

Sobre a Metamorfoseabilidade da Experiência em *Die Geburt der Tragödie* de Nietzsche¹

Nuno Venturinha*

Resumo: A proposta deste artigo é apresentar um problema fundamental do empreendimento nietzschiano. O primeiro livro de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, lança luz sobre a possibilidade de uma *metamorfose empírica*, que depende de uma intuição revolucionária da natureza humana. O elemento mais significativo da *metamorfose da experiência* em *O nascimento da tragédia* consiste no caráter complementar do apolíneo-dionisíaco. Essa questão é de fundamental importância para a filosofia do conhecimento – em sua relação intrínseca com a investigação antropológica. Assim, o artigo pretende delinear essa *epistemologia* problemática, que se radica numa ligação naturalizada com uma *forma de ser* questionável.
Palavras-chave: apolíneo – dionisíaco – epistemologia – metamorfose.

Introdução

Este artigo constitui um registro de uma leitura de *Die Geburt der Tragödie* de Nietzsche. Essa leitura determina-se pelo confronto com a idéia de uma *possibilidade de metamorfose da experiência*. Este é, no nosso entender, um tema original e propriamente nietzschiano, encontrando-se pela primeira vez explanado na histó-

* Doutorando da Universidade Nova de Lisboa. Bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

ria da filosofia ocidental de uma forma concreta por Nietzsche e nunca tendo posteriormente atingido no pensamento de outros autores o alcance que comporta na *démarche* nietzschiana. A temática da *metamorfoseabilidade da experiência* será, assim, indagada por nós através de uma interpretação do percurso filosófico de Nietzsche. Porém, este trabalho não pretende ser senão uma *aproximação* a essa problemática que se delinea, como julgamos, a partir da obra matricial da concepção filosófica nietzschiana.

O propósito desta circunscrição é, então, mostrar que *Die Geburt der Tragödie* não pode ser compreendida como uma *genealogia histórica da tragédia*, mas como um texto fundacionalmente filosófico, como uma visão da filosofia no seu todo – constituindo um móbil privilegiado para uma apercepção da totalidade do pensamento nietzschiano na sua gênese². O objetivo interpretativo não passa, portanto, por apresentar uma leitura deste texto isolado de toda a obra subsequente, *i. e.*, analisando *pari passu* os diversos fenômenos, os vários complexos temáticos, mas, fundamentalmente, trata-se de procurar entender uma tese filosófica que constitui um objeto problemático imprescindível, uma proposta que se elabora através da tematização do *conceito* de “dionisiaco”.

A *intuição* dessa estrutura de sentido, formulada primordialmente no primeiro livro de Nietzsche, apresenta-se como decisiva, na medida em que expõe um âmbito significacional indeclinável para o estudo filosófico enquanto este se repercute numa possibilidade de acompanhamento da vida na sua forma mais íntima; quer dizer, através da leitura dos textos nietzschianos, especialmente de *Die Geburt der Tragödie*, é possível considerar uma problemática absolutamente pertinente para o progresso científico, para o progresso de uma comunidade humana, de tal sorte que é necessário circunscrever os aspectos construtores e destruidores dessa *visão* – a haver tais aspectos –, por forma a caracterizar de um modo tão rigoroso quanto possível o sentido dessas *teorias*, o seu fundamento, a sua

extensão. É com base nestas diretrizes que se procurará compreender Nietzsche, perceber a essência do “dionisíaco”, e extrair conclusões que poderão ser determinantes para a nossa situação na existência.

Esta indagação tem por fito, em primeiro lugar, verificar de que maneira a “herança” schopenhaueriana influenciou Nietzsche naquilo que diz respeito ao estabelecimento da sua posição, ou seja, como patamar de acesso ao elemento “dionisíaco” enquanto superação da ‘vontade de negação da vida’ (*Wille zur Verneinung des Lebens*) (OE 1, p. 16; KSA I, 19). A tônica da análise é colocada numa contraposição entre as doutrinas de Schopenhauer, nomeadamente em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, e de Nietzsche, de modo a caracterizar as oscilações de sentido operadas pela compreensão nietzschiana. Seguidamente intentar-se-á reunir os elementos que possibilitem uma análise da reciprocidade daquilo que Nietzsche chama “apolíneo” (*apollinisch*) e “dionisíaco” (*dionysisch*). Estas determinações conceptualizam dois impulsos antagonistas, mas que, ao mesmo tempo, se reconciliam numa “medida” (*Maass*)³, a qual se encontra patente na tragédia grega. É a investigação dessa “medida”, da sua necessidade, do modo como se elabora na representação trágica, bem como o isolamento das duas modalidades possibilitantes, que estará em causa no segundo momento deste trabalho. Por último apresentar-se-á o próprio *conceito* de “dionisíaco” como pedra angular da tendência nietzschiana para a sua valorização *contra* a “inimizade” que experimenta pelo “apolíneo”; ou seja, Dioniso é, ao longo de *Die Geburt der Tragödie* e, mormente, de toda a sua obra posterior, o deus no qual Nietzsche se revê e para o qual faz tender as palavras de Zaratustra, numa *efetivação* desse *estado original* numa *metábasis*, trazida concomitantemente à expressão pela figura do “além-do-homem” (*Übermensch*), *criador* da “vontade de potência” (*Wille zur Macht*). Os matizes basilares desta progressão de pensamento serão verificados numa sinopse sintética mas

determinativa, susceptível de manifestar as dificuldades e as consequências que se nos deparam perante tal *efetivação – realização* de sentidos habitualmente distantes da nossa *forma* de estar perante as coisas, algo que extravasa, por completo, a nossa “naturalidade” (“naturalização”), a nossa “perspectiva”.

De facto (e *de jure?*), Nietzsche não apenas propõe uma identificação de estruturas do real que estão presentes no nosso quotidiano, ainda que de forma inexplicita – qualquer coisa que vem confirmar a experiência –, mas, decididamente, pretende operar uma *revolução* no humano, no *modo de ser* humano, e, assim, buscar uma outra humanidade (ou “além-da-humanidade”), sendo esta anunciada, tendendo para uma *efetuação*, correspondendo a uma *atualização* das idéias apresentadas nos textos – tendo o caráter de uma profecia. A dificuldade não diz respeito somente, pois, à compreensão daquilo para o qual as análises nietzschianas nos remetem mas à *execução* disso mesmo – se se pretender realizá-lo –, aporia que suscita a precisão de um confronto autêntico com os problemas para ratificar a aceitação ou a recusa de tal *concepção*.

1. *Da “vontade de negação da vida” à “vontade de pessimismo”.*
Princípios ontológicos da antropologia de Nietzsche.

No “Versuch einer Selbstkritik” a *Die Geburt der Tragödie* e no capítulo dedicado a esta obra em *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*⁴ Nietzsche lembra ao leitor que um título menos ambíguo para *Die Geburt der Tragödie* teria sido *Griechenthum und Pessimismus*, denominação que figura na última edição, intitulada *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus* (Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik [Nova edição com o ensaio de autocrítica], 1886), na qual já não aparece a intitulação original, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [*O Nascimento da*

Tragédia a partir do Espírito da Música], presente nas primeiras edições (1872 e 74). Qual é, por consequência, a importância do conceito de “pessimismo” (*Pessimismus*) no horizonte do pensamento nietzschiano, na medida em que, ao ser considerado com extrema acuidade nesses estudos autocríticos, surge como uma possibilidade de identificação do fundo da obra? *In fine*, como é possível estabelecer este conceito como princípio ontológico da antropologia nietzschiana?

Escreve Nietzsche: “Adivinha-se com isto onde se situava o grande sinal de interrogação acerca do valor da existência. Será o pessimismo *necessariamente* o sinal do declínio, da decadência, da imperfeição, dos instintos fatigados e enfraquecidos? – como era entre os Indianos, como é, aparentemente, entre nós, homens ‘modernos’ e europeus? Haverá um pessimismo da *força*? Uma propensão intelectual para o que é duro, horrível, malvado, problemático na existência feita de bem-estar, de transbordante saúde, de *abundância* existencial?” (OE 1, p. 8).

Esta compreensão que tem em vista conferir resposta à pergunta do livro, a saber, “o que é o dionisíaco?” (*was ist dionysisch?*)⁵, elabora uma inversão da forma como naturalmente percebemos o “sofrimento” (*Leid*), ou seja, como algo a despedir, como um índice que patologicamente promove uma fuga a tal disposição. Precisamente, Nietzsche entende que o sofrimento não deve ser negado, como em Schopenhauer, mas deve ser afirmado, em toda a sua plenitude, pois essa é a matriz do humano, conduzindo a sua negação a uma fraqueza, a uma superficialidade – sintomas da decadência da fase otimista dos Gregos. A intuição nietzschiana, intuição fundamental de *Die Geburt der Tragödie*, é a de que originalmente o humano é sofrimento e que qualquer fuga a essa naturalidade – à “seriedade da existência” (*Ernst des Daseins*)⁶ – corresponde a uma desvalorização, a uma artificialidade. Nietzsche fala, justamente, de uma época anterior, tendente para a apetência do horrível – uma

“vontade de pessimismo” –, a do mito trágico, a qual permitia uma sintonia com o “fundamento da existência” (*Grund des Daseins*) (OE 1, p. 12; KSA I, 16). A sua suspeita é apresentada deste modo: “[...] se os Gregos, justamente na riqueza da sua juventude, tivessem uma vontade *para* o trágico e fossem pessimistas?” (OE 1, p. 13); e conclui a sua hipótese interpretativa da seguinte forma: “E se, por outro lado e vice-versa, os Gregos, justamente nas épocas da sua dissolução e fraqueza, se houvessem tornado cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais histriônicos, mais ardentes mesmo após a lógica e logicização do mundo, portanto em simultâneo ‘mais serenos’ e ‘mais científicos’?” (OE 1, p. 13).

A tese nietzschiana coloca-se, assim, como uma conseqüência inversa da leitura de Schopenhauer, mais concretamente de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, visado criticamente nos capítulos 5 e 6 do “Versuch einer Selbstkritik”. Nietzsche mostra, exatamente, o quanto está distante da posição schopenhaueriana determinada por si como uma ‘vontade de declínio’ (*Wille zum Untergang*) (OE 1, p. 15; KSA I, 18). E é esta inversão que funda a sua antropologia, é a compreensão ontológica da “vontade” (*Wille*) como algo para o qual se deve tender, se deve “querer” (*willen*), que possibilita uma reversão ontológica trazida à expressão pela figura de Dioniso, pelo “poder dionisiaco” (*dionysische Macht*) (OE 1, p. 31; KSA I, 32). Diz Nietzsche: “Que pensava porém Schopenhauer sobre a tragédia? ‘O que dá a tudo o que é trágico o particular impulso de elevação’, diz ele, *Mundo como Vontade e Representação*, II, p. 495, ‘é o desabrochar do reconhecimento de que o mundo, a vida, não pode dar nenhuma verdadeira satisfação, logo que *não vale* a nossa dependência: nisso consiste o espírito trágico – ele conduz portanto à *resignação*.’ Ó quão diferente é o modo como me falou Dioniso!” (OE 1, p. 16). Aquilo que está em causa é uma “superação”, um “querer”, que se estabelece no modo do “criar”⁷, um “pessimismo” que se situa “para além do bem e do mal” (*jenseits von Gut und*

Böse), qualquer coisa para a qual os nossos conceitos não são suficientes, um outro *modo de ser*, “além-do-humano”, cuja característica fundamental é a autenticidade enquanto fixação à vida, seguimento da verdade⁸ – paradoxalmente, uma “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*). Esta, assumindo a forma de uma “vontade de potência”, é descrita por Nietzsche nos termos seguintes, insuficientes para uma exposição do seu conteúdo, mas, em todo o caso, os mais expressivos no interior da “inexpressividade”⁹ de tal estado-de-coisas: “(...) um ‘deus’ se quiser, mas decerto apenas um deus de artista, totalmente irrefletido e imoral, pretendendo compenetrar-se do seu prazer e da sua autoglorificação imediatos tanto no ato de construir como no de destruir, no bem e no mal, libertando-se ao criar mundos da *necessidade* da abundância e *sobreabundância*, do *sofrimento* das oposições que lhe são impostas” (OE 1, p. 14).

Esta apresentação do escopo nietzschiano reveste-se de uma importância fulcral para a formação de uma síntese apreensiva do sentido. Descoberto um âmbito significacional que permite uma instalação do humano na verdade, desvelando a anterior situação – que é a nossa – como um campo de “falsidade”, a pergunta que se coloca é: como é possível aceder a esse espaço primitivo, cuja determinação autêntica da vida *pode* promover uma *metamorfose de perspectiva*, entendida conseqüentemente, se aquilo para o qual se tende é um “acontecimento”, para falar como Deleuze, que implica um abandono de todos os nossos conceitos – porque “falsos”, porque “construídos”?

2. A complementaridade do “apolíneo” e do “dionisíaco”: identificação do sentido numa sustentabilidade do modo de ser.

Este trabalho delimita-se a partir da circunscrição de um âmbito de inteligibilidade fundamental, promotor de uma possibilidade

de compreensão do humano que importa considerar, sob pena de restringirmos o nosso alcance analítico a uma multiplicidade de estruturas da existência, perdendo o confronto com esse sentido de “profundidade do ser”, que a especulação nietzschiana traz à expressão através da *conceptualização* de uma *perspectiva* “dionisiaca”. E esta modalidade, ausente da experiência comum, é permeável a uma identificação do seu teor?

No “*Versuch einer Selbstkritik*” Nietzsche fornece-nos uma indicação preciosa da forma como este problema se lhe colocou. Escreve ele sobre a intuição que deu título à obra colocada por nós sob foco temático: “A partir da música? Música e tragédia? Gregos e música da tragédia? Gregos e a obra de arte do pessimismo? A espécie humana até então mais perfeita, mais bela, mais invejada, com maior poder de sedução para a vida, os Gregos – como assim? precisamente eles tinham *necessidade* da tragédia? Mais ainda – da arte? Para quê – arte grega?...” (OE 1, pp. 7-8).

É curioso notar que nos comentários a um texto no qual o deus Apolo figura constantemente Nietzsche quase não se lhe refira (apenas uma vez), mas somente ao deus Dioniso. Quer o “*Versuch einer Selbstkritik*”, quer o comentário a *Die Geburt der Tragödie* em *Ecce homo* privilegiam Dioniso, o “dionisiaco” – esse é o limite da obra. Então, como se explica a importância dada por Nietzsche à complementaridade dos elementos “apolíneo” e “dionisiaco”, afirmada desde o início do texto? Qual a função de Apolo, se aquilo que importa para Nietzsche é Dioniso?

O que a indagação nietzschiana leva a cabo no confronto com a representação trágica é uma escatologia que permite uma compreensão de si mesma; ou seja, em causa está a admissão do “subsolo oculto de sofrimento e conhecimento” (*Untergrund des Leidens und der Erkenntnis*) (OE 1, p. 40; KSA I, 40) na sua comensurabilidade a uma perspectiva compreensiva desse sentido. A dificuldade passa, justamente, por aceder à significação da “síntese de deus e bode

no sátiro” (*Synthesis von Gott und Bock im Satyr*) (OE 1, p. 12; KSA I, 16), sendo esta facultada, apenas, através de uma representação, *i. e.* da representação do primitivo estado “dionisiaco” em complementaridade com uma forma “apolínea” de expressão. Efetivamente, nós só temos acesso ao “dionisiaco” através de um *medium*; este elemento formal permite abrir (dentro da sua formalidade) um espaço significacional que tende para a sua destruição (da própria *forma* possibilitante), mas que, por intermédio de uma “medida”, assegura a manutenção do sentido numa forma representativa, filtragem “apolínea” por individuação da “desmedida” para a qual tende o estado “dionisiaco”, potenciador do sentido fundamental.¹⁰

Refere Nietzsche: “O sátiro vive, enquanto coreuta dionisiaco, numa realidade religiosamente reconhecida, sob a sanção do mito e do culto. O fato de a tragédia principiar com ele, de através dele falar a sabedoria dionisiaca da tragédia, constitui aqui um fenômeno que nos é tão estranho como o surgir da tragédia a partir do coro” (OE 1, p. 57-8).

Tendo a sua origem no ditirambo¹¹, a tragédia, mais concretamente o coro¹², tem a possibilidade de, pela mediação da expressividade formal “apolínea” (que constitui uma medida ontológica, o caráter representacional da existência), constituir um sentido potenciador da vida, que está mais próximo do fundo das coisas¹³. O coro dos sátiros exprime, precisamente, a “nostalgia” (*Sehnsucht*) pelo *estado original*¹⁴, mas isso só é possível porque o sátiro ainda pertence a este *modo de ser* que é o nosso – embora tenha poucas mediações relativamente ao informe, à desmedida própria do “dionisiaco”¹⁵. Sem esta comunicabilidade de sentido o “dionisiaco” seria desconhecido para nós. Há, portanto, um registro em forma interrogativa, uma notícia de algo, embora não seja possível constituí-lo verdadeiramente, a não ser num deslize para o abismo “dionisiaco”.

E no último capítulo de *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche alerta para a necessidade de manutenção do “dionisiaco” em comple-

mentaridade com a forma “apolínea”, numa medida ontológica. São estas as suas palavras: “Daquele fundamento de toda a existência, o subsolo dionisiaco do mundo, só pode chegar à consciência do indivíduo humano exatamente tanto quanto puder ser superado por aquela força apolínea de transfiguração, de tal modo que estes dois impulsos artísticos são obrigados a desenvolver as suas forças numa proporção de rigorosa alternância, de acordo com a lei da eterna justiça. Onde os poderes dionisiacos se erguerem de forma tão impetuosa, como presenciamos, já Apolo deverá ter descido até nós, envolvido numa nuvem; os seus mais exuberantes efeitos de beleza serão contemplados por uma próxima geração” (OE 1, p. 171).

3. *Dioniso como enigma.*

A segunda parte deste trabalho terminou com uma citação de Nietzsche, do capítulo 25 de *Die Geburt der Tragödie*, na qual o autor reclama a exigência da manutenção da perspectiva numa representação formal “apolínea”, ainda que esta deva potenciar uma delimitação do caráter “dionisiaco” da vida. Ora, a questão que se coloca é: tendo a inquirição nietzschiana descoberto um horizonte signifiacional fundamental, o âmbito “dionisiaco”, através de uma dissonância no campo formal “apolíneo”, estrutura da individuação, que nos possibilita um acesso ao mundo tal como o conhecemos, como podemos assimilar esse sentido fundacional sem que percam nada dele? Quer dizer, como é que o “dionisiaco” pode *na verdade* ser vivido por nós, sem que a experiência não seja mais do que uma bravata? E isso é possível, podemos despojarmo-nos, libertarmo-nos autenticamente do *principium individuationis* e mergulharmos no “dionisiaco”, mesmo que, com esse salto, abandonemos – como parece óbvio – a forma compreensiva? Como é possível uma relação entre as modalidades de existência?

Uma resposta possível poderia ser dada a partir da teoria de que se na forma “apolínea” – na qual permanecemos naturalmente – temos uma notícia do “dionisiaco”, na *forma* “dionisiaca” teríamos uma notícia do “apolíneo” e, logo, uma compreensão. Simplesmente, esta teoria é dogmática, na medida em que concebe o estado “dionisiaco” como uma *perspectiva*, como uma *forma* apreensiva do real idêntica à nossa, somente com variações, mantendo-se as formas cognitivas que possibilitam uma representação. Essa compreensão envolve, pois, um dogmatismo, a assunção de que se compreende o “dionisiaco”, quando as *indicações* de Nietzsche continuam o caracterizam como um modo de ser que não é, apenas, *diferente*, mas é *outro*, qualquer coisa para a qual os nossos conceitos falham absolutamente. *Conceptualizar* o “dionisiaco” é tornar o *informe* “apolíneo”. Escreve Nietzsche: “Falava aqui [*O Nascimento da Tragédia*] em todo o caso [...] uma voz *estranha*, o apóstolo de um ‘deus’ ainda ‘desconhecido’, temporariamente escondido sob o capuz do erudito, sob a gravidade e morosidade dialética do alemão e até sob as maneiras ruins do wagneriano; encontrava-se aqui um espírito com carências estranhas e ainda por nomear, uma memória a transbordar de questões, experiências, coisas ocultas, às quais se juntava o nome de Dioniso como mais um sinal de interrogação; falava aqui – como foi dito com desconfiança – algo como uma alma mística e quase de ménade, alma essa que, de forma atormentada e arbitrária, quase indecisa sobre se pretendia comunicar-se ou ocultar-se, balbucia por assim dizer numa língua estranha. Deveria ter *cantado* essa ‘nova alma’ – e não falado!” (OE 1, p. 11).¹⁶ Esta formulação, levada ao extremo em *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*¹⁷, traduz, precisamente, a tendência de Nietzsche para *efetuar* o “dionisiaco” e não para manter a representação formal “apolínea”. O que é o *Übermensch* senão aquele que *realizará* as palavras proféticas de Zarathustra?¹⁸ Nietzsche apercebeu-se, depois de *Die Geburt der Tragödie*, de que a *efetivação*

do “dionisiaco” teria de comportar uma “superação” da perspectiva, uma saída para fora do *modo de ser* humano, uma “além-da-humanização”, e, formalmente, a partir de *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*¹⁹ começa a estabelecer determinações que têm em vista essa *realização*. No entanto, e até ao fim da sua vida, Nietzsche apenas nos deixou *indicações*, quer dizer, até ao momento do colapso de Janeiro de 1889 Nietzsche escreve e, por isso, mantém-se numa perspectiva “humana”; depois do colapso Nietzsche nada mais diz. Esta é a matriz da teoria nietzschiana da representação e da linguagem. O programa analítico empreendido, conducente a uma consciência da finitude do humano no seu acesso ao mundo, revela que a “falsificação” de que precisamos para viver assenta numa *lógica* que importa ultrapassar, sendo o *terminus ad quem*, naquilo que é possível conjeturar, uma *região de experiência* na qual a intensificação corporal “substitua” a superficialidade consciente; ou seja, o corpo passaria a ser o dinamismo no qual o inconsciente se produziria enquanto tal, numa *discursividade alógica*.²⁰

Conclusão

Ao longo deste trabalho procurou-se explicitar a dificuldade de apropriação compreensiva daquilo a que Nietzsche chama o “dionisiaco”, tomando como base as determinações presentes em *Die Geburt der Tragödie* na sua comensurabilidade aos textos subsequentes que elaboram doutrinas desenvolvidas relativamente à problemática inicial, como se pode comprovar pela leitura dos textos autocríticos. Efetivamente, o “dionisiaco” ocupa o centro do pensamento de Nietzsche, é o seu limite teleológico. Porém, a sua *efetivação* conduz não a uma realização “pacífica” de algo, mas, pelo contrário, a uma problematicidade. O “dionisiaco” comporta uma

indecisão e é uma possibilidade de problema, não um problema que seja possível colocar desde logo. Aquilo que esteve em causa não foi, por conseguinte, uma leitura interpretativa da obra, mas o apuramento de uma determinada problemática, a *metamorfoseabilidade da experiência*, a qual tem um resultado “trágico”, ambíguo; quer dizer, se é possível caracterizar *Die Geburt der Tragödie* – e, por extensividade, toda a filosofia nietzschiana – enquanto tendência dionisiaca para o “monstruoso”, para o “caótico”, como interpreta Deleuze, é também possível uma interpretação suspensiva desta obra. O resultado “trágico” de *Die Geburt der Tragödie* é a irresolutividade, a indecisão que o “dionisiaco” provoca, pois, constituindo-se como uma possibilidade de sentido, provoca, pela incapacidade da sua compreensão, uma impossibilidade de sustentação de qualquer “tese” sobre si, quer positiva, quer negativa – e tudo isto aquém de uma pergunta pela sua exequibilidade. Na verdade, se nós não temos capacidade para *julgar* o “dionisiaco”, como podemos tender para ele, para qualquer coisa que pode levar à destruição, à incapacidade de retorno? Mas como podemos também afirmar que o “dionisiaco” é qualquer coisa que se deve evitar, sob pena de perdermos a nossa “humanidade”, se nunca lá estivemos, se os nossos conceitos apenas valem para esta “humanidade”? Por que não arriscar, jogar a vida num sentido que pode ser potenciador?

Este problema deveria ser o problema menos nietzschiano que existe, um problema que Nietzsche imediatamente “resolveu” e do qual procuramos apresentar uma sinopse crítica na primeira parte do texto. Não é o medo, a fraqueza, que aniquila todos os instintos *viris* da existência? Não é isso que deve ser ultrapassado e querer a vida em toda a sua amplitude, mesmo nos aspectos mais dramáticos, como uma possibilidade de alegria? Não é esse o convite de Dioniso, e o seu seguimento, porventura, o maior ato de misticismo possível, o tomar o risco como elemento sagrado, seguindo o seu

deus, mesmo que ressoem “prenúncios de tempestade”²¹ – jogar a vida nisso que se *acredita*?²²

Ficou por estudar um problema que não poderia ser estudado aqui, a saber, o da “verdade” em Nietzsche, que se apresenta embrionariamente em *Die Geburt der Tragödie* e que começa a ser desenvolvido minuciosamente no ensaio “*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*”²³ de 1873. As relações dos diversos fenômenos da “perspectiva” natural que Nietzsche analisa e critica, enquanto *insustentáveis*, possibilitantes de uma queda das determinações “*naturais*” (“*naturalizadas*”) e, por arrastamento, de uma outra configuração do *modo de ser*, assente num *desprendimento* de todas essas determinações que, para Nietzsche, são “artificiais”, “culturais” (aquilo que assegura, de todo em todo, a “humanidade do humano”, a sua sobrevivência, ou seja, a “ilusão”, o “engano”, o “erro” – o que em *Die Geburt der Tragödie* é traduzido pelo “apolíneo”), permitiria caracterizar de uma forma bem mais exata as idéias abordadas ao longo deste trabalho. A dificuldade que temos em desapossarmo-nos desse prendimento à “verdade”, *i. e.* de uma orientação na vida, *qualquer que ela seja*, está bem patente na “vontade de verdade mística” nietzschiana. Será Dioniso o último Deus, aquele para além do qual já não se *acredita*, já não se busca a “verdade”?

Abstract: The purpose of this paper is to present a foundational problem of the Nietzschean philosophical proposal. Nietzsche's first book, *The Birth of Tragedy*, sheds light upon a *possibility of an empirical metamorphosis*, which depends on a revolutionary insight into human nature. The most significant element to the *metamorphosability of experience* in *The Birth of Tragedy* consists in the Apollonian-Dionysian complementary character. This issue is of fundamental importance for the Philosophy of Knowledge – in its intrinsic relation to the anthropological inquiry. Thus, the article intends to set out this problematic *epistemology*, which roots in a *naturalized* fastening to a questionable *way of being*.

Key-words: Apollonian – Dionysian – epistemology – metamorphosis.

notas

- ¹ Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York, Neuausgabe 1999 (1980, 1988) (*Kritische Gesamtausgabe*: 1967-1977). *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*: KSA I, 9-156 (“*Versuch einer Selbstkritik*”: 11-22). Edição portuguesa: Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche (OE), 7 volumes, Introdução Geral de António Marques, “Friedrich Nietzsche: Imoralismo e Verdade. Apresentação de Alguns Tópicos da Filosofia de Nietzsche”, OE 1 (*O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*), pp. v-lxxiii, Relógio D’Água, Lisboa, 1997-2000. *O Nascimento da Tragédia ou Mundo Grego e Pessimismo*: OE 1, pp. 5-211 (“Ensaio de autocrítica”: pp. 7-20), Tradução (pp. 5-172), Comentário (pp. 173-178) e Notas (pp. 179-211) de Teresa R. Cadete, Prefácio de António Marques, “O Nascimento da Suprema Máscara: Dioniso”, pp. lxxvii-lxxxv. Os “Epílogos” (*Nachworte*) de Colli, escritos originalmente em italiano para a edição da Adelphi e traduzidos para alemão na KSA, estão reunidos no livro *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980. Edição portuguesa: *Escritos sobre Nietzsche*, Tradução e Prefácio de Maria Filomena Molder, “Ensinar sobre a experiência da veneração”, pp. vii-xix, Relógio D’Água, Lisboa, 2000.
- ² No “Epílogo” de Giorgio Colli podemos ler: “Mas *O Nascimento da Tragédia* não é uma interpretação histórica. Precisamente no momento em que parece desenvolver-se como tal, transforma-se numa interpretação de todo o helenismo e, como se não lhe bastasse sequer esta perspectiva incerta, torna-se definitivamente numa visão filosófica total” (COLLI 2, p. 8).

- ³ A primeira ocorrência deste termo (que atualmente se grafa *Mass*), a partir da qual Nietzsche introduz “desmedida” ou “excesso” (*Uebermaass* ou, na grafia actual, *Übermass*), é no capítulo 4 de *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, 40. As citações seguirão a grafia original que se encontra na KSA.
- ⁴ KSA VI, 255-374 (“*Die Geburt der Tragödie*”: 309-315). Edição portuguesa: *Ecce Homo. Como vir a ser o que se é*, OE 7 (*O Anticristo, Ecce Homo e Nietzsche contra Wagner*), pp. 109-242 (“O Nascimento da Tragédia”: pp. 172-178), Tradução de Paulo Osório de Castro, Prefácio de António Marques, “No Fim do Círculo: Nietzsche contra Wagner ou Dioniso contra Cristo”, pp. iii-ix.
- ⁵ Escreve Nietzsche: “Sim, o que é o dionisiaco? Neste livro está uma resposta a tal pergunta – nele fala um ‘conhecedor’, o iniciado e apóstolo do seu deus” (OE 1, p. 12).
- ⁶ Encontramos esta expressão logo no início da obra, concretamente no “*Vorwort an Richard Wagner*”, KSA I, 24 [“Prefácio a Richard Wagner”, OE 1, pp. 21-22]. O substantivo neutro *Ernst* pode ser traduzido por “seriedade”, “gravidade”, “sinceridade”, “exactidão”, termos que conduzem, numa só expressão, a uma identificação entre “autenticidade” e “fundo problemático da vida”.
- ⁷ Uma interessante especificação do *conceito* de “criação” é apresentada por Gilles Deleuze em *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, III, “L’image de la pensée”, p. 177: “*Quand Nietzsche distingue la création des valeurs nouvelles et la récongnition des valeurs établies, cette distinction ne doit, certes, pas être comprise d’une manière relative historique, comme si les valeurs établies avaient été nouvelles en leur temps, et comme si les nouvelles valeurs demandaient simplement du temps pour s’établir. Il s’agit en vérité d’une différence formelle et de nature, et le nouveau reste pour toujours nouveau, dans sa puissance de commencement et de recommencement, comme l’établi était établi dès le début,*

même s'il fallait un peu de temps empirique pour le reconnaître."

⁸ Cf. KSA VI, 311; 312.

⁹ Cf. KSA I, 13.

¹⁰ Cf. KSA I, 41.

¹¹ Cf. KSA I, 33.

¹² Cf. KSA I, 52; 59, 60, 62, 63.

¹³ Diz Nietzsche: "É com base neste conhecimento que temos de entender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco que se extravasa, de forma contínua e sempre renovada, num mundo apolíneo de imagens." (OE 1, p. 65); e continua: "Assim, o drama constitui a simbolização apolínea de formas dionisíacas de conhecimento e de repercussão [...]." (*Ibidem*)

¹⁴ Cf. KSA I, 57-58.

¹⁵ Esta "desmedida" é identificada com "embriaguez", "êxtase" (*Rausch*), ou seja "esquecimento-de-si", precisamente aquilo que a metafísica ocidental critica. Cf. KSA I, 28-29; 30.

¹⁶ No prefácio a OE 1 António Marques refere: "[...] Nietzsche é, neste primeiro período da sua obra, kantiano quanto baste: a coisa em si é-nos inacessível pelo *logos* ou discurso racional/argumentativo e nenhuma nomeação objectiva dessa entidade é plausível. Mas se essa é uma situação antropológica inevitável, o que não é inevitável é o *esquecimento* dessa situação, isto é, um encerramento no puro fenoménico, no instituído, como se este fosse tudo, sem janelas para o não fenoménico, o não instituído. Este é o núcleo n' *O Nascimento da Tragédia*: como no ensaio sobre a verdade e a mentira, o problema consiste em activar uma memória de um objecto originalmente não dissimulado, não deslocado em linguagem que o represente e por isso

mesmo o esconda. Essa é certamente uma memória de um lugar e objectos míticos. Mas a filosofia de Nietzsche desenvolve já nesta altura um elemento ou uma qualidade que a vai definir: o perspectivismo. Como funciona ele aqui? Pela ficção de um mundo possível, visto ou imaginado a partir de um outro sujeito com qualidades praticamente descontínuas em relação às nossas. O mundo visto da perspectiva dionisiaca é, neste quadro, um mundo possível e descontínuo em relação ao nosso fenoménico. Descontínuo, no entanto reconhecível como mundo possível. Como seria um mundo sem dissimulação instituída pelo *logos*? Essa é a experiência e a simulação mais importante segundo *O Nascimento da Tragédia*.” (pp. lxxxiv-lxxxv)

- ¹⁷ KSA IV. Edição portuguesa: *Assim Falava Zarathustra. Um livro para todos e para ninguém*, OE 4, Tradução de Paulo Osório de Castro, Prefácio de António Marques, “Zarathustra e o Renascer do Trágico”, pp. iii-xxx.
- ¹⁸ Cf. KSA I, 21-22; 118-119; 132; KSA 6, 313; 314.
- ¹⁹ KSA II. Edição portuguesa: *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*, OE 2, Tradução de Paulo Osório de Castro, Prefácio de António Marques, “‘Humano, Demasiado Humano’: Objectividade e Possibilidade do Juízo Moral”, pp. iii-xiii.
- ²⁰ Sobre estes problemas Deleuze tem um texto esclarecedor na *Logique du sens* (Les Éditions de Minuit, Paris, 1997 [1969]), pelo menos produtor de aporias suficientemente interessantes para que possamos reflectir melhor sobre esta problemática. Escreve ele na quinzième série, “des singularités”, pp. 130-131: “*Ce furent toujours des moments extraordinaires, ceux où la philosophie fit parler le Sans-fond et trouva le langage mystique de son courroux, de son inhumanité, de son aveuglement: Boehme, Schelling, Schopenhauer. Nietzsche fut d’abord de ceux-là, disciple de Schopenhauer, dans la Naissance de la Tragédie, quand il fit parler Dionysos*”

sans fond, l'opposant à l'individuation divine d'Apollon, et non moins à la personne humaine de Socrate. C'est le problème fondamental de 'Qui parle en philosophie?' ou quel est le 'sujet' du discours philosophique? Mais, quitte à faire parler le fond informe ou l'abîme indifférencié, de toute sa voix d'ivresse et de colère, on ne sort pas de l'alternative imposée par la philosophie transcendante aussi bien que par la métaphysique: hors de la personne et de l'individu, vous ne distinguerez rien... Aussi la découverte de Nietzsche est-elle ailleurs, quand, s'étant libéré de Schopenhauer et de Wagner, il explore un monde de singularités impersonnelles et pré-individuelles, monde qu'il appelle maintenant dionysiaque ou de la volonté de puissance, énergie libre et non liée. Des singularités nomades qui ne sont plus emprisonnées dans l'individualité fixe de l'Etre infini (la fameuse immuabilité de Dieu) ni dans les bornes sédentaires du sujet fini (les fameuses limites de la connaissance). Quelque chose qui n'est ni individuel ni personnel, et pourtant qui est singulier, pas du tout abîme indifférencié, mais sautant d'une singularité à une autre, toujours émettant un coup de dés qui fait partie d'un même lancer toujours fragmenté et reformé dans chaque coup. Machine dionysiaque à produire le sens, et où le non-sens et le sens ne sont plus dans une opposition simple, mais co-présents l'un à l'autre dans un nouveau discours. Ce nouveau discours n'est plus celui de la forme, mais pas davantage celui de l'informe: il est plutôt l'informel pur. 'Vous serez un monstre et un chaos'... Nietzsche répond: 'Nous avons réalisé cette prophétie'. Et le sujet de ce nouveau discours, mais il n'y a plus de sujet, n'est pas l'homme ou Dieu, encore moins l'homme à la place de Dieu. C'est cette singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes et les animaux indépendamment des matières de leur individuation et des formes de leur personnalité: surhomme ne veut pas dire autre chose, le type supérieur de tout ce qui est. Etrange discours qui devait renouveler la

philosophie et qui traite le sens enfin non pas comme prédicat, comme propriété, mais comme événement.” No prefácio mencionado Maria Filomena Molder observa: “*Assim Falava Zaratustra* é a obra de Nietzsche em que as palavras parecem surgir da esfera das experiências primitivas, de tal modo que as suas palavras não se referem, por meio de transposições imaginativas, a sentimentos e conceitos já instituídos e constituídos. A expressão nietzschiana não revela outra expressão, mas aquilo a que Colli chama a ‘imediatez’, o fundo da vida. Por isso os seus conceitos são símbolos de qualquer coisa que não tem figura, são expressões nascituras.” (pp. xvi-xvii)

²¹ A expressão é de Colli in *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1988 (1974), p. 103. Colli percebeu, de uma maneira extraordinária, que Nietzsche, aquele que queria abolir toda a verdade, toda a crença, é, no entanto, o maior dos místicos, aquele que arriscou a vida como nenhum outro, o que seguiu o seu Deus, Dioniso, sacrificando a sua própria vida.

²² Cf. KSA VI, 313.

²³ KSA I, 873-890. Edição portuguesa: “Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral”, OE 1, pp. 213-232, Tradução de Helga Hooek Quadrado.

referências bibliográficas

1. COLLI, G. *Dopo Nietzsche*. Milão: Adelphi, 1988.
2. _____. *Scritti su Nietzsche*. Milão: Adelphi, 1980. Edição portuguesa: *Escritos sobre Nietzsche*, Tradução e Prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
3. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, Paris, 1968
4. _____. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1997.
5. NIETZSCHE, F. *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*. Organizada e prefaciada por António Marques. Lisboa: Relógio D'Água, 1997-2000.
6. _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)* in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York, Neuausgabe 1999.

