

Ecos de um Romantismo tardio?

Aproximações e distanciamentos entre Nietzsche e o Romantismo alemão

Gislene Santos Almeida
UNEB

RESUMO: Este artigo aborda a relação entre o pensamento nietzschiano e o primeiro romantismo alemão, destacadamente, a partir de três pontos: o gênio, a forma de expressão e a radicalidade filosófica.

Palavras-chave: Filosofia alemã, romantismo, pensamento trágico.

ABSTRACT: This paper broachs the relation between the nietzschian thought and the first german romanticism, detailment, from three points: the genius, the expression and the philosophical radicality.

Keywords: German philosophy, romanticism, tragic thought

A filosofia nietzschiana é frequentemente considerada como um marco divisório na história do pensamento. Parte muitas vezes do próprio Nietzsche a intenção de marcar sua(s) distância(s), notadamente em relação à Alemanha e ao tipo de pensamento ali produzido.

Alguns autores têm procurado mostrar, no entanto, como, mesmo dentro da própria filosofia alemã, aparentemente rejeitada quase *in totum* por Nietzsche, persistem importantes pontos de contato com seu pensamento. E, possivelmente, é com o Romantismo alemão que ele guardaria maior proximidade. O avanço não só nos estudos nietzschianos, mas também, e mais decisivamente, na progressiva recuperação do romantismo alemão e da sua vinculação com o pensamento filosófico, já produziu bons frutos: dentre outros, poderíamos citar Charles Andler, Ernest Behler e Maurice Blanchot como comentadores que puderam revelar importantes linhas de continuidade entre os dois momentos, de surgimento e declínio de uma filosofia que se poderia chamar de romântica.

Dentre essas linhas, poderíamos destacar: a relação entre arte, entendida, sobretudo, como criação, e vida; a aproximação da forma filosófica com a literária (poesia); a vinculação entre razão

e sentimento/sensibilidade; o uso da forma irônica, especialmente em sua relação com o trágico¹; a ideia de uma necessária refundação cultural alemã e, por extensão, também europeia; e ainda três pontos que destacadamente poderiam ser ditos como fundamentais para o estabelecimento da aproximação entre os pensamentos romântico e nietzschiano: 1) o gênio, 2) o interesse pela forma de expressão (caracterizado, sobretudo, pelo uso do fragmento) e 3) a radicalidade filosófica.

A relação existente entre Nietzsche e o romantismo alemão é, para dizer o mínimo, polêmica. Podemos afirmar com Victor Seckendorff (1950, p. 201) que existem duas maneiras de estudar a relação de Nietzsche com o romantismo: buscando, direta ou indiretamente, a influência exercida por este movimento sobre Nietzsche, ou analisando o romantismo enquanto conceito. Tentaremos apresentar um esboço de ambas.

Em relação ao primeiro ponto, o gênio, inúmeras teses sobre ele originam-se e são veiculadas em períodos anteriores ao Romantismo alemão e, como se sabe, são recorrentes no próprio pensamento alemão desde o século XVIII, adquirindo mesmo um caráter central em alguns pensadores, principalmente no campo da estética.

O Romantismo, porém, vai introduzir alguns aspectos renovadores nesse tema: para os românticos, o gênio liga-se privilegiadamente à poesia como um fazer. Recupera-se, nesse caso, o sentido original grego do termo: *poíen*, *poiesis* são termos que expressam o fazer, antes que a especificidade de um determinado fazer. Com isto, quer-se indicar que a poesia, preservando a originalidade que, de resto, foi perdida, tem maximamente um papel de transformação: ela é o fazer por excelência, a forma mais plena e bem sucedida de ação. O gênio, portanto, é um poeta no sentido mais amplo recoberto pelo termo: é alguém que faz, com a consciência absoluta de seu fazer. Ele não é um simples esteta, nem mesmo um criador limitado ao plano da estética.

Em Nietzsche, o papel do gênio aproxima-se dessa compreensão: este não limitaria sua atuação ao plano estético, mas teria um papel de protagonista no quadro de uma profunda reformulação cultural, num tipo de atuação que, à primeira vista, se poderia considerar como política, mas que, mais acertadamente, se deveria tomar como uma investida da cultura contra a política. A concepção de gênio em Nietzsche vai, portanto, sofrer uma evolução visível. Num primeiro momento, quando a possibilidade de tal renovação cultural é vista com mais otimismo, sua expressão vincula-se à formação. Quando, porém, a compreensão do niilismo torna-se central em sua filosofia, Nietzsche desloca a atividade do gênio para um processo de permanente auto-

¹ Behler, *Ironie et modernité*.

formação que, conforme expressão de Foucault, não estaria distante do processo de um cuidado de si.

O segundo ponto, também de grande importância, é o cuidado com a expressão. Talvez em nenhum outro momento da história da Filosofia possamos encontrar uma preocupação equivalente com a forma da escrita do pensamento, ou seja, com a adequação entre o que se concebe e a forma de dizê-lo, com a relação entre forma e conteúdo, onde a forma é, também, o conteúdo. O pensamento e, notadamente, um pensamento que se quer novo, deve saber encontrar as condições para uma renovação também no modo como se exprime. Essa preocupação foi uma constante em Nietzsche e nos românticos, em que há grande experimentação, e revela-se mais claramente pela adoção, nos dois momentos, da escrita aforística ou fragmentar como forma privilegiada de exprimir a incisividade do que se pensa e do que se quer dizer.

Trata-se, em Nietzsche e, antes dele, no Romantismo alemão, da ideia de uma *symphilosophie*, ou seja, de uma filosofia ou pensamento contínuo que extravasa a autoria, ou um pensamento, em outras palavras, que se realiza como verdadeiro movimento. Talvez esta seja a base para a *filosofia da interpretação* nietzschiana:

Ao positivismo que pára nos fenômenos e diz: ‘não existe nada além dos fatos’ – eu objetaria: Não, justamente não existem fatos, mas nada além de *interpretações*. Não podemos jamais constatar um fato ‘em si’; talvez seja uma loucura querer tal coisa. ‘Tudo é subjetivo’, dizeis. Porém isto também é uma *interpretação*. O ‘sujeito’ não é nada dado, é uma noção acrescentada, suposta. Será ainda necessário acrescentar o intérprete atrás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. À medida que a palavra conhecimento tem um sentido, o mundo é cognoscível; porém ele é diversamente *interpretável*, ele não tem nenhum sentido atrás de si, porém inumeráveis sentidos – ‘perspectivismo’. São nossas necessidades *que interpretam o universo*; nossos instintos e seus respectivos a favor e contra. Cada instinto é uma espécie de ambição de dominar, cada um tem sua perspectiva própria a qual ele esforça-se por impor como norma para todos os demais instintos. (Nietzsche, 1995, p. 265)

A esse respeito, Blanchot também nos auxilia a compreensão

O mundo está por interpretar, a interpretação é múltipla. (...) Todavia, Nietzsche vai mais longe: “Unsere Werte-sind in die Dinge hineinterpretiert: nossos valores são introduzidos nas coisas pelo movimento que interpreta.” Estaríamos então ante um subjetivismo integral, as coisas não têm outro sentido que o que lhes dá o sujeito que as interpreta segundo seu real entender? “Não existe fato em si, diz Nietzsche, sempre deve começar-se por introduzir um sentido para que possa haver um fato.” Não obstante, Nietzsche destrona ao “quem?”, não autoriza nenhum sujeito interpretativo, não reconhece a interpretação mais que como o devir neutro, sem sujeito e sem complemento, do interpretar mesmo, o qual não é um ato senão uma paixão e, a esse título, possui o *Dasein* um *Dasein* sem *Sein*, como corrige Nietzsche imediatamente. O interpretar, o movimento de interpretar em sua neutralidade, é algo que não pode tomar-se por um meio de conhecimento, o instrumento do qual disporia o pensamento para pensar o mundo. O mundo não é *objeto* de interpretação, tal como não convém à interpretação dar-se um objeto, ainda que este fosse ilimitado, do qual ela se distinguiria. O mundo: o infinito do interpretar. Interpretar: o infinito: o mundo. Estes três termos só podem ser dados em uma justaposição que não os confunde, não os distingue, não os põe em relação e, dessa forma, responde à exigência da escritura fragmentar (BLANCHOT, 1969, p. 164)

Poderíamos dizer então que interpretar para Nietzsche é, antes, um contínuo afetar e ser afetado. Arriscaríamos que esta ideia norteia o pensamento de Nietzsche tanto no que toca à concepção de que o mundo seria constituído por relações de forças, como para a concepção da vontade *enquanto afeto de comando* (Nietzsche, 2001, p. 241).

Chegamos ao terceiro ponto entre os quais destacamos linhas de convergência entre o Romantismo alemão e o pensamento nietzschiano: a radicalidade filosófica. Convém, antes de mais nada, salientar que o romantismo, sobretudo o chamado “primeiro”, tem em si um conjunto de obras e fragmentos que, não raro, se contradizem entre si, de modo que se pode tomar

por acidental o gosto da religião, por essencial o desejo de revolta; por episódico o interesse pelo passado, por determinante a recusa da tradição, o apelo ao novo, a consciência de ser moderno; por um traço momentâneo as inclinações nacionalistas, por um traço decisivo a pura subjetividade sem pátria. (Blanchot, 1969, p. 516)

e vice-versa ou mesmo todos estes traços como igualmente presentes. Para Blanchot, o conceito de romantismo se dá pela deliberação política de optar pelo que o mesmo apresenta enquanto projeto, ou pelo que resulta, efetivamente, na qualidade de *obra*; pelo seu início ou pelo seu término. Assim, o romantismo é, *em projeto*, um movimento que subverteria a história do pensamento humano, na medida em que determinaria novas formas de pensar, para além da lógica aristotélica, de toda necessidade de argumentação e persuasão, de todo princípio de identidade. *Em resultado*, o romantismo se converte em uma *liberdade sem realização*, em *ausência de obra*.

O romantismo termina mal, é verdade, porém *eis que ele é essencialmente o que começa*, o que não pode senão mal terminar, término que se chama suicídio, loucura, queda, esquecimento. E certamente ele é freqüentemente sem obra, porém eis que ele é a obra da ausência de obra, poesia afirmada na pureza do ato poético, afirmação sem duração, liberdade sem realização, potência que se exalta em desaparecer, de maneira alguma desacreditada se ela não deixa vestígios, porque seria este seu objetivo: fazer brilhar a poesia, não como natureza, nem mesmo como obra, porém como pura consciência no instante. (Blanchot, 1969, p. 517, grifo nosso)

O inacabamento da obra, entretanto, sugere um novo modo de acabamento, em que se encontra implícita uma concepção outra do que seja a criação literária (e, por extensão, filosófica): trata-se da busca de emancipação da poesia ou, se se preferir, das formas de expressão, por meio da ação, “o poder, para a obra, de *ser* e não mais de *representar*” (Blanchot, 1969, p. 518, grifo nosso). Uma escrita que quer emancipar-se da palavra, quiçá tornar-se música, alcançando assim o *fora*, fora do discurso e da linguagem estabelecidos, fora da imagem moralizante do pensamento. Mesmo que isto só possa se dar desde a *palavra*, esta seria funcional por princípio e não por fim, sendo o objetivo da palavra o *silêncio*. A este propósito, destacamos as palavras de Domenach, em *Le retour du tragique*, onde o que define como visão trágica concorda com a valorização do fragmento por parte dos românticos de Jena:

Me parece que a visão trágica seria uma boa maneira de discernir esta consciência em estado nascente, em sua confusão, em sua contradição, porque o trágico presente, anuncia, antes de elucidar, porque ele nos autoriza a manter suspensa tão longo tempo quanto possível o julgamento e as conclusões. A ambigüidade é seu domínio; as verdades

não são recuperadas, construídas, como pela dialética; elas se manifestam em sua vitalidade original, elas se anunciam em sua incompatibilidade, e talvez elas se transfigurem. Desta revelação, me parece, temos mais necessidade, que de todos os simplificadores que nos propõem ideólogos, sábios e magos; ela surpreende uma sociedade racionalizada, conciliante, como uma iluminação vinda de alhures. (1967, p. 10).

O que está em pauta é justamente o que significa *representar*. O exemplo de Deleuze, de que “o riso de Foucault era um enunciado” (Deleuze, 1992, p. 121) ilustra bem essa nova imagem do pensamento que, ao tempo em que se distancia do *logos*, se aproxima dos *signos*. O que significa escrever um livro, senão a *certeza de uma verdade possível*, de um cosmos inteligível e redutível à unidade? E a questão, talvez, passe a ser *Como construir para si um pensamento sem logos?* Entendendo-se aqui *logos* enquanto discurso ordenado, que pretende que seu ordenamento reflita a “ordem das coisas”, ou faça adequar-se coisa e pensamento. Como é possível um pensamento que não queira mais representar, e sim apresentar? Afirmar-se apenas, sem “explicar-se jamais, justificar-se jamais” (Barthes).

Diríamos que isto já tem algo de radical ou, mesmo, revolucionário, na medida em que subverte porque contraria a exigência, no âmbito da Cultura Ocidental, de um discurso ordenado. A filosofia, tal como prosperou ocidentalmente, vive do discurso, da *eris* (disputa) discursiva. Conceber um pensamento que não se pretenda persuasivo, mas tão somente revele sua força expressiva, sua potencialidade criadora, ou até mesmo sua *erosão* (tal como o faz Artaud), é apresentar o caráter nômade do pensamento e, *consequentemente*, da existência, em que não cabe nenhuma sorte de promessa. E, talvez, seja aí que reside a superação do humanismo, com todas as suas implicações sedentaristas. Seria o advento de uma filosofia cujo padrão de valor seja a própria vida, a própria criação, se dando cada vez mais e com mais ímpeto, e mesmo com mais imprudência.

É nessa *démarche* que percebemos o projeto de suspensão ou superação da filosofia pelo programa de uma *nova mitologia*, portadora de um projeto teleológico de emancipação da humanidade por meio da poesia. Essa nova mitologia, tal como fora formulada em *O Mais Antigo Programa do Idealismo Alemão sistemático de 1796-7*, é, não obstante, pautada pela razão, em que as ideias passariam por uma espécie de *verniz* estetizante, com o intuito de despertar a atenção do povo para uma formação que garantiria a emancipação da humanidade. Entretanto, os

românticos não erigiram em doutrina uma estética a mais, de modo que não se trata de mais um projeto literário, de uma teoria da literatura, porém da concepção da “literatura se produzindo em produzir sua própria teoria” (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1978, p. 22). Os românticos apenas permanecem... *românticos* no que guardam de teleológico em seu projeto.

É inspirado em escritos wagnerianos como o *Beethoven* e em dramas musicais como *O anel dos nibelungos* e *Tristão e Isolda* que o jovem Nietzsche se volta para a tragédia grega, não para desenvolver um estudo histórico sobre o gênero ou arriscar-se a uma “poética do trágico”, mas para especular acerca da possibilidade de uma “nova idade trágica”, do renascimento da tragédia no espírito da música alemã.

Eu prometo uma era *trágica*: a arte mais suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso...* (Nietzsche, 1995, p. 65, grifos do autor)

É com uma crença romântica no futuro da Alemanha que Nietzsche vê em Richard Wagner o gênio capaz de, através da música, fazer renascer a arte trágica e, por extensão, o fenômeno dionisíaco no espírito alemão. Uma vez que, para os gregos (aos olhos de Nietzsche), a tragédia, enquanto fenômeno dionisíaco, expressa um excesso de força, o desejo que a força vital tem de medir o seu alcance, o quanto pode sua saúde transbordante, o vigor de seus instintos, dispensando, assim, o afã de ordenar o real para torná-lo suportável, em outras palavras, dispensando o espírito científico louvado pelo pensamento socrático. Entretanto, tão logo percebe a origem romântica da nova mitologia wagneriana que compreende a fusão entre arte e religião, Nietzsche abandona o mundo da ópera wagneriana e, mais que isso, passa a contrapor o romântico ao dionisíaco:

Mais interessante do que os motivos pessoais, políticos e estéticos dessa dissidência é a razão filosófica que está por trás da seguinte questão: “como deveria ser composta uma música que não mais tivesse uma origem romântica (como a de Wagner), mas dionisíaca?”² De origem romântica é a idéia de uma nova mitologia, romântico também é o recurso a Dioniso como o deus que está por vir. Contudo Nietzsche distancia-se do uso romântico dessas idéias e *proclama uma versão manifestamente mais radical, que aponta para*

² Em “Tentativa de uma autocrítica”, prefácio à segunda edição do *Geburt der Tragödie* (nascimento da tragédia), N., vol. I, p. 20. Trad., p. 21. Cf. o espólio N., vol. XII, p. 117. (N.A.).

além de Wagner. Mas em que se diferencia o dionisíaco do romântico? (Habermas, 2000, p. 128, grifo nosso)

Ora, na medida em que toma para si a tarefa teleológica de uma educação estética do homem, o romantismo constitui-se muito mais num ideal ascético que numa força ativa, voltada para a afirmação do devir que o dionisismo pressupõe. É a superação da dicotomia entre o sensível e o espiritual, inserindo o sensível no espiritual, a natureza na liberdade, que permite ao romantismo tomar a estetização das ideias como o intermédio entre a saída da barbárie, ou do estado de natureza, para o estado ético, ou ideal. (Schiller, 1990). Nietzsche simplesmente “desvia o olhar” a esse tipo de unidade, visto que toda redução, para ele, é antropomorfização, arbitrariedade, em suma, interpretação. A realidade é formada exclusivamente a partir da multiplicidade de sentidos e valores que, por sua vez, estão diretamente ligados ao interesse (Vontade de Potência). Ilustrativa a esse respeito é a passagem da sua *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*:

Se alguém esconde algo atrás de uma moita e depois a procura exatamente nesse lugar acabando por encontrá-la aí, não há nenhum motivo para a glorificação dessa procura e dessa descoberta. (Nietzsche, 2001, 14-5)

Assim, ao superar a dicotomia, ao contrário de Schiller, Nietzsche não o faz subsumindo uma das partes à outra, porém pondo à luz o antropomorfismo e a arbitrariedade de tal ponto de vista mesmo. Vale acrescentar que, em Nietzsche, a ideia de necessidade alia-se à de acaso. Enquanto para Fichte o Eu é necessário, absoluto, substância “primeira”, sendo todas as outras instâncias convergidas para o aperfeiçoamento do Eu (união da vontade livre-liberdade com a natureza, união da inclinação com o dever), em Nietzsche não há tal teleologia (ainda que em Fichte a perfeição seja infinita, ela só se dá enquanto meta a ser alcançada): é o acaso que rege as forças, sendo ora uma, ora outra em supremacia, dependendo dos devires aos quais são inevitavelmente suscetíveis.

Em escritos situados entre 1790 e 1792, Schiller

formulou pela primeira vez uma visão do trágico como um aspecto fundamental da existência humana, indicativo da irremediável, dolorosa incompatibilidade entre o homem e o mundo em que ele se acha por acaso - uma ideia absolutamente moderna que está intimamente ligada à

secularização e ao desencantamento do mundo e é, claro, largamente estranho à maior parte do pensamento grego antigo. (Most, 2001, p. 34).

Ao contrário de Schiller, a ideia do trágico em Nietzsche não está diretamente relacionada a uma angústia gerada pela incompatibilidade entre homem e mundo, ou à impossibilidade de retorno à natureza, a uma unidade perdida; não se trata de uma visão *sentimental*, tomada aqui no sentido de auto-reflexão. Em Schiller, o trágico toma uma vertente pessimista, enquanto, para Nietzsche, não há nenhum conflito entre natureza e liberdade, entre vontade e dever. É o conceito de *diferença* que abre caminho para a compreensão dos procedimentos de ação ou reação das forças entre si. O fato de existir dor e sofrimento não indica nenhuma incompatibilidade entre homem e mundo, mas tão somente “a relação entre forças dominantes e forças dominadas” (Deleuze, s/d., p. 62): admitir a inadequação do homem ao mundo seria negar a vida, visto que, se o homem é incompatível com o mundo, só lhe resta assumir duas posturas: a revolta e/ou a melancolia. Entenda-se aqui o termo revolta como um derivado do ressentimento, um produto de forças reativas, que transpõem a vida para alhures, para o transcendente. E é um misto de revolta e melancolia que marcará a postura romântica diante do mundo.

Nada melhor que trazer aqui a economia das palavras de Nietzsche para responder à questão acima levantada acerca da diferença entre o dionisíaco e o romântico:

O que é romantismo? – (...) Eu compreendi – quem sabe a partir de que vivências pessoais? – o pessimismo filosófico do século XIX como sintoma de uma mais elevada força de pensamento, de mais ousada valentia, de mais vitoriosa *plenitude* de vida, do que a caracterizara o século XVIII, a era de Hume, Kant, Condillac e os sensualistas: de forma que o conhecimento trágico pareceu-me o característico *luxo* de nossa cultura, sua mais preciosa, mais nobre, mais perigosa espécie de esbanjamento, mas ainda seu *luxo permitido*, em razão de sua opulência. Do mesmo modo, interpretei a música alemã como se exprimisse uma potência dionisíaca da alma alemã: nela acreditei ouvir o terremoto com que uma força primordial, há muito represada, finalmente se desafoga – indiferente à possibilidade de que tudo o mais que chamamos de cultura comece a tremer. Vê-se então que compreendi mal, tanto no pessimismo filosófico como na música alemã, o que constitui seu caráter peculiar – o seu *romantismo*. O que é romantismo? Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta:

elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. (Nietzsche, 2001, p. 272-3)

Interessa-nos agora, pois, analisar a relação entre Nietzsche e os românticos alemães sob a perspectiva da afirmação da vida. Para Nietzsche, os românticos permanecem ascetas, negadores do corpo e do devir. Kant tenta mostrar que conceitos como o de liberdade não se sustentam pela via da razão teórica, porém pela razão prática. Os românticos tentarão resgatar o fundamento teórico da liberdade só que, dessa vez, o fundamento é dado não pela razão pura, nem pela razão prática, mas sim pela razão, por assim dizer, estética (Schelling). Projeto que chegou a seduzir o jovem Nietzsche, mas que não obteve procedência na sua obra, dado que, em fase posterior do seu pensamento, vai atentar para o caráter messiânico e dogmático que encerra todo ideal asceta, pondo em evidência o niilismo subjacente a essa perspectiva.

Entretanto, o fato de o romantismo não ser um movimento unívoco faz com que retomemos o problema da presença do dionisismo em seu *élan*³. Vale lembrar aqui, por exemplo, que Friedrich Schlegel vai de encontro à ideia da nova mitologia schellingiana, proclamando a autonomia da poesia e, por extensão, de toda arte, promovendo, paralelamente, uma revalorização do culto de Dioniso

Nietzsche não é exatamente original em sua consideração dionisíaca da história. A tese histórica sobre a origem do coro da tragédia grega, a partir do antigo culto grego a Dioniso, deve o seu ponto crítico da modernidade a um contexto largamente cultivado no primeiro romantismo. Carece tanto mais de uma explicação, porque Nietzsche se distancia desse pano de fundo romântico. *A chave é oferecida pela comparação de Dioniso com Cristo, efetuada não apenas por Hölderlin, mas por Novalis, Schelling, Creuzer e em toda a recepção do mito no primeiro romantismo.* (Habermas, 2000, p. 133-4, grifo nosso)

Embora retomando o culto a Dioniso, a identificação entre este e o Cristo faz com que o romantismo permaneça guiado pela ideia da tarefa messiânica que a modernidade deveria

³ Impulso, arrojo.

necessariamente cumprir. Os românticos não percebem Dioniso como um opositor à categoria da identidade, ao princípio de individuação em favor da assunção da polissemia e do desregramento da imanência que têm como único *a priori* o Sim à vida, para além de otimismo e pessimismo. Nietzsche afirma ter sido o primeiro a ver esta oposição, colocando, de um lado, sob a mesma rubrica de “instinto que degenera”, tanto o cristianismo quanto a filosofia de Schopenhauer, a filosofia platônica e o idealismo e, de outro lado, a “afirmação suprema” que toma corajosamente para si o sofrimento, sem carecer de subterfúgios extrínsecos à vida para justificá-la. Ainda de acordo com Habermas, é Nietzsche que radicaliza a crítica à modernidade a ponto de não desejar “consertá-la” ou aprimorá-la, tal como os românticos, mas renuncia ao seu projeto emancipador. Destacamos um trecho de *Vontade Potência* em que Nietzsche se contrapõe a toda ideia de emancipação ou progresso, em virtude mesmo de sua concepção de mundo enquanto relações de forças:

Se o mundo tivesse um fim, este fim já teria sido alcançado. Se ele tivesse um estado final não intencional, ele teria igualmente atingido. Se fosse capaz de deter-se, congelar-se, de ‘ser’, se em toda a sucessão do devir ele possuísse em um único instante esta capacidade de ‘ser’, há muito tempo todo devir seria completo, e todo pensamento, e todo ‘esprit’. O fato de que o ‘esprit’ existe, e que ele *seja um devir*, demonstra que o universo não tem um objetivo, nem estado final, que ele é incapaz de ser.(...) O mundo, como força, não *deve* ser concebido como ilimitado porque ele não *pode* ser assim concebido; nós nos interdítamos o conceito de uma força infinita porque ela é inconciliável com o conceito de ‘force’. Portanto o mundo não é capaz senão de uma eterna novidade. (1995, Vol. I, p. 340)

Para Nietzsche, está pressuposto em todo projeto emancipador o caráter de negação do presente, e lhe é indiferente se daí resulta uma atitude otimista ou pessimista ante a realidade, pois para ele ambos são sintomas do niilismo. Nietzsche toma como critério de afirmação da vida a leveza para com o cotidiano, o despreendimento da responsabilidade, fazendo mestre aquele que diz “seja feliz e faz o que te apraz”, presente no *Assim falou Zaratustra*. Calcular, medir o futuro, é característica apenas de naturezas fracas. Os fortes dão à irresponsabilidade um caráter totalmente positivo. Deleuze chega a afirmar que a irresponsabilidade “é o mais nobre e o mais belo segredo de Nietzsche” (s/d. p. 35).

Tanto o sofrimento quanto o júbilo são resultantes da vontade de potência, das forças em estado de ação, entregues ao gozo da mais pura auto-afirmação, para além de quaisquer concepções morais. Nietzsche passa ao largo da questão do livre-arbítrio, mencionando-o, por exemplo, em *Genealogia da moral*, apenas para apresentar o seu caráter fictício. A ideia de trágico em Nietzsche está fundamentalmente ligada à do acaso, da gratuidade, do jogo e, para onde convergem todas essas instâncias, à de alegria. Provavelmente pensando no caráter autêntico de sua concepção do trágico, o próprio filósofo chega a considerar-se “o primeiro filósofo trágico”:

Até que ponto eu havia com isso encontrado a concepção do “trágico”, o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia, eu o expressei ainda no *Crepúsculo dos ídolos*. “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisiaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles -, mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...*” Nesse sentido tenho o direito de considera-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. (Nietzsche, 1995, p. 63-4, grifos do autor)

Em seu livro *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze dedica o primeiro capítulo ao conceito nietzschiano de trágico e, referindo-se a *O Nascimento da tragédia*, logo nos acautela: “Devemos seguir o movimento desse livro difícil para compreendermos como Nietzsche instaurou para a posteridade uma nova concepção do trágico” (1999, p. 12-13). O que está em pauta é o pensamento dialético difusamente presente em *O Nascimento da tragédia*. Peter Szondi, em seu *Ensaio sobre o trágico*, visa a universalizar as diversas concepções do trágico mediante o que é “comum a todas elas”, fazendo referência a um “fator estrutural mais ou menos oculto”. Entretanto, vale registrar que a intenção de Szondi era apresentar não a filosofia do trágico, porém o estabelecimento de uma *poética do trágico*, ou uma poética filosófica do trágico, que permitiria a formulação de critérios para a análise de tragédias. E é a dialética que Szondi vai apontar como o elemento característico do trágico em autores como Schelling, Hölderlin, Hegel, Solger, Goethe, Schopenhauer e Nietzsche, entre outros. Todavia, no que tange à visão

nietzschiana do trágico, não podemos fazer coro com Szondi, a menos que esqueçamos toda a continuidade da obra de Nietzsche, que chega mesmo a afirmar em *Ecce Homo* que seu primeiro livro “tem cheiro indecorosamente hegeliano” (1995, p. 62). Ainda assim, já vislumbramos em *O Nascimento da tragédia* um aceno ao ultrapassamento da dialética:

Quando Nietzsche, no fim da sua obra, se interroga sobre a *Origem da tragédia*, reconhece aí duas inovações que ultrapassam o quadro meio-dialético, meio-schopenhaueriano⁴: uma é precisamente o caráter afirmador de Dionísio (sic), a afirmação da vida em vez da sua solução superior ou da sua justificação. Por outro lado, Nietzsche felicita-se por ter descoberto uma oposição que devia, na sequência, ganhar toda a sua amplidão. Porque, desde a *Origem da tragédia*, a verdadeira oposição não é a oposição totalmente dialética entre Dionísio e Apolo, mas aquela outra, mais profunda, entre Dionísio e Sócrates. (Deleuze, s/d, p. 23).

Mas Sócrates ainda não se constitui no verdadeiro oponente do homem trágico, mas sim “o crucificado”. O que define o trágico é a *causa* do sofrimento: enquanto o homem trágico sofre com a “abundância de vida”, o cristão, ao contrário, sofre do “empobrecimento da vida”.

A oposição de Dionísio (sic) ou de Zaratustra a Cristo não é uma oposição dialética, mas oposição à própria dialética: a afirmação diferencial contra a negação dialética, contra qualquer niilismo e contra essa forma particular do niilismo. (Deleuze, s/d, p. 27).

Para Nietzsche, a dialética tem um caráter fundamentalmente cristão. A dialética liga o trágico ao negativo, vendo contradição onde há apenas diferença. O negativo, enquanto conceito, é algo tardio, que só se apresenta após uma afirmação, em outras palavras, o negativo é sempre o produto de forças reativas, e não das forças que se fazem dominantes.

É o que o romantismo guarda de cristão que faz com que Nietzsche se afaste de sua oscilação entre a revolta e melancolia: o trágico não está interessado em resolver a dor, porém em assumi-la, posto que revoltar-se contra a existência do sofrimento é culpar a vida. Em *Aurora* (2004, p. 141), Nietzsche critica os românticos por darem “lugar de honra” ao cristianismo, culminando, portanto, num *pessimismo da fraqueza*.

⁴ *Ecce Homo*, III, “A origem da tragédia”, 1-4.

Referências Bibliográficas

- ANDLER, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa pensée* Vols. I et II. Paris: Gallimard, 1958.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *L'Île déserte et autres textes*. Textes et entretiens 1953-1974. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002.
- _____. *A Ilha deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; Organização da edição brasileira Luiz B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés, s/d.
- _____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *Proust e os signos*. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- DOMENACH, Jean-Marie. *Le retour du tragique*. Paris: Éditions du seuil, 1967.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luís Sérgio Repa e Rodinei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LACOUÉ-LABARTHE, Phillipe & NANCY, Jean-Luc. *L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- MOST, G. W. Da tragédia ao trágico. In: *Filosofia & literatura: o trágico*. Katrin Rosenfield e Francisco Marshall (orgs.). Trad. Constança Ritter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. pp. 20-35.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 177p. (Obras de Nietzsche).
- _____. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. 381p.
- _____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1995. 153p. (Obras de Nietzsche).
- _____. *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: *Comum* (V. 6 - nº 17). Rio de Janeiro: FACHA, ju./dez. 2001.
- _____. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *La Volonté de puissance* (Vols. I e II). Trad. Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995.
- SCHELLING, F. *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores).
- SCHILLER, F. *Educação estética do home numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- _____. *Poesia ingênua e sentimental*. Tradução, apresentação e notas: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. 151p.
- SECKENDORFF, Victor von. Nietzsche et le romantisme tardif. In: *Nietzsche (1844-1900): Études et témoignages du cinquantenaire*. (V.A.). Société Française d'études nietzscheennes. Paris: Martin Flinker, 1950.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.