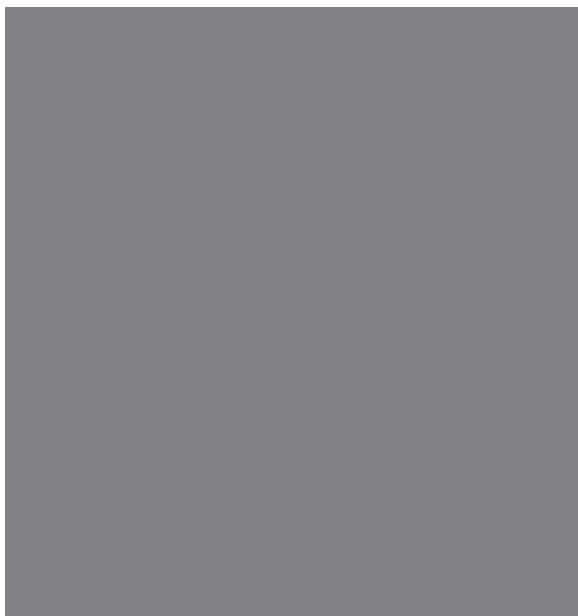




A contribuição kantiana para a
fundamentação do pensamento
trágico de Friedrich Nietzsche.



Resumo

O presente artigo tem por tarefa apresentar as contribuições da filosofia de Immanuel Kant para se pensar sobre o sentido trágico da existência, elaborado por Friedrich Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Em linhas gerais, pretende-se confirmar que a questão kantiana dos limites do conhecimento, conforme apresentado na *Crítica da Razão Pura*, abre margem para o renascimento do trágico por conter em sua tese elementos capazes de invalidar a pretensão do racionalismo socrático, disposto a penetrar, de acordo com as leis da causalidade, na essência das coisas, distinguindo a verdade da aparência. Desse modo, discorre-se sobre os principais pontos da filosofia de Kant, dando ênfase ao prefácio da segunda edição da *CRP*, no intuito de fundamentarmos não somente a invalidação da razão socrática como também atribuímos ao criticismo kantiano as condições para assentar os fundamentos nietzschianos acerca das pulsões apolínea e dionisiaca.

Palavras-chave

Kant, Nietzsche, Razão e Trágico.

Abstract

The study has the task presented as contributions of the Immanuel Kant's philosophy, thought about the tragic sense of existence, elaborated by Friedrich Nietzsche in The Birth of Tragedy. In general terms, it is intended to confirm the question of the limits of knowledge, according to the version in the Critique of Pure Reason, opens the scope for the rebirth of the tragic because it contains in its elements capable of invalidating of Socratic pretension rationalism, according to the causality laws, in the essence of things, distinguishing a truth from appearance. This way, the main points of Kant's philosophy are emphasized, emphasizing the preface of the second edition of the CRP, not only on the grounds of Socratic principle of reason, but also attributions to Kantian criticism as conditions to settle the Nietzsche funds about the pulses of Apollonian and Dionysian.

Keywords

Kant, Nietzsche, Reason and Tragic.

Para Kant, atingir os resultados é a prova segura do caminho percorrido pela ciência. Para tanto, é preciso entender como resultados esperados: a capacidade de atingir sua meta, a clareza do caminho percorrido (aplicação do método) e a unanimidade entre seus vários colaboradores. Fora isso, qualquer outro esforço da razão tratar-se-ia de “mero tateio”¹, por isso, longe de se chegar no entendimento correto acerca da investigação proposta. Podemos considerar por “tateio” uma razão desprovida dos dados fornecidos pela experiência, bem como da ausência de compreensão de toda sua estrutura que, por conseguinte, se confunde com princípios constitutivos de conhecimentos transcendentais, tal como ocorrera na tradição metafísica.

Ainda a respeito dos desejos da razão, não devemos confundir a ciência com aquilo já estabelecido pela lógica. Embora tenha sido explicado por Aristóteles como uma via segura, cabe ressaltarmos que Kant chama atenção para a necessidade do entendimento sobre a natureza peculiar da lógica. Segundo ele:

Não há acréscimo, mas desfiguração das ciências, quando se confundem os seus limites; porém os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo pensamento (quer seja a priori ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto, quer encontre no nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais).²

A restrição de apenas preocupar-se consigo própria e com a sua forma é aquilo que tornou a lógica bem sucedida. Todavia, vale ressaltar que os propósitos de uma ciência moderna exigem também a preocupação com os objetos da natureza, ou seja, a experiência. Sendo assim, “a lógica é apenas como a antecâmara das ciências”³. O que pode haver de razão nisso é a priori. Para Kant, a razão pode referir-se ao objeto pela simples determinação deste e do seu conceito ou através da sua realização. Entende-se por determinação ou conceito o conhecimento teórico, enquanto na realização dá-se o conhecimento prático.

Exemplos de conhecimentos teóricos da razão são a matemática e a física, pois determinam aprioristicamente o objeto, sendo a matemática de forma inteiramente pura, enquanto a física é parcialmente pura, uma vez que utiliza-se de outras formas de conhecimento não pertencentes à razão. Kant nos relata em seu prefácio os caminhos percorridos pela ma-

1 CRP, B VII.

2 CRP, B IX

3 Idem

temática tornando-se uma importante ciência para o povo grego. Sobre isso, depreende-se o quanto a filosofia socrático-platônica deve aos matemáticos, considerando-se sua representação exclusivamente *a priori* e, por isso, nada devendo-lhe senão o que fosse resultado necessário do que nela havia sido posto, de acordo com o conceito.

Diferente da matemática, a física percorreu um caminho mais árduo até constituir-se numa ciência. Sob o método de investigação experimental a partir do século XVII, descobriu-se que a razão é uma faculdade capaz de entender apenas aquilo que seja produzido em seu próprio plano. Nas palavras de Kant: “ela [a razão] tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta.”⁴ Caso contrário, as observações feitas no simples acaso, realizadas sem qualquer planejamento, jamais se ordenariam segundo a lei necessária, que a razão busca e tanto precisa. Ora, vemos o quanto a física moderna encontra-se em progresso ao distanciar-se dos desígnios da razão especulativa, pois com seu método experimental deixou de lado o tateio comum dos conhecimentos especulativos da metafísica tradicional. A respeito disso, o filósofo afirma:

*Na verdade, a razão sente-se constantemente embaraçada, mesmo quando quer conhecer a priori (como tem a pretensão) as leis que a mais comum experiência confirma. É preciso arrepiar caminho inúmeras vezes, ao descobrir-se que a via não conduz aonde se deseja; e no que respeita ao acordo dos seus adeptos, relativamente às suas afirmações, encontra-se a metafísica ainda tão longe de o alcançar, que mais parece um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorear-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura.*⁵

Ao compararmos as frustrações da metafísica, desejosa, porém incapaz de verdadeiramente apreender de forma segura os dados do objeto frente aos bem-sucedidos avanços da matemática e da física, notamos que essas ciências lograram êxito pela mudança de seus métodos. Tal avanço se deu em motivo da inversão de valores, isto é, se antes éramos nós a procurarmos a correta adequação do nosso entendimento aos objetos, a partir de Kant vemos uma expressiva mudança, conhecida como “Revolução

4 CRP, B XIII.

5 CRP, B XV.

Copernicana”⁶. Logo, os objetos passariam a se regular de acordo com as condições do nosso conhecimento, pois só podemos conhecer *a priori* das coisas daquilo que nós mesmos nela pomos. Sendo assim, é um equívoco pensar que a metafísica possa se guiar pela natureza dos objetos, penetrando em suas essências, como admitia Sócrates. A filosofia kantiana, contrariamente, entende, não o sujeito, mas, sim, o objeto ser aquilo que é sempre guiado pela nossa faculdade de intuição⁷ (sensibilidade). Entretanto, não cabe ao sujeito deter-se nessas intuições, uma vez que devem tornar-se “conhecimento”, e devendo os objetos conhecidos terem sido regulados pelos conceitos estabelecidos por esse sujeito que os conhece. Kant, desse modo, nos mostra que a experiência resulta de um modo de conhecer que exige disputa do entendimento, “cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori*, e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais tem de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar.”⁸

Na tentativa de seguir o sucesso da matemática e da física, Kant propõe na CRP⁹ a revisão dos métodos até então utilizados na metafísica. Para isso, adotou de maneira até então singular um estudo da estrutura interna dessa ciência e buscou explicá-la traçando o que ele considerava os seus verdadeiros limites. O interesse do filósofo era confirmar, no que tange o conhecimento *a priori*, que nenhuma coisa pode ser atribuída ao objeto que nós, enquanto sujeitos do conhecimento, não possamos extrair dele próprio. Após conquistarmos essa compreensão, é possível à metafísica reconhecer sua devida tarefa, tendo condições de seguir pelo caminho que realmente lhe pertence, pois está ciente dos limites do seu uso, que foram estabelecidos pela própria crítica.

Kant¹⁰ adverte para os riscos de um entendimento equivocado do papel da metafísica. Não é certo entender que a crítica e os limites dados a essa ciência deram à mesma uma conotação negativa. Segundo o filósofo, devemos entendê-la num aspecto positivo se nos atentarmos de que os princípios, nos quais se sustenta para ultrapassar os seus limites, têm

6 Nas palavras de Höffe: a revolução copernicana de Kant significa que os objetos do conhecimento não aparecem por si mesmos, eles devem ser trazidos à luz pelo sujeito (transcendental). Por isso, eles não podem mais ser considerados como coisas que existem em si, mas como fenômenos. Com a mudança do fundamento da objetividade, surge a teoria do sujeito, de modo que não pode mais haver uma ontologia autônoma. O mesmo vale para a teoria do conhecimento (2005, p. 45).

7 Entende-se por “intuição” a relação imediata do nosso conhecimento com os objetos, e equivale na filosofia de Kant a um conhecimento sensível imediato; representação imediata de algo singular.

8 CRP, B XVIII.

9 CRP, B XXII

10 CRP, B XXV

por efeito não uma extensão, mas um impedimento do uso da razão, no momento em que esses princípios, por conta do desejo irrefreável de expandir-se, tendem a comprometer uma visão correta do entendimento. De costume, esse é o motivo pelo qual podemos perceber num primeiro momento a crítica a essa razão especulativa como algo negativo, mas, caso vejamos os benefícios dessa crítica garantindo, ao colocar os devidos limites, o uso prático da razão (moral), essa pode ser entendida como uma tarefa imprescindível.

O filósofo de Königsberg nos assegura a relevância dessa tarefa de estabelecer limites a razão. Segundo ele, caso negássemos o serviço prestado pela CRP: “seria o mesmo que dizer que a polícia não tem utilidade, porque a sua principal ação consiste apenas em impedir a violência que os cidadãos possam ter uns com os outros, para que cada um seja permitido tratar dos seus afazeres em sossego e segurança.”¹¹

Da mesma maneira, a parte analítica da sua Crítica apresenta o espaço e o tempo como formas da intuição sensível, ou seja, apenas a existência das coisas enquanto fenômenos das quais não possuímos conceitos de entendimento e, desse modo, elementos insuficientes para conhecê-las. Conhecemos somente de acordo com aquilo que nos pode ser dado no tempo e no espaço, não podendo conhecer a nenhum objeto como “coisa em si”, mas unicamente como objeto da intuição sensível, isto é, enquanto fenômeno.

Vemos que a Crítica nos ensina a considerar o objeto do conhecimento de dois modos distintos: como fenômeno e como coisa em si¹². Para que essa compreensão dos objetos não caia em contradição, Kant justifica que esses modos podem assim serem tratados: primeiro, enquanto ações visíveis, sujeitas as leis da natureza, sem ter então liberdade; e segundo, ao pertencer a coisa em si, escapariam das leis naturais, tornando-se, assim, livre. Um exemplo dessa interação seria a ideia de alma, que embora não pertencente ao mundo dos fenômenos é explicada da seguinte maneira:

Se, porém, não posso conhecer a minha alma, considerada deste último ponto de vista, por meio da razão especulativa (e muito menos mediante a observação empírica), nem tão-pouco a liberdade, como propriedade de um ser a quem atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria de conhecer esse ser como determinado na sua existência e todavia não determinado no tempo (o que

¹¹ CRP, B XXVI

¹² “Do começo ao fim da CRP, Kant repete que o conhecimento humano é conhecimento de fenômenos, não de coisa em si, já que ele não se baseia na intuição intelectual (para a qual ter as C. presentes significaria criá-las), mas na intuição sensível, para a qual as coisas são dadas sob certas condições (espaço e tempo). (ABBAGNANO, p. 152

é impossível, porquanto não posso assentar o meu conceito em nenhuma intuição), posso, não obstante, pensar a liberdade; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual) e a limitação que daí resulta para os conceitos do puro entendimento e, consequentemente, para os princípios que deles decorrem.¹³

Por meio dessa liberdade, o homem se lança à praticidade de uma vida moral, que tem sua origem na razão. Logo, notamos haver clara distinção entre aquilo que pertence ao terreno do pensamento daquilo pertencente à ação. Assim como essa liberdade, a ideia de Deus, da alma e da imortalidade devem estar restritas ao pensamento, jamais sendo apreendidas pela experiência empírica. Noções que para Kant apenas cabem sob o terreno da crença e da religião devido à incapacidade humana de comprová-las por meio da razão e da experiência. Logo, é tarefa da filosofia alocar devidamente cada uma dessas noções do entendimento na pretensão de eliminar qualquer “influência nefasta”, que para o filósofo costuma ser a fonte dos nossos erros. Afinal, é sempre de interesse da razão colocar questões para si mesma, desafiando-se, porém, sem nenhuma condição de respondê-las.

Vale reforçar que o propósito da filosofia kantiana não é extirpar a metafísica do campo do entendimento, mas sim dar a ela um caráter de solidez, garantindo-a um status de ciência. Nesse alcance, seria um compromisso da metafísica a realização de investigações estritamente a priori, abstendo-se de qualquer tentativa de interferência sobre assuntos de ordem fenomênica que a conduziria novamente ao campo das especulações. Kant¹⁴ utiliza o exemplo dos estudos empreendidos pelo filósofo alemão Wolff, que teria recorrido a métodos claros, cuidadosos e rigorosos para se atingir o caminho seguro das ciências. Porém, a esses métodos, mesmo assim teria faltado a preparação de início pelo instrumento da crítica à razão, erro de costume decorrente de uma época em que frequentemente se utilizava do dogmatismo. Pelas próprias palavras de Kant:

Wolff foi o primeiro que deu o exemplo (e por exemplo ficou sendo o fundador do espírito de profundidade até hoje ainda não extinto na Alemanha) do modo como, pela determinação legítima dos princípios, clara definição dos conceitos, pelo rigor exigido nas demonstrações e a prevenção de saltos temerários no estabelecimento das consequências, se pode seguir o caminho seguro da

13 CRP, B XXVIII e B XXIX

14 CRP, B XXXVII

*ciência. Mais do que qualquer outro se encontrava apto para colocar nessa via uma ciência, como a metafísica, se lhe tivesse ocorrido preparar primeiro o terreno pela crítica do respectivo instrumento, isto é, da própria razão pura; uma falta que, mais do que a ele, é imputável a maneira dogmática de pensar da sua época e de que não podem acusar-se uns aos outros os filósofos do seu tempo, nem os dos tempos anteriores.*¹⁵

Meu interesse até o momento foi mostrar que a questão kantiana acerca dos limites da razão oferece ao jovem Nietzsche (anos 70) a condição para se pensar o renascimento do trágico. Como? De início¹⁶, faz-se necessário que o espírito científico, bem como a razão, se dêem conta de seus limites e abandonem a pretensão de uma validade universal. Tal como Goethe, Schiller e Winckelman, o homem moderno também deveria se colocar na escola dos gregos para aprender a importância da música e do trágico, que tiveram como matriz comum a pulsão dionisíaca (ponto que pretendo a partir de agora desenvolver nessa pesquisa). Por isso, a filosofia de Kant se mostra de indiscutível relevância, pois embora não compartilhe do viés romântico dos autores citados, conseguiu de todo modo minar as bases de uma tradição socrático-platônica, ao evidenciar os limites de uma razão especulativa.

Nietzsche, no NT, reforça a necessidade de chegarmos além da intelecção lógica; de chegarmos à intuição¹⁷ para enfim entendermos a arte como principal forma de conhecimento resultante da ligação entre os espíritos apolíneo e dionisíaco. Tais espíritos resrepresentariam impulsos pertencentes à nossa cognição, devendo entendermos sobre a parte apolínea aquilo que diz respeito à ordem e à clareza da razão, enquanto a parte dionisíaca, de efeito similar ao da embriaguez, caracteriza-se pela perda de individuação, decorrente da experiência estética musical, produzida durante o coro ditirâmico¹⁸.

Ora, tratarmos sobre duas pulsões aparentemente díspares pode nos fazer crer numa contradição da filosofia nietzschiana, porém, é preciso entendê-las como formas complementares que operam ao longo de toda

¹⁵ Idem

¹⁶ NT, §17.

¹⁷ Na tradução de J. Guinsburg consta a palavra “introvisão” [Anschauung], mas que ainda se refere ao conhecimento imediato. Segundo a explicação da nota, não é possível relacionar a palavra com “contemplação” ou “visão”, por isso preferi não utilizar o recurso encontrado do neologismo “introvisão”, pois Anschauung, mais adequando, ainda preserva o significado de “intuição”

¹⁸ Assim como Aristóteles (Poética, cap. 4, 1449a.), Nietzsche entende que a tragédia deriva do coro ditirâmico, pois a música coloca-se como primária e o diálogo secundário.

a realização do fenômeno estético trágico. Desse modo, a tragédia grega surge através do milagre metafísico dessas duas forças incomuns, conforme explicado pelo filósofo:

*A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto às origens e objetivos, entre a parte do figurador plástico [Bildner], a apolínea, e a arte não figurada [unbildlich] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da vontade helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisiaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática.*¹⁹

Embora notemos em Nietzsche a exposição de uma outra concepção e estilo aquém da filosofia de Kant, reforçamos novamente que a intenção desta investigação é exatamente demonstrar como os limites da razão inaugurada na CRP oferecem margem para serem visualizadas outras possibilidades de analisar a questão do conhecimento. Vejamos: Nietzsche defende que a tragédia é decorrente da música, do canto em louvor ao deus Dionísio – desse modo, ela antecede o *logos* enquanto discurso racional. Durante a celebração dionisiaca, o canto entoado vinha acompanhado da dança e do êxtase, causando um espetáculo de efeitos que ultrapassavam os entendimentos da razão. Entre todos os participantes desse rito havia a perda temporária de si, do seu próprio eu. Esqueciam nesse momento o seu passado, sua posição social, livravam-se das preocupações cotidianas, transformando-se em seres da natureza, convertidos em seguidores do seu deus Dionísio.

Esse acontecimento causado pela música é condição prévia de toda arte dramática²⁰, que via seu surgimento no momento em que os atores, disfarçados de sátiros, encontravam-se possuídos pela personificação deste ser mitológico, dando assim início ao drama. É preciso notar, por enquanto, a ausência do impulso apolíneo, responsável pela configuração deste acontecimento. Apolo seria a visão do poeta épico e por que

¹⁹ NT, §1

²⁰ Fragmentos póstumos, inverno de 1869 – primavera de 1870, 2 [25].

não dizer ainda do filósofo, aquele que enxerga os eventos e as personagens à parte, sem nenhuma identificação. Desse modo, existe a diferença emblemática entre o filósofo ou poeta do dramaturgo, dada pelo modo como se relacionam com suas personagens. Se o filósofo ou poeta vê suas personagens à distância, configuradas pelo impulso apolíneo, diferente disso, o dramaturgo sente “o impulso irresistível de se transformar e falar mediante os outros corpos e outras almas”.²¹

Pelo milagre metafísico, conforme explicado acima, será preciso combinar as distinções das duas pulsões. Somente a possessão vista durante o êxtase dionisíaco não é capaz de completar o drama. É necessário um segundo instante para que a celebração desse espetáculo alcance o devido entendimento. Logo, ao estado dionisíaco deve acrescentar-se a visão apolínea. Durante o encantamento ocasionado pela música, aquele que vive a intensidade da pulsão dionisíaca “se vê, em sua transformação, uma outra visão fora de si, como complementação apolínea de seu estado. Com essa nova visão se completa o drama”.²² De acordo com Rosa Dias²³, nesse momento forma-se um único querer, um “confre vivo de ressonância”²⁴, fazendo com que o coro ditirâmico compreenda não haver em verdade durante todo o espetáculo nada de real, mas somente uma visão.

Nietzsche compreende os dois momentos das pulsões de Dionísio e Apolo como combinação de música e de imagens. O trágico nesse sentido é “um coro dionisíaco que incessantemente se descarrega num mundo apolíneo de imagens”. A emoção provocada pela música sugere na imaginação daquele que a entoa representações visuais. A exterioridade musical fará com que seja projetada durante a cena imagens oníricas, porém simetricamente organizadas. Todavia, essas imagens formadas pelo coro ditirâmico não significam a redenção da pulsão apolínea na aparência, mas sim o contrário: a dissolução da individuação e a sua unificação na primordialidade da existência: “o coro, em seu primeiro estágio, na tragédia primitiva, é a imagem que a natureza dionisíaca percebe de si mesma.”²⁵ Isso permite à razão, oriunda da organização simétrica das formas e do logos, compreender-se como uma das partes integrantes da existência, contudo, ciente da

21 NT, §8.

22 Idem.

23 Nietzsche e a música, p. 55.

24 FP, outono de 1869, I [40].

25 NT, §8.

sua incapacidade de abranger a totalidade expressa na vontade universal²⁶, experimentada apenas durante o êxtase dionisíaco.

Quando a pulsão apolínea permite à cena o diálogo, a experiência estética do trágico torna-se inteligível. No entanto, o diálogo e a ação, introduzidos por essa pulsão apenas se desenvolvem de modo muito lento e gradativo. Nietzsche vislumbra no episódio do drama um grande pathos, que esteja, portanto, acima de uma práxis, como entendido na concepção de trágico em Aristóteles. Por isso, havia pouca ação, sendo que as peripécias do drama eram mais relatadas do que representadas. Segundo Rosa Dias, “as palavras eram pronunciadas com longos intervalos de silêncio, mais pareciam uma onda súbita de sons que se propagava sobre a multidão extática”²⁷. As palavras dos atores ainda se perdiam entre a música, dando ainda um caráter menos inteligível. Vale reforçar o quanto a música é importante em todo esse processo. Através dela, os espectadores entram em profundo êxtase, momento em que o espectador projeta a imagem do deus Dionísio na máscara do herói. Como nos apresenta Nietzsche:

*Imaginemos Admeto, pensando com profundo recolhimento em sua esposa Alceste, morta recentemente, consumindo-se totalmente na evocação de suas formas, quando, de repente, trazem à sua presença, coberta por um véu, uma figura feminina com o mesmo porte e com o andar semelhante ao dela. Imaginemos sua trêmula e súbita inquietação, sua sofreguidão em compará-las e sua instintiva convicção e teremos assim algo análogo ao sentimento que se apoderava do espectador entregue ao êxtase dionisíaco quando via avançar no palco o deus, a cujo sentimento já estava identificado. Involuntariamente, ele transferia para essa figura mascarada a imagem mágica do deus que vibrava diante de sua alma e diluía sua realidade numa espécie de irrealdade spectral.*²⁸

Vemos na filosofia de Nietzsche apresentada no NT a busca pela relação música e logos (discurso). Para o filósofo alemão, a tragédia não se restringe apenas a uma das várias expressões artísticas de uma cultura, mas, acima disso, assume uma função de transformação, isto é, capaz de

26 É preciso esclarecer que Nietzsche recorre de elementos da filosofia de Schopenhauer para fundamentar seus argumentos no NT. Devemos de modo simples entender como “vontade universal” aquilo que estaria interligado ao caráter absoluto, porém jamais acessível pela razão. Trata-se de uma revelação, não sendo causa de nenhuma coisa

27 2005, p. 56.

28 NT, 8

dar outra configuração ao sofrimento comum à vida²⁹. Fazê-la suportável através da consolação metafísica, dando assim melhores condições para ser vivida - eis a primordial tarefa da arte trágica: entender que a existência humana é somente parte de um fluxo eterno de criação e destruição, por isso todos os seres vivos devem passar pela morte. Como seres humanos, somos originários da vontade universal, o que nos remete ao entendimento da vida real como algo ligado à multiplicidade. Desse modo, a tragédia grega é mais do que um esforço em traduzir a realidade natural, pois também assume a função de complemento metafísico da natureza, coisa impensada, caso nos mantivéssemos presos a uma interpretação socrática que se remete à unidade e presumia-se em condições de penetrar racionalmente na essência dos objetos.

As tragédias gregas apresentam uma incrível capacidade de transmutar o estado de náusea, que nega a vontade, em afirmação. Nesse sentido, o horror da existência passa a ser experimentado dentro de uma configuração mais sublime, tornando o sofrimento algo cômico. Trata-se de uma função terapêutica, entendida por Nietzsche como o “poder que excita, purifica e descarrega a vida inteira de um povo”³⁰. Vemos nessa operação do trágico uma função terapêutica que transforma os sentimentos do absurdo e da dor em formas cômicas e sublimes, permitindo, por efeito, a criação de um sentimento mais poderoso que está intimamente ligado à experiência estética dionisíaca: o sentimento de alegria.

Nietzsche é o filósofo que entende a arte como conhecimento que precede em importância a razão. Embora a arte seja capaz de transfigurar a existência, apenas a tragédia pode exprimir a crença na vida eterna: “Somente a partir do espírito da música entendemos a alegria diante do aniquilamento do indivíduo”³¹. Só a música manifestada na pulsão dionisíaca pode entender o espírito trágico, pois consegue produzir “uma réplica do uno primordial”, dando a garantia de que existe um prazer superior para além do mundo fenomênico. Logo, a pulsão dionisíaca é aquela com o poder de reconciliar o homem com a natureza, concedendo-o estado de prazer e fazendo-o diluir sua individualidade dentro do fluxo da vontade universal.

29 Cabe chamarmos atenção para a passagem do NT (3) em que Nietzsche relembra a lenda sobre a sabedoria dionisíaca da existência. Na história, o rei Midas persegue Sileno, considerado o homem mais sábio de todos. Ao capturá-lo, o rei pergunta a ele o que é melhor e mais conveniente para todos os homens. Após instantes, sobre gargalhadas, Sileno lança as seguintes palavras: “miserável raça de efêmeros, filhos do acaso e da pena, por que me obriga a dizer o que não tens o menor interesse de escutar? O bem supremo não de ter nascido, não ser, nada ser, te é absolutamente inacessível. Em compensação, o segundo dos bens tu podes ter: é logo morrer.

30 NT, §21.

31 NT, §16

O desejo pela diluição da individuação no fluxo contínuo e eterno da vontade universal faz da pulsão dionisiaca algo perigoso, pois todo esse sentimento de desejo de perda levaria o homem à destruição. Para que ele possa deleitar-se com o poder da música de Dionísio sem correr o risco de aniquilar-se, será preciso então que Apolo venha em seu auxílio, restaurando sua individualidade à beira do aniquilamento, configurando, desse modo, as pulsões dionisiacas em imagens apolíneas, bem como em interpretações da racionalidade. Será diante da experiência trágica que poderemos concluir o papel atribuído à razão em Nietzsche, diferente das funções ilimitadas, como vista na razão especulativa muito bem denunciada pela filosofia de Kant. Embora deva-se levar em conta as diferenças da CRP diante do NT, vale insistentemente ressaltar a importância da filosofia kantiana quando, através de sua crítica, a razão abriu terreno para se pensar numa linguagem além dos conceitos e da sistematização.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad.: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia, o Helenismo ou Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Fragmentos póstumos*. V. 1. Madri: Editora Tecnos, 2009.

DIAS, Rosa. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad: Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



....