

A aprovação trágica na filosofia de Clément Rosset: ou a arte de verter veneno em remédio

Leandro Santos Resende*

Resumo: Este texto apresenta alguns elementos centrais da filosofia trágica de Clément Rosset partindo de algumas considerações nietzschianas que, direta ou indiretamente, perpassam sua obra. Primeiramente discorremos sobre a transvaloração dos valores, a intuição do trágico e alguns aspectos de negação da vida por meio das crenças; em segundo momento apresentamos a hipótese de eterno retorno como uma maneira de concepção sobre a aprovação do trágico; depois discorremos sobre a noção de filosofia trágica; e, por fim, como Clément Rosset concebe a aprovação incondicional da vida a partir da lógica do pior. Esse percurso expositivo tem por objetivo mostrar o caráter demolidor do discurso de Clément Rosset em detrimento da tradição filosófica do ocidente que se pautou sobretudo pela negação do caos, da desordem e do acaso como elementos constitutivos da existência.

Palavras-chave: intuição do trágico; escolha trágica; terrorismo filosófico; filosofia trágica; aprovação incondicional da vida.

The tragic approval in the philosophy of Clément Rosset: or the art of changing poison into medicine

Abstract: This text presents some central elements of the tragic philosophy of Clément Rosset starting from some Nietzschean considerations that, directly or indirectly, perpasses its work. First we talk about the transvaluation of values, the intuition of the tragic and some aspects of denial of life through beliefs; secondly we present the hypothesis of eternal return as a way of conception about the approval of the tragic; then we discuss the notion of tragic philosophy; and, finally, as Clément Rosset conceives the unconditional approval of life from the logic of the worst. This exhibition aims to show the demolishing character of Clément Rosset's discourse to the detriment of the philosophical tradition of the West, which was based mainly on the negation of chaos, disorder and chance as constitutive elements of existence.

Keywords: tragic intuition; tragic choice; philosophical terrorism; tragic philosophy; unconditional approval of life.

* Mestre em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP). São Paulo, SP, Brasil. Contato: resendeleandro@yahoo.com.br.

Este é o paradoxo constante da filosofia trágica, cujo objeto é alegrar-se sem razão e esmiuçar todo o horror do mundo unicamente pelo prazer de evidenciar o caráter inalterável de sua alegria – alegria da qual sabe que nunca poderá dizer nada, salvo um balbúcio ininteligível.¹

Clément Rosset

Introdução: a intuição do trágico

Os homens comuns ou domesticados, ou dóceis, denominados homens de rebanho e “moscas da praça pública” por Nietzsche², durante toda a vida passam ao largo do percurso marcado pelo questionamento dos valores que formam suas visões de mundo, passam ao largo da transvaloração dos valores, isto é, da distinta percepção para além de quaisquer valores que afere certos aspectos da vida como bons ou maus, como verdadeiros ou errados, em suma, como moralmente aceitáveis ou condenáveis. Proveniente de uma genealogia da moral – método que desvela os valores fundamentais que sustentam a racionalidade e o ascetismo como padrões morais e instintos que negam a própria vida –, a transvaloração dos valores é a conclusão de um caminho concebido por Nietzsche que leva à fronteira para uma escolha trágica, ou se se preferir que leva à fronteira para uma aprovação incondicional da vida. A transvaloração coloca o sujeito diante da escolha pela aprovação da vida incondicionalmente, ou diante da escolha pela proteção dela com um escudo formado por crenças que obliteram a visão a respeito da crueldade do real.

O termo transvaloração remete a noção de superação: transvalorar é superar, transcender, ou elevar-se para além dos valores, é tornar-se extramoral; em suma é estar fora do registro da moral dos homens domesticados, aqueles afeitos às regras e costumes dominantes de seu meio. Nietzsche coloca a transvaloração como uma condição para afirmarmos a vida em face a regras e costumes, ou ao niilismo moderno se levarmos em conta a civilização europeia na qual o filósofo se insere. Trata-se, portanto, de uma tentativa de solução alternativa diante da escolha pela reafirmação dos valores da racionalidade e do ascetismo presentes no pensamento moderno. Seu pensamento se dirige à ideia de que sem a transvaloração dos valores a escolha pela afirmação trágica da vida não pode ser efetivada, porque o trágico é visto a partir de uma perspectiva sobre a

¹ ROSSET, Clément. *A antinaveza: elementos para uma filosofia trágica*, p. 301.

² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, p. 77.

vida que a enxerga de forma crua, para além de qualquer fuga da realidade. Semelhante a um princípio de crueldade, tal como sustenta Clément Rosset, crueldade é oriunda da raiz etimológica de:

Cruor, de onde deriva *crudelis* (cruel) assim como *crudus* (cru, não digerido, indigesto) designa a carne escorchada e ensanguentada: ou seja, a coisa mesma privada de seus ornamentos ou acompanhamentos ordinários, no presente caso a pele, e reduzida assim à sua única realidade, tão sangrenta quanto indigesta.³

Transvalorar, então, é uma maneira de tirar os ornamentos do real para vê-lo em sua crueldade, ou, em outras palavras, é ver o trágico sem valores dados, sem naturalizá-los, sem as roupagens cujos fios são as crenças e cujos tecelões são os filósofos que não suportam a visão do original. Ora, o medo de ver a realidade crua se justifica, pois parece que sem uma familiar e clara hierarquia de valores a ordem do mundo se desfaria, sem a racionalização e a conseqüente fundamentação moral dos costumes o homem se veria livre e abandonado a própria sorte dentro de uma floresta fechada, escura e sem trilhas. Pois bem, é justamente o terror e o desamparo dessa visão caótica da realidade crua que a filosofia trágica se ocupa.

Friedrich Nietzsche⁴, como é sabido, auto intitulou-se o “primeiro *filósofo trágico*” e Clément Rosset ocupou-se em trazer o trágico à *fala*. Nesse contexto, a transvaloração dos valores tem grande importância para a percepção do trágico, pois pode ser entendida como uma técnica que permite vislumbrar o condicionamento da visão de mundo dos homens. Contudo, não temos nesse conceito uma amostra do trágico e muito menos uma definição da questão da aprovação trágica da vida. A questão sobre o que é o trágico e em que consiste sua aprovação é o ponto a partir do qual os homens domesticados evitam ir adiante, pois corre-se o risco de perder suas roupas e, pior ainda, perceber a inutilidade delas. Os homens domesticados são os homens “bons”, que seguem as velhas regras e “crucificam aquele que escreve novos valores sobre novas tábuas”.⁵ Estes que odeiam quem transvalora os valores nos permite pensar que em suas mentes já há alguma coisa para se desconfiar de antemão. E o mais importante: se proteger. Pois, de algum modo, todos parecem ter em maior ou menor grau uma intuição do trágico, ou seja, uma desconfiança de que bem e mal e verdade e erro são abstrações que nos cegam a respeito do que seja a vida e o mundo despidos das crenças.

³ ROSSET, Clément. *O princípio de crueldade*, p. 18.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, p. 61.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*, p. 237.

O estado pendular do homem moderno

Nietzsche, ao longo de sua obra, identifica essa intuição como um sintoma crescente decorrente da progressão do niilismo na história que é um resultado da suspeita e desvalorização dos valores da *décadence*: combinação de valores que conduziu os homens a um sentimento de nada, de que estamos abandonados no caos e determinados pelo acaso. Chamamos essa postura de intuição porque não se trata de um ato voluntário, livre e conscientemente calculado, mas porque se apresenta como um sentimento acometido, operando à margem da consciência. Inevitavelmente, quando minimamente discutida a possibilidade de desconfiança dos valores impregnados, essa intuição passa para a esfera da doença ou do pecado por todos aqueles que baseiam suas visões de mundo nas crenças que ajudaram a trazer a humanidade ao estado de niilismo detectado por Nietzsche.

Decerto, a crença pode ser um ponto de apoio oportuno para compreendermos as condições que suscitam essa intuição, pois, como diz Clément Rosset⁶: “A desconfiança é, tanto e ao mesmo título que o bom senso, um componente universal e inerradicável do pensamento humano”. Pois bem, entre a desconfiança e a fé humana, os ensaios reunidos de Miguel de Unamuno, no livro *Do sentimento trágico da vida*, são elucidativos para nos determos neste ponto, pois na crença encontramos explicitamente as contradições que fazem o trágico aparecer.

Acreditar é uma forma de conhecer, pelo menos conhecer nosso anseio vital e até formulá-lo. Mas, na nossa linguagem corrente, o termo “acreditar” tem uma dupla e até contraditória significação. Por uma parte quer dizer um grande grau de adesão da mente a um conhecimento como verdadeiro; por outra, uma fraca e vacilante adesão. Se, num sentido ‘acreditar’ é o maior assentimento que é possível se dar, a expressão “acredito que seja assim, embora não esteja seguro” é muito comum.⁷

Esse processo de abstração advindo de um recorte da realidade e que se desdobra em uma teorização a que a mente adere, ou seja, esse estabelecimento da crença a partir da seleção de um objeto de conhecimento, ao mesmo tempo que nos dá condições de criar uma ordem para o universo, dá-nos também a possibilidade de suspeitar de que não seja assim, de que tudo não passa de invenções e valores impostos, sem fundamentos calcados na realidade mesma. À primeira vista, parece mais cômodo e sensato acreditar que os conhecimentos que adquirimos durante toda a vida são verdadeiros: ou cremos em nossas

⁶ ROSSET, Clément. *Lógica do pior*, p. 38.

⁷ UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*, p. 168.

interpretações, ou aderimos àquilo que nos dizem, de uma forma ou de outra é a crença que mantém os homens de pé frente ao trágico, frente a essa perspectiva para além dos valores. Porém, contra a transvaloração dos valores e contra a abertura para uma afirmação trágica, as crenças se sustentam não só por causa dos conhecimentos esquematicamente demonstrados por conceitos lógicos-rationais, mas também por causa dos sentimentos de repulsa quando se admite a hipótese de que o mundo talvez não tenha um sentido em si mesmo, de que tudo o que conhecemos seja somente adesões da mente a invenções caprichosas. Por conseguinte, a crença, associada ao *medo*, protege o homem do trágico, como se formasse um muro em que os blocos seriam as verdades, a argamassa seriam os valores, e o fundamento seria a metafísica da racionalidade (não importa a imagem, se roupa ou muro, a ideia de que as crenças são como elementos de proteção contra o trágico permanece a mesma). Enquanto houver esse *medo* o homem há de querer segurança ao invés de liberdade, enquanto esse sentimento de segurança e comodidade repelir a afirmação trágica, o homem há de se manter domesticado e dócil com a coragem freada para desbravar a mata fechada e sem trilhas.

Desse modo, podemos ver que ao invés de uma vontade de expansão da vida, de uma afirmação trágica da existência, o medo vinculado à intuição do trágico transforma a vontade, direcionando-a para uma afirmação dos valores da *décadence*. Ao invés de uma aprovação incondicional deste mundo, temos a aprovação de um mundo criado pela mente e ainda considerado mais verdadeiro que este. Devido a essa inversão, a fé se transforma em valor, um meio para guardar a esperança de salvação em um mundo melhor, sempre alhures.

Unamuno⁸ diz que “A fé é flor da vontade e seu ofício é criar”. Ora, não há como contestar que a fé seja nascida da vontade, mas a fé, diferente da mera crença, não precisa de argumentos para se sustentar, é justamente por isso mais imune ao ceticismo e, conseqüentemente, ao trágico. Apesar de a fé ser uma espécie de crença, uma crença inabalável, curiosamente ela parece mais firme quanto maior é a sua distância em relação a um fundamento racional. Um homem crente pode até desconfiar de suas crenças, mesmo que se puna ou se justifique depois, mas um homem de fé, por sua vez, não dá ouvidos à sua razão, preferindo cegar-se ante as circunstâncias ele apenas segue doutrinas e dogmas sem pestanejar. Por isso, o homem de fé é o antípoda do homem trágico.

⁸ Ibidem, p. 172.

Não obstante, Unamuno parte de considerações trágicas sobre a vida para afirmar depois uma filosofia moral e uma fé religiosa. Nesse movimento, podemos dizer que sua reação é uma amostra do que anteriormente aludimos: as crenças que Nietzsche chamou *décadents* voltam a se perpetuarem na modernidade, mesmo com seus sintomas de cansaço. De forma semelhante podemos ver esse cansaço em Unamuno⁹, pois é a partir de uma intuição do trágico que ele diz: “viver é uma coisa e conhecer é outra, e, (...), existe entre elas uma tal oposição que nos permite dizer que tudo o que é vital é antirracional, não apenas irracional, e tudo o que é racional é antivital” – nisso consiste o “sentimento trágico da vida”. Se Unamuno reafirma a “fé à base de incertezas” como “uma saída desesperada” que leva à esperança de salvação, é porque a fé se sustenta sem contestações racionais. Em outras palavras, mesmo que a crença se vincule de algum modo à razão, razões contrárias não surtem efeito quando a crença se transforma em fé – a sustentação da fé depende exclusivamente da “esperança cuja ilusão vitalizadora empurra todo conhecimento racional, dizendo que sempre existe algo que é irredutível à razão”.

Ora, Nietzsche já tinha percebido esse movimento de reafirmação dos valores *décadents*, tal como Unamuno empreende, na época posterior ao período do Renascimento, quando Lutero se voltou contra Roma. Trata-se de uma dialética negativa, “quase um hegelianismo invertido”,¹⁰ um desgaste dos valores decadentes que levou a novas reafirmações desses valores, perpetuando, assim, um “progresso” da degenerescência autodestrutiva.

A condição niilista que, segundo Nietzsche, caracteriza o fim do século XIX corresponde, na sua ambiguidade fundamental, a uma segunda chance. O seu traço fundamental resulta do facto de a consciência europeia se defrontar, pela primeira vez, não apenas com a autodissolução da moral cristã, mas com a falência de todas as categorias éticas, epistemológicas e estéticas que, na moral cristã, tinham o seu paradigma.¹¹

Em seu século, depois dos novos desgastes, depois do ceticismo de Hume e da crítica kantiana, que descarta na epistemologia a necessidade de Deus, depois dos horrores revolucionários, inspirados em ideias de um mundo melhor, transcorridos na Revolução Francesa e assim por diante, depois de tudo isso, Nietzsche propõe a quebra

⁹ Ibidem, p. 47.

¹⁰ NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*, p. 238

¹¹ Ibidem, p. 240.

desta recorrente *décadence* mostrando o perpétuo estado da “humanidade em situação de insegurança, de perigo essencial”, ou, simplesmente, de constância trágica. Nabais¹² é cirúrgico ao descrever o que está em jogo: “O paradoxo que constitui a condição niilista da nossa modernidade não pode ser simplesmente dissolvido ou contornado pela recuperação dos valores em cuja falência ele tem a sua origem”.

Da irredutibilidade do sentimento trágico em que a razão não se imiscui, temos a oposição entre fé e afirmação trágica: de um lado, a fé como reação à procura de uma reafirmação dos valores falidos e, de outro lado, a afirmação trágica como reconhecimento dessa falência e como tentativa de superação da constante revalidação daqueles valores. Com efeito, a propósito dessa oposição, o homem “normal” parece pender ora para um lado, ora para o outro, como um pêndulo, entre os extremos do medo e da coragem, entre a fé e a escolha trágica, sem conseguir superar totalmente a moral vigente como o último e mais pesado obstáculo, em outras palavras, sem conseguir se livrar dos valores criados pelo ideal ascético.¹³ Mas por que a escolha trágica não seria isso? – a aprovação inclusive deste estado pendular? Se entendermos escolha trágica como a afirmação da vida em todos os seus aspectos, então não teríamos de aprovar inclusive os “retrocessos” que nos rodeiam? – mas faz sentido falar em retrocesso?

Até então apenas aludimos à possibilidade de uma afirmação trágica sem, contudo, discorrer sobre o seu significado. Nietzsche nos dá pistas de que os valores não se reduzem aos valores da *décadence*, nem aos seus desdobramentos. O crescente niilismo moderno também é um caminho que leva à encruzilhada a partir qual podemos escolher seguir ou pelo caminho da afirmação trágica, ou pelo caminho da afirmação não-trágica, sendo esta a escolha pela reafirmação dos valores desgastados ou pela permanência do pessimismo até o paroxismo, o que significaria a negação da vida, a pior forma de niilismo, tal como ocorre a Schopenhauer. Essa oposição, que marca a condição pendular do homem, é uma explícita amostra da emergência da escolha trágica: ou o homem finalmente afirma o mundo em sua condição trágica, ou continua em estado de perturbação, procurando razões para reafirmar os valores e procurando inspirações para fortalecer sua fé, sem aprovar a vida em toda a sua extensão, ou simplesmente negá-la. Antes da escolha trágica, portanto, nenhuma mudança significativa ocorre de fato, pois que diferença há no estado psicológico, para não dizer fisiológico, quando simplesmente

¹² Ibidem.

¹³ Conceito amplamente discutido em: NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*.

decidimos aderir a certos valores como supremos ao em vez de outros com o mesmo peso? Enquanto o trágico não for afirmado inteiramente, não há escolha trágica, porque ainda há adesão a certos valores considerados supremos em detrimento de outros, ainda há negação do trágico em algum grau; enquanto a afirmação da vida não for incondicional, o máximo que se pode fazer é se apoiar em uma visão trágica sem, contudo, ser trágico. A respeito disso, Clément Rosset comenta: “Sem dúvida, existem numerosos pensamentos que se recomendam de uma visão trágica sem, entretanto, se recomendar de uma aprovação incondicional: como as filosofias de Kierkegaard, Chestov, Unamuno, para citar alguns entre os mais recentes”.¹⁴

Mas em que consiste essa aprovação irrestrita? Ela é um sim em relação a quê? – Nietzsche¹⁵ afirma: é “O dizer sim à vida mesmo nos seus problemas mais estranhos e árduos”, ou seja, é uma aprovação da vida mesmo diante dos mais terríveis acontecimentos, como a morte. Por isso, a escolha trágica não pode significar a salvação da humanidade, pois não é um alívio das dores, mas a afirmação delas inclusive.

Aprovação trágica da vida

Inevitavelmente, para discorrermos sobre o significado da aprovação incondicional da vida pela perspectiva trágica, temos de considerar a noção de *eterno retorno do mesmo* por ser esse um conceito decisivo para medir o caráter da aprovação da vida. Ademais, para situarmos essa noção no contexto até aqui demarcado é preciso considerarmos também a hipótese do mundo como vontade de potência, conceito entendido como a errância das vontades pulsionais de intensificação de vida, as quais se manifestam “como afeto combinado do comandar e do obedecer”.¹⁶ A respeito disso, Nietzsche (1999, p. 222) diz pela boca de Zaratustra: “Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor”¹⁷; portanto, mesmo o senhor que obedece somente a si próprio se situa numa posição de risco, porque se torna alvo daqueles que o obedecem.

Na realidade, a vontade de poder [ou de potência] é “o mundo visto de dentro”, o princípio energético de constituição de tudo o que aparece, diferencial de todas as forças

¹⁴ ROSSET, Clément. *Lógica do pior*, p. 51.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 143.

¹⁶ ASTOR, Dorian. *Nietzsche*, p. 236

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*, p. 222.

concorrentes (e nada há além das forças que se organizam sobre toda a escala do que é, do inorgânico às formas mais espiritualizadas do ser vivo); é a convergência das forças sob a forma necessária de oposição, da luta, da vitória de uma força sobre a outra que a esta se submete. Nada existe fora disso, nem substrato material nem objeto sobre o qual se exerce o poder: nada além de forças que agem sobre outras forças visando o poder.¹⁸

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche¹⁹ desenvolve o conceito de *vontade de potência* a partir da noção de que a vida deve sempre superar a si mesma. Essa superação é promovida pela vontade, mas não uma vontade qualquer, de vida, ou de verdade, por exemplo, mas sim pela vontade de potência (ou de poder), uma força incorporada a todas as formas particulares de instinto, a fim de intensificar a vida. Assim, a vontade de potência pode ser considerada como a força dos instintos de vida que criam os diversos valores, entre os quais a expressão de dominação por meio do ideal da verdade que pode acarretar uma moral estabelecida. Podemos ver, desse modo, que as vontades são diversas, mas todas têm em comum o fato de serem manifestações de uma mesma vontade de poder se expandir. E em um mundo onde as vontades se chocam umas contra as outras, a mescla resultante desses choques estabelece os valores e a própria moral. Se uma determinada moral privilegia certos valores, quer dizer, se ela valoriza mais a racionalidade ante a arte, ou a vida após a morte, ao invés da vida neste mundo, por exemplo, assim ocorre porque uma manifestação particular de vontade de potência foi, por acaso, determinante. Isso significa que uma forma de mescla entre as forças, ou um tipo de afirmação das pulsões tiveram êxitos e, nesse sentido, podemos dizer que quem vence é quem acaba por estabelecer as regras que formará a moral e a visão de mundo dos homens domesticados, ou seja, dos homens que seguem como rebanho as ordens determinadas pelas vontades dominantes, ainda que essas vontades sejam suscitadas por instintos contra a própria vida, como Nietzsche aponta quando faz referência ao ideal ascético proveniente da moral judaico-cristã.

Afirmar que assim seja – que a vida é um fluxo de vontades e forças errantes, opostas e concorrentes – e ainda aprovar essa condição com alegria, dizendo “Sim!” sem ressalvas, sem ardis para recusar um ou outro modo de manifestação da vontade, tem sua expressão máxima na hipótese do eterno retorno. É um engano entendê-lo como uma maneira encontrada para um *melhoramento da vida*, como uma estratégia em favor de uma promoção para uma nova sociedade utópica, por exemplo, assim como é um erro

¹⁸ ASTOR, Dorian. *Nietzsche*, p. 237.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*.

afirmar o trágico *somente o enunciando*, sem senti-lo ou vivê-lo. Contudo, antes de nos determos nos desdobramentos desse conceito, vejamos a famosa narrativa usada por Nietzsche para apresentá-lo em *Gaia Ciência*, § 341 – *O mais pesado dos fardos*:

– E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indivisivelmente pequeno e grande em tua vida há de retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!”²⁰

Essa hipótese, que em resumo é a hipótese cosmológica do eterno retorno, foi apresentada com outros detalhes em textos não publicados por Nietzsche, depois reunidos em *A vontade de potência* (fonte de consulta que sabidamente exige cuidados no manuseio).²¹ Podemos explicá-la sinteticamente da seguinte maneira: presumindo-se o *tempo infinito* tanto a *parte ante* como a *parte poste*, portanto com uma duração ilimitada, e presumindo-se o *mundo finito* em sua materialidade, com seus átomos interconectando-se de todas as formas possíveis, necessariamente os eventos devem repetir-se eternamente, porque o número total de combinações possíveis da matéria é uma diminutíssima quantidade de manifestações que não de se repetir na duração do tempo. Esta formulação carece de uma fundamentação rigorosa se tomarmos como parâmetro as exigências de uma apresentação cientificamente justificável, mas ainda que o fosse, ainda que se comprovasse como algo além de mera ficção – como afirma Clément Rosset²² em *Alegria: a força maior* –, o interesse em formular essa hipótese, para Nietzsche, não é vê-la comprovada. O interesse é adotá-la como exposição ilustrativa do significado da escolha trágica – por isso, no mesmo aforismo citado acima, segue-se a passagem:

– Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca vi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*, p. 193.

²¹ O cuidado se justifica porque a reunião dos textos deste livro foi feita por sua irmã Elisabeth Förster Nietzsche que arbitrariamente mudou passagens, suprimiu trechos e arbitrariamente escolheu como ordená-los, desarticulando algumas ideias de seu irmão em favor de outros interesses, inclusive em favor de ideais nazistas. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Tradução, prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

²² ROSSET, Clément. *Alegria: força maior*, p. 83.

pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar contigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela? –²³

Nessa segunda parte do aforismo, Nietzsche apresenta duas reações opostas, uma negativa e uma afirmativa. O indivíduo que diz Não e amaldiçoa a quem o colocou na condição em que foi lançado, rangendo os dentes, representa os crentes e os niilistas que nutrem a esperança de uma vida melhor alhures, para depois da morte ou num ideal qualquer. Por outro lado, a segunda resposta, que diz Sim, é a representação da escolha trágica, porque é aprovação da vida mesmo nessas condições, uma manifestação do querer a eternidade desta vida mesmo nos instantes mais dolorosos. Assim, sem a aprovação da existência a partir da hipótese do eterno retorno não é possível aprovar a vida incondicionalmente. Como seria possível aprová-la inteiramente sem aprovar também o sofrimento e todos os males que fazem parte dela? – que fazem parte do fluxo de forças e vontades conflitantes?

Entretanto, a apresentação do eterno retorno em acepção cosmológica não implica uma afirmação trágica, trata-se apenas de uma tentativa de demonstração da possibilidade do eterno retorno. Se Nietzsche parece se preocupar em desenvolver uma explicação racional, procurando mostrar nexos conceituais próprios das filosofias racionalistas, é apenas para chocar aqueles que ainda se nutrem pelo ideal da verdade, para colocar todos em estado de terror e incitá-los a mudar o foco, ou seja, a sair da esfera da vontade de verdade (comum a toda a vontade de poder que se volta a uma tentativa de dominação em nome da verdade, como é o caso da maioria dos filósofos) e ir para a esfera da vontade de intensificação da vida, sair do âmbito teórico, pesado, para o âmbito vital, leve, para “pensar com as vísceras”.

Ademais, mais que mera hipótese cosmológica, o eterno retorno é uma condição decisiva para dar o passo em direção à aprovação trágica da vida, ainda que isso não represente nenhuma mudança no modo de viver para aqueles que se mantinham na condição de niilismo decadente. Porém, isso não quer dizer que o eterno retorno não seja um fenômeno niilista, pelo contrário, é o niilismo levado até as últimas consequências, até o ponto em que o mundo é visto sem sentido e sem finalidade alguma. É uma forma de niilismo tão exacerbada que aterroriza o niilista que ainda não teve a coragem de

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*, p. 193.

transvalorar os valores, que ainda não foi capaz de se livrar do anseio por uma vida melhor e que ainda não é capaz de se alegrar com a condição trágica da existência.

A respeito disso, Rogério de Almeida comenta que o niilismo da aprovação trágica se inverte de modo a se tornar uma espécie de anti-niilismo, ou uma superação do niilismo:

[...] o anti-niilismo trágico, como pensado por Nietzsche e retomado por Rosset, não nega o niilismo, mas inverte sua expressão. Enquanto o niilista diz que a vida e o mundo não têm valor porque não existe nada além, o anti-niilista trágico, ao constatar que não existe nada além do mundo e da vida, e dada a impossibilidade de transcender o acaso, afirma-os incondicionalmente: o mundo tal como é dado, a vida tal como é vivida, e o acaso que gerou as condições para que ambos existissem.²⁴

Dessarte, “O eterno retorno não constitui, portanto, a reabilitação direta da vida, mas sim a destruição do esquema dualista que comanda os ideais da fraqueza”, diz Wotling.²⁵ Que esquema dualista? – O esquema que divide o mundo em duas realidades como o faz os platônicos e os cristãos, por exemplo. Uma vez destruída a transcendência e admitida a vontade de potência como o impulso vital de intensificação da própria vida, o homem pode finalmente ultrapassar a esfera das projeções que o prendem em mandamentos morais considerados supremos e deixar-se mergulhar – sem esquemas propostos pela moral e pela razão – no instante.

Concebendo a existência como uma duração infinita sem objetivo nem finalidade, a ideia de regresso eterno faz surgir cada instante como imanência absoluta, como o centro do tempo na sua totalidade. Cada momento do processo reenvia, não a uma origem ou finalidade, mas apenas à série de instantes idênticos de que é repetição. Cada acontecimento é acto puro, coincidência absoluta entre ele próprio e sua essência. O instante deixa de ser a marca de efemeridade da existência humana “no fluxo do vir-a-ser e do deixar-de-ser”, para se converter no fundamento de si mesmo e da totalidade do devir.²⁶

Portanto, a aprovação incondicional da vida, escolha trágica por excelência, é a afirmação de si no instante e é, como diz Roberto Machado, “Querer a eternização do instante vivido, pela afirmação do seu eterno retorno, é amar a vida com o máximo de intensidade”²⁷, ou simplesmente: *amor fati*.

²⁴ ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*, p. 83.

²⁵ WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 430-31.

²⁶ NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*, p. 252.

²⁷ MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 142.

Amor fati é talvez o conceito mais original de Nietzsche, porque não se trata apenas de “suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo”, “mas *amá-lo*”,²⁸ amar o próprio destino – sem querer nada diferente para trás, ou seja, sem querer “consertar” o passado, e sem querer nada diferente para frente, ou seja, sem querer “melhorar” o futuro –, aderir ao instante com o que a sorte nos reserva, afirmar com alegria o destino trágico. Assim posto, podemos dizer que *amor fati* está vinculado ao eterno retorno, por este ser a possibilidade de vida em abundância, com alegria e sem o peso do niilismo e aquele o amor a tudo que nos fez e faz e fará ser o que somos. Não se trata de uma ponte para um homem do futuro, o além-do-homem, o *übermensch*, mas sim o amor da própria criação de si mesmo: não um “si mesmo” que é uma descoberta, resultado do *conheça-te a ti mesmo*, mas um “si mesmo” que é aquilo que escolhemos ser, um “si mesmo” que é o resultado da aquiescência da própria vontade de potência e do júbilo pela vida com a eternização de cada instante.

No aforismo 195 de *Gaia ciência, Para rir!*, Nietzsche escreve: “– Vejam! Vejam! Ele está correndo *das* pessoas; mas elas o seguem, porque ele corre *adiante* delas – de tal modo são rebanho!”²⁹ Eis o caso comum daquele que passa a amar a vida incondicionalmente e se torna aquilo que é; ao afirmar o que se é e, por isso, ao caminhar “adiante” das pessoas, ele pode se tornar também um alvo a ser perseguido pelos outros porque o consideram uma nova espécie de parâmetro, alguém que se tornou livre, que caminha com alegria, com leveza, com boa consciência, com saúde e que poderia ensinar pelo exemplo, como um novo salvador com novos valores e novas tábuas, isto é, um novo salvador para o caminho da ingenuidade, sem valores supremos e moral torturante contra os instintos de vida. Rogério de Almeida comenta sobre essa imagem enfatizando que não se trata de seguir o mesmo caminho de quem vai adiante, o que caracteriza o rebanho, mas de traçar seu próprio caminho, buscando a afirmação de si a partir da criação de si mesmo. “E aqui é preciso firmar que não se trata de imitar modelos: somente Friedrich Nietzsche poderia chegar a ser o que foi, e que não se sabe o que é a não ser por sua obra, aberta a interpretações. Todavia, pode-se imitá-lo na busca de constituição de uma singularidade”.³⁰ Desse modo, um nietzschiano não pode querer ser igual a Nietzsche, ou

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, p. 49.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, p. 171.

³⁰ ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*, p. 190.

viver a vida de Nietzsche, ou ter o mesmo pensamento de Nietzsche, mas somente buscar ser quem ele mesmo é, nem que seja para negar a Nietzsche.

Como alguém pode se tornar o que se é? Se alguém já é o que se é, que sentido tem o “tornar-se”? – O sentido disso repousa justamente no caráter aquiescente de querer ser aquilo que se escolhe ser, ou seja, criar a si mesmo com o sentido de eternidade em cada instante. O eterno retorno não visa a um término, não é medida para dar um sentido à vida em vista de um fim, mas tem função em vista de um constante tornar-se nos conflitos que a própria vida propicia. Como diz Clément Rosset, o eterno retorno é: “Revelador não propriamente filosófico, de uma verdade das coisas, mas antes psicológico, da verdade do desejo humano”.³¹ Portanto, o homem que escolhe ser o que é, torna-se o que é, pois se apropria de seus próprios critérios de medida ao querer que aquilo que lhe ocorre ocorra novamente, ativamente dá sentido à sua vida sem nenhuma imposição externa, sem nenhum “tu deves”, torna-se o que é criando-se, sendo um artífice de si mesmo, tomando somente a si mesmo como referência para medir valores para além de bem e mal.

Nesse sentido, que “eu” há a conhecer, a descobrir, a revelar-se a si mesmo? Somente há um “eu” a se criar, a se desenvolver, a vir-a-ser. A aprovação do vir-a-ser trágico é expressão de júbilo pela vida. Não importa se queremos atingir um objetivo cuja conquista e seus desdobramentos se reservam ao futuro, pois é agora que queremos começar a fazer o procedimento de busca, aprovamos o instante e o que fazemos nele, ainda que o futuro se mostre diferente do que projetamos agora. Uma vez compreendido isso, o que pode querer um pensador ou filósofo trágico em especial? Que verdade há a ser revelada, que conhecimento há a ser descoberto, que teoria há a ser formulada? Um filósofo que fez a escolha trágica irá se comprometer com o quê? Não há mais valores que o prendam, que o façam querer se proteger do trágico, que o façam querer dar um sentido e uma finalidade para o mundo. Um filósofo nessas condições, necessariamente se compromete com sua escolha, vive a alegria trágica que diz Sim incondicionalmente à vida. Que pretensão pode haver então no pensamento trágico depois da aprovação?

O problema do conceito geral do trágico

Passamos em revista alguns conceitos importantes da obra nietzschiana para mostrar uma chave interpretativa possível para conceber a possibilidade da aprovação

³¹ ROSSET, Clément. *Alegria: força maior*, p. 85.

trágica. Obviamente podemos especificar e até mesmo apontar outros caminhos a respeito das interpretações conceituais propostas. Contudo, preferimos apontar não uma tentativa de provar que o mundo é trágico em sua essência, mas mostrar que a escolha trágica representa uma total imersão neste mundo no presente. Nietzsche, nesse caso, pode ser destacado como um pensador trágico porque tem a vontade do pensador trágico, ou seja, tem a vontade do pensador que, além de ter compreendido e incorporado o significado da escolha trágica, quer apresentar de algum modo esta experiência para vivê-la também no pensar. Para o pensador trágico, a própria *decadence* é aprovada por fazer parte da vida. Clément Rosset sugere em sua obra que o pensador trágico sabe que não pode transformar o mundo significativamente. Por isso, em contraposição à filosofia convencional, a qual procura afirmar o mundo a partir de uma ordem que o fundamenta, o filósofo trágico aponta para as ilusões, movido pelo “prazer de *destruir*”, como diz Nietzsche. Por isso, a filosofia trágica implica uma *intenção terrorista* contra toda tentativa de ordenação de mundo:

A filosofia torna-se assim um ato destruidor e catastrófico: o pensamento aqui em ação tem por propósito desfazer, destruir, dissolver – de maneira geral, privar o homem de tudo aquilo de que se muniu intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça.³²

O que resta então à filosofia se ela inevitavelmente leva a uma construção de um sentido para vida? Talvez nada mais que tentar mostrar “o dado trágico do mundo (nada, acaso, convenção) e a errância dos fluxos e intensidades dos homens (impossibilidade de transcender o acaso da existência)”³³, trazer à fala estas características da vida, tentando mostrar aos homens os ditames do saber teórico e dos mandamentos morais que os procuram proteger de toda fatalidade inescapável.

A inquietude aqui mudou de rota: o cuidado não é mais o de evitar ou superar o naufrágio filosófico, mas torná-lo certo e inelutável, eliminando, uma após a outra, todas as possibilidades de escapatória. Se há uma angústia no filósofo terrorista, é a de passar sob silêncio tal aspecto absurdo do sentido admitido ou tal aspecto derrisório do sério vigente, de esquecer uma circunstância agravante, enfim de apresentar do trágico um caráter incompleto e superficial. Assim considerado, o ato da filosofia é por natureza destruidor e desastroso.³⁴

³² ROSSET, Clément. *Lógica do pior*, p. 14.

³³ ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*, p. 7.

³⁴ ROSSET, Clément. *Lógica do pior*, p. 15.

A partir do seu caráter terrorista, o que se teria a dizer sobre o próprio trágico? Podemos entender que existe uma fundamentação filosófica propriamente trágica para sustentar esse posicionamento em relação aos problemas levantados pelas filosofias? É possível trazer o trágico à consciência por meio de conceitos? Além de trazer à fala, é possível explicá-lo?

Contudo, se o pensador trágico é aquele que aprova a vida para além de qualquer sentido moral e para além da vontade de verdade (entendida como a vontade de explicar a realidade por meio de um pensamento lógico-racional totalizante e reducionista), seria evidentemente um contrassenso querer apresentar a realidade trágica por meio de explicações que a traduzissem em sua totalidade. O caráter desta contradição é ainda mais ressaltado se levarmos em consideração o que diz Peter Szondi:

A própria história da filosofia do trágico não está livre de tragicidade. Ela é como o vôo de Ícaro: quanto mais o pensamento se aproxima do conceito geral, menos se fixa a ele o elemento substancial que deve impulsioná-lo para o alto. Ao atingir a altitude da qual pode examinar a estrutura do trágico, o pensamento desaba, sem forças. Quando a filosofia, como filosofia do trágico, torna-se mais do que o reconhecimento da dialética a que seus conceitos fundamentais se associam, quando tal filosofia não concebe mais a sua própria tragicidade, ela deixa de ser filosofia. Portanto, parece que a filosofia não é capaz de apreender o trágico – ou então que não existe o trágico.³⁵

A interpretação de Szondi sobre o trágico carrega fortemente o traço da dialética hegeliana, identificando um movimento histórico das interpretações dos autores do idealismo alemão que trataram desse assunto – Nietzsche é apenas um dos vários filósofos que “impulsionaram para o alto” o pensamento em vista do “elemento substancial” do trágico, ou seja, das determinações, do sentido e da ideia do fenômeno trágico. Entretanto, o único elemento constante em toda modalidade interpretativa do trágico é o elemento dialético, o qual se faz notar, segundo Szondi, na própria história do pensamento trágico na modernidade. Independentemente dessa particularidade, que não cabe determinar como certa ou errada, considerando que a filosofia normalmente procura definir algo formando um conceito que permite apreender a definição daquilo que investiga, Szondi toca em um ponto de certo modo problemático ao dizer que a própria história da filosofia trágica “não está livre de tragicidade” – o conceito geral de trágico não seria ele mesmo uma amostra da impossibilidade da filosofia apreender o trágico? De apreender aquilo que faz trágica a condição humana no mundo? Pois se o conceito geral de trágico é

³⁵ SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*, p. 77.

apreensível desde um ponto de vista lógico-racional, certamente a definição desse conceito não expressa o trágico se lembrarmos que o trágico não é redutível à hierarquia de valores nem a explicações racionais.

E justamente por ser a condição trágica da existência indefinível, por ser impossível de abrangê-la em uma definição racional, é que ocorre a tragédia da filosofia trágica, pois o seu objeto de investigação é destruído na medida em que se aproxima da melhor definição, isto é, na medida em que a filosofia parece definir mais rigorosamente o fenômeno trágico, mais o trágico desaparece. Este é o paradoxo da condição trágica do homem no mundo, ou do conceito geral do trágico: quanto mais nos aproximamos de uma visão perfeitamente justificada racionalmente, mais nos afastamos do trágico, e quanto mais trágico, menos filosófico. Portanto, não é procurando traduzir diretamente o trágico que ele se faz apreensível, ele se mostra de forma indireta, ele fala em circunstâncias nas quais o fenômeno trágico aparece, a partir de vivências. Fazê-lo falar nada mais é que promover a aparição da tragicidade em determinados modos de apresentação.

A partir da perspectiva trágica promovida por Nietzsche, que não diz o que o trágico é, mas apresenta um certo aspecto psicológico do trágico, a filosofia trágica necessariamente descarta o fundamento essencial do trágico. Se há uma tentativa de interpretação do trágico é apenas para uma aproximação da condição inexplicável atribuída ao mundo e ao homem. Sobre essa característica de impossibilidade de interpretação fiel da realidade trágica, Clément Rosset no prefácio de *O real e o seu duplo* diz:

Nada mais frágil do que a faculdade humana de admitir a realidade, de aceitar sem reservas a imperiosa prerrogativa do real. Esta faculdade falha tão frequentemente que parece razoável imaginar que ela não implica o reconhecimento de um direito imprescritível – o do real a ser percebido –, mas representa antes uma espécie de *tolerância*, condicional e provisória. Tolerância que cada um pode suspender à sua vontade, assim que as circunstâncias o exijam [...].³⁶

Quando a dúbia tolerância ao real é suspensa, o que toma o lugar é a interpretação que fazemos a respeito dela. Mas não seria também essa tolerância ao real uma limitada permissão concedida (para não parecermos completamente paranoicos) em meio a uma interpretação alucinante da realidade? De todo modo, se em meio a uma alucinação total

³⁶ ROSSET, Clément. *O real e o seu duplo: ensaio sobre a ilusão*, p. 11.

ou parcial, “o real só é admitido sob certas condições e até certo ponto: se ele abusa e mostra-se desagradável, a tolerância é suspensa”.³⁷ Aquilo que a consciência apaga, aquilo que não toleramos mais e nos leva a apelar para uma ilusão que duplica o sentido do real inconveniente – fazendo com que seja mais palatável –, geralmente é aquilo que se chama trágico – é o inexplicável, o insuportável, o absurdo, o sem sentido, o acaso, o nada, enfim, aquilo de que se procura proteger. Diante disso, a perspectiva do pensador trágico deve ser tolerante até mesmo à mais desastrosa aparição do real. Mas de que modo essa aparição pode ser conceituada?

Este é o problema do conceito geral do trágico: não é possível dizê-lo diretamente, pois toda tentativa de interpretação exclui algum aspecto do real, toda tentativa de interpretação separa o intérprete do real e o faz se agarrar ao seu duplo, ou seja, ao discurso que de algum modo o afasta da realidade, ou do instante presente, como dissemos acima. Como evitar, então, na duplicidade característica de todo discurso, uma realidade metafísica ao se referir ao trágico mesmo que indiretamente? Clément Rosset ressalta que “o tema da duplicação não está forçosamente ligado a uma estrutura de pensamento metafísico”, pois:

Ao lado da estrutura metafísica do duplo, que tende a depreciar o real (privando o imediato de todas as outras realidades, esvaziando o presente de todos os fatos passados assim como de todas as possibilidades futuras), pode-se conceber uma estrutura não-metafísica da duplicação, que tenda, ao contrário, a enriquecer o presente com todas as potencialidades, tanto futuras quanto passadas.³⁸

Podemos dizer que o pensamento de perspectiva trágica, a partir da escolha promovida pela noção ficcional de eterno retorno, permite uma concepção do real de forma não-metafísica, apesar da duplicação, por apresentar o real sem escondê-lo quando ele abusa, ou seja, quando se mostra excessivamente desagradável: para quem aprova a vida incondicionalmente não faz sentido impor limites do aceitável à realidade. Podemos perguntar: de que modo o real pode ser considerado um abuso se toda forma de aparição é aprovada? Se a aprovação do real é totalmente descomedida, o discurso do pensamento trágico não precisa lançar mão de outra realidade estranha a esta realidade atual, ainda que segundo Clément Rosset todo discurso seja uma duplicação.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, p. 69.

Falar do trágico

A questão permanece: como é possível fazer o trágico falar por meio da filosofia, se a filosofia ao tentar definir o trágico o perde de vista e se, por outro lado, ela é destruída quando o trágico se faz presente? Justamente devido a essa contradição é que a filosofia trágica se apresenta como uma filosofia antifilosófica, ou melhor: como uma modalidade de pensamento que destrói toda a possibilidade de pensamento que procura uma ordem e uma unidade simples para todas as coisas. Clément Rosset³⁹ comenta que para o filósofo trágico não há nada (*rien*) a pensar sobre a realidade: não um nada (*neant*) metafísico – como uma modalidade negativa de existência –, mas um nada que é a negação de que algo seja pensável quando pensamos o seu modo de existência, pois todo pensamento sobre a realidade nada verdadeiramente designa, define, revela, determina e propriamente pensa sobre o real em si mesmo. Para o filósofo trágico, o pensamento é uma atividade descritiva e voluntária que não pode revelar a verdade de nada, mas antes e somente descrever “de maneira mais precisa possível – donde a expressão ‘lógica do pior’ – o que pode ser, ao espetáculo do trágico e do acaso, esse ‘antiêxtase’ filosófico”.⁴⁰ Por isso, antes de ser uma tentativa qualquer de determinação conceitual do trágico, como a realidade essencial da existência das coisas, *a filosofia trágica é a determinação da lógica do pior*. “‘Lógica do pior’ não significa nada além de: *a filosofia trágica considerada como possível*”.⁴¹

Em sua primeira obra *A filosofia trágica*, Rosset⁴² descreve a aparição do fenômeno trágico, daquilo que nos faz tomar consciência dele, a partir do encontro da “harmonia” com a “dissonância”, relação essencial que revela a harmonia perdida. Desse acordo trágico, da destruição da harmonia promovida pela dissonância, a filosofia trágica se torna possível por meio da lógica do pior, ou seja, justamente por mostrar como a harmonia de uma forma ou de outra se perde. Mas de que harmonia estamos falando propriamente? Estamos falando da harmonia buscada pela própria “tarefa da filosofia”:

A história da filosofia ocidental abre-se por uma constatação de luto: a desaparecimento das noções de acaso, de desordem e de caos. Disso é testemunha a palavra de Anaxágoras: “No começo era o caos; depois vem a inteligência, que arruma tudo”. Uma das primeiras palavras de importância a ter ressoado na consciência filosófica do homem ocidental foi

³⁹ ROSSET, Clément. *Lógica do pior*, p. 11.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 19.

⁴² ROSSET, Clément. *La philosophie tragique*, p. 66.

então para dizer que o acaso *não era mais*: palavra inaugural, que evacua do campo filosófico a ideia de acaso original, constitutivo, gerador de existência. [...] Todos aqueles para os quais a expressão “tarefa filosófica” tem um sentido – quer dizer, quase todos os filósofos – concordarão com efeito em pensar que esta tarefa tem por objeto próprio a revelação de uma certa ordem. Arrumar a desordem aparente, fazer aparecer relações constantes e dotadas de inteligibilidade, tornar-se senhor dos campos de atividades abertos pelas descobertas dessas relações, assegurando-se assim à humanidade e a si mesmo a outorga de uma melhora em relação ao mal-estar vinculado à errância do ininteligível – é este um programa comum a toda filosofia reputada séria: comum, por exemplo, a empresas tão diferentes, e mesmo tão opostas, como aquelas de Descartes e de Freud.⁴³

Em oposição a essa tarefa que não admite a possibilidade da desordem e igualmente não admite a impossibilidade de a verdade ser encontrada, a tarefa do filósofo trágico se estabelece por uma intenção oposta: para destruir a ordem, ser a voz de dissonância contra a harmonia aparente a fim de reestabelecer as noções constitutivas de uma lógica do pior: acaso, desordem e caos. Mas mais do que isso, é a tarefa de conseguir pensar e afirmar o pior, é uma “vontade trágica”, é “o voto de fazer passar o trágico da inconsciência à consciência (mais precisamente: do silêncio à fala)”.⁴⁴

Apesar dessa tarefa do pior a ser pensado e dito, não estamos diante de uma visão pessimista do mundo. “O pessimista fala *após ter visto*; o terrorista trágico fala para dizer a *impossibilidade de ver*”.⁴⁵ Ver o que exatamente? – Ver uma ordem, imaginar uma harmonia essencial ao mundo. A diferença se estabelece nisto: “o pior pessimista designa uma lógica do mundo, o pior trágico, uma lógica de pensamento (descobrimo-se incapaz de pensar um mundo)”.⁴⁶ Portanto, a lógica do pior da filosofia trágica se distingue por uma questão essencial, ou melhor, se distingue por excluir a possibilidade de se pensar a natureza das coisas: “Ora, uma coisa é um não-sentido (o absurdo), outra coisa a insignificância que a perspectiva trágica tem em vista”⁴⁷ – nada há de verdadeiro a pensar sobre o que existe, não há conteúdo que possa exprimir a realidade das coisas quando se afirma algo sobre a natureza das coisas; pois, do contrário, seria necessário afirmar um ser, trazer a metafísica de volta, identificar uma ordem que faz as coisas serem como são, ou simplesmente eliminar o acaso e admitir a existência de um ente transcendente com uma intenção organizadora do mundo e que fizesse as coisas serem como são.

⁴³ ROSSET, Clément. *Lógica do pior*, p. 13-14.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 23.

Trazido à consciência a noção de pior trágico, de que o pensamento não é capaz de identificar ordem e modo de ser do mundo, a intenção terrorista do pensador, então, com sua vontade de trágico e seu prazer em destruir as crenças nas ilusões, orienta-se com o objetivo de alcançar a alegria trágica, o júbilo promovido pela aprovação incondicional da vida, o *amor fati*. Intenção que, além de não se confundir com o pessimismo, não se confunde também, como assinala Rosset, com o masoquismo, com o sadismo e com a paranoia, posicionamentos que pressupõem a existência do sofrimento como “fonte do júbilo”,⁴⁸ que identificam a dor como ser, a dor como “alguma coisa que não existe por acaso”,⁴⁹ isto é, a dor como a última esperança de que o mundo não seja dado por acaso.

Portanto, o filósofo terrorista é aquele capaz de pensar o pior: afirmar o acaso. No entanto, um filósofo terrorista não necessariamente é um filósofo trágico ainda, visto que esta filosofia se caracteriza não somente pela afirmação do acaso, da desordem, da insignificância do ser, da ideia de nada, mas também pela afirmação incondicional da vida. Não obstante, os filósofos terroristas, assim como os trágicos, compartilham do interesse comum de desiludir os homens, de mostrar para eles que suas crenças nada revestem. Nesse sentido ambos são idênticos. Mesmo que não seja possível associar diretamente aos filósofos e pensadores terroristas em geral a escolha trágica, a intenção terrorista é a condição do pensamento trágico. Diz Clément Rosset (1989a, p. 39):

Uma única fórmula basta para caracterizar o pensamento trágico: *a impossibilidade de que possa haver crença*. E, na origem desse descrédito na crença, que acarreta para o pensamento toda uma série de consequências desastrosas que constituem o conjunto da “filosofia trágica”, ela invoca um argumento bem simples: toda a crença, posta à prova, é incapaz de precisar *aquilo em que* ela crê; ela é pois sempre, rigorosamente falando, uma crença *em nada*; ora, crer em nada equivale a nada crer.⁵⁰

E nesse ponto voltamos à questão da intuição trágica que paira sobre toda crença:

O homem pode então crer em tudo o que bem entender, ele não poderá nunca se impedir de saber silenciosamente que aquilo no que ele crê é – *nada*. A intuição fundamental do pensamento trágico está aqui: a incapacidade dos homens, não em se desembaraçar de sua ideologia (isto sendo apenas a consequência de um mal mais radical), mas em *constituir* uma ideologia. Às mais imaginativas, às mais otimistas das crenças faltará sempre um *objeto* que permitiria ao ideólogo aderir verdadeiramente à sua crença, ao pensador trágico estimar que o crente crê naquilo que ele diz crer.⁵¹

⁴⁸ Ibidem, p. 24.

⁴⁹ Ibidem, p. 27.

⁵⁰ Ibidem, 39.

⁵¹ Ibidem.

Não há saída, a lógica do pior se sustenta então pela incapacidade humana de “arrumar” o caos por meio de qualquer subterfúgio possível criado pela inteligência. Nada nos impede de criar uma forma de crença ou interpretação para tentar fugir da falta de sentido do mundo, mas se tudo faz parte do mesmo caos determinado pelo acaso, até mesmo as crenças e interpretações se estabelecem por acaso, o que corrobora para sustentar que até as tentativas de ordem fazem parte da desordem. Em *A Antinatureza*, Clément Rosset (1989b, p. 60) descreve uma fórmula simples para entendermos de que modo é possível certas coisas se manterem organizadas – o que a princípio pode parecer uma objeção, torna-se uma sustentação: “A ‘fórmula’ do ser poderia, então, ser descrita como o encontro do acaso com a faculdade de durar: Ser = Acaso = Sucesso”.⁵² Que algumas associações materiais tenham certa regularidade, que algumas combinações materiais respeitem certa organização e sejam base para o estabelecimento de leis, ao invés de constituir-se como um escape ao acaso, é condição necessária à sua afirmação.

Cabe apenas conceber o acaso como gerador de inúmeras tentativas, e a existência como o resultado de algumas dessas tentativas: fruto da conveniência e do acaso. Toda existência é fruto do acaso das combinações e de um resultado que seleciona algumas combinações, dotando-as de uma relativa estabilidade, de uma faculdade de durar algum tempo ao sabor de uma aptidão para a repetição, sem a qual nenhuma existência é concebível.⁵³

Para associarmos essa passagem ao que dissemos acima e para compreendermos melhor o sentido dessa afirmação e não concluirmos apressadamente que algumas leis, sejam físicas ou jurídicas, por exemplo, apenas fundamentam a negação do acaso, basta lembrarmos do eterno retorno cosmológico de Nietzsche: pressuposto o tempo com infinita duração, a matéria finita (e ainda que não o fosse) e o acaso como único fator determinante de combinação (um fator que não é ontologicamente pensável como uma vontade transcendente), é óbvio que certas regularidades devem ser esperadas – ou melhor, necessárias, sendo inconcebível o contrário, isto é, que de combinações materiais seja a desordem absoluta o único resultado determinado pelo acaso.

Artificialismo

Em *Ecce Homo*, de modo provocativo, Nietzsche diz: “Os milênios, os povos, os primeiros e os últimos, os filósofos e as mulheres velhas – excluído cinco, seis instantes

⁵² ROSSET, Clément. *A antinatureza: elemento para uma filosofia trágica*, p. 60.

⁵³ *Ibidem*.

da história, eu como o sétimo – neste ponto são todos dignos uns dos outros”.⁵⁴ A julgar pelo transcurso de sua obra, podemos compreender suficientemente bem essa passagem: excetuando poucos instantes e algumas figuras na história, “todos são dignos uns dos outros” porque até então o comportamento e a defesa das ideias criadas apenas condicionaram a aprovação da vida, sem abrir possibilidade para a transvaloração dos valores e para a escolha trágica. Apoiado mais ou menos no mesmo raciocínio, Clément Rosset identificou alguns dos pensadores que seriam essas exceções, filósofos terroristas que de um modo ou de outro se negaram a cumprir com a tarefa filosófica do ocidente arrumar o caos. Temos, assim: Empédocles, os Sofistas, os físicos Atomistas (entre os quais se destaca Lucrecio), Maquiavel, Bacon, Hobbes, Baltasar Gracian, Montaigne, Pascal, Nietzsche e mais alguns que porventura ficaram fora dessa lista.

À primeira vista, esses filósofos parecem fazer parte de uma lista disparatada, em que se contam perspectivas filosóficas que nada têm em comum; mas, segundo Clément Rosset, um aspecto principal os reúne: o *artificialismo* – além do próprio terrorismo filosófico implicado. De todo modo, podemos apontar que o artificialismo desses filósofos tem em comum uma visão contra o naturalismo que é dominante na história da filosofia “séria”. A natureza, sustenta Clément Rosset, “é o que existe independentemente da atividade humana; porém não se confunde com a ‘matéria’”.⁵⁵ E a matéria, por sua vez, não se confunde com a natureza porque ela “é o acaso; modo de existência não somente independente das produções humanas, mas indiferente a todo princípio e a toda lei”. Em outras palavras, a natureza é “*o que resta* do ser quando se elimina o artifício”,⁵⁶ mas não só o artifício, também o acaso.

Desse modo, podem-se distinguir três grandes domínios na existência (artifício, natureza e acaso) e definir o domínio da natureza como um terceiro estado, do qual o homem (artifício) e a matéria (acaso) encontram-se excluídos. Essa trilogia ontológica é afirmada desde Platão e Aristóteles, concordes em definir a natureza como instância alheia tanto à arte como ao acaso.⁵⁷

Nem inércia material, nem ação humana, a natureza estaria situada “Entre a ação da pedra que se entrega a seu peso e a ação do homem que atua”, ela seria o tipo de “ação

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, p. 107.

⁵⁵ ROSSET, Clément. *A antinatureza: elemento para uma filosofia trágica*, p. 15.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 268.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 15.

(...), perceptível, por exemplo, na grama que cresce”.⁵⁸ Diante dessa distinção que “não parece ter ganho em especificidade desde Platão e Aristóteles”, os filósofos artificialistas dão mostras da vacuidade do conceito de natureza devido à impossibilidade de pensá-la. Ora, que força atuante seria essa? Rogério de Almeida comenta “que o naturalismo é um outro nome para a busca de uma ordem transcendente ao acaso”.⁵⁹ Assim, a dicotomia natureza-artifício é mais um estratagema para tentar “arrumar” o caos original. Em contraposição a essa postura, portanto, o ato de “acolher o artifício”, quebrando a relação dicotômica natureza-artifício, é um meio para aprovação do mundo, um caminho para a escolha trágica:

O sentimento do caráter artificial de todas as coisas pode ser descrito como a transposição e a radicalização de uma experiência comum: a surpresa de só encontrar a natureza onde se esperava encontrar o artifício: com a condição de se imaginar um segundo momento de surpresa, mas geral, que consiste sempre em nada achar onde se esperava encontrar a natureza.⁶⁰

Temos então uma naturalização do artifício e uma “artificialização” da natureza, ou melhor, temos uma desnaturalização do mundo, uma assimilação geral do acaso, isto é, o que se entende por natural e o que se entende por artificial são manifestações do acaso. Convém sublinhar que essa desnaturalização exige “uma experiência de desaprendizagem que a maioria dos poetas recomenda a todos que desejam reencontrar um contato ‘ingênuo’, ao mesmo tempo novo e original, com a existência”,⁶¹ dito de outro modo, é como se cada coisa nos fosse apresentada pela primeira vez.

É nesse sentido que os filósofos terroristas são também trágicos, ainda que não tenham formulado a aprovação incondicional da vida, porque se insurgem contra as perspectivas naturalistas que (mesmo de caráter ateuista) propõem um modo de transcendência, uma ordem e uma harmonia ao mundo. Em resumo, propõem nada sem saber que o estão a propor. Pois bem, os filósofos artificialistas, cada um a seu modo, fazem compreender que a ideia de natureza “é uma invenção, uma criação ou uma convenção – e aqui os termos são sinônimos”.⁶²

⁵⁸ Ibidem, p. 16.

⁵⁹ ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*, p. 46.

⁶⁰ ROSSET, Clément. *A antinatureza: elemento para uma filosofia trágica*, p. 53-54.

⁶¹ Ibidem, p. 49.

⁶² ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*, p. 57.

A arte de verter veneno em remédio

Em *O nascimento da tragédia*, § 3, Nietzsche apresenta o quadro desolador da vida humana, descrevendo da seguinte forma o que seria melhor e preferível ao homem:

“[...] Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso. Quando, por fim, ele veio cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que para ti seria mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.⁶³

Lembremos, entretanto, que Sileno é um ser que desfruta da imortalidade, portanto não há para ele preocupação com a morte. Em segundo lugar, é Sileno quem não existe, a não ser no imaginário: de todo modo, Sileno não é um ser, assim como tudo o que o homem cria e pensa, quer dizer, Sileno é uma ilusão que não corresponde a nenhuma coisa real, a não ser como duplicação. Contudo, seu discurso reflete uma questão de sabedoria: ao homem, ser proveniente do acaso, sofredor e rodeado de tormentos, miserável, mortal, condenado a uma vida efêmera e sem sentido, que outro acontecimento seria melhor do que não ter nascido? Uma vez postos na existência, os indivíduos sem poder deixar de passar tamanho constrangimento que é o próprio viver em tal estado miserável, que outro fato poderia ser mais desejável e melhor, senão dar cabo de suas próprias vidas logo? Do ponto de vista de um ser imortal, como poderia o homem não ser desprezível e desgraçado – como seria possível dizer isso a um deles sem “prorromper um riso amarelo”?

Mas eis que o homem vive e os seres imortais de seu imaginário não. Isso não refuta, entretanto, o fato de o homem ser filho do acaso e do tormento, de ser miserável e de sua vida não ter sentido nem finalidade. O companheiro de Dioniso diz que a condição do homem é trágica e que nada pode desviar dela, nada pode fazer do homem um ser superior à fatalidade, ao acaso, à desordem e ao caos. Ora, que coisa há como objeto de desejo para o homem, então, se somente parece haver o pior, se tudo o que ele tem é nada? É em decorrência disso que a filosofia trágica é possível, a partir da lógica do pior. A questão maior, e talvez a única questão com alguma relevância seja: como aprovar a vida

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou o helenismo e o pessimismo*, p. 36.

nessas condições? Se o nada é tudo o que o homem pode ter, não importando o que crie, o que invente para si; se ele está determinado pelo acaso e a imprevisibilidade é seu destino (pois todo previsível necessita sempre de uma confirmação – o que é imaginável a imprevisibilidade até para as suposições previsíveis); se qualquer tentativa de fugir dessa situação se mostra uma empresa falida, como é possível então o júbilo pela aprovação incondicional da vida? Ou simplesmente: como é possível o *amor fati*?

Somente levantando essa questão é possível compreender o significado da piedade trágica descrita por Clément Rosset: “Os grandes discursos terroristas sustentados pelo pensamento trágico deixam geralmente perceber esse elemento de piedade bastante singular que, longe de apaziguar os males, empreende exacerbá-los até o reconhecimento do intolerável”.⁶⁴ O discurso de Sileno é uma amostra disso, de uma sabedoria que nasce justamente do pior, de uma “piedade assassina”:

Nesse sentido, a filosofia trágica é uma “farmácia”, uma arte dos venenos que consiste em verter no espírito daquele que escuta um veneno mais violento que os males que presentemente o afligem. Assim Nietzsche pretendia avaliar homens e filosofias na medida da violência dos venenos que eles são suscetíveis de assimilar: o sinal da saúde sendo a “boa” receptividade ao veneno.⁶⁵

Não se trata de simples resignação, mas de uma nova perspectiva que carrega esta sabedoria: se tudo o que temos é nada, então nada pode ser perdido e nada é capaz de mudar a saúde e de abalar o modo de aprovação, pois a alegria trágica não depende de justificação. Uma vez afirmado o trágico e aprovada a vida nessas condições, nenhum acontecimento pode romper com o júbilo da existência, pois nenhum sofrimento, nenhuma perda e também nenhum ganho podem perturbar a condição da falta de sentido da existência e de que, afinal, nada nos falta. O desejo do pensador trágico é ver e talvez sentir a cada instante o nada em tudo, insignificância que o pensador não-trágico nega com todas as suas forças. Se nada ao homem falta, tudo pode o satisfazer: da dor ao gozo, nada o faz temer e tremer. Da imprevisibilidade de tudo, nada muda o estado de que o mundo é regido pelo acaso. Portanto, nada é capaz de surpreender, pois tudo o que é possível saber o pensador trágico sabe: todo acontecimento nada mais é do que novas combinações determinadas pelo acaso. Desse modo, então, a filosofia trágica “faz aparecer uma perspectiva exatamente inversa: mostra ao homem como o ser a quem, por

⁶⁴ ROSSET, Clément. *Lógica do pior*, p. 28.

⁶⁵ *Ibidem*.

definição, nada falta – donde sua necessidade trágica em se satisfazer com tudo aquilo que tem, pois ele tem tudo”.⁶⁶

Efetivamente, se é verdade que a filosofia é inicialmente medicina, meio dentre outros de se curar a angústia, também é verdade que essa tarefa catártica pode ser concebida conforme duas grandes ordens de intenções: acalmar devolvendo o sentido, ou acalmar retirando-o completamente. Levar a crer que o objeto nunca foi verdadeiramente perdido, ou nunca verdadeiramente dado.⁶⁷

A sabedoria trágica ensina que nada nunca foi verdadeiramente dado, que a lógica do pior nunca deixou de estar presente. Portanto, a melhor forma de verter veneno em remédio é justamente afirmando o acaso e a convenção da vida, ou seja, o resultado daquilo que o acaso determina. E o estado que melhor descreve a aprovação da vida é o júbilo diante do trágico, isto é, o estado de amor incondicional pela vida, o *amor fati* frente à dor e à morte iminente (que pode surgir por qualquer razão e a qualquer momento), o estado dionisíaco que Nietzsche salientou ao longo de sua obra.

Nesse ponto, podemos então concluir que o pensamento trágico, alheio a toda tentativa de conceituação geral, apenas ataca toda a crença nas ilusões, não para apenas envenenar, mas para remediar, para dar condições de afirmação incondicional à vida. Com a destruição das ilusões, podemos mostrar a que finalidade elas se prestam, mas isso não quer dizer que a filosofia trágica tenha a finalidade de destruir as ilusões e as aparências para modificar a vida. Seu intuito é apenas o de mostrar que nada tem importância. Uma vez compreendido que as ilusões também fazem parte da vida e que as crenças podem ser abandonadas, pois ilusões revestem nada, resta a alternativa da escolha pelo júbilo da existência, pela festa da vida abundante, pelo jogo com as convenções, pela brincadeira com as aparências. Contudo, por tudo o que foi dito, nem mesmo isso podemos dizer, pois também configuraria uma crença de que a escolha trágica é melhor que a escolha não-trágica. Resta, então, apenas dizer que se trata de uma alternativa ignorada ao longo da história, excluindo raríssimas exceções. A escolha fica por conta de cada indivíduo.

Não há verdade a ser revelada, não há moral certa a ser seguida, tudo o que resta é o nada, o acaso e a desordem. Resta o trágico. E ao homem, por fim, Temos a destruição

⁶⁶ Ibidem, p. 44.

⁶⁷ ROSSET, Clément. *A antinatureza: elemento para uma filosofia trágica*, p. 73.

de todas as bases das crenças e a celebração jubilosa do nada: síntese da alegria trágica. Tal “resultado” é de fato cruel, mas o que impede o homem de viver aprovando a existência dessa maneira? Ao nos depararmos com a realidade da vida, não temos mais o que objetar: o silêncio toma o lugar da tarefa filosófica que tenta arrumar o caos. E a partir de então o problema passa para a esfera da filosofia trágica, para tentar mais uma vez passar à fala o que não se pode explicar, mas apenas mostrar. Temos, então, apesar da dor, a alegria; apesar do luto, a festa; apesar da morte, a vida. E, depois, nada mais a se dizer, resta a dança.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*. Tese de Livre-Docência. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2015.

ASTOR, Dorian. *Nietzsche*. Tradução Gustavo Azambuja Feix. Porto Alegre: L&PM, 2013.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas explicativas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008(b).

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa às marteladas*. Versão e Notas por Delfim Santos, F.º. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008(a).

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Obras Incompletas*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *O Nascimento da Tragédia, ou o Helenismo e o pessimismo*. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *A antinatureza: elemento para uma filosofia trágica*. Tradução de Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989(b).

_____. *La philosophie tragique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

_____. *Lógica do pior*. Tradução do Francês por Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989(a).

_____. *O princípio de crueldade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

_____. *O real e o seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Apresentação e tradução de José Thomaz Brum. Porto Alegre: L&PM, 1998.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Organização e tradução de John O’Kuinghtons. São Paulo: Hedra, 2013.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

Recebido em 27/10/2018

Aprovado em 25/07/2019