

Nietzsche e A gaia ciência

Rodrigo de Souza Dantas Mendonça Pinto/UnB

Resumo

Este breve ensaio é uma interpretação da epígrafe escolhida por Nietzsche para seu livro *Gaia ciência (Fröhliche Wissenschaft)*. Através dela se pretende demonstrar em que medida a noção de "gaia ciência", erigida a partir da compreensão do mundo como fenômeno essencialmente poético, nos leva a uma reflexão sobre o sentido e a articulação fundamental entre arte, sabedoria, conhecimento, ciência, filosofia, ética e educação.

Abstract

This short essay is an interpretation of the epigraph chosen by Nietzsche to his book *Fröhliche Wissenschaft*. Here we intend to show how the notion of a *Fröhliche Wissenschaft* based on the concept of the world as a poetical phenomenon, leads us to think about the sense and the fundamental articulation that links Art, Wisdom, Knowledge, Science, Philosophy, Ethics and Education.

*Para os poetas e sábios todas as coisas são caras
e sagradas, todas as vivências úteis, todos os
dias santos, todos os homens divinos.*

Emerson

I

Esta citação é escolhida por Nietzsche para servir como epígrafe de seu livro *Gaia ciência (Fröhliche Wissenschaft)*. O que aí está em jogo pertence ao domínio de uma experiência tão simples quanto essencial, de cujo vigor se nutre e sempre se nutriu toda arte e toda sabedoria. O que nela está implícito, assim como na própria idéia de "gaia ciência", como veremos, é a experiência da realidade como fenômeno essencialmente poético. O objeto deste breve ensaio é justamente meditar acerca do que se abre e se põe em jogo nessa experiência.

O que logo ressalta da epígrafe citada é a suposição de que nosso olhar cotidiano, impregnado por arraigados preconceitos e hábitos mentais, obscurecido por toda sorte de afazeres, pressões e circunstâncias, quase sempre nos impede o florescimento e o desenvolvimento pleno das potencialidades inscritas e adormecidas em nossa própria existência. Alguns momentos de

clarividência, que eventualmente nos arrancam do embotamento habitual de nossas faculdades, bastam para que se imagine o quanto é capaz de nos ocultar nossa desatenção inercial. Como já nos sugere Heráclito, acordados é como estivéssemos dormindo, presentes é como se estivéssemos ausentes, desatentos e indiferentes, cada qual imerso em seus mundos particulares e mais ou menos insensível à vigorosa expressividade que todas as coisas podem revelar a um olhar vigilante. Diante deste obscurecimento cotidiano e de todo o seu corolário de perdas e de absurdos, as palavras de Emerson evocam poeticamente o *páthos* do qual nasce e vive toda arte e toda sabedoria. O que elas querem nos dizer é que todo o poder da arte e da sabedoria repousa, antes de tudo, em sua admirável capacidade de despertar em cada um de nós a disposição da qual pode vibrar o sentido, a força e o valor extraordinário de todas as coisas. O que se insinua através deste *páthos* privilegiado, como este ensaio pretende demonstrar, é o plano absolutamente decisivo em que se articulam e se complementam arte e sabedoria, ciência e filosofia, educação e conhecimento, ética e estética, na medida em que todas essas realizações, em última instância, só atingem seu sentido mais profundo, sua destinação mais própria, desde que se tornem capazes de nos conduzir ao âmago da experiência humana, onde ela pode alcançar o seu máximo poder de realização e de onde pode corresponder aos apelos mais poderosos e fecundos que o mundo lhe enviar, sem o que lhe é absolutamente impossível compreender o que significa, acolher e experimentar o vigor e o sentido fundamental do que quer que seja.

Tal como a natureza existe e se mostra para nós, como segredo supremo, se esquivando sempre às nossas primeiras e últimas questões, como fonte aparentemente inesgotável de criação e renovação, de retorno e imprevisibilidade, sem nenhum motivo alguém ou além de si mesma, do mesmo modo ela nos lança à vida, sem razão nem porquê, sem aprendizado nem conhecimento prévio, condenados à nossa própria existência, para que interpretemos seu enigma e vivamos conforme o que ele nos assinala, ou para que sejamos devorados por nossa própria incompreensão. Nas palavras de Emerson, o que achamos é a evocação do *páthos* a partir do qual o enigma quer se deixar revelar em seu segredo. Se elas nos querem dizer algo sobre o sentido de nossa própria condição, cabe também indagar se podem nos dizer algo sobre o próprio mundo e sobre seu conhecimento. Buscando encontrar um

acesso privilegiado ao que aí se dá a pensar, tomemos a filosofia como ponto de partida para nossa meditação.

II

Vista a partir do que nela se mantém como a raiz de seu próprio vigor, a filosofia não pode ser considerada como um empenho pela posse da verdade ou pelo simples conhecimento objetivo e sistemático do mundo. Um exame sincero e radical de nossa própria condição -- em tudo semelhante ao que leva Sócrates a dizer "só sei que nada sei" -- logo evidencia que ignoramos fundamentalmente o que é o mundo. Não conhecemos sua origem nem seu fim, não sabemos nem mesmo se ele tem uma origem e um fim. Não conhecemos, portanto, a sua verdade e nenhuma diferença de origem, aptidão, conhecimento ou capacidade relativa é capaz de suprimir ou alterar essa condição essencial. Por isso mesmo, sempre que a filosofia se objetiva e se cristaliza num sistema lógico e coerente -- o que numa certa medida -- é não só inevitável como desejável, erguido a partir de premissas que muitas vezes não podem ser nem comprovadas nem refutadas, e que pretende trazer em si a possibilidade de disponibilizar a compreensão e a organização sistemática do mundo, o que neste afã de domínio e poder corre sempre o risco de ser sacrificado é o que não pode ser reduzido conceitualmente: a própria vida, no que ela tem de essencialmente trágica, criadora, imprevisível, misteriosa.

Desde Schopenhauer e Nietzsche se aprofunda, através da filosofia, das ciências e das artes, a consciência de que não é possível reduzir a vida a um sistema racional totalizante, cuja natureza permanece sempre essencialmente antropomórfica. É natural que esta ruptura, como descoberta da própria finitude, tenha colocado em xeque a existência e o próprio sentido da filosofia, já que em grande medida ela se apoiava num sentimento ingênuo de onipotência, mais ou menos evidente ao longo de sua própria história; sentimento bastantamente semelhante, no que tem de mais fundamental, àquele que outrora sustentava a magia, àquele que envolvia a ciência moderna, em seus primeiros séculos, numa atmosfera de otimismo quase ilimitado ou àquele que ainda hoje sustenta a própria religião. Diante deste desafio, privada da possibilidade de se arrojar como guardiã da verdade, a filosofia é obrigada a se defrontar com a experiência-limite de sua pobreza essencial. O fato de que

ignoramos fundamentalmente o que seja o mundo (não por qualquer deficiência de nosso aparelho cognitivo que possa ser corrigida ou que deva ser lastimada), o fato de que o mundo permanece impassível ante as primeiras e últimas questões que lhe podem ser colocadas, nos tem obrigado, desde Kant, a interpretar o significado mais profundo que traz em si a insolubilidade do problema metafísico. Toda a filosofia moderna e contemporânea, desde meados do século XIX, é uma disputa em torno desta interpretação, na qual o que está em jogo não é apenas a definição do sentido da filosofia, mas a própria compreensão do que é fundamentalmente o conhecimento. É dessa disputa que emerge o conceito nietzscheano de *gaia ciência*.

Ele surge, contudo, em meio às disputas em torno da insolubilidade do problema metafísico e ao vigoroso desenvolvimento das ciências notadamente das ciências naturais, por muito tempo tomada como modelo da própria *cientificidade* – em nossos tempos (e ainda mais nos tempos de Nietzsche), em que a experiência do conhecimento está, de um modo ou de outro, visceralmente ligada à imagem do conhecimento científico, a ponto de comumente se considerar todo o conhecimento como conhecimento científico, relegando ao estatuto de ficção, abstração, fantasia ou divertimento tudo que não trouxer em si o selo da *cientificidade*, ainda que permaneça sempre e cada vez mais problemático definir o que seja *cientificidade*. Muito já se disse sobre o quanto este conceito (ou esse preconceito) inibiu o exercício mesmo do pensamento, de modo que hoje dificilmente alguém chegaria a sustentar que as ciências possam ou devam ser consideradas como a única fonte legítima de conhecimento, a menos que se trate de resolver problemas práticos, tais como construir uma ponte ou produzir uma vacina. Sobretudo quando o que está em jogo é o homem, quem poderia negar que a *Comédia humana*, de Balzac, nos leva a conhecer muito mais profundamente o homem e a sociedade na França pós-revolucionária, na gestação mesma de toda a sociedade urbana, moderna e ocidental, do que qualquer compêndio de história? Quem poderia duvidar de que a sagacidade psicológica de um escritor como Balzac é tão valiosa para nosso autoconhecimento quanto a teoria psicanalítica de Sigmund Freud? À luz do que nos diz Ludwig Wittgenstein, várias décadas após Nietzsche, nos advertindo de que mesmo se todos os problemas científicos fossem resolvidos nossa condição vital e todos os seus problemas permaneceriam intactos, o problema do sentido da ciência como conhecimento pode ser considerado mais

sobriamente sem que se sucumba seja às tentações facilitadoras e inconseqüentes do irracionalismo, seja às ilusões misticadoras do racionalismo científico e de todas as espécies mais ou menos disfarçadas de positivismo, tão letais para o desenvolvimento do conhecimento como foram outrora os dogmas e as conjecturas labirínticas da teologia escolástica. O que Wittgenstein nos diz é que mesmo se a ciência, apenas por hipótese, se tornasse capaz de resolver todos os seus problemas, nos apresentando uma imagem fidedigna e definitiva do funcionamento do mundo tal como ele é, a posse da verdade científica em nada alteraria a condição fundamental em que se encontra o ser humano ante os problemas que lhe colocam a vida que ele tem para viver. O que a ciência opera, em verdade, é apenas a descrição do mundo como um fato. Mas esta descrição do funcionamento do mundo, sumamente valiosa como é, e não apenas em termos estritamente práticos, não faz com que a existência do mundo enquanto tal deixe de se apresentar como um mistério intacto, como um fato absolutamente sem explicação. A ciência apenas descreve o mistério; ela não o explica, nem se propõe a isto. Não se propõe a uma reflexão sobre o seu próprio significado, enquanto atividade humana, nem sobre seus próprios limites e finalidades. Tampouco se propõe a pensar o sentido que guarda em si o mistério e a inexplicabilidade do mundo. É o pensamento que nos leva a meditar sobre tudo o que há em torno do fato de que nossa ignorância fundamental acerca do mundo e da vida permaneceria ainda que viéssemos a descobrir sua origem e seu fim, ainda que viéssemos a descrevê-lo em todos os seus detalhes.

Presente como um fato, o mundo não tem nenhum sentido ou explicação nele mesmo. Não há nada nele mesmo que o obrigue a ser como é, a não ser o fato de que ele é como é. Se há algum sentido no mundo, independente de todos aqueles que podemos projetar sobre ele, este sentido deve estar fora do mundo, como nos diz Wittgenstein. O que equivale a dizer que simplesmente não nos é dado conhecê-lo e que, portanto, não nos cabe sequer cogitar acerca do que não podemos saber. Destituído de significado, o mundo tem apenas existência. Na medida em que o problema metafísico não tem solução, a aporia marca sempre o início e o fim de toda reflexão, assinalando o enigma do qual ela sempre parte e para o qual sempre retorna. Se a reflexão não nos leva necessariamente a sua própria supressão, ao esvaziamento e à aniquilação do sentido das coisas, se ela não se limita a

assinalar os seus próprios limites, só o que nos resta é interpretar o que quer nos dizer o silêncio a que nos leva a aporia de que partimos e à qual sempre retornamos.

Essa interpretação repercute sobre aquele que vive e se impõe como inevitável à medida que, vivendo, se é obrigado, de um modo ou de outro, a viver com base em uma interpretação de sua própria vida. O que aí pode se argumentar é que a insolubilidade do problema metafísico e a irredutibilidade do mundo a um princípio racional não nos levam necessariamente ao silêncio, ou mesmo ao absurdo, já que pode nos abrir caminho para a compreensão do mundo como fato essencialmente poético. Abandonada a possibilidade de uma explicação metafísica, a palavra do poeta talvez nos indique o caminho, se nos dispusermos a meditar acerca do que ela quer dizer:

Se você procurar bem acaba encontrando,
não a explicação (duvidosa) do mundo,
mas a poesia (inexplicável) do mundo.

(Carlos Drummond de Andrade, "Lembrete", in *Corpo*.)

Talvez seja o mesmo que querem nos dizer as palavras tão pouco pensadas da *Poética* de Aristóteles, evocadas por Heidegger nas últimas considerações de sua *Carta sobre o humanismo*, segundo as quais poetizar é mais verdadeiro (o que quer dizer mais revelador) do que investigar o ente. *Poiésis* designa, em grego, o ato e a força das quais algo emerge do não-ser para o ser. O que não tem nem pode ter qualquer solução ou explicação, repousa sobre sua própria potência essencialmente trágica e criadora. Quando reconhecemos a razão imperando no ordenamento do mundo como um meio, como uma linguagem através da qual o mundo se expressa poeticamente, ou quando reconhecemos que os designios do mundo ultrapassam os limites de nossa compreensão racional, em ambos os casos reconhecemos na razão um padrão de expressão e ordenamento, mas não a explicação de si mesma ou do mundo, nem tampouco a própria razão de ser de toda a natureza e de toda a existência. Se o mundo não pode ser explicado metafisicamente—e mesmo que possa ser descrito cientificamente, isto em nada altera seu caráter essencialmente enigmático, o que nós podemos saber, indagar ou pensar acerca do mundo só nos autoriza a concebê-lo como fenômeno essencialmente poético. Enquanto poético, ele permanece enigmático; enquanto enigmático, permanece poético.

Tal conclusão atravessa e conduz todo o pensamento de Nietzsche, como o seu próprio fundamento. Para ele, sendo impossível uma explicação racional, moral ou teológica do mundo como fenômeno, sendo o mundo não só inexplicado, como inexplicável, ele apenas pode ser pensado como palco onde se desdobra o "eterno retorno" (*Ewige Wiederkunft/Wiederkehr*) do poder criador, destruidor e transformador que origina, sustenta e atravessa tudo como sua própria vida, como seu próprio devir, chamado por Nietzsche de "vontade de poder" (*Wille zur Macht*). Pensá-lo é pensar o caráter fundamental de sua existência inexplicada e inexplicável. Nesse sentido, a própria natureza do mundo não nos deixa outro caminho para sua compreensão (o que é bem diferente da sua apreensão como fato pela descrição da efetividade de seu funcionamento, com todo o corolário de benefícios e aplicações práticas que daí possam advir), senão seguir os vestígios sensíveis de seu desdobramento poético.

Esse caminho apenas se abre, tanto para as artes como para as ciências, tanto para a filosofia como para a sabedoria, à medida em que esse mesmo que se lança ao conhecimento ou à criação seja capaz de se abrir, no sentido de acolher e corresponder maximamente a todas as sugestões, estímulos e apelos que o mundo não cessa de enviar. Esta abertura provém de um *páthos*, uma disposição que nos leva à contemplação, à admiração, ao que os gregos chamaram o espanto (*thaûma*), considerando-o princípio de todo pensamento e de toda criação. Seu poder de consumação se traduz sempre, como em toda disposição e em todo humor, no sentido da transfiguração que ele é capaz de operar. Essa transfiguração, no caso do espanto, dota o mundo de um caráter extraordinário, nos elevando ao sentimento de força e plenitude sem o qual todas as nossas faculdades permanecem embotadas, nos acorrentando à trivialidade de nossas percepções usuais. Espanto, comoção, arrebatamento, entusiasmo, toda atenção, toda concentração, toda elevação que daí advém, ao invés de encobrir o que as coisas são, só elas podem fazer florescer o interesse vital que se oculta em cada de um de nós, só elas podem revelar a vida palpitante que se esconde sob a superfície do mundo. O espanto é uma espécie de entusiasmo e, como tal, uma disposição essencialmente alegre e sobrecarregada de vitalidade. Sem o entusiasmo e a alegria devidas, o mundo não pode tornar-se jamais suficientemente atraente e interessante, sem o que ele não se abre, sem o que ele nunca poderá ser acolhido e compreendido na

plenitude de seu próprio vigor de presença. O espanto, o entusiasmo e a alegria não são, portanto, apenas humores particulares e contingentes de um determinado ser vivo racional; muito mais do que isso, eles perfazem a abertura adequada e privilegiada de um ser vivo racional, que lhe permite acolher, traduzir e compreender o mundo tal como ele se deixa mostrar. O que testemunha a efetividade dessa abertura é o fato de que apenas com uma disposição alegre e feliz é possível compreender, ensinar, aprender e dialogar em torno do vigor, do sentido e do significado do que quer que seja. Qualquer professor, qualquer estudante, qualquer um que se empenhe nesse sentido é capaz de reconhecer isso facilmente, como testemunho de sua própria experiência. Este é o ensinamento central da *gaia ciência*, sua própria essência, segundo a qual a alegria corresponde à elevação necessária a toda compreensão, a todo diálogo, a toda sabedoria, a toda virtude, a toda criação. Sem a *sim-patia* e a *em-patia* devidas, o mundo se perde no silêncio e no absurdo, incomunicável, inexplicado e inexplicável, tão terrível como absolutamente casual. Não que o mundo não seja tudo isso. No momento em que se vive tudo isso, no momento em que isso pode ser vivido, não cabe negar ou recusar a sua verdade, por mais terrível e dolorosa que ela possa ser. Sem essa aceitação, sem a alegria, a dor e a serenidade que a tornam possível, nenhum conhecimento, nenhuma criação seria possível. Pois, no que tange ao conhecimento, ou mesmo à criação, não se trata de ajuizar, o que significa sempre abdicar de todo pensamento para se auto-arrogar uma investidura que não nos é devida, nem nos foi concedida senão por nossa própria presunção, ou por seu reverso, o nosso próprio medo; nem tampouco trata-se de explicar, para o que, em última instância, nos faltam sempre elementos, a não ser que venhamos a nos dar por satisfeitos com nossas hipóteses, que, sendo meios, não podem tornar-se fins em si mesmos, dispensando-nos ou impedindo-nos de progredir na investigação e no diálogo em torno do que insiste sempre em esconder-se; em verdade, trata-se de acolher e deixar manifestar-se, desde a raiz de sua existência, o vigor e a necessidade que geram e motivam, que sustentam e fortalecem, que respondem pela existência do que quer que seja na mesma medida em que a justificam e a tornam absolutamente inevitável. O mais forte e o mais fraco, o mais belo e o mais feio, o mais sublime e o mais terrível, o princípio e o fim, a vida e a morte, tudo se articula e se complementa num mundo que não pode ser compreendido senão com uma disposição tão

trágica quanto acolhedora. Não se trata, pois, de reduzi-lo ao que quer que seja, mas de manter vivo e pulsante o caráter fundamental de sua irredutibilidade. Enquanto devir, enquanto criação, enquanto retorno, enquanto abertura para o imponderável, o mundo repousa na irredutibilidade, na inexplicabilidade de sua pura existência. Conhecê-lo só pode significar corresponder aos apelos e sugestões, às forças e motivações que o impelem em seu próprio desdobramento, o que supõe sempre acolhê-lo, o que significa sempre, ao fim e ao cabo, como Nietzsche sempre insiste, justificar o que ele é e como é.

A ciência, a despeito de todos os seus benefícios e aplicações práticas, apenas descreve o mundo como fato, o que nos permite, em larga medida, saber como ele funciona, o que já é suficiente para ter transformado completamente a nossa própria relação com o mundo e com a vida, com a história e com a própria natureza. O pensamento, por sua vez, apenas interpreta o(s) significado(s) que pode(m) assumir este ou aquele fato e, sobretudo, o fato originário de sua própria existência inexplicável. Ao mesmo tempo em que cabe distingui-los, não é possível nem desejável separá-los, tal seria o absurdo e o perigo de uma ciência que não pensa ou de um pensamento que desconhece os resultados da ciência. Enquanto a compreensão do mundo como um fato provém da clareza acerca do modo como, em cada caso, ele opera em sua efetividade, do modo como ele se singulariza e se distingue na mesma medida em que se insere e se articula no todo em que se integra, sua interpretação provém da análise dos significados que ele pode assumir, não como fato em si, mas como o que se integra no todo de que faz parte e como o que propriamente se expressa à medida em que é vivido, à medida em que é interpretado, à medida em que repercute sobre este mesmo que vive, o transforma e é por ele transformado.

Mas em toda descrição, em todo fato, em toda interpretação, em todo significado, permanece sempre o que não pode ser descrito nem interpretado, o que não é nem um fato nem carrega qualquer significado, o que não pode ser reduzido, nem explicado de modo algum: o próprio mundo como enigma, se traduzindo ininterruptamente como poesia através da perene criação, destruição e transformação de si mesmo. O que aí se acolhe, se expressa e se celebra como mistério carrega consigo o sentido mais profundo de toda religiosidade, que sempre acompanha toda sabedoria, ainda que muitas vezes a religião seja o que mais contribui para obscurecê-la e desvirtuá-la. A ciência,

plenitude de seu próprio vigor de presença. O espanto, o entusiasmo e a alegria não são, portanto, apenas humores particulares e contingentes de um determinado ser vivo racional; muito mais do que isso, eles perfazem a abertura adequada e privilegiada de um ser vivo racional, que lhe permite acolher, traduzir e compreender o mundo tal como ele se deixa mostrar. O que testemunha a efetividade dessa abertura é o fato de que apenas com uma disposição alegre e feliz é possível compreender, ensinar, aprender e dialogar em torno do vigor, do sentido e do significado do que quer que seja. Qualquer professor, qualquer estudante, qualquer um que se empenhe nesse sentido é capaz de reconhecer isso facilmente, como testemunho de sua própria experiência. Este é o ensinamento central da gaia ciência, sua própria essência, segundo a qual a alegria corresponde à elevação necessária a toda compreensão, a todo diálogo, a toda sabedoria, a toda virtude, a toda criação. Sem a *sim-patia* e a *em-patia* devidas, o mundo se perde no silêncio e no absurdo, incomunicável, inexplicado e inexplicável, tão terrível como absolutamente casual. Não que o mundo não seja tudo isso. No momento em que se vive tudo isso, no momento em que isso pode ser vivido, não cabe negar ou recusar a sua verdade, por mais terrível e dolorosa que ela possa ser. Sem essa aceitação, sem a alegria, a dor e a serenidade que a tornam possível, nenhum conhecimento, nenhuma criação seria possível. Pois, no que tange ao conhecimento, ou mesmo à criação, não se trata de ajuizar, o que significa sempre abdicar de todo pensamento para se auto-arrogar uma investidura que não nos é devida, nem nos foi concedida senão por nossa própria presunção, ou por seu reverso, o nosso próprio medo; nem tampouco trata-se de explicar, para o que, em última instância, nos faltam sempre elementos, a não ser que venhamos a nos dar por satisfeitos com nossas hipóteses, que, sendo meios, não podem tornar-se fins em si mesmos, dispensando-nos ou impedindo-nos de progredir na investigação e no diálogo em torno do que insiste sempre em esconder-se; em verdade, trata-se de acolher e deixar manifestar-se, desde a raiz de sua existência, o vigor e a necessidade que geram e motivam, que sustentam e fortalecem, que respondem pela existência do que quer que seja na mesma medida em que a justificam e a tornam absolutamente inevitável. O mais forte e o mais fraco, o mais belo e o mais feio, o mais sublime e o mais terrível, o princípio e o fim, a vida e a morte, tudo se articula e se complementa num mundo que não pode ser compreendido senão com uma disposição tão

trágica quanto acolhedora. Não se trata, pois, de reduzi-lo ao que quer que seja, mas de manter vivo e pulsante o caráter fundamental de sua irredutibilidade. Enquanto devir, enquanto criação, enquanto retorno, enquanto abertura para o imponderável, o mundo repousa na irredutibilidade, na inexplicabilidade de sua pura existência. Conhecê-lo só pode significar corresponder aos apelos e sugestões, às forças e motivações que o impelem em seu próprio desdobramento, o que supõe sempre acolhê-lo, o que significa sempre, ao fim e ao cabo, como Nietzsche sempre insiste, justificar o que ele é e como é.

A ciência, a despeito de todos os seus benefícios e aplicações práticas, apenas descreve o mundo como fato, o que nos permite, em larga medida, saber como ele funciona, o que já é suficiente para ter transformado completamente a nossa própria relação com o mundo e com a vida, com a história e com a própria natureza. O pensamento, por sua vez, apenas interpreta o(s) significado(s) que pode(m) assumir este ou aquele fato e, sobretudo, o fato originário de sua própria existência inexplicável. Ao mesmo tempo em que cabe distingui-los, não é possível nem desejável separá-los, tal seria o absurdo e o perigo de uma ciência que não pensa ou de um pensamento que desconhece os resultados da ciência. Enquanto a compreensão do mundo como um fato provém da clareza acerca do modo como, em cada caso, ele opera em sua efetividade, do modo como ele se singulariza e se distingue na mesma medida em que se insere e se articula no todo em que se integra, sua interpretação provém da análise dos significados que ele pode assumir, não como fato em si, mas como o que se integra no todo de que faz parte e como o que propriamente se expressa à medida em que é vivido, à medida em que é interpretado, à medida em que repercute sobre este mesmo que vive, o transforma e é por ele transformado.

Mas em toda descrição, em todo fato, em toda interpretação, em todo significado, permanece sempre o que não pode ser descrito nem interpretado, o que não é nem um fato nem carrega qualquer significado, o que não pode ser reduzido, nem explicado de modo algum: o próprio mundo como enigma, se traduzindo ininterruptamente como poesia através da perene criação, destruição e transformação de si mesmo. O que aí se acolhe, se expressa e se celebra como mistério carrega consigo o sentido mais profundo de toda religiosidade, que sempre acompanha toda sabedoria, ainda que muitas vezes a religião seja o que mais contribui para obscurecê-la e desvirtuá-la. A ciência,

a arte e o pensamento lhe pertencem, em seu sentido mais fundamental. O que aí se guarda quer elevar toda a experiência humana ao cume de suas possibilidades de expressão, ação, compreensão e realização, onde se doa para mais uma vez se negar, onde se revela para mais uma vez ocultar o sentido possível de nossa proveniência e de nossa destinação comum.

III

Que a arte surja dessa mesma disposição fundamental que este ensaio se empenha por esclarecer, eis o que é evidente por si só. Nietzsche, ao traçar a "psicologia do artista" (ver "*Crepúsculo dos ídolos*" in *Diversões intelectuais*, 8,9,10,11), condensa todo o segredo numa única expressão: a embriaguez. A função, cumprida pelo que Nietzsche entende como embriaguez, é semelhante à do espanto, ou do que comumente se chama inspiração, ou, ainda, do que os gregos entendiam como o *daimon* (ver *Íon*, de Platão). O que lhe é próprio não é a perda dos sentidos ou da consciência, mas justamente seu aguçamento absolutamente incomum. "Fora de si", apenas o embriagado, dominado pelo furor essencialmente dionisíaco do entusiasmo, "é incapaz de deixar de compreender uma sugestão qualquer, não deixa escapar vestígio algum de emoção, possui no mais alto grau o instinto da compreensão e da adivinhação, como possui no mais alto grau a arte de comunicar-se com os demais. Sabe revestir todas as formas e todas as emoções; transforma-se continuamente" (idem). Tudo se lhe torna interessante e estimulante, não simplesmente por sua predisposição subjetiva, que nada produz por si mesma, mas apenas lhe favorece a sensibilidade e a compreensão. Sem essa predisposição favorável, sem essa inspiração, sem esse *daimon*, não é possível nenhuma criação ou contemplação estética.

Nesse sentido, quando se pergunta, em meio à vulgarização da arte (entre o voluntarismo de quem simplesmente se arroga a condição de artista, por puro capricho pessoal, e a facilidade com que se confunde a obra de arte com tudo que possa evocar qualquer espécie de sentimento de excitação ou de agradabilidade, que se disseminam por toda parte como os subprodutos mais visíveis da cultura moderna de massas), o que faz de uma criação qualquer uma obra de arte, a resposta só pode ser uma: uma obra de arte é verdadeiramente uma obra de arte na medida em que seja capaz de despertar

em seu espectador o senso do maravilhoso. A inspiração visionária, apolíneo-dionisíaca, do artista, acompanhada pelo penoso trabalho de lapidação que lhe segue, não garante nada por si só; o que faz a obra viver como obra é que o artista seja capaz de inspirar seu espectador, a tal ponto que, com sua participação, ele chegue, por sua própria experiência, a fazer a obra (re)viver, tornando-se assim, em certa medida, seu co-autor. Mas inspirar o senso do maravilhoso não é se adaptar ao senso comum e aos gostos, preferências e inclinações predominantes na massa mediana dos espectadores. Não é simplesmente provocar prazer, deleite, excitação ou agradabilidade; não é apelar para a incitação e satisfação fácil e imediata de desejos, fantasias e instintos mais ou menos grosseiros, mais ou menos reprimidos; não é se valer de uma demanda de evasão que todos carregam consigo; não é suscitar um sentimento de identificação e corroboração, adulando suas idiossincrasias, preferências ou aversões. As estratégias da cultura de massas, ainda que inevitáveis, nada têm a ver com os caminhos da obra de arte, senão à medida que esta espécie de regime estético e intelectual reforça os hábitos da trivialização, acabando por apear e embotar toda a nossa sensibilidade. O senso do maravilhoso reside, ao contrário, no poder que ele tem de fazer com que vislumbremos o que a desatenção habitual de nossos sentidos e de nossa consciência costumam deixar escapar; na capacidade de nos colocar em contato com o que jamais imaginamos poder ser tão vigoroso e expressivo; no poder de encontrar tão inflado, tão pleno, tão sobrecarregado de vitalidade e expressão o que antes, eventualmente, poderia não nos parecer tão inaudito ou desconcertante. Todas as almas, todos os pontos de vista, todas as emoções, todas as situações e atitudes, todos os lugares, todos os gestos, fisionomias, corpos, imagens e paisagens, tudo pode ser recuperado, surpreendido e acolhido em seu vigor até então intacto e insuspeitado. A realidade é tornada ainda mais real, ainda mais expressiva do que poderíamos supor que fosse, transfigurada pelo poder da fantasia. O mais cruel, o mais hediondo, o mais feio, o mais sombrio, o mais miserável, tudo se torna belo à medida que é visto em toda sua intensidade dramática. Pois se a beleza pode ser considerada como o que, por seu aspecto meramente exterior, produz em nós uma sensação de agradabilidade, num sentido essencialmente poético, belo é aquilo que produz em nós a mais poderosa comoção catártica, por carregar em si as vibrações mais poderosas que a existência é capaz de suscitar.

Nesse sentido, a arte nunca mente, nunca é sentimental, nunca expressa o real de modo unilateral ou em função da unidimensionalidade de uma mensagem, seja ela de cunho moral, ideológico ou religioso. Seu vigor vem da capacidade de expressar as contradições que ardem no âmago da vida como seu próprio combustível. Para isso ela exagera o que precisa ser exagerado e omite ou abranda o que não é essencial. Nesse sentido ela não é uma mentira, uma fantasia, uma ficção ou uma representação do real. Ela é uma instauração, uma recriação, uma transfiguração do real, que faz com que o olhar se dirija àquilo que carrega o poder de realização de qualquer realidade. Este é o poder de sua linguagem. Transformando o real, ela o apresenta a partir do ponto nodal de sua expressividade, seu caráter, sua dramaticidade. O que torna isso possível é que à arte não interessa o real nem como fato, nem como idéia ou conceito, nem como significado, nem como ideal. Tudo isso são formas de representação do real, que tornam possíveis lidarmos com ele. Mas a arte precede à representação para se concentrar toda na própria força de instauração, na própria apresentação do real. Diante de um rosto, por exemplo, o pintor não pretende simplesmente representá-lo ou copiá-lo; ele busca vislumbrar seus traços decisivos, aqueles que revelam a vida e o caráter que o anima, a personalidade que através deles se oculta e se revela, realçando-os até torná-los maximamente expressivos das intenções e motivações que ali estão em curso. O que lhe interessa não é a forma exterior do rosto, mas a vida interior com a qual ele se molda e se apresenta em seu aspecto exterior. O que torna o pintor bem sucedido nessa tarefa é a corajosa determinação de jamais mentir para si mesmo. O que rege seu olhar e seu pincel é o imperativo de não deixar escapar nenhuma motivação, nenhuma sugestão, nenhum traço de emoção ou caráter; para isso, todos os artifícios e técnicas, todos os meios e linguagens são instrumentos que se moldam segundo o que a visão quer e precisa expressar através deles.

O que assim se põe ao alcance de todos é a possibilidade de sentir, ver e viver através da obra o que muito provavelmente não seríamos capazes de viver por nós mesmos; senão isso, ao menos a possibilidade de contemplar diante de nós o que jamais supúnhamos poder ser traduzido. O personagem, a palavra, o verso, a forma, a cor, o som devem ser capazes de nos fazer viver através deles cada um deve dar origem a um mundo pleno de visões e promessas, de emoções e perspectivas, que nos trazem à presença de forças

vitais a partir das quais se abrem universos absolutamente insuspeitados. A arte nos leva, nesse sentido, a vislumbrar quantos mundos paralelos não se ocultam por detrás disso que chamamos realidade. Cada um deles com sua atmosfera própria, sua marca absolutamente original. Pois no empenho titânico pela recriação do mundo, cada autor instaura uma atmosfera única, intraduzível, irrevogável. Chama-se a isso seu estilo. O que aí está em jogo não é simplesmente a perspectiva subjetiva do artista, mas o que ela é capaz de captar, traduzir e fazer viver através do poder divino de sua inspiração, de sua embriaguez. A força vital do que aí se insinua se apodera da mente do artista - ele é seu médium, seu parceiro. Sua própria visão pertence à realidade maior do que aquilo que nela e através dela se quer expressar. Uma não precede à outra; elas coincidem e se entrelaçam no instante mesmo da criação, sobre o qual nenhum artista jamais declarou ter qualquer poder. Ele não escolhe o que nem quando vai criar, assim como ninguém escolhe nascer, assim como ninguém escolhe o que deseja, o que pensa ou o que é. Nietzsche mesmo nos diz que, como escritor, jamais teve que escolher o que escrever. A margem de escolha que aí possa haver, como em tudo o mais, depende do horizonte de pertença que a configura. A realidade do que na obra se expressa, seu criador, a própria obra, seu espectador, o tempo a que ela pertence, as experiências que ela pode sugerir, tudo isso provém do mesmo lugar e nele mais uma vez submerge, sugerindo a experiência da proveniência e da destinação comum de todas as coisas.

O que torna a arte um modo absolutamente privilegiado de expressão é, portanto, sua capacidade de recolher e retratar o real como manifestação essencialmente poética que é. Não se trata de descrevê-lo, explicá-lo, ajuizá-lo ou conferir-lhe valor, utilidade, sentido ou significado; não se trata de reduzi-lo, amoldá-lo ou domesticá-lo de qualquer modo que seja; trata-se de experimentar toda sua expressividade como criação, como fenômeno essencialmente poético. As crenças apenas nos oferecem um consolo, uma orientação, uma ilusão de poder diante do imponderável; as teorias apenas permitem que nos orientemos compreensivamente no mundo, traduzindo-o em termos que nos permitam vivê-lo, pensá-lo, agir sobre ele e até mesmo transformá-lo. As artes não só nos propiciam a experiência das forças vitais que o instauram e o animam, como, abdicando de toda pretensão à explicação, num certo sentido imitam a própria natureza, buscando recriar,

em traços ainda mais expressivos, o mistério imponderável de toda criação, de todo acontecimento, de toda existência.

A rigor, o mundo, assim como nossa própria existência, nos parece sempre incompleto, intraduzível, inexplicável; por isso tentamos explicá-lo, traduzi-lo, transformá-lo, superá-lo e recriá-lo. Essa necessidade, esse empenho, o interesse e a devoção que eles podem provocar, liga todas as coisas a nós e nós a elas. No poder dessa ligação (ou dessa re ligação) se expressa o sentido de toda religiosidade. Arte e sabedoria, ciência e filosofia, educação e conhecimento apenas se justificam na medida em que nascem e vivem para aprofundar, fortalecer e manter vivo o poder desse vínculo. Como tal, ele corresponde ao que podemos designar como sagrado, ou ao que é entendido por Nietzsche como o sentido do "super-homem" (*Übermensch*). Nas palavras de Emerson, o que se anuncia não é outra coisa senão o *páthos* que o mantém vivo e pulsante.

IV

Destituída desse poder, toda existência se encontra entregue ao sabor do acaso, abandonada a sua própria ignorância e miséria, reduzida a seu auto-interesse, guiada apenas por sua própria vaidade ou por seu próprio medo, como uma tentativa mais ou menos desesperada que fracassa das mais diversas formas. Destituída desse poder, a consciência da impossibilidade de reduzir esta vida e este mundo a um princípio razoável nos impõe o sentimento do absurdo, tal como Albert Camus o expõe em seu *O mito de Sísifo*. Mas o absurdo, o que não tem sentido, o que ninguém poderia explicar, apenas nos indica que não podemos esperar qualquer explicação. O que não pode ser satisfeito, o que não pode ser redimido, o que não pode ser apaziguado nem controlado, o que não pode eximir-se de suas contradições, nos indica apenas o que não devemos esperar. O que não é justo, o que não pode ser corrigido, o que não pode ser superado, o que caminha inevitavelmente para sua própria morte, nos indica apenas o que não nos é dado esperar deste mundo. Se houvesse uma explicação, uma satisfação, uma redenção ou uma recompensa, um estado de justiça ou equilíbrio que pudesse ou devesse ser alcançado de uma vez por todas, se fosse o mundo completo em si mesmo, todo o dever, toda a vida se congelaria na imobilidade de sua própria perfeição. Mas a vida

permanece sempre incompleta e inacabada, à medida que é ordenada para ser essencialmente criação e movimento. É esse o seu segredo e sua tragédia, são estes os termos impostos por sua própria existência. Pois a natureza não nos propicia nada em que possamos nos apoiar que esteja além do que possa ser compreendido, criado, experimentado e superado a partir de nossa própria condição. A situação em que nos achamos não nos deixa outro caminho senão o empenho pela maximização de nosso poder de sentir e amar, de agir e pensar, no sentido de corresponder aos estímulos e apelos que a vida não cessa de nos enviar. Essa correspondência é o que possibilita toda realização, empreendimento, oportunização, jogo, reflexão, conhecimento, diálogo, relacionamento ou criação. Dela provém todos os feitos e atividades humanas. É através dela que a vida atinge sua destinação mais própria, mais poderosa, engendrando a partir de si mesma o que pode gratificá-la e justificá-la em si mesma. É daí que pode provir toda alegria e toda sincera devoção, todo seu transbordamento dadivoso, toda sua perseverança, toda sua energia e serenidade.

Seguindo as veredas imemoriais que foram (re)abertas pela visão de Nietzsche, Henri Bergson nos adverte, nas últimas considerações de seu ensaio *A consciência e a vida*, de que na alegria da mãe diante de seu filho, na alegria do empresário com o sucesso de seu empreendimento, na alegria do criador diante de sua obra e em todos os sucessos análogos, a natureza quis nos confiar o seu segredo para que soubéssemos tomá-lo, interpretá-lo e assumi-lo. Pela alegria da criação, como o cume de toda vontade de poder, como o mais poderoso dos sentimentos, muito mais poderoso e fecundo do que o mero prazer ou do que a simples satisfação de nossa vaidade, a natureza nos adverte que atingimos o sentido pleno de nossa destinação.

Nesse sentido, quem poderia desconhecer que apenas com a alegria que suscita o cumprimento de nossa destinação é que se pode experimentar como “todas as coisas são caras e sagradas, todas as vivências úteis, todos os dias santos, todos os homens divinos”? Contudo, como poderia ser provado que, em última instância, fora da disposição que nos abre essa experiência, nenhum conhecimento, nenhuma liberdade, nenhuma felicidade é possível? Mas que caminho poderia nos levar a essa disposição, se já não estamos nela? Decerto que não se trata aí de um privilégio exclusivo de poetas e sábios, na medida em que todo homem pode participar e experimentar de

algum modo a poesia e a sabedoria que se oculta nas profundezas do coração de todos os mortais, como uma planta frágil e rara, mas pronta a desabrochar sempre que tratada com o zelo e o amor que ela não pode dispensar. Na compreensão, no acolhimento e na vida cumprida consoante o que se exige e se oferece nesse segredo, talvez se deixe experimentar o sentido concreto do que poderíamos chamar de felicidade.

Dessa disposição é que pode vir também toda liberdade, todo grau de autonomia e auto-satisfação que um homem é capaz de atingir. Que a autonomia seja a condição indispensável e suficiente, a pedra de toque de toda ética, de toda legislação, tanto individual como universal, ninguém jamais pôde duvidar. A questão controversa que aí se coloca é relativa ao sentido do que se deve entender como autonomia e ao que é necessário para conquistá-la e preservá-la. A autonomia, entendida como autonomia da razão, nos termos em que é pensada por Kant como princípio de toda ética, como a única instância capaz de fundamentar, dispor e legitimar as disputas em torno do estabelecimento dos princípios e regras de uma legislação universal, não é capaz de produzir por si só a autogratificação pela qual uma existência é capaz de satisfazer-se, bastar-se e orientar-se vitalmente por suas próprias capacidades de percepção, compreensão e realização, renunciando deste modo a buscar fora de si a satisfação ou a orientação que não pode encontrar senão no livre exercício de sua capacidade de sentir, agir e pensar. Pois apenas o que sustenta toda autonomia é a possibilidade de satisfazer-se, gratificar-se e orientar-se em si e por si mesmo. Só aí encontramos um nó suficientemente forte, talvez mais forte do que o próprio princípio do prazer, do que nossa própria compulsão à repetição e de tudo o mais que possa conduzir ao que Kant chama a heteronomia do livre-arbítrio. O que sacramenta este nó só pode ser o grau de interesse que nos liga à vida que pulsa através de todas as coisas. Só com essa disposição a vida é capaz de gratificar-se e bastar-se a si mesma. Só essa disposição é capaz de excitar toda nossa percepção, carregando-a com a energia necessária para sorver toda carga de expressão e vitalidade que as coisas ocultam em si mesmas. Esse é o segredo de toda beleza, que é o segredo de todo amor, de toda virtude, de toda liberdade e de toda sabedoria. Nos tornamos belos apenas à medida que aprendemos a buscar e a acolher a beleza que pulsa na intensidade da vida de todas as coisas. Nos tornamos belos apenas à medida que, aprendendo a entrever a beleza em todas as coisas, não

buscamos mais fora de nós mesmos o que apenas em nós, e a partir de nós mesmos, pode ser capaz de nos gratificar e nos bastar.

A liberdade, concebida nesse sentido, não é nunca um dado, mas uma tarefa, uma meta, um penhor. Como tal, ela não pode ser atingida por todos de uma vez por todas— como utopia que se realiza e se perde a cada dia, ela permanece inscrita no coração da humanidade como sua mais elevada destinação. O mais difícil se anuncia aí como o mais belo e o mais raro. Na rota deste aprendizado, só a possibilidade que se torna desejável na mesma medida em que se impõe como necessária torna a vida capaz de gratificar-se a si mesma, sem esperar nem reivindicar nada que esteja para fora ou para além de si mesma. Na rota deste aprendizado, que se estende por toda vida, por toda a história, a existência se torna livre e autônoma apenas quando é capaz de libertar-se para suas próprias possibilidades de experiência, compreensão e realização, concebendo assim sua própria liberdade e a dos outros e de todos como sua maior utopia, como a promessa, o penhor e a celebração de sua auto-superação.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo : Ars Poética, s.d.
BAUDELAIRE, C. *Sobre a Modernidade*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, s.d.
BERGSON, H. *La Conscience et la Vie*. Paris: H. Gauthier, s.d.
DRUMMOND DE ANDRADE, C. *Corpo*. Rio de Janeiro : J. Olympio, 1983.
HEIDEGGER, M. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main : Vitorio Klostermann, s.d.
HERÁCLITO, *Fragmentos*. Rio de Janeiro : Diagrama, s.d.
KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. S.l. : Suhrkamp, s.d..
KANT, I. *Kritik der Practischen Vernunft*. S.l. : Suhrkamp, s.d.
NIETZSCHE, F., *Gesamte Werke*. S.l. : Widmann, s.d.
SCHOPENHAUER, A. *Gesamte Werke*. S.l. : Suhrkamp, s.d.
WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo : Edusp, s.d.