de viver do homem contemporâneo, alterando, por conseguinte, suas relações sociais e também sua relação com o meio ambiente. Convém não esquecer a *nova concepção* a respeito da técnica surgida a partir do final da Idade Média. Antes desvalorizada, ela passou a ser o instrumento adequado para transformar o homem em “mestre” e “senhor” da natureza, seja ao promover sua valorização, seja ao alterar determinada concepção de ciência, saber, conhecimento.

Em suma, se antes o saber era *contemplativo*, voltado para a compreensão “desinteressada” da realidade, o novo homem buscará um saber *ativo*, capaz de atuar sobre

¹ Ao tratar do que chamou de “estratégias para o próximo milênio”, Peter Pál Pelbart comenta que a identidade contemporânea deve ser pensada como subjetividade dinâmica (a ser construída pouco a pouco). Cf. *Vida capital: ensaios de biopolítica*, p. 217.

o mundo, transformando-o. Essa nova mentalidade permitirá o advento da ciência moderna, com Galileu, marcando definitivamente a relação entre ciência e técnica.

Parece importante lembrar que a técnica é um poder cujos desdobramentos nem sempre se manifestam claramente no início do processo, por isso convém não desprezar a sabedoria daqueles que desejam discutir sobre os fins a que ela se destina. Isso implica questionar se o saber técnico deve ser apenas operacional, ou se ele também deve capacitar para refletir criticamente a respeito das questões que envolvam a elaboração de projetos, bem como suas viabilidades. Um exemplo atual: hoje, a industrialização não planejada tem transformado o *mito do progresso* no pesadelo da catástrofe ecológica (o aquecimento global, a extinção de várias espécies, a destruição do solo etc.).

Digo *mito do progresso* porque Rousseau, em pleno Iluminismo, já contrariava as expectativas otimistas que a maioria depositava nas vantagens do mero desenvolvimento da técnica como fator gerador de “progresso”, denunciando o avanço da desigualdade entre os homens, feito culminado no século XX, com a produção em linha de montagem. Em nome de uma “nova organização” do trabalho, estabelece-se uma disjunção entre sua *concepção* e *execução*, gerando conseqüentemente a figura do “técnico especialista”, de “saber qualificado”, a quem sempre cabe a palavra final. Ou seja, nada mais nocivo à filosofia do que verdades definitivas geralmente impostas.

Contrário a toda pretensão de “proprietário da verdade”, o *devir criança* se refaz permanentemente no filósofo que *se experimenta* húnus. Sabedor de sua sinuosa sina, mas igualmente apto a forjar a complexidade do mundo, esse tipo de criador não cessa um só instante de interagir com o *cosmos*, nele integrando-se. Assim, vale-se do *perigoso talvez* próprio às estirpes hesitantes: paixão incondicional pela vida em seus múltiplos aspectos – mesmo os mais dolorosos – e aprovação jubilatória da existência.²

Nietzsche sabia-se um *experimentador*, um *tentador* que encenava a química das palavras – que se experimentam nas infinitas combinações de seus termos – para produzir metáforas. Exatamente por isso, em seus textos, as palavras apresentam-se como termos em

² Tal desafio remete-me à seguinte passagem de *Assim falou Zaratustra*: “Venceu monstros, resolveu enigmas; mas deveria, ainda, redimir seus monstros e enigmas, deveria, ainda, transformá-los em crianças celestes” (Cf. § “Dos seres sublimes”, p. 130).

metamorfose. Disso ele tinha consciência: “Símbolos, são todos os nomes do bem e do mal: nada exprimem, somente aludem. Tolo quem deles quiser tirar conhecimento.”.³

Na *cosmologia* nietzschiana não existe nada superior à própria vida, e a capacidade de afirmá-la integralmente diz respeito à maneira pela qual interpretamos o mundo como expressão e pensamento. Esse tipo de visão condiz com o pensamento de quem assume ter caos dentro de si não como algo a ser superado, senão como condição para uma existência repleta de *vontade de potência*. Afinal, em meio a esse caos, e somente a partir dele, é que poderão nascer estrelas bailarinas. Isso equivale a experimentar em seu próprio corpo a pulsação do mundo no extravazamento de suas forças (a imagem do *eterno retorno* impondo ao filósofo que ele a dissesse).

Dessa maneira Nietzsche preconiza o advento do *super-homem*⁴, atrelando a ele seu *acontecimento* e também seu *declínio*. Declinar o homem significa desabrochar nele o *sentido da terra*, metáfora encerrada no “prólogo de Zaratustra” para apresentar seu projeto de *naturização* do homem. Ou seja, o *super-homem* aparece no horizonte da filosofia nietzschiana para postular um favorecimento à desumanização da natureza: se o criador quer ser ele mesmo a criatura, o recém-nascido, então deverá querer, também, ser a parturiente e a dor da parturiente.⁵

A criatura à que aspira toda autocriação do mundo parece favorecer, em Nietzsche, o advento do *super-homem* como uma espécie de filósofo *transvalorador*, na medida em que este deverá entregar-se à criação incessante com vistas a transpor distintos obstáculos. Trata-se de tarefa para *espíritos livres*, afinal “Pouco o povo compreende da grandeza, isto

³ Cf. § “Da virtude dadivosa”. In: *Assim falou Zaratustra*, p. 90.

⁴ De acordo com Roberto Machado, em “Zaratustra, tragédia nietzschiana” (p. 45, nota 22), *super-homem* é a melhor tradução para *Übermensch*. Ele considera que “super” também tem o sentido de “sobre” – “que é outra possibilidade de traduzir *über* – como se nota, por exemplo, pela tradução do terno freudiano *Überdeterminierung* por “superdeterminação” e “sobredeterminação”. Segundo, porque é importante manter a correspondência entre “super-homem” (*Übermensch*), “super-herói” (*Über-Held*), “superespécie” (*Über-Art*), “superar” (*überwinden*), “auto-superação” (*Selbstüberwindung*)... para indicar mais claramente que o sentido de “super-homem” é dado pelo processo de auto-superação. Terceiro, porque é mais eufônico do que “sobre-homem”, “supra-homem”, “além-do-homem”, outras possibilidades corretas de tradução. Quarto, porque o termo já tem uso consagrado na língua portuguesa.” A mesma opção parece ter adotado Mário da Silva, quando de sua tradução de *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen* (Ed. Bertrand Brasil).

⁵ Um belo exemplo disso pode ser visto no § “Nas ilhas bem-aventuradas”. In: *Assim falou Zaratustra*, p. 99-101.

é, da força criadora.”⁶ Para Nietzsche, somente aquele que se sabe criador ou, melhor dizendo, somente aquele que se sabe parte da *autocriação* do mundo, é digno de ser amado: “amo aquele que quer criar algo para além de si e, destarte, perece.”⁷

Participar da *autocriação* do mundo supõe uma larga capacidade de se lançar por inteiro no jogo do *recriar-se* indefinidamente, sobretudo porque, para que nasça o *super-homem*, primeiro será necessário tornar-se cinza, sacrificando-se à terra: “O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*.”⁸

Noutras palavras: deve-se amar o *ocaso humano* para que o mundo um dia se reencontre *naturizado*. Mas a que equivale esse *sacrificar-se*? Será primeiramente necessário reconhecer que o *sentido da terra* coincide com o *devir*, aquilo que os antigos reuniram sob o nome de *phýsis* enquanto incessante *vir a ser*. Sacrificar o homem ao sentido da terra será, então, substituir seus movimentos de humanização do mundo por aqueles de *naturização*. Somente assim seu novo caráter ético será o mesmo do mundo em sua dinâmica. Para realizar esse projeto de *transvaloração*, caberá ao *super-homem* forjar para si uma educação geradora de potenciais que promovam uma articulação dos saberes em favor de uma visão integral do mundo enquanto ‘transdisciplinaridade’.

Sem dúvida, essa será a grande inversão proposta pela filosofia nietzschiana: sobrepor a *natureza* ao *discurso* e simultaneamente reinscrevê-lo nos quadros de uma ruptura com a metafísica tradicional. Caberá, portanto, a esse novo filósofo, então *artista*, inscrever seu filosofar no movimento de autocriação do mundo mediante uma reavaliação das diferentes formas de expressá-lo. Nietzsche diz ser preciso deixar para trás o olhar passivo, que apenas capta uma realidade aparentemente estável, e experimentar o olhar ativo, crítico-sensível, num gesto de criação que mobiliza o corpo, o pensamento e os sentidos. O intelecto, dirá Nietzsche, será neste processo apenas a “conseqüência última” de uma profusão de forças que terá lugar no corpo do homem.

O *experimental-se húmus* será, enfim, aquele para quem o *destruir* traduzirá uma *vontade de criar* que reconheça na interpretação humana apenas uma interpretação possível, entre outras tantas admissíveis. *Vontade de criar* que também concorrerá

⁶ Cf. § “Das moscas da feira”. In: *Assim falou Zaratustra*, p. 67.

⁷ Cf. § “Do caminho do criador”. In: *Assim falou Zaratustra*, p. 80.

⁸ Cf. § “O prólogo de Zaratustra” (4). In: *Assim falou Zaratustra*, p. 31.

efetivamente para o surgimento do *super-homem* na medida em que terá seu conhecimento inscrito nos limites do *perspectivismo interpretativo*, tendo assim abandonado toda certeza definitiva, todo *fundamento último* e/ou *causa primeira*. Será preciso então recomeçar pela transformação do próprio modo de ver a si e ao mundo, já que as realidades vistas permanecerão sempre enigmáticas em seu tecido (a natureza ama esconder-se – Heráclito).

Experimentando-se húmus, filósofo algum poderá prejulgar que o *determinado* valha mais que o *indeterminado*, que a *aparência* tenha menos validade que a *verdade*. Ao contrário, ele considerará esses preconceitos como “avaliações-de-fachada, um determinado tipo de *niaiserie* (tolice)...”.⁹

Filósofo trágico

*Companheiros, procura o criador, e tais que
saibam afiar suas foices.*

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*

Para compreender o sentido da tragédia na obra de Nietzsche é necessário relacioná-la não somente com a arte enquanto *devir*, como sua expressão mais significativa, mas, sobretudo, com o niilismo e o sentido *trágico* da existência. Isso significa dizer também que, para “justificar” o *status* da criatividade, o filósofo realça a importância do sentido *trágico* como *contramovimento* de um niilismo pessimista. Afinal, em Nietzsche, o que configura a arte trágica é exatamente a confluência (e não a dispersão) entre o apolíneo e o dionisíaco.

Desde *O nascimento da tragédia* Nietzsche vai privilegiar a criatividade como o valor mais excelente ou nobre, uma vez que sua superioridade está fundada na natureza das coisas, dada a “verdade” dionisíaca e a necessidade das ilusões apolíneas de tornar suportável a vida, uma vez que sua única “justificação” é estética, e não racional. Dessa forma, a aplicação da idéia do trágico diante da crise do niilismo já é uma maneira proposital de pensá-la através da funcionalidade existencial da arte trágica. Ou seja, significa formular um acontecimento histórico como um fenômeno estético ou abordar esteticamente o niilismo¹⁰. Portanto, já se pode apreciar como Nietzsche, desde seus

⁹ Cf. § 3 de *Para além do bem e do mal*, p. 11.

¹⁰ Nesse sentido, cf. “O nascimento da tragédia”. In: *Ecce homo*, § 2, p. 62-63.

primeiros escritos, fundamenta o sentido da vida (diante da sabedoria niilista de Sileno¹¹) e acentua o valor da criatividade. Nessa estética da tragédia pode-se vislumbrar o primeiro traço niilista, assim como sua superação pela via da arte.

Também é interessante apontar o papel desempenhado por Dioniso no desenvolvimento de sua estética. O espírito dionisíaco, insuportável, representa a auto-aniquilação do “ser” e ao mesmo tempo a fusão de todas as coisas numa unidade cósmica. Não terá então sido em vão que os antigos gregos – Nietzsche se refere sempre aos gregos da época arcaica como modelos de excelência –, para tornar a vida suportável, fizeram da arte (trágica) uma criação de belas ilusões que pudessem justificar esteticamente a existência. Afinal, são os artistas trágicos dionisíacos que reconhecem a base trágica do que estão fazendo, experimentam o terror mergulhando no abismo, mas também extraem daí aparências e ilusões como forma de alento e *entusiasmo*¹².

Ou seja, Dioniso co-habita no mundo com Apolo, pois sem a possibilidade da representação, sem a possibilidade de expressar-se em formas, o próprio Dioniso desapareceria. Vale dizer, é necessário aprender a “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (NIETZSCHE, 1992, p. 14).

Dioniso, o deus do vinho e da festa, levava, em seus cultos, à experimentação dramática da existência. Neles, os homens experimentavam a exacerbação dos sentidos, a vertigem e o excesso. O dionisíaco, tal como o apolíneo, é uma pulsão cósmica, só que de outro tipo. Nela, se aniquilam as fronteiras e as linhas limítrofes habituais de uma existência estagnada, o que a faz desaguar no prazer da ação, da inspiração e das forças impulsivas.

Afinal, a arte apolínea não poderia surgir do nada, de um vazio metafísico, posto que ela nasce exatamente do solo dionisíaco com o propósito de embelezar a vida, de possibilitar a vida, transformando horror em *alegria*. Este é o poder da ilusão¹³ apolínea, alargando e redimensionando a extensão da vida: poder de criar ficções, de produzir

¹¹ A este respeito, cf. *O nascimento da tragédia*, § 3, p. 15-16.

¹² Palavra grega que, numa tradução livre, pode significar “estar possuído ou habitado por deuses ou sopros divinos”.

¹³ No caso de Apolo, falo de *ilusão* para indicar o caráter “errôneo” de suas produções. No caso de Dioniso, parece-me mais apropriado pensar *ilusão* no sentido de “transfiguração”, sublinhando o aspecto de glorificação que suas criações assumem.

“enganos” e máscaras, apostando em uma outra lógica¹⁴. Não custa lembrar que, na cultura grega, Apolo surge depois de Dioniso exatamente para encobrir a visão terrível e apavorante desse deus.

Quer dizer, a arte grega costumava retratar seus deuses e as pulsões cósmicas que se manifestavam nas atividades humanas. Viver era celebrar a união desses dois ideais, que constantemente se alternam (a música e o mito, aliás, são inseparáveis). O mito trágico expressava toda a crueldade do mundo dionisíaco (o coro é dionisíaco, o diálogo é apolíneo). O pessimismo estava presente na arte, pois os gregos conheciam a “dureza” da vida. Dureza leva à desilusão, que é vencida na arte. A complementação que existia nas experiências antagônicas do dionisíaco e do apolíneo foi destruída pela civilização. A Grécia, antes, não separava o manual e o intelectual, o cidadão e o político. A filosofia dos pré-socráticos foi afirmadora da vida e da natureza, pois neles pensamento e vida eram uma só e a mesma coisa.

De acordo com Nietzsche, os deuses gregos foram fundamentais para os antigos helenos porque eles legitimavam a existência humana. Os homens *viviam* seus deuses e mostravam a vida sob um olhar glorioso¹⁵. Na tragédia grega a platéia participava e também ela era artista. Entretanto, à tragédia veio se contrapor a comédia e, nos cultos, o deus revela-se mostrando o drama da “individualização”.

Desde essa questão, então, já se pode acessar um dos pontos cruciais da crítica de Nietzsche em relação a Sócrates e sua tenebrosa herança¹⁶. Na ótica nietzschiana, Sócrates teria corrompido a tradição grega e, com as suas teorias, acabou por realçar o lado frouxo do caráter ateniense, mortificando a potência exuberante da juventude. O caráter da filosofia passou a ser, então, o de julgar a vida, humanizar a natureza e iluminar a escuridão do mundo com a luz tênue de uma razão específica.

No lugar do filósofo que recria os valores, Sócrates cultivou, de acordo com Nietzsche, um tipo de filósofo metafísico. Ele teria sido, portanto, o responsável pela divisão, na autoconsciência, do “aparente” e do “real” e também (ao dizer que nada sabia) de um novo “culto ao entendimento”. Nas suas conversas e perambulações descobriu que

¹⁴ Deleuze, por exemplo, fala sobre esse assunto em sua obra *Lógica do sentido*.

¹⁵ Nesse sentido cf., por exemplo, *O nascimento da tragédia*, § 1, p. 27-32.

¹⁶ Cabe reiterar que Nietzsche não via oposição entre o dionisíaco e o apolíneo. Sócrates, a seu ver, é que teria tido esta infeliz idéia, aniquilando, assim, o caráter trágico e dinâmico da vida.

os homens não possuíam um conhecimento “seguro” de suas atividades; dessa forma não resistiriam à sua dialética e ao seu método (*maieutica*). Enfim, com Sócrates o instinto passou de força criadora a motivo de chacota (ignorância¹⁷).

Dessa maneira, segundo Nietzsche, o mito dionisíaco desapareceu da Grécia e deixou de ser vivenciado pelos homens. A exaltação, encarnada na folia da orgia e corroborada pela música, cedeu lugar ao apreço civilizatório. Por isso Nietzsche vai reconhecer em Wagner – ainda que posteriormente o ataque – uma espécie de Ésquilo moderno, um restaurador dos mitos instintivos, aquele que tornou a viabilizar a união da música e do drama em êxtase dionisíaco¹⁸. A aposta nietzschiana na arte de Wagner visava restaurar o mundo experimentado sob um transe místico.

Enfim, a característica da civilização socrática é o otimismo que, oculto na lógica racionalista, fez suceder ao mito a “clareza” do conhecimento. Destarte, vale ressaltar que Nietzsche foi um filósofo que viveu intensamente a perspectiva de um mundo trágico, pois não elegeu nenhum *em si* “satisfatório” nem tampouco se deixou seduzir por nenhuma *certeza*, que dirá *absoluta*. Desconfiou profundamente das “conquistas” da racionalidade metafísica, pois via a humanidade como um *vir a ser*¹⁹ sem fim e como uma metamorfose permanente que pode despertar tanto o temor quanto sua conversão e superação. Daí seu projeto de *super-homem*²⁰. Já a moral socrática, aos olhos de Nietzsche, compulsiva por certo tipo de racionalidade calculadora, acabou por depreciar as forças impulsivas do mundo.

Porém, arremata Nietzsche, tudo na natureza vem a ser permanentemente novo e diferente. O anseio socrático de *querer saber* terá sido um grande engodo, uma vez que nada pode sequer ser *efetivamente* conhecido: tudo no mundo permanece obscuro e enigmático, dada a sua real natureza²¹. Todas as “respostas” ou “conclusões” serão sempre provisórias, jamais definitivas. Note-se bem: Nietzsche é contra qualquer vontade de objetividade e defende que nada pode dar-se a conhecer objetivamente. Por isso a vida deve ser focalizada sob o ângulo da arte trágica. E é nesse exato sentido que a sua filosofia revela

¹⁷ Sobre o assunto em questão, sugiro consultar, por exemplo, *Crepúsculo dos ídolos*, § “O problema de Sócrates” e *A gaia ciência*, IV, § 328.

¹⁸ Não custa lembrar que *O nascimento da tragédia* foi dedicado ao músico alemão. Cf. *O nascimento da tragédia*, “Prefácio para Richard Wagner”, p. 25-26.

¹⁹ Sem dúvida, aqui se faz explícita a admiração de Nietzsche por Heráclito.

²⁰ Nesse sentido, cf. *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 7, p. 36-37.

²¹ *Idem*, § 2, p. 28-29.

a sua vida (e vice-versa). Afinal, *vida* e *valor* estão mutuamente amalgamados:

Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardamo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? (NIETZSCHE, 1992, p. 171).

Avessa a qualquer positivismo racionalista, a filosofia nietzschiana recusa todo tipo de canonização conceitual, pois ama as aventuras e as dificuldades de uma vida perigosa (além de sentir vergonha de qualquer “sucesso”). É o que se pode depreender através destas palavras de Zaratustra, o andarilho jamais satisfeito:

Ai de mim, para onde ainda deverei subir, agora, com o meu anseio! De todos os montes, olho em redor à procura de pátrias. Mas não encontrei a minha pátria em parte alguma; errante sou eu em todas as cidades e um decampar de diante de todas as portas de cidades. Estrangeiros, são para mim, e motivo de escárnio, os homens do presente, para junto dos quais meu coração, de pouco tempo, me arrastou; e sou expulso de todas as terras pátrias e mátrias. Assim, amo somente a *terra dos meus filhos*, a terra por descobrir, nos mares distantes; para ir à sua procura, icei minha vela (NIETZSCHE, 1995, p. 133).

É preciso iniciar pela determinação das vontades do corpo — a educação deve partir do corpo, da fisiologia, do gesto. Tudo o mais virá como complemento. Percebo nesse ponto uma questão central para o meu interesse, pois já disse acima que os antigos helenos tinham compreendido e assimilado isso, bem como disso fizeram o marco capital da história da humanidade no Ocidente. É o que Zaratustra volta a enfatizar:

Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

A referida passagem reforça, no meu entendimento, o forte apreço de Nietzsche pela cultura mediterrânea, especialmente pela cultura grega da época arcaica: “a mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver...” (NIETZSCHE, 1992, p. 13).

Através de sua compreensão da arte dionisíaca, cabe ressaltar que Nietzsche elaborou toda uma rede estética para pensar como o grego reagia ao sofrimento, bem como

de que maneira manifestava a sua alegria. Suas reflexões, inicialmente filológicas, foram especialmente motivadas por suas leituras de temas como o mito trágico, a alegria da saúde exuberante, a transmutação da dor em riso, a doença espiritual convertida em excesso de vitalidade.

Parece ter sido dessa apropriação do mundo dionisíaco (suas atribuições e ressonâncias) que Nietzsche desenvolveu a idéia de que este é um mundo sempre em transformação, mergulhado em uma mágica ampla e profunda que celebra sua consagração no artista. Provavelmente tenha vindo daí sua caudalosa concepção de que o filósofo deve ser também poeta, vertigem de mutações em curso.

Sabidamente ambivalente e mutante, o filosofar de Nietzsche não comporta certezas nem tampouco admite generalidades convencionais: rechaçar todas as categorias que comportem um geral e/ou um universal funciona, em Nietzsche, como um irresistível dispositivo para forjar uma certa vontade de enganar. Demolidas as estruturas filosófico-metafísicas (dicotômicas), cabe ao filósofo-artista rivalizar com todo ideal ascético, não mais despendendo esforços com “verdades infalíveis”. Resta-lhe, portanto, reconhecer no disfarce (máscara, duplo) o poderio do falso. É nesse sentido, a meu ver, que sua filosofia instala uma usina de provocação: curto-circuito de potências efêmeras que afirmam novas possibilidades de rever e reinterpretar “verdades” supostamente consolidadas.

Não será demais lembrar aqui a importante distinção que Nietzsche faz entre o sofrimento inerente à vida e a falta de sentido do sofrimento assumido como maldição²². De acordo com o filósofo, o que torna o sofrimento intolerável para a humanidade é a falta de sentido, e não a violência da dor, sua aparência de impotência diante do acaso da vida. É nesse sentido que o poeta parece cultivar aparências.

A contradição entre ideal e real – que gera uma revolta contra as condições “naturais” da vida – traduz, de acordo com Nietzsche, uma experiência de impotência ou doença. O indivíduo que se sente capaz de querer o que é não procura respostas “atrás das estrelas”: ele afirma o devir (sempre mutável), tece figurações em torno da morte (percebe-se mortal, parte integrante da natureza) e livra-se de todas as “certezas”, tornando-se amante do falso. Com isso, aguça a potencialidade da linguagem e a criatividade de sua elaboração, seja celebrando a falta e o vazio, seja zombando da experiência da morte sem

²² “*Les nostalgies de la croix*”. In: *Genealogia da moral*, § 7, p. 57-58.

morrer. Afirmar o que é implica agir na contramão de qualquer Ideal, significa não cativá-lo.

Todas as tentativas de descartar essa aceitação e reduzi-la a uma detestável forma de “tolerância” devem ser de antemão abolidas. O desafio nietzschiano do trágico dizer sim, retomado por Clément Rosset para descrever seu princípio de realidade suficiente, revela uma filosofia artística na medida em que, para o poeta, filosofar é trabalho árduo de interação com o mundo sensível, corruptível, falível.

Nietzsche é o tipo de criador que recusa idéias prontas, idealizações e cristalizações pré-estabelecidas. Ao contrário. Parece vital celebrar o perecível e satisfazer-se no mundo sensível, sem cânones e generalizações. Isso pode exigir uma tarefa mais espinhosa e difícil, mas não menos estimulante: reverter o platonismo significa expulsar todo pensamento (e não apenas isso) não-poético. A natureza intrinsecamente trágica da realidade pode ser confirmada pelo “caráter insignificante e efêmero de toda coisa do mundo” (ROSSET, 2002, p. 17), ignorando todos os pedidos de apelo.

A filosofia de Nietzsche é, portanto, produtora incondicional de metáforas, parábolas, aforismos e não cede espaço para nenhuma verdade dogmática. Detentora de gingado fluido e incerto, mostra-se entusiasmada pela diferença e é opositora ferrenha da mesmice. Amante da algazarra, sua obra demonstra ser, a um só tempo, repulsa do espírito conformista e paixão incondicional pela gargalhada.

Referências

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. 4.ed. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.

HERMAN, Arthur. **A idéia de decadência na história ocidental**. Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. RJ: Ed. Record, 1999.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo**. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** 8ª ed. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **O livro do filósofo.** Trad. Ana Lobo. Porto, Portugal: Ed. Rés, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. **Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital – ensaios de biopolítica.** SP: Ed. Iluminuras, 2003.

ROSSET, Clément. **O princípio de crueldade.** 2.ed. rev. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.