



Paulo Cesar Carlos dos Santos

O Filósofo Como Médico da Civilização
A linguagem como um *phármakon* na filosofia de Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Professor Orientador: Tito Marques Palmeiro

Rio de Janeiro
Junho de 2005



Paulo Cesar Carlos dos Santos
**“O Filósofo Como Médico da Civilização: a linguagem
como um *phármakon* na Filosofia de Nietzsche”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestrado pelo programa de pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Tito Marques Palmeiro
Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Kátia Rodrigues Muricy

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Cláudia Maria de Castro

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador do Centro
De Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de Junho de 2005.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução parcial ou total do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Paulo Cesar Carlos dos Santos

Graduou-se em Jornalismo na PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), tendo antes cursado 3 períodos de Engenharia Civil na mesma universidade. Trabalhou como repórter no Jornal do Commercio e na Revista do Mercosul. Toca contra-baixo na banda Luisa Mandou um Beijo.

Ficha catalográfica

Santos, Paulo Cesar Carlos dos

O filósofo como médico da civilização: a linguagem com um *phármakon* na filosofia de Nietzsche / Paulo Cesar Carlos dos Santos; orientador: Tito Marques Palmeiro. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005.

92 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

Inclui referências bibliográficas

1. Filosofia – Teses. 2. Linguagem. 3. Phármakon. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. I. Palmeiro, Tito Marques. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. III. Título.

CDD:
100

Agradecimentos

Aos meus pais, Paulo e Beatriz, à minha irmã, Fernanda, e à minha namorada Mariana, pelo amor, apoio moral e financeiro.

Ao meu orientador, Tito Palmeiro, pela grande generosidade de suas leituras, e pela riqueza das observações e sugestões, sem as quais o presente trabalho perderia grande parte de suas qualidades.

Ao CNPq e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos.

Resumo

Santos, Paulo Cesar Carlos. **O Filósofo Como Médico da Civilização: a linguagem como um *phármakon* na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro, 2003. 92p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A associação que procuramos fazer entre a linguagem na filosofia de Nietzsche e a idéia do termo grego *phármakon* nos apareceu quando da leitura de *O Nascimento da Tragédia*. Segundo Nietzsche, a origem da tragédia se deu na busca de realizar a união da embriaguez com a lucidez, numa experiência de simultaneidade dos impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco. É nesse ponto que, para ele, se configura a função terapêutica da linguagem, como o principal elemento apolíneo a incorporar os impulsos dionisíacos através da união e harmonização do texto com a música. Mas por outro lado, Nietzsche atribui a Sócrates a responsabilidade pela decadência da arte trágica por meio da influência sobre Eurípides, traduzida na supervalorização da linguagem frente à música em suas peças, com a conseqüente perda da tensão dramática e da força artística, em virtude de uma maior clareza intelectual da história representada. O que para Nietzsche acaba por se tornar um veneno que veio a matar a tragédia antiga. Ou seja, a problematização nietzschiana acerca da origem e ocaso da tragédia sugere a idéia de que a primeira investida do racionalismo sobre a cultura grega se deu justamente sobre o domínio da linguagem. O nosso objetivo no presente trabalho é ampliar a análise de Nietzsche a respeito do papel da linguagem no nascimento e ocaso da tragédia grega a todo o percurso de sua filosofia, e com isso fazer uma releitura do seu pensamento a partir da sua concepção acerca da linguagem.

Palavras-chave

Linguagem; *phármakon*; Nietzsche

Abstract

Santos, Paulo Cesar Carlos. **The Philosopher as civilization's physician: language as *phármakon* in Nietzsche's philosophy.** Rio de Janeiro, 2003. 92p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis associates language in Nietzsche's philosophy with the Greek concept of *phármakon*. In *The Birth of Tragedy*, Nietzsche claims tragedy was born when drunkenness and soberness were combined in one art form that was driven simultaneously by Apollonian and Dionysian artistic drives. In this context, language, an Apollonian element, has a therapeutical function – it integrates Dionysian drives and get music and text together harmoniously. In spite of this, Nietzsche blames Socrates' influence on Euripides for the death of tragedy. The Greek playwright emphasized language and rationality over music in his plays, losing dramatic tension and artistic power. It turned into the poison that ultimately exterminated ancient tragedy. Therefore, Nietzsche argues that the first rationalist assault over Greek culture was made through language. In this thesis, we try to broaden Nietzsche analysis about the role of language on the birth and death of Greek tragedy, studying his works from his ideas about language.

Keywords

Language – *phármakon* - Nietzsche

Sumário

Introdução	09
------------------	----

1 A Negatividade Ontológica da Linguagem

1.1 Os cursos de retórica: o “mapa do caminho”	12
1.2 Dos raciocínios inconscientes à superficialidade do intelecto... ..	15
1.3 Impulsos, linguagem, consciência	20
1.4 A dissolução da epistemologia e da ontologia	24
1.5 A linguagem como vontade de potência	28

2 O “Conceito” Como um Sinal de Adoecimento do Homem

2.1 A questão esquecimento/memória	40
2.2 Memória e “má-consciência”	42
2.3 Nascimento e morte da tragédia grega	50
2.4 O arquétipo do sacerdote ascético	56
2.5 Sócrates como um tipo de sacerdote ascético	60
2.6 O racionalismo do conceito como um veneno para a vida	66

3 O Filósofo Como Médico da Civilização

3.1 A linguagem do filósofo trágico a partir da música	75
3.2 Por uma escrita seletiva	79
3.3 A grande saúde de uma gaia ciência	85

Conclusão	89
-----------------	----

Referências bibliográficas	91
----------------------------------	----

A palavra

*Sou bom na palavra bem viva:
Ela me aparece tão animada,
Ela saúda com gestos gentis,
Adorável até na falta de jeito,
Tem sangue nas veias, sabe bufar,
Consegue alcançar até as pombas,
Fazendo rodopios e batendo asas:
E ainda mais – a palavra deleita.
Mas, ente frágil, ela continua sendo
Ora doente, ora convalescente.
Queres preservar sua parca vida,
Precisas tocar nela com sutileza,
Sem apertar em patas de chumbo
Pois ela morre até de mau olhado –
E jaz então aí, tão desalentada,
Tão sem talento, tão sem alento,
Um pequeno e mau cadáver, tão
Maltratado pela agonia e morte.
Palavra morta – coisa horrenda,
Esquelética fazendo clec-clec-clec:
Cuspo em todos os ofícios malignos
Que matam palavras, matam lavras.*

Friedrich Nietzsche (1 (107) julho-agosto de 1882)

Introdução

A associação que procuramos fazer entre a linguagem na filosofia de Nietzsche e a idéia do termo grego *phármakon* nos apareceu quando da leitura de *O Nascimento da Tragédia*. Segundo Nietzsche, a origem da tragédia se deu na busca de realizar a união da embriaguês com a lucidez, numa experiência de simultaneidade dos impulsos artísticos apolíneo (das belas formas plásticas, da harmonia) e dionisiaco (da embriaguês, da dissolução das individualidades das formas, do não-limite). E é justamente nesse ponto que, para ele, se configura a função terapêutica da linguagem, como o principal elemento apolíneo a incorporar os impulsos dionisiacos através da união e harmonização com a música. Mas por outro lado, Nietzsche atribui a Sócrates a responsabilidade pela decadência da arte trágica por meio da influência sobre Eurípides, traduzida na supervalorização da linguagem frente à música em suas peças, com a conseqüente perda da tensão dramática e da força artística, em virtude de uma maior clareza intelectual da história representada. O que se deu sob a perspectiva do que denominou de “socratismo estético” que considera a linguagem como um meio de desvelar racionalmente a verdade. O que para Nietzsche acaba por se tornar um veneno que veio a matar a tragédia antiga. Ou seja, a problematização nietzschiana acerca da origem e ocaso da tragédia sugere a idéia de que a primeira investida do racionalismo sobre a cultura grega se deu justamente sobre o domínio da linguagem.

Mas a releitura da tragédia grega foi apenas o ponto de partida, o mote a ser glosado ao longo de todo o caminho da filosofia de Nietzsche, que, desde *O Nascimento da Tragédia*, já parecia ter um objetivo em vista: uma releitura, uma transvaloração dos valores da tradição racionalista inaugurada por Sócrates. Nietzsche considera a razão dialética como sendo a expressão do que ele chama de “sede incontida pelo conhecimento”, que se caracteriza pela intenção de julgar a vida segundo um critério de certeza, atribuindo-lhe um valor segundo esses mesmos critérios. Uma espécie de concupiscência intelectual em relação à vida, impondo-lhe o ideal de verdade enquanto um valor eterno e imutável, a fim de determinar-lhe um “sentido” de uma vez por todas. Mas como iremos verificar nesse trabalho, tal julgamento não é possível, pois a “certeza” racional acerca da

vida mostra-se um engano, já que é na própria origem da linguagem, o principal instrumento humano de investigação, que esse engano é forjado. Insistir no contrário é, para Nietzsche, sinal de decadência do espírito, fraqueza, doença, no sentido de ir contra a vivacidade e multiplicidade dos impulsos, buscando congelá-los nas frias imagens conceituais, com o simples objetivo de se fugir do sofrimento provocado pela consciência da morte e conseqüentemente da ausência de sentido da vida.

Assim como o ocaso da tragédia e a ascensão da razão dialética deram-se pela mudança do papel da linguagem na vida grega, a releitura nietzschiana da tradição racionalista passará, e arriscaríamos até a dizer começará, necessariamente pela crítica à valorização da linguagem pela metafísica como sendo um instrumento para se chegar a um suposto e idealizado mundo do puramente inteligível. E numa sociedade cada vez mais racionalista e “doente”, que era como Nietzsche encarava a modernidade, faz-se para ele necessário o surgimento de um novo tipo de filósofo, trágico, tal como um médico a ministrar um tratamento artístico em seu paciente. Nesse tratamento, a linguagem terá um papel fundamental, sendo utilizada de maneira mais livre e libertária do que a forma racionalista, numa relação direta com a proposta de um novo valorar. Daí a nossa intenção de analisar a linguagem dentro da perspectiva da idéia sugerida pelo termo grego *phármakon*, cuja “essência” é definida por Jaques Derrida: “A ‘essência’ do *phármakon* é que, não tendo essência estável, nem caráter ‘próprio’, não é, em sentido nenhum dessa palavra (metafísico, físico, químico, alquímico), uma substância. O *phármakon* não tem nenhuma identidade ideal, ele é aneidético, e primeiro porque ele não é monoeidético”.¹

Tal definição vem diretamente ao encontro com o que Nietzsche descreve a respeito da linguagem. Esta, não tendo um sentido fixo, um papel pré-determinado, opera ora como um instrumento dos impulsos na criação humana do mundo “antropomórfico”, ora como a principal força, impulso, criador do “eu” consciente no homem. E dentro dessa dinâmica, tal como um *phármakon*, pode representar o instrumento coercitivo por excelência do intelecto, na medida em que é usada para se tentar impor um valor fixo e determinado para a vida, provocando o envenenamento e adoecimento do homem, ou o meio libertador e

¹ Jaques Derrida, *A Farmácia de Platão*, p. 73.

potencializador do espírito, na medida em que permite o permanecer em aberto para as novas perspectivas e possibilidades que a vida oferece a cada momento.

1 A Negatividade Ontológica da Linguagem

1.1 Os cursos de retórica: o “mapa do caminho”

Quando era apenas um jovem professor de filologia clássica, Nietzsche já havia traçado a partir de suas investigações acerca da retórica e da linguagem – ainda que de maneira pouco desenvolvida – o modo pelo qual ele pensará o caminho rumo ao inaudito da existência humana que habitará de forma latente todo o percurso de seu pensamento filosófico. Tal caminho terá início mais especificamente na questão da origem da linguagem humana. Segundo nos indicam suas anotações e os extratos de seus cursos, reunidos no volume *Da Retórica*, Nietzsche partirá de um duplo problema: a linguagem seria muito complexa para ter sido elaborada por um só indivíduo, e ao mesmo tempo apresentaria uma demasiada unidade para ser considerada como produto de uma massa de indivíduos. Como uma possível solução, o filósofo propõe uma origem nos instintos. Solução essa jamais abandonada e constantemente retomada ao longo de sua vida filosófica.

Mas veremos que, longe de fornecer qualquer esclarecimento sobre o tema, considerar a linguagem como produto dos instintos acaba por nos situar diante de um grande enigma. Pois os instintos não seriam o produto de um mecanismo cerebral, ou o resultado de uma determinada organização corporal, ou o efeito de algo externo ao homem, mas ao contrário, seriam a operação mais própria do indivíduo ou de uma massa de indivíduos. O que “resolveria” a questão acerca de uma origem coletiva ou individual.

O instinto está mesmo unido ao mais íntimo de um ser, é esse o problema próprio da filosofia, a finalidade infinita dos organismos e a ausência de consciência quando da sua aparição¹.

A ausência de consciência resulta na efetiva impossibilidade de se caminhar de forma segura ao se intentar pensar a linguagem e o próprio pensamento consciente, pois a própria consciência, como verificaremos adiante,

¹ NIETZSCHE, F., *Da Retórica*, p. 92.

surgiu posteriormente à linguagem. “Todo o pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem”². Somando-se ainda o fato de os instintos, além de originarem a linguagem, representarem a operação mais própria tanto de um indivíduo como de uma massa de indivíduos, a consciência, sendo posterior à linguagem, origina-se em Nietzsche de um modo eminentemente coletivo e não individual.

Prosseguindo na questão da origem da linguagem a partir dos instintos, Nietzsche afirma que o homem, ao formá-la, não o faz a partir da apreensão das coisas, mas de excitações nervosas, ou seja, a partir de como somos afetados por essas coisas. Tais excitações por sua vez suscitam sensações que serão figuradas exteriormente por uma imagem sonora: a palavra. Mas daí surge o problema primordial, pois o som certamente não é da mesma natureza do que o “material” com o qual a alma trabalha, as excitações nervosas. Ou seja, as nossas expressões verbais são produzidas uma vez em que a excitação é sentida e uma imagem produzida, não sendo necessário que a percepção e a experiência tenham fornecido um conhecimento sobre a coisa. Mais ainda, em lugar da coisa, se exprime tão somente a sensação, sendo que a linguagem não exprime nada integralmente, somente uma marca saliente. Dessa forma, a essência das coisas nunca é apreendida, ou melhor, não se pode sequer afirmá-la, ou conhecê-la, pois não nos chega à consciência. O que aflora é sempre a maneira como nos relacionamos com elas.

Com isso, não existiria uma naturalidade própria da linguagem, remetendo às coisas propriamente em si. Nietzsche define a natureza da linguagem como a que “não quer instruir, mas transmitir a outrem uma emoção e uma apreensão subjetivas”.³ Portanto, a linguagem é retórica por apenas transmitir uma *doxa*, e nunca uma *episteme*. Para tal definição, Nietzsche se baseou na concepção tradicional da retórica como algo negativo na linguagem, por utilizar recursos que escamoteiam o pensamento que se está querendo transmitir, por meio de floreios e adições na procura de seduzir o interlocutor, tornando-o mais receptivo ao assunto tratado, em detrimento do rigor lógico e argumentativo do pensamento. Além disso, há a incompatibilidade original entre a imagem sonora dada pelas expressões verbais e as excitações nervosas das quais surgem. A conclusão é de

² NIETZSCHE, F., *Da Retórica*, p. 91

³ *Ibid.*, p. 45

que as palavras são essencialmente *tropos* ou desvios, os artificios de retórica definidos como designações impróprias.

In suma: os tropos não acontecem às palavras de tempos em tempos, mas são a sua natureza mais própria. Em nenhum caso se pode falar de uma ‘significação própria’ que só seria transposta em casos particulares.⁴

Sobre os tropos, Nietzsche destaca e define três em especial: a metáfora, a sinédoque e a metonímia. As metáforas seriam as comparações breves, que seriam, por exemplo, de duas coisas animadas, como homem por cão; ou de um inanimado por outro animado, como “Aquiles é a muralha dos aqueus”, em contraponto à muralha troiana, etc. A sinédoque é quando se toma uma parte pelo todo, por exemplo, teto por casa, ponta por espada, buscando com isso expressar a parte mais significativa em relação ao todo. “A linguagem nunca exprime algo de maneira completa, mas apenas exhibe sempre a marca mais saliente (...)”.⁵ E, por último, a metonímia seria a ação de comutar a causa e o efeito, trocando-os de lugar. Nietzsche atribui à atividade metonímica a formação dos substantivos abstratos, os conceitos. Tais conceitos passam a existir para além de nós, desvinculando-se de sua origem e passando a existir como se fossem essências autônomas. Mas lembremos que as palavras surgem apenas de nossas sensações, portanto não há como os conceitos representarem algo como uma essência íntima das coisas.

Substituímos às aparências como sua *razão* (*Grund*) aquilo que apenas é a conseqüência. Os *abstracta* provocam a ilusão de que são a essência, quer dizer, a causa das propriedades, quando é apenas na seqüência dessas propriedades que lhes atribuímos uma essência figurada.⁶

Terminaremos aqui o espaço reservado exclusivamente para os textos do jovem Nietzsche professor de filologia clássica, ressaltando que os pensamentos resumidos acima o acompanharão por toda a sua vida filosófica. Motivo pelo qual resolvemos destacá-los, considerando seus cursos iniciais sobre retórica e linguagem um autêntico mapa do caminho filosófico de Nietzsche, que se

⁴ NIETZSCHE, F., *Da Retórica* p. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 77.

desdobrará em inúmeras bifurcações, atalhos, desvios, como a questão da verdade e moral, saúde e doença, arte – filosofia - ciência, vontade de potência.

1.2

Dos raciocínios inconscientes à superficialidade do intelecto

Começaremos o nosso estudo pela questão da origem da linguagem nos impulsos. E é a partir do contato com a fisiologia que Nietzsche irá aprofundar a sua investigação, refletindo acerca do que denomina como raciocínios inconscientes. Tais raciocínios estariam nas infinitas e incessantes passagens de imagem para imagem, formadas a partir de uma excitação nervosa, nas quais cada etapa constitui uma transposição “metafórica” entre naturezas diferentes.

Transpor primeiro uma excitação nervosa para uma imagem! Primeira metáfora. A imagem transformada de novo em um som articulado! Segunda metáfora. E a cada vez um salto completo de uma esfera a outra esfera totalmente diferente e nova.⁷

Uma última imagem captada operaria como uma excitação e motivação para uma próxima, em saltos de uma esfera a outra, incessantemente, mas sempre enquanto metáforas, ou seja, como comparações breves e incompletas, transposições impróprias de uma natureza para outra. Nietzsche descreve a formação das metáforas, entre as excitações nervosas, como sendo uma “massa de imagens surgindo, num turbilhão ardente, da capacidade original da imaginação humana (...)”.⁸ Dessas considerações aparecem dois pontos importantes: a atividade “metaforizante”, além de ter o caos como característica original, também é a atividade que define a linguagem e a própria percepção consciente do homem.⁹ Portanto, o pensamento em imagens não é de natureza lógica.

⁷ NIETZSCHE, F., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 67.

⁸ *Ibid.*, § 1, p. 72.

⁹ Apesar de a atividade metafórica definir os pensamentos conscientes, ela mesma se efetiva de forma inconsciente, além de ser uma espécie de atividade comum a todos os impulsos. Cf. KOFMAN, S. : “Metaphorical activity is termed instinctive because it is unconscious, and because like all drives it seeks sole mastery of the world. It is not just a drive like any other; it could be called the general form of all drives”. In *Nietzsche and Metaphor*, p. 25.

Se tudo tem uma sensação, possuímos um emaranhado de centros de sensações muito pequenos, maiores e muito grandes. Esses complexos de sensações, maiores ou menores, devem ser chamados de ‘vontades’.¹⁰

Se uma das características mais elementares da linguagem é a força retórica de imprimir no ouvinte uma apreensão subjetiva, um *pathos*, uma emoção, por outro lado, a linguagem também tem sua origem em apreensões subjetivas, oriundas das imagens e sensações formadas desde que uma excitação nervosa é produzida. Já que Nietzsche define que essas sensações ou os complexos dessas sensações devem ser chamados de “vontades”, iremos então desenvolver a nossa investigação sobre o que tal definição irá representar no que diz respeito ao seu pensamento sobre a linguagem.

Nietzsche descreve o corpo humano como um verdadeiro mundo de células e órgãos em eterno jogo e combate entre si, o que irá influenciar os nossos estados subjetivos de forma incessante, considerando o movimento de nossos impulsos em fluxos e refluxos, ações e reações mútuas. Cada momento de nossa experiência é tomado como alimento aos impulsos que nesse dado momento encontram-se mais vorazes, “mas todas essas episódicas flutuações se mantêm desprovidas de qualquer correlação racional com as necessidades nutritivas do conjunto dos instintos, de modo que assistir-se-á a um duplo fenômeno: fome e depauperamento para uns, excesso de alimento para outros”.¹¹ Os nossos impulsos são de certa forma “movimentados”, provocados pela nossa experiência sensorial, resultando no aumento do fluxo de excitação nervosa, num acréscimo de força, de potência. Mas para tanto, esses mesmos impulsos lutam incessantemente entre si para serem os únicos a se alimentarem dessas experiências, para não dividir a fatia de força que elas proporcionam a cada momento, e impor aos demais vencidos o seu comando, a sua precedência enquanto vontade mais forte.

Falando mais claramente: admitindo que um instinto chega ao seu destino quando exige ser satisfeito – ou exercer a sua força ou libertar-se, preencher um vazio (para utilizar imagens), considera cada acontecimento do dia perguntando-se como o utilizar para os seus próprios fins; que o homem caminhe ou descansa, se zangue ou se agite, fale, lute ou se alegre, o instinto, na sua sede, apalpa, por

¹⁰ NIETZSCHE, F., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 96, p. 33.

¹¹ Id., *Aurora*, § 119, p. 83.

assim dizer, cada uma destas situações porque o homem passa e não encontra aí nada que lhe convenha; deve continuar a ter sede; (...).¹²

A luta nunca é levada a termo, é infinita, não havendo propriamente um vencedor, a não ser em caráter eminentemente efêmero, pois o afeto, ou impulso, ou vontade, que se alimenta hoje, amanhã pode encontrar-se aniquilado por outro mais forte e voraz. Não há qualquer correlação lógica ou racional nesse processo. Além de não ter fim, a guerra também não tem finalidade, a não ser a procura por parte dos combatentes em efetivar-se enquanto força dominante, sendo este o único critério possível de ser identificado.¹³

(...) em cada caso um instinto obterá satisfação, seja um instinto colérico, combativo, meditativo, ou benevolente. Este instinto apodera-se do acontecimento como de uma presa: porquê ele, precisamente? Porque, sequioso e esfomeado, estava à espreita.¹⁴

É importante ressaltar que a natureza de tal nutrição mostra-se um tanto diferente da usual. Ou seja, a experiência não irá fornecer mais força aos impulsos de uma forma direta tal como um alimento nos fortalece. Não é uma fortificação passiva, por acúmulo de força, como se os impulsos “comessem” experiência, mas, sim, é a experiência sensorial que traz a possibilidade para o impulso - por meio do combate com os demais concomitante à resistência e excitação nervosa provocada pelo estímulo externo – de exercer a sua força, de se efetivar enquanto vontade dominante e ao mesmo tempo de dominação, a sempre querer mais dominação, mais potência. Essa relação é análoga ao princípio das alavancas, no qual só se obtém apoio no que resiste.¹⁵ E é a partir dos impulsos vencedores que Nietzsche considera a formação das palavras.

A respeito de nossas sensações, que pressupõem a luta dos impulsos, considera que as mais fortes, ao nos acometerem, revolvem a memória trazendo à tona uma série de outros estados e sensações afins, nos quais o intelecto forma

¹² NIETZSCHE, F., *Aurora*, § 119, p. 83.

¹³ Sobre a falta de um sentido ou objetivo central na luta entre os impulsos, fazemos uma leitura próxima à de Scarlett Marton: “Não existe nenhum objetivo a atingir, nenhuma meta a alcançar, a vontade de potência é desprovida de qualquer caráter teleológico – assim como a luta que se desencadeia pelo fato de ela exercer-se”. In *Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*, p. 52.

¹⁴ NIETZSCHE, F., op. cit., § 119, p. 85.

¹⁵ Cf. MARTON, S.: “É por encontrar resistências que a vontade de potência se exerce; é por exercer-se que torna a luta inevitável. Efetivando-se, faz com que a célula esbarre em outras que a ela resistem; o obstáculo, porém, constitui um estímulo”. op. cit., p.42.

muito rapidamente conexões de estados semelhantes, os “raciocínios inconscientes”, que, devido à rapidez dos impulsos, não são mais percebidas como complexas, mas como unidades. Ao que conclui: “Também aí, como sucede freqüentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa”.¹⁶ A “coisa” no caso seriam os nossos próprios pensamentos, ou melhor, estados de espírito. Essa seria a “ação” do *tropo* sinédoque, no qual a linguagem somente representa uma parte, a mais saliente. Ou melhor, a mais forte.

Mas não podemos resumir a complexidade da formação da linguagem somente em relação a sensações da ordem dos “estados de espírito”, ou “psicológica”, nas quais um impulso dominante obtém satisfação, resultando numa experiência colérica, meditativa ou benevolente. As “falsas” unidades aparecem também no que poderíamos chamar de “experiências mais tangíveis e elementares”, como na denominação das coisas materiais. Nietzsche ressalta que toda a palavra, quando nasce, deverá servir - pelas comparações breves, características da metaforização - a todas as demais experiências “mais ou menos análogas” à experiência original da qual surgiu, mas que no entanto são totalmente distintas e individuais - o que a tornaria um universal, um conceito. Desta forma, “todo o conceito nasce da identificação do não idêntico”,¹⁷ sendo a partir dessa pseudo-identidade, construída graças ao abandono das diferenças entre as inúmeras percepções do intelecto, que o homem forja a idéia de uma essência primordial que dá origem a todas as representações semelhantes, reunidas em tal conceito. Como no exemplo descrito por Nietzsche sobre a idéia de “folha”:

Tão certamente como uma folha não é jamais totalmente idêntica a uma outra, assim também o conceito folha formou-se graças ao abandono deliberado dessas diferenças individuais, graças a um esquecimento das características, e desperta agora a representação, como se houvesse na natureza, fora das folhas, algo que fosse ‘a folha’ (...).¹⁸

Note-se que os *tropos* se inter-relacionam, pois a palavra não advém somente da percepção exclusiva dos traços mais marcantes e grosseiros das imagens (sinédoque) que afluem ao intelecto, mas também das comparações breves (metáforas) na seqüência desses traços, com a subsequente “conclusão” da

¹⁶ NIETZSCHE, F., *Humano, Demasiado Humano*, § 14, p. 25.

¹⁷ Id., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 68.

¹⁸ Ibid., § 1, p. 68.

existência necessária de uma essência original, ao reuni-los em um conceito abstrato (metonímia). A aparente organização e seqüência que ilustramos na genealogia da palavra é uma questão somente metodológica, pois o que ocorre, parafraseando Nietzsche, é uma profusão de imagens surgidas num turbilhão ardente, infinito, irracional e ilógico. A distribuição de alimentos para os nossos impulsos é, portanto, feita às cegas, de forma que não se sabe certamente qual está dominando, alimentando-se, e qual está ainda à espera. Partindo desse eterno jogo de forças no homem, Nietzsche destaca uma força dupla: a que gera as imagens e a que as seleciona. No “turbilhão ardente”, há muito mais seqüências de imagens do que as que são usadas pelo pensamento consciente. O intelecto escolhe as imagens semelhantes e a partir das escolhidas surge novamente toda uma profusão de outras seqüências de imagens, que são novamente selecionadas, e assim infinitamente.

Porém, as mais finas radiações da atividade nervosa vista sobre uma superfície relacionam-se como as figuras acústicas de Chladni, ao som em si: deste modo as imagens se ligam à atividade nervosa que opera por baixo. O balanço e o estremecimento mais delicados! Todo pensamento nos vem à superfície como arbitrário, como por nosso gosto: nós não observamos a atividade infinita.¹⁹

As figuras acústicas formadas na areia, uma das célebres experiências sobre a teoria do som de Ernst Friedrich Chladni, físico alemão contemporâneo a Nietzsche, é um exemplo caro ao filósofo. Ele torna a citar essas experiências no ensaio *Introdução Teorética Sobre a Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, no qual propõe que se um surdo de nascença tivesse contato com as tais figuras acústicas, acreditaria que a partir dessa experiência passaria a conhecer o que os homens normais chamam de som. E conclui que “como o som enquanto figura de areia, o X enigmático da coisa em si é apreendido uma vez como excitação nervosa, em seguida como imagem, finalmente como som articulado”.²⁰

A citação das experiências de Chladni funciona como uma analogia que visa ressaltar não só o caráter original de erro, mas também a superficialidade do intelecto humano face à infinita atividade nervosa que opera por baixo. “Nosso entendimento é uma força de superfície, é superficial. É por isso que se chama

¹⁹ NIETZSCHE, F., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 64, p. 21.

²⁰ Id., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 68.

também ‘subjetivo’”.²¹ A superficialidade é o resultado da atividade de só considerar os estados mais fortes das sensações, os mais grosseiros, sendo o fugaz retrato instantâneo de um instinto vencedor. Enquanto que o caráter “subjetivo” apontado por Nietzsche serviria para enfatizar tal parcialidade nas percepções, em contraste com a objetividade universal que é sugerida pelo tropo metonímia. Para melhor entendermos a relação proposta por Nietzsche entre o superficial e o subjetivo, deveremos no momento passar a considerar o surgimento da consciência humana, esta também originada nas imagens formadas a partir das sensações. “Não o despertar da sensação, mas o da consciência no mundo, que se apresenta como difícil. Mas ainda explicável se tudo tem uma sensação”.²²

1.3 Impulsos, linguagem e consciência

Nietzsche descreve a formação da consciência ao refletir sobre a relação entre a linguagem e o nosso “pretense eu”. Nessa relação, a linguagem coloca à frente dos nossos fenômenos sensoriais, dos nossos impulsos, inúmeros obstáculos, na medida em que só designamos palavras aos estados mais fortes, deixando de lado todo o fluxo de impulsos que constantemente agem nos intervalos entre esses momentos de maior afluxo de intensidade. Para eles não possuímos palavras, e conseqüentemente não consideramos a sua “existência”. Conhecemo-nos apenas mediante as exceções de nossos estados, negligenciando a maioria dos outros mais fracos, mas que por estarem continuamente agindo tecem a nossa subjetividade.

Decididamente não somos o que parecemos ser nos estados de que temos consciência e para os quais temos palavras – e conseqüentemente louvores ou censuras -; desconhecemo-nos para além dessas explosões grosseiras, pois tiramos conclusões a partir de um material onde as exceções ultrapassam a regra, encerramo-nos na leitura de uma transcrição aparentemente claríssima no nosso eu.²³

²¹ NIETZSCHE, F., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 54, p. 16.

²² *Ibid.*, § 96, p.33.

²³ *Id.*, *Aurora*, § 115, p. 80.

Nietzsche acrescenta também ao tema da relação entre a linguagem e o nascimento da consciência uma perspectiva mais “utilitarista”, ao considerar o lugar do ser humano na natureza. Essa relação homem-natureza desempenhou um papel fundamental para o nascimento e, sobretudo, para o caráter de necessidade da consciência. As ações, pensamentos, sentimentos, que no âmbito do corpo estão em eterno fluxo, precisavam chegar a ser conscientes para serem comunicáveis, e precisavam ser comunicáveis porque o ser humano, sendo um animal fraco quando sozinho na natureza, precisava de ajuda de seus semelhantes, e todos tinham que ter como interagir e comunicar seus apuros e perigos para se protegerem mutuamente. A consciência, portanto, seria fruto da ligação entre os diversos seres humanos e teria nascido em conjunto com a linguagem. Não surgiu individualmente, mas sim, gregariamente, em comunidade. Mas o que chega à consciência para ser comunicável está muito aquém da diversidade e movimento do contínuo pensar, mas esse pensar é aqui considerado como sendo uma atividade de todo o corpo, não se restringindo à consciência ou à razão. Estaria ligado aos raciocínios inconscientes.

Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado.²⁴

A nossa pretensa consciência configura-se apenas como um comentário fantasioso de um texto incognoscível e somente sentido. Ou seja, “só podemos exprimir os nossos pensamentos com as palavras que temos à mão”.²⁵ Mais ainda, formamos apenas pensamentos conscientes para os quais possuímos alguma palavra capaz de o exprimir de forma aproximativa. Note-se que o que está em jogo aqui não é exatamente uma questão nominalista ou lingüística a respeito da heterogeneidade entre a palavra e a coisa nomeada, mas sim a própria noção de unidade obtida mediante a síntese de um múltiplo que jamais se apresenta uno, cujas partes não são plenamente identificáveis, mas apenas aproximativamente. Nietzsche atribui a uma espécie de “esquecimento” o fato de o homem ter a

²⁴ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 354, p.248.

²⁵ Id., *Aurora*, § 257, p. 161.

crença nas unidades de suas percepções. A nossa própria “consciência de si”, enquanto uma percepção “interna” de nós mesmos, também se encontra incluída na sedução das “falsas” unidades às quais a linguagem induz. Seria a partir do esquecimento do original mundo de metáforas que o homem consegue dizer, pensar e acreditar em indivíduos como “esta casa”, “esta estrela”, “este sentimento”, e até mesmo “este ‘eu’”.

(...), só pelo fato que o homem esquece de si enquanto sujeito e enquanto sujeito da criação artística, é que ele vive com algum descanso, alguma segurança e alguma coerência: se pudesse escapar por um único instante dos muros da prisão desta crença, estaria imediatamente terminada a sua ‘consciência de si’.²⁶

Voltaremos ao tema do esquecimento no capítulo seguinte. No momento, o que queremos ressaltar é que o pensamento consciente encontra-se incluído totalmente entre as atividades impulsivas, pois está sempre sendo guiado por elas, é fruto delas, como já vimos. “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”.²⁷

Se o surgimento da consciência se mostrou necessário para a vida humana, a mesma necessidade é associada ao surgimento do pensamento lógico. As tais exigências fisiológicas não estão somente por trás da lógica, mas a originaram, tal como anteriormente, à consciência. O lógico por sua vez também surgirá do ilógico, das associações arbitrárias entre imagens. Associações que originaram a abstração e seus respectivos conceitos, que igualam o diferente, subsumindo rapidamente os traços mais sutis e diferenciadores entre os indivíduos para reuni-los todos em um conjunto de “iguais” ou de mesma natureza. Isso porque o homem que não operasse rapidamente essa subsunção no que diz respeito aos alimentos saudáveis e aos venenosos, assim como aos predadores e inimigos estaria em grande perigo. E é justamente esse pensamento ilógico, que trata como igual o diferente, que representa a formação da lógica. Também o conceito de substância, indispensável para a construção de um pensamento lógico, advém dessa tendência. As coisas precisavam ser negligenciadas no tocante a seus traços mutáveis para serem ressaltados os que pareciam permanentes. Pois os homens

²⁶ NIETZSCHE, F., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 72.

²⁷ Id., *Além do Bem e do Mal*, § 3, p. 11.

dotados dessa visão superficial levavam então vantagem sobre os mais “rigorosos”.

O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera em nós esse antigo mecanismo.²⁸

Novamente, aparece a questão da superficialidade e incompletude das nossas percepções ditas conscientes, pois somente experimentamos o resultado da luta. E o que fica oculta é justamente a maior parte do processo, do devir do combate que incessantemente tece a nossa “individualidade”. Mas, em verdade, a nossa pretensa individualidade é formada a partir de uma infinita multiplicidade, que obedece ao impulso ou ao complexo de impulsos que se alternam no poder durante a batalha. É ao problema gerado pela multiplicidade constituinte da consciência, do “eu”, que Nietzsche se refere ao alertar os filósofos a se livrarem da “sedução das palavras” que os leva a confiar em certezas imediatas tais como “eu penso”. Certezas que são colocadas como fundamento do conhecimento e do próprio pensamento que o gera. Mas tais certezas, longe de trazer qualquer solução ou explicação, estão na verdade na raiz dos grandes preconceitos e erros da filosofia, e também posteriormente da ciência.

(...) se decompou o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar.²⁹

A dificuldade em se estabelecer o estatuto do pensar está no fato de que para fazê-lo o homem deve comparar o estado momentâneo do “pensar” com outros estados, também momentâneos, do fluxo dos impulsos. Mas a aporia advém da impossibilidade de se estabelecer de onde viria a medida, o critério que diferenciaria esse “pensar” do “sentir”, ou do “querer”. Soma-se a isso a ausência de um agente, de um autor dos pensamentos, pois “um pensamento vem quando

²⁸ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 111, pp. 139-140.

²⁹ Id., *Além do Bem e do Mal*, § 16, p. 22.

‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero (...)’.³⁰ Diante da total desconstrução do “eu”, insistir em um agente, um autor individual para os pensamentos é operar um “falseamento” da realidade, pois a única coisa da qual “sabemos” é que há pensamentos, há uma atividade de pensar. A consideração “eu penso” seria fruto da lógica da linguagem, de uma “superstição dos lógicos”. “Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda a atividade requer um agente, logo – ’”.³¹ Tal perspectiva terá conseqüências devastadoras no que diz respeito à epistemologia e a ontologia, desconstruindo também a própria idéia de causalidade, um dos principais fundamentos da tradição filosófica.

1.4 A dissolução da epistemologia e da ontologia

Desde os cursos de retórica, Nietzsche considerava a linguagem como essencialmente retórica por nunca transmitir uma *episteme*, mas sempre uma *doxa*, pois sua principal força consiste em imprimir uma apreensão subjetiva. Essa força essencial da linguagem advém do fato de que todos os nossos pensamentos são formados pela incessante atividade dos impulsos, sendo que só formamos palavras para os mais fortes, negligenciando os inúmeros e complexos movimentos que esse mais forte comanda. Soma-se a isso o fato de que a consciência forma-se a partir da linguagem e conseqüentemente desse falseamento simplificador das palavras.

Conseqüentemente, o conhecimento também nascerá dessa simplificação do devir dos impulsos. Só há “saber” onde há delimitação, classificação, restrição das sensações. As restrições ocorrem no processo que descrevemos da formação dos conceitos e do pensamento lógico. A dupla força que gera e escolhe as imagens, atua na comparação das sensações análogas, na qual o análogo atrai o análogo, sendo em tal subsunção em um mesmo “gênero” que se forma o conhecimento. A subsunção é representada pelas palavras, compreendidas enquanto conceitos. Todo conhecer, então, será nada mais que um denominar. Mas um denominar baseado em formas que dizem respeito somente a um conhecedor, ao homem.

³⁰ NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal*, § 17, p. 23.

³¹ *Ibid.*, § 17, p. 23.

Toda forma depende do sujeito. É a apreensão da superfície através do espelho. Deveremos abstrair todas as qualidades. Não podemos representar para nós as coisas como são porque não deveríamos pensá-las com exatidão.³²

O espelho ao qual Nietzsche se refere é o “espelho do olho”. É através do sentido da visão que o homem cria as formas que imagina estarem “de fora”, na natureza. O conhecimento humano é sensorial e provém da restrição do devir das sensações. O tempo e o espaço dizem respeito somente a um ser que sente. E todo conhecer é na verdade um refletir no espelho do olho em formas humanamente determinadas, sem existência anterior, pois a natureza não reconhece formas nem grandezas, pois elas se apresentam apenas ao conhecedor, ao mensurador. Sendo assim, a questão apresenta-se ainda mais obscura, pois quanto ao que foi descrito a respeito da falsa unidade de um “eu” conhecedor, não há a possibilidade de conhecermos realmente a natureza, pois o objeto a ser conhecido desloca-se concomitantemente com os impulsos desse conhecedor, ou, melhor dizendo, do complexo de conhecedores que compõem o “indivíduo”, este também desconhecido “em si”.

Não podemos dizer nada da Coisa em si porque na base já estamos privados do ponto de vista do conhecedor, quer dizer, do mensurador. Uma qualidade existe para nós quando medida por nós. Se retirarmos a medida, o que é feito da qualidade!³³

Poderíamos dizer então que o conhecimento é relativo por dois motivos: primeiro porque vem da relação do homem com a natureza, ou melhor, com a maneira com que a natureza lhe estimula, das excitações nervosas às sensações, e que segue um “mecanismo” ilógico; e segundo porque as leis da natureza, que na verdade são postuladas pelo homem, o são somente devido à relação constante entre as coisas, obedecendo à falsa lógica desse “mecanismo”.

Definimos as leis da natureza como relações de um x, y, z, nas quais cada um por sua vez não é conhecido por nós a não ser enquanto relação com outros x, y, z. Falando em sentido estrito, o fato de conhecer tem apenas forma de tautologia e é vazio. Todo conhecimento que nos faz progredir é uma *maneira de identificar o não idêntico e o semelhante*, quer dizer é essencialmente ilógico.³⁴

³² NIETZSCHE, F., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 121, p. 39.

³³ *Ibid.*, § 101, p. 35.

³⁴ *Ibid.*, § 150, pp. 49-50.

Os raciocínios formam-se a partir das sensações, movimentos de fluxo e refluxo impulsivos, sucessivamente em *flashes* muito rápidos e ininterruptos. A partir da operação do raciocínio, o conhecimento é produzido pela categorização dos impulsos em grupos maiores que, por sua vez, formam os gêneros, as grandes unidades simples em “aparência”, mas com uma complexidade totalmente impensável, impronunciável. Além disso, a categorização é ilógica, pois é feita pela comparação da analogia – identificação do diferente. E essa comparação, “subordinada” ao embate entre as vontades, atuaria como uma imitação. Segundo Nietzsche, a sensação que “governa” o gênero é a mais forte, sendo que as demais são adequadas por analogia a partir das semelhanças percebidas, imitando o exemplar de maior potência que comanda. Portanto, em toda nova excitação percebida, as semelhanças são reativadas pela memória de outras excitações e, destarte, ocorre a apropriação da impressão estranha por meio das metáforas, das comparações breves. Nesse sentido, o imitar surge de forma bem diferente do que usualmente se intenta no conhecer, porque o conhecimento não pode se valer de transposições, de metáforas e, sim, manter a impressão original sem desdobramentos. E é nesse momento que, para se efetivar o conhecimento, surgem os conceitos para coagir as sensações, o seu devir, congelando-as nas falsas unidades que eles representam.³⁵ Mas na origem não deixam de ser metáforas, transposições, *tropos*.

O fato de conhecer é somente o fato de trabalhar com as metáforas mais aceitas, então é uma maneira de imitar não mais sentida como imitação. Naturalmente não se pode, pois, penetrar no domínio da verdade.³⁶

Uma “confusão” ilógica, um caos, seria então o processo original de simplesmente ver as formas refletidas no espelho do olho em “turbilhão ardente” no qual identifica-se o semelhante com o semelhante, abstraindo os traços individuais. Portanto, é “sobre os *tropos* e não sobre os raciocínios inconscientes

³⁵ Cf. KLOSSOVSKY, P. : “Pois, ao abreviá-los [os impulsos], estes signos os reduzem – suspendem, aparentemente, sua flutuação *uma vez por todas*: no intervalo, porém, dos signos (fixos) da linguagem, a intensidade pulsional só se designa, em relação a essas abreviações, de modo intermitente e arbitrário: seu deslocamento só se constitui como *sentido* se eles escolherem como objetivo essa abreviação designante e terminarem numa combinação de *unidades*”. In *Nietzsche e o Ciclo Vicioso*, p. 68.

³⁶ NIETZSCHE, F., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 149, p. 49.

que se baseiam as nossas percepções sensíveis”.³⁷ A abstração, pois, tem a sua importância na medida em que fixa uma impressão forte, tornando-a durável, e que deverá convir a outras infinitas impressões. Porém, pelo mesmo motivo, acaba por ser extremamente insuficiente e pouco apropriada a cada uma delas individualmente. E é a partir da identificação dessa insuficiência que não só a epistemologia se desvanece, mas também a ontologia e a própria noção de Ser. Para Nietzsche, a fixação de uma unidade, da coisa, da substância, do Ser, é devida ao que denomina de “preconceito da razão”, que nega o vir-a-ser como sendo da ordem de uma aparência que vela a verdadeira natureza dos entes. E tal preconceito racional, de acordo com o que expusemos, advém do que o filósofo chama de “sedução das palavras”, que nos enreda em uma espécie de fetiche, estimulado pela relação direta entre a formação da consciência e os pressupostos da formação das palavras e da linguagem.³⁸

Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no ‘Eu’, no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e *projeta* essa crença no Eu-substância para todas as coisas. – Só a partir daí a consciência cria então o conceito ‘coisa’... Por toda parte o Ser é introduzido através do pensamento, *imputado* como causa. Somente a partir da concepção do ‘Eu’ segue, enquanto derivado, o conceito ‘Ser’.³⁹

O resultado da “denúncia” desse fetichismo da linguagem é a total dissolução do universo enquanto algo exterior e muitas vezes antagônico à consciência. Pelo contrário, o mundo é desvelado enquanto criação de uma consciência formada de maneira coletiva, de uma consciência comum aos homens. Nietzsche chega mesmo a considerar o surgimento da consciência como ocorrendo de um modo tardio, porque, “poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’”.⁴⁰ A maioria do que nos ocorre, no vir-a-ser dos impulsos, nos é completamente ignorado; portanto, a maior parte da vida se passa sem o espelhamento do olhar consciente.

³⁷ NIETZSCHE, F., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 144, p. 47.

³⁸ Novamente gostaríamos de destacar a leitura de Pierre Klossovsky, algo próxima à nossa: “Portanto, os termos de *consciência* e *inconsciência* não respondem a nada de real: se Nietzsche os utiliza, é apenas por convenção ‘psicológica’, mas ele deixa subtendido aquilo que não diz: ou seja, que o ato de pensar corresponde a uma passividade. Que esta passividade está fundada sobre a *rigidez dos signos da linguagem* cujas combinações simulam gestos, os movimentos que reduzem a linguagem ao silêncio”. In *Nietzsche e o Ciclo Vicioso*, p. 63.

³⁹ NIETZSCHE, F., “A ‘Razão’ na Filosofia” in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 5, p. 29.

⁴⁰ Id., *A Gaia Ciência*, § 354, p. 248.

1.5 A linguagem como vontade de potência

Não podemos conhecer a natureza, não só porque as coisas deslocam-se concomitantemente com os impulsos do conhecedor, mas principalmente porque elas são formadas a partir desses mesmos impulsos, elas de alguma forma “são” esses impulsos, ou melhor, a consolidação dos mais fortes. A formação do próprio “eu” conhecedor dá-se de maneira análoga. Dessa forma, Nietzsche opera uma grande religação entre o homem e o universo. E se, “um *quantum* de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade”⁴¹, tanto a vida “interna” do ser humano quanto o resto da natureza constituem-se pelo eterno vir-a-ser do jogo de forças, do embate entre as vontades. “Não existe forma na natureza porque nela não há interior nem exterior”.⁴² Todas as construções que se possa fazer a respeito do mundo são na verdade antropomorfismos, nos quais nada pode ser dado como “real” a não ser o humano, demasiado humano, mundo de desejos e paixões. Não há a possibilidade de descer ou ascender a nenhuma outra “realidade” que não seja a dos impulsos. Sob tal perspectiva, a única que nos cabe, o mundo dito “material” assume a mesma ordem de realidade que têm os nossos impulsos, nossas vontades.⁴³

‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo -): em suma, é preciso arriscar a hipótese que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade.⁴⁴

⁴¹ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, I Dissertação, § 13, p. 36.

⁴² Id., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 112, p. 37.

⁴³ Scarlett Marton desenvolveu uma leitura histórica a respeito da evolução do termo vontade em Nietzsche, como demonstra a seguinte passagem: “Nesse ponto, o exame de seus textos parece conduzir à uma nova dimensão do conceito de vontade de potência: se até então ela se caracterizava como vontade orgânica, agora aparece como força eficiente”. In Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos, p. 66. Leitura essa que discordamos ligeiramente, pois tanto a idéia da vontade como força quanto a diluição das fronteiras entre o orgânico e inorgânico já aparecem no assim chamado “primeiro período” da obra de Nietzsche, como atestam as seguintes passagens: “(...) certamente a fisiologia superior compreenderá as forças artistas em nosso devir e não somente no devir do homem, mas também no do animal: dirá que o artístico já se inicia no orgânico. Talvez precisemos também chamar de processos artísticos às transformações químicas da natureza inorgânica, os papéis miméticos que uma força representa, porém, há muito que ela pode representar”. In “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 52, p. 15. “A colisão, a ação de um átomo sobre outro, pressupões também a sensação. (...) Se tudo tem uma sensação, possuímos um emaranhado de centros de sensações muito pequenos, maiores e muito grandes. Estes complexos de sensações, maiores ou menores, devem ser chamados de ‘vontades’”. Ibid., § 96, p. 33.

⁴⁴ NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal*, § 19, p. 24.

Mas falar simplesmente de “vontade” não é algo simples como a palavra sugere. Antes o contrário, pois o querer é algo complexo e que só aparece como unidade no seu conceito. Novamente a sedução da linguagem. Há na vontade uma grande pluralidade de sensações, correspondentes a diferentes estados que compõe o querer: o estado que se deixa, o para qual se vai e ainda as sensações próprias do “deixar” e do “ir”. Há também o pensamento que comanda o querer. “Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas, sobretudo, um afeto: aquele afeto do comando”.⁴⁰ E no que diz respeito ao homem, há ainda um outro complicador, na medida em que somos a parte que comanda e a que é comandada, e tal interpenetração das atividades é somente ignorada pela força da crença no “eu”, em um agente dessa vontade. Crença perpetrada pelos erros fundamentais da razão que se petrificam na linguagem.⁴⁵ O sujeito então crê que o querer basta para agir, ou melhor, que vontade e ação sejam a mesma coisa, quando na verdade, “na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito da ordem – isto é a obediência, a ação -, a *aparência* traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma *necessidade de efeito*; (...)”.⁴⁶

Isso na verdade trata-se de uma crença na causalidade da vontade, que surge pela indução metonímica. Voltemos à citação acima sobre o fetichismo da linguagem que “crê na vontade enquanto causa em geral”. Sempre que uma determinada excitação é sentida, logo se forma relacionada a ela uma imagem visual correspondente, mas “que uma seja a causa da outra é uma metáfora emprestada *à vontade e ao ato*, um raciocínio por analogia”.⁴⁷ O que ocorre primeiro é o ato, a excitação, para então ser formada a qualidade, o nome. O “ver”, o “ouvir”, o “sentir”, acompanhados pela “visão”, “audição”, “sensação”. O que percebemos é uma relação regular entre o sentido e sua “função” correspondente, sendo que a causalidade se forma na transposição desta relação a todas as coisas. Habitualmente, relacionamos ao sentido uma excitação sensorial, o olho à excitação sentida nele, ao ouvido idem, e assim sucessivamente. A

⁴⁵ Cf. KOFMAN, S. : “Thus *the will* is just a rhetorical figure: if one tries to break down the process one will never arrive at something simple, for the final element is still a relation. Willing is something ‘complicated’, with consciousness and language simplified illusorily”. In *Nietzsche and Metaphor*, p. 37. Note-se também o cuidado da autora em grifar o artigo definido ‘the’ que usa para se referir ‘à vontade.

⁴⁶ NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal*, § 19, p. 25.

⁴⁷ Id., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 139, p. 44.

sensação de causalidade se fixa na transmutação do que é passivo em ativo, na qual o olho aparece como agente da visão, enquanto que “de fato, o que se dá é somente uma excitação: senti-la como uma ação do olho e denominá-la ‘ver’ é uma indução causal”.⁴⁸ O mesmo estende-se em relação ao indivíduo, o qual seria o dono do olho que olha, conseqüentemente o agente da visão, o querente, autor do querer, da vontade.

Tempo, espaço e causalidade não são mais que *metáforas* do conhecimento pelas quais nos explicamos as coisas. Excitação e atividade ligadas uma à outra: como isto se faz, nós não sabemos, não compreendemos nenhuma causalidade particular, mas temos uma experiência imediata disso.⁴⁹

E é justamente porque experimentamos ininterruptamente variações semelhantes de causalidade nas nossas funções sensoriais que as projetamos no mundo, atribuindo-lhe uma causalidade por toda parte. Por sua vez, as metáforas de tempo, espaço, causalidade, não nos “explicam” propriamente as coisas, já que sequer compreendemos o modo pelo qual as ligamos em uma relação causal. O que ocorre na explicação causal é antes uma descrição. Para Nietzsche, a diferença entre os diversos estágios de conhecimento pelos quais passou a humanidade dá-se justamente na qualidade dessa descrição, no seu grau de detalhamento. Ou seja, para o filósofo alemão, o homem moderno pode até possuir uma imagem mais detalhada e bem descrita do devir, mais aperfeiçoada do que os de épocas anteriores, porém não vê mais nada para além dessa imagem, o que poderia estar “por trás” dela, apesar de ser justamente esse o objetivo tanto da ciência quanto da tradição da filosofia metafísica racional. De fato, a série de causas aparece mais completa porque se compreende que determinadas coisas devem ocorrer antes para que surjam outras, mas não se compreende nada além dessa descrição, não havendo explicação para tais sucessões. “E como poderíamos explicar? Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível a explicação se antes tornamos tudo *imagem*, nossa imagem!”⁵⁰ Causa e efeito também não existem, sendo antes um fluxo, um devir, o que temos diante de nós, e dele isolamos algumas partes, as mais fortes, da mesma forma como fazemos

⁴⁸ NIETZSCHE, F. “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 139, p. 45.

⁴⁹ *Ibid.*, § 140, p. 45.

⁵⁰ *Id.*, *A Gaia Ciência*, § 112, p. 140.

para inferir o curso de um movimento, interligando alguns de seus pontos isolados.

A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subitaneidade há um número infindável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como um *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade.⁵¹

Resultantes do “arbitrário esfacelamento e divisão” do fluxo do acontecer, as qualidades individuais são ações únicas em sua origem, posteriormente relacionadas por analogia e metáforas a outros casos semelhantes. E tal como se representa graficamente, em física, o traçado de um corpo em movimento, “os indivíduos são as pontes sobre as quais se funda o devir”.⁵² Todas as mínimas partes de um indivíduo ou de uma coisa são individuais e únicas. E a própria individualização, pela síntese desses traços únicos na consciência por meio das falsas unidades representadas nas palavras, faz com que essa totalidade englobe todas as mínimas partes e momentos dessas experiências. O que empobrece as perspectivas em relação às coisas e às experiências, ao subordiná-las a uma perspectiva geral e por isso mais fraca, superficial.

Mas a totalidade chamada “Eu” sofre incessantemente influência “de um número infindável de processos que nos escapam” a cada “segundo de subitaneidade”, abrindo um fosso de infinidade perspectiva em relação à existência, apesar dessas influências serem “negligenciadas” pelo intelecto “seduzido” pela linguagem. O que faz com que não se saiba se há qualquer limite para o perspectivismo, ou mesmo se há uma possibilidade de existência que o prescinda ou que não seja determinada por ele. O fato é que “isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas”.⁵³

Cada indivíduo vive então como se numa prisão perspectiva, da qual não enxerga muito além de seus muros sensoriais. “Em volta de cada ser estende-se

⁵¹ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 112, pp. 140-141.

⁵² Id., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 153, p. 51.

⁵³ Id., op. cit., § 374, p. 278.

assim um círculo concêntrico, dotado de um centro que lhe é próprio.”⁵⁴ Como já vimos, qualquer construção do mundo é na verdade um antropomorfismo, uma metamorfose do mundo nos homens, nos seus sentidos, sendo que “o extraordinário consenso dos homens no exame das coisas demonstra a completa similaridade de seu aparelho sensorial”.⁵⁵ Se tivéssemos os olhos com as mesmas características dos olhos da mosca, por exemplo, o nosso mundo seria completamente outro, ainda que todos tivéssemos de acordo com ele. O mesmo se daria se pudéssemos perceber o tempo de forma alternada progressiva e retroativamente: o que se não acabasse, pelo menos mudaria radicalmente a nossa sensação de causalidade. Os exemplos acima foram sugeridos pelo próprio Nietzsche.

Os hábitos dos nossos sentidos, que nos fazem cair nas redes enganadoras da sensação, tornaram-se a base de todos os juízos e de todos os ‘conhecimentos’ – não há a menor escapatória, nada que conduza ao mundo real! Estamos na teia como aranhas, e ainda que apanhemos aí alguma coisa, apenas podemos apanhar o que se quer deixar prender na *nossa* teia.⁵⁶

E essa teia, ou melhor, os nós que a sustentam são formados pelas palavras, as falsas unidades oriundas dos recortes arbitrários do fluxo do acontecer. Ou seja, o homem constrói sua estrutura conceitual por sobre um fundamento móvel, uma espécie de rio sempre a correr em devir, no vir-a-ser do jogo de forças. E tal edifício conceitual deve ser maleável o bastante para poder “flutuar” na correnteza, mas ao mesmo tempo forte para não sucumbir a ela, tal como teias de aranha. “Por seu gênio de arquitetura, o homem eleva-se bem acima da abelha: esta constrói com a cera que recolhe da natureza, ele com a matéria bem mais frágil dos conceitos que deve fabricar partindo de si mesmo”.⁵⁷ Mas isso partindo do homem não enquanto indivíduo, mas enquanto humanidade, já que a linguagem e a consciência surgem de forma coletiva.

Desse modo, “a teia de aranha” pode ser descrita a partir de uma dupla perspectiva. Uma se refere ao indivíduo e sua consciência, na qual as palavras seriam os nós estruturais dessa teia que ocorre na superfície do intelecto e sobre o

⁵⁴ NIETZSCHE, F., *Aurora*, § 117, p. 81.

⁵⁵ Id., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 101, p. 35.

⁵⁶ Id., op. cit., § 117, p. 82.

⁵⁷ Id., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 71.

fluxo dos impulsos inconscientes. Já a segunda remete ao âmbito social no qual cada indivíduo, cada consciente, atua como nó da grande teia que interliga e sustenta a vida humana. “Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – (...)”.⁵⁸ Para que as imagens e pensamentos formados por cada um sejam comunicados a outrem, precisam ser fixados e projetados de um indivíduo para outro, o que só é possível por meio de signos conscientes que os nomeiem e que sejam também comum a todos. Dessa forma, cada vez que um ser humano busca compreender a si mesmo ao tentar conscientizar-se de si, traz à luz o que é comum a todos, ou melhor, o que foi fixado, congelado em nome do rebanho, mediano, sendo que o pensamento individual acaba sempre por ser suplantado pela consciência do coletivo.

Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.⁵⁹

Seria então o momento de perguntarmos pelo valor da consciência, já que no que dela dependemos, estamos fadados ao “erro”, ao que é mais comum e superficial na vida: a eternamente sonharmos de olhos abertos, tanto o mundo quanto nós mesmos. Ora, a presente indagação soa assim como “qual a função de algo superficial existencialmente, que é apenas uma pequena parte de um todo incognoscível, inominável?” Mas diante da perspectiva da dissolução da epistemologia e também da ontologia, perguntarmos sobre a função, o valor, ou a finalidade de algo, estaria em dissonância com tal perspectiva. O que nos resta, já que estamos falando de um perspectivismo baseado no jogo de forças, é averiguarmos justamente qual é a especificidade da força da consciência, o que a fez e faz perdurar e comandar a vida humana.

A resposta de Nietzsche advém justamente da própria imprecisão e superficialidade do estado consciente, no qual os impulsos são unidos,

⁵⁸ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 354, p. 248.

⁵⁹ *Ibid.*, § 354, p. 250.

domesticados em unidades formais, em palavras, apesar de todo o “erro”. “Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; (...)”.⁶⁰

Já descrevemos a tese nietzschiana sobre o surgimento da linguagem e da consciência a partir de uma necessidade humana de sobrevivência dentro de uma natureza hostil e infinitamente mais forte. Mas a questão não se resume apenas em sobrevivência, este é apenas um resultado “colateral”. O que representa o surgimento e desenvolvimento de ambas é a vontade de poder, de comando. Diante dos impulsos básicos do homem, Nietzsche afirma que todos algum dia já “filosofaram”, como nos momentos em que de algum modo pensaram em sua própria existência e se situaram como finalidade última desta e senhores dos seus impulsos, “pois todo impulso ambiciona dominar: e portanto procura filosofar”.⁶¹ E mais: “Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas a nossa razão, mas também nossa consciência”.⁶² O homem não apenas sobreviveu à natureza, mas se impôs a ela em grande parte ao criá-la e recriá-la à sua imagem, à imagem de seus impulsos, por meio de sua exteriorização pela linguagem, pela elaboração de leis na natureza, da “ilusão” da causalidade. “Nossa única maneira de nos tornarmos senhores da multiplicidade é estabelecer categorias (...)”.⁶³ Artisticamente, através de “saltos” por comparações breves, por metáforas, o homem doma a multiplicidade do acontecer. E antes da consciência, é a linguagem que se mostra como a principal força organizadora a projetar a dominação do homem na natureza. Isso se traduz até mesmo nas expressões lingüísticas.

Parece que o homem age apenas *para* possuir: pelo menos as línguas sugerem esta idéia, uma vez que consideram toda ação passada (‘tenho falado, lutado, vencido’) isso quer dizer: estou agora de posse da minha palavra, da minha luta, da minha vitória. Como nisto o homem se mostra cúvido! Nem o passado quer deixar escapar, quer *possuí-lo* até a ele!⁶⁴

⁶⁰ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 11, p. 62.

⁶¹ Id., *Além do Bem e do Mal*, § 6, p. 13.

⁶² Ibid., § 158, p. 81.

⁶³ Id., “O Último Filósofo” (outono-inverno 1872) in *O Livro do Filósofo*, § 141, p. 46.

⁶⁴ Id., *Aurora*, § 281, p. 167.

A consciência, que surgiu sob a pressão da necessidade de comunicação, portanto a partir da linguagem, desde o seu início foi necessária e útil na relação de poder entre as pessoas, entre a que comanda e a que obedece. Ou seja, a vontade de domínio, de poder, governa não só a relação entre os homens e a natureza, mas também a sua relação entre si. “As coisas inventadas são nomeadas segundo os seus inventores, as coisas que são submetidas a um reino pelo nome daquele que exerce esse reinado”.⁶⁵

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.⁶⁶

Essa concepção parece entrar em desacordo com a anterior, em que a consciência e a linguagem, formadas coletivamente, representam o que é de mais raso e comum no ser humano, fruto do rebanho. Porém, a linguagem surge a partir dos impulsos, das marcas mais fortes e salientes de nossas sensações. O que ocorre é um enfraquecimento desses impulsos ao serem “congelados” na palavra, palavra esta que deverá servir a inúmeros outros impulsos e experiências semelhantes. É a intermitência original do devir no acontecer, entre fluxo e refluxo, domínio e obediência, força e enfraquecimento. As leis da natureza foram concebidas para que o ser humano a dominasse, bem como a si mesmo e a sua vida, sendo que para isso o seu intelecto sempre veio a produzir os “erros” úteis e necessários para a sua conservação. Esses “erros” foram ininterruptamente passados de geração a geração, sendo então consolidados pelo hábito e pelo tempo, pela tradição. Tornando-se assim patrimônio humano, no qual todas as percepções dos sentidos e todo o tipo de sensação até as funções intelectuais mais elevadas operavam com eles. Nietzsche chamará esse processo de incorporação do saber, confirmando novamente o rompimento das fronteiras entre corpo/espírito, homem/mundo. Nesse sentido, a força do conhecimento estaria justamente no seu grau de “antigüidade” e incorporação, na sua qualidade de condição para a vida, sendo assim determinado o seu grau de verdade.

⁶⁵ NIETZSCHE, F., *Da Retórica*, p. 77.

⁶⁶ Id., *Genealogia da Moral*, I Dissertação, § 2, p. 19.

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, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si.⁶⁷

Prosseguindo nessa alegoria nietzschiana sobre a história do conhecimento que é descrita no parágrafo 110 de *A Gaia Ciência*, percebe-se que para Nietzsche durante muito tempo não houve entre os homens nenhum tipo de contradição entre o viver e o conhecer. O que nos sugere a descrição do período no qual o conhecimento era mais intuitivo e menos reflexivo, pois se acreditava piamente nos testemunhos dos sentidos e na própria “tradição” que esses testemunhos adquiriam ao longo do tempo entre os homens. E qualquer tipo de dúvida ou contestação sobre os seus “artigos de fé” era rapidamente excluída como fruto da loucura. Até que começaram a aparecer os primeiros indivíduos que buscavam questionar, investigar o mundo por uma visão mais reflexiva, o que na alegoria corresponderia ao surgimento dos primeiros pensadores da *physis* entre os gregos, ou seja, o nascimento da filosofia e a busca da definição mesma de “conhecimento”. Nietzsche se refere claramente aos eleatas, que segundo ele buscavam um certo refinamento da função do conhecimento como conservação da vida. Pois julgavam afirmar um outro mundo, oposto ao dos “erros fundamentais”, no qual era não só possível viver, mas viver melhor. O que acabou por se revelar uma nova forma de se enganar, e que se baseava ainda nos mesmo erros fundamentais que julgavam contrariar. Isso porque, para conceberem a sua noção de ser, de totalidade e unidade do mundo, consideraram o homem sábio como capaz de manter as suas intuições imutáveis no tempo, uma personalidade sem mudança, senhora dos seus impulsos, pois a razão negaria a força que estes exerciam no conhecimento. Porém “fecharam os olhos para o fato de que também eles haviam chegado a suas proposições contradizendo tudo o que era válido [para eles mesmos], ou ansiando por tranquilidade, posse exclusiva ou dominação”.⁶⁸

Ou seja, os seus juízos e pensamentos acabaram por se revelar também dependentes dos erros fundamentais da existência sensível. Assim como os de todos os demais pensadores e suas escolas, pois a quase totalidade desses erros listados por Nietzsche forma para ele a base da lógica e da tradição filosófica. O

⁶⁷ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 110, p. 137.

⁶⁸ *Ibid.*, § 110, p. 138.

que também contribuiu para o desenvolvimento de um certo ceticismo e retidão intelectual implícitos em toda atividade filosófica, diante do surgimento de diversas proposições diferentes entre si e muitas vezes contraditórias, mas que ao mesmo tempo se mostraram aplicáveis à vida e compatíveis com os erros fundamentais. E mesmo as proposições que não se mostraram propriamente úteis à vida e sua conservação, mas tampouco se mostraram prejudiciais, foram por isso aceitas como uma manifestação lúdica do impulso intelectual. E nesse jogo, o intelecto humano foi aumentando o seu patrimônio com novas convicções, valorações, produzindo-se a luta e ânsia pelo poder. É o devir dos impulsos, a correr sob a teia humana da consciência e de seus “erros”, a sempre ditar as “regras” do jogo.

A partir daí, não apenas a fé e a convicção, mas também o escrutínio, a negação, a desconfiança, a contradição tornaram-se um *poder*, todos os instintos ‘maus’ foram subordinados ao conhecimento e postos a seu serviço, e ganharam o brilho do que é permitido, útil, honrado e, enfim, o olhar e a inocência do que é *bom*.⁶⁹

Desse modo, o conhecer e o impulso de verdade tornaram-se partes integrantes da vida e, tal como ela, um poder em contínuo crescimento, uma perene vontade de mais poder. Mas um poder subordinado a uma vontade de se conservar. O que acabou por torná-la pesada e doente pelo excesso de incorporação de um saber que busca se conservar e se impor diante da vida. Mas esta nunca se deixa dominar por completo, estando sempre em constante mutação, num turbilhão de perspectivas e possibilidades que incluem necessariamente o vir-a-ser, que por sua vez implica no perecimento. E é nesse ponto que Nietzsche afirma que o impulso pelo escrutínio e desvelamento da verdade passa a chocar-se com os tradicionais erros fundamentais. Isso parece dar-se em relação ao seu próprio pensamento, que se caracteriza já pela perspectiva que identifica a tradição filosófica como calcada em “erros fundamentais” do intelecto de uma existência sensível.

Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento.⁷⁰

⁶⁹ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 110, p. 138.

⁷⁰ *Ibid.*, § 110, p. 139.

E é nesse experimento que Nietzsche irá analisar a tradição filosófica iniciada pela razão socrática, identificando os limites dessa “incorporação da verdade” que determinaram os valores predominantes da cultura ocidental até então. Neles, a razão veio a predominar sobre a arte, constituindo um elemento de conservação de um determinado tipo de homem: um homem mais fraco do ponto de vista existencial, por não ser capaz de incorporar a mudança que necessariamente implica em morte, em perecimento. O que acabou por envenenar a própria vida, mortificando-a. E na perspectiva adotada nesse estudo, a linguagem ocupa um lugar central como a principal força em jogo nesse processo, atuando como um *phármakon* que, mal administrado, acaba por se tornar o veneno mortal para o espírito humano e para vida.

2

O “Conceito” Como um Sinal de Adoecimento do Homem

2.1

A questão esquecimento/memória

No capítulo anterior, citamos a importância da faculdade de esquecimento do intelecto humano na formação e concepção do “eu”, ao nos referirmos a uma passagem de Nietzsche a qual afirma que somente esquecendo-se de si, como sujeito criador, o homem consegue formular e acreditar numa “consciência de si” e com isso viver com alguma coerência e descanso. Isso porque, como vimos, a base da vida humana consciente é o caos do devir dos impulsos, com o turbilhão de metáforas e imagens que se formam incessantemente no intelecto. Então, para que o caos seja incorporado e de certa forma dominado, dando lugar à coerência e constância da vida consciente, é preciso que o devir das forças seja suspenso, inibido. Daí a definição de esquecimento em Nietzsche como sendo uma faculdade do intelecto. Ou seja, ao contrário do que se atribui quotidianamente ao ato de esquecer, este não seria uma atividade inercial, passiva, em que as coisas simplesmente nos escapam, mas uma força ativa, que procura inibir o devir dos impulsos.

O esquecimento seria a faculdade que proporciona a formação das palavras, da consciência e do pensamento lógico, já que todos eles surgem a partir da inibição do devir dos impulsos, dando ênfase aos mais fortes, que seriam os estados de exceção em relação ao eterno movimento. Poderíamos seguramente considerá-lo como uma das forças mais importantes do intelecto, pois é graças a ela que a nossa experiência - o que vivenciamos, o que nos é assimilado em sensações - nos chega de forma “amenizada”, “simplificada” à consciência, ao mesmo tempo em que a produz e mantém. Ao “esquecer-se”, o homem permanece imperturbado pela eterna luta de seus impulsos.

Sem o esquecimento não haveria, pois, vida propriamente “humana”, não haveria tempo, coisas, conhecimento, linguagem. “O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada ‘consegue dar conta’”.¹ O esquecimento

¹ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, II Dissertação, § 1, p.48.

age como o zelador da ordem psíquica humana, já que sem o seu poder inibidor, o homem estaria condenado a ter diante de si, por toda parte, um eterno vir-a-ser. Ao defrontar-se com o eterno espetáculo de tudo desmanchar-se no turbilhão do devir, ficaria impedido de ter qualquer pensamento, qualquer esperança de criar algum sentido em relação a si próprio e ao mundo. Um homem sob tais condições não seria capaz sequer de pronunciar uma palavra, pois a sensação instantânea que num átimo o excitou para pronunciar ou criar um nome que a represente, também em um átimo já passou, antes mesmo que a palavra termine de ser falada. Assim como um dispéptico, este homem não conseguiria “digerir”, incorporar nenhuma sensação, nenhuma nova experiência.² Ao ato de esquecer está ligada a possibilidade de todo e qualquer agir.

Mas por outro lado, o devir constitui-se em fluxos e refluxos dos impulsos, em um jogo estabelecido entre forças antagônicas, entre obscuridade e luz. À atividade do esquecimento, contrapõe-se uma força oposta, a memória, que igualmente possui um papel determinante. Pois para que o homem possa “dar conta” da multiplicidade do devir, inibindo-o ao subsumir as inúmeras sensações em grandes unidades formadas a partir da igualação do diferente, é preciso que as sensações mais fortes, os “estados de exceção” dos impulsos, sejam retomados a cada vez que uma nova sensação análoga a elas apareça, o que é feito pela faculdade da memória. Em termos de linguagem, para que uma mesma palavra possa ser usada em relação a infinitas experiências análogas, a sensação que a originou tem de ser “memorizada”. Ou seja, a formação das categorias, unidas numa palavra, depende concomitantemente do esquecimento - para que a sensação seja identificada como uma unidade individual - e da memória - para que seja categorizada de acordo com a sensação análoga retomada à experiência presente. O que se aplicaria também na própria formação das coisas pelo intelecto, já que a relação esquecimento/memória representa a própria atividade de “coisificação”, da criação plástica de formas na natureza. Lembremos da “força dupla” explicada

² Sobre a comparação entre o espírito e o estômago cf. FERRAZ, M. C. F.: “Desse modo, Nietzsche não apenas arranca o tema da digestão do campo da mera fisiologia, trazendo-o para o da filosofia, mas propõe uma concepção de corpo bastante singular: na medida em que o processo da digestão passa a ser estendido para o campo da ‘alma’, é a própria alma, como algo supostamente diverso do corpo, que é engolida pelo que antes se associava apenas a uma função física pretensamente distinta da atividade do ‘espírito’”. In “Memória, Esquecimento e Corpo em Nietzsche”, in *Nove Variações Sobre Temas Nietzscheanos*, pp. 60-61. Lembremos também a dissolução das fronteiras entre corpo, consciência, mudo ‘exterior’, descrita no capítulo anterior da nossa dissertação, p. 21.

no capítulo anterior: uma seria a responsável pela geração das imagens, enquanto a outra seria a que “identifica” a semelhança e a ressalta, dando-lhe forma.³ A geração das imagens a partir das sensações é possibilitada pela força do esquecimento, que inibe o devir dessas sensações, enquanto que a possibilidade de escolha das semelhantes, e o seu armazenamento em categorias, em palavras, advêm da memória.

2.2 Memória e a “má consciência”

Mas ao tipo de oposição complementar que caracteriza a relação das forças do esquecimento e da memória no homem, soma-se ainda um outro aspecto a ser observado. Na abertura da *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche apresenta um desdobramento nessa relação, ao sugerir a imagem bucólica de um rebanho no pasto para explicar a condição existencial do homem. Na imagem, o animal é descrito como vivendo totalmente imerso no esquecimento, de modo a permanecer alheio ao tempo, já que não tem consciência da sua ininterrupta passagem. De cada instante que passa nada retém, gozando plenamente a sua existência, feliz, sem desprazer ou enfado, inocente no seu eterno instante, pois o passado não lhe pesa e o futuro não o aflige. Já o homem, apesar de se orgulhar da sua própria humanidade perante o animal, inveja a sua felicidade, a sua leveza em simplesmente existir. Isso porque, para Nietzsche, o homem não consegue esquecer, estando sempre condenado a carregar o grilhão do que passou, porque “se lembra”. O instante que num lapso de tempo esta aí, logo no instante seguinte já passou, não mais existindo. Porém, esse mesmo instante é trazido de volta ao homem, surgindo como um fantasma a assombrar o instante seguinte. O sofrimento do homem diante da tranquilidade do animal aparece como uma espécie de queda de um paraíso perdido, de uma natureza que já não lhe cabe, mas que um dia quando criança era a sua morada, quando ainda não tinha um passado a negar, a lhe espreitar como um assombro, e que assim podia brincar livremente.

E, no entanto, é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento. Então ela aprende a entender a expressão ‘foi’, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do

³ Cf, Cap. I, p. 11.

homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado. Se a morte traz por fim o ansiado esquecer, então ela extingue ao mesmo tempo o presente e a existência, imprimindo, com isto, o selo sobre aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer.⁴

Diante do que vê a respeito da eterna mudança em devir da existência, o homem sofre do seu próprio perecer nela. Toda e qualquer mudança implica em seu cerne o perecimento, a morte, para que a vida então se renove e renasça. E é por esse motivo que o homem irá invejar e mesmo desejar a felicidade atribuída ao animal que tranqüilamente pasta, fruindo a sua vida que também é um eterno devir, um incessante perecer e renascer, mas que não é percebido enquanto tal. “Pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal”.⁵ A vaidade está no fato de querer livrar-se de um sofrimento que está irremediavelmente ligado à sua própria condição humana, que é justamente a capacidade de, pela força plástica do duplo esquecimento/memória, colocar-se como que diante do tempo, observá-lo de dentro, mas como se fosse um outro. O que também o torna capaz de criar todo um universo antropomórfico. Para Nietzsche, a felicidade só reaparece quando nos reconciliamos com o tempo, deixando-nos mergulhar e levar em sua corrente, fruindo dessa felicidade “a-historicamente” como se o tempo parasse para nós.

Quem não pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes.⁶

É nesse momento que identificamos o outro aspecto a ser observado na descrição do esquecimento. Pois o esquecimento, implicado em sentir “a-historicamente” a felicidade tal como a do animal no pasto, está relacionado não somente à inibição do devir, mas à não lembrança do passado que é formado a partir dessa inibição e fixado pela memória. Como dissemos anteriormente, a consciência humana, e com ela todo o agir e o falar, estão todos intimamente ligados à capacidade de esquecer, que inibe o fluxo dos impulsos para que uma

⁴ NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Intempestiva* (Das Vantagens e Desvantagens da História para a Vida), § 1, p. 8.

⁵ *Ibid.*, § 1, p. 7.

⁶ *Ibid.*, § 1, p. 9.

percepção no limiar do instante seja fisgada, para então ser fixada pela memória e o homem possa denominá-la. E essa denominação, que em última instância é a própria criação da linguagem, surge também para que o homem dê conta de sua vida, incorporando-a, com a capacidade de reduzir a enorme multiplicidade de seus impulsos, de suas vivências, em unidades representadas pelas palavras. O que é a descrição, pela perspectiva da linguagem, da observação de Nietzsche sobre o fato de que é com a memória do homem que cada instante anterior reaparece como um fantasma a perturbar a tranquilidade do instante seguinte. Isso porque para Nietzsche o conhecimento se revela pela incorporação, pela acumulação cada vez maior das experiências em categorias já concebidas, para tornar o que é desconhecido em algo familiar, domesticado.

O que acaba por sempre aumentar a distância, a separação do homem e o mundo, através do inchaço de sua “interioridade” de seu “eu”, que cada vez quer abarcar um maior número de vivências, pela inibição dos seus impulsos. E como a cada instante a vida novamente o surpreende, exigindo sempre mais acumulações, mais categorizações, a tensão implicada no inibir dos impulsos aumenta, pois o esforço em tornar a vida conhecida, em dar-lhe um sentido mostra-se cada vez mais inócuo e distante, e o homem sofre diante da sua existência “imperfeita”, que lhe aparece como um eterno perecer, um “ter sido” que jamais pode ser dominado de uma vez por todas. E a peculiaridade da força do esquecimento definida por Nietzsche está justamente no fato de que ela precisa também se autocontradizer, no sentido de que é preciso esquecer o esquecimento, ou seja, suspender a inibição dos impulsos, para então retomá-la logo à frente e assim sucessivamente, num jogo de esquecer e lembrar, para novamente esquecer. Quanto a esse ponto, voltaremos a ele no capítulo seguinte ao falarmos da grande saúde implicada numa gaia ciência. Por enquanto, vamos nos ater ao processo de adoecimento do homem ocidental, que segundo Nietzsche, foi proporcionado pela tradição da metafísica racionalista, que se caracterizou justamente pela superafetação da força da memória em detrimento do esquecimento, na qual o papel da linguagem concebida como conceito teve papel fundamental.

O método de análise adotado por Nietzsche em sua filosofia buscará alternar uma leitura livre e cronológica da história, com o desenvolvimento da pesquisa genealógica, tanto em relação aos valores humanos como do próprio homem. É o que nos sugere o segundo parágrafo de *Humano Demasiado*

Humano, quando fala sobre um defeito hereditário dos filósofos que não procuram pensar historicamente o homem nas suas análises. Para Nietzsche, a tradição filosófica freqüentemente considera o homem como um ser eterno e imutável. Porém, o modelo de homem por eles adotado confere um testemunho dentro de um espaço de tempo muito limitado. Ignoram que o homem tal como o conhecemos veio a ser, e mais, a própria faculdade de cognição veio a ser, o que também faz aumentar a confusão quando pretendem que o mundo inteiro seja um derivado dessa capacidade de cognição, quando na verdade o mundo por ela engendrado é também muito limitado, superficial.

Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito.⁷

Ou seja, passando para uma visão genealógica, o homem que historicamente consideramos “primitivo”, genealogicamente ainda vive no homem “moderno”. É a tensão originária da condição humana, descrita por Nietzsche na sua definição da má consciência no homem. Em *Genealogia da Moral*, buscará a genealogia da “má consciência” lançando mão de uma descrição histórico-hipotética. Nela, considera o surgimento do homem social como que um salto abrupto, não ocorrendo de forma gradual e muito menos sob a instância de qualquer tipo de contrato social. O homem “primitivo” que até então vivia livremente, guiado apenas por seus impulsos inconscientes, porém “certeiros”, viu-se de uma hora para outra obrigado a dominá-los, pois para uma vida social, não são mais úteis, sendo até indesejados.⁸ Esse novo homem “comanda” seus impulsos pelo pensamento consciente, pela inferência, pelo cálculo, sendo dessa

⁷ NIETZSCHE, F., *Humano, Demasiado Humano*, § 2, p.16.

⁸ Roberto Machado a esse respeito escreve: “A má-consciência ou o sentimento de culpa tem, segundo a genealogia nietzschiana, uma dupla origem, A primeira é a transformação do tipo ativo em culpado que se deu com o nascimento do Estado (...). A argumentação de Nietzsche nesses importantes textos que analisam a forma de surgimento da má-consciência se faz pela relação entre instinto e consciência. A idéia central é a seguinte: a força coercitiva, repressora, do Estado – uma tirania terrível – abatendo-se sobre uma população nômade, selvagem, livre, desvalorizou abruptamente os instintos (...)” In. *Nietzsche e a Verdade*, p. 65. Achamos tal interpretação por demais reducionista das inúmeras e complexas relações implicadas no surgimento da má-consciência. Primeiramente por confundir o processo de socialização do homem, a vida em grupo, com a noção (tardia em termos históricos) de Estado. Como se uma instância exterior, à moda de polícia, reprimisse os impulsos. Segundo que não houve uma desvalorização geral dos impulsos, mas uma hierarquização dos mesmos. Sendo que os impulsos de conservação e de “rebanho”, que formam a consciência e a linguagem, foram alçados ao comando. Além disso, a leitura de Machado também acaba por sugerir uma relação quase direta entre consciência e Estado, o que também temos muita dificuldade em concordar.

maneira reduzido à superficialidade da consciência, estruturada na linguagem. Porém, esses impulsos não cessam de querer dominar, guerrear, e uma vez impedida a sua descarga “para fora”, voltam-se contra o próprio homem, num eterno devir “subterrâneo”.

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e estendendo, adquirindo profundidade largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* de sua descarga para fora.⁹

É desse violento e súbito rompimento com o mundo, pelo progressivo afastamento em nome de uma subjetividade cada vez mais “pesada” pela incorporação das experiências por meio da inibição dos impulsos, que advém, para Nietzsche, a má consciência. É sofrimento do homem consigo mesmo, pela tensão estabelecida no combate que trava contra si próprio, contra seus impulsos que, forçados a se tornarem latentes, recalcados, retraídos, voltam-se contra o “possuidor” desses impulsos, procurando desafogarem-se. Mas o que houve na verdade não foi simplesmente um recalque do devir dos impulsos no homem ao ser “domesticado” para viver gregariamente, mas uma transformação na hierarquia das forças, dos impulsos dominantes, sendo a partir dela que houve a formação de um universo antropomórfico. Como vimos ao descrevermos o surgimento da consciência a partir da linguagem, a socialização humana se deu em nome da vontade de dominar, de incorporar a natureza, tornando o homem mais forte para sobreviver a ela. E o papel da força constituída pela linguagem foi fundamental para que essa dominação se efetivasse.

A linguagem nasceu de maneira coletiva, formando a teia das relações antropomórficas do universo humano. Mas para garantir a integridade da estrutura dessa teia social, era necessário que cada homem, que representa cada “nó” da trama, assumisse o compromisso de zelar pela “memória”, pela fixação de suas vivências, já que é ela a força que mantém unidos esses nós, garantindo a firmeza de toda a teia. Se a consciência nasce da necessidade de comunicação entre os homens para se unirem dominando a multiplicidade da natureza, a eficiência dessa comunicação dá-se proporcionalmente à rapidez e facilidade com que os homens

⁹ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, II Dissertação, § 16, p. 73.

entram em acordo, efetivando essa comunicação. Para tanto, não basta somente usar as mesmas palavras para que se compreendam, é preciso antes usar as mesmas palavras para os mesmos tipos de vivências interiores, ou seja, ter uma espécie de experiência em comum.

Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entenderam, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação -; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente.¹⁰

Mas o fato de a linguagem abreviar o devir das sensações, dos impulsos, não significa que estes tenham sido neutralizados. Pelo contrário, permanecem insidiosamente formando a vida consciente do homem. Vida que é vontade de potência, de domínio. O que nos sugere que em suas funções mais básicas a vida atua guerreando, incorporando, violentando, destruindo. E como já dissemos, para conviverem e se comunicarem, os homens precisam ter a mesma espécie de vivência interior. Mas para tanto, é necessário não somente a utilização das mesmas palavras, mas dos mesmos significados que elas exprimem. Ao serem determinadas designações uniformemente válidas para as coisas, como os estados mentais e as diferentes vivências, a linguagem se configura como uma espécie de primeira “legislação social”. A cada indivíduo é imposta a obrigação de empregar em suas designações as palavras usuais e aceitas socialmente. Por outro lado, quem usa as convenções sociais “sólidas”, misturando-as às modificações de sua própria vontade, e por interesse próprio, prejudicando a ordem social, passa ser identificado como mentiroso e é excluído. Por não empregar as palavras convencionais, a sociedade não depositará mais a sua confiança nele. Surge então o componente moral a alimentar a “má consciência”.¹¹

E da mesma forma que o homem passa a viver em paz em sociedade, ao mesmo tempo passa a viver “em paz” consigo mesmo, não mais se perturbando ao ser arrebatado por impressões e intuições súbitas e “inesperadas”, porque agora, com sua consciência e linguagem, está habilitado a dominá-las, generalizando-as

¹⁰ NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal*, § 268, p. 182.

¹¹ Cf. KOFMAN, S.: “Metaphorical activity, always already ‘forgotten’, is secondarily repressed by being deliberately abandoned in favour of the concept, of logic and science. It is as if there is an anticathexis of the originary forgetting by the creation of a ‘social memory which goes hand in hand with the creation of responsibility, self-consciousness, and moral conscience”. In *Nietzsche and Metaphor*, p. 43.

em palavras, e submetendo-as à condução de sua vida. Enquanto cada imagem obtida por uma comparação breve, cada metáfora da intuição é individual, distinta e única, não havendo para ela qualquer denominação que lhe seja suficiente, com a linguagem pode-se erguer todo um edifício simbólico, a fim de ordenar um mundo antropomórfico, com delimitações, mais firme, mais geral, mais conhecido.

Os homens não evitam tanto o engano quanto o fato de sofrer um prejuízo por serem enganados: no fundo, neste nível, não odeiam pois a ilusão, mas as conseqüências deploráveis e adversas de certos tipos de ilusão.¹²

As conseqüências da ilusão podem ser ruins para a sociedade na medida em que esta não pode mais confiar e dispor de forma segura do “mentiroso”, e ruins individualmente na medida em que o indivíduo é surpreendido pela própria inconstância de si mesmo, desconfiando de seu “livre-arbítrio”. É a partir dessa necessidade de afastamento da ilusão, para se estabelecer a paz que Nietzsche classificará a memória como a força a tornar o homem um animal capaz de fazer promessas. Mas para realizá-las, o homem tem de ser transformado em um ser constante, igual entre os iguais, confiável. Porém, é com a socialização e o tornar-se consciente que o homem passa a incorporar a contradição, característica original do jogo de forças, através da cisão de si mesmo entre o que nele há de animal e de humano. Por mais que erga todo um mundo de formas antropomórficas, mais “concreto”, mais “estável”, mais “sob controle”, há sempre a “ameaça” subterrânea da dissolução no devir da existência dos impulsos que a constituem originalmente. É justamente nessa tensão que se dá a má consciência, esse sofrimento original da condição humana que a cada momento aparece diante do homem como um raio, um *flash* de escuridão e ausência de “sentido”. Mas tal sofrimento é o tributo a ser pago pela criação, para a geração de uma nova forma de vida. “Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme a si mesma eternamente, é preciso que haja também eternamente o ‘martírio da parturiente’...”¹³ A maneira de a vontade de vida, de potência, afirmar-se é através do domínio e incorporação de uma outra mais fraca, implicando no seu aniquilamento, para o posterior nascimento de uma “terceira”

¹² NIETZSCHE, F., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 66.

¹³ Id., “O Que Devo aos Antigos”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 4, p. 117.

nova forma de vida. Isso é o mesmo que ocorra na passagem do homem “primitivo” para o homem social, e tal como sucede incessantemente no jogo dos impulsos, como vimos anteriormente. E é a isso que se relaciona a dor original do parto, o “martírio da parturiente”, que caracteriza a vida em seu eterno devir, sem uma meta específica a não ser a de aumentar a sua potência vital, implicando numa eterna incorporação e domínio. A entrevisão dessa natureza absurda da vida, incognoscível para o homem consciente e pensante, Nietzsche chamará de condição trágica da existência. A essa tragicidade original da vida, corresponde uma reação, um refluxo, em nome da afirmação da vida: a arte, a criação do belo a partir do trágico.

Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa “má consciência” ativa também fez afinal – já se percebe -, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria ‘belo’, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não houvesse dito a si mesma: ‘eu sou feia’?¹⁴

O homem é o momento fugaz em que a vida torna-se “consciente de si”, de sua “falta de sentido”, de seu eterno destruir e incorporar. Mas por outro lado, é também pelo homem enquanto criador do belo, que a vida busca “redimir-se” e, pela arte, aumentar o seu poder enquanto vida em eterna expansão. Nietzsche reconhece o nascimento do belo, com seu respectivo fluxo dos impulsos artísticos no homem, na antiga Grécia homérica. Mas a “história” desses impulsos artísticos, como não poderia deixar de ser, também obedecerá a dinâmica da eterna incorporação e renascimento no devir. A cultura homérica conhecerá também a incorporação e renascimento com o surgimento da tragédia grega, rebento da incorporação do dionisíaco pelo apolíneo, sendo que esta, por sua vez, terá o seu ocaso quando do nascimento do racionalismo socrático, sobrepujando a cultura trágica. E todos esses movimentos parecem ter início sempre na mudança da posição hierárquica que a força da linguagem irá assumir em cada momento dentro do jogo de forças da vida cultural e espiritual dos homens.

¹⁴ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, II Dissertação, § 18, p. 76.

2.3 Nascimento e morte da tragédia grega

A reflexão de Nietzsche sobre a Grécia antiga parte justamente da extrema sensibilidade dos gregos ao sofrimento. Para ele, os gregos conheceram e sentiram ardentemente os horrores e o absurdo da existência. O que se confirma pelo pensamento popular da época, ilustrado pela “sabedoria de Sileno”, companheiro lendário de Dionísio, segundo a lenda citada por Nietzsche.¹⁵ De acordo com essa “sabedoria”, o mais desejável para o homem seria nunca ter existido, mas como isso é obviamente impossível, o melhor é morrer logo e deixar de existir. Diante de tamanho pessimismo, do perigo que ele representa, e para tornar a vida suportável, possível de ser vivida, não sucumbindo diante do seu caráter absurdo, o grego a divinizou através da arte. Religião e arte para eles são indissociáveis, até indistinguíveis. Os deuses olímpicos não foram criados para escapar desse mundo, em nome de um outro, além. Não há o desejo de ascese, de redenção pelo Bem. Ao contrário, a religião-arte apolínea é a religião da vida, desse mundo mesmo, e a redenção se dá pela beleza, pela aparência.

Homero está tão à vontade entre seus deuses, e tem, como poeta, tamanha satisfação com eles, que deve ter sido profundamente irreligioso; com o que a crença popular lhe oferecia – uma superstição mesquinha, grosseira e às vezes terrível -, ele lidava tão livremente quanto o escultor com sua argila, (...).¹⁶

A irreligiosidade homérica, sugerida por Nietzsche, está ligada à liberdade que o poeta se outorga em lidar com valores “sagrados”. Ou seja, para o artista não há nada sagrado no sentido de ser intocável, inacessível. A beleza, para ele, é uma aparência. Uma aparência onírica. Segundo Nietzsche, é no sonho que todo homem torna-se artista, que as mais belas formas se lhe apresentam diretamente em imagens oníricas, onde a “compreensão” da figuração dessas formas é imediata. Com isso, a experiência onírica constitui a pré-condição para a arte plástica e para a poesia épica. Fazendo uma relação direta com o deus grego

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, F.: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”. in *O Nascimento da Tragédia*, p. 36.

¹⁶ Id., *Humano, Demasiado Humano*, § 125, pp. 97-98.

Apolo, o deus da medida, da harmonia das belas formas, Nietzsche dará o nome de “apolíneo” ao impulso artístico relacionado ao sonho. Mesmo diante das mais intensas experiências de realidade onírica, há sempre a nítida sensação da aparência, a consciência de que a experiência vivida não passa de um sonho. É esse certamente um dos traços mais importantes do apolíneo: a clara noção do distanciamento estético. Distanciamento obtido pela força inibidora do esquecimento que, como vimos acima, é a que possibilita a criação de formas a partir do devir dos impulsos.

A arte apolínea é, portanto, a arte do impulso apolíneo do sonho, das imagens oníricas. Os gregos sabiam que sonhavam, mas queriam e precisavam continuar sonhando para então inverter a sabedoria de Sileno: a pior coisa seria morrer logo e a segunda pior seria morrer um dia. Esse triunfo da arte apolínea, “a qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento”¹⁷, teve em Homero o seu maior monumento. A grandeza do poeta épico, e também a do antigo grego apolíneo, é definida por Nietzsche na medida em que há o triunfo completo da aparência diante da vida. Com Homero, os gregos aprenderam a brincar com a vida. A beleza e leveza das imagens homéricas abrandavam o seu intelecto extremamente agudo e implacável, apaixonado, diante do qual a vida parecia tão amarga e cruel. Os gregos certamente não se iludiam, porém cercavam a vida de arte, embelezando-a com formosas criações artísticas.

Simônides aconselhava seus patrícios a tomarem a vida como um jogo; a seriedade lhes era bem conhecida na forma de dor (pois a miséria humana é o tema que os deuses mais gostam de ver cantado) e sabiam que apenas através da arte a própria miséria pode se tornar deleite.¹⁸

Como já dissemos, ao identificar no grego uma grande sensibilidade para o sofrimento diante da vida, Nietzsche faz uma alusão a “sabedoria de Sileno”, recheada de um grande pessimismo em relação à existência, o que pode ser explicado pelas características do deus mestre desse “sábio” popular. Dionísio é o

¹⁷ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

¹⁸ Id., *Humano, Demasiado Humano*, § 154, p. 119.

deus da música e da dança, do êxtase, da dissolução da individualidade na embriaguês. Nas orgias dionisíacas, o indivíduo, arrebatado pela experiência extática, experimenta a quebra de todas as fronteiras individuais, não havendo mais limites entre elas. Sob o comando desse deus que dança, o homem é levado a uma experiência única de unidade com o mundo. E fazendo um paralelo com a embriaguês alcoólica, à toda festa e embriaguês sucede a ressaca, e é neste momento que aparece o perigo que o impulso dionisíaco sempre traz consigo. Nesse caso, a ressaca não é somente alcoólica, mas antes de tudo existencial e por esse motivo, mais avassaladora e pungente. Pois a aniquilação das barreiras da individuação se dá em três níveis no ser humano que a experimenta: o primeiro entre a sua condição individual e o mundo, o segundo entre ele e o próximo, e o terceiro entre o seu próprio “eu” consciente e o “mundo” inconsciente dos impulsos. A cisão experimentada no êxtase dionisíaco faz com que a vida consciente do homem seja dilacerada em duas possibilidades. Pois quando cessa, a experiência dionisíaca proporciona um horror duplo: por um lado, a partir da perspectiva da vida consciente e cotidiana, a visão do dionisíaco é assustadora; por outro, da perspectiva do dionisíaco, após viver as delícias de seu deslimite, é a “realidade” cotidiana que assume uma face horrível, limitadora.

O êxtase dionisíaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento *letárgico* no qual imerge toda vivência pessoal do passado. Assim se separam um do outro, através desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca. Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados.¹⁹

Justamente pelas suas características e perigos é que, segundo Nietzsche, o dionisíaco era considerado pelos gregos como um impulso titânico, bárbaro, pré-apolíneo. Mas não é exatamente desse “tipo” de dionisíaco que Nietzsche fará a sua “apologia”. Não desse impulso na sua forma bruta, natural, mas na sua forma artística, já que o pessimismo por ele provocado não é de “interesse” nem do homem, nem da vida. É preciso que o homem afaste de si qualquer tendência suicida para que se perpetue o espetáculo aparente da existência, sendo para isso

¹⁹ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 57.

indispensável que continue sonhando. Porém, de modo insidioso e constante, o culto ao deus do êxtase orgiástico foi penetrando na cultura apolínea.

Nesse momento de invasão dionisiaca, o grego é novamente “salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida”.²⁰ E é por meio de um novo tipo de arte que se dará o salvamento, uma arte que, ao invés de reprimir o elemento dionisiaco, tratou de incorporá-lo, transformando o sentimento de desgosto e desalento diante da vida em representação artística que a intensifica e a torna possível e ainda mais desejável. E o elemento dionisiaco foi introduzido na tragédia através da música. O autor da tragédia, por meio da música do coro ditirâmico, incitava o público a experimentar a dissolução da individualidade no acontecimento coletivo, e com isso a se fundirem artisticamente ao fluxo impulsivo, mas somente por meio da encenação, realizando um jogo com a embriaguês, representando-a para aliviá-la, retirando-lhe o elemento dilacerador. O que se busca na tragédia é uma experiência de simultaneidade dos impulsos, é a união da embriaguês com a lucidez justamente para que o indivíduo não enlouqueça, não sucumba de fato, mas apenas enquanto ator ou espectador que entra em cena e sofre juntamente com o herói trágico as agruras da falta de um sentido maior e consolador para a vida. Com isso, a tragédia “educa” o espectador para a aceitação do sofrimento como caráter intrínseco da vida humana.²¹ Sofrimento esse que pode ser suportado com a arte trágica ao se experimentar o êxtase dionisiaco de se estabelecer a unidade originária de tudo o que existe, mas sem sofrer a “ressaca existencial”, afastando de si a má consciência pessimista e negadora da vida. Na tragédia, experimenta-se o dionisiaco “apolineamente”, através de um anteparo transfigurador da realidade – as imagens similitudes de sonho. Para Nietzsche, dentro da economia eterna do nascer – crescer – perecer – nascer um outro, compreende-se o sentimento trágico pela expressão “psicologia do orgasmo”. Esta vem a ser um sentimento de excesso de força, em que a vida é afirmada e desejada de maneira total, em tudo o que nela há de prazer e de sofrimento. Pelas mãos de Dionísio, os gregos eram apresentados ao vir-a-ser da

²⁰ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 55.

²¹ Cf. MACHADO, R. : “Segundo Nietzsche, a finalidade da tragédia é produzir alegria. A tragédia, mostrando o destino do herói trágico como sendo sofrer, não produz sofrimento, mas alegria: uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas a expressão de uma resistência ao próprio sofrimento”. In *Nietzsche e a Verdade*, p. 25.

vida eterna, ao prazer de sua inesgotabilidade alegre que, por sua vez, encerra em si mesmo a aniquilação individual.

As imagens apolíneas, que constituem o anteparo transfigurador da realidade dionisíaca da vida, são forjadas pela linguagem verbal da poesia da tragédia encenada e dominada pelo protagonista. Vemos aqui a função da linguagem enquanto força formadora e mantenedora da coesão da consciência do homem, e com ela todo o universo antropomórfico, no momento em que ele experimenta artisticamente a aniquilação extática desse próprio mundo. Através da encenação da relação entre a palavra e a música, entre o apolíneo e o dionisíaco, a tragédia acaba por levar ao palco a própria tensão, oriunda daquela cisão e contradição que o homem “consciente” representa. Se o protagonista é quem domina a palavra, é a música do coro quem comanda e domina o que produzem as palavras, resultando em uma experiência que atinge altíssimos graus de potência, de vida em expansão.

Para Nietzsche, os gregos suportavam com deleite a “inaturalidade bela” dos versos trágicos, porque com o seu fino gosto estético apreciavam boas falas, e queriam que a paixão falasse bonito também. “Pois na natureza a paixão é bem lacônica! é tão muda e acanhada! Ou, quando acha palavras, tão confusa, insensata, envergonhada de si!”²² Preocupando-se com a estética verbal, os gregos retiraram os planos profundos e significados assustadores das paixões, pois não lhe interessavam os sentimentos de temor ou compaixão. A força última da tragédia grega, para Nietzsche, não visava simplesmente à catarse dos espectadores, mas sim a uma fruição estética do belo.²³ “O ateniense ia ao teatro *para ouvir belas falas!*”²⁴ O valor da palavra não está na “compreensão” dos personagens, o que antes importa é o som, a melodia, a musicalidade da situação. Pois não se buscava “crer” na palavra dos personagens, mas em seus sons. Iremos desenvolver a questão da influência da música na linguagem no capítulo seguinte. E foi justamente a mudança nessa relação de poder que ocorre pela inversão nos papéis da música e da linguagem, que deu início ao ocaso da tragédia.

²² NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, §80, p. 107.

²³ Cf. José Thomaz Brum: “A análise da tragédia como espetáculo exaltante e tônico está no centro de sua [Nietzsche] visão jubilosa da arte e da existência. E é porque a tragédia grega *transfigura* a sua matéria sombria e dolorosa que o homem pode considerá-la um estimulante da vida através da aparência estética”. In *O Pessimismo e Suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 101.

²⁴ NIETZSCHE, F., loc. cit.

Para Nietzsche, a tragédia irá sucumbir por intermédio do poeta Eurípides. Apesar de reconhecer a grandeza e a beleza exuberante das obras de seus antecessores, o poeta ao mesmo tempo sentia diante delas uma certa inquietação, fruto do que identificava como uma reticência “presente” nelas, ou melhor, fruto do que ele não conseguia identificar, “compreender”. Percebia na tragédia antiga “alguma coisa de incomensurável em cada traço e em cada linha, uma certa precisão enganadora e ao mesmo tempo uma profundidade enigmática, sim, uma infinitude do fundo”.²⁵ Para Nietzsche, Eurípides não entendia os seus predecessores, e como o entendimento significava para o poeta a origem do desfrute, da criação, este tratou de criar um novo tipo de tragédia, inteligível, e que desse conta de ordenar o que anteriormente aparecia em desordem orgiástica, e com isso “aperfeiçoar” o gênero de seus mestres anteriores. Segundo Nietzsche, Eurípides considerava que a tragédia antiga tratava os mitos de forma questionável e pouco clara, e a solução dos problemas éticos lhe parecia duvidosa.

O que provocava a cisma do poeta, segundo Nietzsche, era justamente o elemento dionisíaco da tragédia antiga, que por isso ele buscou em suas peças combater e expulsar através da reabilitação da linguagem. Seguindo tal objetivo, a obra euripidiana realizou profundas mudanças na estrutura e no conteúdo da tragédia. Uma das principais foi a introdução do prólogo, no qual entra em cena uma personagem individual com a função de explicar para o público em que se constitui a peça que ele irá assistir, quais foram os fatos precedentes à ação que será encenada e o que a partir daquele momento poderá acontecer - tudo em nome da inteligibilidade racional. Desta forma, Eurípides inverte a relação de poder entre a palavra e a música, dando à palavra o papel de destaque na encenação, em detrimento do elemento musical.²⁶ No palco não mais se canta, se discute. No lugar do mito ditirâmico, a dialética lógica, a razão. O sofrimento do herói se dá agora pelo erro nos cálculos; e a descrição e encenação das forças e impulsos essenciais do existir dão lugar à encenação de intrigas finamente calculadas segundo o mecanismo de causa e efeito. As mudanças realizadas por Eurípides

²⁵ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 77.

²⁶ Sobre essa relação de poder entre linguagem e música invertida por Eurípides, Cf. SAFRANSKI, R. : “A tragédia grega leva para o palco a relação de poder entre palavra e música. O protagonista domina a palavra, mas é a música do coro que domina o que produz as palavras. A palavra está submetida a mal-entendidos e interpretações errôneas, não sai do interior e não chega até lá. Ela vive e tece à margem do Ser. Com a música é diferente”. In *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*, p. 54.

acabaram por “esfriar” por completo a tragédia, tirando-lhe todo o *pathos* do êxtase e da celebração da vida em sua eterna inesgotabilidade fértil de potência, de mais vida.

Mas o objetivo central da crítica nietzschiana a respeito do fim da tragédia não está em Eurípides, mas em quem influenciou definitivamente o seu pensamento e sua obra: Sócrates. Para Nietzsche, Sócrates também não “compreendia” a tragédia antiga e por isso não a estimava. A partir dessa constatação, Nietzsche cunhou o termo “socratismo estético”, definindo-o com a seguinte sentença: “Tudo deve ser inteligível para ser belo”. E é sob os auspícios do “socratismo estético” que Eurípides irá travar sua luta para expulsar o dionisíaco da tragédia, e não a partir da oposição com seu “rival” apolíneo. É por esse motivo que se dará a diferença crucial quanto ao uso e ao valor da importância dada à linguagem. Desde Homero até os poetas da antiga tragédia, a linguagem era naturalmente tomada como “metáfora”, sendo que na verdade não havia sequer essa noção, pois o conhecimento não era ainda calcado no dualismo metafísico. E é contra essa imprecisão intuitiva da metáfora que o “socratismo estético” irá se insurgir em busca da palavra verdadeira. Por não ser clara, racional, inteligível, a antiga tragédia, para Sócrates, não dizia a verdade, e por isso não merecia crédito.

2.4

O arquétipo do sacerdote ascético

Antes de darmos continuidade à questão do ocaso da tragédia grega, e com ela do espírito trágico do grego, tendo como principal artífice o advento da razão do “socratismo estético”, vamos nos ater um pouco no ideal ascético e no tipo de homem que o idealizou, o sacerdote ascético. Para Nietzsche, a vida do homem é marcada pelo convívio constante com sua condição doentia. Ou seja, o homem é um animal freqüentemente ameaçado pela doença do “espírito”. Doença esta causada pela tensão original que caracteriza o surgimento do ser humano como um animal consciente, gregário, explicada anteriormente ao falarmos da má-consciência, surgida a partir dos impulsos recalcados.²⁷

²⁷ Cf. p. 43.

Nesse sentido, o filósofo observa que de tempos em tempos na história humana ocorre uma verdadeira onda de fastio da vida, numa irrupção de má-consciência, a partir da eterna luta do homem com a morte que torna a vida sem sentido. Frequentemente, o homem apresenta-se exausto, farto da vida, com um indômito desejo de fim, de morte, pois já que não há explicação ou sentido para o seu sofrimento, que este acabe então logo de uma vez. Ou seja, a “sabedoria de Sileno” ilustra não somente um fenômeno do espírito grego, mas de todo ser humano. E assim como numa epidemia virótica, o “vírus” da má-consciência atinge os que se encontram com as defesas minadas, os mais fracos. São os mais propensos ao sofrimento que se entregam a praguejar contra a vida, num delírio de autodesprezo. E é nesses momentos que surge a figura do sacerdote ascético, que observamos tratar-se de um arquétipo.

Pois consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes.²⁸

E é o sacerdote ascético que se apresentará como o grande salvador dos sofredores. Isso porque ele irá oferecer o seu poderoso remédio contra o sofrimento, o seu ideal – o ideal ascético. Ideal porque a sua principal característica é a negação da vida, ou melhor, a sua valoração de acordo com a perspectiva de quem a sofre. Para o sacerdote ascético, a vida é apenas uma passagem, um caminho de expiação em direção a uma outra vida, a um além-mundo, onde não há qualquer sofrimento por este além-mundo ser puro, desprovido de ilusão, verdadeiro, e o que é mais importante: eterno, imortal. O que, para Nietzsche, torna a vida ascética uma contradição por excelência, pois ao negar tudo o que pertence ao “mundo”, à “natureza”, esse ideal busca a satisfação no fencimento, na desventura, na mortificação do corpo em nome de uma desenvolvimento da pureza da alma eterna.

Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se quer desarmônica, que frui a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante na medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica.²⁹

²⁸ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 11, p. 107.

²⁹ *Ibid.*, § 11, p. 107.

O indivíduo doente, na concepção Nietzscheana, voltará a sua vontade de fim, o seu fastio, contra as manifestações de vida que aflora no eterno vir-a-ser. Isso porque os impulsos que comandam tal ressentimento são de um tipo de vida que se degenera, sendo que estes também procuram dominar. A sua vontade de ocaso é a sua forma de vontade de potência, pois disseminando o desgosto pela vida, disseminam a sua dominação. Nietzsche aponta o valor do sacerdote ascético para vida no momento em que identifica nele primeiramente o agente catalisador dos impulsos degenerativos, reunindo o rebanho dos sofredores, separando-o dos demais. Então, a explicação para o paradoxo apontado por Nietzsche estaria no fato de que a vida mesma necessita do sacerdote ascético. Pois este, ao tomar para si a tarefa de conduzir o rebanho dos sofredores, os mantém apegados à vida por meio de seu poder de criação de condições favoráveis para a existência do seu rebanho. Para tanto, o sacerdote ascético irá trabalhar especificamente os impulsos do ressentimento. Primeiramente apaziguando-os, ao transformar o ódio que os doentes têm para com a vida em mero desprezo, e com isso mudando as características do combate contra a vida, pois o sacerdote ascético é também um doente, mas um doente senhor de si, impávido em seu sofrimento e falta de vitalidade. O seu combate se dará não por violência e ódio, mas por astúcia, por um semear insidioso da contradição em relação à vida. O segundo passo é mudar a direção do ressentimento. Os impulsos, implicados no ressentimento e amplamente acumulados no rebanho, precisam ser descarregados, pois dessa forma o sofredor anseia por um entorpecimento que alivie nem que por instantes o seu infortúnio existencial. Essa descarga é expressa pela busca de um culpado, de um causador do sofrimento que precisa pagar pelo que fez. O que o sacerdote ascético faz é imputar a culpa do sofrimento ao próprio indivíduo sofredor. Ou seja, o ressentimento deve ser descarregado no próprio indivíduo que o produz. E isso se dará pelos métodos e receitas básicos de qualquer sistema religioso, como a benevolência na forma de evitar tudo o que possa produzir algum afeto, jejuns purificadores, abstinência sexual, se possível nenhum querer, nenhum tipo de interesse individual, não odiar, não amar no sentido de desapego total, optar pela pobreza, enfim requer a mortificação do corpo em nome do ideal de ascese em nome de um mundo melhor, transcendente, verdadeiro.

O que para Nietzsche é meramente uma forma de hipnose para alcançar a “libertação” de uma profunda depressão e doença do espírito, do sentimento de perecer. Certamente que não se pode considerar o sacerdote ascético propriamente um médico, pois não combate a doença, as suas causas, mas somente encontra um meio de apaziguar os seus efeitos. Sendo que o seu narcótico, além de não curar, torna o doente cada vez mais doente. Porém, como já dissemos, acaba por prestar um grande serviço à vida, pois faz com que o doente encontre em seu próprio estado a razão de continuar vivendo, chegando mesmo a desejar mais dor, mais privação.

O Não que ele [sacerdote ascético] diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver*...³⁰

Se de fato o ideal ascético obteve algum efeito benéfico ao aliviar a dor do rebanho, para Nietzsche tal “benefício” teve um alto preço. Por meio dos consolos oferecidos pelo sacerdote ascético foi possível mitigar a depressão e mesmo excluir, de certa forma, o sofrimento e o medo da morte, através da idéia de uma alma imortal, que momentaneamente sofre por culpa do próprio sofredor. Porém, a tentativa de se escamotear a morte e o sofrimento acaba por comprometer a própria vida, reduzindo o sentimento vital a níveis extremamente baixos. Pois como já foi dito, a medicação sacerdotal não visava propriamente extinguir a doença, mas tão somente aplacar os seus efeitos, de modo que gradativamente torna o doente cada vez mais doente, ou seja, domesticado, enfraquecido, desencorajado, débil, vacilante. O que vem a ser a negação da vida enquanto vontade de potência, enquanto expansão, incorporação e eterno vir-a-ser, no qual incessantemente se recria, se consome e se renova. O ideal ascético surge como um meio dos sofredores e doentes tentarem se apoderar do devir da vida, submetendo-a aos seus próprios valores e moral, na busca pela simples autoconservação, evitando o sofrimento e a morte. Mas desta feita, o homem ocidental, submetendo a sua vida à moral ascética, acabou por perder o sentimento de plenitude e inteireza, de alegria, de vida.

³⁰ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 13, p. 111.

2.5 Sócrates como um tipo de sacerdote ascético

Segundo Nietzsche, Sócrates foi o artífice e o primeiro exemplo do tipo do que denominou “homem teórico”. Sua principal característica é o inabalável otimismo que carrega em si de que é possível, através do fio condutor da dialética e do pensamento racional a partir de uma cadeia de causalidade, atingir até os abismos mais profundos da vida, trazendo-os à luz da consciência. A fê socrática na razão não se restringe ao simples conhecimento da essência fundamental da existência, mas pretende corrigi-la, aperfeiçoá-la, tal como Eurípides fez com a tragédia grega. A caracterização de Sócrates enquanto homem teórico com seu otimismo racional foi proposta por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. E é na retomada do “problema de Sócrates”, em *Crepúsculo dos Ídolos*, que o filósofo alemão aprofundará a sua crítica ao fundador da filosofia grega. Crítica essa que principia pela reavaliação do inicialmente denominado “otimismo” do homem teórico racional em relação aos poderes de sua razão. Pois para Nietzsche, a própria intenção de se atribuir um juízo de valor para a vida já se configura como um problema, uma anomalia dos impulsos.

Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, nunca podem ser verdadeiros: eles só possuem valor como sintoma, eles só podem vir a ser considerados como sintomas. Em si, tais juízos são imbecilidades. É preciso estender então completamente os dedos e tentar alcançar a apreensão dessa *finesse* admirável, *que consiste no fato de o valor da vida não poder ser avaliado*.³¹

Tal impossibilidade de avaliação explica-se com o que já desenvolvemos no capítulo anterior a respeito da linguagem e da consciência humana face à vida e sua dinâmica dos impulsos. Ou seja, para Nietzsche a simples intenção de se abarcar a existência com um determinado juízo de valor, é já um sinal de decadência, de um impulso de conservação, que visa à fuga de sua característica mais elementar, a eterna luta entre os impulsos que incessantemente contrapõem-se uns aos outros, num movimento de eterno perecer e renascer.³² No caso de

³¹ NIETZSCHE, F, “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 2, p. 18.

³² Cf. MACHADO, R. : “Uma das motivações principais da filosofia de Nietzsche é considerar irrelevante saber se os juízos de valor sobre a vida são verdadeiros ou falsos. (...) Um juízo de valor depende das condições de vida e varia com elas; seja ele positivo ou negativo, uma exaltação ou uma condenação da vida, deve ser unicamente considerado como sintoma; sintoma de uma espécie de vida”. In *Nietzsche e a Verdade*, p. 55.

Sócrates, Nietzsche encontrará ainda um agravante. O que está verdadeiramente por trás do suposto otimismo em se obter sucesso na valoração da vida, consiste em um grande pessimismo em relação a ela, pois como dissemos anteriormente, a intenção é antes de tudo aperfeiçoar a existência, corrigi-la. O que vem a ser uma expressão de fastio, de cansaço em relação à vida. Para ilustrar o seu pensamento, Nietzsche cita as últimas palavras de Sócrates antes de tomar a cicuta ao dizer “viver significa estar há muito doente – eu devo um galo a Asclépio curador”.³³ Para o filósofo alemão, tal afirmação é uma confissão, um sintoma da própria doença de Sócrates, de uma anarquia interior de seus impulsos, e da decadência, produzida pelo excessivo fortalecimento do pensamento lógico. Pois a dialética acaba por despontualizar o intelecto na medida em que exige provas, causas racionais para o que sequer é conhecido, mas somente sentido. E é aqui que encontramos uma relação muito próxima entre o tipo definido por Nietzsche como sacerdote ascético, e o papel desempenhado por Sócrates no momento histórico de crise pela qual passava a Grécia.

Tal crise, conforme narrada pelo filósofo Giovanni Reale³⁴, já vinha se formando e agravando ao longo do século V a.c. com o paulatino declínio da aristocracia e a ascensão inexorável da democracia e do poder do “povo” e a grande ampliação do comércio que, ao superar os limites das cidades, proporcionava o confronto entre valores, leis e costumes diversos entre elas, levando à natural conclusão de que o que era antes tido como universal e eterno em uma cidade, em outra possuía um valor oposto, ou mesmo nenhum valor. Soma-se a isso, no âmbito do pensamento, o fracasso (na visão dos sofistas) por parte dos primeiros pensadores da *physis* em postular um princípio único para o universo, expresso pelas contradições e aporias entre as diversas teorias apresentadas. O que abriu um largo terreno para o surgimento do relativismo sofista, e a sua mudança no foco da análise sofística: do cosmos para o problema do homem. Porém, a verve iconoclasta dos sofistas acabou por diluir por completo a própria imagem e concepção do homem, pois a partir da emergência de um relativismo cultural, que souberam identificar de maneira perspicaz, acabaram por instituir um relativismo moral, no qual o domínio da técnica do discurso e da argumentação seria o suficiente para se sustentar uma visão, uma “verdade” a

³³ NIETZSCHE F., “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 1, p. 17.

³⁴ Cf. REALE, G., *História da Filosofia Antiga*, v. 1, p. 193 et. seq..

cerca do homem e de seus valores. O resultado era que todo e qualquer jovem de Atenas, desde que bom aluno, poderia discutir sobre a virtude, a justiça, o bem e o mal, mesmo que chegassem a conclusões díspares. Disso conclui-se que se abriu entre os gregos um grande fosso, um vazio em relação ao que seria propriamente o homem, e o que garantiria a validade e permanência de seus valores. A interpretação de Nietzsche para isso era de que se vivia uma verdadeira anarquia dos impulsos. “Os impulsos querem fazer-se tiranos; precisa-se descobrir um *antitirano* que seja mais forte”³⁵, ironiza. O antitirano aparece justamente sob a forma da razão na dialética socrática. Para Nietzsche, Sócrates irá fornecer uma “variante para o cerne do embate entre os homens jovens e os rapazinhos”.³⁶ E tal variante, essa solução proposta por Sócrates e prontamente acolhida pelos gregos, origina-se de uma necessidade de autoconservação frente a uma situação de declínio, de decadência do espírito, de doença.

A racionalidade foi outrora desvendada enquanto *Salvadora*; nem Sócrates, nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem racionais. Ser racional foi *de rigueur*, foi seu *último* remédio. O fanatismo, com o qual toda reflexão grega se lança para a racionalidade, trai uma situação desesperadora. Estava-se em risco, só se tinha uma escolha: ou perecer, ou ser *absolutamente racional*... O moralismo dos filósofos gregos desde Platão está condicionado patologicamente; do mesmo modo que sua avaliação da dialética. A equação Razão = Virtude = Felicidade diz meramente o seguinte: é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente *uma luz diurna* contra os apetites obscuros – a luz diurna da razão”.³⁷

Ainda segundo Reale, para Sócrates, se os sofistas por um lado “acertaram” ao focalizar as causas da falta de uma conclusão totalizante acerca do cosmos no fato de se ter negligenciado o problema do sujeito observador desse mesmo cosmos - o homem -, por outro “erraram” ao não procurarem o princípio que sustentasse a diversidade dos problemas morais, e assim como os antigos pensadores da *physis*, não chegaram a uma proposição universal sobre o homem, ficando antes presos à teia do relativismo. Tal princípio, para Sócrates, seria justamente a determinação precisa e racional do que vem a ser a essência do homem que é a sua alma. A leitura de Giovanni Reale sobre o que vem a ser a definição socrática para a alma, a *psyché*, nos ajuda a compreender a crítica de Nietzsche.

³⁵ NIETZSCHE F., “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 9, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, § 9, p. 21.

³⁷ *Ibid.*, § 10, p. 21.

A alma, para Sócrates, coincide com a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, é a personalidade intelectual e moral.³⁸

Se a essência do homem é a sua alma, e sendo essa o seu “eu” consciente e pensante, a virtude socrática, a verdadeira *areté* do homem, aparece naturalmente como sendo o conhecimento, a ciência. Estes passam a ser os valores supremos do homem por fazerem a sua alma ser o que deve ser, de acordo com a sua natureza essencial. Ao contrário, o vício passa a ser a ignorância, que é o afastamento do homem de sua alma racional. Ora, se a essência do homem é a sua alma, que lhe é interior, o afastamento dessa essência se dá no apego às aparências que estão na ordem do exterior, do corpo, dos sentidos. Sócrates acaba por mudar completamente os valores tradicionais dos gregos, mais proximamente ligados ao corpo como, a vida, a saúde, a beleza, o vigor, o poder, a riqueza, colocando-os em segundo plano e com nítida inferioridade hierárquica em relação à alma. Buscar a virtude era cuidar de si, da sua alma, dando pouco valor ao corpo, aos sentidos que nos enganam, nos colocando no inseguro e degradante mundo das aparências, do erro. E é nesse ponto que Nietzsche identifica toda a problemática implicada pela solução de Sócrates. Conforme foi exposto no capítulo anterior, o mundo “interno” do sujeito, é na verdade completamente desconhecido.³⁹

Não consistirá a ‘terrível’ realidade exatamente nisso: tudo o que podemos saber de um ato, não basta nunca para o realizar; em caso nenhum podemos lançar uma ponte entre o conhecimento e o ato! As ações não são nunca o que nos parecem ser! Custou-nos tanto a aprender que as coisas exteriores não são o que parecem, - e naturalmente, o mesmo deve ser dito em relação ao mundo interior! As ações morais são realmente ‘qualquer coisa diferente’ - não podemos já dizer isso: é que todas as ações são essencialmente desconhecidas.⁴⁰

Ora, mas crer na possibilidade de se conhecer as ações morais implica no conhecimento e no domínio de si mesmo para a realização dessas ações de acordo com a natureza essencial da alma do homem. E é exatamente isso que está em jogo. Para Sócrates, e para toda a tradição do pensamento ocidental, tal definição relaciona-se com a concepção do livre-arbítrio do sujeito moral, que pratica cada

³⁸ REALE, G., *História da Filosofia Antiga*, v. 1, pp. 258-259.

³⁹ Cf. Capítulo I, pp. 13-17.

⁴⁰ NIETZSCHE F., *Aurora*, § 116, p. 81.

ato seu de maneira justa, virtuosa e verdadeira, por estar de posse do conhecimento justo, virtuoso e verdadeiro. Implica em responsabilizar o homem por suas próprias ações. Desta feita, Sócrates, à semelhança do sacerdote ascético irá de certa forma culpabilizar os gregos pelos próprios sofrimentos e pela “crise existencial” que viviam. Sofrem porque não procuram conhecer a si mesmos, falam sem saber o que estão falando e por isso incorrem em erro, julgam pelas aparências por confiarem em seus sentidos, em seu corpo, em detrimento da razão e da alma. A respeito dessa “tiranização” dos impulsos do corpo em nome de uma total contemplação da verdade, Nietzsche faz uma descrição a partir da crítica dos ideais ascéticos, que poderíamos também relacionar à crítica a Sócrates.

O estado supremo, a própria redenção, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo ‘saber’, ‘verdade’, ‘ser’, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar também além do bem e do mal.⁴¹

Tal descrição diz respeito às interpretações, sempre sublimes e divinas, que os sacerdotes ascéticos dão aos “êxtases nirvânicos”, às alucinações visuais e auditivas denominadas como a contemplação da luz interior e etc., que na visão de Nietzsche se configuram como sintomas de loucura, distúrbios mentais, numa correspondência fisiológica à doença do espírito, à vontade de nada, de morte, ao desgosto pela vida. E sobre Sócrates, somente para completar a relação que aqui fazemos, lembramos de outra passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*, quando Nietzsche descreve a anarquia no interior de seus impulsos: “Não nos esqueçamos mesmo daquelas alucinações auditivas que, sob o nome de o ‘Daimon de Sócrates’, receberam uma interpretação religiosa”.⁴² Jacques Derrida, numa passagem do livro *A Farmácia de Platão*, alude ao “modo sintomatológico de Nietzsche”, ao falar sobre uma certa economia contida no *phármakon* socrático, que acaba por certo virando-se contra ele próprio, sob a forma de um veneno. Pois, se por um lado, a dialética proporciona uma mestria no diálogo, vencendo a morte e a dissolução pela busca da eternidade da alma, por outro, renuncia-se ao saber como potência, com o conseqüente esfriamento e paralisia dos impulsos e a morte do corpo - esta até mesmo desejada. Em outra passagem, o filósofo francês define:

⁴¹ NIETZSCHE, F, *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 17, p. 122.

⁴² Id., “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 4, p. 19.

O *phármakon* socrático também age como um veneno, um tóxico, uma picada de víbora. E a picada socrática é pior que aquela das víboras, pois seu rastro invade a alma. (...) E quando não age como veneno da víbora, o sortilégio farmacêutico de Sócrates provoca uma espécie de *narcose*, entorpece e paralisa na aporia, (...).⁴³

Para Nietzsche, o sucesso e o prestígio de Sócrates entre os gregos ocorreu fundamentalmente por este se passar por um médico, um salvador, em moldes semelhantes ao sacerdote ascético e seu rebanho. Mas como já se pode inferir, a cura proposta pela racionalidade socrática resulta em um aumento da própria doença. Ou seja, querer escapar à decadência por meio de um combate a ela é apenas mais um sinal da mesma, pois a escolha do método de se escapar dela é a sua própria expressão.

A luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto, em contraposição aos instintos não se mostrou efetivamente senão como uma doença, uma outra doença. – Ela não concretizou de forma nenhuma um retorno à ‘virtude’, à ‘saúde’, à ‘felicidade’... Os instintos *precisam* ser combatidos – esta é a fórmula da *décadence*. Enquanto a vida *está em ascensão*, a felicidade é igual aos instintos.⁴⁴

Isso se dá porque, como vimos anteriormente, não há para Nietzsche vida desvinculada dos impulsos. O que significa que, toda vez que se tenta combater a força de um impulso forte que ameaça dominar, é na verdade outro impulso que reclama o seu espaço, procurando incorporar o seu rival. Nietzsche chega a enumerar seis “métodos” para se combater a violência de um impulso, sejam eles: evitar as ocasiões em que este impulso deseja satisfazer-se a fim de, por períodos cada vez maiores de abstinência, torná-lo paulatinamente mais fraco; ou satisfazê-lo, mas impondo algumas regras para isso, a fim de regular o seu fluxo e refluxo para então passar ao primeiro método; deslocar as suas forças para alguma outra atividade; relacionar a satisfação deste com algum sentimento ruim ou de tortura; entregar-se a satisfazê-lo integralmente até que seja vencido pelo fastio por tornar-se desagradável; e por último, à maneira dos ascetas, procurar oprimir e enfraquecer o conjunto geral dos impulsos, o que leva ao enfraquecimento geral, a perda de potência e vigor, comprometendo a sua vida como um todo. Mas o querer

⁴³ DERRIDA, J., *A Farmácia de Platão*, p. 66.

⁴⁴ NIETZSCHE F., “O Problema de Sócrates”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 11, p. 23.

combater e a própria escolha do meio de combate, não está propriamente em nosso poder, o livre-arbítrio do “eu” consciente é uma quimera, só explicada pela influência de um impulso em particular, ou de um conjunto deles, que no momento está a comandar e a satisfazer-se. “É muito claro que em todo esse processo o nosso intelecto é, sobretudo, o instrumento cego de um outro instinto rival daquele cuja violência nos atormenta: (...)”.⁴⁵ E é justamente essa impossibilidade de fuga dos impulsos, da sua condição mais própria, que irá determinar a perniciosidade do racionalismo na tradição filosófica, expressada na busca de se abarcar e amarrar a existência em palavras “científicas”, em conceitos, na busca da “imitação de Sócrates”, e sua procura pelo conhecimento da alma do homem e do mundo.

2.6

O racionalismo do conceito como um veneno para a vida

Apesar de tudo o que foi exposto acima, a crítica de Nietzsche não visa propriamente à figura de Sócrates como tal, mas antes aquilo que seu método genealógico identifica como sendo o impulso e o tipo de valoração da vida que comanda a tradição do pensamento ocidental desde a sua fundação pelo “homem mais sábio da Grécia”. Trata-se exatamente da crença em um racionalismo asséptico, da busca de um conhecimento que procure “melhorar” o homem e a existência, corrigindo-os em nome do ideal ascético. O “sintoma” que, para Nietzsche, denuncia a relação direta entre esse ideal e a tradição, tanto da filosofia quanto da ciência ocidental, é justamente a busca pela verdade, uma “vontade de verdade” que indica uma busca desesperada pelo eterno, divino, a salvar o homem do perecimento e da morte no vir-a-ser do jogo de forças da vida.

Essa busca pela verdade é estimulada pela “sedução das palavras” que sugere a permanência de uma essência por trás das coisas, que não degenera ao longo do tempo, posto que é eterna e imutável. Então, o homem passa a almejar a eternidade por meio do conhecimento da essência da vida, impondo-lhe o ideal da verdade, dando-lhe um sentido e com isso negando o perecimento e a morte. Ou seja, a solução proposta pelos idealizadores do ideal ascético, incorporada e

⁴⁵ NIETZSCHE, F, *Aurora*, § 109, p. 72.

desenvolvida pela tradição do pensamento racional desde Sócrates, se caracteriza pela negação da existência enquanto devir no tempo, por meio do maior afastamento possível do homem da vida, com a conseqüente atrofia de seu potencial criativo. O que vem a caracterizar a história da razão no pensamento ocidental como um longo e gradativo adoecer, cujo grau máximo de adoecimento Nietzsche identifica com o momento histórico no qual estava vivendo. E um dos exemplos contemporâneos a Nietzsche desse adoecimento, desse ápice da vontade de nada, é a historiografia moderna, que pretendia considerar a história como ciência. Segundo ele, a busca pela objetividade científica no trato das questões históricas acaba por impelir a um acúmulo excessivo de informações e conhecimentos do passado, de forma que nada mais seria criado, nada de novo mais seria pensado ou proposto, pois o passado estava já engolindo o presente. O medo de errar, de não se enganar, gera a apatia e a imobilidade de um espírito carregado pelo acúmulo enciclopédico de tudo o que já tinha sido pensado na história que lhe precedia. O parágrafo 344 de *A Gaia Ciência* nos fornece uma explicação a mais sobre o pressuposto fundamental do pensamento científico, que é a sua supervalorização da verdade a qualquer preço a fim de fugir do engano. No texto, Nietzsche afirma que na ciência, as convicções, aquilo que se afirma sem muita investigação, não encontram espaço por não corresponderem ao método básico da busca científica, que é a da permanente vigilância e desconfiança em relação ao que é investigado. Tudo para que se evite o engano, o erro.

Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa. De que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso.⁴⁶

Ou seja, a ciência ela mesma nasce de uma convicção, de um momento quando o homem afirma a sua vontade e se impõe à vida. Mas quando pretende que essa convicção acerca do valor da verdade se perpetue, passa a servir não mais como afirmação e expansão de força, de potência, mas como força de conservação, impedindo novos movimentos criadores afirmativos. Para Nietzsche,

⁴⁶ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 344, p. 235.

a saúde de um indivíduo só se desenvolve no interior de um horizonte traçado em volta de si mesmo, e para isso é preciso de fato traçá-lo, criando valor e afirmando a sua vontade. Porém, no caso de um indivíduo com o senso científico superestimado, este acaba por enfraquecer-se pela incapacidade de fixar para si um horizonte. Na busca de justeza nas afirmações, de uma clara verdade, o seu horizonte acaba sempre por se deslocar, e ele então se vê embaraçado, amarrado na própria teia das suas convicções sobre a verdade. Torna-se incapaz de dar um passo adiante, pois não mais se questiona acerca do pressuposto que rege a sua atitude, e “(...) se ele pensa demasiado em si mesmo para incluir no próprio olhar um olhar estranho, então definha e cai lenta ou precipitadamente em seu ocaso oportuno”.⁴⁷ Ou seja, ao superestimar o valor da verdade, o pensamento racional do ocidente acabou por se autoconsumir na busca dessa verdade como algo duradouro, resultando numa vontade de nada, num niilismo. Tal como a imagem que hoje correntemente se faz da verdade como sendo uma cebola: ao retirar-lhe uma a uma as camadas que impedem o caminho para o centro, só resta o vazio de seu interior. O diagnóstico de Nietzsche é de que o homem acabou por esquecer o próprio esquecimento, pela supervalorização da memória e do sentido histórico. E com isso, perdeu de vista não só o fato de sua vida consciente, racional, repousar na incoerência, irracionalidade do incognoscível jogo dos afetos – ou seja, esquecer que inibe o devir – como também esquece de, alternadamente, contrapor-se à força da memória, podendo desvencilhar-se do peso do passado e sentir a-historicamente a felicidade de conquistar novas perspectivas de sua existência.⁴⁸

Pois a vida está em eterna expansão e incorporação, sempre na busca de mais vida, de mais potência. A cada momento ressurgue como uma nova possibilidade, uma nova configuração, desestabilizando o padrão daquele que quer a verdade, a saber, o de uma verdade eterna, imutável, conhecida de uma vez por todas. E se, como vimos, criar verdade e valores para vida num determinado momento pode ser uma expressão da vontade de potência, que é útil para a expansão da vida, quando esta criação se apresenta cristalizada, passa a servir meramente enquanto força de conservação e retração de potência. Ao servir ao

⁴⁷NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Intempestiva* (Das Vantagens e desvantagens da História para a Vida), § 1, p. 11.

⁴⁸ Cf. KOFMAN, S. : The fundamental objective of memory is to make one forget difference and gēnesis as such at all costs: for to society each presents the risk of change, instability, and insecurity”. In *Nietzsche and Metaphor*, pp. 47-48.

objetivo da conservação, tentando impor à vida um norteamento rígido, acaba por torná-la menor, mais estreita. Pois para acompanhar a economia do vir-a-ser da existência, a verdade teria que se apresentar permanentemente em aberto para novas assimilações, novas configurações, novas “verdades”. Ao contrário do que Nietzsche observa em relação à vontade de verdade presente no homem do conhecimento.

Mas o que força a isto, à incondicional vontade de verdade, é a fé no próprio ideal ascético, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal).⁴⁹

Nietzsche reconhece que quem já tenha tido contato com as considerações que ele apresenta acerca do conhecimento “experimentou uma profunda desconfiança e respeito de todo idealismo desse gênero”.⁵⁰ A desconfiança surge diante da infalibilidade das leis da natureza, sendo que pelo menos dentro dessa esfera pode-se almejar encontrar algum tipo de conhecimento, mesmo que não seja o da realidade em si. Quanto a esse argumento, Nietzsche usará uma imagem na qual diz que “se alguém esconde alguma coisa atrás de uma moita, procura-a neste lugar preciso e a encontra, nada existe de admirável nesta procura e nesta descoberta (...)”.⁵¹ É querer dar razão a algo, supondo-o na própria razão apresentada para explicá-lo. Ou melhor, Nietzsche denuncia uma circularidade entre o objeto da explicação e a própria explicação. A definição que Nietzsche dará para o que se entende por lei natural segue por esse caminho, pois não a conhecemos “em si”, mas somente por seus efeitos e relações com as demais leis naturais. “Portanto estas relações nada mais fazem que sempre nos remeter novamente de uma para outra, sendo para nós, no que concerne à sua essência, completamente incompreensíveis (...)”.⁵² Além da circularidade que ocorre entre as diversas leis naturais, há também a verificada entre a estrutura cognitiva do homem e o mundo por ele percebido.

⁴⁹ NIETZSCHE F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 24, p. 139.

⁵⁰ Id., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 73.

⁵¹ Ibid., p. 72.

⁵² Ibid., pp. 75-76.

Ressalta-se então, sem nenhuma dúvida, que esta formação artística de metáforas, pela qual começa em nós toda sensação, já pressupõe as formas e assim se acaba nelas, só a partir da persistência destas formas originais é que se explica a possibilidade de que seja constituída a seguir uma construção de conceitos que parte das próprias metáforas. Esta construção é uma imitação das relações de tempo, de espaço e de número, aplicada ao terreno das metáforas.⁵³

Para melhor ilustrarmos esse diagnóstico, voltemos à questão da linguagem, mas agora na perspectiva da razão científica, na palavra tomada enquanto conceito. Ora, como vimos, a “conceitualização” das palavras configura-se como um pensamento em circularidade em relação à própria natureza da linguagem, na qual cada palavra tem de servir a diversas experiências semelhantes ou análogas, porém com inúmeras diferenças entre si. A novidade é o valor atribuído ao conceito, como sendo representante de uma essência comum a essas inúmeras experiências, que além de ser eterna, traz o que lhes é efetivamente verdadeiro que estaria por trás das aparências enganosas que fazem com que essas mesmas experiências pareçam diferentes entre si, apesar de participarem da “mesma natureza essencial”. O que então livraria o homem do engano, prestando-lhe uma certa segurança e coerência nas suas ações e vivências. E isso nada mais é do que uma potencialização do caráter coercitivo do intelecto em relação ao fluxo dos impulsos na existência. A partir de então, cada momento da vida passa a ser relacionado a um determinado conceito que traz novamente a lembrança dessa “essência”, acabando por tirar-lhe todo o brilho, esvaziando-a de significados e potencialidades criativas, ao submetê-la sempre a um mesmo valor imposto pelo ideal de uma verdade que tem de se conservar. É o que Nietzsche argumenta quando identifica nos filósofos metafísicos um certo “egipcismo”, como sendo adoradores de múmias conceituais, pois em cada conceito estaria o sepulcro das impressões a que se refere. E também quando os acusa de querer “desestoricizar” o mundo, com repúdio ao devir, a querer tornar as coisas “*sub specie aeterni*”, o que acaba por matá-las, tirando-lhes tudo o que há de vital, pois tudo o que é vivo está em eterna mudança. E a apatia que Nietzsche identificou na historiografia moderna, está para ele generalizada na própria linguagem filosófico-científica de sua época, com os conceitos sempre a assombrarem cada vivência, com valores de conservação de um determinado ideal de vida, o ideal ascético, no caso. O

⁵³ NIETZSCHE, F., “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” in *O Livro do Filósofo*, § 1, p. 74.

parágrafo 26 do capítulo “Incursões de um Extemporâneo”, de *Crepúsculo dos Ídolos*, é bastante claro quanto a esse problema.

Nós não nos estimamos mais o suficiente, quando nos comunicamos. Nossas vivências próprias não são de modo algum loquazes. Elas não poderiam comunicar a si mesmas, se elas quisessem. Isto porque lhes falta a palavra. Para o que temos palavra, já estamos um passo adiante de sua concernência. (...) Com a fala vulgariza-se imediatamente o falante. – A partir de uma moral para surdos-mudos e outros filósofos.⁵⁴

A linguagem estratificada em conceitos, que representam valores também estratificados, acaba por tornar a vida extremamente limitada a esses valores e às suas dicotomias como bem-mal, belo-feio, virtude-vício, etc. “O ambiente em que é educada tende a tornar cada pessoa cativa, ao lhe pôr diante dos olhos um número mínimo de possibilidades”.⁵⁵ Isso porque o valor do conhecimento na tradição ocidental, para Nietzsche, está na constância de seu valor, na sua repetição e eternidade, para que possa sempre tornar algo desconhecido, e portanto ameaçador, em algo familiar. Segundo o tradutor de *Crepúsculo dos Ídolos* Paulo Cezar de Souza, a expressão “espírito cativo” vem de *gebundene Geister*, cujo adjetivo é o particípio do verbo *binden*, que significa “atar, ligar”. O que vem a reforçar a idéia de que a razão científica acaba por amarrar o homem em sua própria teia conceitual.

O homem, ao se colocar como a medida e o parâmetro de avaliação do mundo, da existência, “iludindo-se” com leis e conhecimentos que nada mais expressam do que o seu próprio mecanismo de assimilação das experiências diante da morte, da dor, e do engano, não pode deixar de sentir por completo o absurdo de sua própria condição. A não ser que, ainda seguindo os padrões de seu próprio “criar”, encontre um sentido, uma justificação para tal sofrimento. A vontade de verdade surge, então, como vontade de moral, enquanto a ciência aparece como um bálsamo e terra firme para todos aqueles que sofrem da sua própria existência diante do absurdo de seu perecimento, pois a verdade mostra-se como eterno bem. E esse é o pressuposto da ciência denunciado por Nietzsche. Ao determinar o valor absoluto da verdade, o homem que quer “conhecer” não quer efetivamente enganar-se a cerca de si mesmo, pois isso o desestabiliza e o coloca face à

⁵⁴ NIETZSCHE, F., “Incursões de um Extemporâneo”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 26, p. 83.

⁵⁵ Id., *Humano, Demasiado Humano*, § 228, p. 159.

mudança, ao perecimento no eterno vir-a-ser. Mas de fato, para que isso se efetive - já que a vida se apresenta como aparência, como devir e ressurgir sempre renovado - é preciso idealizar um outro mundo, metafísico, que nega a vida. “‘Vontade de verdade’ – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: ‘Por que a ciência?’ leva de volta ao problema moral: para que moral, quando a vida, natureza e história são ‘imorais?’”⁵⁶ Essa vontade de verdade está necessariamente ligada a linguagem conceitual. E o que Nietzsche critica é que o ato de “desestoricizar” as coisas na busca de um mundo metafísico e eterno, vem de uma resistência às mudanças ininterruptas da vida e do devir no tempo.

Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos.⁵⁷

Esse empalhamento ao qual se refere Nietzsche ocorre em relação às impressões, ou melhor, ao turbilhão incessante das impressões e intuições que caracterizam a criação de formas pelo intelecto humano, que resultam da eterna luta entre seus impulsos. Isso porque, como já dissemos, a tradição da razão na filosofia está marcada desde sua origem por uma aversão a todo tipo de vir-a-ser, à morte, à geração e crescimento que são atributos da vida enquanto eterna expansão e incorporação entre as forças. Há nisso uma busca pelo “Ser”, impulsionada pela “sedução das palavras”, numa expressão da circularidade já mencionada por nós a respeito da questão da verdade na ciência e do conceito em linguagem. E como a vida não se deixa impor um ideal, não havendo possibilidade de se conhecê-la de uma vez por todas, a conclusão a que chegam os filósofos ao não conseguirem chegar ao Ser das coisas é de que há algo que os esteja atrapalhando, obscurecendo o seu caminho. Para eles há uma aparência, um engano, entreposto entre o sujeito e o objeto a ser conhecido. E o artífice do engano é diretamente identificado no corpo, nos sentidos que impedem, pela sua imprecisão, o conhecimento do mundo verdadeiro.

Mas a idéia de um mundo verdadeiro, de uma essência nas coisas, é a expressão do que há de mais raso, tênue, superficial nelas. É a confusão, expressa pela definição nietzschiana de metonímia, entre o que vem antes e o que vem

⁵⁶ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, § 344, p. 236.

⁵⁷ Id., *O Nascimento da Tragédia*, p. 95.

depois. Ou seja, após ter enumerado os inúmeros acidentes entre as metáforas individuais é que se chega a uma idéia de essência, que imediatamente é colocada como *causa sui*. Os conceitos tornam-se, então, verdadeiros sarcófagos das intuições, na medida em que as mumificam, embalsamam, para torná-las eternas e a salvo do devir e da morte. Daí a imagem de egipcismo evocada por Nietzsche. E essa vontade de verdade e de morte acaba por ir contaminando, envenenando a relação do homem com a vida, na medida em que toda nova impressão e metáfora que venha a lhe atingir o intelecto é rapidamente referida ao conceito, tirando-lhe todas as características individuais, tudo o que nela está vivo, para então ser categorizada, submetida, incorporada em sua “essência”. Os conceitos são da mesma ordem das metáforas, porém são metáforas já descoloridas, mumificadas, esquecidas de sua própria criação. E se o duplo par de forças do esquecimento e memória mostra-se como necessário e útil para que o homem dê conta de suas experiências, no caso do conhecimento conceitual o que acaba por ser potencializado é a força da memória das intuições, dos impulsos de conservação cristalizados pelos conceitos enquanto essências eternas, fazendo com que haja um esquecimento do próprio esquecimento, no qual os valores expressos pelos conceitos não aparecem mais como criados pelo homem no tempo, mas como eternos. Mas para Nietzsche isso é mais uma dissimulação do intelecto humano, mais especificamente de um tipo mais fraco, doente e refratário à condição trágica da existência. Mas a principal característica do trágico é a sua impossibilidade de fuga.

Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderia alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiros da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, o conhecimento trágico, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.⁵⁸

E como a vida nunca se deixa captar de uma vez por todas, por mais forte que seja a força de um ideal que se tenta impor, de sua vontade de potência em reação à tendência expansiva da vida, a citação acima era já um diagnóstico

⁵⁸ NIETZSCHE, F., “A Razão na Filosofia”, in *Crepúsculo dos Ídolos*, § 1, p. 25.

nietzschiano da crise da razão. A ciência, para ele, já estava tropeçando em seus limites, se autoconsumindo e entrevendo o inesclarecível da existência ao deparar-se com o vazio a que tinha chegado. E por mais que tenha querido fugir a todo tipo de mudança, como da morte e do vir-a-ser, a tradição ocidental entrevia tragicamente as primeiras luzes de seu crepúsculo, o que para Nietzsche é também uma oportunidade de a vida se regenerar, de mudar ao desdobrar-se novamente sobre si mesma. E em *Genealogia da Moral*, quando comenta o parágrafo 357 de *A Gaia Ciência* que fala justamente sobre o ocaso dos valores judaico-cristãos sublimados pela ciência, Nietzsche parece concluir o seu diagnóstico.

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária “auto-superação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que ouve o chamado: *‘patere legem, quam ipse tulisti’* [sofre a lei que tu mesmo propuseste].⁵⁹

E essa auto-superação, Nietzsche irá propor através do conhecimento trágico que necessariamente requer a arte como remédio, meio de proteção e consolo diante da visão do inesclarecível da vida.

⁵⁹ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, § 27, p. 148.

3 O Filósofo Como Médico da Civilização

3.1 A linguagem do filósofo trágico a partir da música

Na compilação de fragmentos póstumos, publicada no *Livro do Filósofo*, há uma série de fragmentos - na verdade um roteiro de um texto ainda a ser escrito - datada da primavera de 1873 e intitulada “O Filósofo Como Médico da Civilização”. Em diversos apontamentos, Nietzsche enfatiza a importância de se denunciar e esclarecer o caráter errôneo e falsificador da ciência, bem como o seu dogmatismo. Posição essa que é sustentada pelo que definiu na série anterior de fragmentos de outono de 1872, como sendo um impulso incontido de conhecimento, que busca valorar a vida de acordo com um maior ou menor grau de certeza, julgando-a segundo critérios morais que visavam uma maior segurança da vida do homem por meio do distanciamento a tudo o que representa mudança e vir-a-ser, caracterizados como da ordem da aparência. O que também implicava em um repúdio a tudo o que dizia respeito ao corpo, às sensações e aos sentidos, ou seja, em uma negação do homem à vida.

A partir desse cenário, Nietzsche procura pensar a relação entre o filósofo e sua civilização de modo a compreender como que a filosofia poderia representar uma possibilidade de saída desse círculo vicioso. O valor da filosofia aparece enquanto forma de controlar o impulso incontido de conhecimento, não simplesmente de aniquilar ou de opor-se à ciência, mas de dominá-la. “A filosofia dominante deve considerar também a questão de até que ponto pode desenvolver-se a ciência: tem que determinar o valor”.¹ E tal determinação se dará pela força da arte, pois para Nietzsche a especificidade da filosofia está justamente no hibridismo entre a arte e a ciência, ora comportando-se como uma, ora comportando-se como a outra, numa interpenetração das qualidades de ambas. E para desvendar essa “filosofia híbrida”, faz-se também necessário repensar a própria linguagem, já que a importância do seu surgimento na constituição da vida humana é capital, nisso incluída a própria formação do pensamento científico e metafísico, motivada pela “sedução das palavras”. E para que o pensamento

¹ NIETZSCHE, F., *O Livro do Filósofo*, §28, p. 5.

filosófico seja animado pelas forças da arte, a sua linguagem também tem de sê-lo. É a música que lhe servirá de suporte e inspiração, pela sua capacidade original de dar voz a todos os movimentos do devir dos impulsos, superando o entrave causado pela vontade de verdade, característica da metafísica e representada na linguagem conceitual.

A música como suplemento da linguagem: inúmeras excitações e estados inteiros de excitação que a linguagem não pode representar são captados pela música.²

É em *O Nascimento da Tragédia* que Nietzsche desenvolve pela primeira vez essa relação entre música e linguagem que se mantém ao longo de toda a sua obra. Ao pensar a respeito da poesia trágica nesse livro, ele atribuía à música um papel superior em relação ao texto. A sua reflexão parte de uma citação do poeta lírico Schiller, que afirma que antes da poesia, o que lhe vinha à mente e à alma não era uma série de imagens, um pensamento ordenado casualmente, mas um “estado de ânimo musical”³, para então lhe aparecer a idéia poética. Segundo Nietzsche, o artista lírico faz um só com a vida, com sua dor e contradição, procurando traduzir essa experiência em forma de música: música esta que, sob a influência onírica de Apolo, da necessidade primeira da aparência, lhe aparecerá como “imagem similiforme de sonho”.⁴ Então, ele definirá a poesia lírica como uma espécie de imitação figurativa e imagética da música em palavras. Na tentativa de transpor a música em imagens apolíneas, o poeta mergulha na calmaria da contemplação estética, por mais que tudo a sua volta e o seu próprio espírito através da música esteja em movimento. Partindo dessa perspectiva, Nietzsche irá concluir a grande limitação da linguagem para se chegar a dar cabo da complexidade e incompreensibilidade da vida, bem como da sua inferioridade em relação ao poder da música.

A poesia do lírico não pode exprimir nada que já não se encontre, com a mais prodigiosa generalidade e onivalidade, na música que o obrigou ao discurso imagístico. Justamente por isso é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música, porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando em conseqüência uma esfera que está acima e antes de toda a aparência. Diante dela, toda aparência é antes meramente símile: daí por que a linguagem, como

² NIETZSCHE, F., *O Livro do Filósofo*, §11, p. 37.

³ Id., *O Nascimento da Tragédia*, p. 55.

⁴ Ibid., p. 44.

órgão e símbolo das aparências, nunca e em parte nenhuma é capaz de volver para fora o imo da música, mas permanece sempre, tão logo se põe a imitá-la, apenas em tato externo com ela, enquanto o sentido mais profundo da música não pode, mesmo com a maior eloqüência lírica, ser aproximado de nós um passo sequer.⁵

Encarada dessa forma, a música é tida por ele como uma linguagem verdadeiramente universal, mas não abstrata e “enfraquecida” como os conceitos. A música exprime por meio de inúmeras melodias possíveis a eterna dinâmica dos impulsos, desejos e excitações exteriorizados no íntimo do ser humano e da vida como um todo. E é por essas características que a música, quando adequada à palavra, parece revelar o sentido mais íntimo e secreto desses impulsos, potencializando-lhes a existência.⁶ Ou seja, “a música estimula à *introvisão similiforme* da universalidade dionisíaca e deixa então que a imagem similiforme emerja com *suprema significatividade*”.⁷ Como exemplo, Nietzsche lembra a beleza e a clareza apolínea dos diálogos das peças de Sófocles, que dão a impressão de mirar o fundo íntimo da vida, “com certo espanto pelo fato de ser tão curto o caminho até esse fundo”.⁸ Mas se por outro lado abstrairmos essa aparição superficial do herói, levando em conta o seu caráter de mera aparência, e buscarmos penetrar mais fundo no mito que se mostra através dela, perceberemos que o que está representado nos diálogos é apenas uma alusão superficial às profundezas do existir.

Quando, numa tentativa enérgica de fitar de frente o Sol, nos desviamos ofuscados, surgem diante dos olhos como uma espécie de remédio, manchas escuras: inversamente, as luminosas aparições dos heróis de Sófocles, em suma, o apolíneo da máscara, são produtos necessários de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha.⁹

Na tragédia antiga, mesmo que sob forte influência da música, a linguagem pertencia ao terreno das imagens apolíneas, oníricas, da pura contemplação estética, e por isso, era usada de forma poética, metafórica.

⁵ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*, p. 51.

⁶ Cf. BRUM, J. T. : “A noção de uma sabedoria trágica da existência, apoiada em uma adoração perpétua da vida, encontra na música a sua expressão estética ideal. A música exprime a vida fluida e contínua da lama e o prazer que experimentamos diante de suas metamorfoses sonoras seria, no fundo, o eterno prazer que sentimos diante das metamorfoses da existência”. In *O Pessimismo e Suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 112.

⁷ NIETZSCHE, F., op. cit., p. 101.

⁸ Ibid., p. 63.

⁹ Ibid., p. 63.

A metáfora é para o autêntico poeta não uma figura de retórica, porém uma imagem substitutiva, que paira à sua frente em lugar realmente de um conceito. O caráter para ele, não é uma reunião de traços individuais, que foram procurados para compor um todo, mas uma pessoa insistentemente viva, perante seus olhos, que se distingue da visão similar do pintor pelo fato de continuar a viver e agir. (...) se se tem apenas a faculdade de ver incessantemente um jogo vivo e de viver continuamente rodeado de uma hoste de espíritos, é-se poeta, (...) ¹⁰

Ou seja, para um legítimo poeta, a metáfora não está subordinada a um conceito, como sendo uma subversão do seu uso. Ela é antes a característica original das palavras, realizando transposições entre naturezas diferentes, pois o poeta reconhece a sua precariedade frente a algo que vive e incessantemente se move dentre diversas perspectivas. Portanto, a linguagem tomada metaforicamente conserva em si um certo movimento quanto ao que representa, ao que significa, e é por esse motivo que, ao ser estimulada e regida pela música, torna-se um importante meio pelo qual é possível para o poeta trágico chegar mesmo que superficialmente a representar, e com isso contemplar, o lado obscuro e incognoscível da existência. Seria como se as palavras, sob a influência da música, ampliassem o silêncio da natureza contido entre elas, mas sem revelá-lo por completo, mas somente intensificando o jogo incessante de velamento e desvelamento do devir existencial, dançando por entre múltiplos possíveis significados. A linguagem na tragédia, ao servir de anteparo entre a consciência e os impulsos sobre os quais repousa, como uma persiana entreaberta numa janela dominada pela forte luz do sol, funciona como um anestésico terapêutico para evitar a completa cegueira da consciência humana e seu esfacelamento na torrente do devir.

Nietzsche identifica no exemplo da linguagem do poeta trágico a possibilidade de se restabelecer o status do esquecimento, ou melhor, do jogo entre esquecimento e memória, o qual se configura pelo incessante deixar-se esquecer de si para novamente retomar-se. É a realização da busca pela felicidade animal, na imagem citada acima, mas não como o animal e sim como homem. O que nos remete ao último parágrafo do capítulo “O que falta aos alemães”, de *Crepúsculo dos Ídolos*. Nele, Nietzsche alude à necessidade de se ter de aprender a pensar, frente ao que chama de aparvalhamento por gestos espirituais inflexíveis

¹⁰ NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia*., p. 59.

de um pensamento incapacitado para as nuances, chegando aos gestos sutis de entendimento que ultrapassam qualquer rigidez das categorias conceituais. E esse novo modo de pensar tem a ver com o estado de ânimo musical, na medida em que se tem de aprender a “dançar” com o intelecto, tal como na “introvisão similitiforme” do enigma da existência, identificada na poesia trágica.

Em verdade, não se pode subtrair da educação nobre da dança em todas as suas formas: poder dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; eu diria ainda que também se precisa poder dançar com a pena. – Que é preciso aprender a escrever? – Mas neste ponto eu me tornaria plenamente um enigma para os leitores alemães...¹¹

E um enigma não só para os alemães, mas para o leitor da modernidade filosófico-científica do nosso tempo. Mas mais do que aprender a escrever, procurando por novas palavras e linguagem, Nietzsche está também à procura de novos leitores que lhe sejam mais próximos pelo ouvido, que seriam capazes de ouvir e apreender a nova melodia do seu pensamento trágico.

3.2

Por uma escrita seletiva

No parágrafo 381 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve sobre a possibilidade de não ser compreendido por todos os leitores, sendo que muitas vezes ele poderia mesmo ser incompreensível. Na verdade, essa incompreensão chega a ser uma intenção, já que a peculiaridade da proposta de um pensamento trágico implica a necessidade não só de um novo tipo de compreensão, mas também de novos leitores. Isso porque o estilo breve, aforístico, de sua escrita está em harmonia com o tipo de pensamento, de “verdades” que deseja apreender. O filósofo chega a definir o seu método de investigação pela comparação a um banho frio em que entramos e saímos rapidamente, inculcando vivacidade aos ouvidos mais aptos ao ritmo musical de sua linguagem. Por isso surge a preocupação declarada em conquistar leitores que lhe seriam aparentados pelo ouvido. Pois há muitas questões da existência, “verdades” profundas, que devem ser ditas de modo breve porque o seu entendimento dá-se no limiar de um

¹¹ NIETZSCHE, F., “O que falta aos alemães” in *Crepúsculo dos Ídolos*, §7, p.64.

instante, não estando “por trás” de um véu a ser laboriosamente desnudado pelo excessivo escrutínio do método científico. Pelo contrário, mantém-se o jogo de obscuridade e luz, de mergulhos rápidos no rio do devir, vivificando o espírito e o corpo, cada vez mais ágeis e leves para novos mergulhos. A leveza é garantida pela capacidade de esquecimento, requerida aos que se aventuram em sua filosofia e que não se deixam sobrepesar por um excesso de “alimento” conceitual, adquirindo uma certa frugalidade e vivacidade próprias a uma escrita metafórica e pensamento em fragmentos.

(...) e eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é seu ideal, também a sua arte, e afinal sua única devoção também, seu “culto divino”...¹²

E como todo bom bailarino, os filósofos e leitores a quem Nietzsche se destina precisam saber mover-se em uma espécie de compasso ritmado, o que também pressupõe momentos alternados de rapidez com outros mais lentos. É o que sugere a leitura do parágrafo 5 do prólogo de *Aurora*, onde Nietzsche volta a falar na questão da seleção de leitores a que ele se propõe em seus escritos. Inicia a seção discutindo sobre a melhor maneira de expor o seu pensamento sem que o mundo lhe ouça. O mundo em questão é o mundo moderno, racionalista prático e utilitário em que se transformou, para ele, o legado da tradição filosófico-racionalista do ocidente. Uma época de extrema rapidez e superficialidade do pensamento, do mundo atarefado do “trabalho”, preocupado na comunicação e compreensão rápida entre as pessoas, o que exige pouca reflexão e muita repetição de padrões já estabelecidos, sintomas de um espírito doente e amarrado, cativo. E a forma encontrada foi justamente a da escrita lenta e laboriosa, comparada a uma arte de ourives que verdadeiramente lapida cada vocábulo, cada expressão, sempre na busca de novas perspectivas que dêem conta da multiplicidade dos impulsos que alternadamente estão no comando. Tal lentidão, Nietzsche atribui à sua atividade de filólogo, título que admite usar ainda em sua própria definição, um filósofo/filólogo, um pensador/poeta. O que também exigirá um certo afastamento de quem se aproxima do texto, uma lentidão para desbravar os caminhos de um pensamento sutil, cauteloso, que procura abarcar o máximo de movimentos significativos, de nuances perceptivas. Afastamento esse que

¹² NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, §381, p. 286.

caracteriza um gosto nobre artístico, criador, um espírito livre, em oposição ao espírito cativo.

(...) quanto à nossa arte, ela não pôs fim facilmente ao que quer que fosse, ela ensina a ler convenientemente, quer dizer: lentamente, profundamente, olhando com prudência para trás e para diante de si, com pensamentos ocultos, com as portas abertas, com os dedos e os olhos sutis...¹³

Ler convenientemente é ter olhos sutis, é também aprender a ver, acostumar os olhos à paciência da observação continuada e distanciada. Isso requer uma capacidade de não reagir imediatamente aos impulsos, sabendo acolher-lhes os estímulos e protelar o juízo, aguardando o desenrolar das coisas, avaliando e reavaliando as suas metamorfoses. Para Nietzsche, a característica moderna é a de não ser capaz de resistir aos impulsos, não ser capaz de sustentar-lhe uma oposição na tentativa de não os deixar dominar imediatamente. Um exemplo a que podemos recorrer é justamente a ânsia em tão logo categorizar qualquer coisa que se pareça estranha, obedecendo ao impulso de conservação que lhe domina, tornando familiar e não ameaçador o que antes era estranho e não conhecido. É querer reconhecer, reafirmar, algo já velho e desgastado, morto, no novo que se apresenta. O que se traduz tanto no uso quanto na valorização da palavra enquanto conceito no pensamento moderno. E é a essa rapidez moderna em reagir mecanicamente aos seus impulsos que a nova “educação” de leitura se contrapõe.

Uma aplicação do ter-aprendido-a-ver: à medida que nos tornamos *um destes que aprende*, nos tornamos em geral lentos, desconfiados e resistentes. Deixa-se inicialmente advir todo tipo de coisa estranha e *nova* com uma quietude hostil (...).¹⁴

O aprendizado de ver configura-se numa verdadeira arte de interpretação, quando relacionado ao modo aforístico de escrever nietzschiano, pois para o filósofo alemão um aforismo não é decifrado apenas sendo lido. É preciso depurá-lo, observá-lo em suas sugestões perspectivas, em seus líquidos movimentos de signos. No final do prólogo de *Genealogia da Moral*, Nietzsche exime-se novamente da responsabilidade de se fazer compreender por todos os leitores, ao

¹³ NIETZSCHE, F., *Aurora*, prólogo, §5, p.10.

¹⁴ Id., “O que falta aos Alemães” in *Crepúsculo dos Ídolos*, §6, p. 63.

mesmo tempo em que lhes transfere a competência em saber ler convenientemente, em ter ouvidos abertos para as dissonâncias e o ritmo de seu filosofar. E, contrapondo-se mais uma vez ao modo moderno de ler e interpretar, ele sugere que os seus leitores devem aprender a arte de interpretação como uma espécie de ruminação, para poderem então incorporar melhor o seu pensamento.

É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” -, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um “homem moderno”: o *ruminar*...¹⁵

O ruminar para Nietzsche aparece como um dever de desconfiança por parte do filósofo, sendo em conservar “o olhar oblíquo e malicioso nos abismos da suspeita”.¹⁶ É exatamente o que Nietzsche sugere no parágrafo 34 de *Além do Bem do Mal*, no qual volta a atacar o que chama de a errônea idéia de uma essência nas coisas, e mais do que isso, da concepção dicotômica do mundo que tal idéia implica, como essência/aparência, Bem/Mal, Sim/Não, verdade/mentira, e para nós, conceito/metáfora. Volta novamente à denúncia de que é um preconceito moral o fato de a verdade ter mais valor que a aparência, pois esta é também uma forma de aparência, forjada pelo intelecto humano. Isso para afirmar o total e infinito perspectivismo da vida. Mas mais do que isso, a vida não seria possível a não ser com base em avaliações e aparências perspectivas, pois é o que caracteriza o devir no jogo das forças, dos impulsos que, a cada momento, se alternam no comando. O que Nietzsche irá propor é justamente um pensamento liberto dessas oposições estratificadas e estratificantes, baseado não mais na busca de uma perspectiva absoluta e imutável a legitimar as avaliações em oposições dialéticas excludentes, mas voltado para os infinitos e diferentes graus de tonalidades, de aparências perspectivas que se interpenetram, em valores que se perpassam. Ao usar o termo valor, Nietzsche completa dizendo: “para utilizar a linguagem dos pintores”. Isso porque, em pintura, o termo valor serve para designar as tonalidades das escalas de cores, com maior ou menor saturação, com vários efeitos de luminosidade¹⁷. O recurso à terminologia pictórica bem funciona para explicar o sentido que atribuí ao termo valor, e com isso escapar da idéia do

¹⁵ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, prólogo, §8, pp. 14-15.

¹⁶ Id., *Além do Bem e do Mal*, §34, p.41.

¹⁷ De acordo com o comentário de Maria Cristina Franco Ferraz, “Leitura Interpretação e Valor em Nietzsche” in *Nove Variações Sobre Temas Nietzscheanos*.

pensamento dualista característico da metafísica, e que poderia ser atribuído à própria filosofia de Nietzsche enquanto apenas uma inversão da mesma, no momento em que afirma que a idéia de essência é um erro, uma ficção, enquanto que a existência é na verdade constituída de aparência.

Porém, com aparece no primeiro parágrafo de *Humano, Demasiado Humano*, a sua crítica ao pensamento dualista da metafísica baseia-se justamente na negação de que de fato hajam opostos, porque a oposição é fruto de um erro da razão, do preconceito de querer dar às coisas mais estimadas uma gênese milagrosa, como se viesse de uma essência, de uma coisa em si inapreensível, porém inferível. Quando o que ocorre é que as coisas surgem a partir de seus opostos, o lógico do ilógico, o racional do irracional, a verdade dos erros, e vice-versa, pois a interpenetração dos valores não permite uma determinação histórica a respeito do qual valor gerou qual, mas apenas perceber, entrever as suas relações. A proposta então é de que é preciso uma espécie de química das sensações e dos conceitos que consiga destilar a origem de nossas apreciações de valor, identificando a mescla de sentimentos e afetos que estão em jogo quando dessas apreciações, muitas vezes indiscernível aos olhos rápidos e ouvidos grosseiros do homem moderno. E o que a própria analogia com a pintura demonstra é que a “dialética” nietzschiana, com sua tipologia baseada num jogo de forças antagônicas, não se realiza conforme uma oposição excludente, na qual a oposição de um termo implica na total exclusão de seu contrário. Ou seja, cada extremidade dos pares espírito livre/cativo, metáfora/conceito, consciência/inconsciência, verdade/aparência etc, representa apenas o grau limítrofe de um complexo leque de nuances que se interpenetram.

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um conhecer perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.¹⁸

A palavra “conceito”, posta por Nietzsche entre aspas foi traduzida por Paulo Cezar de Souza a partir do alemão “*Begriff*” que pode significar idéia, noção, concepção, percepção, conceito, e é derivada do verbo *begreifen*, equivalente em português a apreender. As aspas sugerem a intenção de Nietzsche

¹⁸ NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, III Dissertação, §12, p. 109.

em enfatizar o estranhamento provocado pela utilização da palavra na frase, provocando o leitor à meditação e ruminação entre os diversos sentidos que ela comporta, de forma harmônica com a própria idéia de se ter o maior número de olhos sobre uma coisa para melhor apreendê-la. Não deixa de ser um recurso explícito de literalmente metaforizar o conceito, torná-lo múltiplo, perspectivo, jogando com a tensão existente entre a coerência exigida no âmbito do intelecto e da consciência, em contraste com a incoerência original dos impulsos. É o que identifica Pierre Klossovski a respeito da escrita aforística de Nietzsche, como a forma encontrada para transpor a liberdade arbitrária do “discurso” incoerente dos impulsos com a coerência coercitiva exigida pelo intelecto na formação da linguagem, bem como no seu próprio funcionamento.

É preciso, portanto, que essa forma reproduza, ao sabor das flutuações pulsionais, de modo totalmente dessultório, a descontinuidade que intervém entre a coerência do intelecto e a incoerência pulsional, e que ela consiga interpretá-lo, ao invés de perseguir o nascimento do conceito, ao nível do intelecto. Essa é a forma do aforismo.¹⁹

Ou seja, o aforismo de Nietzsche, tal como a linguagem regida pela música do poeta trágico, chama o leitor para dançar, saltando de um lado a outro entre as significações e perspectivas implicadas em cada pensamento, revigorando o intelecto, devolvendo-lhe a saúde comprometida pelo pensamento metafísico em conceitos, através de sucessivos mergulhos como num banho frio, na profundidade e inescrutabilidade da existência, trazendo a cada nova imersão novos valores, novas vivências. Que serão novamente esquecidas em um novo mergulho, um novo salto, uma nova mudança. E é nesse saltar ininterrupto entre signos que as oposições se diluem numa interface de nuances a se misturar, no combate entre os impulsos pela predominância de seus matizes, mas sem excluir os opositores, pois são parte imprescindível dessa luta em nome da vontade de potência em eternamente criar e impor os seus valores.

E é nesse contexto que aproveitamos para esclarecer uma aparente incoerência entre a rapidez característica da apreensão das “verdades” que devem ser ditas brevemente – mencionada no início desse subcapítulo - com a lentidão ruminante da leitura conveniente, que mencionamos logo acima. Pois tal

¹⁹ KLOSSOVSKI, P., *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, p. 280.

incoerência nada mais é do que mais uma expressão do jogo que se faz necessário para fazer o pensamento e a linguagem dançarem. Ou seja, para que as apreensões no limiar de cada instante possam ser retidas, físgadas da corrente do devir, é preciso o contraponto de uma leitura lenta, apta a erguer uma resistência aos impulsos, esquecendo-os, para então novamente trazê-los de volta pelo rememorar, no compasso rítmico entre luz e opacidade, fala e silêncio. O que irá definitivamente ampliar os ouvidos e horizontes do intelecto, devolvendo-lhe a fertilidade castrada pelo olhar doente e parcial da razão científica e da metafísica. Pois “os que têm febre percebem do mesmo modo as paredes e os tapetes, só os que estão com saúde destacam mais a tapeçaria”.²⁰ E é essa íntima relação entre a saúde do espírito e a capacidade de se desenvolver uma gaia ciência, leve, ruminante, dançante, que veremos a seguir.

3.3 A Grande Saúde de uma Gaia Ciência

No parágrafo 109 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche nos alerta para que nos guardemos de tentar encontrar um termo, um pensamento que defina o universo, uma concepção que simplesmente o totalize para o nosso conhecimento, pois qualquer lugar a que chegemos será sempre um erro, uma incompatibilidade com esse mesmo universo ou mundo.

O caráter geral do mundo, no entanto, é o caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que chamem nossos antropomorfismos estéticos.²¹

Ou seja, em qualquer juízo feito a partir de nossa razão, serão por nós constatados a irracionalidade e o acaso que constituem o mundo. Mas esse modo mesmo de pensar é próprio ao nosso intelecto, e não ao mundo. Não há sentido em se falar de acaso ou causalidade, em leis ou ausência delas, até na beleza ou feiúra da vida, pois ela não pode ser avaliada. Mesmo a morte, questão mais enigmática para o homem, não tem um sentido oposto ou dissonante com a vida. “Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é a penas uma variedade

²⁰ NIETZSCHE, F., *O Livro do Filósofo*, §63, p.21.

²¹ Id., *A Gaia Ciência*, §109, p.136.

do que está morto”²². Ou seja, a vida sempre se apresenta como um algo a mais a ser decifrado, como um eterno enigma que sempre se renova. E para solucionar esse enigma - a fim de não mais se perturbar com o silêncio angustiante da existência quando argüida em seu sentido, evitando o sofrimento, e mais do que isso a morte, o vir-a-ser, através da busca de um outro mundo, essencial e eterno - o homem acabou por despotencializar a sua própria vida e também o mundo, por enfraquecê-los. Mas a vida mesma escapa de qualquer controle, e mesmo quando o homem a nega, o faz reportando-se novamente a ela, pois como vimos, o faz em vontade de potência, em esforço por dominá-la, mas em uma vontade que se quer conservar e que pelo seu excesso de querer acaba se autoconsumindo, perecendo por sua própria obra. E é nesses momentos que ela se renova.

É em relação a esse processo de desdobrar-se sobre si mesma e renovar-se que Nietzsche irá apresentar a idéia de uma grande saúde, “uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...”²³ Uma saúde do espírito tal como um meio para se entregar ao risco de assumir todas as possibilidades que a vida apresenta, pois não busca a sua conservação, pelo contrário, se deixa perder para depois novamente retomar-se, “uma nova saúde, mais forte, alerta, alegre, firme, audaz que todas as saúdes até agora”²⁴. Uma saúde afirmativa que deseja a vida em todos os seus aspectos, até na morte, o perecimento, pois só assim se renova e se fortifica no devir. O que em termos de pensamento, de conhecimento, de ciência, se traduz pela audácia e afirmação de um espírito capaz de questionar e até negar o que há de mais altivo nos valores de seu tempo, se assim o quiser a sua vontade, um espírito que ama a verdade, mas não quer mumificá-la, conservá-la, mas ao contrário a abandona e a retoma logo à frente transmutada, transvalorada. Esse é o ideal da grande saúde, que fatalmente leva a uma nova ciência, a uma gaia ciência, livre, alegre.²⁵

²² NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, §109, p.136.

²³ *Ibid.*, §382, p. 286.

²⁴ *Ibid.*, §382, p. 286.

²⁵ Cf. BRUM, J. T. : A visão trágica ou dionisiaca se torna uma 'gaia ciência' ao aceitar (e também conhecer) o caráter 'insignificante' e sofredor da existência. A sua força é a alegria que vem celebrar os encantos de um mundo tão rico e tão paradoxal que nele a felicidade possível está sempre misturada com um sentimento do trágico”. In *O Pessimismo e Suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 79.

Um outro ideal corre à nossa frente (...) o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, (...) e com o qual, não obstante tudo, só talvez se alcance a grande seriedade, (...) ²⁶

E essa “grande seriedade” está intimamente ligada à grande saúde do espírito que reconhece o eterno jogo que a vida estabelece com o homem. Seriedade capaz de reconhecer como toda a história do homem e da ciência teria se baseado no prodígio de simplificar e falsificar a vida, para que o homem pudesse gozar “de uma quase inconcebível liberdade”²⁷, mesmo que essa liberdade possa ter levado a um adoecimento e enfraquecimento da própria vida. Pois, do ponto de vista da vida, este longo adoecer foi somente um momento de refluxo, de contração a qual se segue uma nova expansão e fluxo de potência. Momento esse que desponta com o nascimento de uma nova ciência, de uma gaia ciência, que se reconhece como uma falsificação, erro ou aparência, e mesmo assim continua a afirmar-se e a querer enquanto tal, pois sabe que só assim se expande e se renova. Pois a ciência pôde assentar a vontade de saber do homem sobre uma outra mais forte que é a vontade de não saber, vontade de incerteza, porém não como uma oposição, mas como o seu refinamento.

Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações; (...) de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!²⁸

E é pela rudeza natural da linguagem que se faz necessário um novo uso dela, baseado na consciência dessa rudeza. Daí a opção pelo aforismo e pela metáfora, não como uma oposição ao conceito, mas como o seu mais sutil refinamento, como sua amplificação e expansão em significados, que proporciona não mais o adoecimento do espírito, mas o seu convalescer, o seu retorno à saúde.²⁹ A linguagem lida como tal liberta o espírito da doença e da tirania da busca por uma essência eterna da vida, e abre o horizonte humano para as infinitas

²⁶ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, §382, p. 287.

²⁷ Id., *Além do Bem e do Mal*, §24, p. 31.

²⁸ Ibid., §34, p.31.

²⁹ Cf. KOFMAN, S. : “The multiplication of metaphors symbolizes the plurality of points of view with which the seeker of knowledge must play; it is this play, which coincides with ‘amor fati’, the affirmation of life in all this forms”. In *Nietzsche and Metaphor*, p. 102.

possibilidades que a existência lhe oferece, para o reconhecimento e representação da gama de matizes e graus de aparência em que se constituem os valores humanos. Valores que para serem transvalorados, é preciso também que a própria linguagem seja capaz de ser “transsignificada”.

Conclusão

A proposta de “reabilitar” de alguma forma a linguagem para a vida e o pensamento humano, tornando-a um “remédio” contra o adoecimento da cultura ocidental, não tem a intenção, apesar das duras críticas descritas ao longo dessa dissertação, de simplesmente renegar a razão e a ciência como algo necessariamente pernicioso ao homem. Antes o contrário, o que Nietzsche procura é revigorar a própria ciência, reconciliando-a com a arte e a sua filosofia trágica, rumo a uma gaia ciência. Que seria a ciência que assume tragicamente a condição de que a todo momento a realidade, a vida, de certa forma resiste ao sujeito e à sua razão, principalmente aos seus tradicionais intentos de se impor sobre o fluxo do acontecer. Pois o mundo de fato nunca se mostra para o homem, sendo necessário continuamente “demonstrá-lo”, criando plasticamente formas e sentidos a partir desse grande enigma que se apresenta diante de nós.

Nesse sentido, as fronteiras entre as questões de o conhecimento ser uma criação humana ou uma aproximação em direção ao mundo se desfazem, ou melhor, se interpenetram, não deixando alternativa ao sujeito do conhecimento ao não ser a dança entre os matizes e nuances entre uma e outra. O que também implica no “dançar” de maneira geral entre os valores humanos. E que por outro lado não quer dizer que cairemos num relativismo absoluto e estéril, no “liberou geral”, onde, se nada é “verdadeiro” e deus está morto, tudo é permitido. A busca pelo conhecimento e por novos valores, transvalorando-os, ainda se faz não só necessária como o objetivo da vida humana enquanto vontade de potência e expansão. Mas a partir de então, se fará com o reconhecimento trágico de que as aproximações e/ou criações que fazemos sobre o mundo são de caráter provisório, posto que serão superadas ao serem colocadas em xeque a cada momento por novas experiências e reflexões. Pois dentro desse cenário, não há mais sentido em se pensar numa oposição entre experiência e pensamento, entre “interior” e “exterior” ao homem.

O conhecimento se renova constantemente pela dúvida permanente a respeito do seu alcance e valor no saber, passando a ter uma natureza plástica, não estática, que acompanha o fluxo do acontecer na mesma medida em que a razão torna-se mais “fina”, mais propícia às nuances, incorporando um operar artístico

diante de cada nova assimilação/criação de novos conhecimentos. Nesse sentido a “irmandade” entre a ciência e a arte se coloca, sendo que para Nietzsche é a arte que deve sempre comandar, estipular os “limites” da ciência, através de seus próprios “deslimites” que trazem ao palco da ciência e da razão a tragédia enigmática da vida. Para o filósofo alemão, o homem, quando inserido em uma cultura dominada pela arte, vive de forma totalmente positiva, alegre, mais próximo à “lei” poética do devir. Sendo que os conceitos, nos quais o homem da ciência se agarra como um salva vidas contra o turbilhão de imagens e armadilhas que a natureza parece lhe reservar a cada instante, não passam de meros brinquedos a serviço da vontade do artista/cientista de criar e de dominar a natureza na forma de júbilo dionisíaco, de arte.

Enquanto que o homem dirigido pelos conceitos e abstrações não faz senão uma defesa contra a infelicidade, sem conseguir sequer a felicidade a partir dessas abstrações, enquanto que ele deseja livrar-se o mais possível dos sofrimentos, o homem intuitivo, ao contrário, colocado no coração de uma cultura, já desfruta, a partir de suas intuições, de um esplendor que se irradia continuamente, de um desabrochar, de uma redenção.¹

¹ Friedrich Nietzsche, “Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira num Sentido Extramoral”, in *O livro do Filósofo*, p. 78.

Referências bibliográficas

BRUM, José Thomaz. **O Pessimismo e Suas Vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998.

DERRIDA, Jaques. **A Farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nove Variações Para Temas Nietzscheanos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

JAGER, Werner. **Paidéia**: A Formação do Homem Grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KLOSSOVSKI, Pierre. **Nietzsche e o Ciclo Vicioso**. Tradução de Hortência S. Lancastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOFMAN, Sarah. **Nietzsche and Metaphor**. Tradução e notas de Duncan Large. Stanford: Stanford University Press, 1993.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos. Belo Horizonte: Humanitas, 2000.

MURICY, Kátia (Org.). **O Que Nos Faz Pensar** Cadernos do Departamento de Filosofia N. 14. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. **Aurora**. Tradução de Rui Magalhães. Portugal: Rés, 2000.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. **Genealogia da Moral**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. **Humano, Demasiado Humano**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. **O Livro do Filósofo**. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **O Nascimento da Tragédia.** Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 1992.

_____. **Da Retórica.** Tradução de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Vega, 1999.

_____. **Segunda Consideração Intempestiva.** Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga.** V. 1. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche:** Biografia de uma Tragédia. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

VIEIRA, Maria Cristina Amorim. **O Desafio da Grande Saúde em Nietzsche.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.