

A arte na “gaia ciência” de Nietzsche¹

Art in Nietzsche's “gay science”

André Luís Mota Itaparica²

Resumo

A “gaia ciência” de Nietzsche expressa uma espécie de conhecimento que, compreendendo o elemento “estético” presente em toda apreensão humana do mundo, une arte e ciência num empreendimento que não separa fato e valor, o âmbito teórico do prático. A partir da interpretação da primeira edição de *A gaia ciência*, pretendemos explicitar o elemento estético que Nietzsche encontra na ciência, para enfim mostrar como o procedimento científico é para ele, também, tanto um *êthos* (a probidade intelectual) quanto um *pathos* (a paixão do conhecimento).

Palavras-chave: Arte. Conhecimento. Ciência.

Abstract

Nietzsche's “gay science” expresses a kind of knowledge that, understanding the aesthetical character of every human apprehension of world, unites art and science, without separating fact from value, the theoretical from practical realm. In this article I explain the aesthetical aspect that Nietzsche finds in science, in order to show how the scientific enterprise, according to him, is also an *êthos* (the intellectual honesty) and a *pathos* (the passion of knowledge).

Keywords: Art. Knowledge. Science.

1. Introdução

A gaia ciência é, por diversos motivos, um livro singular no conjunto de obras tão singulares como as de Nietzsche. Em *Ecce homo*, seu autor classifica *A gaia ciência*, assim como *Aurora*, como um livro afirmativo; nele, “em quase cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos” (EH *A gaia ciência*). Em grande parte concebido na Itália, o livro emana um tom solar e mediterrâneo, uma leveza e uma limpidez da escrita e do raciocínio que

¹ Trabalho apresentado no I Simpósio Nacional, Nietzsche, Filosofia e Arte, na Universidade Federal Fluminense.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor associado da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira, BA, Brasil. E-mail: itapa71@gmail.com.

expressam o estado de espírito de Nietzsche na época em que o redigiu. Numa vida marcada pela doença, o livro é um lampejo de saúde, como Nietzsche expressa no prefácio à obra:

A gratidão aí emana sem parar, como se tivesse ocorrido o mais inesperado, a gratidão de um convalescente – pois a convalescença era esse inesperado. “Gaia ciência”: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão (GC Prólogo 1).

Fruto de uma convalescença, *A gaia ciência* é, segundo o relato de *Ecce homo*, um presente em agradecimento ao “mais maravilhoso janeiro” que seu autor já vivera, opinião reafirmada para Heinrich Köselitz (Peter Gast) em uma carta de 25 de janeiro de 1882, momento em que a obra ainda era vista como uma continuação de *Aurora* (KSB 6, p. 158-160). Em carta a seu editor, Ernst Schmeitzner, datada de 8 de maio do mesmo ano, ela já passa a chamar-se *A gaia ciência* (KSB 6, p. 191-2).

Essa obra representa, em vários aspectos, um livro bifronte, pois, com ele, Nietzsche encerra seu período propriamente aforístico e sua fase “positivista” e “científica”³. Estão presentes, tanto nas anotações da época quanto em passagens do livro, temas centrais de sua derradeira filosofia, tais como a morte de Deus, o eterno retorno e o *amor fati*, além do surgimento, em seu último aforismo, da personagem Zaratustra. A expressão “gaia ciência” permanecerá como um lema que o acompanhará nos livros posteriores, como uma contraposição à forma de conhecimento representada pelo ideal ascético. O fato de Nietzsche ter acrescentado, em 1886, um quinto livro à obra, confirma esse aspecto bifronte de *A gaia ciência*.

Esse título diz muito sobre a proposta da obra, e exploraremos aqui a duplicidade dessa expressão, tomando-a tanto como o nome de um livro quanto como uma concepção de ciência. Gaia ciência, como Nietzsche por mais de uma vez sublinhou, é como se designava a arte poético-musical dos trovadores provençais, para Nietzsche símbolos de aristocracia espiritual, coragem e júbilo (BM 260). Como um trovador, Nietzsche inicia o livro, em sua primeira edição, com uma série de poemas leves; é com outro conjunto de poemas, as canções do príncipe *Vogelfrei*, que se encerra a segunda edição do livro, de 1886. Diz Nietzsche em *Ecce homo*:

As canções do príncipe Vogelfrei, compostas em grande parte na Sicília, lembram explicitamente a noção provençal de “gaya scienza”, aquela unidade de *trovador*, *cavaleiro e espírito livre* com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equivocadas (EH A gaia ciência).

³ Para um relato do processo de surgimento de *A gaia ciência*, assim como sua posição no conjunto da obra de Nietzsche, cf. SALAQUARDA, 1997, p. 165-183.

A gaia ciência não seria propriamente ciência, mas sobretudo arte, uma arte que também produziria um saber: nesse livro a ciência se torna alegre. E a palavra *Wissenschaft*, como se sabe, não se reduz às ciências naturais; do mesmo modo, estamos cientes do fato de que mesmo em sua fase “positivista”, Nietzsche nunca compreendeu seu empreendimento como reduzido a uma cientificidade estreita⁴. O elogio ao espírito científico significa em Nietzsche sobretudo a afirmação de um método de pesquisa que prescindia de crenças metafísicas, pelo menos em suas versões transcendentais e dogmáticas. Não foi à toa, portanto, que Nietzsche escolheu o termo ambíguo de uma arte para apresentar uma ciência alegre e gaiata como o título de seu livro. A gaia ciência de Nietzsche é uma tentativa de formular uma espécie de conhecimento que, compreendendo o elemento “estético” presente em toda apreensão humana do mundo, procurará um ideal de saber em que arte e conhecimento se encontram, sem perder de vista suas consequências práticas. Ela se apresenta como um empreendimento que não separa fato e valor, que não discrimina o âmbito teórico do prático, que une epistemologia e estética.

Nosso intuito aqui, contudo, não é apresentar a *Gaia ciência* como produto de um esteticismo nietzschiano. Pretendemos, além de apontar o elemento estético que Nietzsche com acerto encontra na ciência, mostrar como é no debate entre os ideais da arte e da ciência que Nietzsche resguardará um lugar de destaque à arte, mas só depois de sublinhar a importância da ciência. Para isso, investigaremos primeiro a ciência presente na gaia ciência, para em seguida revelar a arte na gaia ciência; por fim, ficará clara a imbricação entre arte e ciência no alegre saber nietzschiano. Nossa análise ficará restrita à primeira edição da obra em questão, ou seja, do primeiro ao quarto livros, por compreendermos que nela podemos respirar a atmosfera de um pensamento que se formula no limiar de duas fases da filosofia nietzschiana, quando a ciência é compreendida tanto como um *êthos* (a probidade intelectual) quanto como um *pathos* (a paixão do conhecimento); nessa obra, consciência intelectual e fazer artístico se unem numa prosa límpida e numa estrutura argumentativa que de fato não carece de sistematização, algo que

⁴ “Colli frisou, com razão [em seu posfácio ao terceiro volume da KSA], que a ‘ciência’ praticada por Nietzsche entre os livros *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência* deve ser entendida essencialmente como uma atitude (*Haltung*) científica, não como uma pesquisa científica detalhada” (SALAQUARDA, 1997, p. 173). Além disso, referindo-se ao posfácio de Renate Reschke à edição de *A Gaia ciência* da editora Reclam, Salaquarda acrescenta: “R. Reschke descreve acertadamente a prática filosófica de Nietzsche como unidade entre ciência e arte, mantidas unidas pela ‘paixão do conhecimento’” (SALAQUARDA, 1997, p. 173n20).

mudará na sua última filosofia, quando os conceitos que surgem aqui serão posteriormente desenvolvidos.

2. A ciência na *Gaia ciência*

Desde a primeira edição de *A gaia ciência* já encontramos uma posição de Nietzsche sobre os limites e âmbitos da ciência que levam a uma concepção de conhecimento que desde muito cedo foi associada a um “ficcionalismo”, em sua formulação, e a um “pragmatismo”, em suas consequências⁵. Segundo essa concepção, o conhecimento não é produto de uma racionalidade transcendente nem tem por meta o conhecimento das coisas em si mesmas. O conhecimento é, antes de tudo, uma forma de adaptação de uma espécie frágil fisicamente que, na luta pela sobrevivência, desenvolveu o intelecto como um instrumento para dominar a natureza e assim perseverar. Como um instrumento tardio no mundo orgânico, o intelecto caracteriza-se por uma capacidade plástica de conferir formas, significado e ordem a uma massa de informações fornecidas pelos sentidos (o caos das sensações) e atribuir conceitos às imagens que se produzem na mente, tendo em vista a manutenção da vida, o que seria impossível sem a discriminação de objetos e a estabilização do fluxo incessante e caótico de sensações. O conhecimento revela-se enfim como um construto mental que se mostrou útil para a sobrevivência, e não a representação fidedigna de uma realidade metafísica; em linguagem nietzschiana, isso é equivalente ao “erro”:

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na sua luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matéria, corpos, que uma coisa é aquilo que aparenta (GC 110)⁶.

Como um órgão que cumpre, como outros órgãos, a função de assegurar nossa sobrevivência, ao elaborar suas teorias, o intelecto nada mais faz que transpor para o mundo da experiência modelos que buscam fornecer-lhe inteligibilidade, e assim, controle sobre ele. Por isso o mundo já pôde ser compreendido como organismo, mecanismo, regido por uma ordem universal, submetido a uma legalidade natural, etc. (GC 109). Nossos esquemas conceituais,

⁵ A referência clássica ao ficcionalismo em Nietzsche é o livro de Hans Vaihinger sobre a filosofia do “como-se” (VAIHINGER, 1925); no caso da leitura pragmatista de Nietzsche, é o livro de Arthur Danto, no seu capítulo sobre o perspectivismo (DANTO, 1965).

⁶ Tradução modificada.

desse modo, que seguem os critérios epistêmicos de ordem, simplicidade e amplitude explicativa, nada mais seriam que “antropomorfismos estéticos”⁷, e a compreensão dessa origem natural do intelecto exigiria a naturalização do próprio homem, procedimento que se apresentaria como uma forma de “redenção” da própria natureza. Conhecimento e verdade, assim, não são conceitos absolutos, mas sempre relativos ao uso que se podem dar às nossas teorias, tendo como critério as benesses que esse uso proporciona para o indivíduo, mas sobretudo para a espécie: “a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (GC 110). Presenciamos assim uma naturalização do conhecimento, tendo como pano de fundo a compreensão da luta pela sobrevivência e a ideia de que a seleção natural opera em função do grupo. Nesse aspecto, Nietzsche não se afasta aqui de um ponto de vista darwinista:

Quando a tese de que “a espécie é tudo, o indivíduo nada” houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas “gaia ciência” (GC 1).

Na passagem que acabamos de citar, Nietzsche retoma uma posição que já se esboçava desde “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”. O reconhecimento dos limites da ciência, como instrumento de preservação de uma determinada espécie, contudo, ao contrário de apontar para uma valorização da arte em detrimento da ciência, é visto explicitamente como um resultado científico – a tese de que “a espécie é tudo, o indivíduo nada”; de acordo com sua filosofia do espírito livre, como é concebido seu período “positivista”, a aceitação dessa tese científica superará a metafísica. Mas se em “Verdade e mentira no sentido extramoral” encontramos uma valorização da arte em detrimento da ciência, e em *Humano, demasiado humano*, uma valorização da ciência em detrimento da arte, em *A gaia ciência* encontramos a proposta de uma conciliação entre ciência e arte. Por esse ponto de vista, a consideração de que o homem e o conhecimento possuem uma origem natural, e que o rigor nossos conceitos são criações para fins de sobrevivência, provocará uma verdadeira libertação dos preconceitos metafísicos; mas a ciência não será suplantada pela arte, nem tampouco a arte será suplantada pela ciência: da união das duas se poderá produzir uma ciência alegre.

Em uma série de aforismos de *A gaia ciência* (109-113), Nietzsche desenvolve essas ideias numa teoria do conhecimento que mantém tanto elementos de seus livros anteriores,

⁷ Sobre o uso de procedimentos estéticos no conhecimento, cf. Pimenta (2001).

particularmente *Humano, demasiado humano*, quanto elementos que serão desenvolvidos em livros posteriores. Em resumo, Nietzsche defende que as categorias que utilizamos na produção de conhecimento são “antropomorfismos estéticos”, ou seja, uma projeção de nossos valores estéticos na procura de uma ordem, simplicidade e regularidade na natureza (GC 109); procura uma origem do conhecimento, concluindo que o que chamamos “conhecimento” e “verdade” são “erros” úteis que se perpetuaram (GC 110); os princípios da lógica são apontados como fruto de necessidades vitais, que conduzem a uma conceituação daquilo que seria idêntico, fixo e permanente (GC 111); por fim, a causalidade é vista como uma abreviação para fins de simplificação da realidade, ao dotar esta de uma regularidade apreensível e passível de predição (GC 112).

Todas essas afirmações de Nietzsche resultam de uma concepção geral que perpassa esses textos: a ideia de que, por dependermos de nossas faculdades cognitivas, que são configuradas pela disposição natural que possuímos e determinadas em seu uso por necessidades práticas, nossos conceitos e teorias sobre a realidade são projeções de formas e esquemas que se provaram úteis para a sobrevivência da espécie. Em *A gaia ciência*, essas ideias se condensam no seguinte aforismo, intitulado “A vida não é argumento”:

Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas não significa que eles sejam provados. A vida não é argumento; entre as condições da vida poderia estar o erro (GC 121)⁸.

Não nos deteremos longamente aqui em uma questão importante. Embora filosoficamente relevante, ela não se apresenta como um entrave na argumentação aqui desenvolvida, que se detém na relação entre arte e ciência em *A gaia ciência*. Trata-se do fato de que esses argumentos céticos e construtivistas de Nietzsche parecem repousar numa admissão dogmática de que nossos conceitos e teorias *não* representam adequadamente a realidade. Podemos citar algumas passagens dos aforismos mencionados em que isso se torna evidente: “O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade” (GC 109. Grifo nosso), “a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois *nada é realmente igual*” (GC 111, Grifos nossos), “o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, *nada lhe corresponda de real*” (GC 111. Grifos nossos). O que está subentendido nessas passagens é a ideia do devir como um fundo caótico

⁸ Tradução modificada.

inacessível e ininteligível, sobre o qual, contudo, Nietzsche não cansa de lhe atribuir predicados: ele está em fluxo, nele não há identidade, nem permanência, constitui-se em um *continuum* e portanto não admite oposições absolutas. Pressupondo esse mundo do devir, Nietzsche pode dizer que nossos conceitos e teorias são “falsos”, que são “erros” úteis; ora, se eles falsificam algo é porque algo é verdadeiro, se eles são erros é porque existe uma forma “verdadeira” de ter acesso a ele. O uso que Nietzsche faz desses termos realmente dá a entender que ele possui um ponto exterior a partir do qual ele poderia conhecer os atributos essenciais da realidade e aferir a correção de nossas teorias.

Pode-se dizer, como foi apontado já no livro de Danto (1965), que, apesar dessas expressões dogmáticas, Nietzsche parece opor dois usos de verdade, um no sentido correspondentista e outro no sentido pragmatista⁹. No primeiro caso, Nietzsche considera que a própria ideia de correspondência não consegue satisfazer seus próprios critérios, e por isso nosso conhecimento seria “falso”; verdade, por sua vez, seria justamente aquilo que promove vantagens para quem o usa. Seguindo outro caminho, Clark (1965) procurou defender, com algum sucesso, que esse problema só seria superado quando Nietzsche tivesse efetivamente mostrado que ideia de correspondência a uma natureza metafísica do mundo é absurda, o que ocorreria na formulação do perspectivismo, com a superação da dicotomia entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente. Feito isso, Nietzsche apresentaria a questão sobre a coisa em si como um pseudoproblema, por ser absurda e ininteligível, o que para a autora só aconteceria a partir da *Genealogia da moral*¹⁰.

Como já dissemos, não podemos aqui desenvolver essas questões, sem dúvida importantes e estimulantes. Mas defendemos o ponto de vista de que Nietzsche já apontava, na primeira edição de *A gaia ciência*, para a solução apresentada posteriormente em *Crepúsculo dos ídolos*, quando rejeita tanto o mundo verdadeiro quanto o aparente, em “Como o mundo verdadeiro enfim se tornou fábula”. Numa passagem de *A gaia ciência* encontramos não só uma resposta, mesmo que provisória e nem sempre sustentada, sobre a questão do dogmatismo, como

⁹ Essa indicação foi adotada em certa medida por Ruediger Grimm (1977), em outro livro clássico da pesquisa Nietzsche.

¹⁰ Lopes resumiu com precisão os principais problemas da leitura de Clark, que se devem sobretudo à desconsideração, por razões metodológicas, dos póstumos de Nietzsche (com exceção de “Verdade e mentira no sentido extramoral”), nos quais a chamada “teoria da falsificação” permanece intacta mesmo depois de 1887 (LOPES, 2006, p. 92-95).

também um elemento que nos mostra que, embora sério, o problema não compromete o intuito final de Nietzsche em *A gaia ciência*, que é realizar uma síntese entre ciência e arte:

O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de uma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive (...) que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento” danço a minha dança (...) e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho (GC 54).

Há nesse texto o recurso à usual metáfora do sonho para descrever nosso conhecimento. Nossas linhas, formas, números, conceitos, teorias, enfim, são produtos de nossa tendência a nos refletir na natureza, vendo nela ordem, sabedoria e legalidade. Nesse sentido, como já vimos, são “antropomorfismos estéticos”. Conhecemos, assim, apenas aparências. Sabendo Nietzsche que o termo aparência inevitavelmente remete a algo que aparece, ele procura esclarecer que não podemos falar de uma realidade aquém ou além de nossas aparências, como um substrato que sustentasse as propriedades sensíveis. Assim, a possibilidade de conhecimento de uma coisa em si, compreendida como uma substância metafísica, apresenta-se como uma pseudoquestão, já que só temos acesso às aparências. Ora, é certo que Nietzsche não manterá essa posição no decorrer do livro – nem do decorrer da obra, a partir da *Genealogia da moral*, como quis provar Clark –, mas o fato é que, independentemente da questão se nossas teorias podem ou não refletir a natureza metafísica e essencial do mundo, elas são construtos antropomórficos, são esquemas conceituais que visam dar inteligibilidade e controle ao mundo. E o papel da ciência, para Nietzsche, é nos mostrar os limites desse conhecimento (o fato de que vivemos em um sonho), mas também, e sobretudo, mostrar-nos a inelutabilidade desse sonho, que nos é indispensável. A ciência, portanto, demonstra os limites do nosso conhecimento, mas não o desautoriza. Nesse momento de sua obra, para Nietzsche, se nos desfizemos de nossos pendores dogmáticos e não mais creiamos que nossas representações necessitem corresponder à natureza essencial do mundo, o que ele chama de “explicação”, veremos que a ciência é a melhor “descrição” do mundo:

“Explicação”, dizemos; mas é “descrição” o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam (...). Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, átomos, tempos divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais possível fiel das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e sua sucessão” (GC 112).

Fica explícito que a ciência, mesmo que baseada em antropomorfismos, é a forma de discurso “mais fiel das coisas”, não porque “explique” a natureza das coisas, mas porque “descreve”, com coerência e capacidade preditiva. Nietzsche aqui faz uma distinção que depois será retomada como a diferença entre “explicação” e “interpretação”. Explicação seria a pretensão de produzir teorias que espelhassem uma realidade metafísica – independente de nossas capacidades cognitivas e nossos interesses e valores – enquanto descrição é o procedimento mais humilde de construir esquemas teóricos que deem inteligibilidade ao mundo e se mostrem úteis para a vida.

O que Nietzsche faz aqui é defender que o procedimento científico não precisa estar vinculado a um positivismo restrito e a um dogmatismo metafísico. Não há para Nietzsche aqui um abismo entre fato e valor, pois ele reconhece na ciência o uso de recursos estéticos que são valores cognitivos: representar o mundo com certa ordem, simplicidade e regularidade. Há uma arte na ciência, que não se restringe apenas à indicação do uso desses procedimentos estéticos, como um limite do nosso conhecimento, mas também, afirmativamente, como uma potência do nosso conhecimento. Este aspecto é ressaltado por Nietzsche em sua ciência alegre, como pode ser visto em uma sequência de aforismos com que se inicia o segundo livro de *A gaia ciência*.

3. A arte na Gaia ciência

A estratégia de Nietzsche na defesa dos aspectos estéticos da ciência é mostrar que os defensores do realismo externo (seja o homem do senso comum, o filósofo ou o cientista) supõem a existência de um mundo metafisicamente independente das faculdades e interesses humanos que é passível de conhecimento (seja do mundo empírico, metafísico ou natural). Eles não compreendem que comungam uma pressuposição comum, que possui uma mesma origem, já investigada em nossa seção anterior: na luta pela sobrevivência, o homem desenvolveu faculdades que o auxiliam no domínio da natureza. Como esclarece Nietzsche, é possível que outros animais tenham desenvolvido percepções mais detalhadas e precisas do mundo, e por isso mesmo terem sucumbido. A força plástica do homem, portanto, não se encontra apenas – como tínhamos visto até aqui – nos construtos conceituais do intelecto; as nossas próprias percepções, ao conferir formas e unidades, já são resultado de um longo atavismo. O mundo empírico do homem do senso comum já é a antessala das sofisticadas doutrinas metafísicas e das elaboradas

teorias científicas. Todas compartilham uma mesma metafísica realista, que pressupõe a existência de coisas, dicotomias entre matéria e forma, causa e efeito, etc.:

O seu amor à “realidade”, por exemplo – como é velho, antiquíssimo! Em cada impressão, em cada sensação há um quê desse velho amor. (...) Ali, aquela montanha! E aquela nuvem! O que é “real” nelas? Subtraíam-lhes a fantasmagoria e todo o humano *acréscimo*, caros sóbrios! Sim, se *pudessem* fazê-lo! Se pudessem olvidar sua procedência, seu passado, sua pré-escola – toda humanidade e animalidade!” (GC 57).

No decorrer das eras, o trabalho silencioso da natureza no processo da evolução nos dotou de um aparato sensível e de uma faculdade cognitiva que perpetuam os “erros” úteis do passado, que se tornaram patrimônio de nossa espécie. Esse é o aspecto limitador do nosso conhecimento. Nietzsche afirma que o conhecimento desses limites – o uso indispensável de nossos “antropomorfismos estéticos” – é uma característica basilar da ciência. A ciência para Nietzsche, no fundo, é o cultivo de uma boa consciência desses limites. Mas ela não é somente isso. Para Nietzsche, a pretensão realista de conhecer um mundo para além das aparências, um mundo desvelado das coisas em si mesmas, é fruto de uma paixão antiga. O “velho amor” à realidade de que Nietzsche fala é uma paixão estética presente no homem, que se desenvolve explicitamente nas obras de arte, mas que está presente em cada impressão, em cada sensação que experimentamos. Todo homem, assim, é um artista, pois toda percepção é uma imposição de formas e, como vimos, o que chamamos “realidade” já é um produto estético, nos dois sentidos legados pela tradição filosófica, como uma teoria da sensibilidade e como uma reflexão sobre a arte:

Mas também vocês [realistas], no seu estado sem véu, não continuam seres altamente apaixonados (...) e ainda muito semelhantes a um artista apaixonado? – e o que é a “realidade” para um artista apaixonado? Vocês ainda levam e andam às voltas com as avaliações das coisas que tiveram origem nas paixões e amores de séculos passados. Sua sobriedade é ainda impregnada de uma oculta e inextinguível embriaguez! (GC 57).

O uso do termo “paixão” remete a um aspecto emotivo, instintivo, que herdamos de nossos antepassados, sobre o qual racionalizamos na apresentação de nossos princípios e critérios epistemológicos. A paixão pela realidade é a raiz de nossa paixão pelo conhecimento. Mas a nossa paixão pelo conhecimento, conduzindo-nos à compreensão do aspecto estético da ciência, terá como resultado não apenas o reconhecimento desse aspecto como um limite, mas também como um impulso criativo. A “ciência” na “gaia ciência” não tem como meta apenas destruir nossas crenças metafísicas realistas, revelando a “arte” que há nelas, mas também utilizar, com boa consciência, as possibilidades que se abrem com esse reconhecimento. É o que Nietzsche

afirma no aforismo intitulado “Somente enquanto criadores!”: Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada “realidade”? Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos que também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas” (GC 58).

O primeiro passo para essa compreensão artística do conhecimento é utilizar esse pendor artístico e reconhecê-lo em nosso pendor ao conhecimento. A ciência é um *êthos* que foi produzido por um *pathos*, a paixão do conhecimento (GC 123). O reconhecimento desse pendor e do aspecto criador de nosso conhecimento não pretende ser um destruidor de ilusões, mas uma potência realizadora de novas ilusões. Mas só com o auxílio da arte é que a ciência pode ser tornar alegre, como Nietzsche explicitará em um aforismo intitulado “Nossa derradeira gratidão com a arte”:

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto ao não-verdadeiro, a percepção da inverdade e da mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e o do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* (*Redlichkeit*) teria como consequência a náusea e o suicídio. Mas agora nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como boa vontade de aparência (...). Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos tal fenômeno (GC 107).¹¹

A “arte” na gaia ciência tem também, vemos agora, além do aspecto estético de nossos construtos teóricos, um aspecto prático-moral nada desprezível. Ela nos oferece a boa consciência da aparência como uma contrapartida à nossa probidade intelectual. Com a arte, a ciência se torna alegre porque vê na ilusão artística, ao mesmo tempo, a raiz do nosso conhecimento e nossa redenção. A destruição de uma realidade metafísica não mais se apresenta como um fardo para a nossa existência. Ao contrário, serve de incentivo para que continuemos criando novas ficções que tenham valor para nossa vida. O aspecto estético e o aspecto prático do conhecimento serão de fundamental importância para a constituição de uma nova imagem da cientificidade: a de uma ciência que reconhece o caráter criador de suas construções teóricas e não desconsidera as suas consequências práticas. A gaia ciência se apresenta assim não como um procedimento técnico, mas como o cultivo de aptidões intelectuais, morais e artísticas, muitas vezes contraditórias entre si ou mesmo deletérias, quando isoladas. É o que Nietzsche propõe em um aforismo intitulado “A teoria dos venenos” (GC 113). Segundo esse aforismo, para a constituição do pensamento

¹¹ GC 107. Sobre a arte como “força contrária” em relação à probidade intelectual da ciência, cf.: Brusotti (2001).

científico, impulsos céticos, examinadores, aglutinadores e desagregadores, que teriam, isoladamente, o efeito deletério de um veneno, se juntam e, de sua combinação e organização, produzem um efeito positivo, constituindo a prática científica, que deve ser ainda superada num “um sistema orgânico mais elevado”, quando a arte e sabedoria de vida se unirem a ela: o início da gaia ciência.

Referências bibliográficas

BRUSOTTI, Marco. La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre *Autora* y *La ciencia jovial*. In: Meléndez, Germán (Org.). *Nietzsche em perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001.

CLARK, Mauder Marie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Macmillan Co., 1965.

GRIMM, Ruediger. *Nietzsche's theory of knowledge*. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 1977.

LOPES, Rogério. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim/Munique: Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlim/Munique: Walter de Gruyter, 1986.

PIMENTA, Olímpio. Arte e conhecimento em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 11, 2001, p. 87-97.

SALAGUARDA, Jörg. Die *fröhliche Wissenschaft* zwischen Freigeisterei und neuer „Lehre“. In: *Nietzsche-Studien*, Berlim, v. 26, 165-183.

VAIHINGER, Hans. *The Philosophy of "As If"*. Trans. C. K. Ogden. Nova York: Harcourt, Brace, 1925.