



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO

A METAFÍSICA NIETZSCHEANA DO JOGO

EUGEN FINK¹ (1946)

Apresentação²

O breve ensaio *A metafísica nietzscheana do jogo* foi originalmente apresentado por Fink sob a forma de uma conferência seguida de arguição por parte de uma comissão avaliadora, no contexto relativo à obtenção de sua livre docência (*Habilitation*). O texto foi apresentado em 9 de março de 1946 à *Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg im Breisgau*, Alemanha, e marcou a retomada das atividades acadêmicas de Fink logo após o fim da Segunda Grande Guerra. Como tese de habilitação, no entanto, Fink apresentou o texto da *VI Meditação Cartesiana*, escrito mais de uma década antes, durante o período de sua colaboração com Husserl, como a conclusão do projeto de publicação da versão atualizada e revisada das *Meditações Cartesianas* na Alemanha – projeto que, como se sabe, fracassou. Dentre as muito especuladas razões para esse malogro, o posicionamento crítico contumaz de Fink em relação ao texto das cinco primeiras meditações de Husserl, para as quais ele redigiu inúmeras alterações e até mesmo versões inteiramente novas, desempenhou certamente um papel fundamental³. – Em 16 de maio de 1946 e, portanto, após a bem-sucedida obtenção do título de livre-docente, da apresentação do texto da *VI Meditação Cartesiana* e da subsequente apresentação e discussão do ensaio que ora aparece em sua primeira tradução para o português, Eugen Fink foi nomeado docente da Universidade de Freiburg.

O ensaio *A metafísica nietzscheana do jogo* se destaca de imediato pela recusa preemptória de Fink a uma “interpretação existencial” da obra de Nietzsche, e igualmente pela firme convicção de que uma leitura radical do pensamento nietzscheano deve partir da consideração de sua obra como um conjunto sistemático. O próprio Fink reconhece que sua interpretação não é uma interpretação *imane*nte do pensamento nietzscheano e que, portanto, ele estaria submetendo sua obra a um critério que lhe é estranho. Isso explica as razões pelas quais, em muitos momentos, talvez até nos momentos principais, o Nietzsche que aparece é um Nietzsche que uma leitura exegética do seu pensamento recusaria. Nesse sentido, o centro sistemático do pensamento de Nietzsche é identificado como a “ontologia do devir” e, assim, como estando fundamentado em uma “ontologia do jogo” – a qual, todavia, teria despontado em Nietzsche apenas como uma “intuição metafísica”, não recebendo um ulterior desenvolvimento conceitual adequado.

Essa prevalência de intuições sobre desenvolvimentos conceituais se deve, segundo Fink, a uma *carência* típica do pensamento nietzscheano – da mesma maneira que, nos *Elementos para uma crítica a Husserl*, a mesma acusação é movida à fenomenologia husserliana – a saber: “o próprio Nietzsche não dispõe de um conceito de filosofia teoricamente elaborado, seja na forma de uma antecipação consistentemente diretiva, seja na forma de uma ideia acabada de sistema”. Assim, Nietzsche (como também Husserl) “revela um espantoso desconhecimento da natureza do conceito”. A importância absolutamente incontestável e central da temática da “natureza do conceito”, junto à questão da *dialética*, aparece de maneira fugaz nas últimas linhas do texto através da referência a Hegel, “o maior pensador metafísico”, que deve ser considerado, de fato, talvez a referência de maior importância no conjunto do projeto de uma *dialética cosmológica*,

¹ Referência Original: Fink, E. (2010). “Nietzsches Metaphysik des Spiels”. Em K. Nielsen & H. R. Sepp (Orgs.). *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (pp. 25-37). Freiburg: Karl Alber.

² Apresentação e tradução do alemão por Anna Luiza Coli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato.

³ Esse material de revisão e em grande medida de reescrita das primeiras *Meditações Cartesianas* de Husserl foi recentemente publicado, junto como o texto da *VI Meditação Cartesiana*, como segundo volume das *Obras Completas* do Fink (cf. Fink, 2019). Todavia, originalmente foi publicado no contexto da sistematização das obras de Edmund Husserl, como o segundo volume da série *Husserliana-Dokumente*: cf. Fink, 1988a; 1988b.



desenvolvido por Fink a partir de 1946. A relevância desse texto, portanto, não reside unicamente na evidente conexão com as mais famosas interpretações de Nietzsche produzidas por Fink nos anos seguintes (cf. Fink, 1983), mas reside também na primeira formulação de temas e questões que serão centrais para sua própria concepção do *jogo como símbolo do mundo* (cf. Fink, 2010).

* * *

A METAFÍSICA NIETZSCHEANA DO JOGO Eugen Fink

A metafísica nietzscheana do jogo – Este título nomeia aqui apenas uma *questão*, a saber, a questão a respeito do que é *filosofia* no conjunto da obra literária de Nietzsche.

É inquestionável que seus escritos testemunham uma existência filosófica de alto grau e uma colossal tensão, e que exprimem um estilo maravilhosamente sedutor, no qual todos os ritmos, semitons e matizes de tonalidades espirituais, bem como a arte da insinuação a partir de pensamentos abissais e fulminantes estão em ação. A grande maioria dos comentadores de Nietzsche interpreta sua filosofia a partir da problemática da sua existência. O filósofo Nietzsche, na multiplicidade de sentidos das suas atitudes, na alternância de suas máscaras, na extrema subjetividade da sua crítica e da sua proclamação, é posto como fundamento da interpretação, especialmente quando se toma sua existência como um tipo representativo do humano moderno e da sua situação histórico-espiritual, numa condensação fatal para a figura trágica daquele *ecce homo* que experimentou na morte de Deus o ocaso de toda sustentação significativa e o desespero do niilismo, e que, por necessidade, concebeu um novo projeto de sentido da existência humana.

Estas interpretações existenciais da filosofia de Nietzsche, consideradas em seu conjunto, movem-se no magnetismo desenvolvido pelo próprio Nietzsche como método virtuoso da *argumentatio ad hominem*, uma psicologia interpretativa das profundezas, que compreende um filosofema sobretudo como expressão vital, por detrás do qual deve se perguntar pela vida e pelo seu sentido mais secreto. O volume de tais interpretações do significado existencial subterrâneo da filosofia de Nietzsche é enorme. A imagem da sua existência filosófica é primeiramente transfigurada numa lenda mítica, para ser então desmascarada por uma psicologia do desmascaramento *à la* Nietzsche: O anticristo revelaria assim um infeliz apego cristão justamente por meio da paixão da sua negação; o imoralista, um sentido moralista por meio da vontade de absoluta proibição com respeito à genealogia amorosa da moral; o visionário da vitalidade transbordante e da “grande saúde” revelar-se-ia, nessa imagem de anseio, como um profundo sofredor e doente.

O inegável interesse de tais tentativas interpretativas repousa, em última instância, sobre uma neutralidade contra a filosofia: não a verdade do pensamento, mas o valor de expressão sintomático de um filosofema para existência que nele se manifesta ou que nele se revela a contragosto, torna-se a autêntica preocupação da interpretação, a qual, com isso, afunda-se numa doxografia psicologizante e historicizante.

A razão pela qual a filosofia de Nietzsche seguiu o destino de ser interpretada dessa forma reside não apenas na forma subjetiva dos seus livros, que são mais confissões do que tratados teóricos, mas sobretudo no fato de que ele próprio tenha cunhado o grande estilo desse tipo de interpretação. A polêmica kierkegardiana contra Hegel, as interpretações nietzscheanas de Sócrates, Platão ou Spinoza são exemplos clássicos dessa moderna sofística existencial.

Se agora, renunciando à interpretação existencial do filósofo, pergunta-se pela filosofia de Nietzsche, impõe-se imediatamente a dificuldade de saber qual conceito filosófico pode servir de guia à interpretação, ou seja, de onde poder-se-ia buscar o critério segundo o qual o propriamente filosófico na obra de Nietzsche poderá ser abordado.

Das interpretações mais recentes que abordam diretamente o problema, são sobretudo as de Löwith e Baeumler as que escapam à aporia do critério ao assumir, para suas respectivas interpretações, o critério filosófico norteador do próprio Nietzsche, e isso de forma tal que cada um deles concebe um tópico distinto do pensamento de Nietzsche como sua ideia central – para Löwith, o “Eterno retorno do mesmo”; para Baeumler, a “Vontade de Potência”. Ambas as tentativas de interpretação são significativas e, contudo, padecem de uma violenta unilateralidade de perspectiva. Em vez de adentrar o princípio do qual resulta a multiplicidade das concepções fundamentais do pensamento de Nietzsche, uma única concepção é configurada, absolutizada e tomada como fundamento da interpretação. Contudo, o princípio interno da filosofia de Nietzsche não pode ser apreendido pela via de uma mera assunção na medida em que o próprio Nietzsche não dispõe de um conceito de filosofia teoricamente elaborado, seja na forma de uma antecipação consistentemente diretiva, seja na forma de uma ideia acabada de sistema. Nossa interrogação a respeito da filosofia na obra de Nietzsche não diz respeito a uma interpretação *imane*nte, e sim, concerne ao empreendimento, por si questionável, de submeter essa obra a um critério que lhe seja estranho – um critério que o próprio Nietzsche refutou com paixão e combateu.

Este critério é a ideia tradicional da metafísica ocidental enquanto pergunta pela natureza do ser. O que vale para nós como filosofia na obra de Nietzsche é a sua ontologia, seu projeto metafísico da essência



do ser, o qual é o pressuposto mais fundamental, embora geralmente oculto, da sua doutrina do além do humano, da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo.

Mas tal prognose não significa a atribuição de um sistema a um pensador que, cheio da mais profunda desconfiança contra toda sistematicidade, possui, em suas próprias palavras, “o instinto epicurista de um amante de enigmas, que não quer tão facilmente abrir mão do caráter enigmático das coisas, [...] que deseja uma boa parcela de incerteza nas coisas e rouba-lhe os contrastes como amante de tonalidades intermédias, de sombras, de luzes poentes e mares infinitos”⁴. O certo é que Nietzsche pensou sistematicamente desde o início e não apenas no período tardio, quando buscou impor à sua obra sistemática o título de “Vontade de potência”. Ver em Nietzsche apenas o filósofo do paradoxo genial, da verdade vivida e da iluminação poético-profética da existência significa colocá-lo muito abaixo de sua dignidade.

Se com a pergunta acerca da ontologia de Nietzsche deixamos de lado tudo o que exerceu enorme força poder na história das ideias como diagnóstico e crítica da cultura moderna, como declaração de guerra contra o cristianismo, como profecia de uma nova imagem do humano, como psicologia do ressentimento, da decadência e do niilismo, também excluimos aquilo que a força do tempo fará desaparecer, e nos atemos ao mais simples e importante: à palavra de Nietzsche sobre o *ser*.

Para ilustrar a metafísica de Nietzsche, partimos do seu combate à metafísica na medida em que se destaca aí sua própria posição ontológica fundamental. Talvez se verifiquem ao final que sua polêmica antimetafísica repousa num conceito restritivo e insuficiente de metafísica.

I. Nietzsche e a metafísica

Animada por uma extrema hostilidade espiritual, a batalha de Nietzsche contra a ideia tradicional da metafísica ocidental pode ser sintetizada como oposição à Sócrates, Platão e Parmênides.

Em Sócrates, Nietzsche combate a metafísica como sintoma, em Platão como desvalorização do mundo, em Parmênides como abstração.

a. “Esta ideia desrespeitosa, de que os grandes sábios são tipos da decadência, tornou-se compreensível a mim primeiramente num caso em que o preconceito erudito e não erudito se opõe a ela mais fortemente: eu reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos...”⁵ – assim escreve Nietzsche na seção intitulada “O Problema Sócrates”, de *Crepúsculo dos Ídolos*. A existência no diálogo sobre a piedade, o justo, o belo e sobre o ente vale para Nietzsche como sinal de uma decadência fisiológica, como dissolução da certeza instintiva, como degeneração patológica; a dialética, por sua vez, vale como sinal de modo de pensar vulgar e plebeu, como forma de vingança dos astutos mal-orientados contra os potentes de vida, os quais são seduzidos pelo fato de que a dialética se dirige ao seu instinto agonizante.

Assim, ao denunciar a metafísica na figura de Sócrates como um “movimento negativo”, como uma doença da vida, como vontade de morte e de quietude, Nietzsche crê apresentar uma decisiva réplica aos mais poderosos ídolos da história ocidental do espírito; precisamente pelo fato de ele questionar as tendências vitais que se escondem por detrás da fachada dos teoremas metafísicos, por considerar as teorias como *sinais e valores expressivos*, como sintomas de vida, ele teria descoberto uma verdade mais autêntica sobre a metafísica, uma verdade até agora encoberta e escondida, que poderia significar o fim da metafísica.

Mas o que interessa aqui é saber se esta arte da leitura de sinais e da psicologia enigmática, esta compreensão sintomatológica, é em geral um procedimento adequado à essência da filosofia – ou se, ao fim, revela a mais abissal incompreensão. Com efeito, Nietzsche impede-se de compreender a metafísica socrática na medida em que ele a mensura com categorias extraídas unicamente de uma compreensão psicológica da vida. A aparência de superioridade do método sintomatológico sobre a compreensão objetiva impede um confronto verdadeiro. De forma vulgarizada, a própria má interpretação da filosofia como sintoma da vida, psicologicamente como sintoma de uma existência, historicamente como sinal de uma situação histórico-espiritual, ou economicamente como expressão de uma situação social e, finalmente, biologicamente como expressão de uma raça, tornou-se ela própria a marca da época.

b. Na contraposição a Platão, Nietzsche se dirige contra a tendência da metafísica tradicional de desvalorizar a realidade sensível do mundo vivido como aparência e mundo ilusório, e a postular um mundo autêntico e verdadeiro daquilo que é verdadeiramente por trás do que nos é revelado. Para ele, Platão é o patriarca dos que buscam o ente por trás da *physis*, o inventor da “fábula” do além-mundo.

“Minha filosofia é platonismo invertido: quanto mais longe do ente verdadeiro, tanto mais puro, belo e melhor ele é. A vida na aparência como meta”⁶. Ou em *A vontade de poder*, aforismo 1046: “A absurdidade da filosofia até agora como sendo o maior absurdo da humanidade”⁷. Com isso não se rejeita a crítica epistemológica da sensibilidade nem tampouco se absolutiza a aparência, mas se nega a fuga do mundo para um além-mundo inventado no pensamento. Uma tendência ascética da vida, inclinada à fuga do mundo cria para si, no pensamento, um reino do ente estável e verdadeiro, que é, ao mesmo tempo, o reino do bom e do belo, do ideal.

⁴ As citações de Eugen Fink dos escritos nietzscheanos terão por referência a *Kritische Studienausgabe* (KSA). Aqui: KSA 12, p. 144.

⁵ KSA 6, p. 67.

⁶ KSA 7, p. 199.

⁷ KSA 11, p. 128.



Esta caracterização do platonismo por parte de Nietzsche é uma enorme incompreensão, não apenas porque ele interpreta a concepção ontológica de Platão como estando a serviço dos valores morais e como sua consequência, mas também porque ele recai no preconceito primitivo, senão vulgar, da *duplicação do mundo*. É impossível que Nietzsche tenha compreendido a problemática ontológica do pensamento de Platão e que tenha, com isso, se movimentado no âmbito da distinção entre ser e ente. Que Platão tivesse que falar do ser do ente, que para ele é o *eidos*, como se se tratasse uma coisa, do reino da essência como se se tratasse um mundo, é, afinal, a inevitável e necessária metáfora de toda a metafísica, cuja compreensão é a condição prévia de todo acesso a ela.

c. Finalmente, na polêmica contra Parmênides, a rejeição nietzscheana da metafísica tradicional alcança seu ponto alto – mas também o ponto alto das suas incompreensões. Nietzsche caracteriza o momento no qual Parmênides encontrou sua doutrina do ser de como o momento mais não-grego em toda a história de dois milênios da época trágica. “Naquele tempo era possível a um grego escapar à riqueza luxuriante da realidade, considerando-a como a um simples esquematismo fantasmagórico da imaginação [...], ao rígido jazigo mortal do conceito mais frio e menos expressivo, o ser”⁸.

Para Nietzsche, o “ente” de Parmênides é uma “abstração medonha”⁹. É o conceito oposto a tudo que é vivente, mutável, em-si-mesmo contraditório, ao múltiplo-real; é a simplicidade imóvel e imutável, atemporal, que reside somente no conceito e não na realidade. Assim, o ser é o conceito oposto ao devir vital. Para dizer com Nietzsche, “A verdade só pode habitar nas generalidades mais pálidas e usadas, nos invólucros vazios das palavras mais indefinidas, como numa casa de aranha” (*A filosofia na época trágica dos gregos*)¹⁰, em vez de na contemplação da plenitude concreta e da vitalidade diversificada do mundo.

Ao interpretar equivocadamente o conceito parmenideano de ente como um conceito abstrato, ou seja, como um conceito que foi retirado da plenitude das coisas concretas por meio de um processo de esvaziamento, um conceito vagamente geral, Nietzsche revela um espantoso desconhecimento da natureza do conceito. Em todo relacionar-se com as coisas, a cada vínculo de experiência, e mesmo na intuição mais colorida e variegada, está presente, desde o início, uma compreensão conceitual do ser: o ser-ente das coisas que são não é deduzido da experiência por meio da abstração; pelo contrário, é uma pré-suposição que primeiramente abre o espaço de toda experiência possível. Esta natureza apriorística do conceito de ente, de *on*, diz respeito a uma tradição que se conservou viva desde a metafísica antiga e que apenas esporadicamente foi ofuscada.

Os preconceitos cruciais de Nietzsche contra a metafísica ficam evidentes em sua crítica à Parmênides. São os seguintes: 1. A concepção dos conceitos metafísicos como abstrações; 2. A concepção do ser como um conceito oposto ao devir vital. Ora, uma vez que Nietzsche compreende sua própria concepção metafísica como uma intuição distante do pensamento lógico abstrato na qual ele parece reconhecer a natureza do devir que governa o mundo, é que ele pode definir sua filosofia como “uma visão de mundo antimetafísica – mas artística”¹¹ no aforismo 1048 de *A vontade de potência*.

A visão de mundo artística nietzscheana, porém, se distancia das posições antimetafísicas comuns, como a do positivismo. Esta é a sua metafísica, uma “metafísica de artista”, como ele afirma explicitamente em *O Nascimento da tragédia* e também em *A vontade de potência*, ou seja, tanto no início como no fim.

A negação nietzscheana da metafísica consiste numa caricatura: uma metafísica que opera com conceitos lógicos-abstratos, que foge do mundo real e desemboca na ficção de um além-mundo e de um ser imóvel, a serviço de uma extenuação obcecada pela morte e difamatória do mundo. A essa caricatura ele contrapõe uma visão baseada na adivinhação do mundo efetivo, em constante devir, sensível-sensorial, na própria essência do seu devir; à ontologia do “ser” imóvel, uma ontologia do devir.

A tese introdutória da nossa interpretação é de que esta ontologia do devir corresponde ao núcleo da filosofia de Nietzsche.

II. A Metafísica do Jogo

O mundo é um mundo do devir, “em si mesmo um mar de forças tempestuosas e transbordantes em eterna mudança, [...] um mundo do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio”¹². Estas são as características essenciais que definem o conceito nietzscheano de devir. Devir não significa primariamente o transcurso temporal dos acontecimentos aos quais as coisas estão submetidas, como o germinar, o maturar, o crescer, o transformar-se e assim por diante, e tampouco o devir intra-temporal, mas a *transformação da temporalidade*, na qual as coisas e os processos possíveis que nelas ocorrem, se tornam possíveis enquanto extensão temporal. Para Nietzsche o tempo não pode ser da ordem da simples “aparição”, como ocorreria, segundo sua interpretação, em Parmênides; o tempo é ao contrário o *horizonte de todo ser*, na medida em que tudo o que é, é sujeito ao devir e ao transcorrer. O Ser é ter-sido, estar no devir, e perecer. O que ultrapassa o devir é o próprio ser, e não o devir originário no ente. O devir,

⁸ KSA I, p. 844

⁹ KSA I, p. 842.

¹⁰ KSA I, p. 844.

¹¹ KSA 12, p. 160.

¹² KSA 11, p. 611.



entendido como temporalidade, é o que torna o ente possível. Mas, enquanto possibilitador do ente, aquele devir originário é também o que consome e destrói. Assim, o tempo é tanto o deixar surgir como o deixar perecer, e não um após o outro, mas ao mesmo tempo: todo surgir é perpassado pelo perecer, e vice-versa. A potência do tempo é o entrelaçamento das forças criadora e destrutiva. E assim, na medida em que essa temporalidade em si mesma contraditória se identifica ao devir, à unidade do mundo e ao seu transcurso, ela é também o que possibilita em si o múltiplo, bem como as coisas que são.

Nietzsche acredita encontrar este conceito de devir em *Heráclito*. A respeito do problema do uno e do múltiplo, ele afirma sobre Heráclito: “A terceira possibilidade, a única que restou a Heráclito, não poderá ser adivinhada por ninguém por meio de uma sagacidade dialética e, por assim dizer, mediante o cálculo. O que ele descobriu é uma raridade, mesmo no domínio das incredulidades místicas e das inesperadas metáforas cósmicas. O mundo é o *jogo de Zeus*, ou, dito por uma expressão física, é o jogo do fogo consigo mesmo. Somente neste sentido o uno é, ao mesmo tempo, o múltiplo”¹³.

Isto significa que a essência do devir é o jogo; que a metafísica de Nietzsche é uma metafísica do jogo. O fragmento decisivo que sustenta a interpretação nietzscheana de Heráclito é: *αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐης*.¹⁴

Somente o sujeito estético, segundo Nietzsche, vê o mundo dessa maneira. “Um devir e um padecer, um construir e um destruir, sem nenhuma imputabilidade moral, em uma eterna e harmônica inocência, somente possuem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como jogam o artista e a criança, também joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em plena inocência – e este jogo o *Aeon* joga consigo mesmo” (*A filosofia na época trágica dos gregos*).¹⁵ Em outro trecho Nietzsche define a arte como a “autêntica atividade metafísica da vida”.¹⁶ Criança e artista são o modelo ontológico para o conceito ontológico nietzscheano de jogo. O que isso significa? O ser do devir que governa o mundo é definido tendo em vista o ser da criança e do artista que se encontram fenomenicamente no mundo. Assim como eles jogam, joga também o *Aeon*. Neste “assim como” há uma analogia, uma metáfora. O elemento essencial, contudo, não é o fato de que se trata aqui de uma correlação e de uma correspondência cujo caráter é o da parábola; o elemento essencial é, antes, unicamente a *dimensão da relação* na qual a analogia pode ser realizada, uma vez que aqui não se trata de uma correspondência entre entes, mas entre *ente e ser*. O modelo ontológico do jogo infantil-artístico serve, para usar uma expressão de Heidegger, como “indicação formal” da natureza ontológica do jogo. (Assim também o conceito heideggeriano de “cuidado” não possui o sentido da preocupação ontológica e da inquietação, mas o sentido do fato que, para esse ente, o que está em jogo em seu ser é esse ser ele mesmo). Uma discussão da relação entre modelo ontológico e sentido ontológico é em si um pressuposto indispensável para uma interpretação adequada da metafísica nietzscheana do jogo. Porém, neste breve esboço não podemos tratar detalhadamente disso.

Como é sabido, o fenômeno da arte é interpretado por Nietzsche pelo fio condutor do contraste entre duas pulsões artísticas antagônicas, das pulsões dionisíaca e a apolínea. “Com a palavra dionisíaco se exprime a eterna vontade de geração, de fecundação, de eternidade, o sentimento de unidade da necessidade do criar e destruir... Com a palavra apolíneo, o ímpeto ao perfeito ser para si, ao indivíduo típico...”. (*Vontade de poder*, Af. 1050)¹⁷. O caos sem medida encontra-se em constante conflito com a forma ponderada, com a figura delimitada; o movimento incansável, com o que repousa na aparência do insistente repouso. Ora, mas o que é este conflito entre duas pulsões antagônicas, as quais constituem o fenômeno da arte? São elas duas forças heterogêneas que se chocam? É apenas a denominação mitológica de “Vontade” e “Representação” schopenhauerianas? Nada disso – se a essência da arte é o jogo, então esta é a unidade em si mesma contraditória do dionisíaco e do apolíneo. Jogar é a projeção que estabelece um mundo lúdico. Podemos distinguir entre o jogar e o jogo aí jogado. No jogar se forma a bela e desejada ilusão de um estabelecido mundo lúdico aparente, no qual o jogador se encobre por meio dos “papéis” que nele assume. O jogar é o esquecer-se de si mesmo do jogador, é o esconder-se em uma “máscara”, na figura de uma personagem do mundo do jogo; é o prazer de construir e de destruir a aparência estabelecida, que é tanto visada pelo prazer quanto é por ele ameaçada de destruição. O dionisíaco e o apolíneo se revelam, assim, como os dois momentos opostos e, justamente por isso, estimulantes do jogo: como o jogar criativo, produtivo-destruidor, e como a bela aparência do mundo do jogo. No fenômeno originário da arte, como Nietzsche diz em *O nascimento da tragédia*, “o construir lúdico e a destruição do mundo individual revela-se como a descarga de um prazer primordial, de modo semelhante ao momento em que Heráclito, o Obscuro, compara a força formadora do mundo com uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali, constrói montes de areia e volta a derrubá-los”.¹⁸ Na medida em que o prazer originário da força criadora do mundo se manifesta no fenômeno primordial da arte, este fenômeno serve então como modelo ontológico para o salto em direção ao sentido ontológico do jogo enquanto unidade do dionisíaco e do

13 KSA I, p. 827.

14 “O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança”. Cf. Heráclito, fragmento B 52 (Diels & Kranz, 1960, p. 162).

15 KSA I, p. 830.

16 Em Nietzsche esta passagem corresponde a uma citação de Richard Wagner: “A arte como a tarefa autêntica da vida, a arte como atividade metafísica” (KSA 13, 228).

17 KSA 13, p. 224.

18 KSA I, p. 153.



apolíneo. Ontologicamente, o dionisíaco significa o devir que governa o mundo na condição de jogo do tempo temporalizante, enquanto o apolíneo diz respeito ao *principium individuationis*, ao temporalizado na temporalidade, à aparência da forma que permanece, ao mundo do jogo das coisas que são e permanecem.

Ainda que Nietzsche não o tenha dito em parte alguma, parece-me que sua intuição metafísica, tendo a dualidade existente na essência do jogo como metáfora ontológica, refere-se à autodistinção interna do ser em existir [*Daß-Sein*] (*existentia*) e ser-algo [*Was-sein*] (*essentia*).

Toda uma série de conceitos centrais, que possuem um significado metafísico para Nietzsche, como, por exemplo, a inocência do devir, são deduzidos do modelo do jogo infantil-artístico. Mostrá-lo em pormenores seria a tarefa de uma interpretação mais extensa. Aqui nos bastam algumas indicações para mostrar como tanto a doutrina nietzscheana do ser do humano como a do ser da natureza se fundam em sua metafísica do jogo.

Apesar de seus lemas combativos de cunho materialista, Nietzsche concebe o ser do humano fundamentalmente como a vida *que se determina a partir do espírito*, como um ser-transcendente. Seu modelo verdadeiro não é a magnífica animalidade da besta loira. O humano é, por assim dizer, *o animal que estabelece o ideal*. Por esse motivo, ele está separado de todo ser-animal meramente vital por um abismo: um animal não pode sequer se relacionar com o ser-presente ou com o ser-ausente de uma coisa desejada no instinto, e muito menos com um ideal enquanto possibilidade do seu poder-ser (ou do dever-ser). Embora o humano vegete, medíocre e banalmente, sobre o círculo de suas necessidades, a pergunta pelo seu ser é posta por Nietzsche precisamente como pergunta pelo ser do humano no *modo de ser da grandeza*. O ser do humano é definido na doutrina do além do humano. Na transição ao além do humano vem à luz a verdade do ser do humano. Porém, como acontece essa transição? É um salto evolutivo possível do *homo sapiens* num futuro longínquo – ou uma metamorfose possível em cada momento?

No primeiro discurso de Zarathustra são mencionadas três metamorfoses do espírito: nelas o ser humano transforma-se no além do humano. A primeira é simbolizada no “camelo”, o espírito de carga, que se submete à transcendência dos valores e dos ideais e que é aprisionado na ilusão da objetividade dos valores. Com a metamorfose em “leão”, o humano conquista para si a liberdade espiritual frente aos valores que lhe antecedem. Na terceira metamorfose, o espírito do humano se torna criança, torna-se *pais paizon*. “Inocência é a criança, e o esquecimento, um novo começo, um jogo, uma roda a girar a partir de si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, aquele que perdera o mundo conquista seu mundo”¹⁹. O além do humano diz daquele que para si próprio, como o projetor do jogo, liberta-se de todos os “papéis”, de todos os ideais e de todas as determinações de valor; diz do humano que se recupera do esquecimento de si no mundo lúdico dos papéis, em que os ideais não podem ser reconhecidos como construções e aparecem portanto como objetividade alheia. Isto é o além do humano: o humano que se apossou do projeto lúdico dos seus ideais.

Nietzsche define o ser da natureza, do ente na totalidade, como vontade de potência. Embora o humano pertença à *physis*, o sentido da vontade de potência não pode ser deduzido da pretensão à potência do humano, daquela titânica vontade de domínio sobre o que é feito e que é factível. Mas, o que é, então, a vontade de potência? Nada mais do que o indomável querer levantar-se de cada ente da *physis*, seu querer aumentar e crescer, seu insaciável anelo por ser tudo. A vontade de potência é a vontade de ser *na totalidade*; ela é a vontade desmedida da produção que produz a si mesma, o anelo criador que pulsa em todo ente. A vontade de potência é a pulsão dionisíaca. O mundo, nomeado e assim decifrado como vontade de potência, é definido por Nietzsche no último e decisivo aforismo de *A vontade de potência* como “o mundo dionisíaco, esse mundo do mistério da dupla volúpia”²⁰. E assim também a vontade de potência é compreendida como “jogo”.

Em que medida o terceiro conceito fundamental de Nietzsche, o eterno retorno do mesmo, está fundado no caráter lúdico da existência, interpretada ontologicamente, não pode ser explicado simplesmente com uma breve alusão. Contudo, o elemento decisivo é que a lei do devir, qual seja, o retorno do mesmo, não seja compreendida como uma causalidade referida à natureza como uma massa de matéria existente dotada de um sentido mecanicista; ela é, antes, a lei do jogo cósmico da formação e destruição do mundo, a *ἐκπύρωσις* de Heráclito.

“Que o mundo seja um jogo divino e além de bem e mal – nisto tenho como predecessores a filosofia Vedanta e Heráclito”²¹, diz Nietzsche, e ainda sobre Heráclito: “Aquilo que ele contemplou, a doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade, deve ser eternamente contemplada a partir de agora: ele abriu as cortinas desse supremo espetáculo”²².

A ontologia nietzscheana do jogo é uma intuição metafísica. A sua inaptidão para o conceito impossibilitou não só uma análise fenomenal do modelo ôntico do jogo, mas também o desenvolvimento conceitual do seu sentido ontológico. Permanece uma questão aberta a de saber se sua visão artística do mundo como um “jogo divino” pode servir de estímulo para uma determinação ontológica da essência

19 KSA 4, p. 31.

20 KSA 11, p. 661.

21 KSA 11, p. 201.

22 KSA 1, p. 835.



criadora do ser. Parece-me que nesta pergunta reside o significado autêntico da filosofia de Nietzsche para o futuro.

Porém, o maior pensador metafísico, Hegel, afirma sobre o jogo que na sua indiferença e na sua extrema leveza reside, ao mesmo tempo, a mais sublime e a única verdadeira seriedade.

Referências

Diels, H. & Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker I*. Berlin-Neukölln: Weidmannsche.

Fink, E. (1983). *A filosofia de Nietzsche*. Trad. J. L. Duarte Peixoto. Lisboa: Presença.

Fink, E. (1988a). *VI Cartesianische Meditation. Teil I - Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Springer.

Fink, E. (1988b). *VI Cartesianische Meditation, Teil II – Ergänzungsband*. Dordrecht: Springer.

Fink, E. (2010). *Spiel als Weltsymbol (EFGA 7)*. Freiburg: Alber.

Fink, E. (2019). *Textentwürfe zur Phänomenologie 1930–1932 (EFGA 2)*. Freiburg / München: Alber.

Nielsen, K. & Sepp, H.R. (Orgs.) (2010). *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg: Alber.

Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter.