



**Daniele Conceição Scarinci Pinto da Cruz**

**De "abismos" a "verdades":  
Nietzsche e a tarefa de trazer a arte à vida**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Pedro Duarte de Andrade

Rio de Janeiro  
Julho de 2016



**Daniele Conceição Scarinci Pinto da Cruz**

**“De ‘abismos’ a ‘verdades’:  
Nietzsche e a tarefa de trazer a arte à vida”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Pedro Duarte de Andrade**

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Edgar de Brito Lyra Netto**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Profa. Anna Hartmann Cavalcanti**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

**Profa. Monah Winograd**

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas - PUC - Rio

Rio de Janeiro, 26 julho de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Daniele Conceição Scarinci Pinto da Cruz**

Graduou-se em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2013.

#### Ficha Catalográfica

Cruz, Daniele Conceição Scarinci Pinto da

De “abismos” a “verdades” : Nietzsche e a tarefa de trazer a arte à vida / Daniele Conceição Scarinci Pinto da Cruz ; orientador: Pedro Duarte de Andrade. – 2016.  
149 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.  
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Nietzsche. 3. Arte. 4. Linguagem. 5. Criação. 6. Verdade. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

## Agradecimentos

Ao meu orientador, Pedro Duarte de Andrade, pela confiança e o estímulo a um trabalho cada vez melhor.

Aos professores de filosofia da PUC-Rio, por me inspirarem, sempre.

À minha família e meus amigos, por todo apoio e, principalmente, pela leveza!

Ao CNPq e à FAPERJ, que viabilizaram essa pesquisa.

## Resumo

Cruz, Daniele Conceição Scarinci Pinto da; Andrade, Pedro Duarte de. **De “abismos” a “verdades”: Nietzsche e a tarefa de trazer a arte à vida.** Rio de Janeiro, 2016. 149p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Para além de todo esforço crítico, procuramos no presente trabalho o que há de assertivo no pensamento de Nietzsche, situando a especificidade de sua intervenção filosófica no valor concedido à *arte* enquanto criação voltada à vida. Com o declarado interesse de fazer-se médico da civilização moderna, ele propõe um pensamento no qual verdades não mais se opõem a mentiras; uma realidade onde aparências são condição para as essências; e um homem cujos artifícios podem fazer parte da natureza. Exploramos essa abordagem *extramoral* da experiência sugerida pelo filósofo, enquanto teorias que acabam por sustentar e impulsionar sua máxima na atividade criadora. Desta maneira, buscamos delinear as guinadas que sofrem a noção de “verdade” e a busca por essa verdade, quando abordadas para além de oposições transcendentais. Em meio à sua batalha contra o dogmatismo metafísico, Nietzsche irá buscar uma nova maneira para afirmar valores.

## Palavras-chave

Nietzsche; Arte; Verdade

## Abstract

Cruz, Daniele Conceição Scarinci Pinto da; Andrade, Pedro Duarte de (Advisor). **From "abysses" to "truths": Nietzsche and the task of leading art to life.** Rio de Janeiro, 2016. 149p. MSc. Dissertation - Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Beyond all his critical efforts, in this paper we search for what is assertive in Nietzsche's thought, placing the specificity of his philosophical intervention on the value granted to *art*, thought of as creation over life itself. With the declared interest of acting as a healer to modern civilization, he proposes a manner of thinking in which truths are no longer opposed to lies; a reality where appearances are the condition to essences; and a conception of man whose artifices can belong to nature. We explore this *extramoral* approach of experience suggested by the philosopher as theories that endorse and promote his praise of creative activity. Thereby, we try to outline the changes surrounding his notion of truth and the manners of search for this truth, now approached beyond transcendental oppositions. Amidst his battle against metaphysical dogmatism, Nietzsche will propose a new way of affirming values.

## Keywords

Nietzsche; Art; Truth

## Sumário

Introdução	10
1. A transvaloração do pessimismo	18
1.1. A sabedoria de Sileno	19
1.2. A morte de Deus (ou a queda do otimismo)	27
1.3. A transvaloração dos valores	35
2. Uma ontologia para um futuro criador	47
2.1. O mundo metafórico	48
2.2. As metáforas “ontológicas”	61
2.3. “Adoradores das formas, dos tons, das palavras”	73
3. O corpo como fio condutor	91
3.1. “nós, os pensadores que sentem”	93
3.2. Da autossuperação	108
3.3. Da saúde	122
4. Conclusão	140
5. Referências bibliográficas	145

## Siglas para as citações das obras de Nietzsche

Para a citação das obras de Nietzsche, adotamos a convenção proposta pelos *Cadernos Nietzsche*: as siglas das obras em alemão são seguidas pelas siglas em português. Elas são as seguintes:

**GMD/DM** - *O drama musical grego*;

**ST/ST** - *Sócrates e a Tragédia*;

**DW/VD** - *A visão dionisiaca do mundo*;

**PHG/FT** - *A filosofia na época trágica dos gregos*;

**WL/VM** - *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*;

**GT/NT** - *O nascimento da tragédia*;

**DS/Co. Ext. I** - *Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor*;

**HL/Co. Ext. II** - *Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*;

**SE/Co. Ext. III** - *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador*;

**WB/Co. Ext. IV** - *Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth*;

**MA I/HH I** - *Humano, demasiado humano* (vol. 1)

**VM/OS** – *Humano, demasiado humano* (vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*;

**WS/AS** - *Humano, demasiado humano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra*;

**M/A** - *Aurora*;

**FW/GC** - *A gaia Ciência*;

**Za/ZA** - *Assim falou Zaratustra*;

**JGB/BM** - *Para além de bem e mal*;

**GM/GM** - *Genealogia da Moral*;

**WA/CW** - *O caso Wagner*;

**GD/CI** - *Crepúsculo dos Ídolos*;

**NW/NW** – *Nietzsche contra Wagner*;

**AC/AC** - *O Anticristo*;

**EH/EH** - *Ecce homo*.

Para os fragmentos póstumos, usaremos a sigla **FP** e indicaremos a data em que foi escrito, com excessão de ocasionais usos da coleção de fragmentos publicada postumamente sob o título “*A Vontade de Poder*”.



*Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar. (JGB/BM, §94)*

## Introdução

“O aforismo, a sentença, nos quais sou o primeiro a ser mestre entre os alemães” (GD/CI, XIX, §51)...

“Antes de mim não se sabia o que se pode ser feito com a língua alemã - o que pode ser feito com a língua. A arte do *grande* ritmo, o *grande estilo* dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim [...] voei milhas acima e além do que até então se chamava poesia.” (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, §4)...

"Aquele mosaico de palavras, no qual cada palavra, pelo seu timbre, seu lugar na frase, pela ideia n que exprime, faz irradiar sua força à direita, à esquerda e sobre o conjunto, aquele mínimo em extensão e número de signos e o máximo que se atinge na energia dos signos, tudo isso é [...], se acreditarem em mim, nobre *por excelência*". (GD/CI, X, §1)...

O que significa a insistência de um filósofo sobre as formas da escrita, seu cuidado com o ritmo das frases – a atenção para com a aparência de suas verdades? A tradição filosófica nos ensinou a enxergar os âmbitos da forma e do conteúdo muito bem distintos e hierarquizados: “desde o Crátilo, [ela] não deixa de alertar sobre o embuste irremediável das palavras e aspira a superar a linguagem para atingir as coisas.” (WOTLING, 2013, p.65-6). Assim ambiciona ainda nosso senso comum, bem como nossa ciência: como um pássaro que acha que voaria melhor não fosse o ar a atrapalhar.

A recorrente preocupação de Nietzsche com suas possibilidades de expressão mostra que sua atenção à linguagem não se resume na frequente crítica desferida à “gramática” – maneira pela qual ele se refere à nossa forma vigente de falar –, à “sedução enganosa” das palavras, das formas vulgares que automatizam a experiência (GM/GM, I, §13). Além de um instrumento utilitário para otimização da convivência cotidiana, uma linguagem é também a *aparência* na qual a vida se efetiva<sup>1</sup>, a organização pela qual um mundo determinado se dá (JGB/BM, §20). Temos em Nietzsche uma exaltação das aparências, das superfícies, enquanto condição para qualquer essência. Subvertendo toda uma maneira de compreender (de perceber, de conduzir-nos) milenarmente estabelecida, o filósofo afirmará que a “verdade” não subsiste pronta, em si

<sup>1</sup> “As morais como linguagem de signos dos afetos: os próprios afetos, porém, uma linguagem de signos das funções de todo orgânico” (FP, 1883, 7[62], KSA 10.262); “Existem muito mais linguagens do que se pensa: e o homem se revela com uma frequência muito maior do que desejaria” (FP, 1883, 7[62], KSA 10.262).

mesma, independente de qualquer modo de apropriação:

“a verdade não é algo que estivesse aí, que se encontra, se descobre – mas algo que consiste *em ser criado* e que dá nome a um *processo*, ainda mais para uma vontade de dominação que não possui em si qualquer fim: inserir verdade, tal como um *processus in infinitum*, um *ativo determinar*, não enquanto um tornar-se consciente de algo que esteja ‘em si’ firme e determinado. É uma palavra para a ‘vontade de poder’” (FP, outono de 1887, nº 9 [91]; KGW VIII 2, p.49).

Uma verdade, ou um sentido, é algo que *se dá* na relação entre homens e mundo, algo que requer de nossa parte uma *atividade*, um trabalho de interpretação – de invenção, mesmo. Assim, na qualidade de filólogo, além de filósofo, Nietzsche preza frequentemente pela “arte de trazer à luz a vida de um pensamento a partir de um trabalho escrupuloso com as palavras” (WOTLING, 2013, p.68). Afinal, “escrever melhor significa também pensar melhor<sup>2</sup>; encontrar sempre coisas mais dignas de serem transmitidas” e fazer-se capaz de “transmitilas; tornar-se traduzível” (WS/AS, §87).

Essa construção de teorias não será por ele prezada como uma erudição separada da vida. Uma mudança intelectual significa, em termos nietzschianos, também uma mudança existencial e vice-versa. O filósofo recusa qualquer oposição entre teórico e prático, afirmando o pensamento e a vivência como experimentos a serem abordados complementarmente. Essa nova postura emerge como uma guerra contra os procedimentos modernos, uma luta para que os esforços científicos não se detenham no “embelezamento da vida egoísta” (HL/Co. Ext. II, §1) ou numa “tagarelice inofensiva entre velhos acadêmicos e crianças” (GD/CI, I, §5), mas se imponham como processos a serviço da vida e da ação. Nietzsche busca um pensamento capaz de afirmar a vida, e uma vida capaz de ativar o pensamento. (DIAS, 2011, p.55)

Sua filosofia nos propõe “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §2). Descrente de toda verdade *a priori*, o filósofo não vê a ciência como um fim em si mesmo. Dedica-se a um conhecimento capaz de transformar aquele que conhece, de apropriar-se de sua existência e dar sentido ao acaso. O problema da nossa cultura, para ele, tem sua raiz justamente na separação entre arte, conhecimento e vida: no mundo moral, os “fatos” foram sendo deixados às velhas interpretações e, em sua

<sup>2</sup> “Corrigir o estilo – isso significa corrigir o pensamento (...)!” (WS/AS §131).

pretensa fixidez, nossa linguagem, nossos gestos, vão se tornando carentes de sentido, impotentes, cada vez mais vazios. Nos artistas modernos, o poder de criar, “esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas”. (FW/GC, §299).

As teorias de Nietzsche se esforçarão, portanto, por resgatar a arte do nicho da mentira e do entretenimento em que foi segregada pela tradição metafísica. Ele apelará por uma arte que não se resume nas obras de arte, que não é mera tarefa acessória, mas uma arte que cria ciência, hábitos, instituições sociais, religião, cultura, sujeito, verdade.<sup>3</sup> Como ele coloca em um fragmento póstumo: “Todo ser orgânico que ‘julga’ age *como artista*: a partir de excitações, estimulações particulares, ele cria um todo, deixa de lado muitos detalhes particulares e cria uma ‘simplificação’, ele iguala e afirma sua criatura como *ente*” (FP apud WOTLING, 2011, p. 20), como “ser”, como “aquilo que *é*”. No ato criador, portanto, Nietzsche encontra um determinado assentimento – uma *afirmação* – da existência. “Assim, [o indivíduo] começará a compreender que a cultura também pode ser outra coisa do que *decoração da vida*” (HL/Co. Ext. II, §10).

Nietzsche é notório por sua crítica extensa e meticulosa às tradicionais estruturas racionais do Ocidente; por seu combate aos preconceitos mais bem instituídos e incorporados pela nossa cultura, ao ponto de passarem despercebidos enquanto pressupostos. Mas este momento “que diz Não, que *faz o Não*”, é apenas metade de sua tarefa (EH/EH, “além do bem e do mal”, §1). Ele “não é apenas o crítico dos valores cristãos e modernos” (CAVALCANTI, 1993, p. 59). A empreitada nietzschiana de “filosofar com o martelo” (conforme seu subtítulo para *Crepúsculo dos Ídolos*) não vê na destruição das verdades vigentes seu fim último.

Fundamentalmente, o pensamento de Nietzsche é mais do que um protesto. Sua finalidade não é a refutação obstinada de toda a tradição filosófica anterior [...]. Se ele pretende instaurar uma superação da tradição filosófica, se clama por ‘novos filósofos’, é precisamente porque, para ele, essa tradição foi governada

---

<sup>3</sup> “toda a moral é uma falsificação corajosa e perene, mediante a qual sobretudo é possível fruir a contemplação da alma. Deste ponto de vista no conceito “arte” estão incluídas muito mais coisas do que geralmente se acredita” (JGB/BM, §291). Para Nietzsche, “a abreviação em signos desse mundo indizivelmente complicado é uma *arte*”. (STEGMAIER, 2013, p.132-133).

por um procedimento de tipo crítico. [...] Nietzsche o considera apenas como um primeiro tempo de um procedimento mais audacioso (WOTLING, 2013, p.46-7).

Não é um ceticismo generalizado que seu pensamento quer estabelecer – a absoluta descrença, ou um elogio do nada, do irracional, da anarquia, de um relativismo em que tudo vale. É principalmente contra um vazio de sentido e de valores fortes, contra uma visão de homem impotente e linguagem incapaz, que seus esforços críticos se voltam. Ele condena na modernidade – esse mundo em que desembocaram os valores metafísicos – justamente, a falta de rigor artístico, do poder de escolher e afirmar, sua preguiça, fadiga, o conforto na indiferença. Ele frisa: “o que eu *pretendo*, o que desejo com a perigosa senha inscrita na fronte do meu último livro: ‘*Além do bem e do mal*’... Ao menos isto *não* significa ‘Além do bom e do ruim’.” (GM/GM, I, §17). O filósofo chega a descrever-se como uma natureza “*afirmativa*”, que “só indiretamente, só involuntariamente tem algo a ver com a contradição e a crítica” (GD/CI, VIII, §6). Estas são apenas condição preliminar a uma empreitada muito mais radical: “a *criação* de valores<sup>4</sup>” (JGB/ABM §210), isto é, o projeto de formação de novos tipos de vida humana.<sup>5</sup>

A proposta filosófica de Nietzsche tem em vista, acima de tudo, abrir espaço para novos começos, novas construções, novas formas de experiência: “Dois mil anos se passaram - e nem um único Deus novo!” (AC/AC, XIX). Quando sua crítica radical afirma toda verdade como criação humana, não se trata de uma provocação para que passemos a desconsiderá-la, mas para trazer à consciência a tarefa crucial de *criá-la*. Afinal, “a beleza não é acaso”, a verdade não é uma ordem que cai do céu madura e polida, “é algo pelo qual se trabalhou” (GD/CI, IX, §47). “Na mais profunda suspeita de Nietzsche encontra-se a possibilidade da verdade.” Uma outra verdade, certamente. Capaz de “mudar radicalmente os fundamentos da filosofia.” (STEGMAIER, 2013, p.31)

Tratamos, no presente trabalho, desse lado propositivo da filosofia de Nietzsche, visando “pensar, para além do crítico, o filósofo criador e afirmativo”

<sup>4</sup> Um “valor” é a atividade de uma perspectiva avaliadora: é a “verdade” a partir das noções do perspectivismo nietzschiano.

<sup>5</sup> Como atesta ainda em outros momentos: “está em nossas *mãos* “idealizar” a Terra inteira! (GM/GM, III, §26); “em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo” (Za, “Dos grandes acontecimentos”); “o filósofo (...) deve determinar a *hierarquia dos valores*.” (GM/GM, I, §17); “Que uma porção de *crenças* tenha que existir; que se possa *julgar*; que *falte* a dúvida em relação a todos os valores essenciais: - isso é pressuposição de todo vivente e de sua vida.” (*A Vontade de Poder*, §507). “grandeza, isto é: a criação.” (Za/ZA, “das moscas do mercado”).

(CAVALCANTI, 1993, p. 62). Queremos lançar luz, não no martelo que destrói, mas no martelo que determina, que propõe, que é assertivo (e isso sem evocar forças transcendentais, mas fiando-se no próprio golpe). Afinal, é só criando que se destrói (FW/GC, §58). Só um contra-valor é capaz de desenredar um homem de seus antigos preconceitos, antigos hábitos, em prol de novos. A moral “foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. ‘Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer’... Sobretudo faltava um contra-ideal” (EH/EH, “Para a genealogia da moral”).<sup>6</sup>

Segundo Wotling, a apreensão do “núcleo do pensamento de Nietzsche” depende da atenção ao seu “aspecto resolutamente positivo e construtivo.” (WOTLING, 2013, p.47-48). No topo de sua nova hierarquia, ele irá colocar este “homem que cria ou fecunda, estas duas expressões no seu sentido mais lato” – nelas, ele coloca as “duas funções [...] mais importantes do homem” (JGB/BM, §206). O criador é aquele que avalia, esquematiza, seleciona, hierarquiza, estima – e “o próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a jóia.” Pois “apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência.” (Za/ZA, “das mil e uma metas e uma só meta”).

Guiamo-nos aqui por essa máxima concedida à criação – à arte voltada para a vida – esta na qual ele coloca seu sinônimo de grandeza (Za/ZA, “das moscas do mercado”). Tomando-a como fio condutor em meio à filosofia de Nietzsche, abordamos sua obra como um conjunto, buscando compreender: que estilo de vida é esse que ele valoriza ao valorizar a criação? Que tipo de mundo ela gera ou, o que dá no mesmo: que tipo de mundo a sustenta? Que tipo de homem?

Em torno do valor da *arte*, situamos a especificidade da intervenção nietzschiana. O elogio da atividade criadora rege e organiza a totalidade do seu experimento de pensamento<sup>7</sup>, assegurando “a coerência do texto a despeito de sua

<sup>6</sup> “Sobretudo faltava um contra-ideal até Zaratustra” (EH/EH, III, “Para a genealogia da moral”), é como ele termina esta frase. Nietzsche, entretanto, afirma-se transvalorador da moral já em *O Nascimento da Tragédia*, de acordo com sua *Tentativa de Autocrítica* à obra, um ano antes desta colocação de *Ecce Homo*. Nesta outra, ele afirma que já em seu primeiro livro de “estranhas e novas valorações”, ele “inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, *anticristã*.” (GT/NT, “Tentativa de Autocrítica”, §5, §6).

<sup>7</sup> “A reflexão sobre a arte é uma preocupação constante da reflexão de Nietzsche, que renova seu estatuto de fio a pavio. [Mas] da ‘metafísica de artista’ apresentada em *O nascimento da tragédia*, à ‘fisiologia da arte’, elaborada nos últimos anos, permanecem os traços fundamentais da orientação nietzschiana” (WOTLING, 2011, p.20).

desarticulação aparente” (WOTLING, 2013, p.52) e conferindo unidade a suas propostas. Tanto Patrick Wotling quanto Werner Stegmaier, como muitos comentadores contemporâneos, defendem uma unidade na trajetória filosófica de Nietzsche.<sup>8</sup> Também Giacóia Júnior sustenta que suas propostas “articulam-se numa conexão filosoficamente completa, coerente e consistente” (GIACÓIA JÚNIOR, 2013, p.26), ainda que de maneira alguma possa ser tomada por uma obra sistemática. Pelo contrário: Nietzsche deixa explícito seu uso assistemático das palavras, seu trato da linguagem justamente da maneira que a concebe: enquanto fundamentalmente retórica, não como se tivesse alguma conexão essencial com as coisas, ou uma forma de uso correto único, mas “como se todas as palavras (...) fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!” (WS/AS, §33). Em sua recusa à vontade de absoluto, veremos que o filósofo faz questão de expor a linguagem como portadora de valores, logo, de interpretações e de escolhas devedoras das circunstâncias do corpo, jamais um instrumento de expressão neutro. Seu pensamento mesmo, assim, assume-se sempre em sua expressão provisória.

Coerência e sistema, todavia, “não são noções que necessariamente coincidem.” A rejeição por parte de Nietzsche aos sistemas filosóficos “não resulta do fato de apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática.” (MARTON, 2013, p.14, 15). Em sua escrita múltipla e labiríntica, o filósofo repetidamente reivindica uma ordem de percurso, uma unidade de organização, o que é, ao mesmo tempo, um desafio lançado ao seu leitor. (WOTLING, 2013, p.70).

Ao investigar esse Nietzsche afirmativo, consideramos de primeira importância salientar que, ao propor, o filósofo está longe de querer promover novos ideais metafísicos. Sua disputa com a concepção de mundo moral se dá em torno de valores (avaliações, perspectivas, crenças humanas), não de uma reivindicação pela verdade *a priori*. Em nosso primeiro capítulo, portanto, nos dedicaremos às considerações históricas que levam Nietzsche a propor a criação como profilaxia à condição moderna. Buscaremos esclarecer a situação específica

---

<sup>8</sup> Enquanto Wotling propõe uma unidade à obra nietzschiana em torno do problema da cultura (WOTLING, 2013, p.28), Stegmaier propõe uma unidade em torno da questão da verdade (STEGMAIER, 2013, p.34). Considerando que tanto o problema da cultura quanto o da verdade se submetem ao valor que o filósofo concede à criação (tanto a cultura quanto a verdade estariam em crise por uma falta de força plástica), acreditamos que a máxima artística reúne essas duas problemáticas fundamentais.

em que suas propostas se inserem e, com isso, fazer jus à historicidade desse pensamento, característica tão prezada pelo filósofo em meio à sua luta contra o dogmatismo e a pretensão de neutralidade. Percorremos de início, brevemente, os mais notáveis problemas que o levam ao valor da experimentação artística com a verdade, a saber: Deus e o Nada (GM/GM II §24). A partir da crise da modernidade, o valor da criação se relaciona a uma proposta de transvaloração dos valores, que tem em vista superar tanto otimismo quanto pessimismo – tanto a crença no absoluto quanto a total descrença. Exploramos também, nesse primeiro momento, um pouco do modelo adotado pelo filósofo em seu embate de valores: sua compreensão da Grécia pré-socrática.

No segundo capítulo, investigamos a visão de mundo priorizada por Nietzsche, analisando as teorias que embasam e impulsionam a máxima na criação. Em sua tarefa de trazer a arte à vida, o filósofo enfatiza a raiz artística do mundo, propondo uma realidade sempre por fazer, da qual os homens participam como perspectivas avaliadoras criando aparências, definindo imagens, estipulando enredos. Veremos em que medida sua noção artística da linguagem permite essa visão do real distinta da metafísica (em que verdade e aparência se opõem), numa compreensão *trágica* da existência. Contra a moral, ele recusa qualquer ideal “em si” e reivindica a plasticidade da realidade em sua própria essência. Em meio a esse esboço de uma compreensão extramoral da vida, particularizaremos o valor de suas propostas “ontológicas” como o *devir*, a *vontade de poder* e o *eterno retorno*. Por fim, estaremos preparados para indicar as primeiras guinadas que sofre a noção de “verdade” quando abordada para além de oposições transcendentais.

No terceiro capítulo, assumimos a perspectiva do corpo, através do qual a atividade criadora se traduz numa perpétua autossuperação. Abordamos a reviravolta que sofre a noção de sujeito com a primazia concedida pelo filósofo ao corpo sobre a consciência: a partir dela, o artista pode também se fazer autor da própria “alma”. Seguiremos, então, as indicações que Nietzsche oferece – de acordo com suas próprias experimentações – para o cultivo de sua potência criadora, de sua saúde.

Com esses três capítulos, buscaremos delinear o valor da criação a partir de seu contexto histórico (no primeiro), da visão de mundo de Nietzsche (no segundo) e de sua visão de homem (no terceiro), de maneira que cada parte da



pesquisa complementar a outra. Investigamos, ao longo do trabalho, de que maneira ele coloca a experimentação artística na base da constituição de qualquer forma de vida humana, ou seja, de qualquer mundo determinado. Veremos também como tal atividade experimental depende da autossuperação e se beneficia, assim, de uma visão de mundo que não carrega o estigma de uma verdade *a priori*.

No valor da arte voltada à vida, Nietzsche procura a poesia capaz de legislar o mundo. “Está em nossas *mãos* “idealizar” a Terra inteira!” (GM/GM, III, §26). Nossos artifícios não são algo que nos desvia da verdade. Ao longo dos anos, o filósofo desenvolve uma compreensão que aborda a criação de artifícios como o atributo mais natural do homem e, justamente, aquilo que nos *permite* verdade. É nesse sentido (após seu rompimento com a metafísica) que ele valoriza a criação acima de todas as coisas. Pois sem verdade – sem uma estabilidade em meio aos incessantes estímulos com que o corpo é bombardeado a todo tempo, sem essa atividade que seleciona e legisla, nega e afirma – o homem não pode prosperar (*A vontade de poder*, §507). Ele se perde no abismo da multiplicidade indistinta, das possibilidades infinitas, do indiferenciado, no qual tudo tem o mesmo valor e, portanto, nenhum.

Determinar um mundo, uma realidade, assim, será estimado por Nietzsche como a mais alta expressão da nossa *vontade de poder* – do nosso impulso vital mais básico. E não seria isso também o que ele considera “filosofar”?

## A transvaloração do pessimismo

E quando tudo passa? Quando tudo se precipita com a rapidez do raio, quando a força do seu ser se aniquila, e você se vê, ah! arrebatado, arrastado pela torrente, esmagado contra os rochedos? Não há momento que não os destrua, a você e aos seus, não há momento que não produza, em você próprio, um destruidor. O mais inocente passeio custa a vida de milhares de pobres insetos; um só dos seus passos arruina o paciente labor das formigas, e enterra um mundo inteiro num túmulo indigno. Ah! o que me comove não são as grandes e raras catástrofes do mundo, essas inundações, esses tremores de terra que devoram as cidades; o que me dilacera o coração é a força destruidora que está oculta no ventre da natureza, e nada produz que não destrua o próximo e não se destrua a si mesma. [...] Nada vejo senão um monstro que devora eternamente e eternamente volta a mastigar e a engolir.

*Os Sofrimentos do Jovem Werther*

Avesso à pretensão de neutralidade da tradição filosófico-científica, Nietzsche deixa claro ao longo de sua obra que não está comunicando verdades desinteressadamente desveladas. São propostas que “respondem a problemas específicos postos pela interrogação acerca da cultura” (WOTLING, 2013, p.57). Da perspectiva histórica, o filósofo se coloca como médico da civilização ocidental, na busca por promover a criação de novos valores em meio ao que diagnostica enquanto uma generalizada aversão à vida e “nojo do homem” pelo homem (EH/EH, “porque sou tao sabio”, §8). Seu procedimento filosófico consiste, assim, em criar “um valor a partir de um diagnóstico, como quem medica” (BENTES, 2015, p.54).

Sobre a cultura grega pré-socrática, Nietzsche constrói um monumento em que se inspirar, monumento este sempre implícito em seu pensamento. “É muito difícil compreender seus textos sem estar atento a este modelo presente em todas as linhas de sua crítica e com o qual dialoga em silêncio e de forma dispersa.” (CAVALCANTI, 1989, p. 29). A partir de seus estudos filológicos da Grécia antiga, ele encontra a profilaxia ao abismo para o qual vê caminhar a modernidade: os gregos pré-socráticos tinham sua disposição artística voltada à vida, com saúde incansável para reinventar-se.

Neste capítulo, exploramos o solo sobre o qual Nietzsche constrói sua hierarquia de valores, abordando um pouco das questões que ele toma como impulso ao pensamento e o farão desembocar em seu projeto de *transvaloração dos valores*. Para isso, precisamos focar brevemente em seu pensamento crítico,

no ímpeto destruidor de seu martelo, trazendo a visão de mundo moral para contraste com sua concepção *trágica* da vida. Afinal, o peso de determinada visão de mundo – sua importância, seus efeitos - “só vem completamente à luz pela comparação com os ensinamentos do seu precursor.” (PHG/FT, §5). É através dos problemas com que uma proposta se relaciona que ela ganha valor: uma verdade só deixa de ser mera hipótese quando enxergamos o interesse em afirmá-la.

Buscamos também deixar clara, com isso, a historicidade desse pensamento que é eminentemente relacional, está sempre dialogando com algo. Temos com Nietzsche uma filosofia que cria modelos como a criança constrói castelos na beira da areia: a serem levados pelas ondas, isto é, que se dão à reavaliação de cada contexto, cada tempo, sempre a exigirem seus antídotos específicos. Tendo como principal inimigo, como veremos, a tendência metafísica ao universal e absoluto, o filósofo assume sua postura criadora sem esconder sua condição relativa aos problemas que lhe afetam.

Como coloca C. P. Janz, a filosofia de Nietzsche é “uma forma de lidar com impressões imediatas”.<sup>9</sup> Exploramos aqui, então, um pouco dessas impressões que o levam ao valor máximo da criação.

## 1.1

### A sabedoria de Sileno

Imerso no entusiasmo pela Grécia antiga que se alastrava na Alemanha de seu tempo, Nietzsche toma por tema esta civilização no princípio de sua empreitada filosófica. Em sua primeira publicação, *O nascimento da tragédia*, ele faz frente à noção de ‘serenojovialidade’ (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §1) que definia a antiga cultura grega e o teor da corrente idolatria a ela desde Winckelmann<sup>10</sup>. Dedicado à filologia clássica, na época, Nietzsche se coloca como reavaliador dos gregos ao encontrar, no espírito daquele mundo de belas formas, algo muito distinto de “um bem-estar não ameaçado” (GT/NT, §9), de

<sup>9</sup> Em entrevista publicada no posfácio à edição brasileira de *O Caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*.

<sup>10</sup> “Winckelmann inaugura a interpretação, depois tornada matricial, da essência da beleza grega como uma ‘nobre simplicidade e uma serena grandeza’, criando assim o ideal de serenojovialidade, a servir de modelo a ser imitado pelos alemães” (GIACOLA JUNIOR, 2007, p.140).

uma placidez contente e mansa. Por trás da harmonia plástica de suas expressões culturais, ele destaca uma abismal perturbação de fundo: “o grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir” (GT/NT, §3); e foi para sobreviver a eles que interpôs, entre si e a miséria, seu poder criativo, este que desponta no radiante mundo olímpico<sup>11</sup>.

Para ilustrar e trazer à tona o profundo sofrimento na raiz dessa cultura de luzes, ele se vale de uma antiga sabedoria popular grega:

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 seria para ti 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. (GT/NT, §3).

Esta é a chamada “sabedoria de Sileno”, que pinta de maneira emblemática o desespero que circunda o homem ao contemplar os abismos da existência. O abismo [*abgrund*] é um termo recorrente na obra de Nietzsche, que designa a “total indeterminação de um puro poder-ser” (CASANOVA, 2003, p.138); a monstruosa e incessante guerra de forças sem sentido da natureza, em contínua auto-destruição, sem fundamento, sem limites. Em meio ao abismo, o homem se vê inutilmente acordado, sem qualquer fonte de amparo e ciente de que, como tudo o mais, está condenado a perecer. O pessimismo seria, como a lenda parece sugerir, o fim inevitável ao homem que adquirisse consciência de sua condição “miserável e efêmera”. Este parece ser o ponto de partida e primeiro motor da filosofia nietzschiana<sup>12</sup>: o abismo do sem-sentido e o pessimismo dele decorrente, que se efetiva num horror à existência e a si mesmo. O pessimista abre os olhos e só enxerga ameaça de destruição, castigo. Rendido ao desespero ou à exaustão, especula o próximo golpe, quando ele já não aguenta nenhum. E para quê aguentar? Nada persiste no espaço ou no tempo: existimos um dia, no outro deixa-se de existir e quem se importa? Não há mais qualquer forma definida em seu horizonte, não há motivos, não há beleza, não há meta, só abismo. Foi-se a

<sup>11</sup> “Essa criação dos deuses é uma criação artística: ela corresponde, diz Nietzsche, ao instinto que criou a arte.” (HADOT, 2006, p.309).

<sup>12</sup> Mais tarde, Nietzsche o nomearia “a questão de Schopenhauer”, seu intitulado mestre à época de *O nascimento da tragédia*: “então a existência tem algum sentido?” (FW/GC, §357)

confiança na vida, “a vida emudeceu”. (GM/GM, III, §26).

Como viver a partir do pessimismo? Ou, em meio à pesquisa que Nietzsche tinha então em mãos: como conciliar o mais bruto pessimismo com a exuberante alegria dos gregos?

Esta é a principal questão de *O nascimento da tragédia*, segundo avaliação do próprio Nietzsche ao retomá-lo em sua última obra, *Ecce homo*. Ali, ele condena a recepção dominante ao livro na Alemanha, que o tomava principalmente pela ascensão do *wagnerismo* que ele incitava (proposta que Nietzsche, em publicações subsequentes, repudia), e acabou por render-lhe o subtítulo “o renascimento da tragédia a partir do espírito da música”. Esquecia-se, com isso, “o que no fundo a obra encerrava de valioso”:

‘Helenismo e pessimismo’: este teria sido um título menos ambíguo: como primeiro esclarecimento sobre como os gregos deram conta do pessimismo - com que o *superaram*... A tragédia precisamente é a prova de que os gregos *não* foram pessimistas” (EH/EH, “O nascimento da tragédia”, §1).

A cultura grega, com seu pessimismo de origem, torna-se decisivamente interessante para Nietzsche por ter sido capaz de cunhar uma extraordinária resistência a essa dor abismal. Na ideia de organizar o caos a que se rende a vida sem qualquer sentido, meta ou determinação, está o valor que Nietzsche atribui à cultura grega; este valor que pode ser resumido na capacidade de criar: “é por terem reconhecido e divinizado o caráter insondável da aparência que os gregos, anteriores a Platão, notadamente os trágicos, são celebrados por Nietzsche.” (WOTLING, 2013, p.86).

“Com qual filtro mágico no corpo”, ele se pergunta, tornou-se aquele povo “tão singularmente apto ao *sofrimento*”, “a ponto de se depararem, para onde quer que olhassem, com o riso de Helena - a imagem ideal, ‘pairando em doce sensualidade’” - imagem na qual viam refletida a “própria existência deles”? (GT/NT, §3). De onde teria advindo tal poder de transmutação?

Como se sabe, neste livro o filósofo estabelece o apolíneo e o dionisíaco enquanto impulsos artísticos fundamentais da natureza. No dionisíaco, ele encontra, nesse primeiro momento, a verdade essencial do abismo, essa força de dissolução sem-sentido da natureza que, entretanto, no embate com o impulso

apolíneo que impõe à medida, tem sua redenção numa expressão estética.<sup>13</sup> Sem Apolo, Dioniso seria a força bestial destruidora, eternamente desmesurada e sem finalidade; e sem Dioniso, as aparências apolíneas não poderiam carregar o sentido da vida.

Segundo esta avaliação nietzschiana, é a partir do momento que o grego assume o impulso dionisíaco, a perturbação caótica das incontáveis forças estrangeiras, que ele adquire tamanha competência para as belas formas. É esse abismo de possibilidades que potencializa ao máximo seu impulso plástico. Por constantemente reconquistar a mestria no domínio do incompreensível, o grego se faz então capaz de afirmá-lo, alegre em meio aos seus resultados estéticos, isto é, embriagado em seu próprio poder de produzir encanto.

O grego pôde afirmar o caos a partir de sua capacidade para conferir-lhe aparências, deuses, mitos. Com esse poder artístico, ele banha a existência “de uma glória mais alta” (GT/NT, §3), sente-se unido a ela em todos os seus âmbitos, de tal maneira que “até o seu lamento se converte em hino de louvor à vida”. (GT/NT, §3). Transformando toda tensão em religião, ciência, instituições sociais, ele consegue dobrar aquela disposição de humor negadora, a aversão à vida – o mais grave de todos os perigos. Nietzsche chega a mencionar em *O nascimento da tragédia* um “pessimismo prático” corrente que teria por costume o suicídio, bem como o assassinato de pais e amigos como ato de compaixão e cumprimento do dever. Tal prática, segundo ele, “está e esteve presente em todo lugar do mundo onde não surgiu a arte em uma forma qualquer, especialmente como religião e ciência, para servir de remédio e defesa contra esse bafo de pestilência” (GT/NT, §15).

Como se pode ver, “o que está em jogo no texto não é a arte como uma das dimensões possíveis da ação humana, mas a arte em sua ligação direta com o problema do valor da existência.” (CASANOVA, 2003, p.133). O antídoto ao

---

<sup>13</sup> Em Apolo, temos um fundamental impulso à medida, à forma, à individuação, simplicidade e clareza (que Nietzsche ilustra no estado fisiológico do sonho, em sua contínua e espontânea produção de imagens). Em oposição a ele está o ímpeto dionisíaco à dissolução da individualidade e união a um sentido total da existência, ao excesso apaixonado e doloroso, à metamorfose incessante, ao contraditório e caótico (ilustrado pelo estado fisiológico da embriaguez). Apolo legisla, traça linhas fronteiriças, confere parâmetro e permanência. “Mas, para que a forma, nessa tendência apolínea, não se congelasse em rigidez e frieza egípcias, para que no esforço de prescrever às ondas singulares o seu curso e o seu âmbito não fosse extinto o movimento do lago inteiro, de tempo em tempo a maré alta do dionisíaco torna a desfazer todos aqueles pequenos círculos” (GT/NT, §9).

pessimismo se dá com um “impulso que chama a arte à vida” (GT/NT, §3), de modo que, invertendo a sabedoria de Sileno, possa-se dizer: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia”. (GT/NT, §3).

Ainda que nesta obra Nietzsche aborde as “pulsões artísticas da natureza” (GT/NT, §2) - o apolíneo e o dionisíaco - precipuamente a partir da forma artística da tragédia, o movimento criador desse choque de opostos reverbera, em meio ao livro, para a constituição essencial do mundo como um todo:

[o] fenômeno dionisíaco torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los.” (GT/NT, §24)

O interesse de Nietzsche neste primeiro trabalho publicado, mais que o rigor de uma análise filológica científica, foi dar vazão a uma poderosa “introvisão”<sup>14</sup> (GT/NT, §1) que colocava a afirmação dionisíaca do abismo na raiz da “força plástica”<sup>15</sup> de uma cultura, que entraria, assim, em sintonia com o poder plástico de toda natureza.

Longe de ser tomada por “mera obra de arte” – segregada a um nicho cultural acessório de entretenimento e decoração – a tragédia era, na Grécia antiga, “uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários” (VERNANT, VIDAL-NAQUET, 1977, p. 10). Ao tomar a tragédia por objeto, da mesma maneira, Nietzsche não visa o estudo de determinada forma artística, mas a considera em sua condição política de medicamento à vida humana, capaz de transfigurar todo desamparo de existir em belas formas culturais e impulsionar à vida. Giorgio Coli, em seus *Escritos sobre Nietzsche*, apresenta a interessante tese de que o espectador, diante do espetáculo trágico, ao invés de ter a sensação “isto é apenas um espetáculo”, sentia que fora dali apenas podia inversamente dizer “isto é apenas a vida quotidiana” (COLLI, 2000, apud BRANCO, 2010, p.61).

Interferindo diretamente na vida prática, a tragédia “era responsável pela

<sup>14</sup> Tradução do termo alemão *Anschauung*, que significa uma espécie de contemplação intuitiva.

<sup>15</sup> Por “força plástica” (HL/Co. Ext. II, p.10, dentre outros), Nietzsche aborda a capacidade de transfigurar sensações em aparências. É outra metáfora para a vontade de poder, como veremos: essa atividade de apropriar-se das relações do corpo, criando.

formação do espírito da comunidade [...] pelo impacto que suas criações geravam na formação da opinião pública.” (PICOLLI, 2012, p.75). O espetáculo reunia a atenção dos cidadãos num acontecimento, pode-se dizer, tanto religioso como político – ali, os gregos vivenciavam juntos a formação de seus mitos, suas verdades, sua cultura. Na experiência compartilhada das paixões evocadas pelos cantos, pelas palavras, pelos movimentos e máscaras, tinham os afetos mais profundos, os ímpetos mais básicos, trazidos à sua presença, renascidos.

A linguagem dos heróis sofoclianos nos surpreende tanto por sua apolínea precisão e clareza, que temos a impressão de mirar no fundo mais íntimo de seu ser, com certo espanto pelo fato de ser tão curto o caminho até esse fundo.” (GT/NT, §9)

Com essa profusão de sentido concentrado em suas precisas formas, a cada montagem teatral, “o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza” (GT/NT, §7). Os indivíduos pertencem, agora, a uma comunidade de sentido. Reunia-se, assim, um povo sob uma linguagem.

Na tragédia, Nietzsche tem a criação artística por excelência, com a união de Apolo e Dioniso a produzir, com suas embriagantes imagens, a boa consciência para com “tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência”. O espetáculo construído a partir do monstruoso propaga até “*o anseio do feio*”, uma boa vontade “para o pessimismo” mesmo, bons olhos para esse lado inegável da vida e todo horror que lhe acompanha (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §4). A beleza apolínea, diz ele:

nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar.” (GT/NT, §4)

Numa bela passagem, ele descreve o advento das imagens apolíneas como o inverso do fenômeno ótico no qual, após a insistência de fitar o sol de frente, os olhos se defendem produzindo manchas escuras:

Inversamente, as luminosas aparições dos heróis de Sófocles, em suma, o apolíneo da máscara, são produtos necessários de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha. [...] toda a concepção do poeta nada mais é senão aquela imagem luminosa que a natureza saneadora nos antepõe, após um olhar nosso ao abismo. (GT/NT, §9).



A saúde dos gregos consiste, portanto, nesse triunfo plástico sobre o sombrio, o desconhecido, cruel, asqueroso e caótico, um triunfo que não decorre senão de sua disposição artística para encará-lo de frente. Na destreza constantemente apurada para essa luta está a chave de sua harmonia, de sua leveza, como bem ilustra um fragmento póstumo nietzschiano já do fim de sua vida produtiva: “a beleza não é para [o grego] um presente [...] — ela é conquistada, querida, fruto de luta — ela é uma vitória.” (VM/OS, §219).

Em tudo o que individualmente perece, no sacrifício dos seus tipos mais elevados, o espetáculo trágico faz sentir concomitantemente a própria força criadora, superadora da vida que, em seu indestrutível poder e entusiasmo, ainda grita e sempre vence. Em meio à desgraça dos personagens, temos não um lamento latente, mas o riso triunfante do tragediógrafo, que celebra a destruição com a confiante alegria que advém da beleza de suas formas.

“*Que comunica de si o artista trágico?* Não mostra ele justamente o estado *sem* temor ante o que é temível e questionável? [...] A valentia e liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse estado *vitorioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica.” (GD/CI, XIX, §24)

Cercado de enredo para seus sofrimentos mais íntimos, os homens se fazem parte desse mundo de aparências, apropriam-se dele. E a cada beleza e verdade criadas às custas de tanta destruição, esse indivíduo agudamente consciente da propensão cruel da natureza e sob o risco de negar a vida, é “salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida.” (GT/NT, §7).

Em meio aos inúmeros mau-usos de linguagem que Nietzsche atribui a *O nascimento da tragédia*, a afirmação do fenômeno dionisíaco (da eterna dissolução das formas em nome de outras criações) enquanto salvação artística de uma cultura, mantêm-se imune (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §6).<sup>16</sup> Nesta

---

<sup>16</sup> Nietzsche escreve uma “tentativa de autocrítica” ao seu primeiro livro quinze anos mais tarde. Encontra nele uma investida ainda metafísica de promover o dionisíaco na base da vida, colocando-o enquanto uma essência por trás das aparências, aos moldes da dicotomia filosófica tradicional, especialmente aos moldes de Schopenhauer: vontade e representação; ou ainda, natureza e cultura. A criação de aparências em *O Nascimento da Tragédia* serve de consolo metafísico, isto é, defesa contra uma realidade abismal externa pré-existente. O pensamento dualista será suprido posteriormente (bem como toda a ótica metafísica que envolve essa primeira obra) com uma retomada estendida da noção do dionisíaco que engloba também o impulso à aparência. A aparência será concebida então como única realidade, conforme será explorado no segundo capítulo.

primeira resposta ao pessimismo, ainda que sob fórmulas metafísicas, sem a emancipação linguística que logo conquistaria, o filósofo o acolhe – em todo seu terror - como parte essencial da vida humana, reavaliando-o por sua potência criadora, transfigurado no impulso dionisíaco à arte. Com isso, como veremos, Nietzsche dá início à criação de “uma contra-valorização da vida, puramente artística, *anticristã*”, extra-moral. “Na qualidade de filólogo e homem das palavras”, ele afirma, “eu a batizei (...) com o nome de um deus grego: eu a chamei *dionisíaca*” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §5). Essa interpretação “puramente artística” da vida é o que, segundo o filósofo, foi capaz de salvar os gregos do pessimismo. A ela, ele se dedicará ao longo de toda sua obra enquanto antídoto à aversão à vida, capaz de transfigurar todo horror num consentimento entusiasmado à realidade. “A arte trágica demonstra, assim, uma notável capacidade alquímica de transmutar o estado de náusea, ‘estado negador da vontade’, em afirmação” (DIAS, 2011, p.96).

Em obras posteriores, Nietzsche retoma a questão do sofrimento abissal que circunda o homem, a questão da finitude: “como salvar-se da “morte (mais precisamente: [do] desgosto da vida, [da] exaustão, [do] desejo do ‘fim’)?” (GM/GM, III, §13). Por óticas novas e táticas diversas, nota-se que ele reafirma o antídoto artístico da transfiguração do caos em aparências, motivos, razões, causas.<sup>17</sup>

O homem tornou-se gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele tem de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na *razão da vida*! (FW/GC, §1).

Conforme ele argumenta na *Segunda intempestiva*, poucos anos após *O nascimento da tragédia*, aos homens é vedada a capacidade do tranquilo contentamento que contemplamos nos animais no pasto, por exemplo. Serenos, esses bichos são capazes de dedicar-se apenas ao seu presente, em estado de graça e plenitude. A nós, bichos de memória, os instantes retornam sem cessar e, como fantasmas, perturbam a tranquilidade de um instante posterior (HL/Co. Ext. II, §1). Para que nos seja possível habitar o presente, cientes como somos do passar do tempo – da constatação de que o passado não volta, de que tudo perece,

<sup>17</sup> HL/Co. Ext. II; GC, §13; GM, II, §7; GM, III, §20; GM, III, §28; NW/NW, “Epílogo”, §1; NW/NW, “o psicólogo toma a palavra”, §3; GD/CI, I, §12; GD/CI, VI, §4.

inclusive nós mesmos – precisamos ser capazes de digerir nossas lembranças e enredar o vir-a-ser num sentido que nos seja palatável. Precisamos de redenção ao passado e confiança no futuro, meta para nossas vontades, para assim produzir no corpo a afirmação da nossa razão de ser. “E isto é uma lei universal: cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte; se ele é incapaz de traçar um horizonte em torno de si [...] então definha.” (HL/Co. Ext. II, §1)

Para os homens, “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (GM/GM, II, §7). É prerrogativa da vida humana a criação de belos *por quês*, já que “a dor pergunta sempre pela causa” (FW/GC, §13) e “somos nós apenas que criamos as causas” (JGB/BM, §21). Essa capacidade criativa, por sua vez, como ele aponta no *Nascimento da Tragédia* e reafirma até o fim de seus escritos<sup>18</sup>, exige o mergulho no abismo - não que se o evite - para assim questioná-lo, avaliá-lo, dar-lhe forma e, a cada vez, superá-lo. “Para me expressar misticamente, o caminho para o céu de cada um sempre pass[a] pela volúpia do seu próprio inferno” (FW/GC, §338).

Não é na resignação e no entorpecimento que Nietzsche encontra o grande triunfo trágico, como o queria, por exemplo, Schopenhauer em relação a toda arte. Como ele afirmará em sua obra madura, retomando o tema: “diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma [...] exalta a sua existência” (GD/CI, XIX, §24). Mas essa maneira artística de lidar com a vida na antiga Grécia é logo vencida por um outro movimento: a “racionalidade socrática”, isto é, a moral, que surge como “o protótipo do *otimismo* teórico” (GT/NT, §15), e domina o pensamento e a vida até a modernidade.

## 1.2

### A morte de Deus ou a queda do otimismo

A moral, de acordo com o pensamento nietzschiano, foi a maneira de pensar inaugurada pelo platonismo e difundida, mais tarde, pelo cristianismo (que ele chamou “platonismo para as massas” – JGB/BM, “prólogo”). “A moral cristã

<sup>18</sup> Ver, por exemplo, *Nietzsche contra Wagner*: quanto ao que ali designa homens superiores, ele afirma: “a hierarquia é quase que determinada pelo *grau* de sofrimento a que se pode chegar”. (NW/NW, “o psicólogo toma a palavra”, §3). Mais sobre isso no 3.1.

é uma ordem; sua origem é transcendente; ela está além de toda crítica, de todo direito à crítica” (GD/CI, XIX, §5). Moral é metafísica<sup>19</sup>: consiste na “divisão da realidade em dois âmbitos ontologicamente diversos e a instauração de um destes dois âmbitos como parâmetro para o julgamento do outro.” (CASANOVA, 2003, p.7). É a divisão do mundo em dois opostos – o verdadeiro e o falso – o certo e o errado – o bem e o mal – o ser e a aparência.

Nasce como uma maneira absoluta de organizar, categorizar, delimitar cada impressão sob o imperativo de universalidade e clareza unívoca. Não se propõe como *um* mundo possível, nem mesmo o único mundo *possível*, mas como o mundo que *é* – o mundo: um dado em si mesmo, pré-existente, independentemente sólido e distinto, ao qual o homem poderia acessar passivamente através da perspectiva *correta*. A moral “não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta; [ela] rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação.” (GM/GM, III, §23). Um Ser a priori posta-se categórico sobre o pensamento e as ações humanas. Um Ser que será personificado na figura do Deus único, sobre o qual solidifica-se o mundo ocidental.

“Através dessa universalidade, uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar.” (GT/NT, §15). A verdade única determina um mundo único. O espírito moral tem em seu âmago isso que Nietzsche chamou a *vontade de verdade*<sup>20</sup> – isto é, a *honest*a pretensão a uma realidade permanente de validade universal. Esta vontade de absoluto se encontra na base tanto da filosofia quanto da religião, da ciência e de toda construção social do Ocidente.<sup>21</sup> Surgiria a partir de uma necessidade do homem, em dado momento, de divinizar uma compreensão a ponto de poder tomá-la como garantia, de a poder pressupor, como realidade maior que aquela dos sentidos, maior que ele mesmo.

<sup>19</sup> Tomamos aqui “metafísica” como uma maneira de pensar datada historicamente, inaugurada pela filosofia socrático-platônica.

<sup>20</sup> Pela primeira vez em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, §1, enquanto “impulso à verdade”.

<sup>21</sup> “a vontade de verdade” é “partilhada pelo sacerdote, pelo filósofo e pelo cientista: pois quando se busca, apenas e a todo custo, uma tal Verdade (inequívoca, imutável, universal), ainda se está diante do mesmo ‘altar’, por assim dizer, aquele no qual a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema (GM/GM III §24). Se está no terreno da moral.

Tudo perece, mas apenas em aparência – diz o otimismo moral: há uma realidade superior, uma essência imutável por trás de todas as coisas, na qual podemos nos apoiar todos, igualmente, com segurança. Desta maneira, nos orientamos para a compreensão da aparência como “o mal” e a direção correta para “a verdade”, como “o bem”. Diante da fragilidade do nosso mundo de aparências, cria-se este segundo mundo, transcendente, invariável, que serve de fundamento ao homem, garantindo-lhe a finalidade perene de todas as coisas.

Sofrendo com a temporalidade do mundo, os metafísicos se insurgem contra ele. De que modo? Criando a permanência. O ódio ao devir tornou-se criador. O ressentimento dos metafísicos contra a realidade inventou outra realidade.” (DIAS, 2011, p. 74).

Do ponto de vista prático, Nietzsche pondera, ser moral “significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida [...] a fim de conservar uma comunidade” (MA I/HH I, §96), conservar um determinado estilo de vida. “A moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência aos costumes, não importa quais sejam”: obediência à “maneira *tradicional* de agir e avaliar”. É uma tradição transformada em “um intelecto superior que manda, [...] [em] um incompreensível poder indeterminado, [...] [em] *superstição*” (M/A, §9). E todavia, assim falam os modernos sob seu jugo: “totalmente reais somos nós, e sem crença nem credence” (Za, “Do país da cultura”). Pois a moral não é, para eles, o valor mais elevado, mas o “valor *em si!*...” (EH, “por que sou um destino”, §7).

Nota-se que, ao revalorar a moral, Nietzsche traz a verdade metafísica de sua condição *a priori*, divina, para a posição de banalização, sede do que é comum - tanto no sentido de ser o “pertencente a todos”, como também no de ser trivial, ordinário. Tendo em vista nossa visão a respeito das diferentes culturas do passado, por exemplo, ele diz:

“ingênuos chamam ‘objetividade’ à mensuração de opiniões e feitos passados a partir das opiniões mais disparatadas do momento; aqui eles encontram o cânone de todas as verdades; seu trabalho é adequar o passado à trivialidade contemporânea. Em contrapartida, eles denominam ‘subjetivo’ toda historiografia que não tome as opiniões populares como canônicas.”. (HL/Co. Ext. II, §6)

A descida é vertiginosa. A “vontade de verdade”, na visão nietzschiana, deixa de ser a nobre missão dos apóstolos da ciência para tornar-se a degeneração

que quer fazer do vulgar a única possibilidade de existência: “pois a verdade está aqui – não está aqui o povo? Ai daqueles que procuram!” (Za/ZA, “Dos sábios famosos”). Esse espécime genérico da comunidade - ou, conforme Nietzsche o nomeia: “animal de rebanho” - acaba por fazer-se a única espécie autorizada, a detentora das únicas virtudes humanas - estas que favorecem a manutenção do rebanho: “virtudes como a sociabilidade, benevolência, alteridade, aplicação, moderação, modéstia, indulgência, piedade.” (JGB/BM, §199). Na guinada nietzschiana, como veremos, as “virtudes” também viram-se de ponta à cabeça: o grande homem nietzschiano não é o apóstolo da linguagem divina, mas aquele insolente o bastante para desacreditá-la solitário e intervir sobre ela.

Para o pensamento moral, em resumo, não há realidade válida para além da *sua* realidade. “Os conceitos metafísicos visam tornar invisível o caráter de indeterminação do devir e sua impossibilidade de domínio total, num ideal de perfeição, Todo, completude” (STEGMAIER, 2013, p.120). Esse é o modo otimista de lidar com o abismo do sem-sentido, das infinitas possibilidades: negando-o. “A dialética” - Nietzsche já dizia num ensaio de juventude - “é, no fundo de sua essência, otimista”: ela crê em suas relações necessárias, enxerga apenas suas causas e consequências, e “suas contas não deixam resto; ela nega tudo que não pode decompôr em conceitos.” (ST/ST, p.36). Essa crença tão bem enraizada vem para tapar o abismo da existência, todo o caos do inaudito, com seus *a priori*’s. E por muito tempo foi bem sucedida.

É verdade que a moral, por dois mil anos, conferiu sentido à vida humana, determinando valor e caminhos à nossa existência. “O homem estava *salvo*”, não era mais “um brinquedo do absurdo”, “ele podia *querer* algo”, ainda que fosse um ideal para além da vida: “a vontade mesma estava salva.” (GM/GM, III, §28). Estabelecido o domínio desse platonismo-cristão, com seu sentido único imperativo, “a situação teria parecido estática; no entanto, a vontade de verdade prosseguiu em seus desdobramentos, tirando uma conclusão após outra” (GM/GM, III, §27).

“O insaciável conhecimento otimista” (GT/NT, §16) manteve-se empenhado na busca obstinada pela verdade absoluta sem nunca alcançar um resultado completo o bastante para abarcar toda a experiência em seu devir. A metafísica abre “um abismo entre o mundo constante do ser e o mundo instável do devir, mas sempre fracassa em seu empenho por alcançar esse mundo constante.”

(CASANOVA, 2003, p.193) Por fim, a vontade de verdade acaba por dobrar-se sobre si mesma, e tem início um fenômeno que Nietzsche chama de “auto-supressão da moral” (M/A, “prólogo”, §4): “o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço” (FW/GC, §357) faz com que o homem do conhecimento tome consciência de si e veja as suas verdades em seu caráter humano, demasiado humano. Como bem resume Stegmeier: “educado para sacrificar à verdade tudo que se possa desejar (GM/GM, I, §1), [esse homem] tem de finalmente reconhecer os dogmas como tais e, em uma atitude de ‘veracidade’, renunciar a eles. (STEGMAIER, 2013, p.35).

As verdades morais acabam por se auto-destruir, num fim que se deve ao seu princípio. Determinados a encontrar a pureza mais pura, acabamos por nos tornar “agudamente conscientes dos nossos próprios artifícios” (FW/GC, “prefácio”, §4). Desse “animal racional” (definição aristotélica do homem no nascer da metafísica) é exigido, por honestidade intelectual, enxergar sua razão – a raiz da sua essência – em sua falta irreversível. Ao intelecto espezinhado cabe agora regozijar-se da sua franqueza e perspicácia em “reconhecer-se” incapaz:

Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua ‘realidade’ – que triunfo! – não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a *razão*: volúpia que atinge seu cume quando o autodesprezo, o auto-escárnio [...] da razão decreta: ‘*existe um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é excluída dele!*...’ (GM/GM, III, §12)

É possível ouvir ecos da inalcançável coisa-em-si kantiana: “conhecemos [...] apenas como fenômeno e não tal como é em si.” (KANT, 1994, p.157). O mundo verdadeiro se sustenta, a partir da crítica kantiana, em uma coisa-em-si<sup>22</sup> inacessível (WL/VM, §1) e – justamente por ser indemonstrável – irrefutável (AC, 10). Com essa manobra, Kant e os modernos depois dele ainda puderam salvaguardar a *vontade de verdade* e dedicar-se aos seus “majestosos edifícios morais” (KANT, *Crítica da razão pura*, II, apud A, “prólogo”, §3).

Cada vez mais abstratos, Deus e a verdade acabam se convertendo em

<sup>22</sup> Algo de *a priori*, de significação independente de qualquer relação: “uma coisa retirada de todas as suas relações” (FP, 1887),

linguagem vazia, num “desumano mundo inumano, que é um celestial Nada” (Za/ZA, “dos transmundanos”). Já na modernidade, “as características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-ser, do *nada*” (GD/CI, III, §6). O poder da linguagem metafísica mantém-se apenas na autoridade de negar o seu poder e, num derradeiro desdobramento, acaba por renunciar o próprio solo sobre o qual construíra seu império: eis que vem “a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus...*” (GM/GM, III, §27). Sem verdades, sem enredos, o homem é agora um bicho sem metáforas, “ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”)...” (GM, III, §25)

Triunfa sobre o Deus cristão, enfim, a própria moralidade cristã (FW/GC, §357). Com sua retidão fidedigna, seu pudor contra a mentira, ela destitui-se do poder de ver a verdade, no abalo espiritual que Nietzsche nomeia “a morte de Deus”:

*Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a Terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? [...] Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? [...] O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue?* (FW/GC, §125)

Mais uma vez, a humanidade encontra-se desamparada diante do abismo. Afinal, “Deus não é apenas uma entidade religiosa [...], ele também determina o modo de compreensão do que efetivamente é.” (CASANOVA, 2003, p.193). Morreu Deus, morreu a Verdade, morreu o Ser, morreu toda orientação, o sentido da vida, a garantia da nossa objetividade: de que ao abrirmos os olhos alcançávamos, todos juntos, o mesmo mundo real.

Mas, se Deus morreu, teremos ainda de nos haver com sua sombra (FW/GC, §108): a vontade de verdade do espírito moral, o modo dualista de pensar, a aversão à mentira. Esta continua a agir sobre nós e nos relega agora, diante do nada necessário em que nos encontramos, à aversão a nós mesmos:

esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, [...] o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa,



ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida (GM/GM, III, §28)

Este é o homem que, após dois mil anos de uma educação moral – ou “uma não educação” (DIAS, 2011, p.125) – se vê diante do abismo, da dor sem sentido, do maior desafio da existência: homens exauridos em “autocontradição fisiológica” (GD/CI, XIX, §41), com aversão a si mesmos, vergonha de si mesmos. “A caminho de tornar-se ‘anjo’ [...] o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburruenta” (GM/GM, II, §7) que condena todo acaso, tudo isso que “não deveria ser”. Preguiçoso e desistido de si mesmo, ele agarra-se à moral por ser-lhe a única forma de falar e agir disponível. “Todo o respeito” à consciência moral, “*na medida em que é honest[a]!*” (GM/GM, III, §26). O que se perde com a morte de Deus é justamente essa *honestidade* – a capacidade de *ver* em todo acontecimento a verdade em que se confiava. Não acreditamos mais nas nossas palavras, nos nossos movimentos, nos nossos sentimentos. Vivemos apenas de “túmulos caiados que parodiam a vida”, apenas do “mais barato meio de agitação, a afetação moral”. (GM/GM, III, §26).

O homem moderno é descrente de suas formas de expressão.<sup>23</sup> “Nós sentimos com abstrações [e] quase não sabemos mais como as sensações se exteriorizam junto a nossos contemporâneos”. Somos uma interioridade que só se exterioriza com “abstração e cálculo”, imaginando-se a maior integridade possível. Por fim, ficamos com atores que desempenham seu papel de maneira “ruim e superficial”, numa linguagem incapaz de ordenar-lhes o organismo, o que resulta numa constante “contradição entre conteúdo e forma”. É esta a qualidade que, na sua segunda extemporânea, Nietzsche nomeia como a mais própria ao homem moderno: “a estranha oposição entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade – uma oposição que os povos antigos não conheciam.” (HL/Co. Ext. II, §4, 5).

Reduzido à condição de ‘agente passivo’ – já que a *atividade* sobre a vida se traduziria em ‘mentira’, ‘erro’, ‘vandalismo’ – o moderno se atém aos padrões já estabelecidos de conduta, “uma condição na qual mesmo grandes guerras e

<sup>23</sup> “A forma é válida para nós, pura e simplesmente, como uma convenção, como disfarce e camuflagem, e por isto torna-se, se não odiada, em todo caso não amada; seria ainda mais correto dizer que temos um medo extraordinário da palavra convenção e sem dúvida também da convenção como tal.” (HL/Co. Ext. II, §4)

grandes revoluções raramente possibilitam mudar algo mais do que um instante.” (HL/Co. Ext. II, §5). Por isso se foi a confiança no homem, a confiança na vida, e “a vida mesma se tornou um *problema*.” (FW/GC, “prólogo”, §3)

Nossa linguagem já não é capaz de prover sentido, conferir verdade, honestidade ao que somos, e no entanto se mantêm devido àquela velha crença, àquela noção básica e milenarmente tradicional, de que há um mundo invariável e primário a qualquer ação. Desta maneira, o otimismo chega ao vazio pessimista como “a verdade”. Em outras palavras, chega-se ao “conhecimento inequívoco” de que *não há* sentido: “esses bruxos ao avesso que, em vez de criar o mundo a partir do nada, criam o nada a partir do mundo.” (MA I/HH I, §627).

O moderno homem do conhecimento ressent-se de toda crença (GM/GM, III, §24)<sup>24</sup>. Doutrinado à revelação passiva da verdade, o otimismo rejeita alternativas. Sob o jugo da culpa moral, ele exige a honestidade de recair no pessimismo. Agora, o otimista torna-se tão veículo de decadência quanto “o pessimista, e talvez mais nocivo” (EH/EH, “por que sou um destino”, §4) - pois não pode senão manter cristalizado o que não mais funciona: a oposição entre verdade e mentira, a vontade da verdade transcendente.

A modernidade se consome sob o peso de uma incontornável contradição: a vontade humana de encontrar sentido e a consciência de que não há qualquer sentido que não seja humanamente inventado. Mas o desacordo das afirmações somente existe porque o único sentido autorizado é o pré-existente, o transcendente. Ou seja, é o pensamento moral que, após a morte de Deus, nos relega a um necessário nada.

Mas é a única lei que temos, essa que nos conduz ao nada. Se apenas o ‘ser’ vazio agora nos é garantido (HL/Co. Ext. II, 10), nós, homens do conhecimento, orgulhosos do nosso rigor, pelo menos, nos agarramos a essa garantia. É preferível ainda, afinal, “*querer o nada a nada querer*” (GM/GM, III, §1). “Qualquer sentido” - ainda que se direcione ao vazio - “é melhor que nenhum” (GM/GM, III, §28). Mas, quanto mais nos agarramos à velha verdade para nos salvar do abismo, é para o abismo que nos encaminhamos, conforme todo “Ser”, toda lei, se torna cada vez mais rarefeito. E é assim que Nietzsche

---

<sup>24</sup> E não se pode dizer o mesmo do homem do conhecimento contemporâneo – principalmente depois que o último grande movimento de crença despontou no maior dos horrores modernos: o sistemático genocídio nazista?

expressa “a incontornabilidade de um novo começo.” (CASANOVA, 2003, p.199).

Nietzsche conclui pelo esgotamento dos valores vigentes, incapazes de seduzir os homens à vida. Se não há mais meta, não há mais também caminho. Em vão, genérica e indefinidamente, seguimos. Mas foi apenas a lógica moral que desembocou necessariamente numa essencial ausência de verdades, e essa necessidade se deve ao pressuposto *moral* de ser esta a única maneira de avaliar. É mero “preconceito dos eruditos achar que *agora sabemos mais* do que em qualquer tempo” (M/A, §2), que nosso Nada é uma verdade necessariamente superior a qualquer outra. Os esforços de Nietzsche se voltam, então, para que ainda possa haver empenho criativo sobre nossas teorias, nossos pressupostos, e que com isso sejamos capazes de promover outros tipos de homem.

O homem em contradição consigo mesmo, negador de si mesmo - “este é o mais doloroso dos espetáculos”. O “rasgo entre o interior e o exterior precisa desaparecer de novo sob as batidas de martelo da necessidade.” (HL/Co. Ext. II, §4). Para isso, entretanto, nossos valores precisam ser revistos, a necessidade precisa ser reinventada.

### 1.3

#### A transvaloração dos valores

“Quando vim até os homens, encontrei-os sentados sobre uma velha presunção: todos eles presumiam, havia muito tempo, saber o que é bom e mau para o homem. Toda conversa a respeito da virtude lhes parecia coisa velha e surrada; e quem queria dormir bem falava ainda de ‘bem’ e ‘mal’ antes de ir deitar-se. Perturbei esta sonolência ao ensinar que *ninguém sabe ainda* o que é bom e mau - a não ser aquele que cria! - Mas esse é aquele que cria a meta para os homens e dá à terra seu sentido e seu futuro: apenas ele *faz com que* algo seja bom ou mau.” (Za/ZA, “De velhas e novas tábuas”, §2).

À tarefa de um novo começo - para além do otimismo e do pessimismo dele decorrente - o filósofo nomeará, em seu terceiro período<sup>25</sup>, *transvaloração*

<sup>25</sup> A tradicional divisão das fases da filosofia nietzschiana é assim definida por Scarlett Marton em sua obra *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*:

- de 1870 a 1876 – primeiro período – às vezes também referido como período de juventude;  
- de 1876 a 1882 – segundo período – às vezes também período intermediário ou período médio;

*dos valores*. Por vezes também *transvaloração de todos os valores*, a expressão nomeia um “projeto de formação de novos tipos de vida humana” (WOTLING, 2013, p.29), através da condução da arte à vida. Por uma “cognição histórica” (EH/EH, ‘humano demasiado humano’, §6), isto é, pela perspectiva de sua relação com a tradição, temos então a criação enquanto *transvaloração*. Afinal, a criação artística da existência é uma tarefa que exige o embate com as interpretações correntes. Principalmente quando proposta em meio a esse mundo que absolutiza moralmente um deus morto, é uma tarefa que exige um novo princípio para os juízos de valor, uma outra lógica, *extramoral*.

Há uma duplicidade na proposta nietzschiana de transvaloração dos valores: por um lado, ela é “a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores” (GM/GM, I, §17, nota do autor). O que Nietzsche propõe aqui é a constante reinterpretação dos valores por parte dos filósofos vindouros, de maneira a dar sempre sentido ao seu presente. Para esse futuro transvalorador, entretanto, o próprio Nietzsche (com seu personagem, Zaratustra) coloca-se como protótipo: “Um prelúdio sou eu para melhores intérpretes, ó meus irmãos! Um exemplo! *Fazei conforme o meu exemplo!*” (Za, “De velhas e novas tábuas”, §20). Nesse sentido, o filósofo também assume a transvaloração dos valores enquanto sua tarefa. Isso porque, fazer-se prelúdio a um futuro transvalorador, consiste em transvalorar o presente dominado pela moral, cuja hierarquia é dominada pela vontade de verdade, de conservação de acordos pré-estabelecidos. Por crer alcançar o mundo em si mesmo, a metafísica sela sua máxima na conservação.<sup>26</sup> Um futuro de constante reinvenção da vida precisa de um ambiente propício - não um mundo que exija uma verdade única; precisa de homens que afirmem seu poder de criar, com bons olhos para com uma eterna luta artística: “o mundo não é nem uma unidade como sensação, nem como ‘espírito’, eis a primeira grande libertação, – com isso restaura-se a inocência do vir-a-ser...” (GD/CI § 8). A transvaloração é, portanto, ela mesma já uma proposta valorativa,

---

- de 1882 aos primeiros dias de 1889 – terceiro período – às vezes período maduro ou tardio; Essa divisão não tem necessariamente em vista uma rigidez para nossa leitura da obra, mas visa salientar as mudanças dos referenciais adotados por Nietzsche nos diferentes momentos de sua empreitada e, de tal maneira, permitir acompanhar melhor os movimentos de sua filosofia, em meio a suas mudanças de linguagem.

<sup>26</sup> “o impulso à verdade se demonstrou como uma potência conservadora da vida.” (CG, 110)

“significa simultaneamente uma criação e um critério que elege a criação como meta da hierarquia.” (BENTES, 2015, p.127).

O que Nietzsche se propõe com sua filosofia é uma primeira mudança basilar da máxima de conservação à máxima de *atividade criadora*, que prioriza a multiplicidade e o movimento em meio aos quais não cabe uma universalidade definitiva. É com essa transvaloração básica que ele busca a abertura para novas possibilidades de futuro.

Afiando o alcance da crítica à nossa maneira de pensar, Nietzsche questiona, afinal: qual o valor da verdade *a priori*? Para quê um absoluto? Nesses valores, ele encontra a “expressão de um estado indigente” (FW/GC, §349), um cansaço da vida, uma fraqueza que se expressa numa necessidade de segurança, garantia de um ponto de vista supremo e firme que nos permitiria não mais precisar reavaliar o fluxo de aparências. “A exigência de querer ter algo firme” é “o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo - mas as conserva.” (FW/GC, §347). A presença da verdade perfeita no mundo representa para o homem a vigência de uma lei eterna, de um acordo supremo. O absoluto é o ideal do descanso perpétuo, da paz imperturbável — ‘alcançamos a Verdade, chega de luta’:

foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava (...) sob a crença em ‘outra’ ou ‘melhor’ vida. O ódio ao ‘mundo’, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §5).

O cansaço “se apossou de toda fisiologia e teoria da vida” (GM/GM, II, §12), com um “um conceito de essência do qual é desvinculada toda mudança, pelo qual é possível conservar toda identidade” (STEGMAIER, 2013, p.118). Haveria, com isso, uma hiper-estimação das perspectivas dominantes, do consenso, dos “arranjos mecânicos e utilitários” (DELEUZE, 1976, p. 64). A previsibilidade não é por nós apenas esperada, mas comemorada. Os homens acabam valorizando apenas o aspecto passivo das relações de força: bom é o que conserva a configuração estabelecida, é o que nada perturba para além do que admite-se como perturbável. Todo esforço aqui se volta para a manutenção do mesmo, do já conquistado, tendo como motor propulsor de toda intervenção o desejo de vingança (Za/ZA, “Da redenção”), a negação do que lhe contraria.

A ‘adaptação’ trazida a primeiro plano tem como meta principal “a felicidade do rebanho, as verdes pastagens, a segurança e o bem-estar”. As duas cantilenas que repete até o cansaço são “a igualdade dos direitos” e “compaixão relativamente a todo ser que sofre” – sendo o sofrimento tido por algo intrinsecamente nocivo a ser exterminado (JGB/BM, § 44). A moral acaba por dar à luz homens que já não toleram mais ser arrastados por impressões repentinas, por perturbações sem nome, e que universalizam, “antes, todas essas impressões em conceitos mais desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e agir.” (WL/VM, p.37). Investem apenas na cristalização das velhas interpretações, ainda que estas venham perdendo cada vez mais seu poder de fazer sentido. “Sejam quais forem os danos que façam os maus: o dano dos bons é o mais danoso dos danos! [...] Pois os bons – eles *não conseguem* criar: são sempre o começo do fim.” (Za/ZA, “De velhas e novas tábuas”, §26). Nietzsche se pergunta:

“Em que condições e em que forma a planta humana desenvolveu-se mais vigorosamente até agora? Acreditamos que isto se produziu sempre em condições completamente opostas, que foi necessário que o perigo que acicata a vida humana crescesse até a enormidade. Cremos que a insensibilidade, o perigo, a escravidão, que se encontram sempre na rua e nos corações, a clandestinidade, a austeridade, toda classe de bruxarias, tudo o que é mau, terrível, tirânico, tudo que existe no homem de animal predador ou de réptil, é da mesma forma que seu oposto, útil para elevar o nível da espécie humana.” (JGB/BM, §44)

A conservação é *nosso* instinto por excelência, “é precisamente *a essência* da linhagem e rebanho que somos.” (FW/GC, §1). Mas essa é a essência do que somos *agora*. A transvaloração nietzschiana, como veremos, agrega temporalidade ao próprio conceito de *essência*, de *verdade* – tradicionalmente atemporais. Assim, Nietzsche busca salientar que nossa maneira de ser não é a única possível, que a adaptação não é necessariamente o único instinto motor da vida, como quer a moral:

“os ideais [...] de uma humanidade sabiamente renunciadora, resignada, humilde e altruística eram adequados a uma época que era o contrário da nossa, a uma época que a exemplo do século dezesseis sofria sob o peso da energia da vontade acumulada e da impetuosidade selvagem dos seus sentimentos egoísticos. [...] A Europa da atualidade. ao contrário, apresenta os animais de rebanho distribuindo as honras e possuindo-as, é lugar onde a “igualdade de direitos” por pouco não se transmuta na igualdade da injustiça, quero dizer no guerrear tudo aquilo que é raro, estranho, privilegiado ao homem superior, à alma superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, ao império da força criadora” (JGB/BM,

§212)

“Nietzsche não nega a importância da vontade de conservação para a economia da vida”, mas repudia a definição da vida “a partir da fome e da indigência” (DIAS, 2011, p.35-36). Apenas quando em estado de fraqueza um ser precisa concentrar-se apenas em preservar-se. A vida, diz Nietzsche, quer antes expandir-se, nutrir-se, ser mais forte, tendo na adaptação “uma consequência indireta” (JGB/BM, §13), “uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida” (FW/GC, §349). Na disposição fundamental à vida, está antes uma “bem aventurança [...] no perigo” (STEGMAIER, 2013, p.48) que um cálculo de manutenção. Avesso aos imperativos de prudência e reverência à utilidade, Nietzsche buscará conceber a vida como uma atividade que é esbanjamento e desperdício de forças ao extremo. Uma vontade de expansão que “muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação” (FW/GC, §349), e se crê já eternamente justificado na ‘obra’, como a mãe no filho. (GM/GM, II, §17). Aquilo a que “se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação” que valoriza a economia de forças “e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.” (FW/GC, §354).

A criação [“Schaffen”] não é para Nietzsche sinônimo do conceito de criação cristã - *ex nihilo*: algo que desponta do mais puro nada. Ela se encontra necessariamente atrelada ao seu presente, historicamente imbricada, daí a importância de uma tarefa preliminar ao criador que explore criticamente os valores vigentes buscando, ao mesmo tempo, o despontar da diferença. A impressão de que, na obra nietzschiana, não há nada que se salve de sua impetuosidade crítica, se dá, a nosso ver, pelo fato do filósofo ter em vista a transvaloração de algo que se encontra na raiz mesma da cultura e se manifesta, portanto, em todos os seus âmbitos: a máxima de adaptação, manutenção, expresso no otimismo moral da tradição metafísica. “Um olhar atento através da tradição filosófica leva Nietzsche a admitir que toda filosofia, com raríssimas exceções, foi produzida a partir da conservação.” (DIAS, 2011, p.16).

O filósofo vai buscar, então, em meio à sua atividade crítica, uma fonte de antagonismo à moral, um contra-valor. Estaria ele, talvez, nos procedimentos científicos? “Não me venham com a ciência, quando busco o antagonista” da moralidade (GM/GM III, §25), pois ela nasce justamente da embriaguez moral, da

“pressuposição metafísica de que não é possível viver sem a supressão de toda a ilusão” - esta que é “apenas um tipo entre outros de ilusão” (CASANOVA, 2003, p.203). Sobretudo na ciência, “otimista em sua essência mais profunda” (GT/NT, §16), se agarra a moralidade em luto pela morte de Deus, na tentativa de reavivar as essências verdadeiras e “se manter em meio aos velhos padrões de compreensão.” (CASANOVA, 2003, p.208, nota do autor). A relação de Nietzsche com a ciência, entretanto - como é marca nietzschiana - não é unilateral.<sup>27</sup> No “espírito científico”<sup>28</sup> (MA I/HH I, §635) ele encontra um rigor indispensável - com seu empenho crítico, sua atitude de suspeita e esforço por clareza de linguagem. Esse aspecto ele se empenha em incorporar, o que se vê principalmente no período intermediário de sua obra, em que ele visa a emancipação da linguagem metafísica que ainda permeia *O nascimento da tragédia*.

Mas não será a ciência que ele tomará de exemplo principal na luta contra a tradição. A ciência, esta “jamais cria valores” (GM/GM, III, §25). A arte, por outro lado, parece ser o paradigma fundamental que acompanha Nietzsche por toda sua obra em sua tarefa transvaloradora, como “exemplo de plasmação amorar” (RABELO, 2011, p.239), “na qual precisamente a mentira se santifica [e] a vontade de ilusão tem a boa consciência a seu favor” (GM/GM, III, §25). A adoção da *arte* como arquétipo à fundação da vida é ela mesma transvaloradora na medida em que Nietzsche a resgata do estigma da falsidade, tolice, brincadeira de criança, de desocupados, a que fora relegada pela tradição moral. Afinal, a interpretação moral da existência, “com os seus princípios absolutos (...), repele a arte, todas as artes, para a região da ‘mentira’, isto é, nega-a, condena-a, amaldiçoa-a” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §5) em sua falta de limites *a priori* e compromisso de correspondência. Trazer a arte à vida é uma postura que visa se libertar do monoteísmo: quando um deus anula o outro; esse rígido corolário da doutrina de um só homem normal - a crença num só deus normal, além do qual há apenas deuses enganadores”. Libertar-se dessa aversão a verdades

<sup>27</sup>É a moral que “condena *em si*, não por atenções, considerações, intenções da vida” (GD/CI, V, §6).

<sup>28</sup> “Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: [...] nota-se que lhes falta o espírito científico: eles não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. Basta-lhes encontrar uma hipótese qualquer acerca de algo, e então se tornam fogo e flama no que diz respeito a ela, achando que com isso tudo está resolvido.” (MA I/HH I, §635).



alternativas, dos imperativos que fazem transformação da “moralidade dos costumes em sua carne e seu sangue” a única luta legítima (FW/GC, §143).

Enquanto arte interpretativa que se reconhece como tal (ao contrário do conhecimento ou da moral, por exemplo), a arte se torna um modelo para pensar o conjunto das atividades humanas e, em particular, a atividade filosófica: “Todo ser orgânico que ‘julga’ age *como o artista*: a partir de excitações, estimulações particulares, ele cria um todo, deixa de lado muitos detalhes particulares e cria uma ‘simplificação’ [...] (FP X, 25 [333]).” (WOTLING, 2011, p.20).

Essas “simplificações” serão seu “ser”, sua “efetivação”, suas “verdades”. “Arte” tem, nesse sentido, um significado abrangente para Nietzsche: “vale como nome para toda forma de transfiguração e de potência criadora” (DIAS, 2011, p.56-57).<sup>29</sup> Ele exclui de suas considerações a arte que considera como “opio” (FW/GC, §86, §89, §96), consolo e decoração, agindo como funcionária da moral ao dar ao homem o descanso necessário para que ele possa seguir sendo o mesmo. Coisa que ele reconhece, inclusive, em grande parte das manifestações culturais. O prazer moral atinente aos costumes (WL/VM, p.37) submete tanto a filosofia, quanto a ciência e a arte modernas.

Não se trata, então, de adotar a arte, a ciência, ou mesmo a filosofia tradicionais como exemplo. O desenvolvimento de todos os procedimentos da cultura encontram-se imbricados à moral. Em sua nova proposta para um filósofo-artista, ele irá fundir o que de melhor encontra nas práticas filosófica, científica e poética:

Na arte filosófica, ciência e arte estão integradas. A vida necessita tanto da clareza da ciência, que estabelece limites únicos e firmes, quanto da arte, que transgride tais limites, estimulando continuamente que novos sejam estabelecidos [...]. A capacidade para a clareza científica e a transfiguração estética constitui, para Nietzsche, a arte filosófica.” (STEGMAIER, 2013, p.230).

Podemos, talvez, conceber melhor tal integração, pensando em uma clareza estética e transfiguração científica, que buscam “dar à vida e à ação maior profundidade e significado” (MA I/HH I, I, §6). Atitude que ele personifica em

<sup>29</sup> A arte das obras de arte, embora um sub-grupo na atividade criadora, não parece ser *necessariamente* um nicho separado das considerações existenciais da criação, na medida em que apresentam novos pontos de vista, possibilidades, construções que fazem proliferar as perspectivas. É possível ver aqui, por exemplo, a assunção de Nietzsche a isso: “nossa música dá a palavra a coisas que antes não tinham linguagem. De modo semelhante, alguns pintores tornaram o olho mais intelectual e ultrapassaram em muito aquilo que antes se chamava prazer das cores e das formas. Também aqui o lado do mundo que era tido como feio foi conquistado pela inteligência artística.” (MA I/HH I, §217).

figuras como o “espírito livre”, o “senhor”, a “criança”, o “nobre”<sup>30</sup>, o “artista trágico” - aquele que se posta enquanto “vencedor de Deus e do nada” (GM/GM II §24), isto é, vencedor tanto do otimismo como do pessimismo. Exaltando essas figuras, ele exalta o valor da criação voltado para a própria vida.

Essa *atividade* proposta por ele, como podemos perceber, não pode ser confundida com uma “*atividade maquinal*”, considerada por ele também um “opio”: um meio utilizado por sofredores para desviar a atenção de sua dor, também chamada, por exemplo, “a bênção do trabalho” (GM/GM, III, §18).

“A máquina [...] põe em movimento [...] quase que só energias inferiores, sem pensamento. Nisso libera uma infinidade de energia que senão permaneceria dormente, isso é verdade; mas não dá o impulso para subir mais alto, fazer melhor, tornar-se artista. Faz as pessoas *ativas e uniformes* – [...] ensina a aspirar por um ócio pleno de mudança.” (WS/AS, §220).

Não é a um incessante desdobrar de padrões já previstos aquilo ao que ele se refere ao elogiar a atividade criadora, numa manutenção das configurações já dadas. Direciona-se, ao contrário, à intervenção nos movimentos estáveis, nos parâmetros consolidados de percepção e conduta, capaz de criar novas formas de vida.

*Arte*, para Nietzsche, não se trata, em absoluto, de mera produtividade: “acima do homem ‘produtivo’ há uma espécie mais elevada”, que não é regida pela exigência do novo (MA I/HH I, §210). O criador nietzschiano não é aquele que segue as normas utilitárias, ele “cria sem razão para criar” (DIAS, 2011, p.68), para além de interesses pré-determinados e necessidades cotidianas. Difere criticamente daqueles a que se refere, em dado momento, enquanto “homens de ação”: homens aos quais falta “a *vis creativa*”, “apesar do que digam as evidências e a crença de todos”. (FW/GC, §301). A respeito desses homens de ação podemos equiparar as colocações feitas na *Genealogia* em relação à ciência: ela “jamais cria valores”; ela assenta-se sobre os valores morais e funciona como sua “força propulsora” (GM/GM, III, §25). Por outro lado, mesmo a contemplação pode ser *ativa*, quando o interesse se debruça sobre um determinado encontro e faz proliferar “suas perspectivas, seu repertório sensorial e

<sup>30</sup> “Nobreza”, para Nietzsche, nada tem a ver com uma classe social: “não a uma nobreza, em verdade, que pudésseis comprar como os merceeiros e com ouro de merceeiros: pois muito pouco valor tem aquilo que tem preço. Não de onde vindes farei que seja vossa honra, mas aonde ireis! Vossa vontade e vosso pé, que deseja ir além de vós mesmos – seja isso vossa nova honra!” (Za, “De velhas e novas tábuas”, 12)

interpretativo.” (RABELO, 2011, p.280). Nietzsche traz de sua própria experiência: “realmente, a cada vez que ouvi *Carmen*, eu parecia ser mais filósofo, melhor filósofo do que normalmente me creio”.

À normatividade metafísica, que busca estabelecer uma vida estável e segura, Nietzsche contrapõe, portanto, o valor básico do movimento criador, a primazia da *atividade*. Quer elevar, assim, o paradigma da arte – da constante criação de belas e poderosas aparências – acima das essências estáveis, estas que levaram fatalmente de volta ao abismo do indiferenciado. A lógica é outra: no lugar de uma adequação - a criação. Tal reversão do ponto de vista valorativo gera uma desconcertante reviravolta na linguagem. A partir daí, como Roberto Machado bem resume: “O conhecimento nada tem a descobrir; ele tem é que inventar.” (MACHADO, 1985, p.103). Com esta mudança de avaliação, Nietzsche nos forja uma perspectiva que nos permite novamente afirmar valores. Verdades não mais subsistem em si mesmas e não se revelam ao mero olhar passivo – exigem um trabalho de apropriação, interpretação. Na filosofia positiva de Nietzsche, afirmar nossa verdade como invenção deixa de ser uma provocação para desvalorizá-la e torna-se um alerta para a necessidade de atividade em sua base.

O abismo aparece quando nossos mitos ou conceitos perdem seu poder e deixam de fazer sentido. Nietzsche quer transvalorar a experiência devastadora do abismo enquanto o “fim necessário” proposto pela moral - e conferir-lhe caráter positivo, dionisíaco, de tal modo que o estado de crise possa transfigurar-se no impulso necessário à atividade. Busca uma teoria que favoreça um modo de vida criador - e essa é a prática que irá procurar em si mesmo: uma postura em que o muro entre teoria e prática some sob os martelos da necessidade.

Ser *ativo*, criador, conforme Nietzsche o valoriza, é ser “intrínseca e inevitavelmente transvalorador” (MARTINS, 2010, p.5). É superar em si os hábitos consolidados de percepção e movimento e abrir novos caminhos, numa atitude necessariamente experimental, como veremos, sem garantias ou segurança, em total entrega à sensação de desamparo e desorientação. Com sua visão de mundo, ele buscará promover, então, uma boa consciência para com essa experiência.

Imaginemos uma geração a crescer com esse destemor do olhar, com esse heróico

pensar para o descomunal, imaginemos o passo arrojado desses matadores de dragões, a orgulhosa temeridade com que dão as costas a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo (GT/NT, §19).

Valorizar tal atividade sem modelos – tê-la com bons olhos e como hierarquicamente superior – é o que Nietzsche propõe a um mundo que desdobrou-se ao fim do seu poder de sentido, mas é incapaz de se desligar da idolatria por suas antigas referências. Mas esse preâmbulo transvalorador exigirá dele, como já dito, a criação de novas referências, novas verdades, novos pressupostos - de um mundo alternativo, capaz de destruir o anterior: “Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada “*realidade*”? Somente enquanto criadores podemos destruir! (FW/GC §58). A partir daqui, então nosso foco recai sobre seu próprio esforço criador: que tipo de mundo ele irá propor, tendo em vista o valor da atividade? Que tipo de homem?

“Com olhos fortalecidos e nos gregos reconfortados” (GT/NT, §15), Nietzsche nos propõe uma era *trágica*, uma visão de mundo afirmativa por excelência: “quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso*” (EH/EH, “o nascimento da tragédia”, §4). Seu empreendimento filosófico busca pensar o conteúdo do trágico para além da forma da tragédia, na direção de uma concepção trágica da própria existência.<sup>31</sup> “Sua originalidade está em contrapor a ideia do trágico à ideia (...) da moralidade” (PICCOLI, 2012, p.78), do otimismo e do pessimismo dele decorrente. Antes de romper com Schopenhauer, o jovem Nietzsche atribuiu ao seu mestre o que mais tarde reconheceria ser ele mesmo: “o guia que conduz da caverna do desânimo cético ou da abstinência crítica à altura da consideração trágica” (SE/Co. Ext. III, §3); em outras palavras: o guia que conduz do pessimismo ou do otimismo – ao trágico.

A sabedoria trágica não é uma concepção pejorativa da vida, conforme um primeiro instinto poderia tomá-la. Pelo contrário, Nietzsche nos traz o filósofo trágico como “o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista” (EH/EH, “o nascimento da tragédia”, §3), pois nesse pensamento, “a dor *não* é vista como objeção à vida” (EH/EH, “Zaratustra”, §1). Os acidentes não são

<sup>31</sup> Roberto Machado considera Nietzsche, em relação aos estudos sobre o “trágico”, o ápice de uma tradição alemã que teria começado já com Schelling, com primeira indicação de Schiller, passando por Hegel, Hölderlin e Schopenhauer. Ver *Zaratustra, tragédia nietzschiana*.

tomados como castigo, mas vistos a partir da inocência do devir, que nos estimula à transfiguração. Por outro lado, tomando por alvo especificamente o otimismo, ele caracteriza o olhar trágico como um “valente pessimismo que é o oposto de toda mendacidade idealista” (NW/NW, “como me libertei de Wagner”, §2). Em busca de uma perspectiva afirmadora da existência em todos os seus âmbitos, “um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo” (EH/EH, “o nascimento da tragédia”, §3), o pensamento nietzschiano assume o vazio de sentido pessimista e o transvalora de sua condição negadora da vida, a um estímulo contínuo para a criação de *mais vida*. O *trágico*, conforme o exploraremos no próximo capítulo, é aquele capaz de afirmar suas próprias invenções sobre o abismo – com artifícios com poder de inspirar crença e, assim, efetivar-se. Desta maneira, o artista trágico valida por si mesmo o extremo dispêndio de forças sem *telos* que compõe a natureza.

Com essa primeira transvaloração de todos os valores desde a guinada para o otimismo com os últimos grandes transvaloradores - Sócrates e Platão<sup>32</sup> (MÜLLER, 2012, p.44) -, Nietzsche antevê o advento de indivíduos com potência criadora, capazes de intervir constantemente nos padrões estabelecidos e refundar continuamente o presente. A isso volta-se sua tarefa, de *O nascimento da tragédia* até seus últimos escritos, “como um instinto em prol da vida” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §5). Apesar do conceito “transvaloração” ter surgido apenas no período tardio de sua obra, ele afirma: “o ‘Nascimento da tragédia’ foi minha primeira transvaloração de todos os valores” (GD/CI, “o que devo aos antigos”, §5). Afinal, já ali temos o elogio ao poder inventivo do homem, às aparências, ao “não-verdadeiro”. Será mais tarde, como veremos no capítulo seguinte, com a recusa da linguagem metafísica e todo seu mundo-em-si, que o filósofo chegará a uma visão de mundo plasmadora em sua própria essência, propícia a dar à luz novos homens, artísticos, imorais, com ímpeto criador voltado à vida. Mas é calcado nesta atitude *dionisíaca* frente ao abismo, de toda forma, que ele buscará transformar todo fim em um novo começo:

nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de

---

<sup>32</sup> Estes que, em meio ao mundo *trágico* grego, criaram as fundações para um novo mundo, uma nova forma de vida: moral.

gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’. (FW/GC, §343).

## 2

### Uma ontologia para um futuro criador

“tudo é possível, e a natureza inteira esvoaça em torno do homem como se fosse uma mascarada dos deuses” (WL/VM, §2)

Após *O nascimento da tragédia*, a abordagem de Nietzsche em relação à vida e à arte sofre uma guinada. Ainda temos, sob o paradigma da criação artística (ou da atividade metafórica, ou da vontade de poder, como veremos ao longo deste capítulo), a possibilidade de novas formas de vida. Depois daquele primeiro trabalho, entretanto, o filósofo não busca mais uma nova fundamentação metafísica da vida, um sentido do todo sustentável para todos, limitado por algum tipo de universal predeterminado.

Minha tarefa [consiste em] preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um *grande meio-dia* em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por que? do para que? pela primeira vez como *um todo* -, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* é regida divinamente (EH/EH, “Aurora”, §2).

Sua iniciativa de transvaloração dos valores visa legitimar a atividade transvaloradora como guinada para um novo futuro, pondo em xeque qualquer fala final sobre a vida. Se o ato criador se mantém como uma máxima ao longo de toda a sua obra, ele deixa de ser um instrumento para encobrir uma verdade *a priori* desagradável e se coloca como ato fundamental na constituição de qualquer realidade possível.

Apresentamos aqui um esboço da “ontologia pós-metafísica de Nietzsche” (STEGMAIER, 2013, p.44, nota do autor), dos “ideais” que sustentam o criador nietzschiano, da visão de mundo que o filósofo privilegia tendo em vista o valor da atividade. Visando enaltecer nosso poder criador, o filósofo buscará mostrar que “a vida, essa existe na aparência, na arte, na ilusão, na óptica, na necessidade de perspectiva e erro.” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §5). Contra a metafísica, ele recusa qualquer ideal “em si” e reivindica a plasticidade da realidade em sua própria essência. Com Nietzsche, como aponta Foucault, a interpretação se tornou “uma tarefa infinita” (FOUCAULT, 1997, p.45).

Em torno desse movimento artístico de criação da vida giram, ainda que indiretamente, suas mais diversas concepções. Partimos de sua compreensão da linguagem pois, com essa transvaloradora noção de nossas construções semânticas, cremos ser possível melhor visualizar a presença da arte na base de suas noções de conhecimento, verdade, mundo. No lugar de um critério eternamente estável a fixar a finalidade de todos os movimentos, Nietzsche insere o homem em algo como um “mundo experimental”. Com isso, todas as verdades que compõem a realidade, incluindo as suas próprias, se dão à reavaliação.

“Há um outro mundo a descobrir – mais do que um! Embarquem, filósofos!” (FW/GC, §289)

## 2.1

### O mundo metafórico

A atividade artística sobre a própria existência proposta por Nietzsche (ou, numa perspectiva histórica, a tarefa de *transvaloração dos valores*, como vimos) tem, em sua base, um crucial deslocamento na compreensão da linguagem. Um arbítrio artístico, que tem o compartilhamento linguístico fundado em efeitos estéticos, toma o lugar da adequação a substâncias prévias, universalmente compartilhadas por um acesso privilegiado do pensamento às coisas.

Enquanto um falar governado pela razão, o *Logos* entra em cena no contexto de surgimento da disciplina filosófica, que teve início entre Sócrates, Platão e Aristóteles, como aquela autoridade que interroga a multiplicidade e instabilidade dos fenômenos do mundo da vida em busca da unidade que lhes é subjacente.” (MÜLLER, 2012, p.41-42)

Conforme tradicionalmente estabelecido, o *logos* – ou a linguagem racional, ou ainda o raciocínio – estaria ligado a unidades *já subsistentes* em cada coisa e movimento. No tratado *Da interpretação* (16a §4-8), Aristóteles nos diz que as palavras faladas são símbolos convencionais das impressões na alma e, embora tais convenções não sejam as mesmas para todos, as impressões na alma (ou afecções mentais) de onde eles partem são necessariamente idênticas para todos, bem como os objetos dos quais essas impressões são cópias. Aristóteles nos assegura, assim, de uma universalidade das impressões (ou afetos) – que são



apreendidos não pelos sentidos, mas pelo pensamento, órgão determinado justamente para a apreensão da essência das coisas sob a matéria mutante. As impressões teriam assim seu fundamento imóvel, a garantir que elas fossem compartilhadas por qualquer homem universalmente. Como reflexo delas, teríamos uma linguagem literal, correta, em oposição a mentiras, erros.

Através de uma crítica da linguagem, reivindicando seu caráter metafórico, Nietzsche realiza uma crítica à concepção moral (metafísica) de mundo. A metafísica parte de uma realidade externa coesa, à qual nosso juízo poderia se adequar alcançando uma verdade única e segura. O objeto poderia ser apreendido passivamente pelo intelecto humano, em sua imutabilidade, a partir da perspectiva *correta*. Conforme comenta Stegmaier, a linguagem teria aqui seu fundamento não-arbitrário, uniforme, unívoco, sobre o qual a ciência poderia se estabelecer com toda segurança. (STEGMAIER, 2013, p.149). O sentido determinado da linguagem teria, assim, sua garantia nesta semelhança inicial.

A proposta moral de uma verdade neutra estabelece um mundo regulador frente às aparências enganosas e relega o ato criativo do homem ao seu oposto: a mentira. Com isso, a metafísica retira da efetividade da vida justamente a atividade artística que Nietzsche toma como valor primordial. No ensaio de juventude *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*<sup>33</sup> (1873), ele traz de volta a arte - sob o emblema da metáfora - de seu asilo na mentira, esse âmbito moralmente segregado da vida, e a coloca como condição mesma de qualquer verdade. Segundo o ensaio, nossas afirmações não descendem diretamente de um plano metafísico que possuiria as verdades já prontas, acessíveis ao homem pelo pensamento, mas nascem de um ato criador oriundo do corpo.

Partimos, então, para a compreensão da visão de mundo nietzschiana, do ensaio *Sobre verdade e mentira*, no qual temos - mais condensada e especificamente que em qualquer outro lugar - a compreensão do filósofo sobre a linguagem, além de indicações incipientes de uma concepção de mundo que ele virá a desenvolver mais tarde, em conjunto com outras noções-chave (o valor do corpo e da arte sobre os valores epistemológicos tradicionais sendo para nós o mais importante). Trata-se de um texto, por assim dizer, inaugural, a partir do qual Nietzsche vai investir contra a filosofia moderna e depois desenvolver temas

---

<sup>33</sup> Daqui em diante: *Sobre verdade e mentira*.

ligados à teoria do conhecimento que estão já aí presentes. (SOBRINHO, 2001, p.5).<sup>34</sup>

Tendo em vista um ataque às noções tradicionais sobre o conhecimento, Nietzsche aborda nesse ensaio a *origem* da linguagem. Importante marcar, de imediato, a diferença do seu conceito de *origem* face à interpretação metafísica do termo, de caráter teleológico. Na ontologia aristotélica (na raiz da nossa maneira metafísica de conceber o mundo) a origem de uma coisa coincide com sua finalidade: ela teria em si já o germe do seu desenvolvimento final, ao qual alçaria por um fluido desenvolvimento causal natural. Uma essência, portanto, já contida em sua origem reteria o domínio sobre todo e qualquer movimento, rumo ao fim pré-determinado. (STEGMAIER, 2013, p.117-120). Conforme Nietzsche aborda a questão, anos mais tarde:

há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido para ver e a mão para pegar. [...] [Mas] o "desenvolvimento" de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu progressus em direção a uma meta, menos ainda um progressus lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças, mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem (GM/GM, II, §12).

O que Nietzsche busca com a origem da linguagem, assim, não é um *fundamento originário*, como uma essência ou identidade primeira.<sup>35</sup> Ele procura pelos pontos de emergência dos quais uma maneira de falar desponta, exercendo domínio linguístico sobre a realidade. Em seu projeto de busca às origens – que ele designará no período maduro *genealogia* – Nietzsche pretende nomear as forças que se entrecruzam em determinados momentos dando origem a uma diferença, como a fagulha entre duas espadas. Busca causas que se fazem presentes no tempo atual, como ele dirá mais tarde: é uma “pré-história, aliás, que

<sup>34</sup> Embora *Sobre verdade e mentira* seja um texto que Nietzsche tenha escolhido não publicar, um texto de elaboração um tanto precária (foi ditado ao colega K. Von Gersdorff) e que, como todos seus escritos de juventude, ainda mantenha forte interferência das filosofias de Kant e Schopenhauer, ele se mostra substancial à compreensão do pensamento nietzschiano – tendo em vista tais ressalvas –, além de já apontar para os desdobramentos mais radicais de sua filosofia madura. Por exemplo: apesar de manter ainda a perspectiva kantiana que assume a existência de uma “coisa em si”, Nietzsche retira dela toda relevância: “A ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se.” (WL/VM, §1, p.31).

<sup>35</sup> Como analisa Foucault em “Nietzsche, a Genealogia e a História” (1979, p.20), partindo de uma distinção na língua alemã: ao buscar origens, Nietzsche busca pela *herkunft* (a proveniência, um ponto no tempo em que, do meio do embate de forças, brota uma diferença) e não uma *Ursprung* (o primeiro ponto causal de um progresso necessário, como na origem metafísica).

está sempre presente, ou sempre pode retornar” (GM/GM, II, §9). Temos aí uma compreensão do tempo distinta daquela progressiva sustentada tradicionalmente, como elabora Kofman:

“o tempo não é um progresso irreversível começando com uma origem e orientado em direção a uma meta específica: é um jogo rítmico entre forças opostas que prevalecem alternadamente, inocentemente construindo e destruindo mundos.” (KOFMAN, 1993, p.24).

Quanto à sua *origem*, então, no ensaio de 1873, Nietzsche caracteriza a linguagem como essencialmente metafórica. Enquanto, para a tradição metafísica, as metáforas são apenas um deslocamento retórico ou artístico-ornamental posterior, para Nietzsche, as transposições figurativas são aquilo que primeiro vêm dar conta de um afeto sensível estranho, condicionando, assim, o uso “literal” ou “correto” das palavras.

De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova. (WL/VM, §p.31)

O termo “metáfora” é aqui pensado no sentido amplo da palavra, podendo ser tomado, “em razão de um princípio de economia, como um conceito operacional capaz de descrever [uma] pluralidade de substituições figurativas” (MATTIOLI, 2010, p. 42). Ele ilustra o salto artístico entre âmbitos diferentes, entre os quais não há reprodução cabível: uma transposição sem qualquer relação de semelhança possível com seu ponto de origem e que demanda, portanto, uma força plástica capaz de redimensionar, interpretar, uma realidade em outra – recriar nossas conexões nervosas em palavras. É por meio desses artifícios que um nome primeiramente surgiria, como um domínio humano sobre os caóticos estímulos sensíveis.

A criação linguística “designa apenas as relações das coisas com os homens” (WL/VM, §p.31). Nomeia encontros particulares – *perspectivas*<sup>36</sup> (conforme ele nomeará mais tarde), que se fiam nos sentidos de um corpo em suas circunstâncias. A relação da linguagem com seus estímulos de origem será, portanto, uma relação estética, sem qualquer vínculo essencial com substâncias ou

<sup>36</sup> Apesar do “perspectivismo” ser explicitamente formulado apenas na *Gaia ciência* (§354 e §374), seu sentido geral já aparece nos escritos de Nietzsche desde 1872. (MARINS, 2008, p.124).

modo essencial de captação capaz de garantir uma “transposição correta”. Em sua atividade, o criador voa para longe do “cânone da certeza” (WL/VM, § p.31), sem qualquer saber regulador absoluto que lhe guie a escolha do que levar em consideração e o que desconsiderar, de que características priorizar sobre outras, para assim classificar e definir.

O surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente, sendo que o inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se não em alguma nebulosa cucolândia, em todo caso não na essência das coisas. (WL/VM, §p.34)

Se não há certezas prévias capazes de guiar essa atividade metafórica, ela é necessariamente experimental, conduzida por efeitos estéticos. Afinal, estamos tentando gerar algo que não pré-existe, que não se sabe de antemão o que é – que só se pode saber, vendo. E é a partir dessa experimentação que teremos, posteriormente, uma sóbria linguagem intelectual. “Mesmo a cientificidade mais rigorosa [...] não extrai sua virtude de uma linguagem que se libertaria definitivamente da esfera da metaforicidade.” (WOTLING, 2013, p.27). Vemos que, nessa compreensão, não são as metáforas que derivam dos conceitos - ou ainda, não são as figuras retóricas que virão a derivar de uma linguagem literal: ao contrário, tudo isso que chamamos literal é que descende dessa atividade figurativa primeira. Conceitos, conforme Nietzsche expõe neste ensaio, nada mais são que metáforas tornadas mais genéricas e habituais, de maneira que chegamos a esquecer que fomos nós que os inventamos. É o que leva o filósofo a afirmar: “[o homem] mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares” (WL/VM, §p.37). Toda atividade conceitual, portanto – toda ciência – é devedora dessa construção artística de base, dessa produção assistemática por excelência, calcada na imprecisão dos sentidos, nos afetos e impulsos de um corpo. Se não são filhas, nossas verdades são ao menos netas de metáforas (WL/VM, §p.38) – desses enunciados que “sintetiza[m] um estado afirmador do corpo” (BENOIT, 2012, p.65) por meio do seu “isto é...”<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Já nesse texto de juventude Nietzsche deixa clara a importância central do corpo no conhecimento: o corpo e suas relações, seus impulsos, constituem a base central da qual toda construção intelectual emerge. Todo conhecimento tem sua raiz numa construção estética e, conforme Nietzsche formula em seu período maduro, a “estética não passa de fisiologia aplicada” (NW/NW, §p.53). Trataremos do corpo no terceiro capítulo. Como esclarecimento preliminar: por fisiologia, ele trata os diversos impulsos corporais - físicos e psíquicos - organizados entre si numa hierarquia.

Importante enfatizar que já o ato de percepção exige uma atividade metafórica que delinea imagens, delimita traços e determina unidades estáveis ao caos de impressões fugidias. Sem esse arbítrio artístico e suas escolhas não teríamos sequer *aparências*, estaríamos imersos em relações amorfas. A atividade artística organiza nossos sentidos impondo uma estabilidade formal momentânea, pela qual o intelecto poderá pensar suas relações múltiplas e volúveis. Com isso, Nietzsche recusa uma apreensão natural passiva, universal do mundo, isto é: “a percepção correta - que significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito - é uma contraditória absurdidade” (WL/VM §p.41).

A perda do modelo é um pressuposto da atividade metafórica. Ela envolve uma infidelidade necessária à transposição de âmbitos, afinal, a metáfora torna estético (confere aparência) a estímulos fundamentalmente inestéticos, subjetivos (MURICY, 2000, p.30). Não temos modelos definidos que precedam o ato de definição artística, assim como não há critérios *a priori* a partir dos quais proceder. É justamente a indefinição e o excesso que perturbam e estimulam uma força plástica capaz de domá-los, isto é, inventar-lhes uma forma. Com a linguagem, determinamos uma organização, uma “ficção de permanência” (MATTIOLI, 2010, p.42) que torna as impressões constantes e dissonantes, manejáveis. Como exposto no primeiro capítulo, Nietzsche toma como uma necessidade humana, demasiado humana, esta de ordenar para nós mesmos um mundo de coisas e causas. Como ele reforça ainda num aforismo da *Gaia ciência*: “ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém suportaria hoje viver!” (FW/GC, §121).

É, portanto, através dessa “capacidade ficcional” (MURICY, 2000, p.31) do homem, dessa atividade organizadora, legisladora, que obtemos, no fim das contas, *um mundo* determinado, dotado de identidades e distinções. Pois, como afirma Casanova: “se a percepção sempre se estrutura a partir de uma construção metafórica e o acesso à realidade se dá incontornavelmente através da percepção, então esse caráter ‘criativo’ acaba por ganhar o coração da realidade” (CASANOVA, 2003, p.22).

Esta concepção metafórica da linguagem, portanto, afasta das proposições científicas qualquer neutralidade possível. Nossa relação com os “fatos” se dá numa metaforicidade inerente, que faz de todo acontecimento “um conjunto de

fenômenos escolhidos por um intérprete” (DIAS, 2011, p.60)<sup>38</sup>, que nomeia, inclui em categorias, rejeita detalhes e relaciona as inumeráveis forças em jogo de maneira a compôr um enredo distinto. Nisso consiste o ato de explicar (KOFMAN, 1993, p.39)<sup>39</sup>. Com isso, Nietzsche implica pessoalmente o homem do conhecimento – sua perspectiva – na composição do mundo<sup>40</sup>.

Linguagem, conhecimento e mundo se colocam, já desde este ensaio, como concepções imbricadas sob um arbítrio artístico. Calcada em impulsos corporais e não qualquer necessidade lógica, a realidade é, portanto, fruto de avaliação afetiva ou, em uma palavra, *valor*. No lugar de coisas, ou essências, Nietzsche vê em cada afirmação *valores*. “A palavra já é um julgamento” (WOTLING, 2013, p.67). O filósofo traz, assim, todo o real a um caráter tradicionalmente reservado à “impropriedade”, mas também, no mesmo movimento, o conduz àquilo que, segundo ele, há de mais próprio no homem: seus impulsos artísticos. Se, em *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche deprecia o homem do conhecimento metafísico (que supõe ter em suas palavras a única verdade possível), inversamente, ele exalta o homem mais uma vez (como já o fizera em *O Nascimento da Tragédia*) por sua capacidade artística: “Aqui, cabe muito bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um domo de conceitos infinitamente complicado” (WL/VM, §1).

Em consonância com a necessidade humana de trazer a um sentido as sensações caóticas, Nietzsche afirma na atividade metafórica o traço fundamental do homem, “ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso, renunciar-se-ia ao próprio homem” (WL/VM, §p.45). Em continuidade com essa postura, ele dirá em *Assim falou Zaratustra*: “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar - foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso chama-se 'homem', aquele que avalia.

<sup>38</sup> Num “raciocínio analógico inconsciente” (KOFMAN, 1993, p.35), em grande parte, conforme especificaremos no terceiro capítulo.

<sup>39</sup> “‘Explicação’, dizemos; mas é ‘descrição’ o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor” (FW/GC, §112)

<sup>40</sup> Novamente apontando para os desdobramentos mais radicais de sua filosofia madura, não se trata de um sujeito essencial como o kantiano, o que nunca é demais enfatizar: “Vós direis então: ‘tudo é subjetivo’. Mas isto também já é *interpretação*: o ‘sujeito’ não é nada dado, mas algo acrescentado através da imaginação” (FP, 1885-6, 7[60]). Também o sujeito, como a coisa-em-si, é uma invenção metafísica para Nietzsche, como será visto no terceiro capítulo.

(Za/ZA, “Das mil metas e uma só meta”) E completa: “Avaliar é criar.” (Za/ZA, “Das mil metas e uma só meta”).

Atravessando sua obra, portanto, temos a afirmação do humano – não enquanto aquele que conhece – mas enquanto um intérprete da própria existência. Pois “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas” (JGB/BM, §34).

A origem da linguagem será mencionada apenas uma vez em sua obra publicada - na *Genealogia da moral*, de 1887, obra do período maduro - e então já sob outro paradigma: não mais o metafórico, mas o da *vontade de poder*. Da linguagem metafórica à linguagem à luz da *vontade de poder* permanece, entretanto, sua gênese artística.

A respeito da renúncia da “metáfora” enquanto um “operador fundamental”, Sarah Kofman nos oferece uma teoria. Ela nota que seu uso ocorre apenas no período de juventude, quando Nietzsche “ainda parece aceitar uma essência interna a todas as coisas, independente da metáfora que a simboliza” (KOFMAN, 1993, p.16). Ele ainda manteria nos primeiros trabalhos, basicamente, a noção kantiana de uma coisa em si inalcançável, à qual seria impossível ao mundo humano se adequar e, portanto, conforme ele conclui em *Sobre verdade e mentira*, sequer importaria. (WL/VM, §1, p.31). Com a noção de metáfora, o filósofo busca separar a existência humana de qualquer verdade metafísica. Feito isso, entretanto, Kofman argumenta que a noção “perde sua importância estratégica” e seu emprego apenas continuaria ressuscitando a linguagem metafísica e sua oposição moral entre metafórico/literal, à qual Nietzsche estaria fazendo objeção: “chamar essa construção artística de ‘metáfora’ seria continuar referindo ‘nosso’ mundo a um outro que seria o *verdadeiro*, seria a coisa em si.” (KOFMAN, 1993, p.33). É a partir disso que, ainda segundo Kofman, Nietzsche abandona o paradigma retórico pelo paradigma artístico:

O sentido que é atribuído às coisas e a elas transposto, não mais é referido a uma essência do mundo, algo de apropriado. O ‘mundo’, a ‘essência’, são eles mesmos textos escritos por um tipo de vontade específico. A ideia de [...] algum tipo de texto original que faria dos textos humanos meras metáforas – desaparece: todo texto se torna o correlato de uma interpretação que constitui um sentido específico, provisório, sintomático de uma certa apropriação da vida sobre o mundo e sobre outros tipos de vida. (KOFMAN, 1993, p.82).

A “metáfora” dá, assim, lugar à noção de “interpretação” ou “perspectiva” que, apesar de reterem ainda certa aura metafísica, têm ao menos a vantagem de não serem opostos diretos de uma adequação moral. A noção de atividade metafórica, por sua vez, “símbolo dessa força artística que constitui o literal, o conceito, [...] será então designada ‘vontade de poder’” (KOFMAN, 1993, p.17).

Apesar do deslocamento conceitual, portanto, Sarah Kofman é bastante clara: “a atividade metafórica coincide com aquela da vontade de poder” (KOFMAN, 1993, p.82).<sup>41</sup>

Passemos, então, à *Genealogia da moral*, onde Nietzsche menciona brevemente a origem da linguagem como expressão do poder de quem pode, sob a figura do *senhor*, ou *nobre*:

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (GM/GM, I, §2).

Utilizando-nos do vocabulário de *Sobre verdade e mentira*, vemos que os senhores impõem suas metáforas, suas criações perspectivas, compondo assim o mundo à sua volta. A linguagem aparece, portanto, como exteriorização do poder criador daqueles que estão em condições de exteriorizá-lo, de fazê-lo vigente. Blondel provoca: “e se a cultura<sup>42</sup> (...) fosse na verdade, literalmente, uma *maneira de falar*?” (BLONDEL, 1985, p.111-112). Colocando de outra forma: e se nossa maneira de dizer as coisas fosse aquilo que determinasse a nossa forma de vida, nossas relações, maneiras de perceber? Ou ainda: e se não houvesse qualquer distância entre nossas metáforas e aquilo que somos em “essência”?

No ato de formular frases temos já a expressão de uma *vontade de poder* que interpreta a realidade e, assim fazendo, exerce sobre ela certo domínio. Como afirma Müller-Lauter: “Falar é um modo de expressão do querer-[poder]”<sup>43</sup>. Dizer “isto é isto” é o ato regulador que dá origem a um mundo determinado.

<sup>41</sup> Em outro trabalho, ela afirma ainda a respeito das figuras usadas em *O Nascimento da Tragédia*: “Esta energia artística, dionisiaca e apolínea, é a mesma coisa que Nietzsche mais tarde chamará *vontade de [poder]*” (KOFMAN, 1985, p.99).

<sup>42</sup> Blondel trata aqui cultura (Kultur) como o texto da realidade, o texto da vontade de poder: o discurso determinado que compõe o mundo em que vivemos. Como veremos detidamente, Nietzsche não opõe cultura e natureza.

<sup>43</sup> cf. MÜLLER-LAUTER, W. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: *Nietzsche-Studien 3*. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 1974, p. 17; apud CORBANEZI, 2014, p.179.



É notável que o grande evento inaugural do nosso mundo metafísico, que Nietzsche aponta na primeira dissertação da *Genealogia da moral* enquanto a “revolta dos escravos na moral” (GM/GM, I, §7) – seja uma revolução exposta, consideravelmente, em termos linguísticos.<sup>44</sup> A tomada de poder por parte dos escravos (por escravo, Nietzsche aborda o *tipo* oprimido - o indivíduo em condições de fraqueza) se faz concomitante a um rebatismo do mundo: “o *instinto de rebanho* [...] toma a palavra (e também as *palavras*)” (GM/GM I, §2).

Ao abordar, então, a transvaloração dos valores que deu origem ao nosso mundo moral, Nietzsche coloca a raiz dessa reviravolta numa reapropriação das palavras.<sup>45</sup> O escravo inverte o ponto de vista que lhe oprime invertendo as designações: chama de “bom” o que para os Senhores era o “ruim” (o miserável, pobre, incapaz); enquanto aqueles que os senhores chamavam “bons” (eles mesmos), o escravo agora denomina “mau”. Assim sentencia a moral:

os miseráveis apenas são os bons [...] - mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!... (GM/GM, I, §7)

Conforme o filósofo expõe também em *Além do bem e do mal*, o impulso moral faz “da palavra ‘pobre’ sinônimo de ‘santo’ e de ‘amigo’” (JGB/BM, §195); a impotência se torna “bondade”; covardia se torna “humildade” e “paciência”; seu ódio aos inimigos, se torna ódio à injustiça, etc (GM/GM, I, §14). Essas são inconscientes estratégias de artista, usadas por uma determinada forma de vida para adaptar a teoria à sua prática. E ainda, por advir de uma forma de vida em condições de impotência, tal estratégia envolve fixar normativamente

<sup>44</sup> A reviravolta “socrática” na tragédia, que Nietzsche critica em *O nascimento da tragédia*, quando esta é dominada por Eurípedes, ele também chega a expor em termos linguísticos: “A mediocridade burguesa, sobre a qual Eurípedes edificou todas as suas esperanças políticas, tomou agora a palavra, quando até ali o semideus na tragédia e o sátiro bêbado ou o semi-homem na comédia haviam determinado o caráter da linguagem” (GT/NT, §11).

<sup>45</sup> No caso da moral, estamos lidando com uma “criação reativa”: porque advém da impotência, a criação do escravo consiste numa inversão da expressão estética dos criadores. A fruição que lhes advém do corpo - sua vontade de poder - não é um “sim” a si mesmo, mas um “não” a um outro - uma vontade de vingança, uma reação à perspectiva que lhe oprime, a busca de mascarar uma impotência, mais que de afirmar um poder. Nietzsche caracteriza a moral como um “ódio criador de ideias e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra” (GM/GM, I, §8). “O próprio ressentimento se torna criador e gera valores [...] Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ - e *este* Não é seu ato criador. [...] sua ação é no fundo reação.” (GM/GM, I, §10).

sua nova teoria, para adaptar a ela também a prática dos outros, e assim conter as energias constantemente destruidoras/criadoras de seus dominadores.

Para poder submeter os mais fortes, portanto, essa “contralinguagem” precisava se impor com um poder maior do que apenas a perspectiva dos fracos por trás das palavras. Os escravos precisavam de um poder capaz de subjugar a tudo e a todos - fortes e fracos - igualmente. Tendo em vista castigar e deter impulsos mais fortes, a moral precisa ter então, por trás de sua legislação, a ficção de uma força sobre-humana: a “descoberta” de um Deus subsistente a tais leis, perfeito e único. “A poderosa força dos preconceitos morais”, com sua “ação paralisadora”, se apresenta assim como o mais puro desinteresse, como uma linguagem divina, absoluta, desprovida de preconceitos, superior a qualquer perspectiva humana (JGB/BM, §22).

Mas, aberta ou veladamente, como vimos, todo ato de linguagem é um ato de domínio, é imposição de uma perspectiva determinada: “com vossos valores e palavras de bem e mal exerceis violência, ó valoradores” (Za/ZA, “Da superação de si mesmo”). Uma violência que se dá sobre a própria experiência - ao simplificar e selecionar aquilo que percebemos - e, quando publicamente eficiente, sobre a experiência dos outros, como ilustra um poema de Yves Bonnefoy, com toda crueldade que uma valoração pode carregar:

Nomearei deserto este castelo que tu fostes;  
Noite esta voz, ausência teu rosto;  
E quando tombares na terra estéril;  
Nomearei nada o relâmpago que te trouxe.

É uma violência, entretanto, não necessariamente pejorativa, pelo contrário: é também o que nos permite um acesso ao aglomerado de estímulos que nos afeta, é o ato que nos determina um mundo, “esse poema de nossa invenção” (FW/GC, §301). “Projetamos as *nossas* condições de conservação como *predicados do ser* em geral” (*A vontade de poder*, §507) e *apenas assim* temos ser, identidade, coisas.

A objeção de Nietzsche à linguagem moral sob a qual vivemos, portanto, não está na violência de uma imposição, mas na pretensão de neutralidade e atemporalidade que a moral carrega - a autoridade divina que ela pressupõe. Com sua crítica, Nietzsche enfatiza que também a “moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos” (JGB/BM, §22), uma interpretação que mascara sua

perspectiva avaliadora. “Nietzsche não condena os filósofos por terem dado fôlego aos seus preconceitos; critica-os, sim, por terem escondido, de si e dos outros, que suas teorias são um comentário de seus preconceitos, isto é, de suas avaliações.” (DIAS, 2011, p. 17).<sup>46</sup>

Com a “revolta dos escravos na moral”, os valores do rebanho fazem-se absolutos, e têm “a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!” (GD/CI, III, §5) - em sua pretensão de neutralidade. Não à toa, Nietzsche afirma: “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI, III, §5). Seguindo a mesma linha moral do pensamento cristão, “nossa ciência deu o passo para que formas lógicas e nada além delas fossem descobertas por toda parte.” (FP, verão-outono de 1884, 26 [38] KSA 11.158). Pois, se Deus está morto, ainda teremos que vencer a sua sombra (FW/GC, §108): os pressupostos morais cristalizados na nossa linguagem e, conseqüentemente, na nossa visão de mundo. É devido à crença na transparência da linguagem que Nietzsche declara a gramática a “metafísica do povo” (FW/GC, §354): ela é uma construção que advoga por esse “erro” que é a metafísica, pelo otimismo de um mundo pré-existente do qual a linguagem seria espelho. Sob o encanto da gramática, vivemos de acordo com coisas distintas em si mesmas, sujeitos autônomos por trás de cada ato, causas e efeitos, unidades fixas, conceitos unívocos, oposições onde só existem graus, etc.<sup>47</sup> Expedientes que servem à máxima de conservação, gerada por estados de impotência.

Ele alerta que “ainda hoje as funções gramaticais são as coisas mais bem acreditadas, diante das quais não se pode ter cautela o suficiente” (FP, 1885, 40[27] KSA 11.642). Pois forma e conteúdo são indissociáveis, o que significa que “um sentido prévio, resultante da história da linguagem, já está depositada no núcleo das palavras” (WOTLING, 2013, p.67):

<sup>46</sup> Mesmo a física, não é mais que “um instrumento para interpretar e reger o mundo, *uma adaptação para nós mesmos*, se nos é permitido dizê-lo, e não uma explicação do Universo.” (JGB/BM, 14). É uma maneira de falar.

<sup>47</sup> Diversas vezes Nietzsche alerta para os pressupostos da razão metafísica cristalizados na nossa linguagem, por exemplo: JGB/BM §16, §17, §19, §21, §22; FW/GC §354; M/A, §119; GD/CI, III, §4, §5. Em meio às ilusões gramaticais acusadas por Nietzsche, destacamos o ‘eu penso’: “um pensamento acontece apenas quando quer e não quando ‘eu’ quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito ‘eu’ é determinante na conjugação do verbo ‘pensar’. [...] Raciocina-se segundo a rotina gramatical: ‘pensar é uma ação, toda ação pressupõe a existência de um sujeito, portanto...’” (JGB/BM, §17). E, como exemplo da unidade munida por um nome: “A vontade se me apresenta antes de mais nada como algo complexo [“um conjunto de sensações e pensamentos”], algo que não possui outra unidade que seu nome e nesta unicidade do nome é precisamente onde encontra seu fundamento” (JGB/BM, §19).

A estranha similaridade que guardam entre si todas as filosofias indianas, gregas e alemãs, tem uma explicação simples. Efetivamente, quando há parentesco lingüístico é inevitável que em virtude de uma filosofia gramatical, exercendo no inconsciente as mesmas funções gramaticais em domínio e direção, tudo se encontra preparado para um desenvolvimento análogo aos sistemas filosóficos, enquanto que o caminho parece fechado para quaisquer outras possibilidades de interpretação do universo. As filosofias do grupo lingüística uro-altaico (nas quais a noção de sujeito está pouco desenvolvida) provavelmente observaram e interpretaram o mundo com outros olhos e seguiram por caminhos diferentes dos indo-europeus ou muçulmanos. (JGB/BM, §20)

Alterada a linguagem, altera-se nossa relação com o mundo, altera-se as formas e valores que atribuímos às coisas. A partir disso, Nietzsche diz que “a decisão cristã de achar o mundo feio e ruim *tornou* o mundo feio e ruim.” (FW/GC, §130, grifo nosso). A linguagem externa as impressões humanas, e assim as interpreta como mundo, como coisas. “Coisas” existem, entretanto, apenas a partir do encontro que as destaca e da atividade metafórica que as define. É nesse sentido que Nietzsche afirma: “basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’.” (FW/GC §58)

Considerando que não há vivente capaz de furtar-se ao seu corpo, à sua perspectiva (e que furtar-se a ela, na visão nietzschiana, não significaria plenitude, mas afogar-se no caos do indistinto, já que nada é pré-determinado por si mesmo), nos encontramos num mundo humano, demasiado humano, no qual cada coisa já é valor, interpretação imobilizada e difundida em um nome. Como afirma Nietzsche num fragmento anterior ainda a *Sobre verdade e mentira*: “essa unidade delimitada ‘árvore’ não existe, tem-se de recortar arbitrariamente uma coisa assim” (FP 1872-1873, 19[236], KSA 7.494). São nossos recortes e nossa *crença* neles que “gradualmente se enraizam e encravam na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo” (FW/GC, §58).

Vemos assim que “toda ciência, e também todo modo de orientação cotidiana são, em derradeira instância, arte de signos.” (STEGMAIER, 2013, p.166). A partir dessa concepção artística da linguagem e seu poder de engendrar diferentes formas de vida, a tarefa de conduzir a arte à vida ganha peso e profundidade. A atitude transvaloradora de Nietzsche para com a linguagem nos convida a um mundo metafórico, bem como à incumbência de construir novas metáforas quando as vigentes falham. A experimentação artística para com a

existência adquire, assim, dignidade ontológica: "e o que chamais de mundo, isso deve ser criado primeiramente por vós." (Za/ZA, "Nas ilhas bem-aventuradas").

Toda realidade tem um fundo essencialmente inventivo e retórico, isto é, interessado, no qual cada um tenta fazer valer sua perspectiva, sua impressão das coisas, pelo uso de metáforas. "O próprio mundo é todo ele arte" (FP XII, 2 [119]).

## 2.2

### As metáforas "ontológicas"

São diversas as asserções que Nietzsche faz acerca do mundo: é arte (FP XII, 2 [119]), é devir (GM/GM, I, §13), é vontade de poder (JGB/BM, §36), é eterno retorno (Za/ZA, "O convalescente", §2), é caos (FW/GC, §109). As discussões em torno de tais propostas são infundáveis; nosso interesse aqui é apenas oferecer uma indicação da descrição de mundo nietzschiana enquanto relacionada ao valor que tomamos como guia para o conjunto de sua obra: o da criação.

É importante, em primeiro lugar, compreender suas afirmações à luz de sua crítica da linguagem. Depois de sua metafísica do artista em *O nascimento da tragédia*, toda e qualquer afirmação nietzschiana é, abertamente, *valor*. Assim, o Ser que ele afirma (sempre que diz que "algo é"), conforme sua ótica artística, não pode ser um Ser previamente dado, como concebe a moral: ele é sempre um efeito, resultado de atividade, é interpretação, como sua concepção da linguagem nos indica. Toda organização, legislação fundamental do ser, é tomada por Nietzsche enquanto forma *a posteriori*, resultado de interpretação parcial.<sup>48</sup> "Com suas célebres 'doutrinas', pouco se chamou atenção até agora para o fato de que Nietzsche sempre se expressou sobre os signos como signos." (STEGMAIER, 2013, p.146).

<sup>48</sup> Benoit (2012, p. 64) nos oferece uma nota significativa a respeito da contingência das asserções de Nietzsche nesse sentido. Em *Crepúsculo dos ídolos*, "Incursões de um extemporâneo", §7, ele afirma: "A natureza é o acaso [*Zufall*]". Mas Nietzsche não sacraliza a noção de acaso: "Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra 'acaso'" (FW/GC, §109). Toda linguagem se relaciona com determinados problemas, é perspectiva. Dissolvidas as circunstâncias, dissolve-se também sua verdade.

Não é, portanto, uma nova ontologia metafísica que temos aqui por objeto. Utilizamos as áspas em nosso sub-título para deixar clara a subversão ao uso tradicional do termo “ontologia” quando colocado em meio ao pensamento nietzschiano (expediente que o próprio Nietzsche muito usa ao dialogar com a tradição metafísica, marcando a diferença com que emprega seus conceitos). Já a partir de sua concepção artística da linguagem, entretanto, áspas ou não, “o que se recebe nas mãos nada mais tem de questionável, são decisões. Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para ‘verdade’, o primeiro a *poder* decidir.” (EH/EH, “Crepúsculo dos ídolos”, §2) Aberto os horizontes por tanto tempo cristalizados da metafísica, sob a crença moral, Nietzsche nos confronta agora com novas *decisões*, assumindo-as enquanto tais: “que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro.” (GM/GM, “prólogo”, §4).

Ele nos oferece sua visão de mundo (e isso talvez possa ser dito de *O nascimento da tragédia*, inclusive) menos como “uma tese a ser comprovada do que uma *experiência* com o pensamento, uma *perspectiva*” (BARBOSA, 2010, p.79) a ser afirmada como tentativa de outra forma de vida. Menos preocupado com provas lógicas, do que com fazer sentir a relevância de suas propostas, é importante que abordemos as afirmações de Nietzsche “na perspectiva da reflexão sobre o filósofo-legislador e sobre o problema da criação do tipo superior” (WOTLING, 2011, p.36) – que é o tipo criador, o regente de uma cultura. Como destaca também Benoit, suas teses serão “menos o *acolhimento* de uma evidência ou de uma “revelação” do que uma *tomada de posição* firme e combativa.” (BENOIT, 2012, p. 58).

Fazendo frente a essa interpretação do mundo que impele à conservação, ele propõe outra. Em *Alem do bem e do mal*, §22, o filósofo comenta a compreensão moral da natureza – que pressupõe leis e vê tudo agir como lhe é devido – e apresenta sua proposta da seguinte maneira:

Poderia surgir alguém com intenções opostas e com muitos outros artifícios de interpretação que decifrasse, nesta própria natureza e partindo dos mesmos fenômenos, o mistério do triunfo brutal e desapiedado de vontades tirânicas, quando este novo intérprete nos revelaria a “vontade de poder” em sua realidade e em sua força absoluta até que todas as palavras seriam inutilizáveis e inclusive a palavra “tirania” pareceria um eufemismo. Este filósofo acabaria, contudo, por afirmar, relativamente a este mundo, o mesmo que vós, isto é, que tem um curso “necessário”, “previsível” não pelo fato de estar submetido a leis, mas pela

absoluta inexistência de leis e porque a força, a cada instante, vai até a última de suas conseqüências. Mas como isso não é mais que uma interpretação, já sei que objetareis: pois bem, tanto melhor! (JGB/BM, §22).

Em seu diálogo com a metafísica, Nietzsche muitas vezes enfatiza o caráter anti-dogmático de suas afirmações, oferecendo-as como ‘interpretação’, ‘experimento’, ‘ensaio’, ‘tentativa’, ‘hipótese regulativa’. Uma outra estratégia usada para vencer a expectativa tradicional de certeza demonstrativa pode ser vista em *Assim falou Zaratustra*, um trabalho que, segundo o filósofo, ocupa um “lugar à parte” em meio à sua obra (EH/EH, “prólogo”, §4). Constitui, por excelência, o lado afirmativo, propositivo, de sua filosofia: “a parte de minha tarefa que diz Sim” (EH/EH, “Além do bem e do mal”, §1) – e, para cumprir com tal tarefa, traz uma escolha formal específica: a narrativa poética. Ali, o filósofo conta fábulas; usa a linguagem conforme a concebe, como criação artística, engendradora de mundos. É através de um personagem, Zaratustra, e do casamento que a obra conjura entre poesia e verdade, que Nietzsche se permitirá propor “novas tábuas” de maneira aberta e assertiva, deixando clara a distância de seu projeto em relação à apologia de verdades *a priori*. Zaratustra é, nas palavras do filósofo, “alguém que por primeiro *cria* a verdade, um espírito *regedor do mundo*, um destino” (EH/EH, “Zaratustra”, §6). Tal como Platão antes dele, Nietzsche utiliza da forma poética para comunicar doutrinas (STEGMAIER, 2013, p.106), e não se refreia em afirmar, em seu personagem, um “apogeu da humanidade”: “INCIPIT ZARATUSTRA”<sup>49</sup> (GD/CI, IV, §6).

Temos em *Assim Falou Zaratustra* grande parte de seus conceitos mais usados; maneiras de pensar de que, até o fim de sua vida produtiva (fim próximo: ele sofre um colapso mental apenas seis anos mais tarde), Nietzsche não irá se afastar - “esta é nossa nova verdade” (JGB/BM, §202). É Zaratustra que nos traz, pela primeira vez<sup>50</sup>, “a vontade de poder – a inexausta, geradora vontade de vida.” (Za/ZA, “Da superação de si mesmo”). Nesse mesmo canto, entretanto, Zaratustra alerta para que não identifiquemos uma vontade de vida à vontade de poder, já que um vivente, mesmo ao se postar contra a vida, neste ato de avaliação está ainda, por meios indiretos, intensificando seu poder, isto é, sua capacidade de interferir no estado de forças: “Muitas coisas o ser vivo estima mais do que a

<sup>49</sup> Isto é: “começa a nova era inaugurada por ele” (SOUZA, em nota a GD/CI, p.116).

<sup>50</sup> É a primeira vez que o conceito é publicado. A *Gaia Ciência*, livro publicado um ano antes, já apresenta o conceito, mas no quinto livro, que foi adicionado depois da publicação do *Zaratustra*.

própria vida; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder” (Za/ZA II, “Da superação de si mesmo”).

Não convém reduzir apressadamente a *vontade de poder* a uma aspiração à dominação dos outros, um anseio pelo poder que nos falta ou, ainda, numa vontade de ser outro – tal interpretação significaria enxergar nela apenas uma força que frui da impotência, da reação ao poder dos outros, tomando por objetivos principais as meras consequências subalternas de tal instinto fundamental. A *vontade de poder* é um ímpeto de agir criando, uma embriaguez que não pode senão se expressar, sem cálculos de benefícios ou malefícios. Um impulso que não se divide entre desejo e objeto desejado - tem em mira o próprio “*sentimento do acréscimo, o sentimento do acréscimo de força.*” (JGB/BM, §230). Ele age com necessidade: pois querer exigir da força que se expressasse como fraqueza seria o mesmo que querer exigir da fraqueza que se expressasse como força (GM/GM, I, §13)<sup>51</sup>. “A fórmula da vontade de poder pretende significar a força superabundante” (WOTLING, 2011, p.62), que jorra em afirmação de si, celebração de si. É o princípio de toda avaliação, “a mais alta potência da arte” (DIAS, 2011, p.57) e motor fundamental do homem, aquele que avalia, dá forma, unifica, hierarquiza.

Fazendo frente à moral dos conhecimentos neutros, das verdades desinteressadas, de uma ética altruísta, Nietzsche designa como fundamento de toda ação: *vontade de poder*. Como defende Bentes:

ele conceberá que [mesmo] as ações chamadas de altruístas terminam por satisfazer a interesses determinados: os sentimentos de poder; inclusive como meios mais sutis de satisfação desse sentimento, quando comparados à geração de dor, por exemplo. [...] Pela noção de *vontade de poder*, Nietzsche estaria então afirmando o interesse como intrínseco a toda ação. (BENTES, 2015, p.138)

Se tomamos por objeto, por exemplo, os mais bem sucedidos expoentes do ascetismo - cientistas ou sacerdotes dos mais dedicados - estes, de acordo com essa lógica, apropriaram-se com todo o interesse das “condições mais próprias e mais naturais de sua existência melhor, de sua fecundidade mais bela.” (GM/GM, III, §8). O que não significa falar do “caminho para a ‘felicidade’, mas do

---

<sup>51</sup> E isso ainda que, muitas vezes, principalmente em meio ao mundo moral, essa vontade criadora tenha que encontrar meios esquivos - manobras mais ardilosas - para liberar sua força (voltando-se contra o próprio indivíduo, por exemplo, gerando a culpa; ou em ideais ascéticos; ou nas mais longas e minuciosas obras de arte).



caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade”, o que pode coincidir, mesmo, com “seu caminho para a infelicidade” (GM/GM, III, §7). Sobrepondo-se às forças de adaptação - nesse movimento que caracterizamos no 1.3 como sua transvaloração mais básica - Nietzsche propõe na essência da vida uma vontade de “criar (...) para além de si” (Za/ZA, I, “Dos desprezadores do corpo”), de interferir no estado de forças de acordo com os impulsos avaliadores do seu corpo, indo além dos riscos e faltas imediatos, além da própria preservação. A arte é trazida, assim, de ornamento e transfiguração supérflua em meio à vida dos homens, à essência do agir – no lugar dos princípios morais de utilidade e altruísmo.

Com sua teoria da *vontade de poder*, o filósofo também coloca nossos impulsos tirânicos e expansivos em consonância com as forças mais básicas de toda natureza: “suas necessidades e suas faculdades são as mesmas que os fisiólogos admitem para tudo aquilo que cresce, vive e se multiplica” (JGB/BM, §230). Tomando por princípio “nosso mundo de desejos e paixões”, e considerando que “o pensamento não expressa mais que a relação destes instintos”, Nietzsche busca extrapolar essa batalha de pulsões do próprio corpo para a compreensão também do mundo, “como realidade de mesma ordem que nossas próprias paixões”. Desta maneira, como numa espécie de princípio de economia, ele propõe “chamar a toda energia, seja qual for, *vontade de poder*” (JGB/BM, §36).

Vemos que, depois das pulsões artísticas metafísicas (o apolíneo e o dionisíaco), e de um paradigma retórico (a atividade metafórica), Nietzsche propõe pensar o devir de todas as coisas através de uma metáfora fisiológica: “apreender todo o movimento, todo ‘fenômeno’, toda ‘lei’ apenas como sintomas de um acontecer interno e se utilizar da analogia do homem para esse fim.” (FP, junho-julho de 1885, 36[31]). Com essa analogia, ele concebe tudo o que se dá, todo o Ser, a partir da experiência corporal valorativa. Temos assim “o mundo como obra de arte engendrando-se a si mesmo!” (FP, 1885, 2[114]).

Todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. (GM/GM, II, §12)

A *vontade de poder* é sinônimo de interpretação (WOTLING, 2011, p.62), a partir do momento que tomamos o interpretar como “selecionar, excluir, delimitar e criar não apenas significados racionais ou linguísticos, mas diversas formações corporais e físicas.” (DIAS, 2011, p.15). Num fragmento póstumo de 1886, ele nos diz que a formação de um órgão, mesmo, pode ser vista enquanto movimento impulsionado por uma força que, querendo crescer, avalia diferenças, delimita e se expande. Cada célula busca apropriar-se de mais potência, “entendendo-se por apropriação a criação de formas que exploram e utilizam as circunstâncias” (DIAS, 2011, p.37) reinterpretando-as, imprimindo-lhes nova direção. Em resumo: “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ferimento, subjugação do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo, de maneira mais tênue, exploração.” (JGB/BM, § 259).

Nietzsche propõe, com isso, uma unidade para todas as coisas – mas uma unidade que não cabe ser pensada como substância, como essência metafísica.<sup>52</sup>

a vontade de poder como ‘essência do que vive’ não se deixa compreender como algo uno e unitário, originariamente universal, como fundamento incondicionado de todo o ente; mas, tal como mostrou Wolfgang Müller-Lauter, ela constitui [...] uma articulação de condições em si plural. (STEGMAIER, 2013, p.47)

Para Nietzsche, *vontades de poder* não subsistem às relações. Poder-se-ia mesmo dizer que, *a priori*, não há vontade de poder (um princípio primeiro de todas as coisas). De acordo com Wotling, o conceito de *poder* [*Macht*] difere-se do conceito científico de *força* [*Kraft*], de que utiliza-se a hipótese mecanicista, porque, por mais que ambas se caracterizem por um certo *quantum*, o poder se dá apenas a partir do que lhe resiste, ele depende de resistências para se exteriorizar, não é uma força em si mesma. Também Stegmaier insiste:

Poder é para Nietzsche poder em relação a outro poder, um poder em jogo com outros poderes. Eis a diferença: por meio do conceito de essência, a identidade é pensada como independente; por meio do conceito de poder, ao contrário, é pensada como dependente do outro. (STEGMAIER, 2013, p.122)

---

<sup>52</sup> É Müller-Lauter quem primeiro, contra a concepção metafísica, substancial, da vontade de poder, sugerida por Heidegger, coloca-a como um “fluxo de forças antagônicas”. Ver *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Wotling e Stegmaier, assim como muitos outros comentadores contemporâneos, descendem de sua compreensão.

Um “algo” só é “algo” a partir dos outros que o rodeiam, lhe oferecendo margem, resistência. Suas propriedades “são os seus efeitos sobre outras ‘coisas’; se removemos as outras ‘coisas’, uma coisa não tem propriedades isto é, não há coisa sem outras coisas, isto é” – mais uma vez – “não há coisa em si” (“*Vontade de poder*”, §557). E dizer que não há coisa em si significa dizer que, “uma vez retiradas as perspectivas, nada resta de permanente que possa ainda ser denominado ‘coisa’” (VELOSO, 2000, p177), ou mesmo, força.

Além disso, no modelo da *vontade de poder* não haveria equilíbrio das forças – é um processo que não conhece repouso. (WOTLING, 2013, p. 108). Se tudo o que vive busca expandir seu poder, e não uma adaptação que assenta-se complacente num objetivo final, temos então, na base da vida, um combate inesgotável com determinações sempre provisórias, numa dinâmica interpretativa incansável. É preciso ter cuidado, portanto, para não reduzir o esquema de “forças” conforme utilizado por Nietzsche (como uma – entre tantas<sup>53</sup> – metáforas da *vontade de poder*) ao esquema mecanicista. O filósofo tem em vista justamente sobrepor-se à interpretação mecanicista do mundo, que é a “concepção científica moderna da natureza como regida por leis necessárias e dominada por relações causais passíveis de cálculo matemático.” (CASANOVA, 2003, p.301). Esta se baseia em substâncias e forças regulares em si mesmas, cujas grandezas estáveis nos permitem colocar em números suas interações.

A ciência moral, como já dito a respeito de toda linguagem metafísica, supõe sujeitos subsistentes por trás da ação, numa duplicação da efetividade com uma essência existente por trás dela:

Assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo [ - a gramática - ] discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. [...] Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que ‘a força movimenta, a força origina’, e assim por diante – toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem” (GM/GM, I, §13).

Daí ser tão difícil assimilar a proposta de compreensão do mundo de Nietzsche: nossa maneira ordinária de falar não a comporta – a nega, inclusive,

<sup>53</sup> Aproximando o conceito das sensações corporais, Nietzsche também se vale constantemente dos termos “impulso”, “instinto”, “afeto”, “pulsão”, dentre outros.

com cada frase que falamos, sempre a postular sujeitos separados da ação. A *vontade de poder* não pode ser pensada isoladamente, com uma quantidade de potência própria e uma direção pré-determinada. É “uma noção nova, objeto de uma elaboração específica que foge dos esquemas idealistas de pensamento”. (WOTLING, 2013, p.109). Uma “coisa” só existe em relação às outras.<sup>54</sup> Temos assim um “uno” que *só é* sendo múltiplo, ou seja, de acordo com o que realiza, com os atos que comete sobre o que lhe resiste. Um agente que só tem força de acordo com aquilo que lhe opõe, ao mesmo tempo que só tem ser naquilo que ela realiza sobre o que lhe opõe.

Vemos, então, o caráter inerentemente relacional dessa atividade criadora, pela qual práticas e conceitos são constantemente reapropriados e reinterpretados. Com isso, Nietzsche afirma o real como eterna disputa originando novas formas, um jogo de forças sem organização ou finalidade prévias, em que domínios se estabelecem gerando configurações hierárquicas momentâneas. E também o dominado altera o dominante: um poder se constitui apenas a partir dos outros que lhe oferecem resistência, enquanto também essas resistências podem apenas ser estabelecidas a partir dele e suas outras relações:

assim, ele jamais alcança um fundamento, nem em si próprio nem em um outro ou ainda em um terceiro. O que algo é, permanece no jogo de processos de signos que não se detém em lugar algum. ‘Vontades de poder’ não somente não foram separadas de tais processos, como seu conceito deve justamente expressá-los. (STEGMAIER, 2013, p.124-125)

O sentido mesmo da noção de *vontade de poder* é, portanto, “o de dizer o caráter essencialmente interpretativo da realidade”, impedindo, “desde o início, toda tentativa de reduzi-la a um em-si unívoco (WOTLING, 2013, p.104-105). Ela expressa o *dever* fundamental de todas as coisas: “não existe ‘ser’ por trás do fazer, atuar, do *dever*” (GM/GM, I, §13).

A noção de *dever*, de que “tudo está em fluxo” (MA I/HH I, §107), é outra noção de que Nietzsche se utiliza para descrever a realidade, afirmada por ele desde a juventude, num frequente uso de Heráclito como um auto-retrato (BENOIT, 2012, p.56):

Neste mundo, o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer,

---

<sup>54</sup> “já rimos, ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha ‘e!’” (FW/GC, §346)

um construir e um destruir sem qualquer imputação moral, em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência - e esse jogo joga-o o Eão consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida. (PHG/FT, §7).

A inocência do vir-a-ser, do jogo cego e gratuito de destruição e criação constantes na natureza, é reivindicada pelo filósofo como uma espécie de impulso à brincadeira, no lugar de uma ordem moral que toma a destruição como castigo.<sup>55</sup>

A afirmação desse devir inocente é, também, o assentimento a um mundo que se movimenta inteiramente indiferente às necessidades humanas de estabilidade e sentido. Mas é aí que está a guinada do pessimismo para a visão trágica (ou para um pessimismo dionisiaco)<sup>56</sup>; ou ainda, de uma visão moral que desemboca num pessimismo necessário, para uma visão artística: o abismo que circunda toda determinação humana é transvalorado - de um *Nada* para um *excesso*. Na visão dionisiaca, o que impede ao mundo assumir uma só forma determinada (ou ainda, o sem-sentido de uma realidade em si mesma), não é uma *falta*, e sim um excesso; um excesso de perspectivas possíveis, já que tudo o que existe, existe sempre em múltiplas relações: “*excesso* é exatamente o que lhe impede [à realidade] de ganhar um único sentido” (MELO, 2011, p.31). O artista trágico olha para o abismo da existência e vê um excesso de possibilidades, um monstro digno do seu poder ordenador. A partir dessa visão plena de força plástica, o artista abraça cada nova experiência, cada novo sofrimento, cada nova estranheza, com plena confiança em seu poder de criar novos sentidos. Essa visão potente do artista que, no lugar do Nada - de *faltas* em relação a ideais - vê sempre à sua disposição infindáveis recursos, é o que conduz à “aceitação do mundo em todos seus aspectos” (FW/GC, §324). Nesse sentido, Nietzsche afirma como libertador o pensamento extra-moral da inocência do vir-a-ser:

<sup>55</sup> Também em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche contrapõe o devir inocente de Heráclito à visão moral de seu precursor, Anaximandro; este, segundo ele, “preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças [...] Sua existência se torna para ele um fenômeno moral, que não se legitima, mas se penitencia, perpetuamente, pelo sucumbir.” (PHG/FT, §4).

<sup>56</sup> Na *Gaia ciência* §370, Nietzsche diferencia o pessimismo de Schopenhauer e Wagner em relação ao seu pessimismo dionisiaco.

o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer - e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! - E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio - para mim ele é um mundo de perigos e vitórias [...] *A vida como meio de conhecimento*” (FW/GC, §324)

Seu “vir-a-ser não é um fenômeno moral, mas “artístico” (PHG/FT § 19): celebra a vida em seu caráter experimental – a criar sempre *mais* sentido, mais formas, novos conhecimentos. Essa visão dionisíaca “exprime fundamentalmente uma certa compreensão do devir, pensado como potência irresistível de metamorfose.” (WOTLING, 2011, p.31). Dela não resulta uma ataraxia, mas a afirmação do impulso criativo, a celebração da perturbação: sai de cena a aspiração a uma felicidade final - à paz e serenidade -, e entra a asserção de um prazer inseparável da dor, da constante conquista da beleza a partir do caos. É a afirmação do *eterno retorno* da criação, desse “impulso lúdico que, sempre despertando de novo, chama à vida outros mundos” (PHG/FT, §7).

O *eterno retorno* é, talvez, a mais complexa e controversa das propostas nietzschianas. Partimos aqui, como uma possibilidade de circunscrição desse conceito abissal, da indicação de Klossowski que o coloca como uma metáfora da *vontade de poder*. Sendo a vontade de poder esse impulso criador que rompe constantemente a conservação das configurações atingidas, Klossowski pondera, a respeito do eterno retorno:

A partir do momento em que ele é concebido como retorno d[o Poder], ou seja, que ele é apenas uma sequência de rupturas de equilíbrio, cabe perguntar se, no pensamento de Nietzsche, o Retorno não é apenas pura metáfora da Vontade de [Poder] (KLOSSOWSKI, 2000, p.126, apud BENTES, 2015, p.32).

O retorno do poder enquanto “uma sequência de rupturas de equilíbrio”, nada mais é que a incançável atividade de reinterpretação pela qual caracterizamos a *vontade de poder*. Temos, assim, o *eterno retorno* do impulso criativo. Novamente, os comentadores correm para enfatizar que não se trata de uma unidade pré-determinada: essa eterna vontade de geração se revela sempre sob condições diferentes. (STEGMAIER, 2013, p.49, nota 18). O que tomamos como importância específica dessa formulação é a ênfase que ela concede a uma maneira diversa de se conceber o tempo e, com isso, a vida: em sua circularidade. Não uma teleologia rumo a um fim, a um termo, a um descanso final – mas o eterno retorno da atividade, no qual um fim é, também, sempre, um novo

começo.<sup>57</sup> Essa compreensão afirma a temporalidade, mas não como um processo “cumulativo nem evolutivo; não há evolução contínua, mas um constante recomeçar.” (DIAS, 2011, p.69). Temos nessa elaboração uma visão das “coisas na perspectiva da eternidade [...] essa eternidade que é, para Nietzsche, o eterno retorno.” (HADOT, 1997, p.320).

Como já afirmado a respeito de todas as suas propostas “ontológicas”, insistimos nisso que, a partir da proposta do *eterno retorno*, pode ser compreendido de maneira mais específica:

não se trata de afirmar epistemologicamente que tudo volta, mas, antes, de querer que tudo volte. Resta que é preciso suscitar uma efetiva adesão a essa doutrina, fazer dela uma crença reguladora, um valor. Talvez seja essa justamente a função estratégica de sua apresentação ‘cosmológica’ - uma função persuasiva por estar sustentada pelo prestígio e pela autoridade da ciência (WOTLING, 2011, p.37).

A partir dessa indicação de Wotling, retomemos a questão por partes. O *eterno retorno* é sugerido na obra de Nietzsche pela primeira vez de maneira provocadora: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá que viver mais uma vez e por incontáveis vezes [...]’” (FW/GC, §341).

Nietzsche o lança como um desafio: você seria capaz de louvar tal demônio, ou o amaldiçoaria? Ele coloca aqui em jogo o quão contente – ou cansado – o seu corpo percebe toda sua atividade até aqui. Considerando que não há finalidade alguma para além dos embates eles mesmos, o filósofo te desafia a afirmar o eterno retorno dessa atividade, te desafia a conceber a vida de maneira a fazer-se um Sísifo consciente e contente<sup>58</sup>. “O que esta concepção coloca em questão é a própria capacidade individual de suportação do caráter devenida da totalidade” (CASANOVA, 2003, p.243).

O desafio de tal proposta é que se consiga enxergar o abismo e assenti-lo, em seu eterno retorno de destruição e criação sem uma finalidade última. A argumentação científica – quando aparece no pensamento nietzschiano – aparece como uma das tentativas de convencer o corpo. Isso porque, mais do que uma

<sup>57</sup> O otimismo metafísico tinha no tempo um progresso teleológico linear, de um princípio a um fim absoluto: Kant, por exemplo, vê na história do mundo o aperfeiçoamento moral; Hegel vê o auto-conhecimento do Absoluto; Marx, a vitória social do proletariado.

<sup>58</sup> Sísifo - herói condenado pelos deuses a empurrar incessantemente uma pedra até o alto de uma montanha, de onde tornaria sempre a cair.

nova teoria, Nietzsche está interessado em promover uma nova experiência. O ponto de Wotling no argumento supracitado é que as afirmações nietzschianas não visam uma nova verdade “desinteressada”, isto é, ele não está numa batalha pela imposição de um novo imperativo moral através de demonstração científica – é uma sedução. Em consonância com sua proposta de transvalorar a expectativa de adequação da assimilação metafísica, Nietzsche não afirma que o *correto* é que se veja o mundo dessa forma, mas propõe ao corpo enxergá-la. Trata-se de dar voz a uma poderosa “introvisão” (GT/NT, §1), trata-se de uma “tentação” - uma tentativa tanto quanto uma provocação (JGB/BM, §42). Desta maneira, ele experimenta com concepções capazes de criar diferentes formas de vida, unindo teoria e prática.

A partir desse breve excursus em meio às metáforas que Nietzsche mais recorrentemente utiliza para descrever a realidade, tendo sempre em vista o valor da criação, perguntamo-nos se, no lugar de um substrato estável, o Ser nietzschiano não pode ser visto, basicamente, como atividade artística<sup>59</sup>. Afinal, como afirma Dias, para o filósofo, “o perene não é o sujeito criador, nem o objeto criado, mas uma ação, uma ação contínua, um fluxo de vida constante”. A partir dele, Nietzsche busca “impedir a existência de se fixar, de ser expressão do instinto de conservação” (DIAS, 2011, p.65).

Criar, conforme Nietzsche propõe, “consiste em ‘ser’ a dinâmica mesma da vida” (APOLINÁRIO, 2011, p.119). Nota-se que essa afirmação da atividade, do devir, do abismo da existência, só é possível a partir de uma vontade criadora. É a vontade de criar que rejeita alegremente uma essência reguladora: “para longe de Deus e deuses atraiu-me essa vontade: pois o que haveria a criar, se deuses - houvesse?” (EH/EH, “Zaratustra”, §7).

Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e ‘indivino’ (FW/GC, §346).

*Sabemos* - isto é, o afirmamos desta maneira: assim o *queremos*. Abraçamos a tragicidade de um mundo sem fundamento por si mesmo e

---

<sup>59</sup> Como ele afirma num trabalho de juventude: quem tem o devir heraclítico como evidência imediata, conclui que “a essência total da realidade é só atividade e que para ela não há outro modo de ser” (PHG/FT, §5).



assumimos a tarefa de sua construção. É esta a sua, chamada, concepção *trágica* da existência – que não apenas concebe que “a vida, essa existe na aparência, na arte, na ilusão, na óptica, na necessidade de perspectiva e erro” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §5), mas assim a *afirma*. As metáforas transvaloradoras de Nietzsche se apresentam, assim, enquanto um martelo que tanto destrói quanto determina.

A ausência de um sentido em si mesmo ratifica a atividade humana de *dar sentido* como parte integrante do embate criativo entre todas as coisas e *condição* da existência humana. O devir é sempre um desafio que nos provoca à criação, a participar da vida em sua eterna vontade de procriação, de fecundidade. Através da força da arte, a linguagem de Nietzsche busca unir nosso corpo a esse mundo sem Deus. “Ao mundo só assim o contempla o homem estético, que divisou no artista e na gênese da obra de arte como o conflito da multiplicidade pode, no entanto, ter em si uma lei e um direito” (PHG/FT, §7).

## 2.3

### “Adoradores das formas, dos tons, das palavras”

“O homem é uma criatura formadora de formas e ritmos; em nada mais é ele mais bem exercitado e parece que ele não tem *mais* prazer do que na *invenção* de imagens. [...] Sem a transmutação do mundo em imagens e ritmos não haveria para nós nada de ‘igual’, portanto, nada que retornasse, portanto, nenhuma possibilidade de experiência e assimilação, da *nutrição*. Em todo perceber, isto é, no assimilar mais originário, o acontecer essencial é um ato, mais exatamente: uma imposição de formas [...] Assim emerge nosso mundo, todo nosso mundo: e este mundo que pertence apenas a nós mesmos, criado em primeiro por nós não corresponde a nenhuma pretensa ‘verdadeira efetividade’, nenhum ‘em-si das coisas’: ao contrário, ele mesmo é nossa única efetividade” (FP, junho-julho de 1885).

O embate artístico pelo qual Nietzsche concebe isso que chamamos de Ser, acaba por se traduzir num mundo regido pelas aparências vencedoras, sem qualquer respaldo ideal subjacente. Isso significa dizer que, desenredando-se da dualidade estipulada pelas interpretações metafísicas (que trazem sempre essências fixas por trás dos processos efêmeros), o filósofo busca enxergar nas formas sensíveis em sucessão a única realidade, ou seja, defende um monismo ontológico em que as essências não se encontram separadas das aparências. As

forças criativas mesmas, de que o filósofo se vale para descrever os processos da natureza, se dão apenas nas figuras que efetivam. Afinal, “alguma vez já se constatou uma força? Não, apenas seus efeitos” (FP, outono de 1885/outono de 1886, 2[159]). Esse modelo artístico permitirá, portanto, que a oposição moral entre realidade e aparência seja “inequivocamente apagada” (KOFMAN, 1993, p.32).

Não há mais cisão ontológica entre uma dimensão supra-sensível (verdadeira, imóvel) oposta à sensível (transitória, falsa), ou mesmo uma inversão disso: uma verdade dionisiaca afetiva escondida sob figuras apolíneas. Não é uma mera inversão metafísica o que Nietzsche realiza: substituição de um Ser absoluto por trás das aparências, por um devir absoluto por trás das aparências. Enquanto em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, Dioniso apareceu, sim, como a essência abissal do mundo, ele retorna em sua obra de maturidade, à luz da filosofia da *vontade de poder*, como uma potência geradora de aparências.<sup>60</sup> A visão dionisiaca perde seu caráter metafísico quando deixa de ser descrita como a essência verdadeira por trás das formas apolíneas para se tornar a *perspectiva* do poder criador: uma forma de ver o mundo que é expressão de saúde criadora, de excesso de *vontade de poder*. Na figura do deus grego teremos, agora, “o lugar da superação de todos os dualismos e de todas as separações”, como verdade e aparência, destruição e criação, altruísmo e egoísmo, sofrimento e prazer. (WOTLING, 2011, p.32).

A transvaloração de Nietzsche remonta à crença fundamental dos metafísicos: as oposições dos valores<sup>61</sup>; a crença numa verdade que recusa toda mentira – numa identidade primeira desqualificando todas as outras possibilidades de perspectiva. Já em sua publicação seguinte àquele primeiro livro metafísico, podemos ver um ensaio de sua nova visão extramoral: “não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica.” (MA I/HH I, §1). No lugar de oposições, o filósofo nos propõe pensar os extremos por uma relação de graus:

<sup>60</sup> Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche menciona novamente Apolo e Dioniso, mas coloca ambos como “espécies de embriaguez”. Diz ainda que o dionisiaco, ao intensificar o sistema afetivo, “ao mesmo tempo, põe para fora a força de representação, imitação, transfiguração, transformação.” (GD/CI “Incursões de um Extemporâneo” §10). A própria embriaguez é agora, portanto, ímpeto de modelar, o que condiz com o conceito de *vontade de poder*.

<sup>61</sup> “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições dos valores” (JGB/BM, §2), ingenuidade sustentada pela gramática. Ver também EH, “por que escrevo tão bons livros”, §5; MA I/HH I, “prólogo”, §6; AS, §67.

“o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta a suposição de graus de aparência, [...] diferentes *valeurs*, para usar a linguagem dos pintores?” (JGB/BM, §34).

Mesmo os afetos não devem ser pensados como realidade separada dos ideais. Também eles são devedores de uma atividade de seleção, e não alguma espécie de fundamento originário:

*Os sentimentos e sua derivação dos preconceitos.* – ‘Confie no seu sentimento!’ – Mas os sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo! Confiar no sentimento – isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham *em nós*: nossa razão e nossa experiência. (M/A, §35)

Da mesma maneira, a arte, depois de *O nascimento da tragédia*, deixa de ser a tarefa metafísica de “esconder, envolvendo com véus a paixão e a miséria dos insatisfeitos” (DIAS, 2011, p.110). Em seu novo monismo ontológico, *não há* mais verdade “quando se lhe tira o véu” (FW/GC, “prefácio”, §4). Os véus artísticos não são apenas um meio de facilitar uma vida essencialmente desesperadora (MA/MA I/HH I 148), não são mais concebidos como um consolo frente ao abismo da existência.<sup>62</sup> O abismo, mesmo, é uma maneira de se enxergar, que pode ser tanto terrível quanto estimuladora. No fim das contas, não há nada de *a priori* a se esconder. O que temos na realidade são máscaras por trás de máscaras, nos proporcionando um horizonte histórico de sentido. A arte não mais *evita* a realidade criando outra, ela é condição para que qualquer realidade seja possível.

Nietzsche não diz que não há ser, mas que não há ser *a priori*, não há ser *por trás* do fazer (GM/GM, I, §13). O que ele recusa é um ser autônomo, primordial, isolado das relações em devir, escondido por trás das diferentes perspectivas: em suma, ele nega a oposição ontológica entre Ser e devir. O devir que ele afirma não anula o Ser (*a posteriori*) de todas as coisas:

<sup>62</sup> Podemos também talvez dizer que Nietzsche deixa de tomar a arte numa perspectiva prioritariamente reativa: enquanto proteção contra forças externas opressivas, dominadoras. “A arte passou a ser entendida como um impulso fisiológico e visceral, e um novo passo foi dado em direção à compreensão do trágico como vontade afirmativa.” (PICOLLI, 2012, p.77) - afirmação de uma força própria (vontade de poder), mais do que negação de um outro (vontade de vingança).

A vontade de poder não diz respeito somente a um fluxo contínuo do movimento de realização dos centros perspectivísticos de força, ela envolve também a constituição de ‘conformações complexas de duração relativa no devir’. (CASANOVA, 2003, p.319)

Devir nada mais é que o eterno atualizar em aparências provisórias: um Ser que não se caracteriza pela “estabilidade e a permanência” (DIAS, 2011, p.139), mas por estar sempre imerso na briga pelo domínio hierárquico das formas. Não se trata de aderir a um fluxo radical. Nietzsche chega a fazer uma ressalva ao heraclitismo enquanto rejeição a qualquer estabilidade.<sup>63</sup> “Ser e devir não podem se opor. São eles as duas modalidades do Sim criador.” (DIAS, 2011, p.71). Dias explica:

A afirmação do devir é condição para que haja constante criação. Dizer que tudo está em devir é dizer que tudo está sujeito às leis da destruição e que algo permanece apesar da destruição. Permanece o insistente ato criador. Uma ação criadora contínua imprime ao devir o caráter de ser.” (DIAS, 2011, p.72)

“Tudo o que vive [...] manifesta um impulso para a forma e, ao mesmo tempo, uma constante mobilidade.” (CAVALCANTI, 1993, p. 55). Temos uma realidade composta por aparências em sucessão – aparências estas que são o próprio ser: não devem ser confundidas com o *fenômeno* da compreensão metafísica, em seu antagonismo com a realidade.

O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência - que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados da sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive” (FW/GC, §54).

“A pele revela tanto quanto esconde” (KOFMAN, 1985, p.100). As formas, os tons, as palavras, são os responsáveis por qualquer verdade, por termos um mundo inteligível. Pelas aparências, vemos racionalmente, numa linguagem incorporada. Toda aparência é já teoria - devedora daquelas “forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo” (GM/GM, III, §12). Assim Nietzsche expressa a união indissolúvel do ideal com o aparente (ver tb BM, §34): Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente,

<sup>63</sup> Enquanto os filósofos em geral rejeitariam as evidências dos sentidos “porque estes mostravam multiplicidade e mudança”, Heráclito, inversamente, os teria rejeitado “porque mostravam as coisas como se tivessem duração e unidade”. Também ele, Nietzsche completa, “foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava - eles não mentem. O que *fazemos* do seu testemunho é que introduz a mentira” (GD/CI, III, §2)

talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (GD/CI, IV, §6). Pois, como vimos, a aparência não é deixada ao empírico: é sempre escolha, perspectiva, uma certa idealização da sensibilidade em meio abismo.

É verdade que, ao nomear um encontro - defini-lo, afirmá-lo de determinada maneira -, realizamos “um encurtamento incontornável de suas possibilidades de ser”; mas esse é o preço destrutivo que devemos poder pagar, *querer* pagar, pela “determinação de sua realidade” (CASANOVA, 2003, p.20). É com essa simplificação, com essa “invenção de meios de abreviação”, “essa arte dos signos”, que legislamos um mundo, criamos uma verdade e conquistamos *um modo de vida*. O pensamento se transforma “em *um* poder”. (STEGMAIER, 2013, p.133, 166). A força artística para *criar algo* que se afirme exige a disposição de rejeitar, dar limite, *escolher*, de maneira a definir aparências capazes de concentrar sobre si, a cada vez, toda nossa força afirmadora.

Quando fracassamos em determinar uma forma, em organizar e delimitar uma aparência, afinal, não ficamos com o Todo, ficamos com não-Ser: com abismo, com caos disforme, com o inestético, com um excesso do que poderia ser, mas não é. O “nada”, nesse sentido, pode ser visto como a maneira impotente de se encarar o excesso, na incapacidade de lhe dar uma forma. Sem dúvida: “que mais vale o determinado do que o indeterminado” é um preconceito (JGB/BM, §3) - é um preconceito de artista.<sup>64</sup>

Nossa única maneira de acesso ao mundo é por essa redução que determina uma linguagem. Nietzsche chega a afirmar que o ato de pensar é saber “como ver as coisas de modo mais simples do que são” (FW/GC, §189). Pois pensar, compreender, se dá por meio daquele processo metafórico, pelo qual “simplificamos a efetividade em um esquema e a ‘filtramos’, por assim dizer, por meio de um ‘aparato de simplificação’” (STEGMAIER, 2013, p.133). Este processo que cria formas, tons e palavras, pelo qual “o indivíduo dá às coisas, *força-as* a tomar de nós, violenta-as”, Nietzsche também o chama “*idealizar*”<sup>65</sup>

<sup>64</sup> A determinação das aparências, segundo propomos aqui, pode ser pensada como um valor artístico - mas que também não precisa ser absoluto. Podemos lembrar, por exemplo, do quanto de indeterminado não circula cada determinação a exercer o seu encanto - e do quanto a tentativa de esclarecer, por vezes, obscurece.

<sup>65</sup> O ideal é, para Nietzsche, (como tudo) um termo dúbio. Puxamos esta nota por ser notório um repúdio aos “ideais” percorrendo toda sua obra: “a *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade” (EH/EH, “prólogo”, §2). Ao rejeitar os ideais desta maneira, ele fala do ideal

(GD/CI, IX, §8). Delineamos nosso mundo “sob a pressuposição de que uma unidade do plano nas coisas deve ser alcançada” e, nesse esforço de conectar acasos, “tecer o esporádico no todo”, “o homem estende sua teia” sobre o caos e o “domestica”, expressando assim “seu impulso artístico” (HL/Co. Ext. II, §6).

Esse mundo ideal, entretanto, “significa aqui uma vez mais a realidade; só que sob a forma de uma seleção, de uma intensificação, de uma correção...” (GD/CI, III, §6). O ato de simplificar, enquanto resultado da nossa vontade de poder é, para Nietzsche, o ato mais próprio da nossa natureza (“aquele que avalia”), através do qual um ser é determinado enquanto ser. “Falamos da natureza e, ao fazê-lo, esquecemos de nós: nós mesmos somos natureza, apesar de tudo –. Portanto, natureza é algo muito diferente daquilo que sentimos ao dizer seu nome.” (WS/AS, §327). O homem é uma força interpretativa entre outras. Nietzsche rejeita uma oposição necessária entre o arbítrio do homem e o que há de mais natural. Como veremos detidamente no próximo capítulo, a própria naturalidade e liberdade dos nossos movimentos se faz a partir dos nossos artificios, nossas determinações arbitrárias, nossa capacidade para a hipocrisia, mesmo. Afinal, na base de todos os processos da natureza, ele coloca a “tirania” da *vontade de poder*:

o fato curioso reside em que tudo aquilo que há de livre sobre a terra, tudo aquilo que existe de fino, de ousado, a dança, a maestria segura tanto no pensar, no governar, do perdoar ou do persuadir, seja na arte ou nos costumes, desenvolveu-se precisamente em função da “tirania” de tais “leis arbitrárias”, e, falando seriamente, há muita probabilidade de sustentar que precisamente nisto consista a “natureza” e o “natural”, antes que no “*laisser aller*”. Todo artista sabe que o seu estado “natural” se encontra muito longe do “*laisser aller*”, este natural que consiste em ordenar, pôr, dispor, formar” (JGB/BM, §188).

Ao buscar a natureza do homem, Nietzsche se recusa a opor-se aos artificios de que dispomos para viver. Ao contrário, ele busca a unidade entre formas e conteúdos, convenções e interioridade, e por isso coloca a arte, toda força inventiva, como o impulso natural mais básico. No fim das contas, portanto, “não pode haver probidade sem dissimulação”. “A dissimulação é o ‘próprio’ da

---

enquanto dogma moral, enquanto expoente da máxima de conservação: enquanto aquilo que “não é refutado”, que “*congela...* Aqui, por exemplo, congela ‘o santo’; pouco adiante congela ‘o gênio’ [...] - em quase toda parte congela ‘a coisa em si’...” (EH/EH, “humano demasiado humano”, §1). É a crítica ao *status quo* que tem a mendacidade moral de portar-se como realidade única (GT/NT, §8). A isso, ele responde: “penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas.” (FW/GC, §374)

arte, entendido seja como artifício, lisonja, cozinha, colagem, gessagem, ornamento exterior, simulacro”. (KOFMAN, 1985, p.90). É nas formas produzidas que o homem pode encontrar sua natureza. As metáforas com as quais os homens vêm a definir o real são “a vontade de poder em seu aspecto mais intelectual, a vontade de ‘criar o mundo’” (JGB/BM, §9). Nietzsche “não separa a ‘vontade de poder’ [...] dos processos dos signos” (STEGMAIER, 2013, p.124). É da nossa natureza que advêm nossos edifícios conceituais, nossas leis, instituições, nossa cultura.

A cultura não pode mais ser considerada como um suplemento externo, uma disciplina social que seria como uma força independente da natureza: o poder social ainda é um poder da natureza, ou antes, daquilo que Nietzsche chama *vida*. (KOFMAN, 1985, p.99).

E “viver é inventar” (M/A, §119). Não há qualquer modo de ser primordialmente natural para além dos diferentes modos de ser que criamos. Aquilo que Nietzsche nos dá de mais natural é, justamente, a invenção, e o próprio homem é, “por certo, um pedaço de efetividade, verdade, natureza: como não haveria de ser também um pedaço de *gênio da mentira!*” (FP, 1887-1888, 11[415], KSA XIII). É com nossas mentiras (moralmente falando), nossa arte, que devemos criar a verdade: “Quem não é capaz de mentir não sabe o que é a verdade.” (Za/ZA, “Do homem superior”, §9).

Nietzsche está em busca de uma linguagem poderosa – com poder de seduzir a afirmação do corpo e assim legislar a experiência. Com verdades – ou valores – o homem tem uma direção para seus múltiplos impulsos, uma meta para suas vontades; pode delimitar caminhos, definir um mundo. Ao combater as oposições metafísicas, o filósofo não quer afirmar que qualquer coisa vale e estacionar num relativismo em que tudo tem o mesmo valor e, portanto, nenhum. Se tudo é interpretação, isso não significa que toda interpretação é equivalente. Nietzsche confere importância vital à hierarquia (MA I/HH I, “prólogo”, §7) – à escolha do melhor sobre o pior, do verdadeiro sobre o falso. Sua campanha pela atividade artística é, como afirma Luzia Gontijo:

“uma luta que remete a todo esforço humano e da cultura para defender o *Individuum* das ameaças de dissolução no nada, da perigosa sedução de se deixar perder na totalidade do que é indiferenciado, desmemoriado, desistido de si mesmo.” (RODRIGUES, 2004, p.148)

Tentaremos retomar aqui, então, com a transvaloração nietzschiana, a clássica questão filosófica dessa aparência privilegiada que denominamos verdade, e compreender um pouco de suas decisões em torno deste paradigma fundamental – decisões estas que, segundo Stegmaier, “não foram ultrapassadas até agora e talvez nem mesmo tenham sido alcançadas.” (STEGMAIER, 2013, p.32).

“Serão amigos da ‘verdade’ esses filósofos do amanhã? Possivelmente, pois todos os filósofos foram amigos das suas verdades. Mas, não serão certamente, pensadores dogmáticos.” (JGB/BM, §43). Cremos ser seguro dizer que o dogmatismo é o grande alvo de Nietzsche em seus ataques à verdade. É contra o absolutismo da postura metafísica, que pretende ter nos ideais, nas palavras, representações neutras e totalizantes das coisas, que ele investe ao longo de toda sua obra. Esmiuçando o título de um de seus livros críticos, ele esclarece: “*Crepúsculo dos ídolos* - leia-se: adeus à velha verdade.” (EH/EH, “crepúsculo dos ídolos”, §1). Ele não quer mais uma verdade separada da atividade do tempo, como ídolo intocável a insistir que não há outras perspectivas possíveis além da dominante, nenhum outro elemento ou força possível além dos já nomeados. Mas é seguro, também, como podemos ver no trecho acima de *Além do Bem e do Mal*, que o filósofo nem sempre reduz a verdade ao dogmatismo. Com a rejeição do mundo moral, está dissolvida apenas uma configuração da verdade - a verdade por correspondência ou adequação. Como sugere Stegmaier, permanece uma “atitude de veracidade”, de afirmação, “como solo do ato de verdade”. (STEGMAIER, 2013, p.41)

No lugar de uma verdade pré-existente, Nietzsche concebe uma verdade que se dá, como ato metafórico, sem um modelo prévio determinado a que corresponder. A correta representação de uma estância *a priori* não poderia ser, assim, a única condição de veracidade de uma afirmação. Não sendo adequação, em que consistiria seu caráter verídico?

Verdade e mentira são conduzidos por Nietzsche a uma questão de valor (WOTLING, 2011, p.57): são juízos de valor fixados em meio a uma determinada cultura, ou ainda, um ato de linguagem capaz de imperar sobre todos os outros, uma voz com o poder de submeter muitas outras vozes. Fatos nada mais são do que perspectivas estabelecidas coletivamente, perspectivas dominantes, uma aparência inicial que acaba por atuar como essência: *torna-se* essência. (FW/GC,



§58). “O conhecimento põe sua beleza não só em torno das coisas, mas, com o tempo, *nas coisas*” (M/A, §550). Mas como isso se dá? “Como o parecer vira ser” (MA I/HH I, §51)? Como *nomes* se tornam *coisas* (FW/GC, §58)? Como a arte ganha caráter político, ético, ontológico?

À época de *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche aborda a determinação das verdades em termos de um acordo social, na esteira da tradição dos “contratos sociais”, citando especificamente Hobbes (WL/VM, §1). Já na *Genealogia da moral*, ele chama a interpretação do acordo social “um sentimentalismo”, e coloca a imposição de uma objetividade nas mãos de “conquistadores e senhores, que [...] com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população” (GM/GM, II, §17). As verdades de um povo ficam, assim, à mercê de construções mais fortes.

“não se trata de verdades metafísicas, de ‘substâncias’, ‘sujeito’, ‘objeto’, ‘ser’, ‘vir-a-ser’. – Foram os poderosos que tornaram lei os nomes das coisas: e, entre os poderosos, foram os maiores artistas da abstração os que criaram as categorias.” (FP, apud, STEGMAIER, 2013, p.166).

Como ele diz ainda em *Assim falou Zaratustra*, a sociedade humana é um experimento: “quem pode mandar, quem deve obedecer - *isso ali se experimenta!*” Um experimento “e *não* um ‘contrato’!” (Za/ZA, “De velhas e novas tábuas”, §25).

As verdades remontam a apreciações de valor que são próprias ou adotadas - sendo essas últimas muito mais numerosas (M/A, §104). Devem-se a uma força inventiva que poeticamente cria conceitos, assim criando uma compreensibilidade. Mas se há imposição de verdades, isso não significa que seu domínio se dê por mera acuação física. O poder de uma verdade, na perspectiva ativa que Nietzsche propõe, está na sua capacidade de persuasão estética: a verdade *encanta*.

Considerando que a essência do mundo está em seu aparecer, não podemos encontrar o poder da verdade senão nas aparências. Para se sobrepor ao abismo de infinitas possibilidades, uma verdade se vale de seu poder estético em meio a uma tradição de formas. A beleza e a verdade, assim, podem ser tidas enquanto ontologicamente equivalentes, na co-pertença entre sensível e inteligível. O que determina uma verdade, ao fim de todos os cálculos ideais, é sua capacidade de enredar a sensibilidade. “O conceito 'real, verdadeiramente

existente' nós o extraímos do que 'nos concerne; tanto mais somos tocados em nosso interesse, tanto mais acreditamos 'na realidade' de uma coisa ou de uma essência.” (FP, 1886-1887, KSA 12, 5[19]). Uma afirmação só deixa de ser mera imposição pragmática e ganha *valor* verídico, isto é, efeito ontológico, quando ela é incorporada:

Enquanto as verdades não se cravam em nossa carne como facas, mantemos uma secreta reserva e menosprezo para com elas [...] como se algo nelas dependesse de nossa vontade, como se também pudéssemos *acordar* dessas nossas verdades! (M/A, §460).

O parecer se torna ser quando os corpos se convencem, fazendo dos valores propostos um instinto, uma “segunda natureza”; sendo que “também aquela primeira natureza foi algum dia uma segunda natureza e toda segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira natureza.” (HL/Co. Ext. II, §p.31). Na perspectiva ativa, da vontade de poder, temos então a verdade enquanto *crença*: “enunciados que sintetiza[m] um estado afirmador do corpo.” (BENOIT, 2012, p.65). Nietzsche afirma “a *apreciação de valor* ‘eu creio que isto e aquilo são assim’ enquanto ESSÊNCIA da ‘verdade’” (FP, 1887-1888, 9[38], KSA 13).

“A *crença* é o início primordial já em cada impressão dos sentidos: uma espécie de dizer-sim é a *primeira* atividade intelectual!” (*Vontade de poder*, §506). Mas não se trata de ter a verdade como “posse egoísta do indivíduo”, como ele coloca na segunda extemporânea, e sim “como o direito divino de tresloucar todos os marcos das propriedades egoístas, em uma palavra, a verdade como o tribunal do mundo, e como algo inteiramente diverso da presa capturada e do prazer de um único caçador.” (HL/Co. Ext. II, §6). Nietzsche o nomeia, aqui neste trabalho de juventude, um impulso à justiça: “o cerne mais nobre da assim chamada pulsão para a verdade”. Nada mais é que a vontade de poder: a vontade de expandir-se para além de si, efetivar seu parecer, conceder ao mundo sua arte. Desta maneira: “criadores foram os construtores de povos, os que suspenderam sobre eles uma fé e um amor; serviram assim à vida.” (Za/ZA, “dos novos ídolos”). Transpondo as barreiras entre egoísmo e altruísmo, necessidade e liberdade, essa verdade suspensa sobre um povo se dá a partir daquele fundo essencialmente inventivo e retórico – interessado – em que cada um tenta fazer valer sua perspectiva, sua impressão das coisas, pelo uso de metáforas. Os pretendentes da verdade, afinal, não são apenas poetas, mas também:

*comandantes e legisladores: eles dizem "assim deve ser"!, eles determinam o para onde? E para quê? do ser humano [...] estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu "conhecer" é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — vontade de poder. (JGB/BM, §211)*

De sua vontade de poder “é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!” (GM/GM, I, §2). O sentido da sua ação não se encontra “em alguma instância *exterior* ao seu âmbito de realização”, mas no próprio ato de conquista da verdade (CASANOVA, 2003, p.106,107). Do meio desse experimento que é o embate de perspectivas, dessa guerra de todos contra todos, surge, por fim e momentaneamente, uma hierarquia: “Falo de opiniões vivas, de peixes vivos. Outros se satisfazem em possuir uma coleção de fósseis – ‘convicções’, em sua cabeça.” (WS/AS, §317).

Enquanto efeito estético, a veracidade é o poder de coordenar a experiência. É uma forma capaz de provocar uma crença coletiva, com poder sobre muitas perspectivas. Ao colocar a criação das verdades como, igualmente, uma tarefa de criação das próprias crenças, Nietzsche aponta também para “o que há de servil em todo ordenar” (BENTES, 2015, p.77): “quereis ainda criar o mundo ante o qual podeis ajoelhar-vos: é a vossa derradeira esperança e embriaguez” (Za/ZA, “Da superação de si mesmo”). A esperança é legislar de maneira a arrebatar nossos sentidos, embriagá-los a uma “atitude de veracidade”. Como num trabalho de ator-dramaturgo, criadores são capazes de reconstruir constantemente sua pertença à vida e enredar-se nela. “E como o exaltado dionisíaco crê em sua transformação, muito ao contrário do Bottom do Sonho de uma noite de verão, assim crê o poeta dramático na realidade de suas figuras. Quem não tem esta crença” não pertence “aos verdadeiros servidores de Dioniso” (GMD/DM, p.20).

“Falar é uma *bela* loucura.” (Za/ZA, “O convalescente”), já dizia Zaratustra. É uma embriaguez dionisíaca que leva a crer nas próprias palavras. Sem enredar-se na lucidez das formas, o homem fica “prisioneiro de um sonho atordoante que o impede de ver”, repetindo fantasmagorias com voz indecisa, coisas “que acredita ter escutado de lugares muito distantes, mas que não chega a perceber com nitidez” (WB/Co. Ext. IV, §5). No poder da arte, enquanto a aparência capaz de confundir-se com as essências (este truque de Apolo que, na

maturidade, Nietzsche coincide com a embriaguez dionisíaca) “a vida se mostra como uma aparência digna de ser afirmada” (CASANOVA, 2003, p.5).

Com as tragédias, os gregos produziam essa embriaguez coletiva. A partir do momento que eliminamos a oposição entre a verdade e a ilusão, a “esfera da poesia não [mais] se encontra fora do mundo, qual fantástica, impossibilidade de um cérebro de poeta” (GT/NT, §8). Vimos que a tragédia foi a forma artística emblemática em que Nietzsche encontrou a redenção da dor na aparência: não buscando mascarar-la sob um sentido racional subsistente, mas apresentando mais clara e belamente, em todo seu horror e contradição, toda a dor resultante das necessidades de um mundo desmesurado. A clareza das formas é frisada, especificamente, numa publicação subsequente, enquanto grande valor do espetáculo trágico: “o diálogo da tragédia é o autêntico feito dos dramaturgos, devido à incomum clareza e definição” (VM/OS, §219). O tragediógrafo cria formas inteligíveis pelas quais abordar afetos extremos, e este é o grande triunfo da tragédia: seus belos discursos – como podemos ver ainda, mais detidamente, na *Gaia ciência*:

Os gregos (os atenienses, ao menos) gostavam de ouvir falar bem: era mesmo uma propensão ardente [...]. Assim, exigiam que até a paixão falasse bem, em cima do palco [...]. Tornou-se para nós uma necessidade que não podemos satisfazer na realidade: ouvir pessoas nas mais difíceis situações falarem bem e detalhadamente; agora ficamos encantados de o herói trágico ainda achar palavras, motivos, gestos eloquentes, em suma, clareza de espírito, no momento em que a vida se aproxima do abismo, em que o ser humano real normalmente perde a cabeça e, sem dúvida, a linguagem bonita. [...] Justificadamente censuramos o dramaturgo quando ele não transforma tudo em razão e palavra [...] O ateniense ia ao teatro *para ouvir belas falas!* (FW/GC, §80).

O grego sentia os abismos da existência e buscava transfigurá-lo em formas cada vez mais agudas, precisas, numa cerimônia pública que suscitava afetos e organizava todo um povo em torno das aparências bem definidas que os apresentava.

“Como é agradável que existam sons e palavras: não são eles arco-iris e pontes aparentes entre aquilo que se acha eternamente separado?” (Za/ZA, “O convalescente”, §2). Não são as formas, os tons, as palavras, os reponsáveis por fazer da afetividade subjetiva uma experiência inteligível em comum - um mundo objetivo, determinado? Se o compartilhamento é apenas uma ilusão de identidade,

a ilusão é o que importa.<sup>66</sup> A aparência ganha, assim, o centro gravitacional de toda existência.

Talvez a *crença* neste ou naquele motivo, isto é, o que a humanidade presumiu e imaginou ser o autêntico motor do seu agir até agora, seja algo ainda mais essencial para o homem do conhecimento. Pois a íntima miséria e felicidade é dada aos homens de acordo com a sua crença nestes ou naqueles motivos (FW/GC, §44).

Também a metafísica, essa “ilusão *ótico-moral*” (GD/CI, III, §6), por dois milênios embriagou os homens. Por que, afinal, Nietzsche considerava as verdades morais tão fatais? “Fatais *porque fascinavam...*” (EH/EH, “por que sou um destino”, §8).

A moral não dispõe somente de toda espécie de meios de apavoramento para conservar longe de si as mãos críticas e os instrumentos de tortura: sua segurança repousa mais ainda em certa arte do encanto, na qual é entendida – ela sabe ‘entusiasmar’. (M/A, “prólogo”, §3).

Wotling chama atenção para o elogio que Nietzsche faz a Platão, algo raro em sua obra, direcionado à “magia do pensamento platônico” (JGB/BM, §14). Para Nietzsche, “o charme que o pensamento de Platão exerce é uma dimensão fundamental de sua potência filosófica” (WOTLING, 2013, p.32). Também Kant, conforme o filósofo nos diz em *Além do bem e do mal, embriagara* os alemães. (JGB/BM, §11). Wotling conclui dizendo que: “a originalidade do procedimento nietzschiano está no fato de se colocar deliberadamente no terreno da sedução” (WOTLING, 2013, p.33).

E o que pode ser dito a respeito do efeito embriagante de uma linguagem? Talvez possamos extrapolar para as formas semânticas o que Nietzsche diz sobre a música de Bizet: “eu ouço a sua causa. Parece-me presenciar a sua gênese” (WA/CW, §1). Os afetos originários de uma construção, de repente, aparecem enquanto *nostros*, apossamo-nos deles, podemos vê-los desenrolar, sentir todo o processo estético da linguagem no nosso corpo.

---

<sup>66</sup> Como vemos numa citação de Wittgenstein, lembrada por Stegmaier: “Mas quando se fala: ‘como posso saber o que ele quer dizer, vejo apenas os seus signos’, então digo: ‘como pode *ele* saber o que ele quer dizer, também ele dispõe apenas de seus signos.’” (WITTGENSTEIN, 1960, I, 504, apud STEGMAIER, 2013, p.124, nota do autor). E Stegmaier completa: vontades de poder “são reconhecíveis umas para as outras sempre *somente* em signos, e não somente uma para a outra, mas também para si própria. Também elas são apenas signos.” (STEGMAIER, 2013, p.124).

Mas essa sedução primordial ao efeito-verdade exige destreza estética - arte - por parte de todo legislador do real, isto é, todo homem do conhecimento. É preciso tornar-se “artista, um gênio da comunicação” (GD/CI, XIX, §24), mestre em metaforizar afetos, ordená-los em linguagem pública e, assim, como que situá-los fora de si. O artista deve ser, para isso, o espectador por excelência, capaz de dar um experimento por terminado, reconhecer uma obra por sua eficiência, uma sentença enquanto verdadeira.

A “verdade” de uma cultura é a busca pela “honestidade” de uma cultura – por indivíduos nos quais o interior não se oponha ao exterior (HL/Co. Ext. II, §4); homens capazes de externar suas vontades de poder, traduzi-las em verdades, leis, instituições. Uma honestidade que não poderá se furtar ao infundável embate de forças, da atividade constante – do devir das formas:

essas unidades comunicativas (...) nascem e se mantêm devido às interligações e às intenções específicas, circunstanciais, que atualizam, e ao se dissipar a força que as une, igualmente seu sentido se desfaz, dando vez a outro mais forte. (CORTÊS, 2010, p.21)

A cultura precisa corresponder criativamente às relações presentes. Mas, para renovar as aparências, trazendo do caos à superfície em arranjos sempre mais precisos, na tentativa de constantemente fundar o tempo presente, deve haver homens que, com força plástica, encarem o abismo. Segundo Casanova, Zaratustra “busca explicitar pela primeira vez a possibilidade de cunhar uma existência plena sem a desconsideração do abismo.” (CASANOVA, 2003, p.231). Uma existência com disposição alegre para continuamente destruir suas crenças em nome de outras. Pois tanto a crença quando a ocasional descrença nas próprias palavras são vitais:

Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança? (FW/GC, §344)

Afinal, “o homem é um animal venerador! Mas também um animal desconfiado [...] [E] quanto mais desconfiança, mais filosofia.” (FW/GC, §346) Quanto mais filosofia – mais poder de criação artística a partir do caos –, mais confiança.

O eterno retorno do abismo - dessa multiplicidade que recombina-se infindavelmente, a quebrar as determinações - é o que faz ver a plasticidade do real. Enxergamos a comédia das máscaras, presunçosas sobre o abismo. Vemos que toda verdade é apenas uma possibilidade passageira em meio ao infinito, que todo Deus é *apenas um* Deus. É esse vislumbre do abismo, em suas possibilidades incomensuráveis, que propicia o riso em meio à tragicidade das crenças. E, com o riso, temos a boa consciência para com a destruição e criação das nossas mentiras: não apenas as traímos de bom grado, mas de bom grado vemos também nascer uma nova presunção. “Já estamos agora preparados para rirmos de nós mesmos. Não precisamos mais ter vergonha de brincar com as palavras” (BENTES, 2015, p.80).

A arte “viabiliza a apreensão da ilusão como um modo pleno e não como um modo deficitário de ser.” (CASANOVA, 2003, p.136). Ela se torna, assim, uma “espécie de culto do não verdadeiro”, uma vontade de ilusão *enquanto ilusão*, enquanto triunfo sobre o abismo, ainda que venha a falhar no futuro: temos por paradigma “a arte, como a *boa* vontade de aparência” (FW/GC, §107). “Ela encarna a santificação da mentira, da ilusão, do falso, se nos expressamos em termos morais - em termos extramorais, da aparência.” (WOTLING, 2011, p. 21). Como arquétipo para a vida, a arte nos devolve a capacidade de, como a criança, crer na nossa brincadeira. Com a bela aparência, nos sentimos prontos para afirmar: “a existência é, sem dúvida, uma ilusão! Pois bem, eu quero esta ilusão uma vez mais!” (CASANOVA, 2003, p.100)

Desta maneira, Nietzsche declara: “não consigo ver por que seria desejável a supremacia e onipotência da verdade; para mim basta que ela tenha um *grande poder*.” (M/A, §507). Não é necessário que hajam garantias de univocidade por parte das afirmações, apenas que haja um grande poder, poder de enredar esteticamente. Ele enfatiza a plasticidade do real não para desvalorizar a veracidade enquanto poder, mas para vencer a universalidade moral enquanto única possibilidade de valor. A proposta de Nietzsche não é interditar todo conhecimento do mundo, mas exigir de todo conhecimento o poder estético de afirmar-se sobre o abismo - sem o consolo de alguma garantia otimista. A partir das novas bases artísticas instauradas por Nietzsche, não cabe mais ao rigor científico uma exigência de adequação – ao rigor científico cabe agora uma tarefa de avaliação estética. “É uma postura artística diante da vida que Nietzsche

contrapõe à vontade de saber.” (DIAS, 2011, p.56).

Não se trata, também, de abolir as noções de certeza ou correspondência; estas, no entanto, ficam restritas a sistemas formais: “A primazia do sentido metafórico não exclui a possibilidade de referência [...] mas fundamenta sua possibilidade no contexto de jogos específicos.” (HINMAN, 1982, p.199)

Quando diz que a arte vale mais que a verdade, é porque “a questão dos valores é *mais fundamental* que a questão da certeza: esta última só se torna séria sob a condição de que a questão do valor já tenha encontrado resposta.” (FP, 1885, 7[49], KSA XII). Pois são os valores que decidem os sistemas formais nos quais as certezas se inserem.

Verdades morrem, mas isso não significa que, enquanto estejam vivas, não sejam verdades. Não à toa, o filósofo anuncia em sua famosa passagem da *Gaia ciência* (§125) a *morte* de Deus, não sua inexistência, não a descoberta de sua mentira. “Deus está morto”, ele afirma, pois “também os Deuses apodrecem!” (FW/GC, §125). Nietzsche propõe uma verdade que se assume parcial, uma perspectiva humana – uma verdade que vive e morre, mas que nem por isso se propõe menos verdadeira, efetiva - digna de afirmação.

A vontade de ilusão, a boa consciência para com a criação enquanto criação, sob esse paradigma da arte, parece ser, assim, o centro da transvaloração nietzschiana da moral e da metafísica. O filósofo se coloca para além de um mero ateísmo, ceticismo: “não mais com a amargura e a paixão de quem se soltou violentamente, que ainda tem de compor para si uma fé, um propósito, um martírio a partir de sua descrença!” (FW/GC, §346). Ele crê em si mesmo, na sua arte, numa “convicção existencial característica daquele que se elevou por sobre a torrente desertificante do devir e conquistou através daí o direito ao seu nome.” (CASANOVA, 2003, p.121).

sacrificamo-nos hj pelo que? “Por nossa descrença? Por todo tipo de descrença? Não, vocês sabem mais do que isso, meus amigos! O oculto Sim que há em vocês é mais forte que todos os Nãos e Talvezes de que estão enfermos, juntamente com seu tempo; e quando têm de lançar-se ao mar, vocês, emigrantes, o que a isso os impele é também – uma *crença*! (FW/GC, §377).

A filosofia de Nietzsche busca, em última estância, exaltar o poder afirmador do homem capaz de vencer continuamente o devir com uma aparência. Desta maneira, o caos some a cada vez sob o triunfo da linguagem – quando as



infinitas possibilidades tornam-se insignificantes perante o poder da bela determinação. Ainda que a vida precise sempre pagar com a auto-destruição e redução de possibilidades “o surgimento de uma determinada beleza”, é essa beleza que repetidamente a salva do pessimismo “e a projeta para a frente em direção a uma nova experiência”. (CASANOVA, 2003, p.259).

Que todo homem tem necessidade de crer na vida, nas palavras, formas, motivos que reúnem as vontades de seu corpo, parece ser um pressuposto fundamental de Nietzsche. Rabelo ressalta que o diferencial da adoração nietzschiana às formas – em contraste com a reverência metafísica aos ideais eternos – está na consciência, na *boa* consciência, de que não há sentido senão os que nós mesmos criamos. Não apenas o artista nietzschiano os cria, mas também ele “sabe que no fundo só acredita em algo que ele mesmo criou” (RABELO, 2011, p.207-208). A verdade acaba sendo, assim, a reverência ao nosso próprio poder criador, numa comunhão com a natureza em sua força mais íntima.

Em instantes em que o homem se tornou o enganado, em que ele se enredou em seu próprio ardil, em que ele acredita na vida: oh, como ela cresce nele! Que deleite! Que sentimento de poder! Que triunfo de artista no sentimento de poder!... O homem tornou-se outra vez senhor sobre a ‘matéria’ - senhor sobre a verdade!... E sempre que o homem se alegra, ele é sempre o mesmo em sua alegria; alegra-se como artista, frui de si mesmo como poder, frui da mentira como seu poder. (*A Vontade de Potência*, §853)

Mas é preciso dedicação a esse mundo de aparências, à destreza com as formas em todas as suas possibilidades e em tudo o que elas já *foram* ao longo da tradição, de maneira a poder convencer, encantar - ou, moralmente falando: enganar. Para assim poder vir a anunciar verdades de “maneira tão simples e profunda que não se vê a simplicidade para além da profundidade e a profundidade para além da simplicidade” (HL/Co. Ext. II, §6), “como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos” (EH/EH, “Zaratustra”, §1).

Pudemos ver, então, que os critérios de utilidade, as questões pragmáticas de uma determinação, são preteridos na avaliação nietzschiana da verdade, que valoriza primordialmente a qualidade expressiva da linguagem: o poder de expressar uma certa assunção do corpo às aparências. A verdade à luz da vontade de poder, como reflexo de atividade, não é apenas comunicação, um instrumento

de convivência e sobrevivência em bando - é expressão, instinto externado de um animal que avalia, escolhe e afirma.

Mas sua concepção de verdade e toda visão *trágica* da existência não são doutrinados por Nietzsche como um valor a ser imposto a todos, um modelo “mais verdadeiro” a ser acatado<sup>67</sup>: “este deus que eu criei era obra humana e humano delírio, como todos os deuses.” (Za/ZA, “dos crentes em além-mundos”). A intenção do filósofo não é que todos sigam à risca seu exemplo, mas que cada um faça seu próprio exemplo, como ele (FW/GC, §255). Afinal, “os homens *não* são iguais: assim fala a justiça.” (Za/ZA, “Dos eruditos”).

Este – é meu gosto: não que seja bom ou seja ruim, mas *meu* gosto, de que não me envergonho nem escondo. Este – é o *meu* caminho – qual é o vosso?, assim respondi aos que me perguntaram pelo ‘caminho’. Pois *o* caminho – não existe! (Za/ZA, “Do espírito da gravidade”, §2).

---

<sup>67</sup> “will to power – as is *my* theory” (JGB/BM, §36); “quem não é um pássaro não deve postar-se sobre abismos” (Za/ZA, “dos célebres sábios”); “o hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, ausência de sofrimento, em suma - para os sofredores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores” (GM/GM, III, §17).

## O corpo como fio condutor

“...servir-se da sintaxe para gritar, dar ao grito uma sintaxe...”  
(DELEUZE; GUATARI, “Kafka, por uma leitura menor”, p.41)

Vimos que, tendo em vista a luta contra o otimismo e o pessimismo dele decorrente - este veneno à vontade humana -, a proposta transvaloradora de Nietzsche favorece a afirmação *trágica* da atividade: uma postura que conduz a arte à vida, à reordenação infinita da experiência. Vimos também que, para tornar tal mudança de postura possível, o filósofo se oferece como um primeiro transvalorador dos valores vigentes, construindo uma concepção de mundo que valida e estimula a constante intervenção nos padrões da realidade. Afinal, não basta refutar a moral para destroná-la enquanto depósito da crença dos homens – apenas com novos preconceitos podemos vencer os antigos.

Na trajetória do filósofo tivemos, então, primeiramente, um esforço metafísico para colocar a arte na base de toda a vida (em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche nos apresenta a criação artística através da interseção dos impulsos opostos fundamentais da natureza, o apolíneo e o dionisíaco). Já no ano seguinte à sua primeira publicação, ele ensaia um modelo retórico de compreensão, ao colocar todo o conhecimento enquanto devedor de uma atividade metafórica de base (em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*). Embora rapidamente abandonado e jamais publicado por ele, tal modelo lhe mune o prenúncio de uma visão extramoral, ao abolir a relevância de qualquer modelo prévio fixo na determinação das verdades que compõem o mundo. Por fim, Nietzsche propõe a simbólica do corpo na descrição dos movimentos da realidade, com seu conceito de *vontade de poder*.

Wotling insiste que a obra de Nietzsche não manifesta grandes reviravoltas internas. “A terminologia evolui no sentido de uma busca incansável por precisão, nunca no sentido de uma revisão, muito menos de um abandono do projeto inicial.” O que ocorre é o desenvolvimento de uma linguagem mais específica, que avança para “uma crescente insistência sobre o caráter animal do homem e o primado do corpo” (WOTLING, 2013, p.56, 88). A teoria da vontade de poder,

como vimos, parte de sua compreensão do corpo (JGB/BM, §36), e “parece fazer dos instintos e afetos as instâncias privilegiadas” a partir das quais se constrói “o experimento de pensamento de Nietzsche” (WOTLING, 2013, p.117).

Examinaremos neste capítulo esse corpo que o filósofo propõe como fio condutor de suas interpretações e buscaremos os caminhos que ele indica para bem explorá-lo enquanto artista. Veremos como, do ponto de vista fisiológico, a criação traduz-se numa superação de si, frizando o rigor – bem como a boa consciência para com esse rigor – a ser cultivado num empreendimento criador da própria existência. Ao tomar o corpo como instrumento artístico, o filósofo faz também de si mesmo uma obra de arte. O artista se torna tanto o experimentador quanto sua própria cobaia.

Por muitos caminhos e meios diferentes alcancei minha verdade; não apenas por uma escada subi às alturas de onde meu olho vagueia pelas distâncias que são minhas. E somente com relutância perguntei pelos caminhos – isto sempre repugnou meu gosto! Preferi perguntar e tentear os próprios caminhos. Um perguntar e tentear era todo o meu andar: - e, em verdade, deve-se *aprender* também a responder a tal perguntar! (Za/ZA, “Do espírito da gravidade”, §2).

O pensamento deve por em questão “quaisquer métodos *a priori*.” (STEGMAIER, 2013, p.293). A atividade estética de criação da vida, conforme concepção nietzschiana, “se perfaz a partir da superação de toda e qualquer presença de um ente simplesmente dado” (CASANOVA, 2003, p.137) em nome da experimentação em si mesmo de diferentes pressupostos. Longe de Nietzsche, portanto, querer prescrever um manual à criação – sua estratégia é muito mais oferecer-se de exemplo enquanto experimentador, buscador, tentador, narrando seu próprio corpo e expondo-o a múltiplas reavaliações. Suas propostas não consistem numa ordem única, mas se colocam como meio de abertura para novos caminhos, tendo em vista corpos capazes de experimentar com a própria existência.

Na maré oposta à era das massas<sup>68</sup>, o foco nietzschiano recai sobre o homem singular que, tal como Goethe, se dispõe a intervir na sintática da vida e fazer-se pávio para uma *cultura*, um cume luminoso (WS/AS, §125). Não se trata de investir na existência individual egoísta, mas em estimular *legisladores*, aqueles que estipulam metas à vontade humana, criam sentidos e, assim,

<sup>68</sup> Nietzsche chamava “o século das massas” já o século XIX (JGB/BM, §256).

estabelecem “uma espécie de ponte sobre a corrente desértica do vir a ser” (HL/Co. Ext. II, §9). Seu compromisso político não é com a edificação “de uma sociedade menos insociável” (BENTES, 2015, p.37), mas com a fecundidade de uma cultura, através do cultivo de “mestres, inventores de novas linguagens”, “poetas, reveladores e amalgamadores das artes e dos sentidos” (JGB/BM, §256). A esses criadores Nietzsche confia o futuro; pois “eles somente estão *comprometidos* com o futuro do homem” (GM/GM, III, §14).

### 3.1

#### “Nós, os pensadores-que-sentem”

O uso de uma linguagem fisiológica para tratar de fenômenos refinados como as ideias marca a transvaloração nietzschiana à metafísica. Avaliando a cultura moderna, ele diz, por exemplo:

Eles têm aprendido mal, e não as coisas melhores, e tudo cedo demais e depressa demais: comeram mal e revolveu-se-lhes o estômago: que um estômago revoltado é esse espírito, que aconselha a morte; porque o espírito, meus irmãos, é verdadeiramente um estômago. (Za/ZA, “De velhas e novas tábuas”, §16)

Num esforço por traduzir a orientação extramoral do seu pensamento, Nietzsche toma o corpo como ponto de partida para toda reflexão, resgatando-o de sua tradicional ilegalidade epistemológica. Em oposição a contemplações transcendentais que idealizam o acesso seguro a um mundo incorpóreo imóvel, a linguagem da vontade de poder se utiliza dos impulsos, da inocência e transitoriedade dos movimentos do corpo, para abordar a contingência e a ilogicidade de base tanto da dinâmica do conhecimento humano, quanto da marcha das peripécias do destino. Sua filosofia está em busca de “uma linguagem nova, que fala, pela primeira vez, de uma nova ordem de vivências” (EH/EH, “porque escrevo livros tão bons”, §3): vivências que não são mais conduzidas por um certo e errado sobre-humanos, mas se vêem devedoras dos refluxos de cada força em jogo, em seus constantes baques afetivos.

Perante a falência do Além, da crença nos ideais metafísicos, portanto, o filósofo busca parâmetros para a experiência a partir daquilo que temos sempre de mais próximo (WS/AS, §310) – as relações internas e externas do corpo.

Determinado a dar nova vida à linguagem, conferindo-lhe o poder sensível de evocar vivências, ele investe nas metáforas mais vizinhas a afetos presentes. É a partir dos estímulos subjetivos, afinal, que uma linguagem adquire sentido e torna-se um valor, ganha vida externa, faz-se diretriz pública.

Ao excluir a possibilidade de qualquer *coisa em si* capaz de assegurar a univocidade das determinações linguísticas, o perspectivismo de Nietzsche elimina do horizonte do conhecimento uma objetividade ideal e aborda a verdade, como vimos ao longo do segundo capítulo, como um acontecimento calcado em efeitos estéticos. Com isso, “não há mais lugar para uma compreensão universal e para uma teoria sobre tal compreensão” (STEGMAIER, 2013, p.73). Retomando seu argumento de *Sobre verdade e mentira*, ele afirma em *Além do bem e do mal*: “palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações” (JGB/BM §268).

A questão da compreensibilidade, então, se apresenta: considerando que mesmo os conceitos mais abstratos têm por base a interpretação metafórica, uma perspectiva singular, e não um sentido próprio de coisas fixas que seria desvelado, como é possível que as pessoas se entendam? Seguindo este mesmo aforismo, Nietzsche nos aponta as condições para que se possa criar sentidos que se compartilham, ou ainda, a premissa para que um povo possa chegar a esta verdade que não é uma qualidade absoluta, mas se dá em graus:

Não basta para a compreensão mútua utilizar as palavras, é necessário adaptá-las àquela determinada espécie de acontecimentos interiores, enfim é preciso uma experiência comum. Por este motivo, indivíduos que pertençam à mesma nação entendem-se melhor entre si do que os de nações diferentes (...), os indivíduos que conviveram longamente nas mesmas condições (clima, solo, país, necessidades, trabalho) *formam* algo que “se compreende”, um povo. (JGB/BM, §268)

Se entendem *melhor* as pessoas que partilham de estímulos semelhantes, que têm os corpos habituados a afetos, resistências, parecidos. Melhor se dá entre elas este encantamento que chamamos verdade: a afirmação conjunta de uma determinada maneira de falar, de compreender, de perceber. “Entre aqueles que são mais semelhantes, a aparência mente do modo mais belo.” (Za/ZA, “o convalescente”, §2). Numa ilusão mais poderosa, efetiva, veráz, uma aparência é capaz de melhor enredar conjuntamente.

Abrimos um parêntese para lembrar a tragédia grega, esta que Nietzsche toma por modelo artístico por excelência, e chamamos atenção para a importância, tão enfatizada pelo filósofo, da música na tragédia, em seu poder de suscitar a sincronia com os movimentos das nossas paixões e impulsos.<sup>69</sup> Em um fragmento não publicado, o filósofo designa a música enquanto “uma linguagem de signos dos afetos” (FP, 1883, 7[60], KSA 10.261-262). Acentuando o sentido das palavras, ela é capaz de levar “o mito ao seu mais profundo conteúdo, à sua forma mais expressiva” (GT/NT, §10), e trazê-lo à presença do cidadão grego, renascido. A ênfase no poder da música de comunicar afetos, de reger nosso sistema nervoso, é frequente em Nietzsche. Com isso, ele parece fazer dela um emblema do poder linguístico, já que é a partir das sensações evocadas que as frases se tornam capazes de criar essa embriaguez que é a verdade – o sentido comum. Assim, nas tragédias, os gregos podiam *reviver* conjuntamente seus mitos fundadores, rendidos às aparências que lhes conduziam.

Todo sentido remonta a afetos vividos, percebidos de determinada maneira. “Ao vermos uma nova imagem, imediatamente a construímos com ajuda de todas as experiências que tivemos” (FW/GC, §114).<sup>70</sup> Experiências estéticas próximas acabam por criar, assim, como que “irmãos de ouvido”, enquanto que “para aquilo que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido” (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, §1).

A meta de toda maneira de se expressar (de escrever, falar, gestualizar), isto é, a meta de todo *estilo*, é comunicar afetos vividos, uma tensão interna, por meio de signos. “*Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* dos signos, nos *gestos* - todas as leis do período são arte dos gestos.” (EH/EH, ‘por que escrevo tão bons livros’, §4). O poder dos signos está ligado à sua capacidade de sedução de afetos. A restituição de uma experiência é a meta de um texto, de uma fala. Sendo assim, um texto, por exemplo, pode ser difícil não por falta de destreza na maneira de expressão, mas

<sup>69</sup> A música tem importância particular na compreensão metafísica de *O nascimento da tragédia*, enquanto a forma artística propriamente dionisíaca - mais próxima à essência do mundo, no caso - capaz de suscitar os sentidos da aparência. A importância da música se mantém em todo seu trabalho, embora, depois de seu primeiro trabalho, não mais metafisicamente: depois desta obra, “a música não reina mais solitária no reduto das artes, não é mais a “linguagem *imediate* do sentimento” (...) não fala da “vontade”, nem da “coisa em si”. (DIAS, 2011, p.109)

<sup>70</sup> Nesse sentido, considerando o monopólio da moral sobre nossa linguagem, Nietzsche completa: “Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível.” (FW/GC, §114).

devido à “originalidade da experiência cuja restituição é sua meta” – razão que muito reivindica Nietzsche para a dificuldade de seus escritos (WOTLING, 2013, p.49). Tal originalidade de uma experiência, por sua vez, não depende somente de encontros inusitados, mas da inusitada maneira de ordenar e, com isso, de perceber seus encontros; da “complexidade do jogo pulsional” que a vontade de poder se propõe a dar conta (WOTLING, 2013, p.51). Por isso não vemos nosso filósofo se atormentar por não se fazer claro a um grande número de pessoas: “quem tem ouvidos, que ouça!” (Za/ZA, “De velhas e novas tábuas”, §16). Da mesma maneira, considerando “tudo aquilo que Nietzsche expôs sobre o entender e os signos” Stegmeier nos alerta “contra toda resposta demasiadamente simplista sobre a pergunta que sempre se repete: ‘Entenderam-me?’” (STEGMAIER, 2013, p.161).

A vivificação dos afetos é fundamental na visão de Nietzsche, para a compreensão, bem como para todo ato artístico:

Para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma condição fisiológica: a *embriaguez*. (...) O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia e da plenitude. A partir desse sentimento o indivíduo dá às coisas, *força-as* a tomar de nós, violenta-as - este processo se chama *idealizar*. (GD/CI, IX, §8)

A embriaguez – esta que é que a ideia do dionisíaco – é o estado estético, criador, por excelência. É “uma forma de vontade de poder” (STEGMAIER, 2013, p.84) “pensada como sentimento de potência de altíssimo grau” (WOTLING, 2011, p.20), que pode ser sentida tanto como felicidade quanto sofrimento. É uma “superabundância de vida, que explode em ações”. “No momento em que nos sentimos tocados por alguma coisa e o nosso ser animal responde por essa provocação, produzimos o estado estético — aquele em que transfiguramos as coisas.” (DIAS, 2011, p.68,69)

Sobre um ideal de contemplação serena, Nietzsche retira sua verdade da fúria de um corpo. O criador aspira à forma para que sua paixão torrencial se acalme – não na saciedade – mas na beleza (Za/ZA, “Dos sublimes”), na tradução estética. Nesse estado de exaltação, formas e afetos originam-se mutuamente, embaralhando as noções de causa e efeito: a linguagem torna-se estímulo e o estímulo torna-se linguagem. Como tínhamos já em *Sobre verdade e mentira*: estado estético “é a fonte das línguas. Foi nele que as línguas nasceram: a



linguagem dos sons, bem como a linguagem dos gestos e dos olhares.” (FP, 1888, 14[119]).

“O essencial na embriaguez é o acréscimo da energia e da plenitude” (GD/CI, XIX, §8). A referência à “plenitude” indica que o mundo diminuiu pela seleção artística do corpo, nesse processo que se chama *idealizar*, e a existência agora se concentra naquilo que tem sentido. Nesse estado, o homem “frui a si mesmo enquanto perfeição” e “enriquece todas as coisas com sua plenitude”. (GD/CI, XIX, §9).

Nietzsche encontra a expressão mais básica da embriaguez na simbólica da procriação: o estímulo sexual, a fertilidade, prazer e dor do parto. Para os gregos, “o símbolo sexual era o símbolo venerável em si, o autêntico sentido profundo no interior da antiga religiosidade.” No erotismo, na gravidez, no eterno prazer e sofrimento da criação, eles investiam sua solenidade. Tais dores e desejos eram santificados sob o nome de Dioniso. (GD/CI, X, §4). O filósofo cita Platão que teria afirmado, segundo ele, com a abertura e ingenuidade próprios de um mundo pré-moral, que sua filosofia não existiria absolutamente,

“não houvesse tão belos jovens em Atenas: a visão deles é que lança a alma do filósofo numa vertigem erótica e não lhe dá repouso até que tenha plantado a semente das coisas elevadas num solo tão belo. [...] Filosofia, à maneira de Platão, seria antes definida como uma competição erótica, como aperfeiçoamento e interiorização da velha ginástica agonal” (GD/CI, XIX, §23).

Ao hierarquizar suas crenças, então, vemos que Nietzsche confere sua mais alta afirmação ao universo intelectualmente menosprezado dos nossos apetites e paixões, tendo em a pureza e luminosidade dos ideais. Ele preza, portanto, pelo vigor das nossas paixões, avesso às teorias ascéticas que visam expurgá-las, ainda que se tratando das moralmente condenáveis.<sup>71</sup> Os gregos, segundo Nietzsche, chegavam a dar

“como que festas a suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano [...] sim, tudo o que tem poder no seu humano, eles chamavam de divino e inscreviam nos muros de seu céu.” (VM/OS, §220)

Em seus deuses, da mesma maneira, os gregos tinham “reflexos de

<sup>71</sup> “Aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que *extraem* os dentes para que eles não doam mais...” (GD/CI, V, §1).

homens nobres e senhores de si, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecía consigo mesmo!”. “"Loucura", "insensatez", um pouco de "perturbação na cabeça", tudo isso admitiam de si mesmos até os gregos da era mais forte e mais valente” (GM/GM, II, §23). Afinal, “sucede ao homem o que sucede à árvore. Quanto mais quer subir às alturas e à luz, mais vigorosamente estende as raízes para a terra, para baixo, para o obscuro. (Za/ZA, “Uma árvore na montanha”). Quanto mais aspiramos à verdade, a belos ideais, a uma linguagem poderosa, mais precisamos nos submeter aos impulsos sem nome, ao sensual, ao traiçoeiro, ao gozador, ao violento. Nietzsche pergunta-se em sua auto-crítica a *O nascimento da tragédia*: “Que significará, para nós, esta síntese de um deus e um bode na figura do sátiro?” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §4). No sátiro, no qual o grego tinha “a proto imagem do homem” (GT/NT, §8), temos um Deus que se mescla ao animal: aquilo de mais “alto” e mais “baixo” fruindo de uma mesma fonte; as verdades mais puras advindas das “mais altas e mais fortes emoções”, num “exaltado entusiasta” (GT/NT, §8).

Tal privilégio às paixões, entretanto, não detém qualquer relação com algum positivismo fisiológico, da mesma maneira que a defesa nietzschiana do corpo “não impede que se continue sendo o mais rigoroso adversário de todo materialismo...” (GM/GM, III, §16). A suspeita de Nietzsche direcionada à busca de fundamentos jamais poupou as ciências fisiológicas, psicológicas, ou qualquer outra, quando estas adotam uma postura moral, definitiva (ou, podemos dizer, “científica”) sobre seus objetos (M/A, §119). As ciências - a matemática, tanto quanto a psicologia – são tidas por ele enquanto expressões figuradas convencionais. Como nos diz Sarah Kofman, se nossa linguagem expressa o mundo “impropriamente” (*impróprio* quando sob a ótica da pretensão metafísica de apreensão *adequada*), ela não é mais “apropriada” para expressar o homem. Ao entender a si mesmo, o homem está ainda “praticando retórica” (KOFMAN, 1993, p.33), exercendo sua vontade de poder sobre si mesmo. É preciso, portanto, entender sua ‘fisiologia’, assim como suas afirmações ontológicas, “em relação ao paradigma fundamental da linguagem” (WOTLING, 2013, p.122-23).

Como friza Wotling, o uso do léxico psicológico e fisiológico priorizado por Nietzsche advém do interesse de “exprimir a mobilidade e a capacidade de metamorfose da aparência” (WOTLING, 2013, p.84), bem como a multiplicidade dos impulsos compondo tudo o que existe. É uma estratégia, como dissemos, que

aproxima o desenrolar da verdade dos fatos à contingência e à inocência sempre tão interessada das vontades fisiológicas. Assim, o vocabulário dos instintos, impulsos, forças, apetites e paixões, funciona enquanto descrição imagética dos movimentos de um mundo concebido como vontade de poder.

Na filosofia de Nietzsche, portanto, o corpo está “distante de ser um fundamento originário e incondicionado” (STEGMAIER, 2013, p.43), um substrato material ou biológico em si mesmo, uma *res extensa*. O mais importante a atentar quanto à adoção nietzschiana do nosso corpo como fio condutor de toda reflexão é que o filósofo recusa qualquer definição última sobre o que este corpo seria. Ao descrever o homem, ele nos diz: “a alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo” (Za/ZA, I, “Dos desprezadores do corpo”), para então nos dizer que “nosso corpo é apenas uma estrutura social composta de muitas almas” (JGB/BM, §19). Ele relativiza os parâmetros totalizantes pelos quais tradicionalmente obtínhamos um critério fixo sobre nós mesmos e, longe de nos oferecer algum padrão seguro, ele faz questão de nos lembrar que, em última instância, *nós não nos conhecemos*:

O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente [...]? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras [...]! sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre. (WL/VM, §1)

Incautos, vivemos sustentados por esse tumulto que é o nosso corpo, apoiados sobre interesses desconhecidos, assolados por processos digestivos, circulatórios, nervosos, embates de instintos, de paixões, e de diversas vontades de poder para as quais nem temos nome. A crítica ao sujeito puro do conhecimento, fundamento da filosofia moderna desde Descartes, culmina nesse intérprete nietzschiano, nessa perspectiva avaliadora regida por múltiplos processos inconscientes em luta por domínio.

Nietzsche recusa qualquer essência que sustente a interpretação – tanto a coisa-em-si essencial, quanto o sujeito essencial. Como sintetiza Rosa Dias: “o verdadeiro agente da ação é a vontade de [poder]” - essa força que de maneira alguma é uma força em si mesma mas, como vimos, se dá de maneira inerentemente relacional, dependente daquilo que a resiste. A vontade de poder,

“como agente da ação, é um querer, um fazer, uma atividade, e não um sujeito” (DIAS, 2011, p.43).

A “unidade-de-sujeito” se dá, como Nietzsche especifica num fragmento póstumo, a partir da organização hierárquica dos impulsos (tanto fisiológicos quanto psicológicos - são todos parte de um mesmo organismo). Essas forças em relação ordenam-se entre elas, e a direção resultante irá traduzir os “regentes no topo de uma comunidade de seres”. Mas estes jamais são regentes autônomos: “os regentes dependem dos regidos e as condições de hierarquia e divisão do trabalho são possibilitadoras simultâneas aos indivíduos e ao todo” (FP, agosto-setembro de 1885, 40[21]). Dependente das interações internas e externas, o “todo”, isto é, o centro de perspectiva, é sempre provisório.

Os traços dominantes, sempre que estão dominantes, assumem a liderança e o papel de sujeito. [...] Essa liderança, porém, não é estável. Traços de caráter diferentes e mesmo incompatíveis coexistem em um mesmo corpo, de maneira que diferentes esquemas assumem o papel de líder em diferentes momentos. O processo de mudança é constante. Temos uma identidade que difere segundo o momento. A unidade do eu, que constitui uma identidade, não é algo dado, mas algo que se realiza. (DIAS, 2011, p.129)

Se o corpo é o ponto de partida do pensamento, este corpo deve ser, em primeiro lugar, artisticamente organizado; isto é, as almas que lhe compõem e suas maneiras de se expressar precisam ser determinadas e hierarquizadas. “O homem é uma espécie cujas qualidades ainda não estão fixadas” (JGB/BM, §62); ele é sempre devedor da delinação de um meio cultural. É a cultura em meio a qual nascemos que nos oferece os parâmetros para que o um corpo se unifique e os impulsos se externem de determinada maneira. “Há necessidade de uma tarefa educativa que faça o homem chegar até ele mesmo: a unidade do tipo não preexiste à sua conquista, a “natureza” humana não preexiste à cultura. (KOFMAN, 1985, p.79).

O homem não é uma essência interior. Fundamentalmente, o corpo humano é um produto sócio-cultural, desenvolvido a partir das verdades, regras, padrões, leis, que o precedem: a partir de seu mundo histórico. “Menos fixado que qualquer outro animal” (GM/GM, III, §14), a ação do homem depende dos artifícios adquiridos. Tomar o corpo como ponto de partida é, assim, ao mesmo tempo, tomar por ponto de partida a linguagem que lhe constitui, seus pressupostos, ou seja: a cultura que lhe ensinou a falar, que lhe proveu uma

organização, uma primeira natureza; que lhe ensinou a distinguir entre uma coisa e outra, a escolher isto sobre aquilo, a ver o que é e o que não é; a experienciar o mundo de acordo com a linearidade de causas e efeitos, com sujeitos por trás de cada ação, com coisas, substâncias em si mesmas. Esse corpo histórico-cultural é o nosso ponto de partida. Uma filosofia histórica, portanto, não pode ser concebida “como distinta da ciência natural” (MA I/HH I, §1).

Todo intelecto avaliador não é senão produto de linguagem, sem atermo-nos exclusivamente à linguagem verbal: “querem ver ‘a alma alemã’ bem à mostra, deem uma olhada no gosto alemão, na arte alemã, nos costumes alemães” (JGB/BM, §244). Como Nietzsche explicita desde seu pensamento de juventude, “teu verdadeiro ser não está escondido no fundo de ti”, mas se encontra nas relações com os objetos à sua volta (SE/Co. Ext. III, §1). Temos nas roupas, nas nossas casas, na arquitetura das cidades, nas lojas da moda, nos estabelecimentos de arte e entretenimento, a “origem das [nossas] maneiras e gestos” (DS/Co. Ext. I, §1), da nossa percepção e interpretação. Sendo assim, todo fato e objeto cultural é capaz de instruir o homem sobre ele mesmo (KOFMAN, 1985, p.101). Interpretar a cultura, distinguindo as principais forças atuantes em cada meio, em cada *tipo* de indivíduo (como faz Nietzsche em seus ensaios genealógicos) é, ao mesmo tempo, interpretar a si próprio.

Vemos assim que, se a tarefa do filósofo consiste em ‘traduzir o homem de volta à natureza’ (JGB/BM, §230), isso não significa repudiar as convenções. (HL/Co. Ext. II, §4). “Na base de toda arte madura há uma abundância de convenção: na medida em que ela é linguagem. A convenção é a condição da grande arte, não o seu impedimento...” (FP, 1888, 14[119]). A natureza mesma, como vimos, é inseparável dos artifícios que cria para efetivar-se, se impor. No homem, “aquele que avalia”, a língua e o animal não se excluem, são duas faces da vontade de poder. “Voltar à natureza é indiferentemente entregar-se à cultura como jogo de organização nova” (KOFMAN, 1985, p.100). Nessa concepção, não cabe o ódio ou medo das convenções, o distanciamento calculista delas, próprio do “moderno furor de originalidade” (WS/AS, §125). “O pensar deve ser aprendido, tal como a dança deve ser aprendida, *como* uma espécie de dança...”. O filósofo-artista precisa incorporar a linguagem dos costumes, a tradição, apropriar-se dela, fazer dela sua carne e sangue, de maneira a tirar do seu corpo a verdade das formas. Não somos eruditos, mas somos *também* eruditos – diz

Nietzsche a respeito dos criadores (FW/GC, §381).<sup>72</sup> Precisamos ter “a lógica como teoria, como prática, como *ofício*”, “saber dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras”, com “*dedos* para nuances”, sensibilidade para os sutis calafrios que a cadência das palavras transmite aos músculos (GD/CI, VIII, §7).<sup>73</sup>

Sendo a vida mesma – concebida como vontade de poder – arbítrio artístico, seletivo e tirânico de organização e coerção, ficamos sem “nenhuma heterogeneidade entre corpo biológico e corpo social.” (KOFMAN, 1985, p.99). A educação do homem é parte integrante de sua natureza, de sua “alma”. O próprio querer do indivíduo, esta hierarquia que constitui o corpo, é devedora da maneira de falar instaurada (no nosso caso, da moral (JGB/BM, §19), esta que seria a responsável pelos “instintos democráticos da alma moderna” (JGB/BM, §22), por exemplo). E o processo normatizador dos dispositivos formais não cessam jamais de gerar efeitos. A formação do corpo não encontra um termo ou ponto de chegada numa objetividade última – o homem é processo que não tem fim.

“nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso [...] Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo do nosso ser aumentarem e outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não o instante.” (M/A, §119).

“A individualidade de um corpo [...] reside a cada vez em seu entrelaçamento peculiar, em sua conexão funcional com o mundo” (STEGMAIER, 2013, p.43). Isso significa que nosso ser – aquilo pelo que nos definimos – nossos impulsos dominantes – precisam ser constantemente reavaliados e reconquistados. “O que propriamente sou nunca está de antemão decidido, mas precisa ser a cada vez conquistado ‘poeticamente’” (CASANOVA, 2003, p.139). Um sujeito se faz nas hierarquias constantemente construídas em meio a suas relações internas e externas. Qualquer sutil mudança de opinião não é mera variação interna, mas efetiva-se a cada vez em mudanças de aparência, de atitude, de relações – e vice-versa: aqueles com quem nos relacionamos, os objetos de que nos cercamos, as aparências e resistências que acessamos a cada

<sup>72</sup> “E *somente* para criar deveis aprender!” (Za, “De velhas e novas tábuas”, 16).

<sup>73</sup> Afinal, se a verdade é o encanto báquico da linguagem – ou ainda, o poder de convencer – o encanto dos homens lógicos que somos depende de tremenda rigorosidade formal.

instante, terão seu papel na incessante reconstituição do “eu”.

Temos então, no corpo como fio condutor, um complexo de interpretações concorrentes e co-dependentes, “um acontecimento sempre em aberto, do início ao fim contingente, movendo-se de um modo imprevisível na interação com as próprias e com outras forças” (STEGMAIER, 2013, p.44, nota 14). É justamente por isso que este corpo se mostra a melhor alegoria para uma opaca e complexa realidade, em que não há qualquer ponto inabalável a nos assegurar um critério fixo.

É importante evitar também, entretanto, a conclusão precipitada de que Nietzsche estaria promovendo um irracionalismo. Em sua crítica ao sujeito, o filósofo não rejeita o “conceito de razão; contudo, ele o amplia na grande razão do corpo” (STEGMAIER, 2013, p.42): “o corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Za/ZA, “Dos desprezadores do corpo”). Em seu poder hierarquizante, de organizar para si uma direção coesa, de externalizar-se numa ação bem delineada, está sua racionalidade. A embriaguez dionisiaca desenvolvida por Nietzsche, afinal de contas, não é “o que se poderia chamar de um tipo de sensualismo bruto” (BENOIT, 2013, p.148), apresenta-se sempre imbricada à lucidez das formas: “não na alternância de lucidez e embriaguez, mas sim em sua conjugação se mostra o caráter artístico dionisiaco.” (DW/VD, p.42). De estímulos a palavras (ou atos), temos os movimentos de impulsos que avaliam, interpretam e hierarquizam-se entre si; em suma: de um corpo pensante. Nesse sentido, ele diz: “O corpo filosofa” (FP, 1882-1883, 5[32], KSA 10.226).

A diferença é que a razão, para Nietzsche, não se resume à razão consciente: “o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe” (FW/GC, §354). A atividade metafórica que dá origem a um mundo, a uma aparência, se passa em grande parte despercebida. O que chega à consciência - esse “eu” decidido, esse “mundo” de certa estabilidade – é apenas o fim de processos múltiplos de escolhas, muitas vezes, silenciosas. Nesse sentido, ele designa a consciência (ou o intelecto), nossa “pequena razão”: “instrumento de teu corpo é também tua pequena razão” (Za/ZA, “Dos desprezadores do corpo”).

O filósofo destitui, assim, do intelecto, a superioridade concedida a ele pela tradição. Não há diferença de natureza entre o corpo e a consciência.

“o ‘consciente’ não se contrapõe jamais de maneira decisiva ao instintivo. A maior parte do pensamento consciente de um filósofo é governada por seus instintos e forçosamente conduzida por vias definidas. Por trás de toda lógica e aparente liberdade de seus movimentos, há valorações, ou seja, exigências filosóficas impostas pela necessidade de garantir um determinado gênero de vida.” (JGB/BM, §3).

“Corpo e pensamento [...] são um e o mesmo” (CAVALCANTI, 1993, p. 60). O corpo é valorizado por Nietzsche como matriz de onde nossas construções formais emergem, que *determina como* elas emergem. Com isso, ele retira do intelecto sua autonomia. “Com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês” (GM/GM, “prefácio”, §2). “São as próprias experiências que ‘filosofam’” (CAVALCANTI, 1993, p.54), dando voz às atividades nervosas e desenhando formas imersas em prazer e dor (FP, 1872-1873, 19 (84), KSA 7). Daí concluímos também que o temperamento do homem, suas enfermidades, seu ânimo, são condições essenciais ao pensamento, “o que explica a afirmação de Nietzsche de que um filósofo passa por tantas filosofias quanto passa por estados de saúde.” (WOTLING, 2011, p.27). A transposição metafórica “sempre se perfaz em sintonia com um arranjo interno singular: com a constituição de determinado humor.” (CASANOVA, 2003, p.282). Não se pode separar o movimento racional do movimento vivencial. Os medos, alegrias, nostalgias, esperanças, tédios, ressentimentos, terão todos seu papel no ato de conhecer – no que um corpo será capaz de afirmar como verdade.

não há divisão real entre o teórico e o prático: os valores são crenças interiorizadas que traduzem as preferências fundamentais de um tipo dado de vivente, o modo como ele hierarquiza a realidade fixando o que sente (equivocadamente às vezes) como prioritário, necessário, benéfico ou, ao contrário, nocivo. (WOTLING, 2011, p.55)

As teorias de um filósofo acabam, assim, por servir de testemunha para os impulsos mais fortes de seu corpo (DIAS, 2011, p.52): “aqueles grupos de sensações que se destacam inicialmente numa alma, fazem-se sentir, comandam - eis o que decide toda hierarquia de seus valores” (JGB/BM, §268). Toda atividade teórica é regulada e determinada pelos interesses e disposições de um organismo, de acordo com as circunstâncias em que se encontra a cada momento. E “mesmo as morais nada mais são do que *a linguagem figurada dos afetos*.” (JGB/BM, §187).



É com a intenção de reconduzir o homem do conhecimento - com boa consciência - à sua fonte de poder artístico na sensibilidade, que Nietzsche se esforça por “mostrar que as morais, as religiões, as filosofias não passam de [...] expressões derivadas de um certo estado do corpo” (WOTLING, 2013, p.56, nota 69). Traduzir o ato de pensar pela busca de uma fria objetividade é, em sua concepção, uma espécie de auto-sabotagem do pensamento. A questão não é apenas que o “melhor” pensamento será sempre apaixonado - mas que não há qualquer ato separado de paixão, dos excessos e carências fisiológicas. Nossos edifícios conceituais são construídos *graças* à sujeição às perturbações do corpo. “Nós, os pensadores-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações, negações.” (FW/GC, §301)

Afinal, “em que condições somos levados a interpretar o mundo? Entrando em relação com algo [...] que nos toque em nossos interesses e necessidades, pois o que não nos concerne não existe.” (DIAS, 2011, p.59) A atividade do pensamento decorre daquilo que nos afeta mais intensamente, causando mais dor e prazer (MA I/HH I, §40); decorre desse interesse fisiológico que é a vontade de poder. Nos estados de não-sentir, “o mundo e cada coisa não têm interesse para nós, não notamos mudança neles.” (MA I/HH I, §18). É essa falta de interesse que nos leva a nos perder no indistinto, na falta de valor.

“andamos rígidos e insensíveis através da cidade, da natureza, da história, e gabamo-nos um tanto por essa atitude e frieza, como se fosse efeito da superioridade. Sim, nossa ignorância e nossa mínima sede de aprender são muito boas em pavonear-se de dignidade e caráter.” (M/A, §565).

Em contraste, Nietzsche nos fala “da grande paixão do homem do conhecimento”, que vive continuamente imerso “na nuvem tempestuosa dos mais altos problemas e mais graves responsabilidades (ou seja, de modo algum observando de fora, indiferente, seguro, objetivo...).” (FW/GC, §351) Faz parte das exigências práticas cotidianas a tarefa de automatizar os sentidos, tornando “o espírito refratário a estímulos novos.” (FW/GC, §p. 71). O criador, entretanto, precisa perseguir o caminho contra-funcional.

Aquele que “permanece altivo e taciturno em seu refúgio, não está destinado ao conhecimento.” (JGB/BM, §26) Nietzsche chega a fazer, em diversas ocasiões, um elogio à dor e àqueles capazes de enfrentar os maiores

sufrimentos, infortúnios, culpas, humilhações. Ao abordar o advento de homens superiores, ele afirma: “a hierarquia é quase que determinada pelo *grau* de sofrimento a que se pode chegar” (NW/NW, “o psicólogo toma a palavra”, §3). Ele fala da escola da grande dor:

“o engenho, a bravura que se demonstra no suportar, no perseverar, no interpretar, no desfrutar a desventura, tudo isso que a alma ganhou em profundidade, segredo, dissimulação, espírito, astúcia, grandeza, não há talvez conquistado sob o signo da dor, na escola da grande dor?” (JGB/BM, §225).

O confronto estimula “o aparecimento de um afeto de comando” que regozija-se no domínio da situação, se orgulha no engenho de sua superação, na coragem de sua perseverança. Lembremos do caráter inerentemente relacional da vontade de poder, cuja atividade se dá em corresponder criativamente a outras vontades de poder que lhe oferecem resistência. “A dimensão da resistência que um centro de força tem de ultrapassar para instaurar-se [...] é, em outras palavras, decisiva para a medida de seu poder enquanto centro de força” (CASANOVA, 2003, p.313-14). Compreendemos, assim, o valor que Nietzsche concede a inimigos grandiosos<sup>74</sup> - como na antiga cultura grega - e a tudo aquilo que possa provocar nosso maior dispêndio de forças. Pois é “o perigo que nos faz reconhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossas armas e defesas, nosso *espírito* – que nos *compele* a ser fortes... Primeiro princípio: há que ter necessidade de ser forte; senão jamais chegamos a sê-lo.” (GD/CI, IX, §38).

A atividade intelectual encarna, assim, os valores agonísticos dos guerreiros gregos.

“Examinem a vida dos melhores e mais fecundos povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais; se o desfavor e a resistência externa, se alguma espécie de ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência não faz parte das circunstâncias *favoráveis* sem as quais não é possível um grande crescimento, mesmo na virtude? O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte - e ele nem o chama de veneno.” (FW/GC, §19).

O homem do conhecimento, para Nietzsche, deve poder escolher os maiores embates, deve querer exigir “o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova sua força”, com o qual “deseja aprender o que é ‘temer’

<sup>74</sup> “A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de *medida*; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário— ou problema” (EH/EH, ‘por que sou tão sábio’, §7).

(GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §1). O sofrimento pode ser, para a vida intelectual, um “mestre da *grande suspeita*”, obrigando-nos a nos disvencilhar de toda delicadeza, toda benevolência; tornando-nos mais duros, questionadores mais severos, mais maldosos. (NW/NW, “Epílogo”, §1). Podemos pensar também que tamanhos incômodos nervosos a exigir nossa atenção permitem ao indivíduo que ele “afine singularmente sua sensibilidade” (DIAS, 2011, p.127). Em todo caso, quando voltado à criação, o sofrimento é visto por Nietzsche como o maior dos bens: “todo aquele que alguma vez construiu um ‘novo céu’, encontrou o poder para isso apenas no próprio inferno...” (GM/GM, III, §10). Difamam a dor, as paixões, aqueles impotentes para tirar proveito delas (*A Vontade de Poder*, §778)

Atenção aos sentidos, ao corpo, àquilo que temos de mais próximo: “Nietzsche valoriza os impulsos estéticos como condição de criação de novas condições de existência.” (DIAS, 2011, p.56) É da sensibilidade que tiramos esse poder “divino” “para criar uma linguagem e uma forma de vida, na qual e através da qual inúmeras outras podem conviver por muito tempo” (STEGMAIER, 2013, p.89).

“Temos de novamente nos tornar bons vizinhos das coisas mais próximas, e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que aprendeu a desprezar o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo — e nós, que habitamos as campinas mais claras da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo.” (VM/OS, §16)

Nesse sentido, Nietzsche exorta por fidelidade à terra (ZA/Za, “prólogo”, III; “da virtude dadivos”, II), às constantes avaliações estéticas, este âmbito preterido em nome da salvação da alma ou outros ídolos: o serviço ao Estado, à ciência, ao progresso, o acúmulo de capital, a opinião pública – que nos desvia da fonte do grande poder dos homens, o poder de criar linguagem, de dar forma a si mesmo.

Sensações diferentes surgem enquanto agentes desencadeadores/deformadores do pensamento, a exigir nosso poder metaforizador: “todo ato de sensação é também uma construção do mundo de acordo com uma perspectiva e interpretação particular” (COX, apud APOLINÁRIO, 2011, p.197). Depois de “vinte séculos de uma não educação”

(DIAS, 2011, p.125), com a moral a exigir conservação, conformação da percepção ao sentido único dominante, o filósofo nos impele a voltar nosso interesse às possibilidades dessas sensações e à sutileza de que nossos sentidos são capazes. Ele nos convida a ver e ouvir pensando (FW/GC, §301): tomando mesmo as vivências mais habituais por objeto, explorando cada contato do corpo com diferentes atribuições formais, remoendo-os, interpretando-os.

“que finos instrumentos de observação temos nos nossos sentidos! Esse nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo falou ainda com respeito e gratidão, é, por ora, o mais delicado instrumento à nossa disposição: ele pode constatar diferenças mínimas de movimento, que nem mesmo o espectroscópio constata. Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos – em que aprendemos ainda a aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim.” (GD/CI, III, §3)

Do artista, é requerido munir seus sentidos de pensamento, já que “sem os sentidos enriquecidos, sutis [...], o homem não pode ser um criador de idéias” (DIAS, 2011, p.14). Ele precisa, primeiro, criar ouvidos para as estranhezas.

### 3.2

#### Da autossuperação

Criar envolve a quebra com o previsto. Os impulsos criadores constantemente transtornam aquilo que a consciência já tinha de compreendido, acertado. Quando Nietzsche exalta nossa *atividade*, portanto, não se trata do elogio a um proceder automático, da imposição de uma visão prévia – de um “eu” já pronto – sobre o mundo. Arte não consiste em simplesmente seguir os hábitos do corpo, ao exemplo de pessoas que “diante de algo inexplicado exaltam-se com a primeira ideia de sua mente que pareça uma explicação”, “achando que com isso tudo está resolvido” (MAI/HHI, §635). Impor-se sobre um objeto, simplesmente, conforme já se o compreende, é recusar a entrar em atividade com ele; é remeter tudo o que era possibilidade a um já nomeado. Ser, assim, “autêntico”, sem qualquer experimentação sobre si, acusa uma escassez de vontade criadora, e traduz-se na manutenção do esteriótipo que a cultura um dia lhe criou para ser, produzindo apenas o já esperado, por si e por outros.

Na perspectiva do corpo, trazer a arte à vida consiste numa tarefa de constante e infinita superação de si mesmo. Ao criar, também o criador vai se auto-construindo, inventando para si diferentes possibilidades de percepção, concepção das coisas. A vontade de poder, impulso básico dessa união entre arte e vida, pode assim ser caracterizada como o ímpeto permanente de autossuperação, expansão para além de si, do já conquistado: “E este segredo a própria vida me confiou: “Vê”, disse, “eu sou aquilo *que supera a si mesmo*.” (Za/ZA II, Do superar a si mesmo)

Nosso corpo é o ponto de partida para a atividade artística, o que significa ter por ponto de partida, como vimos, a linguagem que nos constitui. Temos no corpo a cultura que nos ensinou a falar, a ver e experienciar o mundo de determinada maneira: *esse* corpo histórico, cultural, é o ponto de partida para a criação. “Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em nossa teia” (M/A, §117). Estamos sempre enredados em nossas próprias construções, no modo de ser “natural e livre” que temos *graças* à atividade construtiva humana. Mas em nossa linguagem temos uma organização que, além de nos permitir determinado acesso à experiência, também arrisca entorpecer nossa percepção, dando a ver, apenas, os estímulos já comuns: “para exprimir toda a minha suspeita: a cada instante temos apenas o pensamento para o qual as palavras nos estão à mão, que conseguem exprimi-lo aproximadamente.” (M/A, §257). No conforto de sabermos de antemão o que é eficaz, tornamos “embotados os sentidos e faz[emos] o espírito refratário a estímulos novos.” (FW/GC, §21).

Pré requisito para a arte, para expressar o inaudito, portanto, é uma guerra contra si mesmo, contra os próprios hábitos, a própria natureza. É aprender a transtornar o costume dos nossos ouvidos e da nossa língua. É recusar o adestramento inconsciente, para que seja possível “se opor algum dia ao que apenas sempre repete o já dito, o já aprendido, o já copiado” (HL/Co. Ext. II, §10). Tomemos, por um momento, a obra de Nietzsche como exemplo de atividade artística.

A filosofia nietzschiana expressa (do início ao fim) um apelo ao corpo, à natureza do homem e à afirmação dos impulsos. Em sua obra intermediária, entretando, assistimos a uma aparente reviravolta que empenha-se pela racionalidade crítica, pela exigência de rigor científico. É, muitas vezes, referido

como um período positivista cético de seu trabalho (que abrange as obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia ciência*).<sup>75</sup> Levando em conta uma visão de conjunto de seu trabalho, entretanto, como é nossa proposta, e também a complementaridade explorada neste trabalho entre natureza e artifício, a “reviravolta” das obras médias em nome de procedimentos críticos e um “pensamento cauteloso” (MA I/HH I, §631) se coloca como parte integrante desse projeto preponderante da filosofia nietzschiana que chama o homem à sua tirania animal.

Como vimos, tendo em conta a natureza como vontade de poder, uma vontade de domínio artístico sobre as aparências, afirmar sua natureza não significa necessariamente agarrar-se à primeira convicção a que o corpo se lança. Da natureza do homem fazem parte múltiplas vontades em busca de expansão, de explorar as forças que lhe afetam. É preciso, entretanto, aprender a ouvir/dar-voz-a tais forças, nos dispor a interpretá-las, sondando as possíveis hierarquias do organismo. O trabalho de interpretação nos exige tanto a crença quanto a descrença, a experimentação, a suspeita. A importância da experimentação e da suspeita, da capacidade crítica em relação às verdades já conquistadas, são o alvo do “espírito científico” (MA I/HH I, §635) tão valorizado neste período intermediário, em que o próprio Nietzsche combate em si a linguagem metafísica, o wagnerismo, o shopenhauerianismo - e tantas de suas poderosas antigas crenças.<sup>76</sup> Assim, exalta-se ali a importância da “instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes

<sup>75</sup> Wotling argumenta contra tais interpretações que enxergam cortes radicais em meio à obra nietzschiana: “o período que alguns qualificam apressadamente como ‘positivista’ (o de *Humano, demasiado humano*) não se caracteriza pela importação brutal, para a reflexão filosófica, de resultados ou perspectivas provenientes das ciências, mas sim, por uma reflexão filosófica na qual as ciências desempenham o papel de modelo para a constituição de um novo modo de questionamento.” (WOTLING, 2013, p.109). “Ciência”, como explicita Dias, é para Nietzsche “sinônimo de método de investigação crítica” (DIAS, 2011, p.108). E em *Humano, demasiado humano* mesmo, Nietzsche afirma o “homem científico” enquanto “extensão do homem artístico” (MA I/HH I, 222).

<sup>76</sup> Conforme Nietzsche nos diz em *Ecce Homo*, *Humano demasiado Humano* é um momento de enfermidade, o “monumento de uma crise” (EH/EH, “humano, demasiado humano”, §2, §1), quando o filósofo alemão se volta *contra* si (MA I/HH I, “prólogo”, §7) na guerra contra antigas filiações até então inquestionadas: o wagnerismo, principalmente. Para tanto, coloca-se “num ambiente inteiramente alheio”, no elogio à ciência, mediante o qual assume “um *clima da alma* inverso”, um clima de vigilante suspeita, uma “aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar” (MA I/HH I, “prólogo”, §5). Convoca o “espírito científico” a fim de não sufocar-se em “sentimentos profundamente excitados”, já que a crítica científica “nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas”. (MA I/HH I, §244). “Com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza” (EH/EH, ‘humano, demasiado humano’, §1).

na alma de todo homem científico”; desconfiança que faz frente às pessoas “educadas”, às *vontades* “educadas”, que pedem “ao pensador convicções e nada além disso”. (MA I/HH I, §635).<sup>77</sup>

É provável, afinal, como afirma Nietzsche, que também nós ainda sejamos:

as vítimas, as presas, os doentes desse moralizado gosto atual, por mais que acreditemos desprezá-lo - provavelmente até mesmo a nós ele infecta... Contra o que prevenia aquele diplomata, falando aos seus pares? ‘Desconfiemos antes de tudo, senhores, dos nossos primeiros impulsos!’, dizia, ‘eles são quase sempre bons’... (GM/GM, III, §20)

“Bons”, no caso: “morais”. Que exercitemos nossa suspeita, distanciando-nos “o mais amplamente possível das próprias interpretações que se impõem involuntariamente.” (STEGMAIER, 2013, p.293). Este auto-flagelo nos capacita a superar em nós mesmos as organizações espontâneas a ponto de perdê-las de vista, numa desorientação voluntária. “Ir sempre até os limites e, assim, colocar-se a *si próprio* em necessidade, sem ver ainda caminhos para onde se virar.” (STEGMAIER, 2013, p.256). Como dizia também Rimbaud, “trata-se de chegar ao desconhecido pelo desregramento de todos os sentidos. Os sofrimentos são enormes, mas é preciso ser forte”. (RIMBAUD, 2009, p.35). Assim nos exige a severidade para com nossos problemas, para com nossa arte.

Esse desregramento é o ponto de partida para a arte e, por extensão, para todo pensamento. Toda nova impressão “se choca contra resistências inconscientes no coração do investigador” (JGB/BM, §23). Como bem ilustra Deleuze, um pintor nunca tem diante de si uma tela em branco, mas uma

<sup>77</sup> Nietzsche chega a dizer, ainda num escrito de juventude, que pode ser mesmo necessário impor sobre nós, moralistas, como meio de uma contra-educação, a crença na descrença, um mergulho no abismo enquanto ‘nossa nova Verdade’ mesmo: “*nossa primeira geração* deve ser educada nesta verdade necessária; ela certamente sofre bastante por isso, pois precisa educar a si mesma através dela, e, em verdade, a si mesma contra si mesma, em direção a um novo hábito e a uma nova natureza [...] Ela precisa provar daquela verdade gota por gota, como um remédio amargo e violento; e cada indivíduo desta geração precisa se superar, julgar por si mesmo” (HL/Co. Ext. II, §10). No primeiro momento da superação da moral, como ele dirá mais tarde, nos voltamos com remorso contra nossa cegueira anterior, inflingindo a todo entusiasmo o tormento da dúvida, vendo apenas nela honestidade e amaldiçoando nossa “juventude”. Dez anos mais tarde, vemos que aquilo também era juventude! (JGB/BM, §31). Aquilo também era moral. Nietzsche não tem nessa “nova Verdade” um novo fim mas, como ele mesmo coloca no prólogo de *Humano, demasiado humano II*: “otimismo para fins de restabelecimento, para algum dia poder voltar a ser pessimista - compreendem? Assim como um médico põe seu enfermo num ambiente inteiramente alheio, para que seja subtraído a todo o seu “até então”, suas preocupações, relações de amizade, cartas, deveres, tolices e tormentos da memória, e aprenda a estender as mãos e os sentidos para uma nova alimentação, um novo sol, um novo futuro, eu também me impus um clima da alma inverso e inexplorado, ou seja, uma peregrinação ao estrangeiro” (MA II/HH II, “prólogo”).

superfície “toda investida virtualmente por todo tipo de clichês com os quais é necessário romper” para que se possa dar *um traço*, para que haja *um ato*. (DELEUZE, 1981, p.6). A criação é, a cada vez, a superação em si mesmo de uma tradição, de uma linguagem sedimentada, da cultura histórica em que estamos assentados, do nosso regime de percepção, a cimentar nossas relações com o que aparece à nossa volta. A atividade criadora emparelha-se, assim, ao movimento agonístico da própria vida:

O melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite. (HL/Co. Ext. II, §3)

Das nossas verdades, faz parte sempre uma vitória sobre antigos valores. A criação de si e do mundo, como podemos ver, andam juntas: “mudança nos valores – isso é mudança nos criadores” (Za/ZA, “Das mil metas e uma só meta”), pois é nessa relação que surge uma perspectiva. Se “pode-se descrever a interpretação como uma luta”, trata-se tanto “de um confronto do corpo com as forças exteriores que ele busca assimilar”, quanto “de uma luta interna” (WOTLING, 2013, p.131). Assumir relações diferentes com o mundo, reavaliar seu exterior, só é possível na mudança conjunta de si mesmo, superando constantemente nosso entendimento e nossa identidade. Para isso, precisamos de um corpo capaz de investir sobre si tais reviravoltas - precisamos exercitar nosso fio condutor: “Deves construir para além de ti. Mas primeiro tens de construir a ti mesmo [...] Um corpo mais elevado deves criar, um primeiro movimento, uma roda que gire por si mesma – um criador deves tu criar.” (Za/ZA, “Dos filhos e do matrimônio”).

Para uma criação superior, está em jogo também a “criação de um corpo superior.” (DIAS, 2011, p.114). No “ato da procriação artística”, agora, o homem do conhecimento “é ao mesmo tempo sujeito e objeto, ao mesmo tempo poeta, ator e espectador” (GT/NT, §5). Se, para a vida prática, é indispensável que nossos sentidos mantenham-se disciplinados de maneira funcional, para a criação, tudo o que temos de habitual – de movimentos fáceis – deve ser posto em questão. Ser ativo em relação às coisas envolve também uma voluntária auto-destruição – “desaprender” a agir, *desprepararmo-nos* para o nosso mundo já estabelecido –



favorecendo uma outra “realidade corporal criadora (RABELO, 2011, p.236). É o que a cada vez exige de nós o conhecimento: “é preciso saber ocasionalmente perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprios não somos”. (FW/GC, §305)

Nota-se que a criação de que Nietzsche fala está longe daquele “opiató” que ele também chama “a arte na época do trabalho”. Nesta, o homem moderno busca entorpecimento, um “extático e atônito ausentar-se de si”, para que, assim, possa seguir permanecendo o mesmo, no automatismo exigido pelo batente nosso de cada dia. A arte na cultura moderna (o que podemos tomar de espelho):

faz parte do ócio, da recreação: damos-lhe o *resto* de nosso tempo, de nossas forças – Este é o fato mais geral que alterou a posição da arte diante da vida: [...] tem *contra* si a consciência dos laboriosos e capazes, é dirigida aos indolentes e sem consciência (WS/AS, §170).

A arte transvaloradora de que falamos, esta que surge das perturbações da vida e age na vida, requer um público matutino, da mais arejada e vibrante disposição – requer este incansável superador de si que Nietzsche designa “o espírito livre”.

Quando Nietzsche fala desses “seus companheiros”, os espíritos livres, não se trata de espíritos desenredados de qualquer determinação (o que sequer espírito seria), mas de indivíduos capazes de continuamente vencer as determinações incorporadas, em nome da absorção de outras. “*Todo aquele que deseja tornar-se livre tem de fazê-lo por si próprio*, e a liberdade não sucede a ninguém como uma dádiva milagrosa.” (WB/Co. Ext. IV, §11). São espíritos que aprendem a se deixar destruir, através do poder de se reconstruir. Eles são os antípodas dos dogmáticos. Esta transvaloração básica da máxima de conservação para a máxima de *atividade* (como vimos no 1.3), é a primeira conquista de um *artista*, a primeira grande determinação do conceito de filósofo tal como Nietzsche o pensa.

Conforme o definirá Wotling: “chama-se espírito livre aquele que pensa diferentemente do que se espera dele em razão de sua origem, de seu meio, de seu estado e de sua função, ou em razão das opiniões reinantes em seu tempo”. É um indivíduo com “capacidade de enfrentar o desconhecido” com bons olhos, se livrando “da autoridade dos valores em vigor”. Desta maneira, os espíritos livres serão também aqueles comumente referidos como o “vagabundo, apátrida,

viandante - que desaprendeu a amar seu povo, porque ama vários” (WOTLING, 2011, p.33-4).

Entre as precondições para tal maleabilidade do espírito, é decisiva a dureza do martelo, mas também a leveza da mão que o segura - isto é, “o *prazer mesmo no destruir*” (EH/EH, “Zaratustra”, §7). A capacidade de vencer-se continuamente envolve, sobretudo e em primeiro lugar, a vitória sobre nossa *natureza* moral, essa “ilusão *ótico-moral*” (GD/CI, III, §6) que nos impõe modelos absolutos como condição de virtude. Ou seja, precisamos primeiramente aprender a sobrepujar a *culpa* proveniente dos ideais universais subsistentes. A interpretação moral da existência, com sua “coisa em si”, seu sujeito essencial (e agora, talvez, reduzindo-se mesmo à opinião pública), trouxe consigo esse “novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa...” (GM/GM, III, §28). Nossa consciência aprendeu a nos martirizar a cada desvio à Verdade e ao Bem absolutos que a moral impõe, ou seja, a cada impulso transvalorador. A culpa diz respeito à “santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências” (M/A, §19). Não à toa, é para a moralidade que o martelo de Nietzsche se direciona como estopim a um futuro criador: “no dia, porém, em que com todo coração dissermos: ‘avante! Também a nossa velha moral é coisa de *comédia*!’ - teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do ‘Destino da alma’” (GM/GM, “prólogo”, §7).

O adestramento moral nos ensina a vontade de degenerar-se no semelhante, de atrofiar todo impulso “menos simpático”. Doutrina-nos a ter na ótica “objetiva” do rebanho o único parâmetro para a visão de si mesmo. Assim, “o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos” (GM/GM, II, §7) – esses instintos violentos, sensuais, absurdos, levianos. “É fácil ver como os homens se tornam piores por qualificarem de mau o que é inevitavelmente natural e depois o sentirem sempre como tal.” (MA I/HH I, §141).

Achamos sempre que a virtude maior se encontra em estar conforme a opinião de todos (DIAS, 2011, p.103) e, “em geral, preferimos nos entregar incondicionalmente a uma convicção tida por pessoas de autoridade (pais, amigos,

professores, príncipes), e sentimos uma espécie de remorso quando não o fazemos.” (MA I/HH I, §631).

“É preciso invocar forças contrárias desmesuradamente poderosas para opor-se com sucesso a esse [...] *progressus in simile* que é a degeneração do homem no semelhante, no comum, no medíocre, no animal de rebanho, *no vulgar!*” (JGB/BM, §268).

Para que o homem possa criar, a partir de seu presente, verdades dignas de afirmação, ele deve poder também negar e destruir. “O negar *e o destruir* são condição para o afirmar” (EH/EH, “por que sou um destino”, §4). Com a culpa moral no corpo, entretanto, Nietzsche alerta: “se quebra mais facilmente uma perna do que uma palavra” (M/A, §47). Pois quebrar uma palavra é quebrar valores e derrotar, com eles, todos aqueles que os criaram e os que o afirmam, sustentam: seus ancestrais, seus companheiros, o mundo “Verdadeiro” à sua volta, a si mesmo enquanto parte dele.

Por isso os criadores serão aqueles que, antes de tudo, “encontram sustentação em si próprios, seguem padrões de medida próprios, a partir de discernimento e responsabilidade próprios” (STEGMAIER, 2013, p.318). Não apenas suportam essa solidão, mas são capazes de prosperar nela. Não sentem necessidade de garantias de segurança externa, pelo contrário - recusam, em nome da sua atividade, qualquer sustentação definitiva. São espíritos que, com interesse transbordante, assumem para si todo embate. Podem ser vistos pela “figura do viajante sem *telos*, sem fim último” (DIAS, 2011, p.131), com uma vontade de vida, de criar, de agir, que supera sempre seu apreço mesmo por suas maiores criações: “o que quer que eu crie e como quer que eu o ame – logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade.” (Za/ZA, “Da superação de si mesmo”).

O “espírito livre” marca a luta contínua da conquista ao “direito à liberdade a expensa de seu amor” (Za/ZA, “das três metamorfoses”). Porque também o amor se torna uma prisão a ser traída. A este “Don Juan do conhecimento” (M/A, §327), não lhe falta amor às coisas que conhece, mas ele as trai com toda sua devoção, com “espírito, volúpia, prazer na caça e nas intrigas do conhecimento!”. “Temos de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais. Não passamos de um período a outro de nossa vida sem causar essas dores da traição, sem sofrê-las também.” (MA I/HH I, I, §629).

O criador não teme a mudança de opinião, a mudança de lealdade. “É o jogo de Dioniso: crer e destruir, mesmo as coisas mais sagradas.” (HADOT, 2006, p.308). Não teme qualquer autoridade (como a utilidade, o bem da maioria, o progresso, a exigência de produção, o lazer como dever, a identidade). Liberou os impulsos de toda reverência *que não se assuma contingente*, de todo ódio juvenil às suas crenças anteriores, e agora encontra-se livre para travestir-se sem culpa. Não é isso o que busca Nietzsche com suas metáforas “ontológicas” afinal, uma consciência propícia ao criador, no qual o ímpeto artístico consiga sobrepor-se a toda culpa moral? Se o intelecto é apenas nossa pequena razão – esta razão que se torna consciente - ele *tem parte* nas disposições do organismo e seu uso pode interferir de maneira crucial.

Como vimos, acima de qualquer intenção consciente, a criação diz respeito ao corpo, tanto no tocante à intervenção no mundo, quanto em relação à constante redefinição do seu próprio ser: “algo pensa, porém não é o mesmo que o antigo e ilustre ‘eu’” (JGB/BM, §17). Os imperativos de auto-domínio típicos da moralidade, que se fiam na exigência do desmando consciente por si só. Mas “o ‘consciente’ não se contrapõe jamais de maneira decisiva ao instintivo” (JGB/BM, §3). Para Nietzsche, ela é apenas um instrumento dos instintos, um impulso em meio aos outros impulsos, incapaz de impor-se pela força:

“Querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem escolher o método. Em todo esse processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade (...) Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se queixa de outro; a percepção do sofrimento com tal impetuosidade pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso e que seja iminente uma luta, na qual nosso intelecto precisa tomar partido.” (M/A §109)

Não somos capazes de usar a consciência para extinguir impulsos - esta que é sempre instrumento de impulsos - mas ela pode favorecer certos impulsos sobre outros, seduzindo-os a determinados fins. A linguagem consciente, como vimos, tem o poder de enredar e canalizar instintos. No lugar de exigir-se benevolência, por exemplo, o criador, ciente do animal desconhecido com que está lidando, vai buscar o ambiente e as palavras que fazem brotar a benevolência no corpo. O homem precisa perguntar-se: sob que condições eu extraio melhor tal

disposição do meu corpo? Tateia-se as tendências do corpo, exercitando-lhes com tempo e afínco, lapidando os próprios impulsos como um artista.

“Em tempos como os de hoje, abandonar-se aos próprios instintos é uma fatalidade mais.” (GD/CI, XIX, §41). Depois de tão longo e árduo desenvolvimento do intelecto<sup>78</sup>, Nietzsche aposta que hajam seres humanos capazes de “decidir seu futuro com toda a consciência”, de “pesar e ordenar suas forças”, em vez de deixar-se ao acaso, sem a regência de um plano artístico. (DIAS, 2011, p.124)

“A fim de que sua vida não se pareça com um acaso absurdo, para não ser o brinquete do tempo, sua marionete, o homem deve ser ele mesmo o piloto de sua existência. Deixar a natureza agir seria, de fato, dobrar-se à sua época, seria caminhar no mesmo sentido da cultura moderna.” (KOFMAN, 1985, p.88)

Quando não nos ocuparmos em criar a própria existência, defendendo e exaltando a nós mesmos – escolhendo e estipulando nossos valores – acabamos sob a regência genérica de pastores, professores, médicos (jornalistas, apresentadores de TV) – os curandeiros morais – essas figuras de autoridade que nos fazem sentir tão bem em acatá-los, e “cuja pressão ainda hoje se faz sentir em toda a sociedade” (WS/AS, §5). A empreitada artística voltada à vida demanda “a força de criar para si olhos novos e seus; sempre novos e cada vez mais seus” (FW/GC, §143).

“*O que diz sua consciência?* - ‘Torne-se aquilo que você é’” (FW/GC, §270). Esta é uma fórmula famosa que permeia a obra de Nietzsche, em sua busca pelo indivíduo criador. Como já nos é dado concluir, “tornar-se o que se é” nada tem a ver com a busca interiorizada de um “ser” essencial soterrado por convenções, mas com a eterna caçada pela elaboração de “segundas naturezas” melhores. E isto, ainda, considerando que esse “melhor” nunca está anteriormente dado. “Tornar-se” não é tentar impor um ideal já pronto sobre si, cultivar uma identidade fixa capaz de tornar nossas reações previsíveis e sem surpresa, pelo contrário. Nietzsche deixa claro o caráter experimental desta proposta: “que alguém se torne o que se é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é” (EH/EH, “por que sou tão inteligente”, §9). Qualquer conhecimento fixado a respeito de si, ou ideal petrificado quanto a onde se quer chegar, só faz restringir formalmente as distâncias a que se *pode* ir.

---

<sup>78</sup> Ver GM/GM II.

Para “descobrir” algo que não existe previamente, é importante, em primeiro lugar, guerrear na consciência “qualquer dos grandes imperativos” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §9). É preciso assumir o abismo para, a partir daí tomá-lo também por inimigo, lançando-se numa experimentação de si que afirma a contínua e perpétua autodeterminação sobre as infinitas possibilidades. Uma verdade “precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo” (GT/NT, §3).

Mas quebrar com o automatismo do corpo - que imediatamente traça linhas e dá limite às coisas, explica as cores que vemos e a textura que tocamos, que instantaneamente nos agulha com o certo e o errado - “é possível apenas por meio de um poder próprio, o poder dos próprios signos” (STEGMAIER, 2013, p.157). É só criando que se destrói: experimentando com os próprios signos, brincando com o convencional. Ou seja, se apenas com novas criações é possível destruir no corpo o que lhe é automático, a princípio, então, perseguimos a autossuperação – a aquisição de novos movimentos, novos hábitos – por meio da imitação. “A profissão de quase todas as pessoas, mesmo a do artista, começa com a hipocrisia, com uma imitação do exterior, com uma cópia daquilo que produz efeito”. Isso porque “o hipócrita que representa sempre o mesmo papel deixa enfim de ser hipócrita”: por fim, adquire-se a capacidade e o hábito de coagir seus impulsos àquele determinado fim, e “o parecer vira ser”. (MA I/HH I, §51).

O criador toma emprestadas as formas do estrangeiro e exercita seu corpo por meio de fingimentos cada vez mais eficazes, a ponto de incorporar determinados traços, apossando-se deles. Ele “entra em toda pele, em todo afeto: transforma-se continuamente.” (GD/CI, XIX, §10). Autossuperar-se – criar novas verdades - implica em adquirir novos hábitos, perceber e viver diferente, o que começa com mudanças forçadas (nas quais deleitam-se aqueles cujos impulsos de domínio sobre si mesmo falam mais alto). O fingimento aqui é louvado, portanto, enquanto exercício a uma maior “autenticidade”: ao convencimento do corpo. É uma atuação que, mais que enganar aos outros, quer seduzir a si mesmo. É um disfarce que não visa esconder-se mas, ao contrário, poder mostrar-se melhor, de maneira mais bem determinada. É a máscara de uma criança que, agora, na

serenidade do domínio de seus meios de expressão, não mais esperneia, mas diz estar com fome, por exemplo.

Escritor de nuances, conforme elucidado por Wotling, é importante também atentar para o severo ataque que Nietzsche disfire n’*O Caso Wagner*, por exemplo, ao seu antigo ídolo sob o estigma de *ator* - neste caso: um enganador de economia técnica, visando seus efeitos de maneira caricata, tanto nos enredos que criava quanto na própria maneira de se portar (WA/CW, §9, §10). Como no esconderijo de que necessita o tipo escravo, Wagner nomearia “condenável” tudo aquilo que ele não teria o poder de fazer, ou seja, o que ele não podia, dizia que “não quer”; e aquilo que ele podia fazer, isto teria-lhe vindo por graça divina e ninguém lhe poderia imitar (WA/CW, §10). Esse tipo de ator, Nietzsche friza, “tem *afinidade* com o mau tempo” (WA/CW, §10): só pode ser bem sucedido em tempos em que a opinião de massa faz da autenticidade algo supérfluo, desvantajoso, inconveniente, e apenas as mesmas esquetes ainda despertam “o *grande* entusiasmo” (WA/CW, §11). Tal hipocrisia generalizada se torna, para nosso filósofo, um alerta para esses deuses do mau tempo, para essa linguagem trôpega e cadavérica em que todos fingem acreditar por preguiça (a autossuperação, afinal, exige todo um dispêndio de forças) e por ser “preferível querer o nada a nada querer” (GM/GM, III, §1).

É específico, portanto, o elogio nietzschiano à hipocrisia enquanto ferramenta de autossuperação, enquanto meio para uma outra natureza – experimentação por uma roupa sob medida, no lugar da roupagem indiferente, impessoal, das primeiras convenções. A distinção quanto ao que lhe é mais “próprio” e mais alheio, afinal, só se faz com o resultado dessas tentativas. São as novas formas – essas estranhezas – que vão desencadeando o pensamento, em suas relações com as convenções.

Temos, assim, a defesa de um método experimental que ensaia com as possibilidades das formas conduzido por seus efeitos (acima de quaisquer regras *a priori*), pelos afetos por eles gerados, pois apenas através dos próprios afetos é possível *saber* que se chegou a algum lugar. São as relações que irão continuamente nos determinar as partes.

“Sequiosos de razão”, os artísticos homens do conhecimento querem ser seus experimentos e suas cobaias, testar em si mesmos as mais diversas medidas, “cogitar tolices” (FW/GC, §20). Mas tudo isso observando-se da maneira mais

rigorosa, avaliando cuidadosamente cada vivência, “como se faz uma experiência científica”. “O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta?” (FW/GC, §319).

“No homem estão unidos o *criador* e a *criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, o deus-espectador e o sétimo dia (...).” (JGB/BM, §225)

Em *Além do Bem e do Mal*, ele pede por “filósofos tentadores” (JGB/BM, §42); pesquisadores que não se detenham num só ponto de vista; que não se contentem com a primeira explicação; que, incansáveis, vivam de constantes tentativas e sejam capazes das mais engenhosas tentações com as formas criadas. Conforme temos em nota de Paulo César de Souza a suas traduções de Nietzsche, é frequente a aproximação nos textos do filósofo entre a ideia de “buscar” (suchen) e “tentar, experimentar” (versuchen), tomar no próprio corpo. Frequentemente é também a referência de Nietzsche a sua filosofia “como *versucherisch* no duplo sentido de ‘experimental’ (...) (algo a ser experimentado [tried out] ou testado na própria experiência do leitor) e também ‘sedutora’ (sobretudo em seu estilo poético)” (SOUZA, nota 99 a Za, nota 77 a BM, nota 31 a GC).

“Investigadores e experimentadores. - Não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber! Temos que lidar experimentalmente com as coisas, sendo ora maus, ora bons para com elas e agindo sucessivamente com justiça, paixão e frieza em relação a elas. Esse homem dirige-se às coisas como policial, aquele como confessor, um terceiro como andarilho e curioso. Ora com simpatia, ora com violência se arrancará algo delas; a reverência ante os seus segredos leva adiante e à compreensão um indivíduo, indiscrição e velhacaria na elucidação de segredos fazem o mesmo por outros.” (M/A, §432).

Segundo Benoit, temos na experimentação o que Nietzsche nos traz de mais próximo a um método - para a filosofia, para a criação, para a vida. Tendo por valor mais alto a criação - esse *ato* fundamental, dependente dos impulsos do corpo - o filósofo nota que não há como fazer da plasticidade uma doutrina, uma prescrição, assim como não faz sentido ensinar ou prescrever a alguém uma boa digestão. O que se pode fazer é tentar favorecê-la, prestando atenção no que se come, avaliando a própria rotina, as próprias necessidades, sabendo reconhecer o que lhe faz bem e o que lhe faz mal, tendo em vista com isso a atividade criadora do pensamento.

A essa experimentação, Nietzsche alia uma “arte da interpretação”, isto é,



uma prática de “leitura como *arte*” (GM/GM, “prólogo”, §8) - paciente, minuciosa, *ruminante*, direcionada a nossas experiências. “Aprender a ver – habituar o olho ao sossego, à paciência, a deixar as coisas se aproximarem; adiar o julgamento, aprender a rodear e cingir o caso individual de todos os lados.” (GD/CI, VIII, §6). Isso é “ler com ‘interesse’” (DIAS, 2011, p. 31). Ver, assim, diferente, requer “interesse” – como coloca Goethe: “um vivo interesse patológico” (apud GT/NT, §22).

Como espectadores ativos, olhamos um mesmo problema por diferentes ângulos, exploramos as várias relações possíveis, exercitamos inversões conscientes, para assim fazer surgir como viabilidade o oposto; acoplamos aos conceitos exemplos variados, usando de experiências próprias, apropriando-nos de vidas alheias, recriando no corpo as frases e os gestos de outros. No interesse ativo sobre as coisas - com “os olhos e ouvidos mais ricos de pensamento” (FW/GC, §95), de sutilezas - também “o mundo se torna cada vez mais pleno”: o homem descobre que “há cada vez mais anzóis para captar seu interesse; cresce constantemente a quantidade dos seus estímulos” (FW/GC, §301). Assim “o filósofo busca ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e, de si mesmo, expô-lo em conceitos” (PHG/FT, §3).

É nessa conquista de estranhezas que temos, com Nietzsche, o ato de *conhecer*. É possível visualizar esse processo quando o filósofo nos fala a respeito da experiência de ouvir uma música nova:

“primeiro temos que aprender a ouvir uma figura, uma melodia, a detectá-la, distingui-la, isolando-a e demarcando-a como uma vida em si; então é necessário empenho e boa vontade para suportá-la, não obstante sua estranheza, usar de paciência com seu olhar e sua expressão, de brandura com o que nela é singular: – enfim chega o momento em que estamos habituados a ela, em que a esperamos, em que sentimos que ela nos falta, se faltasse; e ela continua a exercer sua coação e sua magia, incessantemente, até que nos tornamos seus humildes e extasiados amantes, que nada mais querem do mundo senão ela e novamente ela” (FW/GC, §334)

Conhecer algo novo – uma música, uma pessoa, um evento, um livro, uma ideia – é brigar pelo domínio de cada detalhe incômodo, até que o incômodo seja digerido, isto é, até que as forças que nos opõem se convertam a nosso favor (ao mesmo tempo convertendo-nos em favor delas). A verdade será aquilo que resulta, a cada vez, da incorporação das estranhezas. E “que a vontade de verdade signifique isto para vós, que tudo seja transformado em humanamente pensável,

humanamente visível, humanamente sensível!” (Za/ZA, “Nas Ilhas Bem-Aventuradas”). Temos, assim, a vontade de verdade transformada em experiência estética, em vontade de arte, de embriaguez: quando “a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza - é a sua gratidão por nossa hospitalidade.” (FW/GC, §334).

Ser natural nada tem a ver com ir de qualquer modo para onde se tem vontade, desleixadamente, confortavelmente. “Conforme acreditávamos nos refugiar no natural, escolhia-se apenas o ir atrás, a comodidade e a menos medida possível de auto-superação.” (HL/Co. Ext. II, §4). Isso, no fundo, é imitar em semi-esquecimento o que poderia ser muito melhor imitado de maneira escrupulosa. Crescer, ampliar sua potência, depende de acolher em si forças estrangeiras, da força plástica para assimilar a matéria estranha e participar “atentamente da vida e da natureza de muitos”. (DIAS, 2011, p. 135). A vontade de poder “necessita de resistências, portanto *busca* resistência”, ávida “pelo estranho, pelo exótico, pelo monstruoso, pelo contraditório, pelo contorcido.” (JGB/BM, §256)

Zaratustra nos diz: “o que é grande no homem é ser ponte, não uma finalidade” (Za/ZA, “prólogo”, §4). Nietzsche valoriza uma humanidade capaz de fazer de si processo, meio, veículo de afetos; continuamente um ensaio, tentativa, elo para melhores interpretações; voluntários errantes pelo bem e o mal, pelo proibido, pelo absurdo, pelo ridículo; assumindo-se um experimento.

“para que o criador exista são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações. Sim, muitas mortes amargas deverá haver em vossa vida, ó criadores! Assim sereis intercessores e justificadores de toda a transitoriedade. Se o criador quer ser ele mesmo a criatura, o recém-nascido, então deve querer, também, ser a parturiente e a dor da parturiente.” (Za/ZA, “Nas ilhas bem-aventuradas”)

Como “no ginásio romano”, preparamo-nos para a arte pela única via correta – a prática” (MA I/HH I, §p.139?). Afinal, a vida mesma é “um ofício que, do mais profundo, precisa ser aprendido constantemente e exercitado sem comiseração” (HL/Co. Ext. II, §10).

A educação de um criador pede por “uma curiosidade por toda espécie de alheio...” (MA II/HH II, “prólogo”). Pede que ele já tenha sido muitas coisas, de cético a moralista, de dogmático a poeta, crítico a vidente. Pede pela disposição de um espírito livre que, “uma vez tendo se encontrado, sabe também perder-se de

vez em quando - e depois novamente se encontrar.” (WS/AS, §306). E que assim ele percorra “os mais diversos e contraditórios estados de indigência e felicidade” (MA I/HH I, “prólogo”, §7), os mais variados sentimentos de valor, os mais variados graus do que se chama ‘ser humano’, tendo-se como eterno “aprendente” - “não haverá possibilidade [de] certezas últimas” (WS/AS, §16).

Cada experimento acaba funcionando como uma espécie de multiplicação de hipóteses, ou liberação dos possíveis que nossos estereótipos mentais nos impedem de perceber. (BENOIT, 2013, p.140). São tentativas que liberam do encarceramento de uma perspectiva única, tendo em mira a incorporação de *novas experiências*, a proliferação de olhos num mesmo corpo. (JGB/BM, §230-231). “Ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade”” (GM/GM, III, §12). Isto é, para assim “poder lançar um olhar de múltiplos olhos e múltiplas consciências da mais excelsa altitude aos abismos.” (JGB/BM, §211). Pois “quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.” (GM/GM, III, §12). Sobre nossos mil olhos, partimos então à caça de formas cada vez mais poderosas, capazes de pavonear seu domínio hierárquico acima de uma cadeia dos mais variados e fortes poderes.

Com experimentos autossuperadores nos é possível sair desse ciclo vicioso em que a sensibilidade - essa potência geradora do discurso - é dominada pela fala cotidiana, atando a experiência ao campo das regras pré-estabelecidas. E assim dar voz (o que é, ao mesmo tempo, ouvir) a diferentes forças que se apoderam do corpo. “Há almas que não serão descobertas, enquanto não se começa a inventá-las.” (Za/ZA, “uma árvore na montanha”).

### 3.3

#### Da saúde

O foco na saúde é tema recorrente na obra de Nietzsche, tendo em vista a máxima criadora que tem no corpo seu fio condutor. Ao priorizar no fundamento da vida uma atividade artística, “Nietzsche identifica em toda cultura ‘saudável’ um instinto criador” (CAVALCANTI, 1989, p.30). A saúde de um corpo está,

assim, para ele, correlacionada a essa força plástica, esse impulso excessivo vital, capaz de transfigurar toda força ao seu favor: redimir criadoramente todo acaso, “tudo aquilo que – *foi*”, em *necessidade* (Za/ZA, “De velhas e novas tábuas”, §3). Para Nietzsche, a saúde de um corpo, de uma cultura, não está na conformidade e convivência pacífica, mas ao contrário, na disposição para um embate integral, engajado, interessado e atento: “nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora”, que “por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (FW/GC, §382).

O artista trágico será aquele indivíduo capaz de fazer de si mesmo, *o presente*. (FW/GC, §355). Cheios de auto-confiança, sua saúde se sustenta na “completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores inconscientes”. Assim ele descreve os *Senhores* da antiga aristocracia grega: homens de “certa imprudência”, mesmo, com uma “valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos.” (GM/GM, I, §10).

“Destruidores serão eles chamados, e desprezadores de bem e mal.” (Za/ZA, “prólogo”, §9). Mas os impulsos que destroem, devastam, *são também* os impulsos que constroem, fazem recomeçar.

“Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”. Uma tentativa inversa é em si possível - mas quem é forte o bastante para isso? - ou seja, as propensões inaturais, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência. [...] Teríamos contra nós precisamente os homens bons; e também, é claro, os cômodos, os conciliados, os vãos, os sentimentais, os cansados...” (GM/GM, II, §24).

Uma nova consciência ele quer ensinar ao criador, novos valores e uma nova maneira de encarar os instintos. Pois, encerrado entre conceitos terríveis, esse corpo propenso à transvaloração torna-se o “pecador”, e como pecador é enjaulado, “conquistado para o claustro”. Sob a moral, o artista no homem cedeu “doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os

impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz.” (GD/CI, VII, §2).

A moral prescreve bens universais, comportamentos impessoalmente padronizados. Mas os imperativos de auto-domínio, as exigências conscientes por si sós, como vimos, não são capazes de extinguir os impulsos e acabam só gerando o ódio a eles (FW/GC, §305). O indivíduo se volta contra si, com vergonha de si, numa auto-contradição fisiológica. Para que as virtudes possam, no lugar de *gerar doença*, se irmanar à saúde,

a virtude deve ser *nossa* invenção; deve surgir de *nossa* necessidade pessoal e em nossa defesa. Em qualquer outro caso é fonte de perigo. [...] Nada conduz a um desastre mais cabal e pungente que todo dever ‘impessoal’, todo sacrifício ao Moloch<sup>79</sup> da abstração. [...] O que destrói um homem mais rapidamente que trabalhar, pensar e sentir sem uma necessidade interna, sem um profundo desejo pessoal, sem prazer - como um mero autômato do dever? Essa é tanto uma receita para a *décadence* [enfraquecimento fisiológico] quanto para a idiotice... (AC/AC, §11).

Uma *boa consciência* para com os próprios impulsos, Nietzsche quer ensinar ao criador. Uma consciência que lhe permita afirmar a si mesmo, querer a si mesmo, pois àquilo que é tido “como atributo *normal* do homem”, “a consciência diz *Sim* de coração!” (GM/GM, II, §6).

Em auto-contradição fisiológica, um conflito interno mutuamente anulador, a atividade do homem se volta contra si mesmo. Tocamos aqui, novamente, no valor da hierarquia. Pois “nosso organismo” mesmo, como vimos, “é disposto hierarquicamente” (GM/GM, II, §1). Um corpo “representa um conjunto de *processos* organizados e coordenados - anárquicos no caso de doença e de decadência” (WOTLING, 2011, p.26). Como temos num fragmento póstumo (FP, 1888, 14(81), KSA 13), a fraqueza resulta de uma desagregação de múltiplas pulsões, da “carência de sistema entre elas”, o que se traduz numa vontade fraca, numa gagueira de movimentos. “Porque o caos da alma não se submete a um querer único, porque não está organizado num feixe sólido, nenhum ato pode exprimi-lo: um ato é então uma simples tentativa de uma fibra isolada de se fazer passar por uma totalidade.” (KOFMAN, 1985, p.93). Um organismo em conflito encontra expressão ou nas toscas tentativas de um fio qualquer em querer aparecer como válido para o todo, ou em atos genéricos, que usam a objetividade como

<sup>79</sup> Moloch: divindade à qual se sacrificava crianças em troca de colheitas e vitórias.

máscara que mantém o indivíduo totalmente encoberto. (HL/Co. Ext. II, §4; GD/CI, XIX, §3). Para Nietzsche, essa falta de exterioridade, no lugar de denunciar um interior forte, como o querem os valores morais, denuncia muito mais uma interioridade “fraca e desordenada para produzir um efeito na exterioridade e para se dar uma forma.” (HL/Co. Ext. II, §4).

Por outro lado, uma vontade forte se faz da “coordenação das mesmas sob a predominância de uma única”, de um “instinto dominante, que impôs suas exigências a todos os demais instintos” (GM/GM, III, §8). Estes se exprimem, então, numa “precisão e clareza de direção” (FP, 1888, KSA XIII, 14[219]). A saúde, assim, será a expressão de hierarquias internas bem determinadas, sob o jugo de sentidos poderosos, que se externam em ações bem definidas ou, como Nietzsche o chamou, em um “feito reto” (HL/Co. Ext. II, §1).

“É preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante” (ZA/Za, “prólogo”, §5) - é notória essa afirmação de Zaratustra, que pode ser ainda conjugada a outra passagem nietzschiana: “somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos” (GD/CI, V, §3). A conquista do caos em si – isto é, a capacidade de conceber em si múltiplas possibilidades apesar da moral, apesar da culpa - é um grande valor preconizado pela transvaloração nietzschiana. Em meio ao caos, entretanto, não teremos “estrelas dançantes” caindo do céu por livre e espontânea vontade. Concentremo-nos agora numa outra afirmação nietzschiana igualmente importante: é no “*sujeitamento* da força de expressão, no domínio e organização dos meios artísticos [que está] o ato propriamente artístico” (MAI/HHI, §221). O ato artístico se encontra na força plástica para violentar o caos em sua condição dispersa e rarefeita e coagi-lo a uma unidade. A verdade exige que se faça capaz de coagir com crescente destreza a embriaguez dionisíaca a *uma* aparência que, de alguma forma, a contenha. Ou ainda, para oferecer uma imagem: exige o poder de dar a um grito uma sintaxe.

À exigência de múltiplas perspectivas soma-se, assim, para a tarefa criadora, a exigência de um olhar único, um olho unidirecional, capaz de vencer todos os outros. Para a arte,

é recurso válido [também esse] instinto aparentemente oposto, do espírito que se manifesta com uma resolução súbita de querer a ignorância, com uma exclusão arbitrária, com o fechamento de todas as janelas, com a negação interior de uma ou de outra coisa. (JGB/BM, §230).

É a vez de estimarmos com Nietzsche a visão unidirecionada, categórica, parcial, injusta, que só reconhece seu próprio direito. Essa é a visão que, vencendo todas as outras, cria algo. Ela “é o ventre não apenas de um feito injusto, mas muito mais de todo e qualquer feito reto” (HL/Co. Ext. II, §p.13).

O filósofo reflete, então, sobre como essa unidade fisiológica pode ser alcançada, como reencontrar a união entre as formas e o conteúdo no homem, entre sua interioridade e suas convenções; esta que também é a reflexão “sobre o modo como a saúde de um povo [...] pode ser restabelecida”. Como pensar esse cultivo das forças imperiosas capazes de impor uma direção a um organismo, apropriar-se dos artifícios de expressão de maneira a encontrar, com isto, “sua honestidade”? (HL/Co. Ext. II, §4). Para não desperdiçar-se na guerra interna com ideais estrangeiros, impessoais, nivelando-se a qualquer um, num dispêndio sem sentido de forças em contradição, é necessário, em primeiro lugar, “um ‘sutil cuidado de si’” (EH/EH, ‘por que sou tão inteligente’, §2). Construimos nossa saúde estipulando nossas virtudes por experimentação própria, construindo para nós uma *boa consciência*, afirmadora de si mesma.

A má consciência “repousa sobre a tensão entre ser e dever-ser”, denotando “a ressurgência dolorosa de algo que supostamente não *deveria* ter se dado” (CASANOVA, 2003, p.105). O otimismo metafísico acaba por instituir, ao lado do ser, um fixo “dever ser” que denigre toda realidade desobediente. Uma boa consciência tem supresso esse hiato entre ser e dever-ser, a partir do ímpeto de abraçar criativamente todo acaso e torná-lo parte de seu enredo (mesmo que de um enredo de guerra), fazendo de cada impressão um ideal. Na figura do *Senhor* (GM/GM, I) ou do aristocrata, Nietzsche exemplifica essa consciência afirmadora: esse homem superior é descrente de ‘infortúnio’ como de ‘culpa’ (EH/EH, “porque sou tao sabio”, §2); livre do “desgosto com seu ser” (Za/ZA, “dos crentes em Além-Mundos”), o universo não lhe castiga, lhe desafia; é alheio a sentimentos de vingança, rancor, remorso (prejudiciais em momentos de exaustão, desprezíveis em momentos de vigor); “é forte o bastante”, e artístico o suficiente, “para que tudo *tenha* de resultar no melhor para ele”, isto é, “para converter mesmo o mais discutível e perigoso em vantagem” (EH/EH, “porque sou tao sabio”, §2). Trazer a arte à vida se expressa, assim, no poder artístico para *tornar-se*, a cada vez, *o que se é*: naquela flexibilidade plastica para autossuperar-se, incorporando a cada vez as estranhezas que se fazem sentir, sem precisar

esconder-se delas. O organismo cria, assim, de maneira a "se identificar com todas as suas ações, ver tudo o que se faz, o que se passa a ser, [como] o que se é." (NEHAMAS, apud DIAS, 2011, p.138). "Como poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso", ele ativamente apropria-se das circunstâncias, sabendo encontrar o fio em todos os labirintos (JGB/BM, §295). Com isso faz de toda história *sua* história, compondo e transformando em um o que é pedaço, até que a vontade diga: Mas assim eu quis! Assim eu quererei –" (Za/ZA, "De velhas e novas tábuas", §3).

Mas estimular essa capacidade plástica – pela qual o corpo vai construindo sua própria linguagem, com bons olhos, boas mãos para consigo - não advém de mera decisão consciente: "Não haja engano acerca do método [...]: deve-se primeiro convencer o *corpo*." (GD/CI, XIX, §47). A persuasão do corpo, de maneira a elevá-lo ao seu máximo poder criador, parte das menores coisas, das relações corporais tradicionalmente relegadas à menor importância:

"interessa-me uma questão da qual depende mais a 'salvação da humanidade' do que qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: 'como *você* deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força'?" (EH/EH, "por que sou tão inteligente", §1)

Como aponta Stegmaier (2013, p.220), "a grande razão do corpo" e suas circunstâncias são algo a ser tomado a sério. Que se comece a cultura no lugar certo: "o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso..." (GD/CI, XIX, §47). O cultivo da saúde parte daquilo que temos de mais próximo e mais constante; "a pessoa que quer curar sua alma deve pensar na mudança dos hábitos mínimos." (M/A, §462). Pois, como vimos, a expressão de um corpo se dá, a cada vez, a partir de "seu entrelaçamento peculiar", "em sua conexão funcional com o mundo" (STEGMAIER, 2013, p.43). Assim, "o estudo nos transforma da mesma maneira que a alimentação, a qual não *nos conserva unicamente em vida*, como diz o fisiólogo." (JGB/BM, §231). À mobilidade do nosso espírito, Nietzsche atrela os movimentos do metabolismo - seu tempo, suas dificuldades (EH/EH, "Por que sou tão inteligente?", §2). E não apenas na alimentação ele vê o poder de alterar consideravelmente nossas disposições corporais: a uma música ruim, por exemplo, "não protesta também o meu estômago? Meu coração? A corrente do meu sangue? Meus intestinos? Não me torno com isso imperceptivelmente mais quente?" (FW/GC, §368). "Essas



pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante.” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente?”, §10).

Nietzsche procura compreender a atividade de um indivíduo “como um ‘processo de nutrição’ da vida” (STEGMAIER, 2013, p.220), pois “são as próprias experiências que ‘filosofam’” (CAVALCANTI, 1993, p.54), que criam para si linguagem e se externam em ações. Moradia, vestuário, as relações sociais, o lazer, os hábitos – neles estão as condições elementares da vida intelectual, e a eles primordialmente devemos nossa seriedade artística. As relações cotidianas devem ser estritamente observadas, refletidas e reorganizadas, de maneira a levar o corpo à sua maior potência:

Deve-se considerar a si mesmo uma grandeza variável, cuja capacidade de realização pode, em circunstâncias favoráveis, atingir o máximo: deve-se, portanto, refletir sobre as circunstâncias e não poupar diligência na observação delas. (M/A, §326).

Do criador, é exigido um corpo capaz de tomar em si as maiores perturbações, de se submeter aos mais poderosos afetos, sem recuar diante deles. Mas um trabalho assim “sombrio e sobremaneira responsável”, “compele a sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada, que se tornou pesada em demasia” (GD/CI, “prólogo”). Do homem que lida com monstros, que se submete a constantes reviravoltas, autossuperações, é exigido também a façanha de manter a jovialidade, de recobrar constantemente a saúde capaz de vencer toda exaustão. “Ar puro, portanto! Ar puro!” (GM/GM, III, §14). A atividade criadora exige que encontremos nossas melhores circunstâncias.

O homem “precisa escolher seu regime alimentar, descobrir aquele que é adequado às necessidades de seu organismo, sempre procurando compreender seu corpo e o que convém para ele.” (EH/EH, II, §1). Assim estimula suas forças, livrando-se daquele estado de impotência, de doença no qual tudo machuca – a mais branda palavra, o mais sutil olhar, uma brisa mais gelada – e cada “lembrança é uma ferida supurante”. ((EH/EH, “porque sou tao sabio”, §6).

Nos caminhos entre a saúde e a doença temos a base de toda ação. Nietzsche inverte a fórmula religiosa segundo a qual a felicidade é consequência da virtude: em um ser que é ‘feliz’, um ser que ‘vingou’, “sua virtude é o efeito de sua felicidade...” (GD/CI, VI, §2). Também numa citação póstuma encontramos essa

ideia: mais do que ‘faça o que você deseja e, por consequência, seja feliz’, o filósofo afirma: “seja feliz e faça então o que você deseja” (FP, setembro-outubro 1888, 22[20]). Para isso, o homem precisa tomar as rédeas dos seus valores, do seu bem e seu mal, descobrindo/criando o que é melhor para o seu corpo:

“quase todas as enfermidades físicas e psíquicas do indivíduo decorrem dessa falta: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser insciente e não ter olhos agudos para as coisas mínimas e mais cotidianas - eis o que torna a Terra um ‘campo do infortúnio’ para tantos. Não se diga que aí, como em tudo, a causa é a desrazão humana - há razão bastante e mais que bastante, isso sim, mas ela é mal direcionada” (WS/AS, §6)

Nossas verdades, nossa razão, nossa arte, precisam servir à vida criadora, à saúde. Ser bem direcionadas de maneira a criar em si uma boa consciência, aquela capaz de afirmar os impulsos do corpo promovendo uma unidade fisiológica.<sup>80</sup> Esta unidade do próprio organismo será também, a cada vez, uma unidade com o mundo que o cerca, por meio dessa consciência fatalista, que recebe com bons olhos sua efetividade tragi-cômica: esta efetividade que perturba sem causas ou metas por si mesma, em sua essencial indiferença de perturbar. Para que seja possível meta para a vontade em meio à finitude, ao devir a engolir todas as coisas, o criador precisa “experimentar a cada instante afirmativamente a dissolução das configurações de poder já constituídas”, esse lado tradicionalmente negado da existência (CASANOVA, 2003, p.313).

Ter saúde não significa para Nietzsche eliminar a doença, a dor, o infortúnio, a humilhação, as adversidades, o estado de impotência, mas justamente não precisar esquivar-se deles. Consiste em poder abraçar mesmo a doença; mais que isso, em poder *querer* “os lados até aqui *negados* da existência”, em *exigir* “o terrível como inimigo, digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força” (GT/NT, “tentativa de autocritica”, §1). Afinal, o *poder* de uma *vontade* depende da “quantidade de resistência, dor, tortura que ela pode aguentar e transformar em proveito para si” (FP, 1887, 10[118](234)). O criador, portanto, “não pode

---

<sup>80</sup> “É certo que por nenhum artifício podemos tornar rica e abundante uma virtude pobre, mas podemos reinterpretar sua pobreza como necessidade, de modo que a sua visão não mais nos incomode, e que devido a ela não lancemos ao destino um olhar de censura.” (FW/GC, §17).

dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento” (MA I/HH I, “prólogo”, §4).

“Estar doente é instrutivo, não temos dúvida, ainda mais instrutivo que estar são” (GM/GM, III, §9).<sup>81</sup> E isso é possível ver Nietzsche afirmar a respeito das mais diversas doenças. No otimismo dialético, por exemplo, essa crença na simplicidade das coisas conforme constam no encadeamento gramatical, Nietzsche enxerga não apenas uma doença, mas uma *importante* doença. A frieza e o cansaço fisiológico atrelados a tal crença na simplicidade podem ser de bom proveito no alcance de uma maior clareza de expressão (EH/EH, “porque sou tao sabio”, §1).<sup>82</sup> Ao criador, também esse esquematismo teórico serve de auxílio na empreitada artística da vida – a este que não é um erudito, mas é *também* um erudito. (FW/GC, §381).

O criador deseja aprender com todas as doenças, mesmo com a má-consciência (que “é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença” (GM/GM, II, §19)). É também na crise cética, quando duvidamos de tudo e de nós mesmos, que a necessidade nos impele à autossuperação, à excelência de nossas forças plásticas (FW/GC, “prólogo”, §3), que vêm nos prover algo digno de crença, uma aparência que se afirme. Nietzsche chega mesmo a abordar aquela maior doença de todas – o pessimismo niilista, descrente até na descrença - enquanto um precursor necessário ao criador (HH, I, §107), pois considerando o império de dois milênios por parte de um Deus único no Ocidente, um choque inverso se faz providencial. O mergulho no pessimismo é arma de transição nas mãos do criador. Afinal, não seria a vontade “*contra* o pessimismo apenas uma precaução do sofredor?” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §1).

Para mergulhar nos abismos solitários do inaudito, do moralmente rejeitado, o criador precisa dessa “propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência”, devedor “ao bem-estar, a uma transbordante saúde” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §1). Em sua última obra, *Ecce homo*, Nietzsche se toma de exemplo como organismo criador e se diz fruto de “dupla

<sup>81</sup> Temos uma escola na grande dor, como vimos no 3.1.

<sup>82</sup> Talvez a crença nas palavras, na gramática, em dada organização formal, faça parte mesmo desse fenômeno do sentido chamado “verdade” - talvez haja também sempre um pouco de otimismo em toda embriaguez. Invertendo o que Nietzsche fala a respeito do pessimismo: não seria a vontade *contra* o otimismo apenas uma precaução do sofredor?

ascendência, como que do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida, a um tempo *décadent* e *começo*”. Em relação aos traços de saúde e doença, de ascensão e declínio, ele afirma: “conheço ambos, sou ambos”. “Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício”. Exercício que lhe proveu olhos e mãos o bastante para “*deslocar perspectivas*” e, assim, capacitar-se a melhores criações. Pois, além de doente, era também o seu oposto. (EH/EH, “porque sou tao sabio”, §1)

“A própria doença pode ser um estimulante da vida: mas é preciso ser sadio o bastante para esse estimulante.” (WA/CW, §5). Nesse sentido, o filósofo nos fala por vezes de uma *Grande Saúde*, que talvez possamos pensar como uma saúde trágica, capaz de acolher e jogar com contradições. “Uma *mais elevada* saúde, uma que é fortalecida por tudo que não a destrói” (NW/NW, “epílogo”, §1). Que toma “o que é mais doloroso e sombrio” como estímulo, “como uma cor *necessária* em meio à sua profusão de luz (EH/EH, “Zaratustra”, §3). Pois a saúde criadora é uma saúde que “não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (FW/GC, §382).

“Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada” (FW/GC, §290).

Na *Grande Saúde*, Nietzsche tem uma segurança instintiva, uma incansável força afirmadora de fundo, que vence a cada vez todo conflito interno, toda “desagregação da vontade” (GD/CI, VI, §2), todo acaso inconveniente, impondo-lhe uma direção. O criador (exemplificado na figura de um Goethe) tem, por instinto, a alegria de sacrificar-se sempre e a cada vez por mais sentido, mais mundo, mais arte. Pois “onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica — pelo poder!” (ZA/Za, “Da superação de si mesmo”). Desta maneira, a imposição da vontade de poder sobre si se torna tendência alegre do corpo, não imposição moral, imperativo excruciante. Temos aqui uma “reavaliação do ascetismo, que deixa de ser uma técnica de recuo para a interioridade”, um instrumento para o não-agir, não expresser seus impulsos, para se tornar um meio de potencialização de si. É um ascetismo que diz respeito à ascese no sentido

antigo: “exercício enquanto técnica de subjetivação” (DIAS, 2011, p.126-127), na busca por melhores formas de ser.<sup>83</sup> Nas palavras de Nietzsche: “um certo ascetismo, como vimos, uma dura e serena renúncia feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade<sup>84</sup>” (GM/GM, III, §9).

Afinal, se na arte não se trata de seguir a espontaneidade pacífica a que o corpo foi educado, também não se trata de um desregramento que deixe os impulsos livres, em anarquia. Um forte rigor se faz necessário à experimentação artística. Incorporar diferentes perspectivas é uma brincadeira que demanda perseverança e comprometimento do corpo, na insistência de submeter cada impulso dissonante, permitindo a um certo ângulo que nos tome por inteiro. Em meio às exigências de inversão de perspectiva, Nietzsche propõe também, por exemplo, em *Além do Bem e do Mal* (§36), que se leve uma causalidade até às máximas consequências antes de se assumir qualquer outra. No criador devem estar compreendidas, além da maleabilidade, “a força da vontade, a força de resistência, a capacidade de assumir resoluções duráveis” (JGB/BM, §212). Afinal, “todas as curas são lentas e pequeninas”, e demandam a prática de incontáveis pequenos exercícios que cultivam aos poucos outros hábitos. (M/A, §462)

Mesmo o pensamento – tomado enquanto atividade artística – precisa ser aprendido. “Para pensar é necessária uma técnica, um plano de estudo, uma vontade de mestria” (GD/CI, VIII, §7). É necessário exercitar no corpo a destreza para coagir a embriaguez a *uma* forma cada vez mais clara e eficaz. Para tirar fecundidade do caos, precisamos nos fazer à altura do inerperado – tornar nossa vontade de poder, essa vontade que estima e dá valor, pário para o abismo. Precisamos capacitar o corpo para a submissão e embelezamento da multiplicidade “a uma dura lógica [...]: a lógica de um gosto dominante” (JGB/BM, §188). Nesse sentido, Nietzsche defende a prática de exercícios de

<sup>83</sup> Vemos que nem mesmo no ascetismo Nietzsche tem um mal em si: “o ascetismo e o puritanismo são meios de educação e enobrecimento quase indispensáveis” (JGB/BM, §61). São, inclusive, indispensáveis *enquanto meio artístico*. Mesmo à moral ele confere mérito por contrapor-se ao *laissez aller*, por se fazer tirania contra hábitos: “O mérito essencial de toda moral é o de exercer uma longa coação” (JGB/BM, §188).

<sup>84</sup> “Espiritualidade como capacidade de se tornar senhor, por meio de signos, de uma massa enorme de fatos.” (FP, 1885). A espiritualidade é tida por Nietzsche como essa capacidade artística de assenhorear-se da multiplicidade, conforme propõe Stegmaier (STEGMAIER, 2013, p.164).

rigorosa restrição: “limitando-se, no início, o mais severamente (talvez o mais arbitrariamente) possível. Assim se aprende aos poucos a caminhar com graça, mesmo nas estreitas pontes que ligam abismos vertiginosos” (MAI/HHI, §221). Apenas a tirania de leis arbitrárias é capaz de educar o corpo a uma liberdade, a uma verdade.<sup>85</sup>

“basta lembrar a constrição que tornou possível às línguas tornarem-se fortes e livres, a constrição do metro, a tirania da rima e do ritmo. Quanto devem ter suado os poetas e os oradores de todos os povos! [...] e tudo isso por ‘uma tolice’ como dizem alguns utilitaristas imbecis, que com isso desejam tornar-se cridos por pessoas sensatas — ‘por sujeição a leis arbitrárias’ como dizem os anarquistas, que com isso desejam demonstrar a sua ‘liberdade de espírito’.” (JGB/BM, §188)

Estamos aqui a enxergar o *espírito livre* preconizado por Nietzsche por um outro ângulo: para além da disposição de se destruir, temos também o longo e rigoroso caminho até que o homem possa estimular suas forças plásticas de maneira a conferir-se nova unidade, determinar-se algo. Esse excesso de forças criadoras com inesgotável poder de auto-organização - marca da *grande saúde* - é o que “dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!” (MA I/HH I, “prólogo”, §4). O privilégio do domínio artístico sobre a própria vida.

Afinal de contas, o que é liberdade, para Nietzsche? Certamente não uma descabida ausência de forças a oferecer resistência ao corpo, um retorno a uma tela em branco ou a uma naturalidade imaculada. Conforme afirma Stegmeier (2013, p.50), Nietzsche não pensa a liberdade como um dado referente a uma razão prática incondicionada. Liberdade é algo que *se dá* em meio às relações de forças, quando somos capazes de impor uma vontade dominante. Para haver liberdade, é preciso que ela seja instaurada positivamente, como vontade de poder.

“Dizes ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapaste de um jugo [...] Livre de que? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos me devem claramente dizer: livre *para quê?* Podes dar a ti mesmo teu bem e teu mal, e erguer tua vontade por cima de ti, erigida em lei? Podes ser de ti mesmo juiz e o vingador da tua lei?” (Za/ZA, “Do caminho do criador”)

<sup>85</sup> Temos, afinal, “na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica”, da constituição da memória de um corpo, da natureza de um corpo: ver GM/GM, §II.

Vemos que, ser livre, nada tem a ver com a evasão de toda obediência. Demanda o rigor de uma vontade tanto sobre os outros como sobre si mesmo: “é também autodomínio e disciplina do coração” (MA I/HH I, “prólogo”, §4).

“Em toda a parte onde encontrei a vida, ouvi falar de obediência. Tudo o que vive obedece. E eis o segundo ponto: é mandado aquele que não sabe obedecer a si mesmo. Tal é frequente entre os vivos. O que eu aprendi em terceiro lugar: foi que mandar é mais difícil que obedecer. Não somente porque aquele que manda assume a carga de todos os que lhe obedecem, e que essa carga arrisca esmagá-lo - em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo. E até quando é ele mesmo a quem manda, não escapa à expiação. Torna-se fatalmente juiz, vingador e vítima de sua própria lei.” (Za/ZA, “Da superação de si mesmo”).

Quem não sabe criar leis para si mesmo e obedecê-las, está fadado a obedecer à lei dos outros. A liberdade de determinar as próprias medidas é ao que almeja o espírito livre, aquele que é capaz de escolher por si próprio e arcar consigo mesmo sozinho; aquele que regozija-se na contrição e aperfeiçoamento do seu corpo sob leis próprias. (FW/GC, §290).

O espírito é livre porque tem o poder de obedecer às próprias leis, porque “é guerreiro. – Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar *em cima*” (GD/CI, IX, §38). É livre porque pode ser *legislador* de si e do porvir, “ou seja, criador de valores.” (WOTLING, 2011, p.35). Porque está “disposto a sacrificar seres humanos à sua causa, não excluindo a si mesmo” (GD/CI, IX, §38). Um espírito soberano, como podemos ter, por exemplo, em Édipo uma soberania emblemática: na tragédia *Édipo-Rei*, depois de decretar a punição para o assassino de Laio e descobrir ser ele próprio o culpado, Édipo não hesita em cumprir seu poder destituindo-se de seu posto e arrancando os próprios olhos. Sua tragédia acaba sendo o resultado fatal de sua soberania: uma liberdade que mistura-se com a necessidade, com o poder inevitável de cumprir com sua vontade: “a cinco passos da tirania, junto ao limiar do perigo da servidão.” (GD/CI, IX, §38).

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche identifica o indivíduo soberano com o mais alto desenvolvimento da consciência: “o homem ‘livre’, possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade”, “que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo ‘contra o destino’”. Temos nele:

o orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e sobre o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante (GM/GM, II, §2).<sup>86</sup>

Esta é a consciência “em sua manifestação mais alta”: o homem livre porque legisla, comanda, porque pode “responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também *dizer Sim a si mesmo*” (GM/GM, II, §3). Isso porque tem boa consciência para consigo e a vida enquanto aparências, mesmo quando surgem como erros e acidentes. Tão alto se sente na hierarquia em relação a todas as outras perspectivas<sup>87</sup> (tendo ele *também sido* outras perspectivas), que se vê no direito de legislar, de exigir sua diferença. Isso por *sentir-se bem*, e não por vontade de vingança em relação a um outro. Por vontade afirmadora do próprio corpo. “Com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade.” (GM/GM, II, §3).

*os autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para que? do ser humano [...] Estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. (JGB/BM, §211).

O esforço do desregramento do próprio corpo, a briga com a tradição, com as tendências convencionais, requer a capacidade para *afirmar* algo, dar novamente verdade ao caos. O martelo que destrói também precisa ser o que desce e sentencia, com poder taxativo afirmador. Pois “somente enquanto criadores podemos destruir! (FW/GC §58). Só um contra-valor é capaz de desenredar um homem de seus antigos preconceitos em prol de novos. A experimentação nietzschiana não tem por finalidade alcançar “o Todo”, como no ideal científico de totalidade impessoal. A consciência trágica não busca entender tudo, porque não há um “tudo” a se entender – um “Todo” precisa ser primeiro

<sup>86</sup> Esse “*indivíduo soberano*” do mais alto desenvolvimento da consciência é identificado ali como o “fruto mais maduro” da “camisa-de-força social” – “indivíduo autônomo supramoral (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem)”, considerando que ser moral é seguir uma tradição consolidada (GM/GM, II, 2). “Já se percebe que o conceito de ‘consciência’ [...] tem uma longa história e variedade de formas atrás de si.” (GM/GM, II, §3)

<sup>87</sup> Sensação que Nietzsche nomeia *pathos da distância*, por exemplo, na *Genealogia da Moral*.



delimitado artisticamente.<sup>88</sup> A autossuperação demanda a disposição para *ser* a cada vez *parcial*; e assim poder experimentar

o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver negado as praias desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora (FW/GC, §382).

Temos então algo como um ‘ato perspectivo’, um compromisso perspectivo, que se dispõe a assumir em si cada avesso. Pois só assim é possível escolher, valorar: “para um homem poder falar de valor e desvalor é necessário que veja quinhentas convicções *abaixo* de si – *atrás* de si...” (AC/AC, §54). No fim das contas, apenas essa força de delimitação é capaz de nos permitir “o acesso a modos de pensar numerosos e contrários” (MA I/HH I, “prólogo”, §4). Percebemos as coisas com maior intensidade quando *recusamo-nos* a querer ver ou ouvir tudo. (KOFMAN, 1993, p.29). Ao criador, Nietzsche ensina o alto apreço a essa força restritiva que nos ensina “a bem esquecer, a bem *não* saber, como artistas!” (FW/GC, “prólogo”, §4).

Ele condena “o espírito moderno com sua inquietude, com seu ódio à medida e ao limite” (MAI/HHI, §221) – uma causa e consequência de sua impotência plástica. A modernidade gosta de interpretar “limite” apenas como algo negativo, a ser transgredido. Posta-se, assim, contra a arte, a forma, o poder humano de determinação. Incapazes de auto-domínio – da força artística para impor-se *uma* forma – os homens modernos “*odeiam* o constrangimento do estilo”, todo o esforço exigido na concentração em objetivos, não suportam “a maldita coação”. Incapazes de comandar, eles odeiam também servir, pois “se tornam escravos quando servem” (FW/GC, §290).

“Quem não é capaz de se entregar radicalmente no instante à criação de si mesmo e de se faltar serenamente no interior dos limites de cada situação singular, não é nunca *propriamente* coisa alguma e é assim tragado sem piedade pela força corruptora do devir.” (CASANOVA, 2003, p.124).

Quem não é capaz de afirmar algo é engolido pela indiferença no movimento incessante de todas as coisas. A impotência, a doença, a exaustão fisiológica, sempre nos ameaça com o Nada. Vemos que: “o medo-fraqueza do

<sup>88</sup> “a sabedoria traça limites também para o conhecimento” (GD/CI, I, §5). Também a aprender deve-se aprender – não na busca indiscriminada, mas seletiva, em meio a um plano artístico.

homem perante a existência não é relativo à simples percepção do sem-sentido do mundo” mas, principalmente de, em vendo-o desta maneira, “imediatamente saber-se aquém da necessidade de (auto) criação” (RABELO, 2011, p.227)

Mas esse empreendimento criador não é tratado por Nietzsche como uma prescrição universal, mas um incentivo àqueles que estão em condições de prosperar em suas lutas: “cada um *deve* fazer apenas o que *pode*” (KOFMAN, 1993, p.2-3). Submeter seu corpo aos martírios da autossuperação experimental não faz sentido àqueles em estado de fraqueza fisiológica. Averso à tendência democrática, Nietzsche insiste que os homens *são* diferentes, e fala da criação especificamente àqueles em condições de criar: “o que *eles* podem, o que *eles* devem, jamais poderiam poder ou dever os enfermos” (GM/GM, III, §14). Como indício de uma Grande Saúde, inclusive, - em sua primordial e orgulhosa auto-afirmação - ele coloca a aversão a universalizar-se, a querer exigir dos outros as nossas lutas:

“jamais aviltar os nossos deveres pensando que são os deveres de todo mundo; não renunciar jamais às próprias responsabilidades, não desejar incluir os demais nelas; colocar as próprias prerrogativas e o exercício das mesmas no número dos próprios *deveres*.” (JGB/BM, §272).

“Preservar a distância que nos separa” (GD/CI, IX, §38). Com transbordante vontade de poder, o criador *quer* suas responsabilidades, seus deveres, seu esforço. Tem “a vontade da responsabilidade por si próprio” (GD/CI, IX, §38) e recusa – triunfante – leniências. Não se quer *socorrer* por meios tradicionais de escapismo; recusa o “amolecimento moderno” da auto-piedade e todo o império dos sentimentos compassivos. Na “incondicional certeza de instinto sobre o *que*, então, era mais que tudo necessário”, mantém “a *altura* de sua tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes”, (EH/EH, “porque sou tao sabio”, §2,4,5). Sem essa postura de desrespeito, desprezo, petulância - ninguém “nunca teria começado e jamais teria ousado começar”; “nenhum artista [teria alcançado] sua pintura, nenhum general a sua vitória, nenhum povo a sua liberdade” (HL/Co. Ext. II, §1; GD/CI, “prólogo”).

No espírito livre predominam os instintos “que se deleitam na guerra e na vitória” sobre “os da ‘felicidade’, por exemplo”, a paz e o bem-estar (GD/CI, IX, §38). Ele foi capaz de criar boa consciência para com a eterna guerra para trazer verdade do devir, que a todo tempo vê conquistar as formas estabelecidas: “que eu

tenha de ser luta e devir e finalidades e contradição de finalidades” – estes são “os caminhos *tortos*” que a vontade de poder tem de percorrer. (Za/ZA, “Da superação de si mesmo”). Esse é “o grande Sim à vida” (EH/EH, “porque sou tao sabio”, §3), um primeiro “Sim” a assentir ao jogo da vida pensada como vontade de poder. Aí encontramos o riso latente do tragediógrafo. “Uma nova vontade ensino aos homens; querer conscientemente o caminho que o homem cegamente percorreu, dá-lo por bom, e dele não se afastar furtivamente, como o fazem os enfermos e os moribundos.” (Za/ZA, “dos crentes em Além-Mundos”). Essa é a dureza imprescindível ao espírito criador: “Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado”. (M/A, §453). Pois assim ele avista: “uma era *trágica* (...) renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso...*” (EH/EH, “O Nascimento da Tragédia”, §4).

À saúde criadora Nietzsche confia o poder de nos capacitar novamente a falar, a dizer novas verdades, “ver novas estrelas – bem como novas noites.” (Za/ZA, “De velhas e novas tábuas”, §3). Nela ele insiste, e não hesita em depositar sua confiança: pois quem quiser romper – artificial e violentamente – com o *laisser aller* (essa espontaneidade que nada mais é que o domínio do rebanho, a linguagem desgastada do rebanho), “deve ajudar a juventude a ganhar voz, deve iluminar o caminho de sua resistência inconsciente com a clareza de conceitos e transformá-la em consciência consciente e que fale alto.” (HL/Co. Ext. II, §10). Sua linguagem se empenha, desta maneira, por uma nova saúde, por homens que sejam capazes de encontrar em sua voz a própria natureza: “Ousai primeiro acreditar em vós mesmos – em vós e em vossas entranhas! Quem não acredita em si mesmo sempre mente.” (Za/ZA, “Do imaculado conhecimento”).

## Conclusão

“Meu abismo *fala*, minha derradeira profundidade eu consegui trazer à luz!” (Za/ZA, “O convalescente”, §1).

O homem tem um fundamental “horror ao vácuo: *ele precisa de um objetivo*” (GMGM, III, §1). Essa impressão basilar de Nietzsche parece ser o pressuposto que sustenta seu elogio das determinações artísticas capazes de reger a vida. Pois mesmo para procurar, experimentar, precisamos ler a partir daqui ou dali; do contrário o homem se tonra “um torcicolo” (WS/AS, §126).

O abismo não deixa de ter importância capital enquanto experiência capaz de vencer a ingenuidade moral e sua crença otimista, mas não será ainda nesse mergulho radical que o filósofo depositará seu valor mais alto. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma: “atualmente a consciência científica é um abismo” (GM, III, 23). Temos milhares de perspectivas em vista ao mesmo tempo, todas se mostrando no mesmo direito, obrigando-nos a essa indistinção geral que é o abismo. Nesse ponto, apenas o ceticismo e a equivalência detêm a inocência do que é bom. Mas esse “estoicismo do intelecto, que termina por proibir-se tão severamente o Não quanto o Sim, [...] a renúncia à interpretação (a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da essência do interpretar)” (GM, III, 24) – ou seja, a honesta recusa em *intervir* e permitir à vontade *determinar* – constituem ainda uma reação moral frente às crenças morais. Mais ainda, se apresentam como seu desenrolar mais avesso à saúde e à potência do homem, “aquele que avalia”. Sem a violência da nossa vontade não há um mundo: não há o sentido, a razão, o enredo que nossa consciência tanto busca. A moral culmina, assim, numa auto-sabotagem do homem: doença (não sem sua importância) que Nietzsche busca medicar com a afirmação trágica, com a consciência artística.

*Inaptos a crer*, tal é o epíteto que vos dou, óh realistas. Todos os tempos tagarelam uns contra os outros em vossos espíritos; e os sonhos e palavrórios de todos os tempos eram ainda mais reais do que é vossa vida acordada! Sois estereis: *por isso* vos falta a fé! (Za, “Do país da cultura”).

Com a concepção *trágica* da existência, Nietzsche atravessa a retidão que nega e, sem recorrer de volta ao otimismo, constrói uma outra maneira de afirmar valores. O trágico *assume* o abismo – o devir incessante, as possibilidades potencialmente infinitas – mas exalta em meio a ele o poder criador do homem que é capaz de legislar um Ser sobre esse abismo. Não se trata de ignorar as infindáveis discussões, mas focar no nosso poder de vencê-las a cada vez com aparências *melhores*. “Aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado” (GT/NT, §3). É uma consciência que afirma a crença enquanto crença, sem tê-la, por isso, desprovida de valor. Que convive com esse escândalo de que a verdade e a morte existem ao mesmo tempo, a eternidade e o fim.

No lugar de ver a vida como castigo, erro, ou monstruoso acaso, a vontade criadora busca constantemente reinventar a necessidade e a beleza de todo acontecer. Assim, transvalora o tempo destruidor em um tempo criador, em consonância com o próprio poder artístico. É nas conquistas *artísticas* que Nietzsche vai depositar a confiança de uma nova maneira de afirmar valores em meio ao abismo. “És alguém que desaprendeu a obediência: agora deves ordenar!” (Za/ZA, “A hora mais quieta”).

“Criadores são avaliadores e inventores de novos valores: somente por meio deles realiza-se o mundo” (FP, 1885, KSA X, p. 117). Nietzsche aborda a filosofia como “esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*” (JGB/BM, §9). Seu próprio pensamento assertivo, portanto, se dá em meio a um fundamental anti-dogmatismo. Cada proposta “ontológica” ou “ética” exige que se mantenha em vista a crítica feita à metafísica – à linguagem metafísica, à maneira de falar metafísica. Ao usar os termos “realidade”, “verdade”, “essencial”, ou ao afirmar qualquer coisa, ele o faz tendo previamente esvaziado as palavras de suas conotações filosóficas clássicas: não está evocando a essência por trás das aparências, esta força que a própria moral tornou nadificante – ele está *determinando* aparências. “Na ‘nova linguagem’ de Nietzsche, há completa equivalência entre os termos realidade e aparência (Schein).” (WOTLING, 2013, p.82). Sua proposta de transvaloração da moral, de trazer a arte à vida, é posta em *ato* a partir do momento que ele nos oferece ideias que ele *afirma enquanto criações*, e não universais *a priori* – são perspectivas, advindas do seu próprio poder criador, e nem por isso ilegítimas.

Com isso, “Nietzsche revitaliza a linguagem e realiza o trabalho de um poeta: ele transmuta as normas do pensamento e da ação [...]. Através dessa brincadeira metafórica, ele mesmo se torna uma metáfora para a vida e seu poder artístico.” (KOFMAN, 1993, p.60).

O absoluto não é a única coisa digna de suscitar crença. A afirmação trágica não é uma ingenuidade, um otimismo, é antes uma terceira volta do parafuso. Depois da tolice ou da tautologia arrogante, e da negação da tolice e da tautologia arrogante, a tragicidade traz de volta a linguagem e toda a inocência dos artificios. Não precisamos mais ter culpa ou vergonha de brincar com verdades ou de acreditar nelas – já não estamos mais investindo contra um *a priori* desconhecido. O filósofo pode agora postar-se numa luta aberta por legislar a experiência a partir dos efeitos da linguagem.

Nietzsche “permaneceu sempre fiel à sua intuição fundamental: a verdade é inseparável de seus véus; a aparência, as formas, a ilusão vital são inseparáveis da verdade” (HADOT, 2006, p.313). Em seu empreendimento filosófico, ele recusa-se a separar o sentido – a verdade – do trabalho que permite sua elaboração. Assim, dedica-se ao efeito estético que suas frases podem provocar, aos ritmos e nuances capazes de conduzir à transfiguração da experiência. Se ele brinca com a linguagem, “sua brincadeira é de uma ‘notável seriedade’, pois é desenvolvida [...] para suprimir justamente a oposição entre seriedade e brincadeira” (KOFMAN, 1993, p.16). Fiando-se abertamente no poder linguístico, na sedução profana das aparências, o conhecimento passa a ser compreendido como “mestria sobre os efeitos da linguagem” (WOTLING, 2013, p.66).

“Se tal condição pode ser niilista e enfraquecedora para um apóstolo da Verdade, certamente é um estimulante para aquele que cria aquilo que sabe” (SAMPAIO, 2007, p.105). A “precariedade” da condição humana, afinal, existe apenas em relação a um ideal metafísico de totalidade, pureza. Nietzsche sugere que voltemos a problemática a esses ideais (os de ‘pura efetividade’ entre eles, pois toda aparência é também ideal).

Para o criador, não é necessário que haja “coisas em si”, ele *não quer* o “em si”, ele quer as possibilidades da aparência. Ao enaltecer o poder criador do homem enquanto ligado à força mais essencial da natureza – que ele vai chamar vontade de poder – Nietzsche estimula a afirmação dos nossos artificios artísticos.

Ele une a nossa atividade de intervenção com aquilo que há de mais natural, de mais *próprio* da vida.

“Se o homem experimentar a natureza como uma inimiga hostil e ciumenta, que lhe resiste ocultando seus segredos, então haverá oposição entre a natureza e a arte humana, fundada na razão e na arte humanas. O homem buscará, com a técnica, afirmar seu poder, sua dominação, seus direitos sobre a natureza. Se, ao contrário, o homem se considerar parte da natureza, porque a arte já está presente, de um modo imanente, na natureza, não haverá mais a oposição entre a natureza e a arte, mas a arte humana, sobretudo em sua finalidade estética, será de algum modo o prolongamento da natureza, e não haverá mais relação de dominação entre a natureza e o homem. A ocultação da natureza não será percebida como uma resistência que é preciso vencer, mas como um mistério” (HADOT, 2006 p.114).

Mistério do qual o próprio homem faz parte. E que lhe permite o jogo infindável de sua potência artística, capaz de reformular por inteiro nossas formas de vida.

Desta maneira, nossa vontade de invenção deixa de ser algo que nos *desvia* da verdade para tornar-se, pelo contrário, condição para qualquer *honestidade*: ali, quando o sujeito que sofre e o sujeito que fala se tornam o mesmo; o sujeito que sofre e o sujeito que age. Um “efeito verídico” (que na perspectiva do sujeito pode ser chamado “honestidade”) que dependerá de uma destreza artística: não é *fácil* ser honesto, mas também é sempre *possível*.

Essa construção de ideais – a tarefa de ir do abismo a verdades – é um ato dos mais custosos. Quanta realidade não tem de ser, a cada vez, “denegrida e negada, quanta mentira [tem] de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado?” (GM/GM, II, §24). O filósofo constantemente enfatiza o esforço exigido em nome de uma realidade bem determinada e luminosa.

“A famosa clareza, transparência, simplicidade e ordem dos gregos, o natural-cristalino e também artificial-cristalino das obras gregas nos levam facilmente a crer que tudo foi apresentado aos gregos: que eles, por exemplo, não podiam senão escrever bem [...]. Nada é mais precipitado e insustentável, porém. De Górgias a Demóstenes, o desenvolvimento da prosa mostra um tal trabalho e empenho em sair do obscuro, sobrecarregado e sem gosto, em direção à luz, que somos lembrados da labuta dos heróis que tiveram de abrir as primeiras trilhas em meio às florestas e pântanos. [...] não era tido por coisa fácil dizer algo de maneira pura e luminosa.” (VM/OS, §219)

Mas desses abismos, o homem do conhecimento volta renascido, com outra pele, cem vezes mais sensível e mais confiante, mais hábil – ou seja: não se

é impunemente um artista – “mas também não sem *recompensa...*” (NW/NW, “Epílogo”, §2). “Que uma educação com tais metas e com estes resultados seja antinatural, isso sente apenas o homem que ainda não foi formado nela” (HL/Co. Ext. II, §10).

Com o valor da atividade e suas propostas – dele decorrentes – de mundo como vontade de poder, como devir artístico, como eterno retorno, e ainda, sua defesa dos seus espíritos livres, filósofos artistas, artistas trágicos, Nietzsche procura convencer o nosso corpo a superar essa nossa *natureza* moral, essa nossa *essência* que é voltada para o acordo geral, a conservação dos hábitos, o utilitarismo, a lei do menor esforço. Os *artistas trágicos* a quem Nietzsche confia a ciência, a cultura, a natureza, são “trabalhadores desenfreados que com o trabalho ameaça[m] destruir a si mesmos” (JGB/BM, §256). Em nada lembram a economia utilitária, em nada se assemelham ao contemplador sereno ou ao gênio divinamente inspirado. No criador, “o instinto de autoconservação é como que suspenso”, e é “no fato de ele *gastar tudo*” que “está sua grandeza...” (GD/CI, IX, §44). Esse artista faz da sua vida o eterno mergulho na multiplicidade anárquica, naquele estado em que céus e chãos se dissolvem e se oferecem de matéria prima. “Filosofia, tal como até agora a entendi e vivi” – criadora – “é a vida voluntária no gelo e nos cumes”, as andanças deliberadas pelo proibido, amaldiçoado, infame, “a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu.” (EH/EH, “prólogo”, §3). O filósofo enfrenta o abismo sem reservas, levando-o constantemente “ao extremo a partir de si mesmo, para se arruinar com ele – ou, pelo contrário, se tornar superior na relação com ele.” (STEGMAIER, 2013, p.257). De cada abismo, ele busca novamente sua distinção em ser *afirmador* (GD/CI, V, §6), mesmo consciente de que o ciclo criador voltará a engoli-lo.

“Paz na alma e na mente, respiração tranquila [...] autossatisfação, controle em meio ao fazer, ao criar e ao querer, nada disso é duradouro. [...] Em nossas vidas, não existe o momento em que possamos chegar à conclusão de que o nosso caráter e o mundo à nossa volta estão prontos. Não quando a vida é pensada como vontade de poder, atividade criadora.” (DIAS, 2011, p.137)

Sob o valor da criação é possível entender os extremos contemplados por Nietzsche ao longo do seu percurso: que ele, por exemplo, repudie a impulsividade e elogie a expressão dos impulsos, que critique uma ruminação



excessiva e defenda a ruminação rigorosa, que exalte no criador a ferocidade tanto na lealdade quanto em suas traições. Sob a importância de criar, de conseguir dar voz cada vez mais precisa a impressões mais incomuns, essas e tantas outras contradições ganham sentido – o sentido de poder produzir em si mesmo outros olhos, outras mãos, outras formas de experiência. O criador faz-se veículo de afetos e, com mestria sobre seus artifícios, sobre o abismo que é também o seu corpo, conquista sua expressão em atos, leis, instituições, religião, ciência, e outros sistemas formais.

Com a morte da fé moral, pereclitam todas as suas instituições. Podemos dizer ainda que a ciência é o lugar privilegiado da verdade? – ela é o suficiente para convencer a vontade de que “isto é”? Num momento em que os dados do IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) a respeito da crise climática movem tão pouco, notamos que nossas provas científicas funcionam mais apenas como um dos meios ainda usados por argumento de autoridade. A ciência não faz ver. Extra-moralmente falando, o problema das nossas verdades não é que sejam *farsas*, é que estão sendo *péssimas* farsas, incapazes de inspirar crença. Desembocamos em um mundo em que a linguagem como um todo perdeu seu poder. Retiramos nossa atenção das superfícies, tidas por enganosas, e com isso perdemos também as essências: “nos desabitamos dos efeitos sonoros da retórica, não mais nos nutrimos dessa espécie de leite cultural materno já no primeiro instante da vida.” (MA I/HH I, §218). Tornamo-nos incompetentes para encenar a vida sensível na linguagem, para construir frases com o poder de ludibriar, diluindo os limites entre corpo e mundo. Nossa consciência científica é difícil de enganar. Depois de dois milênios de incessante *vontade de verdade*, “como agora nos fere os ouvidos o grito teatral da paixão”, “como repugna agora a fruição, a grosseira, surda, parda fruição, tal como a entendem os fruidores, nossos ‘homens cultos’, nossos ricos e governantes”. (FW/GC, “prólogo”, §4). Para poder fabricar, para si e para os outros, aquela poderosa sensação de pertencer ao real, não podemos ter cientistas ou políticos que não sejam antes excelentes artistas.

Com Nietzsche, temos o pensamento como arte, enquanto esse naturalíssimo poder para a mentira: “eu componho e junto em um o que é fragmento e enigma e medonho acaso. Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o homem também criador, decifrador de enigmas e redentor do acaso?”

(ZA/Za, “Nas ilhas bem-aventuradas”). O conhecimento se torna esse resultado - sempre provisório - da conquista da estranheza. Compreendemos um mundo e, a um só gesto, *fazemos* um mundo, dando voz (que é, ao mesmo tempo, ouvir) a diferentes forças que se apoderam do corpo. “Como sempre fizemos, criamos uma mitologia” (JGB/BM, §21). “E então não é mais a eterna imperfeição que carregamos pelo rio do vir-a-ser - então cremos carregar um *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço.” (FW/GC, §107).

Desta maneira, a filosofia nietzschiana se torna um convite “a participar de maneira renovada na ordem do mundo” (DIAS, 2011, p. 13), de experimentar com o desconhecido, descobrindo “novas passagens secretas e lugares de dança” (GT/NT, “tentativa de autocrítica”, §3). Quem sabe, assim, vemos “uma verdade nova” (Za/ZA, “prólogo”, §9)?

“O homem e a terra dos homens são ainda inesgotáveis”. (Za/ZA, I, Da virtude dadivosa) “Todo o ser quer vir a ser palavra, todo o vir a ser quer contigo aprender a falar” (EH/EH, “Zaratustra”, §1). Ainda que “desafinado como só o instrumento ‘homem’ pode desafinar”, teremos nos tornado impotentes a ponto de “não conseguir extrair dele algo que se ouvisse” (EH/EH, “porque sou tão sábio”, §4)?

Não deixamos de insistir, entretanto: também isso é interpretação.

“que te disse uma vez Zaratustra? Que os poetas mentem demais?  
– Mas também Zaratustra é um poeta. Acreditas que ele aqui falou a verdade? Por que o acreditas?” (Za, “Dos poetas”).

## Referências bibliográficas

- APOLINARIO, J. Práxis como poiesis em Nietzsche. In: ESTUDOS NIETZSCHE, Curitiba, v.2, n.2, jul./dez. 2011. p. 185-205.
- BARBOSA, I. O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica. In: REVISTA TRÁGICA: ESTUDOS SOBRE NIETZSCHE, Rio de Janeiro, Vol.3, nº 1, 1º semestre 2010. pp. 71-89.
- BENOIT, B. Genealogia da Inocência do Vir-a-Ser. In: REVISTA TRÁGICA: ESTUDOS SOBRE NIETZSCHE, Rio de Janeiro, Vol. 5, nº 1, 1º semestre 2012. pp. 55-72.
- \_\_\_\_\_. Abordar o Versuch nietzschiano por um Versuch do leitor?. In: CADERNOS NIETZSCHE, n.33, São Paulo: GEN, 2013. pp. 135-164.
- BENTES, A. Nietzsche, a Arte e o Poder de Criar Valores. 2015. 152p. Tese de doutorado (filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- BLONDEL, E. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, S. (Org.) Nietzsche hoje?, São Paulo: Brasiliense, 1985. p.110-139.
- BRANCO, M. Arte e Filosofia no Pensamento de Nietzsche. 2010. 434p. Tese de doutorado (filosofia), Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.
- CASANOVA, M. A. O instante extraordinário: vida, obra e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. 327 p.
- CAVALCANTI, A. Nietzsche e a História. In: O QUE NOS FAZ PENSAR, Rio de Janeiro, nº 1, 1989. pp. 29-36.
- \_\_\_\_\_. O Jogo de Espelhos: reflexões sobre Vida e Filosofia em Nietzsche. In: O QUE NOS FAZ PENSAR, Rio de Janeiro, nº 7, 1993. pp. 51-62.
- CORTÊS, J. Arte, Embriaguez e Superação da Metafísica em Nietzsche. 2010. 75p. Dissertação de mestrado (filosofia) Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, 2010.
- DELEUZE, G. Francis Bacon: Lógica da Sensação. Tradução por Silvio Ferraz e Annita Costa Malufe – sem revisão, Paris: aux éditions de la différence, 1981. 86 p.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche e a filosofia, Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. 90 p.
- DIAS, R. Nietzsche, Vida como Obra de Arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. 149 p.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud e Marx. São Paulo: Princípio Editora, 1997. 81 p.
- GIACIOIA JUNIOR, O. (Prefácio, Pós-fácio/Apresentação). In: As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche. Ed. Vozes, RJ, 2013. 323 p.
- \_\_\_\_\_. Resenha. In: VERITAS – REVISTA DE FILOSOFIA DA PUCRS, Rio Grande do Sul, v.52, n.2, 2007. pp. 140-143.
- RODRIGUES, L. Nietzsche e Platão: arte e orquestração das paixões. In: KRITERION, Belo Horizonte, nº 109, Jun/2004. pp. 136-158.

- HADOT, P. O Véu de Isis: ensaio sobre a história da ideia de natureza. São Paulo: Loyola, 2006. 359 p.
- KOFMAN, S. Nietzsche and Metaphor, California: Stanford University Press, 1993. 288 p.
- \_\_\_\_\_. O/Os 'conceitos' de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. In: MARTON, S. (Org.) Nietzsche hoje?, São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 77-109.
- KANT, E. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1994. 680p.
- HADOCK-LOBO, R. Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma Outra História. In: COMUM, Rio de Janeiro, v.9, n22. Jan./jun. 2004. pp. 56-75.
- MACHADO, R. Nietzsche e a Verdade. São Paulo: Paz e Terra, 1985. 116 p.
- \_\_\_\_\_. Zarathustra, tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 176 p.
- MARTINS, A. Justiça, justeza e Amor Fati. Sobre a Interpretação de Blaise Benoit. In: CADERNOS NIETZSCHE, n.26, São Paulo: GEN, 2010.
- MARTON, S. Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990. 288p.
- \_\_\_\_\_. (Apresentação) In: Nietzsche e o Problema da Civilização. São Paulo: Barcarolla, 2013. 447 p.
- \_\_\_\_\_. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. In: CADERNOS NIETZSCHE, n.26, São Paulo: GEN, 2010.
- MATTIOLI, W. Metáfora e ficcionalismo no jovem Nietzsche. In: REVISTA TRÁGICA: ESTUDOS SOBRE NIETZSCHE, Rio de Janeiro, Vol.3, nº 2, 2º semestre 2010. pp. 39-60.
- MELO, D. Subjetividade e perspectivismo: a dissolução do sujeito metafísico a partir de uma lógica das relações em Nietzsche. In: REVISTA TRÁGICA: ESTUDOS SOBRE NIETZSCHE, Rio de Janeiro, Vol.4, nº 1, 2011. pp. 25-36.
- MÜLLER, E. Entre Logos e Pathos: O antiplatonismo platônico de Nietzsche. In: ARTEFILOSOFIA, Ouro Preto, nº 13, 2012. pp. 41-56.
- MURICY, K. As Figuras da verdade. In: O QUE NOS FAZ PENSAR, Rio de Janeiro, nº 14, 2000. pp. 25-41.
- NIETZSCHE, F. Aurora. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 330 p.
- \_\_\_\_\_. O Anticristo. Versão para ebook, eBooksBrasil.com. 2002. 171 p.
- \_\_\_\_\_. Além do Bem e do Mal. São Paulo: WVC, 2001. 270 p.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_ São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 248 p.
- \_\_\_\_\_. A Vontade de Poder. Rio de Janeiro: Contraponto, RJ, 2008. 513 p.
- \_\_\_\_\_. Assim Falou Zarathustra. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 360 p.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_ São Paulo: Larousse, 2009. 254 p.
- \_\_\_\_\_. Sobre Verdade e Mentira. São Paulo: Hedras, 2012. 96 p.
- \_\_\_\_\_. Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 169 p.

- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 154 p.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 340 p.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 172 p.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano (Volume I)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 320p.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano (Volume II): O andarilho e sua sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 352p.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 141 p.
- \_\_\_\_\_. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. 104 p.
- \_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Edições 70, Disponível em: [http://minhateca.com.br/rogeraraujo/FILOSOFIA/Friederich+Nietzsche+-+A+filosofia+na+c3\\*a9poca+tr\\*c3\\*a1gica+dos+gregos,14407653.pdf](http://minhateca.com.br/rogeraraujo/FILOSOFIA/Friederich+Nietzsche+-+A+filosofia+na+c3*a9poca+tr*c3*a1gica+dos+gregos,14407653.pdf) Acesso em 10 fev. 2014. 31 p.
- \_\_\_\_\_. *Unfashionable Observations*, California: Stanford University Press, 1995. 413 p.
- \_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*, São Paulo: Nova Cultural, 1999. 462 p.
- \_\_\_\_\_. *O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 120 p.
- PICOLLI, L. A Potência do Trágico em Nietzsche. In: *REVISTA TRÁGICA: ESTUDOS SOBRE NIETZSCHE*, Rio de Janeiro, Vol.5, nº 5, 2012. pp. 71-83.
- RABELO, R. Platão contra Homero: arte contra ascetismo a partir de Para a genealogia da moral. In: *REVISTA TRÁGICA: ESTUDOS SOBRE NIETZSCHE*, Rio de Janeiro, Vol.4, nº 1, 2011. pp. 87-104.
- RIMBAUD, A. Correspondência. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2009. 476 p.
- SAMPAIO, E. O argumento do criador do conhecimento em Nietzsche. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 115, Jun/2007. pp. 89-106.
- SOBRINHO, N. Apresentação a Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. In: *COMUM*, Rio de Janeiro, v.6, n17. 2001. pp. 56-75.
- STEGMAIER, W. *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*, Rio de Janeiro: Vozes, 2013. 323 p.
- VELOSO, S. Perspectivismo e Ontologia na Filosofia de Nietzsche. In: *O QUE NOS FAZ PENSAR*, Rio de Janeiro, nº 14, 2000. pp. 169-181.
- VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. Tensões e ambiguidades na tragédia grega. In: *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977. pp. 7-24.
- WOTLING, P. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 72 p.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e o Problema da Civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013. 447 p.