

Mundo enquanto fenômeno estético ou problema moral? A filosofia trágica do jovem Nietzsche

World as aesthetic phenomenon or moral problem? Young Nietzsche's tragic philosophy

José Fernandes Weber¹

Resumo

O objetivo do artigo é mostrar que a recusa de uma interpretação moral de mundo é um problema central do pensamento de Nietzsche desde os seus primeiros escritos. Para tal, busca esclarecer três problemas característicos dos seus primeiros textos, quais sejam: 1. O eterno prazer do vir-a-ser que a arte trágica repõe em forma de espetáculo exposta em *O nascimento da tragédia*; 2. A justificação do devir apresentada em *A filosofia na época trágica dos gregos*; 3. A compreensão segundo a qual a relação do humano com a natureza é uma relação estética, criativa, tal como pode ser visto em *Verdade e mentira*. A recusa de uma interpretação moral de mundo e a eleição da criação como alternativa explicativa, leva a considerar a importância das noções de intuição, imaginação e fantasia. Tais elementos compõem aquilo que se pode chamar de uma filosofia trágica.

Palavras-chave: Nietzsche. Relação estética. Intuição. Moral.

Abstract

This paper intends to show that the refuse of a moral interpretation of the world is a central problem in Nietzsche's thought since their first works. For such, we aims to make clear three characteristic problems of their first texts, which are: 1. The eternal pleasure of the being that tragic art presents in a form of spectacle as exposed in *The birth of tragedy*; 2. The justification of the becoming presented in *Philosophy in the tragic age of the Greeks*; 3. The comprehension according to which the relation of the human to nature is a aesthetics relation, a creative one, as is possible to see in *Truth and lies*. The refusal of a moral interpretation of the world and the choice of creation as an alternative explication, lead to consider the importance of the notions of intuition, imagination and fantasy. This elements makes up that can be called tragic philosophy.

Keywords: Nietzsche. Aesthetics relation. Intuition. Moral.

Há um inabalável juízo, acompanhado de uma entranhada prática nos estudos sobre o pensamento de Nietzsche, nem sempre expressa, mas quase sempre assumida,

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. Londrina, PR, Brasil. E-mail: jweber@uel.br

segundo o qual as obras nietzschianas que realmente valeriam a pena serem estudadas seriam aquelas posteriores a *Humano, demasiado humano*, pois apenas após esta obra Nietzsche teria chegado a “Nietzsche ele mesmo”. Muito contribuiu para sua consolidação, o próprio juízo crítico do filósofo sobre seus primeiros escritos, principalmente sobre *O nascimento da tragédia*, expresso tanto em *Ecce homo* quanto nos prefácios escritos às obras até então publicadas, redigidas no ano de 1886. Aos seus primeiros escritos caberia apenas a honrosa posição de primeira expressão de um pensamento ainda vacilante, em busca do seu tom, do seu ritmo, da sua afinação característica, uma preparação para a obra porvir, esta sim, digna de atenção, por estar isenta dos equívocos característicos da juventude. Assim, a atenção aos seus primeiros escritos, quando admitida, justificaria-se apenas como preâmbulo, preparação para o porvir filosófico de Nietzsche.

Igualmente entranhado é o pressuposto de que apenas após *Humano, demasiado humano* a moral passaria a figurar como problema filosófico fundamental, sendo, justamente esta obra aquela em que eclodiria o elemento diferencial do pensamento de Nietzsche, pois a própria descoberta da moral como um dos problemas mais decisivos daquilo que há a ser pensado, expressaria o poder terapêutico do tornar-se filósofo: livrar-se de tudo o que estava implicado na metafísica de artista seria a luta por uma conquista, a conquista de si próprio. Também aqui figura aquele juízo já referido a respeito do suposto “chegar a si mesmo”.

Seriam sustentáveis tais compreensões? Ao meu juízo, apenas relativamente. Uma leitura dos primeiros escritos que não permanecesse presa ao fascínio esotérico-iniciático² de *O nascimento da Tragédia*, e que incorporasse as teses apresentadas em *A filosofia na idade trágica dos gregos* e em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, permitiria apreender em toda a sua extensão o sentido da autodenominação do seu pensamento como um pensamento trágico³. Embora *O nascimento da tragédia* seja uma obra fundamental para apreender os pressupostos e as implicações de uma filosofia trágica, apesar disso, essa obra não contém tudo aquilo que está implicado em um pensamento trágico. A esse respeito, *A filosofia na idade trágica dos gregos* e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* são complementos imprescindíveis para a apreensão do sentido do trágico no jovem Nietzsche, chegando, inclusive, a radicalizar

² A este respeito, conferir: COLLI, 2000, p. 07-14.

³ A este respeito, conferir: BORSCHÉ; GERRATANA; VENTURELLI, 1994; VENTURELLI, 2008, MÜLLER, 2012.

criticamente algumas teses da primeira obra. Ao se incorporar estes dois escritos ao estudo do trágico, torna-se claro que a radicalização e a intensificação da filosofia trágica, concebe, cada vez mais explicitamente, a crítica à moral como desafio incontornável para o pensamento.

Se assim for, um ganho complementar ao deslocamento interpretativo aqui proposto consistiria em reconhecer que nestes três escritos, considerados conjuntamente, a despeito da inexistência de uma formulação enfática, a moral já constitui um problema central, nada secundário, a partir do qual são formulados seus pensamentos sobre criação (NT e VM), sobre conhecimento, linguagem e verdade (VM) e sobre a justificação do devir (FTG). Uma filosofia trágica é, do início ao fim, uma filosofia crítica à moral. Se a partir de *Humano*, isto se torna o próprio sopro vital do pensamento de Nietzsche, contudo, a inexistência de uma formulação enfática a respeito da moral em seus primeiros escritos, não significa que a moral já não desempenhe uma função decisiva enquanto problema aglutinador das inquietações filosóficas de Nietzsche.

A fim de apresentar os rudimentos desta interpretação, buscar-se-á, num primeiro momento, destacar a recusa de uma interpretação moral da tragédia grega expressa na fórmula da justificação estética da existência, apresentada em *O nascimento da tragédia*; num segundo momento, buscar-se-á explorar a tensão, presente em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, resultante da contraposição entre as visões de Anaximandro e Heráclito a respeito da maldição e da justificação do devir; e, por fim, será explorada a relação entre o reconhecimento da dimensão superficial do intelecto e uma dimensão artisticamente criadora constitutiva do humano, vinculada à capacidade da fantasia e da imaginação. Comum a esses momentos do texto é a tentativa de destacar, na composição dos elementos de uma filosofia trágica, a recusa de uma compreensão moral do mundo.

Contra a interpretação moral da tragédia em *O Nascimento da Tragédia*

A despeito do juízo crítico do próprio Nietzsche, em alguns pontos extremamente negativo, ainda há motivos suficientes para levar *O nascimento da tragédia* a sério. Não apenas porque, em sua autocrítica Nietzsche tenha tratado de salvar aquilo que constituiria o decisivo em sua obra, a saber, sua compreensão do dionisíaco; ou ainda, por ter afirmado, como é possível ler em *Crepúsculo dos ídolos*: “*O nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração” (CI O que devo aos Antigos 5) mas, principalmente, porque há um problema conexo ao dionisíaco, não propriamente

abordado pelo próprio Nietzsche em sua autocrítica, que possui um alcance decisivo para a inteligência do alcance da sua *metafísica de artista*, para a qual gostaria de chamar a atenção: trata-se da oposição entre uma compreensão moral do mundo e uma compreensão estética, entendida enquanto criação. Contudo, para apreender esta oposição em sua máxima extensão e intensidade será produtivo estabelecer um vínculo, o que será feito nos dois itens seguintes deste texto, entre as teses de *O nascimento da tragédia*, de *A filosofia na idade trágica dos gregos* e de *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*. Este procedimento permitirá afirmar que se a metafísica do artista mereceu o repúdio de Nietzsche, a recusa de uma interpretação moral da existência, que alcança seu ponto mais intensivo justamente nesses outros dois textos, pode ser visto como uma complementação crítica decisiva, senão para salvar a metafísica de artista da primeira obra, e sim para criar um ponto de tensionamento que amplia as teses de seu primeiro livro. Seria preciso assumir, em todas as suas implicações, o juízo de Nietzsche que diz: “Nesse sentido tenho do direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico” (EH O nascimento da tragédia 3). E para fazê-lo, seria preciso assumir que a filosofia trágica da juventude não está toda ela expressa em *O nascimento da tragédia*. Mais do que isso: seria preciso assumir que a composição dessa filosofia trágica só alcança sua máxima intensidade e expressão num conjunto que, além da sua primeira obra, congrega *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral* e *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Uma filosofia trágica, dionisíaca, não pessimista, é, desde o início, uma filosofia crítica à moral, justamente porque recusa a separação entre o humano e a natureza, pressuposto do pensamento de Nietzsche desde sempre, como é possível ler já em *A disputa de Homero*:

Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras. (CP 5)

Assim, a formulação de uma filosofia trágica surge deste âmbito em que emerge uma compreensão do humano na qual a recusa de uma interpretação moral do mundo é

um pressuposto fundamental, posto que é em decorrência de uma interpretação moral de mundo que são estabelecidas as clássicas diferenças entre a humanidade e a natureza.

A fim de apontar a presença de uma tensão entre arte e moral na primeira obra de Nietzsche, três passagens merecem destaque: a primeira delas aparece ao final do prefácio da primeira edição, é a mais constantemente referida, não sendo, contudo, a mais importante: “A esses homens sérios sirva-lhes de lição o fato de eu estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (NT, Prefácio); a segunda, quase ao fim do §5, retoma a ideia, apresentada anteriormente no mesmo parágrafo, de que a “comédia da arte não é representada por nossa causa, para a nossa melhoria e educação [...] pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (NT 5); a terceira aparece no §4 e se refere à noção de Uno primordial, esse fundo misterioso do nosso ser:

[...] quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência [*Schein*], pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente existente [*Wahrhaft-Seiende*] e Uno Primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante da aparência prazerosa. (NT 4)

A convicção de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica dessa vida, evidencia duas ideias fundamentais: a primeira, consiste em deslocar a metafísica do domínio da religião e da moral para a arte, na medida em que esta se constitui no espaço da criação em que são configuradas as possibilidades do mundo, sem referência a um Deus ou mesmo a um sujeito do ato criativo. O Gênio, ao qual o jovem Nietzsche ainda presta homenagem, não é um sujeito, é, antes, uma ocasião que acolhe um acontecimento. É um caso propício para que algo aconteça. É um *médium*, tal qual o poeta antigo visitado pelas musas; Nós próprios, já somos “imagens e projeções artísticas, e [...] nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte” (NT 5); a segunda, uma consequência da primeira, de que não é na produção da ciência, da teoria, que se encontra nossa “dignidade” e sim, na habitação da abertura característica da arte (arte trágica).

Para que, então, arte? Certamente não para “melhorar” ou “educar” a humanidade. Se comparado às concepções humanistas e neo-humanistas das teorias estéticas do século XVIII, que concebiam a arte como instrumento de civilização; à Lessing, que em sua *Dramaturgia de Hamburgo* defendia uma função moral da tragédia grega; à Kant, que concebeu o “belo como símbolo da moralidade”; à Schiller, para quem

o “estado moral só pode nascer do estado estético”; à Schopenhauer, para o qual o mundo possui uma significação moral; ou mesmo, à Aristóteles, e sua compreensão catártica da tragédia, contra a qual Nietzsche, em *Ecce homo*, volta sua compreensão do dionisíaco, ao afirmar que a tragédia é representada:

Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles –, mas, para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir* (EH O nascimento da tragédia 2).

Se comparado a tais concepções, *O nascimento da tragédia* é um ponto de inflexão radical. Não menos radical que a compreensão iluminista-civilizatória que a arte passa a assumir em Nietzsche, por exemplo, em *Humano, demasiado humano*⁴. A arte não possui função educativa ou moralizante. Conceber a justificação estética da existência e do mundo implica em dar abrigo e resguardo à dimensão de mistério, de existência e mundo, e repô-lo de modo potenciado, não por meio de conceitos, e sim, de símbolos. Símbolos expressam sentidos, mas não de um modo final, pois abrigam em si a abertura, modo característico do sentido. Justificação estética da existência e do mundo supõe, então, dar abrigo ao mundo e à existência enquanto uma abertura ao mistério. Não apenas manter o espanto, mas radicalizá-lo. Na segunda das conferências *Sobre o futuro de nossas instituições de ensino*, Nietzsche afirma: “Nossa filosofia deve aqui começar não pelo espanto, mas pelo terror: quem não puder chegar a isso, peço-lhe, não toque em assuntos pedagógicos” (IE 2). O terror como diretriz para assuntos pedagógico-formativos, ao mesmo tempo em que expressa a recusa das diretrizes humanistas sobre as quais se constituíam as teorias da formação na Alemanha, também permite atualizar, desta vez contra Schopenhauer (um filósofo nada humanista), a recusa: o mundo não é um fenômeno moral. Não é a partir da moral que será possível compreender o que o mundo é. Também não a partir da ciência, da dialética, do conceito.

O ponto extremo a que essas duas teses conduzem é a consideração de que todo o âmbito da individuação (do ter-se-tornado-um, do ter-aparecido), da própria feição visível, figurativa, de aparição do mundo, é de um prazer supremo e de uma justificação plena em si mesma. Todo o mundo da aparência já é, em si mesmo, redenção de um eterno padecimento, que é não ser, ou ainda-não-ser, e que na medida em que satisfaz esse “poderosos anelo pela aparência”, opera justificando o próprio mundo pelo simples fato

⁴ A esse respeito, conferir HH II 174. Contra a arte das obras de arte.

de ser, de ter aparecido. A melhor expressão disso é a alegria! Clement Rosset, no final do seu livro *Alegria, a força maior*, cita um texto atribuído a Martinus von Biberach, que expressa magistralmente essa ideia: “Venho não sei de onde / Sou não sei quem / Morro não sei quando / Espanto-me de ser tão alegre” (BIBERACH *apud* ROSSET, 2000, p. 102).

A tese da justificação estética da existência só alcança seu sentido pleno se, para além de uma suposta superficialidade etérea ligada às coisas das artes e do fazer artístico, for destacada a dimensão propriamente ontológica do debate inscrita numa compreensão abrangente de criação. A arte aqui aparece como uma mediação para a compreensão do que é o próprio mundo e não como mais um desses domínios técnico-instrumentais de produção. Se a justificação estética da existência aparece como alternativa a uma interpretação moral de mundo, isso não quer dizer que com ela se pretenda defender um âmbito particular da produção humana, restrita a isso que chamamos de artístico. Tanto mais porque “[...] nós já somos, para o verdadeiro criador do mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte” (NT 5). A esse respeito, os “bastidores” dos escritos de Nietzsche, as cartas e os textos publicados postumamente, permitem ver que a Wagner, Nietzsche preferia Nietzsche.

Essas últimas afirmações encontram uma ampliação significativa se conectadas à interpretação do sentido do devir, presente em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, e à compreensão da dimensão superficial do intelecto e da sua relação com a imaginação, a intuição e a criação, tal como são apresentadas em *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*.

Maldição ou justificação do devir?

A importância do pensamento grego para Nietzsche já foi objeto de amplos e profundos estudos, tanto no âmbito da passagem de uma consideração filológica para uma consideração filosófica em seus primeiros escritos, quanto no plano mais abrangente da autoatribuída compreensão do seu pensamento como um “platonismo invertido”. Tendo em vista o propósito deste artigo, importa aqui destacar a imagem da interpretação polifônica dos gregos, tal como sugerida por Enrico Müller (2012) em seu estudo sobre *os gregos no pensamento de Nietzsche*, e que constitui um traço diferencial do seu escrito *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Interessa-nos, sobretudo, dar destaque à contraposição entre as concepções de Anaximandro e Heráclito acerca do devir, pois nelas desempenha papel decisivo a discussão sobre um sentido moral do mundo.

A sentença de Anaximandro, a cuja interpretação Nietzsche dedica a parte IV de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, assim diz: “De onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo” (FTG 4). O núcleo do pensamento de Anaximandro consistiria em conceber o devir enquanto “[...] emancipação criminosa do ser eterno, como uma iniquidade que tem de ser expiada com a ruína” (FTG 4), razão pela qual, no mesmo parágrafo, Nietzsche caracteriza o dizer de Anaximandro como sendo a “Sentença enigmática de um verdadeiro pessimista” (FTG 4).

Ao leitor atento não passará despercebida a possibilidade de vincular essa passagem com a “sabedoria de Sileno”, apresentada no §3 de *O nascimento da tragédia*, cujo ensinamento levaria à conclusão de que “O melhor de tudo é [...] inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor é [...] logo morrer” (NT 3). E isso pelo simples fato de que a vida é um erro. Portanto, também no plano da filosofia, não apenas no âmbito da “sabedoria popular grega”, latejaria aquela “singular aptidão para o sofrimento” (NT 3), tão característica nos gregos ao juízo de Nietzsche, contudo, agora elevada a uma explicação metafísica elaborada.

Também não ficará sem ser notado o teor profundamente schopenhaueriano dessa interpretação, pois o próprio Nietzsche invoca o testemunho do “único moralista sério” do seu tempo, Schopenhauer, ao reproduzir-lhe a seguinte citação dos *Parerga*:

O padrão de medida correto para o *juízo de todo homem* é o fato de que ele é propriamente um ser que não deveria existir, mas que expia sua existência por meio de sofrimento múltiplo e de morte: o que se pode esperar de tal ser? Não somos todos nós pecadores condenados à morte? Expiamos nosso nascimento primeiro por meio da vida, em segundo, por meio da morte. Isto também é representado alegoricamente pelo pecado original. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 161).

Várias são as passagens dos *Parerga* e do Tomo segundo de *O Mundo*, principalmente, mas também do Tomo primeiro, embora em menor medida, que permitem reforçar o argumento segundo o qual a interpretação nietzschiana das sentenças de Anaximandro possui uma evidente matriz schopenhaueriana. Destaque seja dado a algumas delas: existência enquanto flagelo (2012, p. 149); Mundo como “lugar de penitência” e “instituição penal” (Idem, p. 156); “[...] nossa vida como um episódio inutilmente perturbador da ditosa paz do nada” (Idem, *Ibidem*); O mundo como “inferno” e os homens como “[...] por um lado as almas atormentadas, por outro, os demônios” (Idem, p. 157); [...] o grave *pecado do mundo* que ocasiona o múltiplo e grandioso

sofrimento do mundo” (Idem, p. 159); os outros humanos como “[...] companheiros de infortúnio” (idem, p. 162); A vida como “engodo constante” (2015, p. 683); A “[..] vida como um negócio que não cobre os custos do investimento” (Idem, p. 684); Nossa condição como “[...] um estado que seria melhor que não fosse” (Idem, p. 689); Existência como uma dívida contraída na procriação e cujo transcurso serve apenas para pagar os juros, sendo a morte o pagamento final do capital investido (Idem, p. 692). Todas estas passagens – há outras, embora o ensinamento fundamental não varie – expressam a ideia geral segundo a qual a existência “[...] é um castigo e uma expiação” (Idem, Ibidem), pois, se “Um homem, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, porém, antes, preferiria a total não-existência” (2005, p. 417). Culpa, castigo, expiação e sofrimento: tal vocabulário situa o problema do sentido metafísico do mundo, não mais no âmbito físico, e sim, moral.

Ao juízo de Nietzsche, Anaximandro se defrontou com o desafio de explicar o fundamento do mundo face ao poder destruidor do devir: se tudo o que entra no devir, a saber, tudo aquilo que possui qualidades definidas, volta a perecer, sendo o perecimento justamente a ação desintegradora das qualidades definidas, o fundamento do mundo não pode possuir qualidades definidas, do contrário cessaria o devir, pois não haveria procedência possível para a própria composição dos entes que passam a ser na medida em que se compõem de qualidades definidas. Levada ao extremo, essa tese obrigaria a concluir pela impossibilidade do mundo caso seu fundamento estivesse assentado sobre qualidades definidas, na medida em que o próprio fundamento já teria se desintegrado.

A solução de Anaximandro, “[...] o primeiro escritor filósofo dos antigos” (FTG 4), foi o de conceber que

Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido. A imortalidade e a eternidade do ser primordial não reside numa infinidade e inesgotabilidade [...] mas no facto de ele estar desprovido de propriedades definidas, que conduzem à morte. [...] O ser originário assim designado domina o devir e garante, por isso, a eternidade e o livre curso do devir (FTG 4).

Ao conceber o ser originário, enquanto fundamento do mundo, como não podendo possuir propriedades definidas, Anaximandro deslocou o problema de um âmbito meramente físico e, ao perceber, “[...] na pluralidade das coisas vindas à existência, de uma soma de injustiças a expiar, foi o primeiro entre os gregos a captar com ousadia o núcleo do mais profundo problema moral” (FTG 4). A injustiça da existência e a reparação com a morte são figurações de uma queda mais profunda, a queda da unidade primordial de todas as coisas do indefinido para o âmbito da temporalidade,

constitutivo do próprio problema da individuação e da multiplicidade. E tendo em vista que o ser originário, não sendo constituído de qualidades definidas, voltará a edificar “este mundo de instabilidade”, Anaximandro põe à posteridade a derradeira questão: “[...] quem poderá libertar-vos da maldição do devir?” (FTG 4).

Como livrar o mundo e a existência deste julgamento? A resposta, Nietzsche a encontrará em Heráclito. Se em Anaximandro soa o tribunal da maldição do devir, em Heráclito ecoa sua justificação: “Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir” (FTG 5), razão pela qual a concepção fundamental deste último “[...] só vêm completamente à luz pela comparação com os ensinamentos do seu precursor” (FTG 5).

A “concepção fundamental” de Heráclito é composta por três ideias fundamentais. A primeira delas consiste em ele ter negado a dualidade de dois mundos completamente diferentes – o indefinido e o domínio das qualidades definidas de Anaximandro –, em consequência, não operar mais com a distinção entre um mundo metafísico e um mundo físico; a segunda consiste em Heráclito negar o ser em geral, cujo traço distintivo seria a permanência, a indestrutibilidade, que permitira ver um “[...] baluarte em seu fluxo” (FTG 5). Contudo, tal operação implica numa dificuldade: admitir a perenidade do devir, por meio da identificação do conflito dos contrários, não implicaria em atribuir a eles uma espécie de substancialidade? Se “Todo o devir nasce do fluxo dos contrários” (FTG 5), não seriam justamente os contrários a condição de possibilidade do devir, evidenciando, com isso, uma persistência ontológica dos contrários, com razão, então, definidos, como o próprio ser do mundo?

A resposta só pode ser negativa tendo em vista que, em primeiro lugar,

[...] as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade fora. Tudo acontece de acordo com esta luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna. (FTG 5)

Complementar a essa ideia, em um outro momento do texto é possível ler:

As inúmeras qualidades de que podemos aperceber-nos não são essências eternas, nem fantasmas dos nossos sentidos (Anaxágoras admitira a primeiras [destas possibilidades], Parmênides a segunda), não são um ser rígido e arbitrário, nem a aparência fugidia que atravessa os cérebros humanos. (FTG 6)

Tais passagens mostram que na expressão “jogo dos contrários”, importa valorizar a noção de jogo, não apenas a noção de contrários, tendo em vista que os

contrários habitualmente são concebidos como contrários absolutos. Ao afirmar que “O mundo é *jogo* de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é múltiplo” (FTG 6), Nietzsche pretende destacar a perspicácia de Heráclito em ter se livrado da necessidade de admitir um contrário absoluto para explicar a constituição do mundo. Contudo, na admissão de que o mundo é o jogo do fogo consigo mesmo, e das constantes metamorfoses em água e terra (em seus três estados principais: quente, úmido e sólido), não continua a operar a compreensão de que o ser do mundo é tal?

A terceira ideia fundamental de Heráclito resulta da conexão entre *hybris*, *diké*, a boa *éris* e *jogo*, cuja complexidade e amplitude é excessiva para ser tratada aqui, mas a cujo aspecto mais fundamental será feita referência, dado que permite pensar o problema da justificação do devir e da recusa a uma interpretação moral do mundo e da existência. Se Heráclito, tal qual Anaximandro, acredita “[...] num colapso do mundo, e no surgimento sempre novo de um outro mundo, nascido da conflagração cósmica que tudo aniquila” (FTG 6), ainda permanece sem solução o problema da justificação do devir.

A *hybris* é, no entender de Nietzsche, “[...] a pedra de toque de todo o discípulo de Heráclito” (FTG 7), pois permite ver se o mestre realmente foi compreendido. E para tal compreensão, seria necessário abandonar, tanto a vigência do aristotélico princípio de não-contradição (cf. FTG 5) quanto a crença na liberdade como atributo do humano (cf. FTG 7), e operar de modo intuitivo, aliás, uma exigência posta por Nietzsche como condição de possibilidade para a compreensão da própria filosofia grega trágica (cf. FTG 3), e mais particularmente, para a compreensão de Heráclito, haja visto que seu dom real “[...] é a sua faculdade sublime de representação intuitiva” (FTG 5).

Tendo em vista o problema da justificação do devir, o que dá a ver tal representação intuitiva? Primeiramente, nos dá a visão da vigência de “legalidades, certezas infalíveis, [...] o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana [...]” (FTG 5). Ou seja, da vigência da mais férrea e imperiosa necessidade. Se neste mundo só reina a lei, a necessidade, “[...] como poderia aí vigorar a esfera da culpa?” (FTG 5). Complementarmente, também dá a ver que apenas a um olhar humano limitado, obscurecido pela crença na liberdade, no não necessário, no poder ter sido outro, o mundo parecerá como carente de justificação, de redenção. Não há neste mundo, nem injustiça, tampouco culpa, dado que “O homem é, até à sua última fibra, necessidade, é absolutamente ‘não-livre’” (FTG 7).

Para fazer frente ao abismo que se abre frente a quem contempla tais verdades, não, contudo, para apaziguar, mas para aprofundar o abismo, Heráclito, de acordo com Nietzsche, aponta para o jogo do artista e da criança:

Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente activo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o Eão consigo mesmo. (FTG 7)

A possibilidade de contemplar o mundo dessa forma só é dada ao homem estético, aquele que possui a imaginação e a fantasia ativas a ponto de abrir-se a uma interpretação sutil do mundo, não petrificada pelo pavor, tampouco elevada pela esperança de redenção, e que vê no artista e na gênese da obra de arte o conflito da multiplicidade, e por vê-lo apreende aí a vigência da necessidade e do jogo.

Aqui encontramos uma expressão radicalizada da justificação estética da existência, com um aprofundamento do seu alcance filosófico, na medida em que a incorporação das tensões e dificuldades expressa agora claramente aquilo que em *O nascimento da tragédia*, embora pressuposto, permanecia velado, a saber, que o jogo do mundo não pode ser explicado, sequer é adequadamente apreendido, se ele for submetido a uma interpretação moral. A esse respeito, Nietzsche apresenta uma definição que resume adequadamente o ensinamento de Heráclito. Diz ele: “Heráclito só descreve o mundo que existe e acha nele o mesmo prazer contemplativo com que o artista olha para sua obra em vias de realização” (FTG 7), e o faz por meio da “[...] doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade” (FTG 8). A pergunta pelos por quês do mundo é descabida: é um jogo, não lhe cabe uma abordagem moral.

Justificação do devir, portanto, como recusa e alternativa a uma interpretação moral de mundo. No embate entre Anaximandro e Heráclito se reapresenta o problema do sentido da existência e do mundo do qual já tratamos. Tomar Heráclito como referência e aliado significa, não apenas reforçar o argumento da justificação estética da existência e do mundo, mas radicalizá-lo a partir da instauração da vigência do terror e da força, pois

O devir único e eterno, a inconstância total de todo o real, que somente age e flui incessantemente sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma ideia terrível e atordoadora semelhante [...] ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança na terra firme. Foi precisa uma energia surpreendente para transformar esse efeito em seu contrário, em sublimidade e no assombro bem-aventurado (FTG 5).

Significativo é o reconhecimento do devir enquanto terrível e atordoador, mas não maldito. É um limite, um desafio que, a depender da força, que deve ser surpreendente, pode transformar esse efeito em sublimidade e assombro bem-aventurado. Nesta passagem faz eco o argumento apresentado por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* quando introduz a noção de Uno primordial: a redenção prazerosa da aparência na própria aparência como chave ontológica para a compreensão da afirmação da vida na tragédia grega é similar à transformação da ideia terrível e atordoadora do devir único e eterno em sublimidade e assombro bem-aventurado.

Enquanto criadores...

Sobre verdade e mentira num sentido extramoral é um texto extraordinário, não apenas pela sua qualidade estilística, pela radicalidade e amplitude das suas teses, mas também porque opera um aprofundamento da ideia de criação, cuja primeira expressão pode ser encontrada em *O nascimento da tragédia*, por meio de uma compreensão do conhecimento que integra o problema da verdade, da linguagem e da moral. Para apreender a amplitude e o alcance deste aprofundamento é decisivo entender a maneira como os problemas da ilusão e da superfície são compreendidos em *Verdade e mentira*, mas também, complementarmente, o modo como Nietzsche concebe a imaginação e a intuição. Para tal será produtivo estabelecer uma conexão com as considerações sobre a intuição na filosofia grega, apresentada por Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos*.

Tendo em vista que nos está vedado o acesso ao em si do mundo, o conhecimento se mantém preso à superfície das coisas. Esta tese, embora deixe entrever um traço tipicamente pós-kantiano do pensamento de Nietzsche, contudo excede o âmbito convencional de uma filiação pós-kantiana, na medida em que não se restringe a uma consideração epistemológica, parecendo interessar mais a consideração destes elementos para a constituição de uma teoria sobre o humano não restrita à uma discussão epistemológica, e sim, referente às consequências da elucidação dos mecanismos gnosiológicos humanos para a constituição de uma compreensão alargada do humano. Assim, interessa mais saber em que medida o modo de ser dos humanos – tendo em vista a maneira como conhecem o mundo e o que dele conhecem – constitui a singularidade das suas possibilidades existenciais. Por essa razão, um texto que inicia com uma discussão situada no âmbito da teoria do conhecimento, que trata da dimensão superficial e falsificadora do intelecto e da natureza metafórica da linguagem é, ao mesmo tempo e

pelas mesmas razões, um texto com um forte acento antropológico, com destaque para a moral e a política, compreendidas como instituições gestoras dos hábitos cujo propósito é reforçar a coesão social. Aquilo que une todos estes fios no tecido do texto é o reconhecimento de uma dimensão superficial do intelecto. Como diz Nietzsche num fragmento póstumo do período: “A sentença deve ser declarada: vivemos somente através de ilusões, sendo que nossa consciência dedilha a superfície”. (FP 1872 19[48]).

O intelecto “[...] como um meio de conservação do indivíduo” (VM 1); A base fisiológica da palavra [“A reprodução de um estímulo nervoso transformado em som” (VM 1)]; A linguagem e o conceito como simplificação e falsificação do mundo [“[...] inobservância do individual (VM 1)”]; Verdade como metáfora e antropomorfismo (cf. VM 1), todas essas teses, centrais à argumentação de Nietzsche, embora expressem o abismo existente entre o intelecto humano e o mundo, evidenciando, com isso, uma espécie de restrição e interdição cética à pretensão humana de conhecimento do mundo, por outro lado, destacam também, um fundo a partir do qual, não apenas a atribuição de sentido ao mundo e à existência encontra-se justificado, como, mais do que isso, vê na própria limitação constitutiva do humano, que lhe impossibilita o acesso ao em si do mundo, uma espécie de barreira protetora. Portanto, a sentença declarada acima segundo a qual “vivemos somente através de ilusões” não deveria ser interpretada apenas em chave restritiva, negativa, e sim, em chave afirmativa, a partir de cuja mudança de foco, poder-se-ia concluir: a ilusão é o *médium* da própria possibilidade de sentido. As noções que ajuízam tal possibilidade interpretativa são intuição, imaginação e fantasia. Pela sua consideração, associada a uma caracteriologia do filósofo e da sua atividade, é possível se aproximar a uma consideração em que, do próprio reconhecimento da limitação epistêmica constitutiva do humano, emerge uma possibilidade outra tipicamente criativa.

O que é um filósofo? O que caracteriza sua atividade? Como Nietzsche considera que os gregos “Inventaram, de facto, *os tipos principais do espírito filosófico*, aos quais toda a posteridade nada acrescentou de especial” (FTG 1), convém dar atenção às suas considerações sobre os filósofos gregos da época trágica. Deles, Nietzsche oferece uma caracterização lapidar: “Outros povos têm santos, os Gregos têm sábios” (FTG 1). Em que sentido estes sábios eram filósofos? Eles possuíam uma “[...] faculdade penetrante de saborear” (FTG 3). Por mais estranha que pareça tal definição, ela contém o essencial. Etimologicamente, *sophos* (sábio) está ligado a *sapio* (saborear), *sapiens* (saborear com propriedade), sendo *sisyphos* o homem com “gosto extremamente apurado”. O sábio é o homem que possui a faculdade penetrante de saborear, “[...] de conhecer as coisas, uma

aptidão notável de discernimento” (FTG 3). A primeira marca distintiva desta aptidão de discernimento se destaca na sua comparação com os procedimentos da ciência. Esta,

[...] precipita-se, sem mais escolhas, sem um gesto tão sutil, sobre tudo o que se pode conhecer, levada pelo desejo cego de tudo querer conhecer por qualquer preço; em contrapartida, o pensamento filosófico está sempre no enlace das coisas que vale a pena saber, dos grandes e mais importantes acontecimentos”. (FTG 3)

Não querer conhecer a qualquer preço, não querer tudo conhecer, é a primeira marca diferencial do filósofo grego da época trágica. Nietzsche chega a afirmar que, nestes filósofos, o reconhecimento do que de fato vale a pena conhecer “[...] eleva o homem acima do seu instinto cego e descontrolado de conhecer” (FTG 3). Trata-se, portanto, de uma sabedoria ligada ao reconhecimento de necessidades mais elevadas, que parte da recusa de um valor indiferenciado e absoluto do conhecimento⁵. E embora ela apareça ligada a uma espécie de sabedoria prática, na verdade, ela decorre de uma compreensão peculiar sobre a especificidade da explicação do mundo dada pelo filósofo e da sua vinculação a um modo de existência. Nos filósofos gregos isso se mostra pela atuação de “[...] um poder estranho e ilógico, a imaginação” (FTG 3), associado à intuição e à fantasia, elementos diferenciais desses pensadores. Assim, a elaboração conceitual é apenas “[...] o meio de comunicar o que foi intuído pelo pensador, mas é, ao mesmo tempo, um meio miserável porque, no fundo, não passa de uma transposição metafórica e absolutamente inadequada para outra esfera e para outra linguagem” (FTG 3). A imaginação exerce seu poder ao captar repentinamente e em elucidar as semelhanças. Apenas então entra em cena a reflexão que busca, a partir de medidas e modelos, “[...] substituir as analogias por igualdades, as justaposições por causalidades” (FTG 3). Contudo, como visto na citação acima, tal como em *Verdade e Mentira*, também aqui soa o mesmo veredito: inadequação da transposição do âmbito da imagem e do símbolo intuído, imaginado, para o conceito. Assim, os próprios gregos, embora tenham reconhecido tal limite, justamente por terem sido filósofos – entenda-se: por terem expresso suas intuições em linguagem conceitual – não teriam fugido absolutamente desta transposição indevida. Como, então, sustentar o elogio? E, sobretudo, como, o próprio Nietzsche, defender-se-ia da acusação de contradição⁶? Restaria, como última alternativa, a adoção de uma posição meditativa, marcada por um silêncio circunspecto?

⁵ Inevitável não lembrar da crítica ao procedimento científico e do saber a qualquer preço, característico do procedimento socrático (cf. NT 15, 16).

⁶ A este respeito, conferir: Habermas (1982).

Apesar disso, os gregos da época trágica foram aqueles que conseguiram, tanto quanto possível, criar uma hierarquia adequada entre, por um lado, a intuição, a imaginação e a fantasia enquanto disposições criativas, e por outro, a limitação constitutiva do intelecto e as decorrências desta limitação. Neste sentido, as considerações de Nietzsche em *Verdade e Mentira* associam, ao testemunho grego, os ganhos da autolimitação do conhecimento decorrentes da crítica kantiana, vinculando a elas sua compreensão própria da especificidade da atividade estética, criativa. Se é necessário reconhecer que “vivemos somente através de ilusões”, ou seja, reconhecer a necessidade que todo ser sensível tem da ilusão para viver (cf. FP 1872 19[64]), portanto, não apenas a superfície e a metáfora configuram um modo de ser, tendo em vista sua constituição, mais do que isso, a “ilusão” é uma necessidade para o humano. E por qual razão? Por que nela opera o reconhecimento segundo o qual, se o conhecimento não atinge o “fundo do ser”, dada uma impossibilidade natural; se tudo é metáfora, embora esqueçamos que assim o seja, resta uma única opção, que é vital para o humano, a saber, a criação. Em *Verdade e Mentira*, Nietzsche reconhece uma capacidade primitiva da fantasia que caracteriza o humano “[...] enquanto sujeito *artisticamente criador*” (VM 1), que o possibilita afirmar que

[...] entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma *relação estética*, digo, uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua completamente estranha. (VM 1)

O reconhecimento da existência de uma *relação estética* entre sujeito e objeto, e não de uma relação lógica ou mesmo moral – que é tão só a lógica aplicada aos costumes mediada pela legislação dos valores – é o ponto decisivo de toda a trama argumentativa de Nietzsche, pois é justamente ele que permite responder negativamente à acusação de contradição ao elogio da intuição associado ao reconhecimento da falsificação do mundo expresso na linguagem. O reconhecimento de uma *relação estética* como constitutiva do sentido do mundo tem como pressuposto a identificação do sujeito como “[...] sujeito *artisticamente criador*” (VM 1), cujo traço primitivo não se dá pela vigência de uma faculdade lógico-racional, e sim, por meio de um sistema criativo de metáforas intuitivas originais: intuição, fantasia e imaginação, eis o que o homem é! Somente é possível chegar a crer que as coisas que vemos são em si mesmas, pelo “[...] esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um líquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir

da capacidade primitiva da fantasia” (VM 1). Se, por um lado, no âmbito da linguagem se opera um aprofundamento da falsificação, por outro, a depender da clareza quanto aos seus limites constitutivos, associado a um jogo com a própria linguagem, um jogo em que fica expresso tal poder *artisticamente criador*, a suposta contradição acima apontada pode ser matizada. Os fragmentos dos gregos da época trágica e a própria obra de Nietzsche são testemunhos desse jogo artisticamente criador com a linguagem.

Como já afirmado anteriormente, tal compreensão não constitui meramente um capítulo de teoria do conhecimento, pois, se na relação humana com o mundo vigora apenas uma *relação estética*, isso também afeta a atividade de constituição dos juízos. Se a relação com o mundo é uma relação estética, significa dizer, superficial, *criativa*, isso implica que tal relação não possui a feição que emerge das considerações lógicas ou morais. Um modo moral de considerar o humano e o mundo não poderia sobreviver a tais pressupostos. Portanto, definir o humano como sujeito artisticamente criador, movido pela capacidade primitiva da fantasia, é uma outra maneira de dizer que a moral, e a sua maquinaria de generalização e universalização, deriva de uma perversão da constituição natural humana.

Conclusão

Das considerações apresentadas, parece ser possível concluir que, a despeito de todas as diferenças específicas entre os três textos elegidos, move-os uma motivação comum, qual seja: conectar o humano e a natureza de modo a fazer ver seu mútuo pertencimento. Tal conexão aparece designada pela compreensão do eterno prazer do vir-a-ser que a arte trágica repõe em forma de espetáculo exposta em *O nascimento da Tragédia*; pela justificação do devir apresentada em *A filosofia na época trágica dos gregos*; e pela compreensão segundo a qual a relação do humano com a natureza é uma relação estética, criativa, tal como pode ser visto em *Verdade e mentira*. Nestes textos também é possível identificar a vigência de um pressuposto comum, nem sempre explícito, mas nem por isso menos atuante, a saber: a recusa de uma interpretação moral de mundo e a eleição da criação como alternativa explicativa, tendo em vista o modo próprio de ser do humano, suas características constitutivas, a saber: intuição, imaginação e fantasia. Tais elementos compõem aquilo que se pode chamar de uma filosofia trágica. A leitura conjunta destes textos permite ver que o pensamento de Nietzsche se firma contra uma interpretação moral de mundo, desde o início, não apenas após *Humano, demasiado humano*.

Referências bibliográficas

BORSCHÉ, Tilman; GERRATANA, Federico; VENTURELLI, Aldo (Hrsg.). *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1994.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

HABERMAS, Jürgen. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. In: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Trad. Carmen García Trevijano y Silverio Cerra. Madrid: Tecnos, 1982. p. 31-61.

MÜLLER, Enrico. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira Andrade. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind, e Ed. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Kritische Studienausgabe, Band 7 (Nachgelassene Fragmente 1869-1874)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988. (Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari).

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

VENTURELLI, Aldo. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

ROSSET, Clément. *Alegria, a força maior*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

SCHOPENHUAER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da UENSP, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação*, Segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

_____. *Sobre a ética* (Parerga e Paralipomena – v.II, t. II). Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.