



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



PARA ALÉM DA CIÊNCIA: POR UMA GAIA CIÊNCIA.

Túlio Madson de Oliveira Galvão

Natal

2012

TÚLIO MADSON DE OLIVEIRA GALVÃO

PARA ALÉM DA CIÊNCIA: POR UMA GAIA CIÊNCIA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dr. Fernanda Machado de Bulhões

Natal

2012

TÚLIO MADSON DE OLIVEIRA GALVÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob o título: PARA ALÉM DA CIÊNCIA: POR UMA GAIA CIÊNCIA, como requisito necessário para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Orientado pela **Prof. Dra. FERNANDA MACHADO DE BULHÕES**.

Banca Examinadora:

PROF. DR.^a FERNANDA MACHADO DE BULHÕES

PROF. DR. MARKUS FIGUEIRA DA SILVA

PROF. DR. MIGUEL ANGEL BARRENECHEA

Catálogo da publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCHLA

GALVÃO, Túlio Madson de Oliveira
Para além da ciência: por uma gaia ciência.
Túlio Madson de Oliveira Galvão. – Natal, 2012.

73 Folhas.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Rio Grande do Norte - UFRN, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia – PPGFIL, 2012.

Orientadora: Prof. Dr. Fernanda Machado de Bulhões.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Gaia Ciência. 3. Estética. 4. Filosofia Alemã 5. Conhecimento. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte / Centro de Ciências Humanas Letras e Artes. II. Para além da ciência: por uma gaia ciência

RN/BSE-CCHLA

*“O que foi outrora alegria e tristeza precisa
agora converter-se em conhecimento”*

Jakob Burckhardt, in *“Reflexões Sobre a História
do Mundo”*

RESUMO

Em *A gaia ciência* Nietzsche irá abordar a ciência, especificamente a sua finalidade, sob uma perspectiva crítica, apontando a necessidade de um conhecimento científico mais humano e menos mecanicista, uma ciência mais próxima à arte, que ao invés de descobrir verdades, se ocupe em criar novos valores, visões e perspectivas.

Ao longo da obra fica evidente a intenção do filósofo em não apenas criticar a ciência, mas também, conceber um novo método, uma nova ciência, uma *gaya scienza*, em alusão à arte dos trovadores medievais. Objetiva-se, com isso, unir vida e conhecimento como partes constituintes de um mesmo processo, fazendo da busca pelo conhecimento, não apenas um ócio ou profissão, mas, sobretudo, um meio de vida. Nietzsche anseia por uma ciência que não se enquadra nas categorias de verdadeiro ou falso, pois o seu valor é diferente do valor da verdade, seu valor maior é a máxima potencialidade da vida em todos os seus aspectos.

PALAVRAS-CHAVES: Nietzsche, gaia ciência, razão, verdade, vida.

ABSTRACT

In *The Gay Science* Nietzsche will address science, specifically its purpose, under a critical perspective, pointing to the need for scientific knowledge more human and less mechanistic, a science closer to art, instead of discovering truths, engages in create new values, visions and perspectives.

Throughout the work is evident in the author's intention not only to criticize the science, but also devise a new method, a new science, a *gaya scienza* alluded to in medieval art of the troubadours, where life and knowledge are constituent parts of a same process, making knowledge a way of life. A science that does not fit into the categories of true or false, because its value is different from the true value, their value is greater potential maximum of life in all its aspects.

KEYWORDS: Nietzsche, *gaya scienza*, reason, truth, life.

Lista de Abreviações

FP - Fragmentos Póstumos selecionados por Heinz Friedrich; tradução Karina Jannini.

FETG – Filosofia na época trágica dos gregos

NT - O nascimento da tragédia

VM – Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral

HH - Humano, demasiado humano

A - Aurora

GC - A gaia ciência

Z - Assim falou Zaratustra

BM - Além do bem e do mal

GM - Genealogia da moral

CI - Crepúsculo dos ídolos

EH - Ecce homo

AC - O anticristo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – PARA ALÉM DA CIÊNCIA	14
1.1. A crítica à razão	14
1.2 A crítica à verdade.....	21
1.3 Para além da ciência: conhecimento e vida.....	28
CAPÍTULO 2 – POR OUTRO MÉTODO.....	35
2.1 Do conceito à metáfora	35
2.2 Filosofia como atividade criativa	39
2.3 Por outro método: filosofia e arte.....	43
CAPÍTULO 3 – POR UMA GAIA CIÊNCIA	47
3.1 Filosofando com o corpo: a grande razão	47
3.2 Filosofia e vida: a grande saúde.	52
3.3 Por uma gaia ciência.	58
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	63
REFERÊNCIAS:	67

INTRODUÇÃO

As obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* compõem o período comumente estabelecido como a segunda fase do pensamento nietzschiano, intermediando as obras de juventude e as de maturidade. Marcadas por um estilo aforismático, tais obras são caracterizadas por um jogo de metáforas, uma profusão de imagens que nos leva muito além de uma exposição estritamente conceitual e nos mostra que é possível uma nova forma de fazer filosofia, mais próxima ao que outrora fizeram os pré-socráticos, antes do surgimento do império da razão na filosofia, advindo com o socratismo. Tal período, caracterizado inicialmente em *Humano demasiado humano* por uma aproximação de sua filosofia com o discurso das ciências históricas e naturais, adotará em *A gaia ciência* um discurso notadamente metafórico, um jogo poético, cujo conteúdo costuma ser definido como sendo mais literário do que filosófico. Objetiva-se o presente estudo a demonstrar o valor filosófico presente nesse novo método, nesse novo estilo, inaugurado em *A gaia ciência* e concretizado em *Assim falou Zarathustra* que desconhece fronteiras entre arte e filosofia.

Na presente dissertação abordaremos, inicialmente, a crítica de Nietzsche à razão, à verdade e ao conceito para em seguida mostrar a necessidade, por ele colocada, de uma nova relação com o conhecimento. Um novo saber, um novo “método”, uma nova ciência, uma gaia ciência. Conhecimento é aqui entendido tanto no âmbito filosófico quanto no científico, já que, para Nietzsche, não há uma dissociação entre o discurso da filosofia e o da ciência, pois ambos são pautados no mesmo modo racional de pensar, conduzidos pela causalidade lógica. Por isso o termo “gaia ciência” pode ser entendido também como uma “gaia filosofia”.

O que seria essa “gaia ciência” que Nietzsche assinala como *wissenschaft fröhlich*? Datado do século XI o termo *Wissenschaft* surge como a tradução em alemão de *sciens* ou *scientiae* em latim. De *sciens* deriva também o provençal *scienza*, presente no subtítulo *la gaya scienza*. O termo *wissen* é comumente traduzido por saber ou

conhecimento, deriva do alto alemão antigo *wizzan* e se relaciona com o termo em latim *scire* - saber, mas também com *scindere* - fragmentar, quebrar. E ainda no antigo saxão *wis* significava sábio, discreto, judicioso, sapiencial ou até mesmo certeza. Já *schaft*, no contexto do termo *Wissenschaft*, significa prolongamento, perna, extensão, haste, e deriva do alto alemão antigo *skaft*, ainda presente no idioma sueco - ou ainda do proto-germânico *skaftaz*. Hoje em dia, embora o termo se aproxime cada vez mais do *science* em inglês, ele ainda permanece mais amplo do que o significado que ciência tem para nós, devido ao sentido já explicitado de *schaft* - de um conhecimento ramificado.

Já *Fröhliche* é um adjetivo comumente traduzido como alegre e pode ainda ter o significado de feliz como em *fröhliche weihnachten* – Feliz Natal. Assim, *Die wissenschaft fröhliche* deve ser entendido em oposição à conotação tradicional que o termo *Wissenschaft* possui, de uma ciência metódica que defende o progresso e o uso da razão como ferramenta para se chegar a uma verdade universal.

O termo é utilizado por Nietzsche *wissenschaft fröhliche* como uma tentativa de traduzir, para o alemão, a expressão do idioma provençal “la gaya scienza”, que surge no subtítulo da segunda edição de *A gaia ciência*. Tal expressão remonta a França medieval dividida entre Norte e Sul, composta por duas culturas distintas e separadas pela linguagem; no sul havia a cultura occitânica, de língua provençal, de onde irradiou o trovadorismo medieval. A palavra Gaya, Gaia, Gai, Géia, Gea ou Gê refere-se à deusa Terra que na mitologia grega se liga à fertilidade, portanto, à vida. A palavra *gaya* no idioma provençal transformada em adjetivo na Idade Média passaria a significar “mundano”, no sentido de inserido no mundo, como também “alegre”. Assim, a junção do adjetivo “*gaya*” à palavra “*scienza*” passou a designar a arte poética que surge com os trovadores provençais. *La gaya scienza*, nesse contexto, designa um saber alegre, mundano, comprometido com a vida. Uma ciência que corresponde tanto à habilidade técnica quanto ao modo de vida “mundano” que caracterizam a nova poesia nascida com os trovadores. Nietzsche faz sempre questão de lembrar a origem provençal da expressão por ele utilizada, para que o saber por ele proposto não se confunda com a ciência tal como a entendemos, em alemão *wissenschaft*.

Para ressaltar ainda mais o caráter provençal e poético de seu “*gai saber*” Nietzsche apresenta o livro com uma série de poemas e o finaliza com outra série de canções, para que fique clara a associação por ele proposta entre a sua gaia ciência e

arte poética dos trovadores provençais, que desconheciam a diferença entre sua arte e sua vida em uma “unidade composta por trovador, cavaleiro e espírito livre, através da qual a cultura precoce maravilhosa dos provençais se eleva diante de qualquer cultura ambígua”¹.

As Canções do príncipe Vogelfrei, compostas em grande parte na Sicília, lembram explicitamente a noção provençal de *gaya scienza*, aquela unidade de trovador, cavaleiro e espírito livre com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas; o último poema especialmente, “Ao Mistral”,² um radiante canto-dança em que – permitam-me – bailo sobre a moral, é um perfeito provençalismo.³

Fica evidente a relação entre a cultura provençal, da qual irradiou toda a poesia moderna da Europa, e a nova ciência que Nietzsche se empenha em propor. Nesse sentido, o termo *wissenschaft fröliche* para traduzir para o alemão a *gaya scienza* dos trovadores, deve ser encarado com ironia, pois a “ciência”⁴ dos provençais não tinha nada de *wissenschaft*.

Em *A gaia ciência* Nietzsche brinca com o preconceito de que o pensamento para ser válido deve ser sério, mostrando-nos que é possível pensar e fazer filosofia sem o imperativo da utilização de um rigor sério, taciturno. A filosofia “perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica ‘séria’! E ‘onde há riso e alegria, o pensamento nada vale’⁵. A filosofia não precisa ser séria, assim como o pensamento pode ter a leveza necessária para rir de si próprio e do mundo.

Nas páginas de *A gaia ciência* ecoam o riso zombeteiro dos trovadores como os Carmina Burana, que em seus versos proferiam uma tenaz crítica ao clero, à nobreza, ao camponês rústico e às instituições medievais. Tais trovadores mantinham uma postura crítica perante seu tempo, porém, se limitavam a gozar da sua independência ao invés de

¹ EH, *A gaia ciência*.

² Mistral contém duas referências: Frédéric Mistral, o poeta occitano que popularizou a tradição inventiva da poesia provençal, que foi contemporâneo a Nietzsche. E o vento mistral que parte do Norte da Europa em direção ao Sul da França – região onde se localiza a Provença.

³ EH, *A gaia ciência*

⁴ Mas o que é ciência aqui? A ciência é rotineiramente considerada como uma questão de método e quantificação de análises, ou seja, a ciência se ocupa em conceber um método eficiente para compreender o mundo através da formulação de hipóteses verificáveis em experiências. Foi exatamente o caráter da ciência como método que Nietzsche tinha em mente. Daí a necessidade de outro método. Fora isso, Nietzsche irá criticar a ciência não apenas por seu método, mas também denunciando o aspecto moral da ciência, da “consciência científica” de acordo com Scarlett Marton: “a consciência científica nada mais é do que a consciência cristã refinada. Descartando Deus, o além, o outro mundo, a vida depois da morte, ela deveria constituir o mais fervoroso adversário do ideal ascético. Mas, fundando-se na crença na verdade, acabou por imprimir nova forma à visão de mundo que pretendia combater.” (MARTON, 1990, pg 208).

⁵ GC §327

tornarem-se porta-vozes dos injustiçados. A condição imposta pela época em que viviam, provocava-lhes risos, ao invés de ressentimentos.

Entretanto, a cultura dos trovadores, por si só, não é suficiente para compreender a concepção de Nietzsche de um saber alegre. Veremos que um saber alegre é também aquele que não despreza o corpo e que não dissocia o corpo do intelecto é aquele que é grave em seu conteúdo, mas leve o suficiente para nos fazer rir. A condição trágica de habitar um mundo sem Deus é remediada com uma atitude de leveza perante a vida. Nesse sentido, afirmar a vida com todo o seu sofrimento e crueldade e ainda assim ser capaz de alegrar-se dessa condição é uma expressão de força. Assim como os trovadores, o filósofo deve ter a força necessária para rir de sua condição trágica, ao invés de tentar remedia-la com consolos metafísicos.

Consideramos que ler Nietzsche é antes de tudo rir com ele. Não lhe daremos a devida atenção sem que o leiamos entre risadas, da mesma forma que um repentista ou um trovador torna-se vitorioso na medida em que se somam a seus versos a risada do público presente. Logo, podemos até mesmo “fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da risada de ouro⁶”. Ou como diria Deleuze “aqueles que lêem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e às vezes sem dar gargalhadas, é como se não lessem Nietzsche”⁷.

Nessa pesquisa, inicialmente, iremos abordar a crítica que Nietzsche faz ao conhecimento científico, racional, movido pela vontade de verdade, consequência direta da influência socrático-platônica no pensamento ocidental. Em seguida elucidaremos a necessidade em superar a relação entre conhecimento e racionalidade, em busca de um novo método, uma gaia ciência, que recusa qualquer pretensão à universalidade, apresentando em seu lugar criações provisórias e perspectivistas, um conhecimento artístico que cria ao invés de descobrir, que se utiliza do riso e da alegria para

⁶ BM § 294.

⁷ Deleuze completa: “O riso, e não o significante. O riso-esquizo ou a alegria revolucionária é o que sobressai dos grandes livros, em vez de angústias de nosso pequeno narcisismo ou terrores de nossa culpabilidade. Pode-se chamar isso de “cômico do além-do-humano”, ou então “palhaço de Deus”, há sempre uma alegria indescritível que jorra dos grandes livros, mesmo quando eles falam de coisas feias, desesperadoras ou terríveis. Todo grande livro opera já a transmutação e faz a saúde de amanhã. Não se pode deixar de rir quando se embaralham os códigos. Se você colocar o pensamento em relação com o fora, nascem os momentos de riso dionísio, é o pensamento ao ar livre. Acontece com frequência a Nietzsche encontrar-se diante de algo que considera repugnante, ignóbil, de causar vômito. E isto o faz rir, ele faria mais ainda se fosse possível. Ele diz: mais um esforço, ainda não está nojento o bastante, ou, então, é formidável como isto é nojento, é uma maravilha, uma obra-prima, uma flor venenosa, enfim, “o homem começa a tornar-se interessante”. DELEUZE, 1985, pg 63-64

distanciar-se de toda moral, de toda finalidade imposta na existência, rindo de nós mesmos, do aspecto tolo que há em nós e em nossa desmedida paixão pelo conhecimento.

CAPÍTULO 1 – PARA ALÉM DA CIÊNCIA

1.1. A crítica à razão

Para entendermos, com maior precisão, a crítica nietzschiana ao discurso científico-filosófico presente em *A gaia ciência*, precisamos inicialmente nos remeter aos textos de juventude concebidos quando o filósofo ainda assumia a cátedra de Filologia clássica na Universidade da Basileia. Entre 1872 e 1874 o então professor Nietzsche ministrou diversos cursos sobre os gregos e a retórica antiga. Dentre as obras desse período se destacam: *Sócrates e a tragédia*, *A filosofia na época trágica dos gregos* e *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. Tais textos póstumos registram pela primeira vez a crítica de Nietzsche ao conhecimento racional. Neles já estão presentes os conceitos fundamentais da crítica à tradição filosófica desenvolvida em *A gaia ciência*. Nesses escritos Nietzsche propõe um conhecimento que está vinculado à arte, alheio às limitações do pensamento lógico e racional. No cerne de seus questionamentos está a crítica ao modelo socrático de racionalidade que associa um caráter metafísico ao conhecimento.

Grande parte dos filósofos, de Sócrates aos modernos, esforçaram-se para encontrar um fundamento último para o conhecimento, através de uma razão que busca fundamentar a si mesma e ao conhecimento. A crítica nietzschiana a esta tradição filosófica baseia-se na caracterização destes como representantes do modelo socrático de racionalidade, ou seja, a filosofia seria, para Nietzsche, apenas um reflexo da valorização exacerbada da razão que surge com Sócrates. A crítica de Nietzsche ao valor dado à razão na filosofia, de Platão a Kant, passa pela crítica ao socratismo.

Para Nietzsche, “Sócrates: (...) nos aparece como o primeiro que, pela mão de tal instinto da ciência, soube não só viver, porém – o que é muito mais – morrer”⁸. Ele identifica os sintomas fisiológicos por trás do pensamento racional instituído por Sócrates. Para o filósofo, a exaltação do caráter racional e metafísico do pensamento de Sócrates é o sintoma de uma ausência de forças, de uma fraqueza, de um cansaço

⁸ NT § 15.

perante a vida. A visão de mundo – *weltanschauung* - de Sócrates seria, segundo ele, reflexo de uma doença crônica, um ascetismo filosófico, que nega o corpo e os instintos por pura fraqueza e comodidade. Sua ausência de forças, ao invés de um defeito, torna-se uma regra, algo a ser almejado.

Esse [Sócrates] zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense, (...) desatou naquele instante [de sua morte] a língua, e ele falou: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”. Essa ridícula e terrível “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: “Oh, Críton, a vida é uma doença!”. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? Ele havia apenas feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando o seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates *sofreu da vida!* E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas!⁹

Para nosso filósofo toda a tradição filosófica que sucede Sócrates é uma mera continuação desse primeiro movimento, advindo do socratismo, que condena esse mundo e essa vida tal como se apresenta. Nietzsche enxerga em Sócrates um certo cansaço perante a vida que o acompanhará até a hora de sua morte, quando deixará a vida como se curasse de uma doença.

Sócrates, para Nietzsche, é o símbolo do “homem teórico”, cujo defeito não é ser racional, mas sim ser “absurdamente racional”. Para o filólogo, o ímpeto racionalizante e teórico, a ânsia por postulados universais, “veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates”¹⁰. Com ele surge “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge os abismos mais profundos do ser”¹¹. Esse caráter peculiar de Sócrates faz com que Nietzsche o eleja como representante, por excelência, de um fenômeno coletivo que rompe com a tradição, inaugurando uma nova cultura socrática denominada, por ele, de “socratismo”, afirmando inclusive que “o socratismo é mais antigo do que Sócrates”¹². Segundo Fernanda Bulhões, o socratismo não corresponde ao homem Sócrates, afirmando que “enquanto Nietzsche nos apresenta uma ideia determinada sobre quem é o ‘homem socrático’ sobre o homem Sócrates não há uma palavra final”¹³ com inúmeras oscilações ao longo de toda a sua obra. Portanto, quando

⁹ GC § 340

¹⁰ NT § 15.

¹¹ Ibidem.

¹² NIETZSCHE, Sócrates e a Tragédia, pg 87.

¹³ BULHÕES, *O enigma Sócrates*, pg 233.

se fala aqui da tradição socrático-platônica, ou do socratismo, não estamos nos referindo ao homem Sócrates, mas a um novo tipo de homem que surge: o “homem teórico”.

Nietzsche faz severas críticas a Sócrates. Mas, quem é Sócrates para Nietzsche? É um símbolo de um modo de ser e pensar. É o símbolo do “homem teórico”. Sócrates é o “não-místico” e o “não-artístico” por excelência. Nele, o “impulso lógico” é uma força, diz Nietzsche, “que só encontramos, para o nosso horrorizado espanto, nas maiores de todas as forças instintivas”. Se Nietzsche fez de Sócrates o homem-símbolo do “otimismo teórico” foi porque, em sua ótica, ninguém mais e melhor do que ele encarnou essa nova maneira de ser “absurdamente racional”. Sócrates, o “dialético superior”, foi o primeiro que não só dedicou sua vida à busca incessante do conhecimento verdadeiro como foi o primeiro a morrer por ele (...). Portanto, devido ao caráter excepcional do homem Sócrates, Nietzsche faz dele o representante de um fenômeno cultural coletivo batizado com o nome de “socratismo”¹⁴.

Para Nietzsche a exaltação da racionalidade socrática seria um mero sintoma de fraqueza, por não suportar o *devoir* inerente à vida e ao mundo. O “homem socrático” busca ilusões e consolos metafísicos para conceber um mundo imutável, idealizado, onde possa sentir-se seguro. Assim, ele prefere a proteção de muros metafísicos ao invés de encarar a possibilidade de uma vida e de um mundo em completa mutação. Enclausurado em seu edifício metafísico resta a ele eleger a razão como critério para avaliar o mundo, já que seus instintos acenam para um mundo em constante *devoir*.

Eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, (...) Aquele consensus sapientiae – compreendi cada vez mais – em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidam fisiologicamente, para situar-se – ter de situar-se – negativamente perante a vida.¹⁵

O homem racional por não suportar a concepção de um mundo sem justificação, ausente de sentido e entregue ao *devoir*, precisa ordená-lo estaticamente; precisa criar uma ordem eterna e imutável que o preceda e o governe; precisa convencer a si mesmo de que há algo que fundamente e que seja a causa de todas as coisas; precisa crer que algo de eterno e estático se esconde por detrás de tudo, e assim, pela necessidade cega e obstinada em encontrar tal fundamento, acaba o criando.

¹⁴ BULHÕES, s/d, pg 44-45

¹⁵ CI, O problema de Sócrates, § 2

Assim, o homem racional-socrático cria uma realidade própria por não conseguir lidar com a noção de um mundo desprovido de sentido, permanecendo indiferente à vida, à dor, à alegria. Importa-lhe tão somente o apego a uma razão, fria, calculista, permanecendo indiferente ao mundo tal como se apresenta.

Nietzsche atenta também para a impossibilidade de um conhecimento racional que abarque incondicionalmente toda a realidade, assim como para a impossibilidade de fórmulas universalmente válidas. Ora, para propor um conhecimento absoluto sobre toda a realidade seria necessário estar fora dela, o que evidentemente é impossível. Nesse caso, se há – ou se pretende que haja - um conhecimento nesses moldes, só pode tratar-se então de uma “representação ilusória” uma “sublime ilusão metafísica que é aditada como instinto à ciência”¹⁶.

A busca por um conhecimento absoluto, em meio a uma realidade dominada pelo devir, é a busca por conforto, por comodidade. É a tentativa desesperada de se livrar da inquietação, do medo provocado por um mundo em eterna mudança e ausente de propósitos. Ou seja, a busca por um mundo de significações e pelo conhecimento a qualquer custo, não é uma inclinação natural, como quer Aristóteles em *A Poética*, mas tão somente resultado de um medo do desconhecido. Em *A gaia ciência*, Nietzsche demonstra que a busca pelo conhecimento é resultado do medo ao desconhecido.

O conhecido, isto é, aquilo a que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos, nosso cotidiano, alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sentimos em casa: - como? Nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer?¹⁷

A razão, com o advento do socratismo, passa a ser a divindade suprema de todo o conhecimento guiando o homem em uma treloucada busca por um fundamento metafísico que sustente todo o conhecimento. Assim, o império da lógica e da razão domina a cultura e a filosofia tornando-se seu único e tirânico representante. A partir daí, o filósofo e o artista grego - desde Eurípedes – passam a sobrevalorizar a razão em detrimento dos sentidos e das paixões. Elevando o pensamento razão como o único

¹⁶ NT § 15.

¹⁷ GC § 355

caminho possível para a virtude, a beleza, a moral, e, sobretudo, a verdade. Tem início então, guiada pela crença de que a razão humana por si só é capaz de conhecer intimamente a verdade do mundo, uma nova fase da filosofia grega marcada por um incontrolável e cego impulso ao conhecimento racional, que busca uma verdade para tudo, custe o que custar, condenando ao ostracismo todos os outros instintos, impulsos¹⁸ e intuições que outrora se faziam presentes na filosofia pré-socrática.

A partir de Sócrates, o instinto é pouco, é escasso, é insuficiente para fundamentar o conhecimento. Só há ciência onde a razão estiver no comando. Dessa forma, a sabedoria instintiva dos antigos gregos passa a não ser mais reconhecida como um autêntico saber. Surge uma nova exigência socrática: agora, o conhecimento precisa ser produzido pelo fio lógico do pensamento racional que, por meio dos nexos causais, constrói um encadeamento discursivo de modo que toda conclusão a que se chega pode e deve ser demonstrada dedutivamente.¹⁹

Tais “nexos causais” não são uma constatação de um dado real presente na natureza. São criações humanas que tentam captar a realidade adequando-a em um formato que possa ser cognoscível. Em *A gaia ciência*, Nietzsche afirma que o homem ao criar uma lei de causa e efeito para poder explicar um determinado acontecimento, retira tal acontecimento do contexto no qual ele estava inserido e passa a analisá-lo isoladamente, criando uma série de imagens e abstrações humanas para justificar o que causou determinado efeito. Se determinado efeito tornar a acontecer da mesma maneira após determinadas causas, então se toma a explicação por verdadeira. A partir disso cria-se toda uma constelação de abstrações para tentar explicar e justificar o processo de causalidade, em uma relação puramente estética uma vez que se dá no âmbito da linguagem. Como afirma Katia Muricy “Não há uma relação de causalidade entre o sujeito e o objeto, mas uma relação estética inteiramente linguística”²⁰

Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, “causa” e “efeito”, como se diz; aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela. Em cada caso, a série de “causas” se

¹⁸ Impulsos e instintos são assinalados por Nietzsche com a expressão *trieb*, possuindo ambos a mesma significação.

¹⁹ BULHÕES, 2011, pg 130

²⁰ MURICY, 2001, pg 86–87

apresenta muito mais completa diante de nós, e podemos inferir: tal e tal coisa têm de suceder antes, para que venha essa outra – mas nada *compreendemos* com isso. (...) Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! (...) Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos [...] Um intelecto que visse causa e efeito como *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.²¹

Ao contrário do que sustenta a racionalidade socrática, a realidade não pode ser interpretada a partir das noções de “causa” e “efeito”, porque a causalidade funciona apenas como um recorte, sendo que a realidade em si mesma é um *continuum*, como nos diz Nietzsche, é um constante e contínuo devir, caótico, sem partes, ausente de sentido, um jogo de forças sem uma ordenação implícita. Toda conceituação da existência, portanto, é um antropomorfismo e não está presente como tal na própria existência, cuja dinâmica é o devir. A causalidade é uma tentativa humana de ordenar o caos e dar sentido a uma existência sem sentido. Ou seja, a causalidade é uma invenção humana que se manifesta na linguagem, é uma transposição de uma categoria gramatical para o mundo. A relação existente entre o homem e o mundo se dá no âmbito da linguagem, tanto a causalidade quanto a própria razão são sustentadas, erigidas e estruturadas pela linguagem e suas leis gramaticais.

Não há uma relação de causalidade entre o sujeito e o objeto, mas uma relação estética inteiramente lingüística que é, na definição de Nietzsche, “uma transposição insinuante, uma tradução balbuciente em uma língua completamente estrangeira”²²

Sendo assim, se nossa relação com as “coisas” se dá por intermédio da linguagem “Basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’”²³. Quando atribuímos um nome a algum objeto, para nós, esse nome passa a ser o próprio objeto, passamos a “crer” que o objeto é o nome que designamos a ele, assim o homem ao traduzir a existência em linguagem - dando nomes as coisas - a transpõe para o campo humano demasiado humano. A existência com isso, para o homem, deixa de ser algo ausente de sentido e de valor e passa a

²¹ GC §112

²² MURICY, 2001, pg 86–87.

²³ GC § 96.

encarnar todos os preconceitos morais presentes no homem como se fossem partes constituintes da existência.

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais como as coisas se chamam do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupa totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo.²⁴

Desse modo, diz Nietzsche em *A gaia ciência*, o homem projeta a suas próprias categorias para a realidade acreditando haver uma razão que ordene e justifique o mundo - desconsiderando que essa razão na verdade é a sua própria razão. Passa, então, a perseguir as leis que governam o mundo, acreditando que a sua própria razão possa, de algum modo, abarcar a essência que ele acredita haver por trás das coisas “aparentes”. Assim, o homem nega os sentidos por acreditar que estes o enganam, por mostrarem apenas o devir e ocultarem uma suposta essência da realidade. Logo, para ele, “A ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação”²⁵.

O intelecto não pode aprender nada sobre si mesmo. Ele é um reflexo da interação entre os impulsos, das forças vitais que foram sendo filtradas, enaltecidas e suprimidas ao longo da vida. Nossa consciência é, assim como nosso organismo, um produto de nossas ações, uma elaboração, uma criação permanente. Nossa percepção sobre o mundo é uma seleção, uma perspectiva, uma ordem subjetiva projetada nas coisas, transformando-as naquilo que queremos que elas sejam.

Para Nietzsche, a cultura erigida a partir da racionalidade socrática representa uma decadência fisiológica para a humanidade: ao desequilibrar a harmonia dos impulsos subjugando-os à razão, acaba-se por produzir um corpo doente, desajustado, desequilibrado. Esse “homem doente” é o próprio “homem teórico”, ou ascético, que empreende uma luta da razão contra os instintos, enfraquecendo-os e desequilibrando-os.

²⁴ GC § 96

²⁵ CI, A “razão” na filosofia, § 2.

Nietzsche defende uma filosofia vinculada à vida, que aceita a dor e o sofrimento que lhe é inerente e não procura eliminá-los; ao contrário, pretende afirmá-los como condição intrínseca à natureza humana. Qualquer discurso que vise eliminar o sofrimento ou redimir o homem da dor é na verdade um discurso que nega a vida, porque nega a realidade e o mundo tal como se apresenta.

Em *A gaia ciência* a crítica ao conhecimento racional-científico, característica marcante da cultura socrática, permeia quase toda a obra. Entretanto, veremos que não se trata de aniquilar o impulso racional e, sim, destituí-lo de seu domínio, dominá-lo, equipará-lo aos demais. Para Nietzsche, a saúde de um indivíduo ou até mesmo de uma cultura depende de sua capacidade em administrar cada um de seus impulsos, de modo que nenhum deles se sobreponha tiranicamente aos demais e os exclua. A exacerbação desmedida de um impulso em particular é um sintoma de doença e decadência. Logo, a crítica nietzschiana à razão não quer extirpar a razão, mas, sim, colocá-la em harmonia com os demais impulsos.

1.2 A crítica à verdade

Em *A gaia ciência* Nietzsche considera que o homem é definido através de seus impulsos, não de sua racionalidade ou consciência. A racionalidade e a cons[com]ciência²⁶, para ele, não são os valores supremos do homem, são meros instrumentos, um meio para se chegar à finalidade última da vida: a intensificação de suas forças vitais, seus impulsos. A verdade [*wahrheit*] é uma construção do intelecto que se desenvolveu tardiamente no homem, surgiu como uma necessidade de comunicação, para criar consensos, fazendo com que perspectivas diferentes confluíssem em uma única concordância. Para o filósofo “o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma lei da concordância – não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas”²⁷. Essa “lei da concordância” é a própria visão do rebanho, consequência direta do “instinto de rebanho” que promove sempre as verdades que ajudam a conservar a espécie sendo “indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas” tendo uma

²⁶ Do latim cum + scientia.

²⁷ GC §76.

“disposição até mesmo hostil”²⁸ em relação a elas. A verdade, através da ciência, seria a forma mais refinada da moralidade e “moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo”²⁹. Em um mundo desnordeado pela morte de Deus as verdades proferidas pelo discurso científico visam manter as categorias morais de bem e mal, presentes no discurso religioso e metafísico, para o homem e para o mundo.

Ao longo do tempo “ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver!”³⁰. Entretanto, o fato de supormos tais abstrações como verdadeiras e precisarmos manter essas suposições para existir socialmente não significam que elas de fato existam. Para o filósofo, elas são em si mesmas erros, “artigos de fé” necessários para a conservação da vida, já que “entre as condições para a vida poderia estar o erro”³¹.

Para Nietzsche, “durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie”³², esses erros que o filósofo denomina como “erros fundamentais” foram “continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana”³³. Tais erros “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”. Esses erros, tanto fundamentais quanto úteis, “tornaram-se, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era ‘verdadeiro’ e ‘falso’”³⁴. Eles são anteriores à noção que temos de verdade, nosso conhecimento, até então, prescindia da noção de uma verdade estabelecida para se efetivar, “somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento”³⁵. Já que se trata de um conhecimento que visa apenas o consenso.

Em *A gaia ciência*, a crítica à verdade não se apresenta como uma crítica que visa aperfeiçoar a noção de verdade, em busca de uma verdade mais sistemática e próxima do real. Mas, sim, denunciar os erros e as contradições na consideração da

²⁸ VM§1.

²⁹ GC§ 116.

³⁰ GC §121.

³¹ Ibidem.

³² GC §110.

³³ Ibidem.

³⁴ GC §110.

³⁵ Ibidem.

verdade como um valor maior, como ideal que fundamenta e norteia toda e qualquer ciência. Nietzsche irá criticar o discurso de que as verdades científicas seriam isentas de juízos de valores morais, além de qualquer forma de crença, ou ainda que a ciência seja isenta de pressupostos ou convicções: “A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?”³⁶. Ora, “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?” Acontece que não permitir convicções é uma convicção! “E aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência ‘sem pressupostos’³⁷. O alicerce que supostamente sustenta a ciência e a verdade, a saber, a ausência de convicções morais ou subjetivas em seus postulados, é desde o princípio uma contradição, uma vez que necessita da convicção de que é possível enunciar algo livre de qualquer convicção ou pressuposto.

Mais tarde em *A genealogia da moral* Nietzsche afirmará que “não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’³⁸. Quem, no entanto, “se dispõe a colocar a filosofia ‘sobre base estritamente científica’, precisa antes colocar não só a filosofia, mas também a verdade de cabeça para baixo”³⁹. A verdade definida pela ciência não serve a filosofia. A verdade nos moldes científicos aplicada à filosofia a transforma em uma teologia, não mais em filosofia, já que seria uma tentativa de universalizar um discurso totalizante. As verdades científicas são especializadas, tratam de uma ínfima parte da realidade, quanto mais houver verdades especializadas mais haverá a necessidade de um saber que dê um sentido a todas essas verdades – papel que cabe à filosofia. O erro consiste em transpor a noção de verdade científica, cuja natureza é específica, para a filosofia, cuja natureza é totalizante, como fazem os grandes sistemas filosóficos como o de Hegel, que pretendem impor uma visão totalizante e universal do mundo, por acreditar ser a “mais verdadeira”.

Para Nietzsche, a definição da verdade como isenta de crença ou juízos morais, tal como define a ciência, é, por si só, uma crença. Para ele “a questão não é

³⁶ GC §344.

³⁷ Ibidem.

³⁸ GM III §24.

³⁹ Ibidem.

propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade”⁴⁰ como afirma Roberto Machado. A crença na verdade é o que rege toda a ciência, trata-se de uma necessidade humana, mais precisamente uma necessidade moral, o apelo a uma verdade única ocorre porque o homem por necessidade quer - e precisa - “existir socialmente”⁴¹. Esse “existir socialmente” só se faz possível com uma série de convenções estabelecidas que delimitem o que deve ser verdade do que deve ser mentira, o verdadeiro do falso. Assim, o que conta não é a veracidade ou a falsidade de uma coisa em si mesma, mas, sim, a avaliação que um povo, ou uma cultura, faz dela. Isso é o que definirá o seu valor de verdade. A busca pela verdade é a busca pelo socialmente aceito.

A verdade como uma construção moral será defendida por Nietzsche inicialmente em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, e retomada sob a mesma perspectiva - moral - em *A gaia ciência*. A peculiaridade da abordagem inicial, feita por Nietzsche, da verdade como construção moral consiste em abordar essa construção através da linguagem.

O que é a verdade portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas⁴²

Tanto em *Sobre verdade e mentira* quanto em *A gaia ciência*, a verdade surge da necessidade em se manter o convívio social, ou seja, da necessidade em se obter um código comum entre indivíduos diferentes. Para um grupo social o ponto de vista de “um [indivíduo] está sempre errado: mas com dois começa a verdade”⁴³. Como o “existir socialmente” é um imperativo para a vida humana, uma vez que sucumbiríamos vivendo de outra forma, a necessidade na crença em uma verdade estabelecida em sociedade é uma condição para a vida de qualquer indivíduo. A verdade é uma consequência direta de um contrato social estabelecido através da linguagem. É uma

⁴⁰ MACHADO, 2002, pg 75.

⁴¹ Nos diz Nietzsche: “Em contraposição a outros indivíduos, queremos prevalecer, e assim utilizamo-nos de nosso intelecto em um estado natural da coisa, na maioria das vezes para a representação. advém isto, de nossa necessidade de existir socialmente em rebanhos.” VM §1

⁴² VM§1

⁴³ GC §260.

adequação do indivíduo aos costumes e valores morais de um povo. Aqueles que se adequam ao consenso de um grupo social, isto é, àquilo que ele convencionou como sendo verdade, são valorizados pelos demais, enquanto os que ignoram tal consenso são desprezados e hostilizados. Trata-se de definir o valor de um indivíduo como bom ou mal pela adequação, ou não, do seu discurso ao discurso dos demais.

A ciência é o mais refinado aperfeiçoamento da moral. O valor da ciência é um valor moral, a ciência apenas perpetua os valores morais vigentes de modo mais sofisticado. Nesse sentido, toda a ciência, para Nietzsche, seria, no fundo, uma manifestação de preconceitos morais, travestidos em sofisticados disfarces dialéticos e axiológicos. Todo enunciado científico seria uma tentativa de delimitar o bem do mal: o aceitável, considerado como verdadeiro, do que deveria ser evitado, tido como falso.

Entretanto, a verdade como construção moral, não explica por si só “essa vontade de verdade, de ‘verdade a todo custo’, esse desvario adolescente no amor à verdade”⁴⁴ que marca tão profundamente a cultura ocidental. Sendo assim, em *A gaia ciência*, “Nietzsche produz, com o objetivo de articular ordem moral e ordem epistemológica, um conceito fundamental: o conceito de ‘vontade de verdade’”.⁴⁵

Para Nietzsche, a vontade de verdade é a semente da qual brotaram, cresceram e se firmaram todas as árvores metafísicas. Esse impulso desenfreado, essa vontade desmedida pela verdade, para ele, tem origem bem estabelecida, podendo ser resumida na sentença: “Eu, Platão, sou a verdade”⁴⁶ parafraseando a passagem bíblica na qual Jesus anuncia “eu sou o caminho, a verdade e a vida”. De acordo com Roberto Machado a verdade é um reflexo “da vontade de verdade criada pela filosofia platônica e pelo cristianismo”⁴⁷. A nossa fé desmedida na ciência, na verdade a todo custo, é uma consequência da fé platônica, e sua releitura cristã, em um além-mundo ideal. “A vontade de verdade a todo o custo é um fenômeno moral porque a oposição verdade-aparência que ela institui significa a afirmação de uma ‘vida melhor’, de um ‘mundo-verdadeiro’”⁴⁸.

⁴⁴ GC Prólogo § 4.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ CI A razão na filosofia §5.

⁴⁷ MACHADO, 2002, pg 79.

⁴⁸ MACHADO, 2002, pg 77.

“Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: “Por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?*...⁴⁹.

Posteriormente, Nietzsche retomará a questão da vontade verdade em *A genealogia da moral*, também sob uma perspectiva moral, porém relacionando-a ao ideal ascético “A 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”⁵⁰. Vê-se, portanto, que a crítica à verdade em Nietzsche, em todas as suas obras, sempre perpassa pela consideração da verdade como construção moral, como resultado de juízos morais e não como resultante de uma suposta essência metafísica. Como nos diz Machado.

A crítica ao ideal de verdade, ao valor da verdade é a extensão da crítica aos valores morais dominantes que têm origem na moral judaico-cristã, cujo núcleo essencial é o ideal ascético. A tese central da argumentação é que a ciência supõe o mesmo “empobrecimento da vida” que caracteriza a “moral dos escravos”.⁵¹

A crítica da verdade em *A gaia ciência* recai principalmente na vontade de verdade como vontade de certeza, de segurança, que pela ânsia de conforto leva o homem a criar além-mundos metafísicos que o consolem. Ou seja, a crítica recai na fé de que a verdade possui um valor metafísico. Em uma verdade que está comodamente sediada em outro mundo.

Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por ‘verdadeiro’, conforme a célebre ‘prova de força’ de que fala a Bíblia. Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer ter algo firme.⁵²

⁴⁹ GC §344

⁵⁰ GM III §24.

⁵¹ MACHADO, Pg 76, 2002

⁵² GC § 347

Não se trata, portanto, de uma oposição à verdade, nem tampouco à vontade de verdade, mas sim, ao niilismo presente em uma compreensão de mundo que elege a “verdade a qualquer custo” como valor supremo. O niilismo, nesse caso, consiste na incapacidade em suportar o mundo tal como se apresenta, negando-o e recorrendo a uma crença que o substitua: uma verdade ideal, metafísica, para que assim possa viver, para que assim sua existência tenha um sentido. Acontece que para Nietzsche a própria moralidade platônica-cristã acaba se voltando contra si mesma, a busca desmedida pela verdade acabou refutando a própria crença em um Deus, sua busca desenfreada pela certeza acabou por destruir sua maior certeza: a crença em um Deus que fundamentava e dava sentido à sua existência. Por isso o homem moderno, após matar Deus, está sujeito, mais do nunca, ao niilismo, à desvalorização dos valores tidos até então como supremos.

O que, pergunta-se com o máximo rigor, venceu verdadeiramente o Deus cristão? A resposta está em minha *Gaia Ciência*, § 357: “A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço”.⁵³

O problema, segundo Nietzsche, é quando a crença na verdade, desvinculada do homem e da vida, se torna a sombra de um Deus morto. Nesse caso, diz ele em *A gaia ciência* “Vontade de verdade’ – poderia ser uma oculta vontade de morte”⁵⁴, uma vez que a “vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento”⁵⁵. Negar esse aspecto da vida é negar a própria vida.

A finalidade da ciência não pode ser a busca por uma verdade concebida e fundada em um mundo idealizado, metafísico, onde o erro e a aparência não existam. A vida, nesse mundo, tal como se apresenta, segundo Nietzsche, deveria ser o objeto de todo investigador, não mais uma verdade metafísica, ou um suposto essencialismo que concebe um mundo suprassensível que acaba renegando a realidade tal como se apresenta. O homem precisa assumir para si as rédeas da sua vida e de seu destino e

⁵³ GM, III, §27

⁵⁴ GC § 344.

⁵⁵ *Ibidem*.

com isso dominar e orientar sua faculdade criativa em favor da vida, assumindo uma postura afirmativa perante ela.

Nesse sentido, pela perspectiva da vida, da intensificação de sua saúde, é decadente o indivíduo que subordina seus instintos mais primários e fundamentais de acordo com uma convenção estabelecida socialmente, ou em busca de segurança, de uma certeza já pronta. Assim também uma cultura que nega seus instintos criativos é uma cultura decadente. Para um novo parâmetro, uma nova civilização, para uma nova humanidade se faz necessário uma nova valorização dos instintos, onde a ciência se utilize da verdade como um meio, nunca como uma finalidade ou como um valor supremo. Para Nietzsche, devemos valorizar os instintos estéticos, outrora assinalados como apolíneos e dionisíacos, que criam novos valores, ao invés dos instintos racionais que criam novas - ou velhas – verdades.

A gaia ciência nasce da tentativa de conceber uma ciência mais próxima à arte. Uma filosofia mais humana e menos mecanicista, pois “um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente desprovido de sentido!” . Uma ciência mais próxima da arte seria aquela que produz sentidos ao invés de verdades. Ao contrário das verdades, o sentido não pressupõe uma universalidade, ele reconhece a sua interpretação do mundo como sendo apenas uma em meio a uma constelação de tantas outras possíveis. Uma ciência nesses preceitos seria uma gaia ciência. Uma ciência que não se enquadra nas categorias de verdadeiro ou falso, pois o seu valor é diferente do valor da verdade, seu valor maior é a máxima potencialidade da vida em todos os seus aspectos.

1.3 Para além da ciência: conhecimento e vida.

Conforme Miguel Barrenechea em *O Nascimento da tragédia* podemos constatar “uma nítida oposição entre *Kunsttrieb*, instinto artístico que está na base da arte grega e da concepção trágica da existência, e o *Erkenntnistrieb*, instinto de conhecimento que subjaz à ciência”⁵⁶. Na citada obra Nietzsche irá valorizar o instinto artístico ao instinto de conhecimento. O instinto de conhecimento será relacionado ao socratismo que, segundo o filósofo, foi o responsável pelo declínio da civilização helênica, fazendo com

⁵⁶ BARRENECHEA, 2011, pg 31.

que os demais instintos do povo helênico fossem degenerados e subjugados pelo instinto de conhecimento, marcando assim a ascensão e predomínio do conhecimento científico frente aos demais modos de conhecimento.

Já em 1878, com a publicação de *Humano demasiado humano*, Nietzsche assume um discurso mais próximo ao das ciências naturais e históricas, por acreditar que elas desempenhariam um papel crucial na elucidação dos fatores condicionantes do conhecimento, e, portanto, seriam fundamentais para a filosofia ao desempenharem um novo entendimento das condições e processos cognitivos necessários para a busca do conhecimento. Nosso filósofo pretende, com isso, criticar a noção kantiana de um conhecimento transcendente metafísico, a priori, onde o trabalho do filósofo seria o de deduzir, introspectivamente, as categorias metafísicas que condicionam o conhecimento. Kant ocupa-se das possibilidades condicionais do conhecimento para explicar como é possível o intelecto abstrair os objetos e experimentá-los em sua própria condição de objetos. Nietzsche irá criticar a teoria do conhecimento kantiana por entender que esse “método exige, por exemplo, que se parta do ‘mundo interior’, dos ‘fatos da consciência’, pois este é o mundo mais familiar para nós!”⁵⁷ como veremos adiante.

Nietzsche ambiciona conceber “o mais novo dos métodos filosóficos”⁵⁸ mais próximo ao das ciências naturais e históricas, como forma de combater todas as realidades suprassensíveis sejam elas filosóficas, religiosas ou metafísicas. Para o autor de *Humano demasiado humano* “não podemos acreditar nesses dogmas da religião e da metafísica, quando trazemos no coração e na cabeça o rigoroso método da verdade”⁵⁹. Esse novo método filosófico, que ele apresenta já no primeiro aforismo dessa obra, dá um tom científico e pragmático à atividade filosófica, enunciada na imagem do espírito livre⁶⁰. Para combater a fé e a superstição o espírito livre se vale do método científico, nesse aspecto o espírito livre se aproxima do espírito científico uma vez que “é na compreensão do método que se baseia o espírito científico; e todos os resultados da

⁵⁷ GC §283

⁵⁸ HH I § 1.

⁵⁹ HH I § 109.

⁶⁰ Sobre o espírito livre Nietzsche afirma: É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...] De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se liberado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (HH I § 225)

ciência, caso esses métodos vierem a perder-se, não poderiam fazer obstáculo à superstição”⁶¹.

Ao afirmar que o espírito livre “terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade” já que “ele exige razões; os outros, fé”⁶², Nietzsche, na época, referia-se às verdades científicas, transitórias, das modernas ciências naturais e históricas, como subterfúgio para combater às verdades universais, da metafísica e da religião. Entretanto, em *A gaia ciência* essa valorização do discurso da ciência e da valorização da verdade, presente em *Humano demasiado humano*, irá perder espaço na medida em que Nietzsche irá revalorizar cada vez mais o discurso artístico, no qual o engano e a mentira se tornam partes constituintes do processo do conhecimento. Como afirma Adriany Mendonça.

Tendo em vista a crítica à metafísica como um todo, é possível estabelecer uma certa continuidade entre os textos de *Humano, demasiado humano* e pelo menos três publicações subsequentes – *Opiniões e sentenças diversas*, *O andarilho e sua sombra* e *Aurora*. Contudo, durante este período de redação, Nietzsche não deixa de introduzir certas alterações em suas teses e, em consequência disso, algumas diferenças significativas podem ser percebidas em sua argumentação, sobretudo no tocante à arte e no que diz respeito à recorrência ao conceito de verdade. Nestes escritos, Nietzsche parece aos poucos abrir mão do pacto estabelecido com as ciências às quais se aliara na publicação de 1878 e, ao mesmo tempo, encaminhar suas formulações no sentido de uma revalorização da arte para além dos limites do pensamento metafísico. (...) Nietzsche também demonstra, pouco a pouco, abrir mão de seu pacto estratégico com a perspectiva científica como forma de se contrapor à metafísica – o que se exterioriza em seus escritos por meio de um abandono progressivo do conceito de verdade, inclusive daquelas para as quais ele anteriormente reservara elogios: as “verdades despretensiosas” das ciências naturais e da história. O que se percebe é que de *A gaia ciência* em diante, a valorização das ciências como instrumentos que lhe permitiriam realizar a crítica da tradição de pensamento não é mais um recurso utilizado⁶³.

Ao contrário de 1878 onde afirma que “no conhecimento da verdade o que importa é possuí-la”⁶⁴, em *A gaia ciência* Nietzsche já não crê mais ser possível “possuir” qualquer tipo de verdade ou certeza. Ora, para ele, nessa obra, o mundo está

⁶¹ HH I § 635.

⁶² HH I § 225.

⁶³ MENDONÇA, 2012, pg 08- 11.

⁶⁴ HH I § 225.

repleto de aparências, enganos e dissimulações. Aquele que busca a verdade, e, portanto, evita o engano, terá de evitar também o mundo, sua ação. Seu objeto de estudo, se dará, portanto, em outro mundo: um mundo de certezas, um mundo metafísico. Na obra em questão há uma exaltação do engano e da aparência em detrimento da certeza e da verdade como forma de superar a metafísica. Não se trata de uma metafísica de artista, uma vez que não se busca uma suposta essência representada pela arte, mas sim, uma exaltação da aparência como forma de superar todo e qualquer essencialismo metafísico, seja filosófico, científico ou artístico.

A partir de *A gaia ciência*, Nietzsche irá abandonar toda forma de conhecimento baseado no conceito de verdade, mesmo que seja uma verdade provisória e perspectivista, ou “despretensiosa” como ele assinala. Se há algum positivismo na fase do pensamento nietzschiano que compreende as obras *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*, ele será renegado complementarmente nesta última.

Em *A gaia ciência*, Nietzsche irá considerar que toda a história da ciência, do socratismo às ciências modernas, não se restringiram a uma sucessão de métodos para explicar e entender o mundo, nem tampouco em uma desinteressada busca por esclarecimento. Para o filósofo, a ciência nada mais fez do que justificar, manter e aprofundar, uma determinada convicção moral, a saber, aquela que busca e valoriza a segurança, o conforto, que teme e desqualifica tudo aquilo que é desconhecido, inaudito. Ao contrário do que afirma Aristóteles em *A Poética*, não buscamos o conhecimento por uma inclinação natural, o buscamos por medo ao desconhecido, por ânsia de segurança e conforto. Nietzsche nos indaga se “não seria o instinto do medo que nos faz conhecer? E o júbilo dos que conhecem não seria precisamente o júbilo do sentimento de segurança reconquistado?”⁶⁵. O que entende o homem moderno “por conhecimento? O que quer ele, quando quer ‘conhecimento’? Não mais do que isto: algo estranho deve ser remetido a algo conhecido”⁶⁶.

O conhecido, isto é, aquilo a que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos, nosso cotidiano, alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sentimos em casa: - como? Nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do

⁶⁵ GC §355.

⁶⁶ Ibidem.

conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete?⁶⁷

Em *A gaia ciência* é recorrente a imagem do “homem do conhecimento” que não busca mais o conhecimento como forma de alcançar alguma verdade, mas, sim, como objetivo de vida, o conhecimento deixa de ser um meio e torna-se uma finalidade de vida, “a vida como meio de conhecimento”. Em um mundo onde “as verdades, unicamente por seu conteúdo, não consolam, a paixão do conhecimento, entretanto, pode ainda consolar-nos”⁶⁸ e servir-nos para justificar uma vida sem justificação divina ou metafísica.

In media vita [No meio da vida]. – Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande libertador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?⁶⁹

Nietzsche irá afirmar que “também eu, o ‘homem do conhecimento’, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência”⁷⁰. “Os mestres-de-cerimônia da existência” são aqueles tipos que criam um sentido para a realidade, que criam o conhecimento e, ao fazer isso, intensificam a realidade ao invés de falseá-la.

Para o “homem do conhecimento”, o conhecimento “transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão sua própria extinção”⁷¹. Trata-se do oposto do homem moderno que encara o conhecimento como um ofício, ou ainda, que não tem “o que fazer com o ócio em demasia, exceto ler,

⁶⁷ Ibidem

⁶⁸ CHAVES, 2005, pg 276.

⁶⁹ GC §324

⁷⁰ GC §54.

⁷¹ A §429.

coleccionar, ordenar, observar, continuar relatando; o seu ‘impulso científico’ é o seu tédio”⁷².

O suspiro do homem do conhecimento. – “Oh, minha avidez! Nesta alma não existe abnegação – mas sim um Eu que tudo ambiciona, que mediante muitos indivíduos gostaria de ver como com seus *próprios* olhos e agarrar como com suas *próprias* mãos – um Eu que também recupera todo o passado, que nada quer perder do que lhe poderia pertencer! Oh, essa chama da minha avidez! Oh, que eu ainda renascesse em milhares de seres!” – Quem não conhece por experiência este suspiro, também não conhece a paixão de quem quer conhecer⁷³

Esse “eu” do homem do conhecimento que “recupera todo o passado” se utiliza das forças e impulsos fundamentais do homem, mais originários e profundos do que o intelecto. Para ir além das relações causais entre os momentos históricos, concebendo um conhecimento que está no tempo, mas também, fora dele. Ou seja, ele considera o tempo como cíclico, indo além da noção linear ou espiralada do tempo, uma vez que considera que todo o passado se apresenta e reapresenta a cada instante; o passado é também seu presente, o presente é também seu *dever*, sendo assim ele pode “ver com seus próprios olhos” e renascer “em milhares de seres”. Nietzsche, como porta-voz do homem do conhecimento, conclama: “nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”⁷⁴. Ou seja, o homem do conhecimento não quer observar, descobrir, buscar, quer ser o seu objeto de estudo, quer fazer de si - não dos fenômenos ou acontecimentos históricos - sua experiência, seu laboratório. Deseja abrir caminho para a “época que levará heroísmo para o conhecimento e travará guerras em nome dos pensamentos e da consequência deles”⁷⁵, pois seu conhecimento e sua vida já não poderão mais ser dissociados.

Para o homem do conhecimento que “conhece a paixão de quem quer conhecer” “com suas próprias mãos⁷⁶”, todas as glórias e heróis do passado podem ser vivenciados. Para ele, o conhecimento e a experiência são partes constituintes do

⁷² GC §123.

⁷³ GC §249

⁷⁴ GC §319.

⁷⁵ GC §283.

⁷⁶ Ibidem

mesmo processo. Ele vivencia o ato de conhecer. Sua relação com o conhecimento se dá de modo muito mais profundo e intenso do que o ensino e o estudo dedicado nas academias, ou ainda do que o entendimento filosófico ou a investigação científica. Os que se dedicam ao conhecimento como um tédio, um ócio, ou um ofício, desconhecem ou ignoram a experiência daquele que vivencia o conhecimento, que traz consigo “a paixão de quem quer conhecer”, uma vez que “os que são lentos no conhecimento acham que a lentidão é própria do conhecimento”⁷⁷ e encaram toda a experiência ou vivência como algo alheio a ele. Para Nietzsche, “o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre, e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência”⁷⁸ elevando a atividade do conhecimento para além da noção de verdade ou transcendência, fazendo dela uma finalidade, como um pescador que se dedica à pesca, não pelos peixes, mas por paixão, porque sua atividade justifica sua existência nesse mundo. O homem do conhecimento traz à atividade do conhecimento tudo o que era considerado alheio a ele: a ação, a paixão e a vida.

⁷⁷ GC §231.

⁷⁸ GC §51

CAPÍTULO 2 – POR OUTRO MÉTODO

2.1 Do conceito à metáfora

A palavra “conceito” vem do latim *conceptu* que significa “concebido”, refere-se à representação concebida pelo intelecto de uma ideia ou objeto, de modo que a própria representação concebida se confunda com a ideia ou o objeto representado. Portanto, a concepção sugerida na palavra ocorre no âmbito da linguagem, uma vez que a representação empreendida pelo intelecto de um determinado objeto ou ideia se dá através de palavras.

O conceito, no âmbito da tradição filosófica, pretende captar a essência de uma ideia ou objeto em uma linguagem objetiva que possa ser universalizada. Sendo assim, o conceito será composto por uma determinada interação de palavras que buscam unificar, em um único conceito, um conjunto de sentidos dados a uma mesma ideia ou objeto. Esse processo representativo conforme Nietzsche ocorre através de generalizações e simplificações resultantes da igualação de propriedades e características semelhantes das ideias ou objetos representados. Fazendo com que o conceito possua uma “tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual” ⁷⁹. O conceito, no sentido metafísico, parte da crença de que existe um “mundo verdadeiro” e uma “essência” nas coisas, que seria acessível através de um “eu que pensa” ⁸⁰ que tem acesso ao mundo verdadeiro.

⁷⁹ GC §111.

⁸⁰ CI, A razão na filosofia, §4.

Através de palavras e conceitos nós não chegamos jamais a penetrar a muralha das relações, nem mesmo a algum fabuloso fundamento originário das coisas... nós não ganhamos nada que se assemelhe a uma veritas aeterna. É incondicionalmente impossível, para o sujeito, querer conhecer e ver algo acima de si mesmo; tão impossível que conhecimento e ser são, de todas as esferas, as mais contraditórias.⁸¹

A filosofia, segundo Nietzsche, ocupou-se em formar conceitos por acreditar que os mesmos poderiam ser eternos e imutáveis, uma vez que se remeteriam diretamente à essência, ou ao ser, das coisas. Os esforços empreendidos pelos filósofos caracterizam-se em uma tentativa frustrada de mumificar e congelar uma realidade imersa no *devenir*, em constante mutação. Desse modo, “tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos”⁸². O que a linguagem torna presente na nossa consciência não são as coisas em si mesmas, sua essência, mas o modo como nos relacionamos com elas.

As palavras expõem uma imagem não um processo verdadeiro, cada palavra é resultado da experiência de cada um. De modo que cada um tem a sua própria interpretação sobre uma determinada palavra, logo, “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso usar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro”⁸³. Só podemos falar daquilo que é comum, apenas as experiências mais superficiais podem ser comunicadas, já que para tanto se faz necessário que o outro possua uma carga de vivências semelhante as nossas para que a comunicação se efetive.

A linguagem, para Nietzsche, é antropomórfica e só exprime traços demasiado humano das coisas. Nós humanizamos o mundo a cada palavra que atribuímos a ele, toda palavra já na sua origem é uma interpretação, é uma transposição entre aquilo que pensamos e a palavra que associamos a esse pensamento. Desse modo, a linguagem designa as relações entre as coisas e o homem. Tal designação se dá através da elaboração de metáforas, esse processo, descrito em *Sobre verdade e mentira*, se dá através de um estímulo nervoso que é transposto em uma imagem, formando assim uma metáfora, em seguida, essa imagem é transposta em um som, formando uma nova metáfora: logo tudo o que sabemos das coisas são as metáforas que associamos a elas.

⁸¹ FETG, § 9

⁸² CI, A razão na filosofia, §1.

⁸³ BM § 268.

Nietzsche pretende mostrar que o conceito é uma generalização, um abandono das diferenças individuais, um amontoado de estímulos agrupados e ordenados em palavras.

O conceito, segundo Nietzsche, não se remete a nenhuma essência, ao contrário, está mais distante da realidade porque despreza todas as singularidades e individualidades que o originaram. Em *A gaia ciência*, sua intenção é abandonar a lógica que impõe uma suposta dicotomia entre o conceito e a aparência, argumentando que “a reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista (...) a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e atua como essência”⁸⁴.

A verdade ou essência como definida pela filosofia é incognoscível, tudo que é cognoscível são as aparências, esse é o modo que nos é dado para ter acesso às coisas. Como um médico da cultura, o filósofo deve ser um artista da ciência, um compositor de pensamento reflexivo, recusando os cálculos da ciência e deixando aflorar sua sensibilidade, retendo-se na aparência, como um músico que preza mais pela beleza e pela harmonia do seu som, do que pela métrica que fundamentam suas partituras.

Para expressar a ideia de movimento, de um *devenir* heraclítico, Nietzsche irá contrapor o conceito à metáfora. Para ele, todos os sistemas filosóficos dependem dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema racional, portanto em dissolver uma imagem em um conceito. Enquanto a metáfora intuitiva é única e individual, o conceito é regular e rígido e parte da tentativa de se definir uma universalidade que só existe na palavra, não nas coisas.

O termo metáfora deriva da palavra grega *metaphorá* composta pela junção de dois elementos: *meta* - *μετα* - que significa, sobre, além - como em meta-física - e *pherein* - *φέρω* - que significa transporte, transposição. Neste sentido, a metáfora surge como um recurso que possibilita um transporte, uma transposição ou transferência de um sentido próprio, comumente identificável, em um sentido figurado, sujeito a diversos sentidos e conseqüentemente à diversas interpretações.

Para Nietzsche, “fomos capazes de criar formas muito antes de saber criar conceitos”⁸⁵, por isso ele irá valorizar, em seu pensamento, a imagem em detrimento da

⁸⁴ GC § 58

⁸⁵ FP XI, 25[463].

ideia, o que necessariamente acarretará na utilização da metáfora em detrimento do conceito como recurso filosófico.

Nietzsche empreende em *A gaia ciência* uma tentativa de conceber um pensamento livre das amarras do conceito, de seu caráter estático, racionalista e universal, adotando um estilo metafórico para expor seus postulados. Ao valorizar as metáforas o filósofo pretende enfraquecer a concepção do conceito fechado em si mesmo, dando a ele através das metáforas a possibilidade de abertura. Nesse sentido, a metáfora não é somente um recurso utilizado pela retórica, um mero ornamento poético e estilístico como advertia Aristóteles em *A Poética*, é um recurso que possui valor filosófico. Como afirma Eric Blondel.

Insistiu-se, até o momento, em considerar a escrita ‘poética’ e metafórica de Nietzsche, ora como a simples ornamentação da prosa filosófica – não raro insípida – por parte de um poeta genial, ora como uma decoração que os ‘literários’ tanto privilegiam e que os filósofos se esforçam desesperadamente para pôr de lado. Seria, no entanto, muitíssimo sensato, ou, então, assaz filosófico indagar se o ‘estilo’ de Nietzsche não encarnaria, por sua deliberada escolha pela polissemia metafórica em oposição à neutralidade conceitual, a exigência mesma de uma preferência filosófica determinada, análoga, até mesmo em sua escrita, àquela dos Pré-socráticos. Já que, para Nietzsche, “a metáfora não constitui, para o verdadeiro poeta, uma figura de retórica, mas, antes, uma imagem substitutiva que, no lugar de uma ideia, paira realmente diante de seus olhos” (GT/NT S8). Fomos capazes de criar formas muito antes de saber criar conceitos (XI, 25[463]). (...) Dá-se muito pouca atenção porque, sob o pretexto de rigor filosófico ou “cientificidade”, tais metáforas não parecem jamais terem sido consideradas nelas mesmas, a não ser enquanto vestimenta retórica a ser arrancada a fim de que se alcance, pois, conceitos falsamente vaporosos por si próprios.⁸⁶

Em *A gaia ciência* Nietzsche expõe muitas das teses centrais de sua filosofia através de uma linguagem metafórica, descrevendo-as por analogias em detrimento de conceitos. Assim se dá, entre outras, com a descrição metafórica da morte de Deus e do eterno retorno que certamente não possuiriam o efeito que possuem se fossem descritas de outra forma.

O estilo aforismático, permeado por metáforas, permite uma abordagem singular. Por intermédio dele Nietzsche aborda temáticas semelhantes através de textos singulares. Cada aforismo de *A gaia ciência* possui vida própria, seu conjunto nos

⁸⁶ BLONDEL, 2009, p.53-54

possibilita transposições semelhantes às ocorridas entre a palavra e o conceito, por assimilação, pela “igualação do não igual” abstraímos imagens, metáforas, e a partir daí podemos ter uma interpretação única, própria, fruto de nossa subjetividade. Ao adotar esse estilo metafórico, Nietzsche dissocia sua filosofia do método científico e do discurso comumente tido por filosófico, ao adotar elementos que, de acordo com a tradição, seriam alheios à filosofia e pertencentes exclusivamente à arte. Devido a isso até hoje “sob o pretexto de rigor filosófico ou ‘cientificidade’, tais metáforas não parecem jamais terem sido consideradas nelas mesmas, a não ser enquanto vestimenta retórica”⁸⁷, mero jogo estilístico, pois acredita-se que não representem “conceitos falsamente vaporosos por si próprios”⁸⁸.

O valor filosófico da metáfora reside em proporcionar um conhecimento mais imagético, mais próximo à poesia e a arte, mais humano e menos calculador, um saber mais preocupado em criar do que em “descobrir” supostas essências nas coisas. A singularidade de *A gaia ciência* é a utilização da metáfora como um recurso filosófico válido, enaltecendo assim o caráter criativo daquele que interpreta, do leitor interessado. O poder criativo desse estilo consiste na possibilidade de construção de diversos sentidos em uma mesma sentença. Criar é transvalorar, é mudar, é fluir, é construir o novo. O poder criador será trazido por Nietzsche na convocação da metáfora, com ela, o filósofo pretende instigar no leitor a capacidade de pensar por si mesmo.

2.2 Filosofia como atividade criativa

A filosofia assim como a arte, para além de descobrir, deve criar [*schaffen*]. A criação, assim como a vida, nunca se esgota em um único ato, porque não se restringe a um ato em particular, é uma atividade constante que sempre se renova, exige sempre um esforço contínuo que vai além da praticidade e da utilidade. Trata-se de uma atividade que está presente em todas as outras, porque toda atividade é uma criação, mesmo quando se trata de uma atividade que apenas reproduz, pois mesmo assim se está criando cópias. Se a linguagem e os conceitos que fundamentam a filosofia são criações humanas, como defende Nietzsche em *A gaia ciência*, só resta à filosofia dedicar-se à

⁸⁷ ⁸⁷ BLONDEL, 2009, pg 8.

⁸⁸ ⁸⁸ Ibidem.

criação, pois qualquer enunciado que ela possa proferir sobre o mundo será sempre uma criação, nunca uma descoberta. Criar⁸⁹ é aceitar a realidade como devir, para o criador não existe uma realidade pré-estabelecida, portanto, não se busca, nem se descobre algo na realidade, mas, tão somente, cria-se uma visão dela.

Em *A gaia ciência*, o conhecimento torna-se uma atividade criativa uma vez que não está comprometido com uma verdade a ser desvelada, ao invés de descobrir, o conhecimento passa a criar. Ao caracterizar o homem como criador do conhecimento, Nietzsche aproxima a atividade de conhecer da atividade do artista, uma vez que ambos são criadores, ambos conferem sentido à realidade.

Para Nietzsche, conhecimento e arte não são atividades distintas, já que ambas são atividades criativas e trabalham com a mesma matéria prima, a saber, a aparência e o sonho. Como já vimos, em *A gaia ciência* a aparência não é uma contraposição à essência⁹⁰, seu sentido é ampliado e passa a designar também o erro, a mentira, a ilusão e o engano. Trata-se do reconhecimento da necessidade da aparência como alternativa a um pensamento pautado na certeza e na verdade. Em *Além do bem e do mal* Nietzsche pergunta “o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras”⁹¹. Trata-se da mesma consideração presente em *A gaia ciência*, onde tudo o que a tradição encara como verdadeiro e falso, essência e aparência, seriam em último caso apenas diferentes “tonalidades do aparente”.

Produzir a concepção de um mundo verdadeiro supostamente escondido por trás de um aparente, para Nietzsche, é uma forma de se vingar da realidade, um meio de desqualificar o mundo. A tradição socrático-platônica não satisfeita com o mundo tal como o é, isto é, composto por aparências, cria outro, completamente oposto, rotula-o como sendo o único verdadeiro e passa a desprezar toda e qualquer aparência, por consequência despreza o mundo.

A atividade do conhecimento só pode ocorrer no único mundo existente, isto é, o aparente. Objetiva-se com isso criar uma compreensão da vida como um intermitente

⁸⁹ O termo criar, em sua raiz latina *creare*, deriva remotamente de *procreare* [procriação] assumindo o sentido de algo que se multiplica, não de algo que surge do nada, como entende a tradição cristã.

⁹⁰ Paradoxalmente há inclusive uma aproximação entre essência e aparência quando Nietzsche considera que a própria “essência” da vida é a aparência, isto é, o erro, a mentira, o engano.

⁹¹ BM §34

jogo de enganos, como uma ilusão necessária, assim como alguém que sonha e que sabe que sonha e mesmo assim prossegue sonhando. A imagem do sonho se liga a da aparência porque ambos estão na “superfície”. No prólogo de *A gaia ciência* Nietzsche adverte: para viver “é necessário ter a coragem de permanecer na superfície, na dobra, na epiderme, adorar a aparência”⁹².

Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu descobri que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e tenho de prosseguir sonhando para não sucumbir: tal como o sonâmbulo que tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, a aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espírito e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a duração do sonho.⁹³

A vida em todos os seus aspectos está imersa na ilusão, na aparência. Viver é iludir-se. A própria consideração da vida como ilusão também é uma ilusão, porém uma ilusão necessária à vida. Todo conhecimento é um erro, uma ilusão, um sonho. A diferença é que alguns são favoráveis à vida, outros não. Ou seja, se tudo é uma criação, uma ilusão, cabe ao filósofo identificar que tipo de ilusões seriam afirmativas, saudáveis, e que tipos de ilusões seriam próprias de uma vida decadente. Eis a avaliação que cabe ao homem do conhecimento, selecionar e diagnosticar as ilusões que servem a vida, enaltecendo-as.

Se tudo é um sonho, a questão é: qual sonho sonhar? Podemos sonhar que finalmente acordamos do sonho e despertamos para a realidade, porém pode ser apenas um sonho de quem sonha estar acordando; ou, ainda, podemos sonhar e prosseguir

⁹² GC, Prólogo, §4

⁹³ GC §54

sonhando, acordando apenas para constatar a necessidade de prosseguir sonhando para que a vida para nós seja suportável. A caracterização do conhecimento como uma atividade onírica seria “o meio supremo de manter a universalidade do sonho”⁹⁴.

Podemos constatar aqui um retorno à noção de impulso apolíneo presente nos primeiros escritos de Nietzsche. Apolo em tais escritos seria, para os gregos, o deus da faculdade de sonhar, de imaginar um mundo belo, por vezes utópico, encobrindo toda a dor e o sofrimento com o véu da beleza. O mundo mostrado através do sonho apolíneo afirma a vida, o sonho e a aparência, é um meio de exaltar o prazer em estar vivo, resultando em um profundo sentimento de afirmação da vida.

Eles [os gregos] consentiam em *viver*, para isso é necessário ter a coragem de permanecer na superfície, na dobra, na epiderme, adorar a aparência, acreditar nas formas, nos sons, nas palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!* E não é precisamente a isso que retornamos, nós, os temerários do espírito, que escalamos o pico mais alto e mais perigoso do pensamento atual, que de lá olhamos tudo ao redor e olhamos tudo lá *embaixo?* E não somos precisamente nisso gregos? Adoradores de formas, de sons, de palavras? E precisamente por isso – artistas.⁹⁵

De acordo com *A gaia ciência* o homem do conhecimento, por ser superficial, ao adorar a aparência, a ilusão, se iguala aos gregos, ao impulso apolíneo, fazendo do conhecimento uma arte. Assim como o artista “o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre”⁹⁶. A arte aqui assinalada não é aquela que busca associar a ideia socrático-platônica à obra de arte, como fazem os filósofos idealistas, que encaram a arte como meio de elevação da alma. A arte em *A gaia ciência* trata do corpo, de suas necessidades e aspirações, por isto está constantemente associada à dança, uma vez que “quando se perdia a tensão e a harmonia normais da alma, era preciso dançar”⁹⁷. A arte, tal como a dança, deve possibilitar ao homem um estado de plenitude, proporcionando uma harmonia entre corpo e alma. “Salve quem novas danças

⁹⁴ GC §54

⁹⁵ GC, prólogo, §4

⁹⁶ GC §54

⁹⁷ GC §84

cria! /Dancemos de mil maneiras, /Livre – seja chamada a nossa arte /E gaia – a nossa ciência!”⁹⁸

Enfim, Nietzsche considera que o homem do conhecimento é um artista que cria o sentido de sua própria existência ao criar conhecimento. Dando espaço a uma nova filosofia, fruto de um novo homem, de uma nova humanidade, que é senhora de seu destino, que faz de sua estadia neste mundo um fenômeno estético, de suas vidas, obras de arte.

2.3 Por outro método: filosofia e arte

Nietzsche, ao considerar que toda a existência é composta pela aparência, subvertendo assim a tradição metafísica que a relegava à segundo plano, está não apenas renegando um suposto mundo verdadeiro que se manifesta por trás de um mundo aparente, mas também renegando os próprios limites impostos pela tradição socrático-platônica acerca do que seria a filosofia e sobre o que seria a atividade do filósofo. Se não há mais um mundo verdadeiro que se apresenta para além de um aparente, também não há mais a necessidade de um método, de um modo de pensar que teria por pressuposto a ascensão a tal mundo verdadeiro.

Ora, se o método metafísico ou científico de interpretação do mundo já não nos serve mais para compreender o mundo, seria necessário indagarmos se o método artístico, baseado na livre criação, na associação despreziosa de sentidos, na utilização de metáforas, não seria mais adequado à filosofia pretendida por Nietzsche. Surge-nos a necessidade de repensar tudo o que entendemos por filosofia, pelo discurso filosófico. Essa possibilidade que se abre, ao considerar as manifestações artísticas como recurso filosófico válido, será explorada até as últimas consequências em *A gaia ciência* unindo arte e filosofia.

As ilusões criadas pela arte, principalmente a literatura e a poesia⁹⁹, serviriam à filosofia quando evidenciam um mundo em seus aspectos mais temíveis e cruéis, mas, paradoxalmente, exaltam e afirmam esse mundo, embelezando-o, tornando-o suportável, não desqualificando tais aspectos, ao contrário, os enaltecendo e os

⁹⁸ GC, Canções do príncipe Vogelfrei, Ao mistral.

⁹⁹ Uma vez que são manifestações artísticas que, assim como a filosofia, possuem a linguagem como matéria prima.

afirmando como parte constituinte do mundo. Ao fazer isso, conseqüentemente, também afirma o mundo tal como se apresenta. Ao contrário da tradição filosófica socrática que esconde ou renega o caráter terrível da existência, criando além-mundos onde tal aspecto não exista, a arte enaltece esse lado terrível do mundo, ostentando-o, ridicularizando-o, afirmando-o, dando-nos a força necessária para afirmá-los e ainda assim continuar vivendo. Para isso, “precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando¹⁰⁰”. A arte torna a vida suportável, embelezando, enaltecendo e ridicularizando, o lado grotesco e repugnante do mundo, papel este que também deve caber à filosofia.

Podemos notar muitos aspectos semelhantes entre a concepção de arte em *O nascimento da tragédia*, e em *A gaia ciência*, principalmente no que diz respeito à compreensão da vida como fenômeno estético. Entretanto, Ernani Chaves considera que “o que separa esses dois livros, o que distingue neles a compreensão da vida como fenômeno estético é justamente o tema da ‘distância’, ausente no primeiro livro”¹⁰¹. A distância estética propicia uma visão contemplativa sobre nós e sobre o mundo. A arte nos dá os meios necessários para que façamos de nossa vida um fenômeno estético, uma obra de arte, para tanto, se faz necessário uma “distância artística” de nós mesmos, uma “sabedoria contemplativa”, a distância necessária entre o artista e sua obra. Para que façamos de nossas vidas, obras de arte.

Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós: precisamos descobrir o héroi e também o tolo que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria”¹⁰².

Essa distância artística que não corresponde a nenhum desejo nostálgico de integração, unidade ou transcendência, nem tampouco se caracteriza como um afastamento radical da realidade e do mundo. É tão somente uma condição necessária

¹⁰⁰ GC §107

¹⁰¹ CHAVES, pg 280, 2005

¹⁰² GC. §107

para uma melhor perspectiva a respeito de si próprio e do mundo, assim como um andarilho que para enxergar melhor uma cidade necessita afastar-se dela.

“O andarilho” fala – Para uma vez olhar de longe a nossa moralidade européia, para medi-la em relação a outras moralidades, anteriores ou vindouras, para isso deve-se fazer como o andarilho que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele abandona a cidade: “Reflexões sobre os preconceitos morais”, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição fora da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar – e, no caso presente, de todo modo um além de nosso bem e mal (...) É preciso ser muito leve, a fim de levar sua vontade de conhecimento a uma tal distância e como que acima do seu tempo, a fim de criar para si olhos que abarquem milênios e, além disso, um céu puro nesses olhos!¹⁰³

A filosofia para “criar para si olhos que abarquem milênios” precisa estar acima, leia-se, distante, de todo bem e mal, de toda moral, de todo pensamento que traga travestido em si uma moralidade, distante de todo o tempo presente e seus valores morais dominantes. A arte pode possibilitar à filosofia esse método de distanciar-se do mundo para compreendê-lo longe de qualquer moralidade vigente. Assim como possibilitar o afastamento da própria atividade filosófica mostrando o “tolo que há em nossa paixão do conhecimento”¹⁰⁴, quebrando toda a seriedade que se atribui à atividade filosófica, para que assim possamos rir de nós mesmos, para que assim nosso conhecimento seja um conhecimento alegre, zombeteiro, tanto no que concerne ao mundo, como em relação a si mesmo. Segundo Chaves:

Nietzsche indica que a “distância artística” também nos ensina a olhar para nós mesmos, a partir de uma distância, que não se confunde mais com o olhar sobranceiro, do alto, próprio daquele que escala montanhas para se apossar do sublime. Por fim, entretanto, em uma reviravolta completa, que afasta Nietzsche dos elementos sombrios advindos tanto de Schopenhauer quanto dos românticos, o cômico, isto é, o riso, a zombaria, a criança que pode ainda nos habitar, impõe-se para que não “percamos a liberdade de pairar acima das coisas”. Ao contrário daqueles que querem pairar acima da vida, o que Nietzsche insiste aqui é que esse “pairar acima das coisas” significa não retroceder, não cair novamente nas malhas da moral e assim “poder também ficar *acima* da moral”. Ora, o que possibilita esse ficar “acima” da moral é também a arte ou, mais propriamente falando, a *künstlerische Ferne*, a “distância artística”. Além disso, da mesma maneira que não se pode prescindir da arte para esta tarefa de “transvaloração”, não

¹⁰³ GC §380

¹⁰⁴ GC §107

se pode prescindir igualmente do “tolo”, que com seu “chapéu de bobó”, dançando e flutuando, nos faz o tempo todo rir e zombar de nós mesmos, da seriedade da nossa ciência, do rigor das nossas pesquisas, da relevância social dos nossos estudos.¹⁰⁵

O homem é o artista que cria os seus próprios desígnios, escreve seu próprio destino. Isto é, aceita a vida tal como se apresenta e cria em cima dela a sua própria história como se criasse uma obra de arte, através de uma postura estética perante a existência, fazendo da sua história de vida uma obra de arte. Apenas com esta justificação estética da vida, com esta forma de encarar o mundo e a nossa estadia nele como fenômeno estético, é que a vida pode possuir um sentido, é que nossas ações e nossa permanência nela se justificam.

Ao contrário da arte trágica apontada pelo jovem Nietzsche, ainda marcada pela metafísica de artista, ele enuncia agora uma arte que contenha o lado terrível da existência, mas também o cômico “o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão”¹⁰⁶. O elemento “trágico e sua sublime desrazão” permanece na afirmação de uma realidade sem sentido, o cômico em uma atitude de força e leveza ao rir dessa mesma realidade sem sentido, conferindo-a um sentido próprio. É apenas com a certeza de que o mundo não carrega em si um sentido próprio, que podemos dar um sentido próprio ao mundo, para nós mesmos.

¹⁰⁵ CHAVES, 2006, pg 281

¹⁰⁶ GC §51

CAPÍTULO 3 – POR UMA GAIA CIÊNCIA

3.1 Filosofando com o corpo: a grande razão

Para Nietzsche, em todo processo racional operam forças corporais. Nesse sentido, a tradição filosófica socrático-platônica, ao estabelecer uma dissociação entre a razão e o corpo, para fundamentar seus postulados, apoia-se em uma má compreensão de nossa fisiologia, uma vez que “o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta”¹⁰⁷. Assim, resta-nos indagar “se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma (...) má compreensão do corpo.”¹⁰⁸. Afinal, “Nós, filósofos (...) não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas”¹⁰⁹.

O prólogo de *A gaia ciência* abordará a relação entre o corpo e a filosofia. Tal relação serve de pano de fundo para uma questão ainda maior: a relação entre filosofia e saúde. Nietzsche atenta para a relação existente entre o estado corporal de um filósofo e a sua filosofia. Para alguns, a filosofia é apenas “um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio”¹¹⁰. Porém, para outros, ela “é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos”¹¹¹. Ou seja, enquanto alguns consideram a filosofia um refúgio, um consolo, uma muleta, outros a consideram a expressão máxima de sua força, de seus sentimentos, suas dores e alegrias. A diferença entre este e aquele definirá, para Nietzsche, a diferença entre uma filosofia saudável, que afirma a vida e, conseqüentemente, o corpo, e uma filosofia doente, que renega o corpo em detrimento da razão e a vida em detrimento de além-mundos.

¹⁰⁷ GC Prólogo § 2.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ GC Prólogo § 3.

¹¹⁰ GC § 324.

¹¹¹ Ibidem.

Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença. Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro necessita da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos¹¹².

Para Nietzsche, quando o corpo está doente, produz um pensamento diverso de quando está saudável, em harmonia. Como já vimos, a supervalorização do impulso racional perante os demais é um fator determinante para adoecer o corpo e, conseqüentemente, o pensamento, porque desequilibra os impulsos que nos constituem. Como tal supervalorização é um lugar-comum na história da filosofia, Nietzsche chega a afirmar que “talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia”¹¹³.

Quando fala do corpo Nietzsche refere-se aos processos fisiológicos que nos compõem. Ele considera que não há uma unidade corporal [*res extensa*], há tão somente um conjunto de impulsos e forças antagônicas que lutam entre si. Por fisiologia Nietzsche entende tanto as atividades corpóreas quanto as psíquicas - como no caso dos impulsos [*trieb*]. Ao ressaltar o caráter fisiológico da atividade filosófica, Nietzsche atenta para a necessidade de uma nova relação com o filosofar, com o “pensar filosófico”. O ato de filosofar deve ser encarado como um ato corporal. Dessa forma, ele propõe uma espécie de “filosofia fisiológica”, livre de qualquer transcendência que deprecie o papel do corpo na atividade filosófica e na compreensão da realidade.

Nietzsche propõe uma nova abordagem na compreensão da existência, elevando a fisiologia a uma ciência¹¹⁴ imanente do corpo, estabelecendo um discurso filosófico e científico vinculado à dinâmica corporal. Desse modo, a filosofia e o conhecimento em geral teriam uma significação mais ampla, uma vez que, para além de procurar abstrações universais, buscariam intensificar as forças vitais que elevariam o nível de saúde, seja de uma cultura, seja de um indivíduo.

¹¹² GC, Prólogo, § 3

¹¹³ GC, Prólogo, §2

¹¹⁴ O termo ciência aqui está desvinculado de sua conotação positivista, a saber: a de um método de investigação que subordina a imaginação em detrimento do observável e experimentável;

O corpo, nessa abordagem, já não deve mais ser considerado um recipiente descartável que abriga uma alma transcendente. Ele não apenas interfere no pensamento, como é ele próprio quem pensa. Toda filosofia que possui por pressuposto um manto invisível por trás das coisas e dos pensamentos, que busca por verdades universais, inquestionáveis, logicamente demonstráveis, como resultado de um processo racional que opõe o intelecto ao corpo, não é nada mais do que uma má interpretação do corpo. Tendo em vista que se fundam na dicotomia entre a alma, uma espécie de entidade imaterial distinta do corpo, e as paixões, os impulsos corporais, fisiológicos. Quando na verdade o que há é apenas o corpo. Aquilo que se chama razão, alma, consciência ou espírito, segundo Nietzsche, não passa de um fenômeno do próprio corpo.

A consciência, para Nietzsche, é a transfiguração de estados corporais em uma forma mais sublime. O pensamento e a filosofia são apenas uma representação distante daquilo que impulsionam as determinações fisiológicas. Somos “por inteiro corpo e nada mais”. O corpo, essa “grande razão”, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”¹¹⁵ perante o qual todo o “espírito” e toda “pequena razão” tornam-se apenas “um pequeno instrumento e um brinquedo da tua grande razão”¹¹⁶.

O que o filósofo assinala como “pequena razão” é a consciência, a razão, alma, espírito, enfim, conceitos que a tradição filosófica utilizou como princípios fundantes de todo filosofar, de toda vontade e todo querer. Enquanto o corpo, ou seja, a “grande razão”, foi, até então, interpretado como um instrumento, uma prisão da alma. Nietzsche inverte esse valor e concebe a consciência como um mero “instrumento” do corpo.

A “grande razão” coordena e respalda todas as nossas ações, enquanto a consciência é um instrumento do corpo, correspondente a uma ínfima parte de nossos processos corporais. “Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos

¹¹⁵ ZA, II, Dos desprezadores do corpo.

¹¹⁶ Ibidem.

‘entrar na consciência’¹¹⁷. Sendo assim, “o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial”¹¹⁸.

Conforme Nietzsche em *A gaia ciência* a consciência é tão somente uma função orgânica, ainda inacabada no homem, uma vez que os estados de consciência plena duram apenas poucos e curtos instantes, enquanto no resto do tempo as atividades corporais ocorrem sem que as percebamos. Isto é, durante quase todo o tempo agimos e pensamos sem que sequer tenhamos consciência disso.

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. (...) Assim a consciência é tiranizada – e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o âmago do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Vêm-na como “unidade do organismo!”¹¹⁹

O pensamento não deve ser mais encarado como resultante de uma cabeça alada desvinculada do corpo e, precisamente por isso, deve também se alegrar, se angustiar, estar sujeito à dor - há também sentimentos no ato de pensar. Dessa forma, o conhecimento torna-se uma atividade muito mais prazerosa – e perigosa também.

O conhecimento científico que tem como lema proporcionar “o máximo de prazer e o mínimo de desprazer possíveis”¹²⁰, para Nietzsche, também se constitui como uma má compreensão de nossa fisiologia, uma vez que o prazer e o desprazer, ou a alegria e a dor, são partes constituintes do mesmo processo. De modo que “Caso queiram diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor, então têm de abater também a capacidade para a alegria”¹²¹. O conhecimento científico é o grande responsável por “tirar ao homem suas alegrias e torná-lo mais frio, mais estatuésco, mais estóico”¹²². Desse modo, somente quando a ciência “se revelar ainda como a grande causadora de dor”, ela poderia revelar “igualmente o seu poder contrário, sua tremenda capacidade

¹¹⁷ GC §354.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ GC§ 11

¹²⁰ GC §12.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Ibidem

para fazer brilhar novas galáxias de alegria!”¹²³. Porque um conhecimento “que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar e não mais que isso, é uma crueza e uma ingenuidade”¹²⁴.

O conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?¹²⁵

Um conhecimento que pode se alegrar, que pode propiciar “novas galáxias de alegria” é um *gai saber*, uma *gaya scienza*, um modo de pensar com o corpo, essa “*grande razão*”. Em *A gaia ciência*, Nietzsche não apenas aponta a necessidade desse conhecimento como o põe em prática, os aforismos da obra em questão foram concebidos em sua quase totalidade durante caminhadas, portanto, durante atividades corporais.

Para Nietzsche renegar os instintos é renegar a vida. Por isso, se há uma tendência em renegar os instintos em toda tradição filosófica socrático-platônica - que é a tendência dominante na filosofia - deve necessariamente estar atrelada a algum sintoma fisiológico, a alguma doença, que nega a vida em detrimento de outro mundo, melhor, sem sofrimento. Talvez tal sintoma esteja associado à incapacidade em suportar a dor, o sofrimento, nesse caso, cria-se um mundo sem dor - também sem alegria - para que a existência torne-se suportável; também se cria uma entidade distinta do corpo, por considerar o corpo a causa de todo sofrimento e de toda dor. Em *A gaia ciência* Nietzsche se coloca no papel de “médico da cultura” e analisa as motivações fisiológicas que originaram os conceitos filosóficos. De acordo com Barrenechea:

Os terapeutas da cultura, conforme a interpretação nietzschiana, analisam os estados corporais que produzem as mais diversas ideias. Em todas as expressões culturais, até nas consideradas mais elevadas, manifestam-se motivações fisiológicas; nos processos considerados

¹²³ GC §12.

¹²⁴ GC §373.

¹²⁵ GC §324

puramente intelectuais é possível detectar a presença de impulsos orgânicos. Por isso, esse terapeuta da cultura, mais do que discutir o valor lógico ou formal de ideias que lhe apresentam, deve interpretá-las como *sintomas* de saúde ou doença daqueles que as conceberam.¹²⁶

Dessa forma, a influência dos processos orgânicos não pode ser descartada pelo filósofo, uma vez que ele se utiliza muito mais do ventre do que da consciência para criar os seus conceitos. Um filósofo, cujo estado de saúde é diversificado, experimenta uma variedade igualmente diversificada de filosofias. Ele apenas transpõe o seu estado de saúde para uma forma mais espiritual e distante. Essa arte de transfiguração é o pensamento.

Uma filosofia que não renega os instintos fisiológicos que nos movem, possui uma significação mais completa por aceitar incondicionalmente o corpo exaltando os impulsos que elevam a saúde. Assim, a filosofia seria mais do que uma busca por conhecimento, seria antes de tudo, uma busca por saúde, por uma vida, nesse mundo, melhor.

3.2 Filosofia e vida: a grande saúde.

Nietzsche não valoriza o corpo com a finalidade de desvalorizar a alma. Sua intenção é superar o dualismo entre corpo e alma defendido pela tradição. O mesmo idealismo que divide o homem entre corpo e alma é o que divide o mundo entre essência e aparência. Assim como, de acordo a tradição socrático-platônica, as aparências são uma espécie de ilusão que escondem uma suposta essência presente nas coisas, o corpo também seria algo alheio ao homem, cuja essência seria a alma.

Nietzsche afirma que não há um embate entre a alma e o corpo, mas tão somente entre as diversas forças, instintos e impulsos que compõem o corpo humano. Assim, a consciência ou a alma, essa “pequena razão”, é tão somente uma mediadora entre as diversas forças que atuam no corpo. Quando se exalta a consciência em demasia promove-se um esquecimento e, conseqüentemente, um enfraquecimento dos instintos fundamentais.

¹²⁶ BARRENECHEA, 2009, pg 23

A consciência e o pensamento é tão somente um aparelho de centralização que reflete, e não é a causa, do que se passa em cada parte do corpo. Assim, cada órgão que compõe o homem - Nietzsche defende que somos compostos por vários órgãos- sente, pensa e quer de maneira autônoma. O corpo se constitui como uma multiplicidade de forças em constante embate. Quando o indivíduo renega todas essas forças, em detrimento de um estado racional, portanto não corporal, voltada exclusivamente para a consciência, está não apenas limitando sua capacidade cognitiva, mas também deteriorando seu estado de saúde. Se uma nova relação com o conhecimento se faz necessária, faz-se necessário também “mais e antes de tudo uma coisa, a grande saúde” uma vez que “nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora”¹²⁷. Nietzsche ao buscar novas paisagens, novos hábitos, novas obras de artes, também busca para além de uma satisfação particular, uma cultura mais saudável, que ele associa ao mediterrâneo. De acordo com Barrenechea: “na sua individualidade, na sua voz singular, manifestam-se sintomas de toda uma civilização”¹²⁸. A doença que o aflige, acredita, também aflige a humanidade. Sua busca por uma cultura mais saudável em *A gaia ciência* é também um receituário para uma cultura mais saudável, um guia “em direção a um mundo melhor, mais leve, mais meridional, mais ensolarado”¹²⁹.

Com isso, continua Barrenechea: “Nietzsche pretende, a partir da análise dos estados corporais dos diversos pensadores, tornar visível os estados de saúde de toda uma cultura”¹³⁰. Não se trata, portanto, de criticar os pensadores com um argumento *ad hominem*, mas sim, identificar de que modo determinado pensador catalisa para si os estados “fisiológicos mais amplos de um grupo, de uma sociedade, de uma cultura.”¹³¹. Sendo assim, analisaremos em seguida qual saúde Nietzsche buscava para si na época em que escrevia *A gaia ciência*, por considerar que essa busca por uma “grande saúde” não se deu apenas em sua vida particular, mas está presente em sua obra como uma prescrição de um “médico da cultura” por uma cultura mais saudável, um gosto estético e filosófico que possibilite a exaltação dos estados corporais que possibilitem uma vida mais saudável e menos decadente.

¹²⁷ GC § 382.

¹²⁸ BARRENECHEA, 2009, pg 30.

¹²⁹ GC §105

¹³⁰ BARRENECHEA, 2009, pg 51.

¹³¹ BARRENECHEA, 2009, pg 30.

Seu quadro de saúde vinha deteriorando-se desde 1878 quando foi afastado de sua cátedra de filologia clássica na Universidade da Basileia, experimentando ainda no ano seguinte uma terrível piora em seu já conturbado estado de saúde, passando a maior parte do tempo no isolamento de um quarto escuro, devido a uma terrível sensibilidade à luz que o obriga a manter as janelas sempre fechadas. Após afastar-se de suas obrigações acadêmicas passa a receber uma modesta pensão da Universidade no valor de três mil francos anuais, o que lhe permite vagar solitariamente por várias regiões da Europa, acompanhando sempre as mudanças climáticas.

Nesse período, Nietzsche considera como sinônimo de saúde um clima mais ensolarado, alimentos mais leves, uma nova paisagem, um novo tipo de música, e um modo de pensar mais livre. Em suma, nosso filósofo procura uma vida que se adeque ao seu espírito livre. Logo, a cidade italiana de Gênova se tornará para ele um símbolo de saúde.

Ainda agora tenho momentos em que vagueio pelas alturas que dominam Gênova, com olhares e sensações como os que, porventura, daqui mesmo lançou o bem-aventurado Colombo, sobre o mar e sobre o porvir. Com tais instantes de coragem (ou talvez de loucura), tenho de procurar estabelecer o equilíbrio da nau da minha vida.¹³²

O segundo Colombo, como ele se considera, deseja, nas praias de Gênova, lançar-se ao mar. “Nós argonautas aéreos do espírito!” Como ele nos diz no último aforismo de *Aurora* “Queremos transpor o mar? (...) Para ali onde até hoje todos os sóis da humanidade se puseram, desapareceram?”¹³³. Nietzsche anseia partir de Gênova em busca de novas fronteiras para o conhecimento, novos valores. Para ele “aberto se estende o mar, e para o azul/ Lança-se o meu navio genovês”¹³⁴ conclamando os filósofos para a existência de “outro mundo a descobrir – mais do que um! Embarquem, filósofos¹³⁵!” rumo a um novo continente, uma nova Índia, “dirão as pessoas, algum dia, que também nós rumando para o Ocidente, esperávamos alcançar as Índias – mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou então, meus irmãos? Ou?”¹³⁶. Assim

¹³² Carta A Erwin Rohde, Génova, 24 de Março de 1881

¹³³ A § 575.

¹³⁴ GC, Canções ao príncipe Vogelfrei, Rumo a novos mares.

¹³⁵ GC §289

¹³⁶ A § 575.

termina Aurora, com esse questionamento: “Ou?” Não seria então *A gaia ciência* - obra que o procede - uma tentativa de concretizar essa jornada? Na primeira parte do prólogo de *A gaia ciência* Nietzsche nos fala em “aventuras próximas” e “mares novamente abertos”. Não seria a concepção de um saber alegre – *gaya scienza* – uma resposta a isso? Qual Índia Nietzsche busca aqui?

No artigo do filólogo Wilamowitz-Möllendorff - que inclusive estudou com Nietzsche - intitulado “*Filologia do futuro: uma réplica a O nascimento da tragédia, de Friedrich Nietzsche*” lemos críticas nada amistosas como: “vá da Índia para a Grécia à vontade, mas desça da cátedra na qual deveria ensinar ciência”. Agora, ao escrever *A gaia ciência*, em Gênova, afastado de sua cátedra na Basileia, Nietzsche poderia cruzar o mar e finalmente encontrar suas Índias. Longe de ensinar ciência, agora ele navega em busca de um novo continente, nos ensinando uma nova ciência, fruto de uma nova saúde: uma gaia ciência.

Em outubro de 1881 Nietzsche instala-se em *Salita Battaglia dele 8*, um refúgio de paz no coração da cidade onde permanece até março de 1882. Nietzsche goza de um maravilhoso inverno, ensolarado, sem nuvens, o que segundo ele fazem seus pensamentos também ficarem límpidos, claros e sem nuvens. Essa cidade cheia de vitalidade e brilho logo irá tornar-se para ele um símbolo de saúde.

No teatro Pagini em Gênova, em novembro de 1881, Nietzsche assiste pela primeira vez uma apresentação da ópera *Carmen* de Georges Bizet. Em *Carmen*, ele reconhece a mesma inocência, leveza, frivolidade e superioridade técnica que encontrou no seu amigo Peter Gast. Esses atributos de charme, delicadeza e naturalismo presente na música de Bizet são totalmente novos para ele. Logo após assistir a apresentação, Nietzsche trata imediatamente de contar a experiência a Gast.

Saúde, amigo! Novamente tive o prazer de travar conhecimento com uma coisa excelente: *Carmen*, uma ópera de Georges Bizet (?), que nos deixa uma impressão de engenho, força e comoção, como uma novela de Mérimée. Bizet é um talento nitidamente francês na ópera-cômica, não desorientado por Wagner. (...) Sinto-me hoje adoentado, não por causa da música, mas pelo mau tempo. Talvez estivesse pior, se a não tivesse ouvido. Tudo o que é bom constitui, para mim, um remédio. Por isso, o meu carinho por si.¹³⁷

¹³⁷ Carta a Peter Gast, Génova, 28 de Novembro de 1881

Através de uma influência mútua, Nietzsche e Peter Gast começaram a ganhar simpatia pela alegre ópera italiana, especialmente as de Rossini, Bellini e Bizet. Para Nietzsche, uma nova saúde exigia também um novo gosto musical, mais leve e alegre. Passou a ter como referencial desse novo gosto musical a ópera *Carmen*. Nesse contexto, a leveza e a alegria provocadas pela música de Bizet, passou a ser também mais um sinônimo de saúde – como ele irá assinalar na obra *Nietzsche contra Wagner*.

Em janeiro de 1882 sua saúde melhora consideravelmente, fruto de um ensolarado inverno em Gênova. Nesse janeiro, Nietzsche finalmente, após um longo período marcado por fortes crises, recupera sua saúde e experimenta uma profunda felicidade. Como poucas vezes, em muitos anos de piora em seu quadro de saúde, ele vivencia uma sensação de euforia sem que esta venha intercalada pelo tormento de suas crises. Nesse contexto são concluídos os três primeiros livros de *A gaia ciência*. Em vinte e nove de janeiro de 1882, escreve ao amigo Peter Gast: “Ah que tempos estes! Ah, esses milagres do belo janeiro!”. Uma semana antes, no dia vinte e dois, escreve uma entusiasmada carta a irmã:

Raramente nos apercebemos do verdadeiro sentido de um período da nossa vida, enquanto nele estamos; todavia, hoje; divagando com um tempo esplêndido, pelas alturas que dominam Génova, e dirigindo os meus olhos para a cidade e para o mar, desenhou-se-me bem claramente a minha vida, durante estes dois últimos anos, com os seus sofrimentos e o seu lento progresso para uma melhoria geral; senti então uma sensação rara: a bem-aventurança de quem caminha para a saúde.¹³⁸

Ao mudar-se novamente para Gênova no final de março, devido à chegada da primavera, quando geralmente procura por regiões mais altas, Nietzsche já havia concluído os três livros que inicialmente estavam previstos para compor *A gaia ciência*. Durante essa primavera nosso autor, juntamente com Paul Reé e Lou Salomé, viaja pela Itália como um espírito livre, onde começa a desenvolver melhor sua visão do eterno retorno¹³⁹, planejando apresentá-la em um novo livro, que se tornaria o quarto de *A gaia*

¹³⁸ Carta a sua irmã; Génova, 22 de Janeiro de 1882

¹³⁹ Sobre o eterno retorno Nietzsche escreve: O novo centro de gravidade: o eterno retorno do mesmo. A infinita importância do nosso saber, do nosso errar, dos nossos hábitos e maneiras de viver, para tudo o que está para vir. Que fazemos nós do resto da nossa vida – nós que passamos a maior parte dela na mais essencial ignorância? Ensinamos a

ciência: “*Sanctus Januarius*” – título que remete diretamente ao “belo janeiro” que passou em Gênova. A essa altura ele já estava decidido a compor uma nova obra, abandonando assim seu plano inicial de conceber uma segunda parte de *Aurora*. Em maio comunica a seu editor Schmeitzner que o enviaria uma obra denominada: “*Die wissenschaft fröhliche*”. Para Nietzsche “todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência”¹⁴⁰. Em *Ecce Homo* escreve que a obra é “um poema de agradecimento ao mês de janeiro, o mais maravilhoso que já vivi – livro inteiro é um presente seu”¹⁴¹.

A “grande saúde”¹⁴² que ele acredita ter encontrado representa uma permanente disposição para a vida. Viver é avaliar, é um permanente esforço de experimentação de novos valores e sentidos que ao longo do tempo “se adquire e é preciso adquirir”¹⁴³, mas que também “se abandona e é preciso abandonar”¹⁴⁴. Nietzsche propõe uma filosofia como meio de vida. Seu intuito é relacionar pensamento e vida como meio de afirmar a existência nesse mundo, não em um além-mundo idealizado. A filosofia, nesse contexto, seria um experimento a serviço da vida.

Quem já estaria agora em condições de descrever o que substituirá, um dia, os sentimentos e juízos morais? (...) seu caráter obrigatório diminuirá dia após dia, enquanto não diminuir o caráter obrigatório da razão! Construir novamente as leis da vida e do agir – para essa tarefa nossas ciências da fisiologia, da medicina, da sociedade e da solidão não se acham ainda suficientemente seguras de si: somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para novos ideais (se não os próprios ideais mesmos). De modo que levamos uma existência provisória ou uma existência póstuma [nachläufig, depois de], conforme o gosto e o talento, e o melhor que fazemos nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprios reges [reis] e fundar pequenos estados experimentais. Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado!¹⁴⁵

Experimentar é preciso, é por um contínuo exercício de experimentação que surgem as novas “*leis da vida e do agir*”. A filosofia como experimento de vida propicia esses “novos reinos” onde cada indivíduo institui seu próprio “estado

doutrina – é o meio mais poderoso de a incorporarmos nós próprios. O nosso gênero de felicidade, como doutores da maior doutrina. (FP 9:11 [141] Verão de 1881)

¹⁴⁰ GC, Prólogo, § 1.

¹⁴¹ EH, A gaia ciência.

¹⁴² “A grande saúde” será o título do último aforismo da obra – com exceção do Epílogo.

¹⁴³ GC, Prólogo, § 1.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ A, §453

experimental” fazendo de si mesmo um experimento, tal como Nietzsche fez de si. A *gaia ciência* foi mais que uma obra para o filósofo, foi sua cura, um experimento de vida, um suspiro de saúde em meio ao tormento de sua doença, “como se tivesse ocorrido o mais inesperado, a gratidão de um convalescente – pois a convalescença era esse inesperado”¹⁴⁶. Para que não haja dúvidas Nietzsche faz questão de assinalar no prólogo: “*Gaia ciência*’: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão (...) e que repentinamente é acometido pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença”¹⁴⁷.

3.3 Por uma gaia ciência.

Da mesma forma que a tradição socrático-platônica cria uma dissociação entre o corpo e a alma, cria também entre a espécie e o indivíduo. É lugar comum na filosofia a crença de que o indivíduo trava constantemente uma batalha entre os seus anseios individuais e os da espécie. Entretanto, para Nietzsche, as designações impostas pela espécie nos parecem tão naturais que pensamos partirem de nós mesmos. Nossos desígnios são sempre os desígnios da espécie, essa é a comédia da existência, não há ações boas nem ações más porque agimos sempre em benefício da espécie, isto é, agindo bem ou mal estamos sempre contribuindo para a conservação da espécie.

Quando a tese de que ‘a espécie é tudo, o indivíduo, nada’ houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas “gaia ciência”. Por enquanto ainda é bem diferente, por enquanto a comédia da existência ainda não se “tornou consciente” de si mesma, por enquanto este é ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões.¹⁴⁸

Os homens continuam indiferentes no que se refere à insignificância dos seus desígnios perante a vontade da espécie, assim como da inutilidade de qualquer moral, uma vez que sempre estaremos contribuindo com a conservação da espécie, até mesmo quando fazemos aquilo que é considerado mal, estamos inovando, buscando o novo, o

¹⁴⁶ GC, Prólogo, § 1.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ GC § 1

que em última instância beneficia a espécie: *“Na verdade os maus impulsos são tão apropriados ao fim, conservadores da espécie e indispensáveis quanto os bons: – apenas é diferente a sua função”*¹⁴⁹.

Assim qualquer moral torna-se inútil, pois ao pregar o bem desconsidera a importância do mal. O instinto de conservação da espécie sempre irá imperar em nossos desígnios, a espécie sempre falará por nós, seja quando temos atitudes tidas como boas ou más. Entretanto, de quando em quando sempre aparecerá algum “mestre da finalidade da existência” que decretará que o homem possui uma finalidade e que devemos agir de tal e tal modo para que não venhamos a contradizê-la. Mas em longo prazo, cada um desses “grandes mestres da finalidade” acaba vencido pelo riso daqueles que percebem a eterna comédia dessa condição humana, a saber, de que o mal, o irracional, o trágico, é tão importante à humanidade quanto seus opostos.

E sempre de novo, de quando em quando, a estirpe humana decretará: “Existe algo de que não se pode mais rir em absoluto!”. E o mais cauteloso dos amigos do humano acrescentará: “Não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!”¹⁵⁰

Sempre haverá alguém para rir de tudo aquilo que não deve ser motivo de risada; de toda a moral e costume, de toda a crença, seja ela em um Deus ou em uma verdade universal, esse riso zombeteiro não é necessariamente nocivo, é a condição para que o novo apareça, é a provocação necessária para criar e recriar continuamente novos valores, novas perspectivas, novas interpretações. Desse modo, talvez o riso e a sabedoria possam andar juntas, dando origem a uma “gaia ciência” que prescindia de qualquer receita, de qualquer prescrição advinda desses “mestres da finalidade da existência” que anseiam impor uma moral aos demais, impor uma seriedade, “algo que não se pode rir em absoluto”.

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como

¹⁴⁹ GC § 4.

¹⁵⁰ GC § 1

lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito!¹⁵¹

O intelecto, a razão e seus fabulações, ainda se pretende ser levado a sério, renegando tudo o que considera alheio a ele: engano, aparência, ilusão, todos os elementos constitutivos de uma gaia ciência. Se o riso e a gaia ciência são encarados com preconceito por tais “bestas”, obstinadas em levar tudo a sério, Nietzsche concebe não apenas uma obra que provoca risos, mas, sobretudo, uma forma de pensar em que o riso e a alegria se tornam essenciais, na qual a certeza e a ânsia por uma visão única da existência dará lugar a uma infinidade de novos sentidos e interpretações.

Nosso novo “infinito”. – Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [Sinn], não vem a ser justamente “absurda” [Unsinn], se, por outro lado, toda existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob formas perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que teria uma outra orientação de vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações. Mais uma vez nos acomete o grande temor – mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos...¹⁵²

O “novo infinito” que Nietzsche se refere é a infinidade de sentidos que se abre em relação a um infinito anterior, um “velho” infinito, metafísico, da tradição socrático-platônica. O “novo infinito” aqui assinalado não é o infinito metafísico que fundamenta o mundo finito, definido pela tradição como motor imóvel, razão suficiente, *causa sui*,

¹⁵¹ GC § 327

¹⁵² GC § 374

cogito e demais variações. Trata-se de uma noção de infinito sem uma conotação metafísica. “O mundo tornou-se novamente infinito” porque não há mais um fundamento infinito, metafísico, para a realidade, mas sim, uma infinidade de sentidos, de perspectivas de avaliações. O mundo torna-se infinito quando aceitamos que sua dinâmica é o *devenir*. Não é possível mais nesse “novo infinito” enxergar o mundo sem uma perspectiva, de um modo imparcial, “fora do mundo”.

Cada perspectiva é única e necessária uma vez que enriquece nossa compreensão da existência. Perspectiva significa aqui a visão de uma coisa a partir de um determinado ponto, de um determinado horizonte. Para Nietzsche, todo o conhecimento só é possível sob uma determinada perspectiva. Conhecemos algo apenas a partir de determinado aspecto. A intenção é criticar a noção metafísica de essência ou substância das coisas, que parte do princípio de que um objeto possui uma essência verdadeira da qual derivam seus atributos.

Para alguém que observa uma cidade nunca será possível enxergar “a cidade”, a cidade só se mostra a partir de determinadas perspectivas. Mesmo se abandonarmos a cidade para vê-la de longe, mesmo assim, veremos um determinado lado da cidade, por isso “não podemos enxergar além de nossa esquina”. A cidade não está em uma perspectiva determinada. Cada um em sua perspectiva vê um determinado aspecto dela, uma determinada visão, quanto mais visões e perspectivas se têm da cidade mais rica será a compreensão dela. Da mesma forma se dá também com a realidade, só podemos conhecê-la sob uma determinada perspectiva, sob um determinado horizonte.

É dando um caráter perspectivista ao conhecimento que Nietzsche irá criticar a noção tradicional de conhecimento, que tem por pressuposto a capacidade do intelecto em reproduzir e compreender uma coisa em si mesma, independente do observador. O conhecimento perspectivista proposto por Nietzsche não pretende chegar a um resultado imparcial, universalmente válido, uma vez que o observador e o objeto observado compõem uma mesma unidade, e, portanto, cada observador terá uma determinada visão do objeto observado. Cada visão a seu modo irá contribuir para enriquecer a compreensão de todos, uma vez que partirá de uma perspectiva que os outros desconhecem. Sendo assim, todo método que vise o conhecimento de algo deve ser pensado para possibilitar essa infinidade de sentidos e perspectivas sobre o objeto analisado.

Nietzsche confere ao caráter perspectivista de nossas avaliações um elemento necessário para que possamos viver, para que possamos dar sentido a nossas vidas. A *gaia ciência* é uma ciência perspectivista por natureza, uma vez que está além da verdade, além de qualquer visão hegemônica que se pretenda superior as demais, que entende que o mundo se apresenta de infinitas maneiras e que todas elas são válidas. Trata-se de superar a visão tradicional de conhecimento.

Ao longo desse estudo abordamos de que modo o conhecimento se relaciona com a vida, a arte e o corpo, mostrando como essa relação resulta em um conhecimento alegre, leve, afirmativo, longe de qualquer concepção que atribua um peso e uma seriedade ao conhecimento. Afirmando a vida como um jogo de aparências, de ilusões, que visam afirmar, não esconder, os erros e enganos causados pelo pensamento. Não por acaso *A gaia ciência*, em sua concepção inicial de quatro livros, acaba com um chamado a um novo começo “*incipit tragoedia*”, agora com a concepção de uma gaia ciência Zaratrusta pode surgir com seu conhecimento trágico. Coroando essa nova relação entre arte e filosofia, desse novo saber, dessa *gaya scienza*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Um filósofo como Nietzsche, que escreve com sangue ao invés de tinta, é sempre mais de difícil de estudar, embora a dificuldade seja diretamente proporcional ao prazer, à paixão, em estudá-lo. A dificuldade reside no envolvimento, na vivência necessária para assimilar e digerir o conteúdo de suas sentenças e aforismos. Uma obra como *A gaia ciência* composta de curtas, mas profundas, sentenças e aforismos, exige um método ruminante de leitura e interpretação. Ruminante porque uma única leitura nunca é o bastante, temos de mastigar, engolir, regurgitar, digerir continuamente em um processo nunca plenamente realizável. A cada leitura o lemos de maneira diferente, porque sua leitura não exige apenas inteligência, temos de vivenciá-la, assimilá-la, torná-la parte de nós. Consciente disso Nietzsche nos adverte no prólogo que “restaria sempre a dúvida de alguém que não tenha vivido algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência desse livro”¹⁵³.

Esse estudo desde o começo estava destinado a ser incompleto, por se tratar de um processo. Seu formato presente é uma consequência da necessidade de produção acadêmica. Entretanto, é preciso sinceridade e honestidade para afirmar que a produção acadêmica nunca foi a sua finalidade. Toda a crítica nietzschiana à tradição filosófica aqui exposta, toda a exaltação à paixão do conhecimento, a necessidade de “parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós”¹⁵⁴, tudo isso não está apenas exposto aqui, foi também vivenciado ao longo do processo de concepção dessa pesquisa.

Porque me utilizo dessas particularidades na introdução dessa conclusão? Porque me permiti aqui abandonar a terceira pessoa utilizada ao longo desse estudo? Ora, “não podemos enxergar além de nossa esquina”¹⁵⁵ nos ensina Nietzsche, como vimos ao final do capítulo anterior. Não pretendo aqui apontar uma interpretação correta, pretendo demonstrar uma perspectiva. Faço coro aos que acreditam que o estudo da história da filosofia, para além de uma fugaz erudição¹⁵⁶, nos serve para possibilitar os

¹⁵³ GC, Prólogo, §1.

¹⁵⁴ GC, Prólogo, §3.

¹⁵⁵ GC §374

¹⁵⁶ Nas palavras de Nietzsche: O erudito, que no fundo outra coisa não faz senão “revolver” livros – para o filólogo de disposições medianas, mais ou menos 200 por dia – perde completamente a capacidade de

meios necessários para pensar criticamente o nosso tempo. Sendo assim, a presente conclusão não se ocupará da pergunta “como se deve concluir esse estudo” de acordo com uma determinada tradição de interpretação do pensamento nietzschiano, mas sim, “que conclusão ele pode trazer” para se pensar nosso tempo, o modo como se faz filosofia.

A atualidade de Nietzsche, e da obra em questão, reside no constrangimento que ele ainda causa em uma academia notadamente permeada pelo *pathos* da seriedade e pelo rigor na forma. As faculdades de filosofia são voltadas para a produção em massa de conteúdo. Conteúdo este obrigatoriamente enquadrado e quantificado em normas, regimentos, relatórios. Pouco espaço há para a vivência da atividade filosófica, pouca consideração há para “o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça!”¹⁵⁷. “Dever”, “fatalidade”, “trapaça”, Nietzsche parece aqui descrever com exatidão o ambiente que circunda os departamentos de filosofia.

A atualidade de *A gaia ciência* reside na prescrição, cada vez mais atual, da filosofia abarcar em suas delimitações a arte, a paixão, o corpo e a vida. Em uma filosofia concentrada na academia e em uma academia marcada pela burocracia, tal prescrição assinada por um Nietzsche travestido de “médico da filosofia” torna-se cada vez mais imperiosa. O ensino da filosofia se ocupa em formar¹⁵⁸ “homens teóricos”, futuros “operários da filosofia” cuja função é perpetuar tal ensino em um círculo vicioso. Também na pesquisa, pautada na produtividade, se busca, com algumas exceções, a formação de rebanhos, um discipulado adestrado e doutrinado em uma determinada interpretação, que geralmente serve a vaidade, ou ascensão profissional, de algum professor.

O filósofo como “operário da filosofia” torna-se refém da produção em série, dos editais, das verbas de pesquisa, “pois viver continuamente à caça de ganhos obriga

pensar por si próprio. Se não remexe em livros, não pensa. Ele responde a uma excitação (uma idéia lida), quando pensa – e finalmente se limita apenas e simplesmente a reagir. O erudito gasta toda a sua energia em dizer sim e não, na crítica daquilo que já foi pensado – ele próprio não pensa mais... (NIETZSCHE, *II Consideração Intempestiva*, 2005, pg 48-49).

¹⁵⁷ GC §324

¹⁵⁸ Formação não possui aqui o sentido de *Bildung*, isto é, de uma formação mais ampla da intuição, da sensibilidade e das faculdades estéticas, como defende o jovem Nietzsche. Formar, nesse contexto, aproxima-se mais do verbo informar, pois adquire a conotação de uma mera transmissão de conteúdos programáticos.

a despende o espírito até à exaustão, sempre fingindo, fraudando, antecipando-se aos outros: a autêntica virtude, agora, é fazer algo em menos tempo que os demais”¹⁵⁹. *A gaia ciência* tem muito a ensinar ao ensino da filosofia. Todo o ensino e estudo relevante em filosofia ocorrem dentro das universidades públicas, sendo assim, não se trata de desqualificar os departamentos de filosofia, nem tampouco a necessidade dos “filósofos” tornarem-se, em certa medida, funcionários públicos das universidades. Toda essa pesquisa só foi possível com o fomento público adquirido através de uma bolsa de pesquisa. A finalidade aqui é pensar não a estrutura que nos permite ensinar e produzir filosofia dentro das universidades, mas sim, de que *modo* estamos ensinando e “produzindo” filosofia dentro delas.

O conhecimento científico, com seus métodos e seu rigor, impera dentro das universidades, não poderia acontecer de outro modo. O problema surge quando a universidade impõe essa visão cientificista para dentro dos departamentos de filosofia. O universo que a universidade deve abrigar não deve ser universal para todos os campos do saber. O ensino e a prática da filosofia exigem suas particularidades. Particularidades essas que passam longe da produção em massa, da exigência de utilidade, da classificação hierárquica da produção, da consideração de que os departamentos de filosofia devem formar professores e “pesquisadores” de filosofia, não filósofos.

Grande parte das obras de Nietzsche foram concebidas longe das universidades, embora provavelmente suas obras não tivessem sido concretizadas sem a pensão recebida por ele da Universidade da Basileia. Resta a indagação se um Nietzsche professor universitário, com seus relatórios e suas burocracias, poderia ter concebido as obras que concebeu?

A gaia ciência só poderia ter vindo à tona longe do ambiente acadêmico, tanto na época de Nietzsche quanto na nossa. Exatamente por essa distância a obra tem muito a nos ensinar. As faculdades de filosofia precisam levar para a filosofia a “paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão sua própria extinção”¹⁶⁰ para que a atividade filosófica seja mais do que uma atividade que se ocupe em “ler, coleccionar, ordenar, observar, continuar relatando”¹⁶¹. A vida, a paixão e a arte precisam

¹⁵⁹ GC §329

¹⁶⁰ A §429

¹⁶¹ GC §123

invadir os departamentos de filosofia, precisam estar presentes nas aulas, nos corredores e nos relatórios.

Para além da crítica *A gaia ciência* nos dá um método. Aforismos como os que descrevem metaforicamente a morte de Deus e o eterno retorno ecoam e ecoarão sempre em qualquer história da filosofia. Entretanto, eles nos ensinam muito mais do que o exposto em seu conteúdo: sua forma, suas metáforas, seu jogo poético, abrem um horizonte novo na filosofia, que se concretiza em *Assim falou Zarathustra*. Trata-se da vinculação da atividade filosófica com a atividade criativa, o filósofo, para Nietzsche, já não é mais aquele que descobre, mas aquele que cria. A filosofia não deve se envergonhar da linguagem dos poetas, dos mitólogos, porque todo conceito é também uma criação. A filosofia como uma atividade criativa não está vinculada a alguma finalidade prática, uma vez que não pertence ao terreno da utilidade, sua finalidade está vinculada à vida, à exaltação das forças criativas presentes no homem.

Nesse contexto, o filósofo torna-se um médico da cultura, enaltecendo os impulsos afirmadores da vida. Para tanto, os filósofos precisam de vez em quando “cansar-se da regra e da eternidade. Deixar de sentir o chão sob os pés! Flutuar! Errar! Ser tolo!”¹⁶². Faz-se necessário “nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria”¹⁶³. Enfim, a filosofia precisa ser cada vez mais humana, demasiada humana, aceitando a sua seriedade, mas também a sua estupidez!

¹⁶² GC §46

¹⁶³ GC §107

REFERÊNCIAS:

BABETTE Babich E. *Nietzsche Science "Gay"; Keith Ansell Pearson. A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.

BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

BARROS, José D'Assunção. *A gaia ciência dos trovadores medievais*. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, EDUFSC, v. 41, n. 1 e 2, pg. 83-110, Abril e Outubro de 2007.

BITTENCOURT, Renato Nunes. *Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação de mundo*; Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. 1º semestre de 2011.

BLONDEL, Éric; Nietzsche: *A vida e a metáfora*. Nietzsche, um “francês” entre franceses/ Scarlett Marton, (org.), São Paulo, Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.

BULHÕES, Fernanda Machado. *O enigma Sócrates: "O abismo mais profundo e a mais alta elevação"*. Natal, s/d.

_____, Fernanda Machado. *Críticas e elogios à razão e à ciência nos primeiros escritos de Nietzsche* in Nietzsche e as ciências. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

CARVALHO, Danilo Bilate de; *A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche*. Rio de Janeiro, 2007.

CHAVES, Ernani; *O trágico, o cômico e a “distância artística”*; arte e conhecimento n'a gaia ciência, de Nietzsche; Kriterion, Belo Horizonte, nº 112, 2005.

CRAGNOLINI, Mónica B.; *Do corpo-escrita. Nietzsche, seu “eu” e seus escritos*, Trad. Miguel Angel de Barrenechea; In: *Assim falou Nietzsche III*; Pg. 132 -138; Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

DELEUZE, Gilles “*Pensamento nômade*”, in Nietzsche hoje? (Org. Scarlett Marton). São Paulo: Brasiliense, 1985.

DERRIDA, Jacques; Espolones: *Los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arranz Lázaro. Pretextos, Valencia, 1981.

DIAS, Rosa. *A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência*; Ethica Rio de Janeiro, 2004.

ERHART, Walter “*Gott ist tot*” - “*Es lebe der Gott Italiens*” : Friedrich Nietzsches Metaphysik des Südens. “Ein Gefühl von freierem Leben”: deutsche Dichter in Italien, Stuttgart: Metzler, 1990.

FERNANDES, Edrisi de Araújo. *As origens históricas do Zaratrusta nietzschiano: o espelho de Zaratrusta, a correção do “mais fatal dos erros” e a superação da “Morte de Deus”*/ Edrisi de Araújo Fernandes. – Natal, 2003.

HANZA, Kathia; *Distinções em torna da faculdade de distinguir: O gosto na obra intermediária de Nietzsche*; Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul / Scarlett Marton, (org.). São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LOPES, Graça Videira ; *Os ciclos satíricos nos cancioneros peninsulares* ,Ondas do Mar de Vigo, Actas do Simpósio Internacional sobre a Lírica Medieval Galego-Portuguesa, Birmingham, 1998, Flitter, Derek and Obder de Baubeta, Patricia (coord.), University of Birmingham, 1998.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia / textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MARTON, Scalertt. *Nietzsche - Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MELÉNDEZ, Germán; *Homem e estilo em Nietzsche* in Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul / Scarlett Marton, (org.). São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

MENDONÇA, Adriany Ferreira de; *De Humano, demasiado humano à Gaia ciência: Nietzsche e sua declaração de guerra à metafísica*; Rio de Janeiro: Revista Trágica, 2012.

MENDONÇA, Alexandre; *Filosofia e poesia em A gaia ciência de Nietzsche*. Revista Escrita: 2011.

MURICY, Kátia. “*A arte do estilo*”. In Assim falou Nietzsche III. Para uma filosofia do futuro, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm; *A Gaia Ciência*; Tradução Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, *A visão dionisíaca do mundo*, e outros textos de juventude; tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da tradução Marco Casanova – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____, *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*; Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____, Friedrich; *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Obras incompletas / Friedrich Nietzsche; seleção de textos Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Filho; posfácio de Antônio Cândido de Mello e Souza – 2 ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____, Friedrich Wilhelm, *Sabedoria para depois de amanhã* / Friedrich Nietzsche; seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich; tradução Karina Jannini. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *II Consideração Intempestiva* – Sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *III Consideração Intempestiva* - Schopenhauer como educador. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Lettres à Peter Gast*, Editions du Rocher, Mónaco, 1957.

_____. *Despojos de uma tragédia* – Correspondência Inédita – Tradução e notas Ferreira da Costa. Porto : Ed. Educação nacional, 1944.

_____. *Homero e a filologia clássica*; Tradução e notas Juan. A. Bonaccini; Princípios, Natal, vol. 13, nos. 19-20, jan./dez. 2006.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Nascimento da Tragédia*; Tradução J. Guinsburg – São Paulo: Companhia das Letras – 1992.

ONATE, Alberto Marcos, *Vontade de verdade: uma abordagem genealógica*, cadernos Nietzsche 1, P. 07-32, 1996.

PRANGE, Martin; “*IM Süden*”: Nietzsche, Goethe, and Italy’ In: *Interculture* 3, Spring, 2006.

RAMOS, Pedro Hussak Van Velthen. *O novo “infinito” de Nietzsche*. Rev. Univ. Rural, Sér. Ciências Humanas. Seropédica, RJ, EDUR, v. 28, n. 1-2, jan.-dez. 2006.

SALAQUARDA, J, *A última fase de surgimento de A Gaia Ciência*. Cadernos Nietzsche 6, p. 75-93, 1999.

SAFRANSKI, Rudiger, *Nietzsche, biografia de uma tragédia* / tradução Lya Luft; São Paulo; Geração Editorial, 2005.