



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Camila de Oliveira Silva

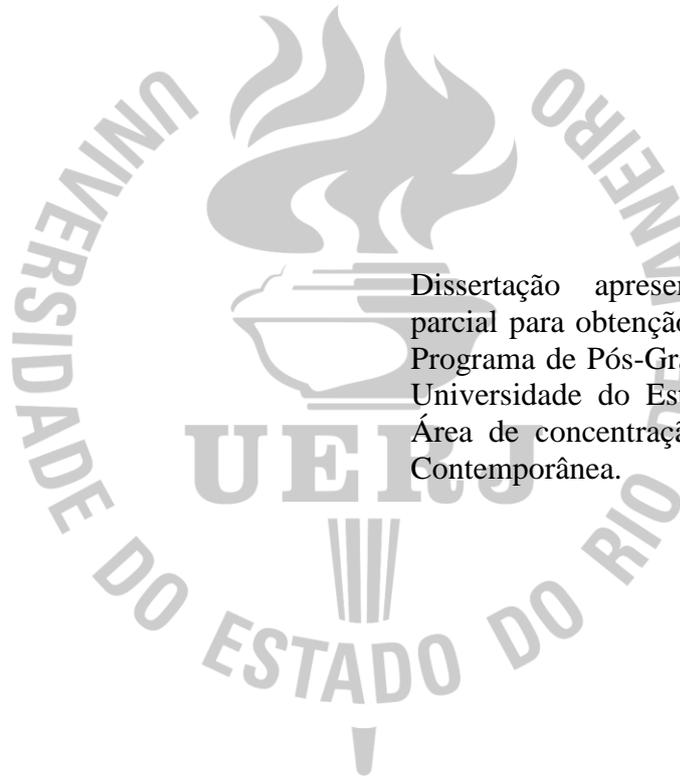
Abismo crítico nietzschiano: destruição e criação na filosofia

Rio de Janeiro

2015

Camila de Oliveira Silva

Abismo crítico nietzschiano: destruição e criação na filosofia



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dra. Rosa Maria Dias

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

N677a Silva, Camila de Oliveira.
Abismo crítico nietzschiano: destruição e criação na filosofia
/ Camila de Oliveira Silva. – 2015.
113 f.

Orientador: Rosa Maria Dias.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1920. 2. Filosofia
alemã – Teses. I. Dias, Rosa Maria. II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte

Assinatura

Data

Camila de Oliveira Silva

Abismo crítico nietzschiano: destruição e criação na filosofia

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 3 de novembro de 2015.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Rosa Maria Dias (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. James Arêas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Tiago Mota da Silva Barros

Instituto Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2015

RESUMO

SILVA, Camila de Oliveira. *Abismo crítico nietzschiano: destruição e criação na filosofia*. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

O objetivo do presente estudo consiste na compreensão do impacto crítico da abordagem nietzschiana da filosofia. Nesse sentido, tal pesquisa buscou desenvolver uma reflexão que identificasse o processo do projeto de superação da metafísica empreendido por Friedrich Nietzsche, assim como viabilizasse o deslocamento das perspectivas em relação à avaliação e interpretação do conhecimento e da vida. Isso significa, fundamentalmente, que este trabalho consistiu em repensar radicalmente os processos pelos quais se erigem compreensões metafísicas e dogmáticas que superestimam a racionalidade e o ideal de verdade. De acordo com o propósito maior de evidenciar o diagnóstico nietzschiano das necessidades humanas das quais emergem a moralização e idealização da vida, o que se desenvolveu e realizou trouxe à tona, sobretudo, a possibilidade de desconstrução, destruição, superação dos preconceitos, das pretensões de julgar e condenar a realidade em nome de crença em idealidades. Em suma, o presente estudo identificou e desdobrou o significativo caminho inflexivo e as decisivas características da sabedoria trágica dionisíaca, a ruptura com dogmas e padrões fixados pela interpretação moral, racional e metafísica e, portanto, uma reinterpretação que apresentou a relação e compreensão afirmativa, criativa, ativa e imoralista que Nietzsche desenvolveu com a existência.

Palavras-chave: Crítica. Crença. Superação da metafísica. Trágico. Afirmção da vida.

ABSTRACT

SILVA, Camila de Oliveira. *Critical nietzschean abyss: destruction and creation in philosophy*. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

The aim of this study is to understand the critical impact of Nietzsche's approach to philosophy. In this sense, this research has developed a reflection that identifies the process of overcoming metaphysics project undertaken by Friedrich Nietzsche, and makes feasible the displacement of perspectives regarding the evaluation and interpretation of knowledge and life. That means, basically, that this work was to radically rethink the processes by which to erect metaphysical and dogmatic understandings that overestimate the rationality and the real ideal. According to the greater purpose of highlighting Nietzsche's diagnosis of human needs which emerge moralizing and idealization of life, which has developed and conducted brought up, especially the possibility of deconstruction, destruction, overcoming prejudice, the claims of judge and condemn the reality belief name idealities. In short, this study identified and deployed significant way Uninflected and decisive tragic Dionysian wisdom of features, the break with dogmas and standards set by the moral interpretation, rational and metaphysical, and therefore a reinterpretation that showed the relationship and affirmative understanding, creative, active and immoralist that Nietzsche developed with existence.

Keywords: Critical. Belief. Overcoming metaphysics. Tragic. Life-affirming.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
SOBRE A RAZÃO E A ARTE: A PROBLEMATIZAÇÃO DO OTIMISMO TEÓRICO E A EXALTAÇÃO DO TRÁGICO	13
1.1 Crítica e criação nietzschiana: a arte como fenômeno de justificação da existência	13
1.1.1 <u>A crítica nietzschiana da tirania da razão: a contrapartida socrática em relação à criação artística</u>	24
2 UMA CRÍTICA À SUPERESTIMAÇÃO DO CONHECIMENTO: CAMINHOS DE DESCONSTRUÇÃO DE PRECONCEITOS	40
2.1 Repensando a dialética: a crítica de Nietzsche ao conhecimento que nega a vida	40
2.1.1 <u>A desconstrução do valor da verdade: as necessidades humanas alicerçando a invenção do conhecimento</u>	56
3 A PROPÓSITO DA INOCÊNCIA DA VIDA: PERSPECTIVAS PARA SUPERAÇÃO A PARTIR DO IMORALISMO E DO RISO	68
3.1 O processo de desdivinização da existência: novos horizontes, novas perspectivas	68
3.1.1 <u>Superação e afirmação: o riso contra a seriedade dogmática no conhecimento</u> ...	87
CONCLUSÃO	105
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

O objetivo de nossa abordagem da filosofia de Friedrich Nietzsche é trazer à tona o significado da compreensão do caráter trágico da existência. Para tanto, precisamos acompanhar a especificidade do seu processo de problematização: ele abala radicalmente os pilares característicos das crenças que constituem a sustentação ideal da realidade e desestrutura as pretensões com as quais se constroem a crença no conhecimento humano. Seu aprofundamento crítico abala a pretensa estabilidade, imutabilidade, universalidade e transcendência da verdade, assim como a pretensa superioridade da racionalidade. De uma maneira geral e tendo como fio-condutor tal perspectiva, veremos o despontar e o desdobrar de uma intensa suspeita dos padrões estabelecidos pela reflexão filosófica, que, segundo Nietzsche, se configura a partir de um tipo fraco de vida, que se acovarda frente aos desafios existenciais, frente ao inconsolável desespero e, por necessidade, se refugia numa compreensão otimista-teórica da realidade. Em outras palavras: este tipo de homem necessita da crença em uma verdade e precisa acreditar que a sua racionalidade pode justificar normativa e idealmente a vida. Para empreender este projeto, precisamos estar alertas para alguns traços marcantes da filosofia de Nietzsche, sobretudo, por termos colocado como nosso ponto de partida reflexivo um título designado de “abismo crítico nietzschiano: destruição e criação na filosofia”. Ora, para a abordagem e caracterização de uma filosofia trágica, precisamos explicitar justamente o que significa uma compreensão lógica-conceitual da existência, e, especialmente, em que sentido esta se constitui como uma mentira nociva, um ideal de verdade que falsifica a sensibilidade, que refuta a multiplicidade do devir e, por conseguinte, nega, deprecia a vida através da elaborada justificação que seu conhecimento opõe à vida: opõe a essência à aparência, razão ao corpo, verdade à ilusão.

Que significa, neste sentido, destruição e criação? E, principalmente, qual o simbolismo e o fio-condutor para pensarmos e repensarmos o devir em seu ritmo pleno de inocência e naturalidade? É a compreensão trágica da existência que viabilizará o desdobramento de uma nova perspectiva, ou o deslocamento para novas perspectivas. Como é possível, sobretudo, identificar a profundidade da acuidade crítica da compreensão trágica da existência? O elemento dionisíaco é o começo e o centro da contrapartida crítica, da “contra-

valoração”¹ e da “contradoutrina” nietzschiana, o elemento-chave para o processo de dissolução dos preconceitos (metafísico-moral-racional), para a afirmação da vida, para a superação do niilismo e sua decadência negadora da vida, em suma, o simbolismo do excesso de força, saúde, inocência, naturalidade, imoralidade, além do bem e do mal. Isso significa que identificaremos por meio do simbolismo desse fenômeno a superabundância e plena vitalidade que afirma tudo o que a vida traz em seu processo e fluxo incessante de criação e destruição, pois nesta afirmação está implicado o reconhecimento da coexistência inevitável do prazer e da dor. É com este olhar que podemos entender o significado do que consiste para Nietzsche na “verdadeira oposição”², a saber “o instinto *que degenera*” (caracterizado pela fraqueza que foge da realidade rumo à idealidade) e a “fórmula de *afirmação suprema*”³ apresentada por sua filosofia trágica.

O nosso primeiro passo nesse caminho nietzschiano de superação será subdividido em dois momentos. Inicialmente nos debruçaremos na já radical e embrionária concepção de *O nascimento da tragédia*, e aí veremos o significado profundo de sua crítica sendo configurado por meio da perspectiva da arte. O que se renova e repensa com esse ponto de partida já é totalmente significativo, pois uma vez conferida a “seriedade”⁴ à arte e, sobretudo, despontando nela a valorização/compreensão do fenômeno dionisíaco, vemos que a reflexão de Nietzsche se encaminha, então, para uma subversão das pretensões que se erigem através de “filtros” superestimados, isto é, os critérios críticos característicos da racionalidade. Mais do que a importância da subversão do acesso ao fundamental da realidade e a superação de uma oposição (expressa pela percepção da essência sendo revelada pela aparência, a verdade sendo apresentada pela ilusão), é central também a diferencial ressignificação nietzschiana da relação com o sofrimento pois, sobretudo, se destaca a justificação da vida pelo fenômeno estético, que consiste em uma experiência profunda e íntima da vida possibilitada pela arte. É a partir desta subversão que não mais veremos o prazer ser valorizado em detrimento da dor ou a verdade em detrimento da ilusão.

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012b. p. 18.

² NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b. p.60.

³ Ibid., p.60, grifo do autor.

⁴ Tal perspectiva (a seriedade na reflexão sobre a arte) é o ponto de partida fundamental com o qual nos deparamos já no prefácio de *O nascimento da tragédia*. (NIETZSCHE, 2012b, p. 22-23)

O que significa recusar o dionisíaco e depois (com o socratismo-platonismo) acusar a vida e rejeitar a arte? Eis o que a filosofia da arte nietzschiana nos responderá, apontando uma nova proposta de realizar o conhecimento a partir de uma nova seriedade conferida à arte. Se para a visão do otimismo teórico a consciência expressa a máxima, perfeita, a mais correta, adequada maneira e refinada capacidade crítica para julgar a vida e a arte em nome de uma verdade desejada e acreditada, se configurará, então, a exigência de renegar a obscuridade da instintividade em prol de uma clareza superficial e logicamente forjada para desqualificar os instintos, as forças inconscientes: exigência tirânica e repressora. Vamos entendê-la como triunfo de uma crença (sintomática da decadência) na oposição metafísica de valores: a ilusão característica da necessidade de metafísica (que traz em seu bojo uma consolação bem fundamentada) transposta e transformada em essência normativa de toda a realidade, que ao invés de mergulhar profundamente na vida, o ideal de conhecimento desconhece que se afasta cada vez mais dela pela superfície estruturada teórica, fictícia e abstrata de seus conceitos. Com essas percepções, desenvolveremos a ruptura com o processo essencial e estilisticamente poético da criação artística (a partir do socratismo estético), direcionaremos nossa atenção para a compreensão da tirania da razão, para o significado da necessidade da verdade, a crença na racionalidade que se manifesta no gesto otimista em relação à tragédia, isto é, “[...] recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisíacas [...]”⁵, pois, segundo Nietzsche (2012b), à Sócrates devia estar “[...]interdito [...] mirar com agrado para os abismos dionisíacos [...]”⁶.

A principal objeção à arte é o preconceito moral e racional. A razão alivia a tensão abismal da instabilidade no vir a ser por meio de um conhecimento-discurso que pretende corrigir conceitual e logicamente a existência, isto é, se afastar do “erro” e “ilusão” da percepção sensível da realidade. Veremos, pois, através do processo de problematização nietzschiana a decadência que caracteriza esse processo de fuga para o ideal, a crença na verdade e sua respectiva negação da sensualidade pelo processo de falsificação dos sentidos. Veremos o “instinto que degenera” ser apresentado e caracterizado pela visão socrático-platônica-cristã, a moralidade, a dialética, a busca de um apoio consistente para a vida. Veremos que progressivamente este apoio, base, fundamento se dissolverá em preconceitos

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012b. p. 87.

⁶ Ibid., p. 84.

que se pretendem normativos, supremos. O simbolismo dionisíaco representa uma intensa e plena compreensão afirmativa do trágico da vida. Mas apesar de afirmativo, abissal, profundo, terrível e não se objetar ao sofrimento, neste primeiro momento da compreensão nietzschiana, ele ainda se restringe a uma alegria intensificada pela metafísica de artista e pela consolação que advém daí. Por isso, nosso objetivo será também entender a extensão desse simbolismo que atravessa todo o pensamento de Nietzsche, sobretudo não reduzi-lo somente ao sentido que a consolação metafísica-artística produz, não restringi-lo, pois, à compreensão artística pela qual é feita sua abordagem em *O nascimento da tragédia*, uma vez que o aprofundamento da visão crítica e trágica rejeitará qualquer consolação⁷.

No segundo momento do nosso trabalho, buscaremos realçar o diferencial crítico de Nietzsche por meio de seu sutil diagnóstico da visão teórica e otimista da vida. Diagnosticar é um traço preciso do seu modo de pensar, repensar, elucidar o processo preconceituoso e dogmático da construção do conhecimento, pois poderemos assim perceber a dimensão e o caráter sintomatológico, o condicionamento fisiológico determinando a configuração e estruturação de qualquer que seja a concepção e explicação do mundo. Nesse sentido, buscamos trazer à tona uma abordagem crítica que Nietzsche faz da dialética, pois veremos como esta será altamente apreciada para o rigor da reflexão filosófica e expressará a superestima da crença na verdade e racionalidade. À isso será associada a compreensão depreciativa acerca do vir-a-ser como fruto da exacerbada vontade de verdade que afasta e opõe o conhecimento à vida, negando a multiplicidade, a mutabilidade dos processos nos quais se realiza a existência. Paralelo a esse reconhecimento, buscamos salientar o valor da filosofia na era trágica dos gregos, para refletirmos sobre a importância da correlação entre o pensamento e a vida para Nietzsche. É a partir daí que podemos dar um novo passo no aprofundamento crítico nietzschiano, desmistificando cada vez mais o processo de construção do conhecimento e progressivamente nos alertando cada vez mais para a questionabilidade e

⁷ Para destacar esta visão, tomamos como referência a seguinte perspectiva de superação da dor: “[...] essa tirania da dor, superada ainda pela tirania do orgulho que rejeitou as conseqüências da dor – e conseqüências são consolos - [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 10). Buscamos enfatizar o dionisíaco nesta introdução porque ele expressa com precisão a necessidade nietzschiana de afirmação plena da vida, isto é, o objetivo mais profundo e peculiar do pensamento de Nietzsche, que atravessa todo o processo crítico da sua reflexão: “A noção do dionisíaco não se limita em Nietzsche ao campo artístico. Exprime fundamentalmente uma certa compreensão do devir, pensado como potência irresistível de metamorfose [...] Oposto à moral e às interpretações idealistas [...], o dionisíaco é por isso mesmo o lugar da superação de todos os dualismos e de todas as separações. Exprime assim a solidariedade da criação e da destruição, do sofrimento e do prazer [...]” (WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 31-32).

importância da suspeita acerca do ideal de verdade. Nesse caminho, se vão deslocando as bases, os padrões e mostrando um horizonte cada vez mais desnorteador, uma estrutura cada vez mais abalada, frágil e passível de desconstrução: descolada de pretensos privilégios. Nada veremos mais de extraordinariamente soberano ou de valor incondicional e superior na verdade, veremos o conhecimento pelo ângulo da conformidade às necessidades humanas de conservação e adaptação. Esta compreensão inviabilizará, então, a crença em um puro e natural impulso à verdade, pois Nietzsche evidencia o caráter dissimulador, convencional, utilitário nesse processo para o estabelecimento da organização humana, em outras palavras: diante da vida o conhecimento é venerado, pois a relação entre a moralização e a racionalização sustenta a fragilidade e instabilidade humana, e cria, portanto, uma atmosfera de uma favorabilidade para seu desenvolvimento e conservação. É desta forma que desdobraremos e incorreremos na perspectiva humana, demasiado humana e na possibilidade de acirramento crítico a partir disso: o processo de libertação do idealismo, o reconhecimento mais profundo da convergência entre crítica, criação e destruição, ou seja, o processo crítico nietzschiano nos leva a essa inevitável abertura e “conscientização” incontornável da condição e caráter humano da concepção da realidade e da idealidade, seus processos e provisoriedades passíveis de serem questionados, desdivinizados, superados, destruídos.

Em um terceiro momento, nosso objetivo dá ênfase à abordagem de um mundo desdivinizado, no qual não vige mais nenhuma compreensão metafísica da existência. Buscaremos desenvolver e elucidar esta percepção por meio do acirramento crítico nietzschiano que esgota a possibilidade de manter, conservar a crença num ideal, num “mundo verdadeiro”, uma vez que nos ajuda a compreendê-lo como ficção, como consolação, e, sobretudo, dissolvê-lo, reduzi-lo em mero “erro”, que expressa, sobretudo, covardia, impotência para enfrentar a realidade abismal do devir sem nenhum apoio ou suporte ultraterreno. O que viabiliza a apreensão significativa deste processo é a abordagem genealógica da moral que Nietzsche desenvolve, pois este direcionamento reflexivo nos fará buscar as condições, as circunstâncias da origem dos valores, dos preconceitos morais até culminar o questionamento na autêntica e radical suspeita, que indaga acerca do valor dos valores. Buscaremos explicitar as características específicas deste fluxo radical de problematização, veremos despontar a inevitável correlação entre filosofia e saúde, forças e fraquezas na construção do conhecimento, isto é, a perspectiva do condicionamento fisiológico das avaliações, a criação de valores e as interpretações da existência que daí

decorrem, que correspondem e expressam sintomas de um tipo de vida: “Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças”⁸. Este é o ápice do intenso movimento crítico de Nietzsche, uma vez que traz à tona com originalidade a abordagem do niilismo enraizado na elaboração do conhecimento. É quando teremos, enfim, uma compreensão da existência aberta para desenvolvermos a concepção da vida como vontade de poder⁹, que nos viabilizará, por sua vez, a possibilidade de superação da negação e da decadência que sustenta a base do pensamento filosófico. Nesta nova perspectiva de abordagem da vida, se fortalece a crítica coragem para a superação da metafísica, superação da nociva e antinatural moralidade-racionalidade. A necessidade de superação do homem também desponta decisivamente neste horizonte novo e desdivinizado, e nesta necessidade de ultrapassagem crítica poderemos vislumbrar o resgate da inocência do vir-a-ser (que fora julgado e condenado pelo moralismo-racionalismo). Vamos, nesse sentido, realçar a percepção nietzschiana da imoralidade da vida, e, sobretudo, a nobreza para da concepção trágica da existência. Estas características serão expressas por meio do aprendizado do riso, pela maturidade para fidelidade e ressignificação da terra sem consolação metafísica, a maturidade para enfrentar o abismal desafio de viver e equilibrar-se na própria força e coragem para uma autodeterminação livre de preconceitos. É nesse contexto de transvaloração de todos os valores que se há de dizer e exclamar um “sim” à vida, mesmo que a grande afirmação seja um grande sofrimento, mesmo que o amor à vida reconheça a relação coexistente entre o prazer e a dor, como o veremos a partir da apresentação da grande tematização nietzschiana: o eterno retorno do mesmo. Vamos, portanto, repensar a filosofia e a vida com a percepção trágica e abismal nietzschiana, a força de sua crítica para a destruição e criação.

Sou cruel, meus irmãos? Mas eu digo: àquele que cai, deve-se, ainda, dar-lhe um empurrão!

Tudo o que é de hoje – cai e decai: quem haveria de querer retê-lo! Mas eu – eu

⁸ NIETZSCHE, 2001, p.10.

⁹ É interessante já notarmos em relação a esta concepção as imagens que dissolvem em grande estilo as rígidas pretensões lógicas que buscam impor a estabilidade da interpretação racional e moral à existência, em suma, busca opor-se e impor-se à vida com a ilusão de uma imutabilidade e absoluta estruturação conceitual colocada contra o incessante vir-a-ser. Para destacarmos esse aspecto fundamental, já identificamos nesta introdução a forma como a vida se apresenta ao Zaratustra de Nietzsche: “Colocastes a vossa vontade e os vossos valores no rio do devir; uma velha vontade de poder revela-me aquilo em que o povo acredita como sendo o bem e o mal.” [...] “E este segredo a própria vida me confiou: 'Vê', disse, 'eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo.*'” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a. p.144-145, grifo do autor).

quero, ainda, dar-lhe um empurrão!

Conheceis a volúpia que rola pedras às profundezas dos abismos? - Esses homens de hoje, vede como rolam para as minhas profundezas!

Um prelúdio sou eu para melhores executantes, meus irmãos! Sou um exemplo: *obrai* conforme o meu exemplo! E, a quem não vos ensine a voar – ensinai-lhe, vós, a *cair mais depressa!* -¹⁰

A coragem mata, também, a vertigem ante os abismos; e onde o homem não estaria ante abismos? O próprio ver – não é ver abismos?¹¹

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a. p. 249, grifo do autor.

¹¹ *Ibid.* p. 192.

1 SOBRE A RAZÃO E A ARTE: A PROBLEMATIZAÇÃO DO OTIMISMO TEÓRICO E A EXALTAÇÃO DO TRÁGICO

1.1 Crítica e criação nietzschiana: a arte como fenômeno de justificação da existência

A base crítica que a primeira obra de Friedrich Nietzsche - *O nascimento da tragédia* - nos apresenta, consiste numa concepção da metafísica que tem uma especificidade inflexiva. Primeiramente, cabe ressaltarmos o caráter do problema que o pensador se propõe a abordar: a urgência em se estabelecer a seriedade e importância da dimensão estética para a filosofia. É em função desta peculiaridade do pensamento nietzschiano que a consideração da metafísica é trabalhada numa base totalmente estruturada pela arte. Isso significa que podemos encontrar nesse projeto as primeiras grandes características do que designamos como “abismo crítico nietzschiano”, uma vez que uma visão artística e trágica da existência aprofunda a percepção de uma decadente crença na base racional da concepção otimista-teórica do mundo, que recusa e acusa o inseguro processo de criação e destruição do vir-a-ser e, por isso, toda a sua abordagem, avaliação e interpretação da existência tem necessidade de apoiar-se na fundamentação lógica-racional do ideal. Nosso objetivo, portanto, será tomar a arte como a “base” crítica da reflexão filosófica nietzschiana na medida em que ela nos aponta o significado daquilo que a “base” racional pretende escapar, pois veremos que para o olhar racional o “[...] quão interdito lhe estava mirar com agrado para os abismos dionisíacos [...]”¹² e, por conseguinte, o quanto a visão otimista do real “[...] há de recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisíacas e impeli-las necessariamente à destruição [...]”¹³.

É fundamental destacar que o que dá sustentação à compreensão metafísica nietzschiana é identificada na visão helênica arcaica: a simbologia de impulsos artísticos da natureza, expressos ou representados através dos deuses Apolo e Dionísio. Essa caracterização nos permitirá determinar os caminhos do seu posicionamento crítico perante a hegemonia da razão no período clássico da filosofia. É devido ao paralelismo, à duplicidade de tais deidades

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012b. p.84.

¹³ Ibid., p.87.

que se engendra o nascimento da tragédia. Em outras palavras, esta reflete a superação que a vontade helênica produz: o emparelhamento de Apolo e Dionísio. É assim que o fenômeno artístico e metafísico do trágico acontece.

Contudo, o que precisamos saber é o que isso representa perante a construção da filosofia. O que isso significa para o pensamento, sobretudo para o conhecimento filosófico. Afinal, a arte está colocada no cerne da problemática existencial. Para apreendermos o sentido e o valor desta postura, é fundamental identificarmos o porquê do emparelhamento destes opostos, por que é necessária tal complementaridade, e o que tal necessidade implica na produção de uma apreensão significativa e transformadora do real. Para especificar a natureza desses poderes artísticos-naturais, Nietzsche nos apresentará analogias de dois estados que expressam a manifestação de Apolo e Dionísio.

De um lado, temos o estado do sonho representando a configuração do universo apolíneo. Nossa percepção é direcionada para identificar o sonho enquanto aparência, ou mais especificamente, como “bela aparência”¹⁴. A noção de aparência, tão presente e recorrente no discurso filosófico acerca da realidade, classicamente não corresponde, não se adequa ao que se concebe como a verdade. Essa visão tão característica da abordagem estritamente racional da tradição filosófica, Nietzsche a desloca, ressignificando-a em seu valor sob a luz da arte. Ora, veremos no desenvolvimento deste capítulo o quanto na arte a aparência se fará necessária e indispensável, tanto para a manutenção da vida quanto para a eclosão da verdade essencial. Enquanto isso, no pensamento filosófico, por sua vez, ela concerne à dimensão apenas instável e ilusória do conhecimento do real, ao erro. Sendo assim, se faz fundamental entender e questionar por que a emergência da aparência é central no desenvolvimento da arte? A estreita relação entre sonho e aparência nos traz o primeiro indicativo acerca do valor da aparência, isto é, o prazer que emerge da sensação de sonhar. Essa sensibilidade delineia a convergência entre o prazer e o que desponta da necessidade desta experiência: a alegria.

A arte, sendo vislumbrada pela perspectiva onírica que o universo apolíneo expõe, é vista por Nietzsche como o estímulo a partir do qual “a vida se torna possível e digna de ser vivida”¹⁵. Pode-se, pois, justificar a configuração de tal “bela aparência” sobretudo pelo que

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de bolso, 2012b. p.25.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de bolso, 2012b. p.26.

ela torna possível, o que ela sustenta e abrange, o que em *O nascimento da tragédia* se designa de a “consagração da bela aparência”, ou seja, a tranquilidade, a confiança que este estado onírico propicia. E, para caracterizar a estruturação que esse aspecto abarca, devemos entendê-lo especificamente por “princípio de individuação”. Este é o apoio no qual se estrutura o estado de tranquilidade que o universo artístico apolíneo alcança e consolida: uma associação de aspectos que se confundem, considerando que dizem respeito ao prazer da aparência, em outras palavras, ao estado de prazer gerado pela beleza onírica. Tal prazer está, contudo, delimitado: a delimitação no mundo do sonho é uma analogia ao princípio de individuação, a delimitação da experiência humana neste princípio-perspectiva ancorado na aparência. É devido a este problema da delimitação que a tão autêntica visão nietzschiana dos gregos se destaca e singulariza em toda a sua potência transformadora, pois, a partir daí, é a visão dionisíaca do mundo que deve ser reconsiderada e repensada.

O dionisíaco é associado ao estado fisiológico da embriaguez, é a dissolução da perfeição do estado onírico. Este impulso artístico-natural se insere justamente quando da ruptura com delimitação apolínea, que é uma dimensão devidamente ordenada, harmônica e bela. Romper com o princípio da individuação significa fundamentalmente a dissolução da subjetividade. Em outras palavras: o “auto-esquecimento”¹⁶. O que acontece, nesse sentido, é um desaprendizado originário, uma experiência que ultrapassa todas as fronteiras forjadas pela necessidade de delimitação, ordenação que configura a elaboração da arte apolínea, uma criação necessária à possibilidade mesma da vida. O que traz de significativo esta experiência? A experiência da unidade completa com a natureza. Ora, se o sonho é o encobrimento do que há de mais fundamental acerca da vida, a embriaguez, contudo, é a manifestação total e plena da realidade: é o estado que condiz, portanto, com a revelação da essência. Estaríamos, então, falando em um “aprisionamento” no sonho e uma libertação pela embriaguez? É importante pensar em que sentido libertação e destruição se articulam, considerando que o princípio de individuação vem da experiência onírica e o decorrente processo de criação poética do mundo olímpico, e a destruição deste princípio liberta o homem para ele próprio tornar-se obra de arte. Vejamos, pois, em que sentido essa perspectiva se apresenta.

Neste cenário, Nietzsche está vinculado ao modelo metafísico de interpretação da existência. Porém, tal perspectiva não representa estruturalmente a tradição canônica do

¹⁶ NIETZSCHE, 2012b, p.27.

racionalismo e seu caráter moralista de oposição metafísica de valores. É a visão crítica e artística de Nietzsche que vai buscar superar tal oposição, até progressivamente abandoná-la por completo, tal como poderemos encontrar em *Crepúsculo dos Ídolos*¹⁷, onde Nietzsche delinea as fases da emergência e do esgotamento do pensamento metafísico, e, desta forma, nem mesmo usar a noção de aparência faz sentido, uma vez que só se faz necessário considerar o aparente quando se crê na existência de uma essência para fazer-lhe oposição. Mesmo que em *O nascimento da tragédia* a libertação que a reinserção do dionisíaco provoca esteja limitada pela ideia de consolação, devemos identificar e evidenciar a força crítica de Nietzsche no processo de um projeto de superação da oposição metafísica de valores. Para chegarmos a considerar esta ruptura, é importante ressaltar que o dionisíaco e apolíneo são considerados impulsos artísticos ainda sem mediação do artista humano. O enaltecimento da cultura grega feito por Nietzsche se dá, sobretudo, pela relação dos gregos com esses impulsos artísticos. Vemos, assim, a sua força expressiva para evidenciar uma valorização simultânea e espontânea da natureza e da arte tal como elas se nos apresentam e se constituem. Pode-se dizer, de certa forma, que a constituição da arte reflete, através do homem, um processo de imitação enquanto co-criação natural.¹⁸

O elemento diferencial da cultura grega se constitui pela forma com a qual se efetiva a integração do elemento dionisíaco, isto é, a sua conciliação com os princípios apolíneos. Só deste modo o dionisíaco não seria uma ameaça destrutiva e selvagem, considerando que a sua potência afirmadora, ao ser emparelhado com Apolo, enceta a possibilidade de romper com o princípio de individuação, contudo, pela simultaneidade em que se dá emerge enquanto

¹⁷ Desenvolveremos este processo mais adiante tomando como referência o capítulo “Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula.”

¹⁸ Expressamo-nos usando esses termos para realçar a relevância fundamental que a natureza e a arte tem para a abordagem da filosofia nietzschiana. Uma vez que o pensador coloca estas perspectivas na base da sua compreensão do conhecimento do real revela-se o diferencial de sua crítica aos excessos da visão racional. Mas o que cabe ser destacado e elucidado aqui é que Nietzsche (2012b, p. 29) considera os impulsos artísticos como próprios da natureza e que “[...] se satisfazem imediatamente e por via direta [...]”, isto é, seja através do sonho (“[...] cuja perfeição independe de qualquer conexão com a altitude intelectual [...]”), ou seja por meio da embriaguez (que também “[...] não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade.”), o que está implicado nesta consideração é a visão do artista como um imitador da natureza. Mas, se por um lado (enquanto “artista onírico”) se produz a perfeição da bela aparência, por outro lado (“artista extático”) o homem se torna obra de arte, pois com o processo de libertação e destruição da bela aparência, em suma, com a união plena com a natureza “[...] ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem.” e, portanto, é neste sentido que ele se transforma e transborda toda “[...] a força artística de toda a natureza [...]” (NIETZSCHE, 2012b, p. 28).

fenômeno artístico. Este encontro é o ponto significativo do objetivo do projeto que representa a interpretação nietzschiana do nascimento da tragédia: tal duplicidade ultrapassa as oposições, se fazendo possível então afirmar e não excluir as contradições. Que contradições? O chamado, digamos assim, pessimismo da fortitude, como Nietzsche em sua tentativa de autocrítica¹⁹ caracteriza esse diferencial da cultura grega: “[...] os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sons dolorosos. Da mais elevada alegria soa o grito de horror ou o lamento anelante por uma perda irreparável²⁰.”

Isso significa, sobretudo, não só a integração dionisíaca e o que culturalmente se proporcionou com ela (a tragédia), mas a reintegração mística, a unidade com a natureza. Essa valorização dos impulsos da natureza é determinante. Se o princípio de individuação significa um apoio, uma possibilidade de tranquilidade, na perspectiva da natureza, contudo, o lamento se dá, de forma inversa, pelo seu “despedaçamento em indivíduos”. A questão da consolação na metafísica do artista é o que poderá nos elucidar essa consideração: a consolação de saber que o homem pode ser reunido ao íntimo-universal da natureza. O fim da efemeridade seria, portanto, a reintegração à felicidade eterna e originária.

Para desdobrarmos estes aspectos, podemos pensar a resistência do apolíneo em relação ao dionisíaco. O caráter desta resistência nos fará discernir porque o dionisíaco é o símbolo máximo da filosofia trágica que Nietzsche busca desenvolver para exaltar a vida e empreender seu projeto de transvaloração de valores e, por conseguinte, denunciar e superar a decadência na filosofia. Nesse sentido, sua crítica implica uma abissalidade e enfrenta profundamente este abismo crítico. A bela aparência ocultava esse intenso movimento destruidor que a essência representava, pois ocultar a verdade era importante para sobreviver. O dionisíaco, por sua vez, irá representar problemas decisivos que desestruturaram a ordenação perfeita, a relação com o real do grego apolíneo baseada na consciência, harmonia,

¹⁹ Destacamos este aspecto da “Tentativa de autocrítica” (uma reflexão posterior de Nietzsche sobre *O nascimento da tragédia*) para repensar a relação entre pessimismo e fraqueza. Isto é, as interrogações de Nietzsche nos trazem uma desconfiança fundamental, com a qual não anulamos a possibilidade de relacionar o pessimismo à força. É nesse sentido que não se torna espantoso pensar nos gregos como tendo necessidade da tragédia. Atentemos para algumas das interrogações de Nietzsche: “Será o pessimismo *necessariamente* o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – como ele o foi entre os indianos, como ele o é, segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus “modernos”? Há um pessimismo da *fortitude*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência?” (NIETZSCHE, 2012b, p. 11-12, grifo do autor).

²⁰ NIETZSCHE, 2012b, p. 31.

organização, causalidade lógica. Como sobreviver sem o apoio que o princípio de individuação proporciona?

O fundamental desta reflexão é captar o sentido desta *necessidade* que dá origem à tragédia. O significado da criação das formas, da criação da arte, e, mais precisamente, a criação da beleza. Considerando esta perspectiva, é relevante questionarmos o que significa para o homem grego a estrutura cultural do universo apolíneo, em suma, o mundo olímpico. Bom, uma especificidade se faz necessária apontar: Nietzsche já nos alerta que os deuses olímpicos não são normativamente constituídos, isto é, não são determinados pelo ascetismo²¹. Sendo assim, a grandeza, a elevação que se pode encontrar neste cenário não é de ordem moral. A elevação concerne, pois, ao enaltecimento, à divinização da existência, uma indiferença, portanto, às relações ente bondade ou maldade. O transbordamento e plenitude existencial não se confundem com estas questões da moralidade, do melhoramento como elevação do homem. A criação da beleza, nesse sentido, já é o fundamental, o determinante e o necessário, pois ela contempla a não desestruturação, a dignificação e legitimação da vida humana. Pode-se entendê-la como o que Nietzsche chama de serenojovialidade. Contudo, tal serenojovialidade que a arte propicia encobre uma dolorosa percepção da existência. E é justamente aquilo que a arte apolínea encobre que nos conduzirá para o entendimento acerca da *necessidade* da arte, pois aqui é o processo de criação que engendra a superação ou, mais especificamente, uma inversão. Inversão da sabedoria popular do sátiro companheiro de Dionísio: Sileno. Tal saber se constitui de uma visão de mundo dominada pelo pessimismo, que entende como o melhor para a humanidade é *não ser e deixar de ser*²². O que significa inverter esse pessimismo e alcançar a designada triunfante serenojovialidade? E, sobretudo, depois, transformá-lo em trágico, isto é, sem encobrimento da essência? Assim lemos na própria interrogação de Nietzsche (2012b, p. 34, grifo do autor):

²¹ É fundamental destacar essa peculiaridade nas deidades da cultura grega, uma vez que essa consideração já pode nos indicar a maneira radical com a qual Nietzsche problematizará a moralidade nos seus trabalhos subsequentes. Vejamos como ele se expressa acerca disso: “Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau.” (NIETZSCHE, 2012b, p.32-33).

²² A sabedoria popular com a qual e *contra* a qual o homem grego se depara com sua “criação onírica dos deuses olímpicos” é colocada por Nietzsche no seguinte trecho, com o qual se revela a fala de Sileno: “[...] - '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’”. (NIETZSCHE, 2012b, p. 33, grifo do autor).

De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao *sofrimento*, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades?

A vontade helênica, tal como Nietzsche a aborda, explicita tanto a sensibilidade do grego em relação ao sofrimento quanto a sua capacidade para invertê-lo e, por conseguinte, superá-lo. Esta singularidade transfiguradora constitui um diferencial marcante para a sua cultura, no sentido de perceber que a vontade helênica transforma artisticamente a visão da vida. Na cultura apolínea, a criação onírica e poética do mundo olímpico reflete a transfiguração do olhar para o real, permitindo e favorecendo o prazer de viver, dada a consagração da vida pela legitimação que a vivência dos deuses confere à existência. O problema que se impõe aí, portanto, não é o mesmo que a sabedoria pessimista de Sileno atribui à vida humana, mas o seu inverso: a separação da existência é problemática, pois a vontade aqui é a de viver. Contudo, a força da vontade helênica não fica restrita. O prazer diante da vida não fica confinado à configuração artística apolínea, pois o sentido pleno dela se complementa no que Nietzsche chama de “miraculoso ato metafísico”, engendrado pelo emparelhamento apolíneo-dionisíaco. Talvez possamos dizer que a consolação metafísica proporciona algo além do que uma inversão da sabedoria pessimista (pois a inversão fica reduzida à beleza prazerosa da aparência). Sendo assim, acontece um processo de superação que consiste, pois, na transformação do pessimismo no efeito do trágico. Alcança-se, desta forma, o profundo prazer originário e eterno que emerge da destruição das aparências. É nesse sentido que o prazer pode ser completamente compreendido: a intensa verdade dionisíaca libertada e redimida através da ilusória, bela e transfiguradora aparência do universo apolíneo da arte. Em outras palavras, não se destrói totalmente o prazer da ilusão do aparente, mas também não se deixa de reconhecer o que há por trás disso, isto é, uma universalidade que abarca, abrange e sustenta a unidade e eternidade de tudo o que existe. Isso significa, portanto, o ato metafísico-artístico de consolação que justifica e sensibiliza para a visão da dor originária (que é o despedaçamento da natureza no princípio de individuação) e do prazer originário (que é a reconciliação com a unidade da vida). Em suma, “[...]o drama é a encarnação apolínea de cognições e efeitos dionisíacos [...]”²³

Ora, o que se exclui desta visão de mundo quando o dionisíaco é desconsiderado? E o que se legitima, por outro lado? De uma forma geral, se desvincula o pensar e o conhecer da

²³ NIETZSCHE, 2012b, p.58.

fecundidade profunda, íntima e universal da vida, ou seja, o ritmo criativo-destrutivo a partir do qual se engendra, se expressa, apresenta e representa a grandeza de uma visão trágica, do desenvolvimento pleno, digamos assim, da estética da existência. Enquanto se configura uma visão da realidade antidionisíaca, o universo apolíneo se sintoniza, por sua vez, com os ideais do conhecimento que se instauram com o socratismo. Questionemo-nos por que é a visão dionisíaca de mundo que nos orienta a fazer uma revisão transformadora da nossa percepção do mundo grego, sua arte e filosofia. Ora, o apolíneo tem uma integração muito apropriada também com a cultura filosófica clássica. Começemos a desdobrar a especificidade apolínea. Por que o apolíneo dispõe de um privilégio dominante? Porque ele assegura um modelo de perfeição que é conservado também na cultura clássica, uma vez que o que é problemático mesmo diz respeito ao dionisíaco. Saindo a dimensão mítica da existência, os princípios apolíneos se conservam e perpetuam estrutural e apropriadamente no ideário da racionalidade. A ilusão que se impõe necessária à vida, que antes era a bela aparência da arte, agora seria a ilusão metafísica racionalizada. Pensemos na ideia da perfeição que o apolíneo evoca: ela aponta tanto artística quanto filosoficamente para o ideário da causalidade lógica. Isso pode, de certa forma, evidenciar, explicar e fundamentar o desprezo, a depreciação do dionisíaco e o isolamento da dimensão apolínea para o desenvolvimento da filosofia (inclusive, pensando sobre o direcionamento do preceito delfico “conhece-te a ti mesmo”). A bela aparência do sonho é um paradigma para se elaborar o ideal da verdade²⁴. Isso implicaria e incorreria então num processo, num método que configura o mundo do valor da verdade, substituindo, de certa forma, deslocando a perspectiva da bela aparência para essência do real. Tais características convergem, portanto, enquanto ilusão do ideal artístico e ilusão do ideal racional, que, por sua vez, conserva a beleza no plano da moralidade: uma equação virtuosa entre o bom e o belo. É importante destacar, então, a maneira como Nietzsche define a especificidade do apolíneo: já um indicativo do significado que se nos vai apresentar no decorrer do seu pensamento. Enxergar no apolíneo uma espécie de “cura”, pelo que expressa de esplendor sua característica serenojovialidade, não deve, pois, esgotar nosso olhar para esta reduzindo a nossa compreensão à sua dimensão de beleza e luminosidade como se fossem

²⁴ Para fundamentarmos essas reflexões, tomamos como fio-condutor e focamos no que se nos apresenta Nietzsche (2012b, p. 29-30) sobre a dimensão onírica constitutiva do apolíneo, pois, segundo ele, “[...] não é possível abster-se, para a vergonha de todos os pósteros, de supor que também os seus sonhos possuíam uma causalidade lógica de linhas e de contornos [...]”. A noção de “causalidade lógica” se tornará hegemônica na concepção racional do mundo, tornando um problema a dimensão artística para o efetivo conhecimento das coisas.

total e definitivamente confortáveis, pois esse aspecto não é senão uma forma (apolínea/serenojovial) de refletir e transformar o fundo terrível da realidade. Em outras palavras, pensar essa perspectiva apenas “[...] como se fosse um bem-estar não ameaçado²⁵” não determina nem indica a plena compreensão do que ela significa. Este posicionamento nos deixa alerta, sobretudo, para pensarmos e caracterizarmos a crítica posterior de um outro traço e perspectiva da serenojovialidade, pois desta vez ela refletiria apenas uma fuga covarde da realidade por meio do otimismo teórico e a “proteção” que as crenças daí advindas proporcionam. O fundamental desta reflexão consiste não exatamente na afirmação da subsistência do apolíneo em detrimento do dionisíaco na era da racionalidade como fundamentação da interpretação do real, mas numa sutil (não total) convergência que pode ser destacada entre o ideal artístico serenojovial e o ideal racional do otimista teórico. Contudo, tal possível convergência não anula a percepção de que a arte é condenada como um todo (pela visão socrático-platônica) e não apenas especificamente a tragédia²⁶. Esse é o sentido que buscamos indicar e que abarca sobretudo o que significa a morte da tragédia. O problema que emerge deste contexto é justamente a introdução do “elemento otimista na tragédia”²⁷, que tem como implicação a descaracterização da mesma, afinal, como conceber a arte submetendo-a a um processo de criação que tem como critério crítico o entendimento? Em suma, o que resta da profundidade da criação artística se a força e o significado da arte se reduz ao se recusar o abismo de obscuridade instintiva, inconsciente e irracional que o dionisíaco simboliza? O nosso objetivo é progressivamente desenvolver e evidenciar a necessidade (seja apolínea ou socrática) de opor resistência a esse elemento que torna a visão da vida essencialmente trágica, imoral, abissal e ainda assim inocente pela afirmação plena da existência. Todo esse contexto desdobrar-se-á qual um sintoma da necessidade de

²⁵ Nesse sentido, Nietzsche (2012b, p.60-61), faz uma analogia que viabiliza com extrema clareza a compreensão desta consideração: “Quando, numa tentativa enérgica de fitar de frente o Sol, nos desviamos ofuscados, surgem diante dos olhos, como uma espécie de remédio, 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. Só nesse sentido devemos acreditar que compreendemos corretamente o sério e importante conceito da 'serenojovialidade grega'; ao passo que, na realidade, em todos os caminhos e sendas do presente, encontramos-nos com o conceito falsamente entendido dessa serenojovialidade, como se fosse um bem-estar não ameaçado”.

²⁶ NIETZSCHE, 2012b, p.85.

²⁷ Assim lemos sobre isso: “Esse elemento otimista que, uma vez infiltrado na tragédia, há de recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisíacas e impeli-las necessariamente à destruição [...]” (NIETZSCHE, 2012b p.87).

conservação, apoio, segurança. Mas aqui estamos ainda no discurso mítico, trágico, no qual o emparelhamento dionisíaco-apolíneo colocam em relação de igual importância a ilusão e a verdade (por necessidade) e onde a ilusão também dá acesso à verdade. É justamente por isso que a interpretação da existência nesta perspectiva assume sem restrições a nobreza e o heroísmo, a coragem para o destino, de certa forma, além do bem e do mal. E podemos dizer ainda que o elemento apolíneo não converge estruturalmente com a concepção moral e antinatural da lógica que determinará o conhecimento racional e o que ele busca defender, justificar e normatizar. É nesse sentido que se marca a diferença entre o instinto dos helenos arcaicos e o instinto dos helenos clássicos.

A criatura nobre não peca, é o que o poeta profundo nos quer dizer: por sua atuação pode ir abaixo toda e qualquer lei, toda e qualquer ordem natural e até o mundo moral [...] toda a concepção do poeta nada mais é senão aquela imagem luminosa que a natureza saneadora nos antepõe, após um olhar nosso ao abismo.²⁸

Tal problemática dá consistência teórica à nossa percepção da filosofia de Nietzsche, e a articulação crítica com a tradição essencialmente lógica do pensamento, uma vez que o que se destaca na presente abordagem via metafísica de artista é a simultânea e necessária vinculação entre essência e aparência, instâncias tradicionalmente separadas e também classicamente forjadoras de impasses para o entendimento da sua relação. Assim, o pessimismo não sucumbe a uma mera fraqueza ou negação, tornando possível o trágico em toda a sua potência ressignificadora e reinterpretadora do real, redimensionando a relação entre o prazer e o sofrimento. É fundamental, portanto, identificarmos que neste contexto do pensamento nietzschiano não se estrutura a perspectiva metafísica num padrão conceitual e determinado pela consciência, ou numa valoração que coloque a essência em detrimento da aparência, ou a verdade em detrimento da ilusão. A arte redimensiona e provoca um redimensionamento da metafísica. O significado de que a vida só se justifica enquanto fenômeno estético²⁹ é o que pretendemos apontar como fundamental, pois ele está coadunado ao perigo que se dá ensejo com o conhecimento da verdade que o dionisíaco viabiliza. Assim entendemos a arte tornando possível e justificando a vida. É desta forma que se caracteriza plenamente o sentido da duplicidade necessária da essência com a aparência. A questão do

²⁸ NIETZSCHE, 2012b, p. 61-62.

²⁹ “[...] a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida [...]”. (NIETZSCHE, 2012b, p.23).

conhecimento não se torna desimportante, contudo, o que é fundamental se evidencia através da estética. Não há uma mera substituição ou uma mera inversão no processo desta interpretação, no que concerne à importância da razão, mas uma necessidade de superação da depreciação da visão artística e mítica da existência. As razões platônicas para expulsão dos poetas da República não esgotam, pois, as razões críticas nietzschiana para tornar possível a consolidação de seu projeto de renovação cultural. Em outras palavras, a ilusão será repensada em necessidade e importância. Nesse sentido, Nietzsche afirma que

A esfera da poesia não se encontra fora do mundo, qual fantástica impossibilidade de um cérebro de poeta: ela quer ser exatamente o oposto, a indisfarçada expressão da verdade, e precisa, justamente por isso, despir-se do atavio mendaz daquela pretensa realidade do homem civilizado [...] o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força – ele vê a si mesmo encantado em sátiro.³⁰

Essa necessidade, que dá ensejo à maximização da força estará progressivamente se expandindo no pensamento de Nietzsche, até ultrapassar a consolação metafísica e alcançar a afirmação plena da existência. O que determina, pois, a escolha da razão como fio-condutor da compreensão do real? É interessante apontarmos, nesse sentido, para a relação do conhecimento, da verdade com a linguagem, a expressão. Sobretudo para a reflexão acerca da escolha (arbitrária?) da razão para conduzir e/ou reduzir a expressividade humana, tão extensa em possibilidades³¹. Nietzsche (2012b, p. 60), diz ainda que dentro dessa relação, Dionísio “[...] não fala mais através de forças[...]” É crucial, portanto, pensar e desenvolver a relação da verdade, da realidade com a linguagem, reconhecendo a significativa força do mito e da arte, sobretudo para identificar a problemática conduta moral da filosofia no socratismo e platonismo com o desprezo da poesia.

Cabe também apontarmos uma consideração importante para a definição de heroísmo trágico, tendo como ponto de partida o dionisíaco, sobretudo pelo que a tragédia tem por objeto: o sofrimento dele. Explicitar o sentido de as máscaras serem uma representação de Dionísio, a presença do Dionísio, sua presença apresentada na linguagem, na concepção apolínea - interpretação pelo princípio de individuação. Ora, a caracterização fundamental acerca do que a tragédia grega apresenta, ou representa são as razões pelas quais o princípio

³⁰ NIETZSCHE, 2012b, p.54-55.

³¹ Nesse sentido, as seguintes palavras nos indicam uma perspectiva interessante para pensarmos aspectos de tal relação: “Por isso distinguimos na tragédia uma radical contradição estilística: linguagem, cor, mobilidade, dinâmica do discurso entram, de um lado, na lírica dionisíaca do coro e, de outro, no onírico mundo apolíneo da cena, como esferas completamente distintas de expressão.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 59-60).

de individuação é considerado causa do sofrimento e, sobretudo, como a arte trágica é necessária para o acesso à essência e para a construção do conhecimento e a suportabilidade do conhecimento. Ou seja, podemos dizer que a arte torna a vida e o conhecimento suportáveis: com sentido renovado sem a náusea diante do terror e do absurdo. O despedaçamento³², a destruição do indivíduo poderá assegurar alegria na unidade, e a criação, com o princípio de individuação do apolíneo, reconhecerá o sofrimento deste estado delimitado. O prazer e o sofrimento não serão excluídos enquanto a duplicidade apolíneo-dionisíaco permanecer na configuração da tragédia ática, nos mostrando pois que a beleza pode ser muito mais do que ordem, proporção e harmonia. Isto é interessante como fio-condutor para o pensamento de Nietzsche, iluminado pelos excessos de força, nobreza e grandeza. O que representa, contudo, Eurípides? Em que sentido a tragédia começa a ser estruturalmente descaracterizada, segundo Nietzsche? Eurípides e a necessidade lógica, digamos assim, expõem a necessidade de uma outra dimensão de compreensão e entendimento:

Por seu intermédio, o homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos espectadores e abriu caminho até o palco, o espelho, em que antes apenas os traços grandes e audazes chegavam à expressão, mostrou agora aquela desagradável exatidão que também reproduz conscienciosamente as linhas mal traçadas na natureza.³³

Mas como o entendimento significava para ele a própria raiz de todo desfrute e criação, precisava indagar e mirar à sua volta para saber se alguém mais pensava como ele e confessava igualmente aquela incomensurabilidade [...] Excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão do mundo não dionisíacas – tal é a tendência de Eurípides [...]³⁴

Ora, o problema central que é diagnosticado nesta tendência, nesta inclinação concerne ao propósito de tornar hegemônico o entendimento como prioritário na configuração da arte. O que significará a crítica nietzschiana neste momento em que o dionisíaco é desvinculado da estrutura do trágico? É necessário explicitar por que isso acontece e como se

³² Cabe enfatizar o significativo e primordial conhecimento acerca da unidade: “Nos pontos de vista aduzidos temos já todas as partes componentes de uma profunda e pessimista consideração do mundo e ao mesmo tempo a *doutrina misteriosófica da tragédia*: o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal, a arte como a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida.” (NIETZSCHE, 2012b, p.67, grifo do autor).

³³ NIETZSCHE, 2012b, p. 71.

³⁴ NIETZSCHE, 2012b, p. 75-76.

desenvolve e consolida o projeto crítico de Nietzsche em relação à tradição clássica.

1.1.1 A crítica nietzschiana da tirania da razão: a contrapartida socrática em relação à criação artística

A questão que agora se nos impõe diz respeito à impossibilidade de se valer meramente do drama, da configuração apolínea sem a necessária duplicidade com o dionisíaco, ou seja, quando se desvincula deste último impulso, a manifestação dramática não alcança potencialmente o mesmo efeito e se transforma numa outra expressividade. Por esta razão, Nietzsche designa a tendência de Eurípides como um “socratismo estético”. Quais são as regras, as normas, a configuração que desponta desta associação? O paralelismo entre Eurípides e Sócrates significa que a estética se reduz a um realismo³⁵, a um estado comum, uma possível mediocridade, na medida em que a beleza equivalerá à inteligibilidade, assim como o saber corresponderá à virtude, isto é, a condição para a beleza consistirá então no entendimento e na moralidade:

Tendo pois reconhecido amplamente que Eurípides não conseguiu fundar o drama unicamente no apolíneo, que sua tendência antidionisíaca se perdeu antes em uma via naturalista e inartística, devemos agora nos acerrar mais da essência do *socratismo estético*, cuja suprema lei soa mais ou menos assim: “Tudo deve ser inteligível para ser belo”, como sentença paralela à sentença socrática: “Só o sabedor é virtuoso”³⁶

Há toda uma convergência de palavras-chave para entendermos esse processo, essa transição de forças do mítico para a “fraqueza” que constitui os critérios característicos da racionalidade como modo de consideração da vida. Noções como “dever”, “lei”, inteligibilidade, trazem uma nova ordem de necessidade em seu bojo, ou seja, a busca de uma nova fundamentação para o real, um discurso idealizado, outras bases para o desenvolvimento

³⁵ Em relação a este realismo Nietzsche (2012b, p. 78, grifo do autor) expressa o processo de transformação que a arte sofre a partir de Eurípides. Nesse sentido, ele nos diz que “frios *pensamentos* paradoxais” substituem as “introduções apolíneas” assim como “*afetos* ardentes” substituem “êxtases dionisíacos”. Em outras palavras, Nietzsche considera estas transformações como “novos meios de excitação” que, enquanto configurados por uma imitação “altamente realista”, se distanciam profundamente do “éter da arte”.

³⁶ NIETZSCHE, 2012b, p.78, grifo do autor.

do conhecimento, um processo, pois, de moralização, de normatização que condiciona um novo modo de conhecer. Isso trará consequências inevitáveis para a valoração da perspectiva mítica-trágica³⁷. O trágico e o pessimismo deixarão de constituir a visão da existência, e o otimismo, por sua vez, instaura uma nova versão de serenojovialidade para o mundo grego, com outra significação, pois representará, dessa vez, os valores do otimismo como decadência. Por que Nietzsche designa este processo como uma “atrevida intelecção”? Articular esta percepção é fundamental para a explicitação da defesa nietzschiana da vida. Pois, como podemos ler em *Ecce homo*, a questão do valor é redefinida através da coragem ou covardia para a busca do conhecimento³⁸. Eis, então, um indicativo de como a valoração nietzschiana, tanto do conhecimento quanto da verdade, se distingue radicalmente da idealização moralmente determinada que deprecia a arte, que cria um processo de condenação da sensibilidade, da aparência, dos instintos, da irracionalidade, em suma, do conhecimento inconsciente e toda a força impulsiva, excessiva, desmedida, caótica que é trazida à tona.

Certeza e segurança são também palavras que significam muito no processo de estruturação da filosofia. Pois afinal é isso o que se busca alcançar, e da melhor maneira possível ultrapassar com autoridade e legitimidade as fronteiras da ilusão, do sensível, e, por sua vez, conhecer o inteligível, o real, o ideal. É por meio da razão que se consolida um poderoso método dialético de ascensão ao saber verdadeiro e claro, e que também se reflete, sobretudo, a necessidade de uma compreensão fundamentada da realidade. Em outras palavras, pode-se dizer, como Nietzsche (2012b) o designa, é o projeto socrático de correção da existência. Esta noção de correção pode ser considerada como um indicativo da tradição niilista que progressivamente se enraíza profundamente na história do pensamento, na busca

³⁷ É fundamental ressaltarmos as precisas palavras de Nietzsche para a identificação das diferentes perspectivas consideradas: “O que nós, em comparação à tragédia sofocliana, costumávamos levar tantas vezes à conta de Eurípides como defeito, é principalmente produto desse penetrante processo crítico, dessa atrevida intelecção. O prólogo euripídiano nos serve de exemplo da produtividade desse método racionalista”. (NIETZSCHE, 2012b, p.78, grifo do autor). “Aquilo que Sófocles disse de Ésquilo, ou seja, que ele fazia o correto, embora inconscientemente, não foi dito decerto no sentido de Eurípides, o qual, quando muito, teria admitido que Ésquilo, *porque* ele criava inconscientemente, criava o incorreto [...] Eurípides se encarregou, como também Platão o fizera, de mostrar a contraparte do poeta 'irracional'; o seu princípio estético, 'tudo deve ser consciente para ser belo', é, como já disse, o lema paralelo ao princípio socrático: 'Tudo deve ser consciente para ser bom!.'” (NIETZSCHE, 2012b, p.80-81, grifo do autor).

³⁸ O diferencial do questionamento nietzschiano já expressa a força da sua abordagem do conhecimento, nas próprias palavras do filósofo assim o lemos: “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor [...] Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *conseqüência* da coragem [...] até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b. p. 16. Grifo do autor).

do conhecimento verdadeiro acerca das coisas. Este é um problema central que iremos investigar ao longo desta pesquisa. Contudo, por ora, o necessário é identificar as bases do que Nietzsche (2012b, p. 83) critica como uma negação da vida e em que sentido isso se dá. A saber: “Quem é esse que ousa, ele só, negar o ser grego, que, como Homero, Píndaro e Ésquilo, Fídias, Péricles, Pítia e Dionísio, como o abismo mais profundo e a mais alta elevação, está seguro de nossa assombrada adoração?”

Crítica e criação confluem de um modo inversamente configurado para dispor de condições para construir a almejada solidez e firmeza para o conhecimento. A crítica vinculada à razão não avalia tão radicalmente quanto a força crítica de Nietzsche que avalia a partir da arte e da vida. Ou seja, a crítica aliada à razão desestrutura a potência criativa e artística das tragédias. Com essa nova formatação, a beleza desmorona em seu poder, pois “Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador [...]”³⁹. Quando Nietzsche apresenta seu pensamento, vemos como sua crítica, desde *O nascimento da tragédia*, é fundamentalmente necessária e significativa para resgatar a potência afirmativa do processo criativo, sem o autoritarismo e legitimidade exclusiva exigida e pretensamente regida pela razão. A contrapartida nietzschiana é simultaneamente crítica e criativamente afirmativa e combate os excessos dogmáticos da consideração racional do mundo.

A ruptura com o trágico, com a arte se expressa nessa tendência de progressiva acusação da irracionalidade, da instintividade, tornando-as, pois, inadequadas para pensar ou representar a realidade. A inadequação é fruto da maneira platônica⁴⁰ de conceber a arte como imitação da aparência, ou seja, imitação do lado mais instável do real, estando extremamente longe da verdadeira realidade: a ideia. Se a arte, nesse sentido, fica limitada a uma viciosa produção de “[...] causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas”⁴¹, a dialética emergente do projeto socrático-platônico instaura um processo de ascensão e superação da limitação enganadora do mundo sensível, através de um jogo dialético de “razões e contra-

³⁹ NIETZSCHE, 2012b, p.83.

⁴⁰ Quanto à visão de Platão sobre a arte, Nietzsche (2012b, p.85) nos diz que: “A principal objeção que Platão tinha a fazer contra a arte mais antiga – a de ser imitação de uma imagem da aparência, de pertencer, portanto, a uma esfera ainda mais baixa que a do mundo empírico [...]”

⁴¹ Este é o olhar para a arte trágica que corresponde à visão socrática. (NIETZSCHE, 2012b, p. 84).

razões⁴²” que conduz o homem à estruturação de um caminho que sustenta e cria condições adequadas para “defender as suas ações”, em suma, justificar e fundamentar a condenação da arte e fortalecer-impor o discurso filosófico sobre a visão, a interpretação da vida. Tal ruptura reflete, então, esta configuração como caracteristicamente otimista, um salto do herói trágico para o herói virtuoso, pois:

[...] quem pode desconhecer o elemento *otimista* existente na essência da dialética, que celebra em cada conclusão a sua festa de júbilo e só consegue respirar na fria claridade e consciência? Esse elemento otimista que, uma vez infiltrado na tragédia, há de recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisíacas e impeli-las necessariamente à destruição - até o salto mortal no espetáculo burguês? [...] A dialética otimista, com o chicote de seus silogismos, expulsa a *música* da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia, essência que cabe interpretar unicamente como manifestação e configuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo onírico de uma embriaguez dionisíaca.⁴³

Nietzsche caracteriza esse comportamento filosófico de uma maneira extremamente original. A problematização da tragédia pelo olhar lógico, científico, racional constrói um outro tipo de homem: o teórico. Caracterizado pela investigação profunda da natureza e orientado racionalmente para a pretensão (ou fé, ou ilusão) de se encontrar o substrato do real, as suas leis, sua normatividade. No exercício reflexivo, o pensamento poderia desta forma corrigir a existência. Em suma, a tarefa de tornar o real passível de compreensão e justificação. O significado de tal procedimento poderia sustentar a razão como a máxima capacidade do homem discernir a verdade, diferenciar o conhecimento de uma mera ilusão de conhecer. Com isso, se pode afirmar que “Em face desse pessimismo prático é Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo⁴⁴.”

É a partir do pensamento nietzschiano acerca da origem da tragédia que se destaca e se

⁴² Nietzsche interpreta Sócrates como o “herói dialético do drama platônico” associando-o, enfim, ao “herói euripídiano” (2012b, p.86). É nessa direção que a perspectiva dialética se impõe progressivamente: emergindo com o diferencial da concepção crítica filosófica que se opõe à arte e transforma radicalmente seu sentido e significado. Por que esse novo estilo é defendido e legitimado? Ora, para Sócrates “parecia que a arte trágica nunca 'diz a verdade'[...],” e “se dirigia àquele que 'não tem muito entendimento' [...] Como Platão, ele a incluía nas artes aduladoras, que não representam o útil, mas apenas o agradável, e por isso exigia de seus discípulos a abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, tão pouco filosóficas;” (NIETZSCHE, 2012b, p.85).

⁴³ NIETZSCHE, 2012b, p. 86, 87, 88, grifo do autor.

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012b. p. 92.

faz notar um aspecto relevante para a nossa reflexão do seu projeto de filosofia, pois encontramos aí o apontamento decisivo sobre os “[...]impulsos adversos que trabalham contra a arte [...]”⁴⁵. Podemos nos questionar: por que contra a arte? O que assegura os seus privilégios dominantes para o conhecimento? O autor coloca a ciência como a opositora “*mais ilustre*” da concepção trágica do mundo. Ele se refere à “luta” entre “[...] o insaciável conhecimento otimista e a necessidade trágica da arte [...]”⁴⁶. Sendo assim, uma decisiva maneira de compreender a necessidade da duplicidade de Apolo e Dionísio, é que Nietzsche não está interessado, em termos de reflexão sobre a arte, em meramente ignorar o que está por trás da beleza, o que proporciona tranquilidade e segurança, mas direciona seu pensar para alcançar aquilo que se redime através da aparência, e, por isso, valoriza a arte como a contrapartida necessária e fundamental para o conhecimento da vida. A metafísica de artista expressa com agudeza e seriedade a importância de se pensar a arte e consolidá-la como alternativa para justificar a existência sem confinar o conhecimento aos limites da pretensa soberania do otimismo racional. Aqui, a perspectiva da criação está configurada sob a ótica de uma metafísica artisticamente estruturada que não ignora o processo incessante de destruição das aparências, dado o prazer originário e o fundamento que subsiste: o prazer indestrutível do eterno que se conhece e reconhece por trás da bela aparência. Nesse elogio da criação e destruição, que é o ápice do conhecimento trágico, há uma superação que não se esconde, que é a superação da exclusão da mudança, da destruição, que são sempre colocados como inferiores no projeto da metafísica racional. No entanto, na metafísica de artista isto já não é depreciado, dada a nova perspectiva que a crítica nietzschiana traz, enaltecendo a criação sem excluir a destruição, e enaltece o prazer sem excluir o sofrimento. Está, portanto, distante do otimismo teórico, que será a dominante maneira de interpretar e conhecer a vida:

A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens: o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para o nosso prazer, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento [...] Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual – e não devemos estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes.⁴⁷

⁴⁵ Ibid., p.94.

⁴⁶ NIETZSCHE, 2012b, p.94.

⁴⁷ NIETZSCHE, 2012b, p. 99-100.

Embora haja na autocrítica posterior que se insere em *O nascimento da tragédia* a percepção de Nietzsche para uma ausência de problemática (da moral, por exemplo) que irá se desenvolver em outras obras, já está presente em sua reflexão embrionária toda uma estrutura crítica de tal projeto de pensamento idealizado, o que já nos dá uma forte base para a grandiosa valorização nietzschiana da vida, afirmando sua força e trazendo seriedade derivada da fundamental visão da arte para a vida. Se a arte em sua abordagem fundamental (expressa através da força mítica) é considerada desprovida de verdade, legitimidade, lógica e razão, Nietzsche não livra a ciência desta mesma base: da ilusão como estímulo a se persistir na vida⁴⁸. Vamos progressivamente percebendo as condições adequadas para o nosso entendimento da crítica e da criação no pensamento de Nietzsche e toda a sua riqueza estilística para elaborar e realizar o seu projeto de transvaloração de todos os valores, de superação da decadência, em suma, a superação do niilismo. Quando neste momento de nossa reflexão já apontamos esta questão da transvaloração, nosso objetivo é sobretudo atentar para este aspecto central do projeto nietzschiano de filosofia afirmativa, ou seja, almejamos apreender que não é possível ignorar as condições e necessidades pelas quais a racionalidade domina o processo de constituição e legitimação do conhecimento, configurando-se e caracterizando-se por um processo de idealização da realidade, e assim sendo, podemos reconhecê-la estruturada por uma moralidade/moralização que expressa, segundo Nietzsche, a decadência e a degeneração dos instintos e, por conseguinte, a negação da vida. Isso significa, então, que o que caracteriza a decadência que apontamos é a necessidade de crença numa verdade ideal, a necessidade de idealizar e superestimar a idealização que expõe na razão e no conhecimento e sua indissociável moralidade um sintoma de fraqueza, um projeto bem arquitetado de fuga para o ideal. É só isto que se pode admitir sobre o que se define como “verdade” quando se fala a partir da lógica metafísica-moral. Contudo, a verdade, numa

⁴⁸ Isso é o que nos alerta a perspicácia crítica da perspectiva nietzschiana. Consideremos a fundamental e relevante compreensão do pensador: “É um fenômeno eterno: a vontade ávida sempre encontra um meio, através de uma ilusão distendida sobre as coisas, de prender à vida as suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo. A um algema-o o prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência, a outro enreda-o, agitando-se sedutoramente diante de seus olhos, o véu da beleza da arte, àqueloutro, por sua vez, o consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna; para não falar das ilusões mais ordinárias e quase mais fortes ainda, que a vontade mantém prontas a cada instante. Esses três graus de ilusão estão reservados em geral tão-apenas às naturezas mais nobremente dotadas, que sentem, em geral com desprazer mais profundo, o fardo e o peso da existência, e que, através de estimulantes escolhidos, são enganadas por si mesmas.” (NIETZSCHE, 2012b, p.106).

concepção trágica se desenrola e se metamorfoseia incessantemente na experiência concreta do próprio vir-a-ser. É nesse sentido que buscaremos desenvolver a tarefa nietzschiana na filosofia, que é repensar radicalmente a vida livre dos preconceitos que falsificam o mundo sensível do movimento, realizar a transvaloração dos valores como a afirmação mais profunda das suas forças naturais e espontâneas e o seu processo trágico de destruição e criação. Logo, ultrapassar esse estado de decadência no conhecimento se daria a partir da superação de uma negação bem elaborada e justificada, sobretudo, questionar radicalmente o valor dos valores da compreensão conceitual da existência e suas fugas que traçam pontes por sobre o devir-abismo-dionisíaco:

Se há pinguelas sobre a água, se pontilhões e pontes pulam por cima do rio, na verdade, não encontra qualquer crédito quem diz: “Tudo flui.”

Ao contrário, até os lorpas o contradizem. “Como”, dizem os lorpas, “tudo estaria fluindo? Mas pinguelas e pontes acham-se *por cima* do rio!”

“*Por cima* do rio, tudo está firme, todos os valores das coisas, pontes, conceitos, todo o bem e o mal: tudo isso está firme!” -

Mas chega o duro inverno, o domador de rios; então, até os mais argutos começam a desconfiar; e, na verdade, então, não só os lorpas dizem: “Não estaria tudo – *parado?*”

“Na realidade, tudo está parado” - é esta a verdadeira doutrina invernal, boa coisa para tempos estéreis, bom consolo para gente hibernada ou borralheira.

“Na realidade, tudo está parado!”; - mas contra isso clama o vento Sul!

O vento Sul, um touro, não um boi de arado – um touro furioso, um destruidor, que, com iracundos chifres, parte o gelo! O gelo, porém - - *parte pontilhões!*

Ó meus irmãos, não flui tudo, *agora?* Não caíram dentro da água todas as pontes e pontilhões? Quem, ainda, se *agarraria* a “bem” e “mal”?⁴⁹

O cerne da cultura moderna baseia-se no ideal do homem enquanto teórico. Isso arrasta toda a posterior filosofia, dada a conservação deste ideal. O fio-condutor para esse caminho é o da vontade de verdade, que ignora, contudo, a necessidade que se tem desta verdade, ignorando, por conseguinte, a ilusão que o move, que vem da necessidade de tornar a vida digna de ser vivida e conhecida. A necessidade de superar a ilusão ainda é ilusão e crença “fundamentada”, digamos assim. A composição cultural, pois, é resultado da elaboração de maneiras de se sentir seduzido pela vida, em outras palavras, concerne às ilusões inventadas e, sobretudo, a ilusão que tem a pretensão de ser o ideal-condutor, normativo para a visão da vida. A concepção de homem para dar conta desse ideal parte da desconsideração de toda a sua força instintiva para poder constituir cultura e civilização. O otimismo substitui a

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. 17.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a. p. 239-240. Grifo do autor.

consideração trágica de vida e forja seus ideais às custas de muita negação, condenação, depreciação. O niilismo está na base de nosso ideal de cultura (moderna) enquanto conhecimento e ideal de civilização, enquanto moralização que coaduna-se ao conhecimento, no sentido de tornar o homem e a vida melhores. Uma chave articuladora é a expressão “prazer socrático” de conhecimento⁵⁰. A visão de cura pelo conhecimento substitui o sentido autêntico da consolação metafísica pela arte. Em que sentido?

Nesse contexto, da defesa de uma cultura trágica, Nietzsche destaca um triunfo para, digamos assim, resgatar a possibilidade dela se configurar como a contrapartida da cultura socrática, pois não há como escapar da reflexão acerca dos limites do conhecimento, em suma, dos limites do otimismo, e, sobretudo, da pretensão de um ideal ilusório ser dogmaticamente sustentado incondicionalmente. As críticas kantiana e schopenhaueriana são, nessa abordagem e a princípio, uma alternativa, uma saída do dogmatismo e, por sua vez, uma possibilidade de aprofundamento da crítica nietzschiana, que nos mostrará uma interpretação extremamente original, que busca nos fazer entender as limitações destas críticas enquanto ainda enraizadas em valores que não foram radicalmente questionados. A problemática que se expõe aqui é, então, a crença irrestrita na “cognoscibilidade” e “sondabilidade⁵¹” total da realidade. Esta crença poderá ser considerada como o fundamento, não da verdade, mas do sintoma da fraqueza, do erro covarde. Em outras palavras, a crença desestrutura a possibilidade absoluta e dogmática de fundamentação da verdade, da ciência, dados os limites da racionalidade:

Enquanto o infortúnio que dormita no seio da cultura teórica começa paulatinamente a angustiar o homem moderno, e ele, inquieto, recorre, tirando-os de suas experiências, a certos meios a fim de desviar o perigo, sem que ele mesmo creia nesses meios; isto é, enquanto esse homem começa a pressentir suas próprias conseqüências, grandes naturezas, com disposições universais, souberam utilizar com incrível sensatez o instrumento da própria ciência, a fim de expor os limites e condicionamentos do conhecer em geral e, com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal e a metas universais: prova mediante a qual, pela primeira vez, foi reconhecida como tal aquela idéia ilusória que, pela mão da causalidade, se arroga o poder de sondar o ser mais íntimo das coisas. A enorme bravura e sabedoria de KANT e de SCHOPENHAUER conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura.⁵²

⁵⁰ NIETZSCHE, 2012b, p.106.

⁵¹ NIETZSCHE, 2012b, p. 108.

⁵² NIETZSCHE, 2012b, p.108.

Nietzsche, neste momento, expõe essa perspectiva acerca das consequências do otimismo. Este é um ângulo de abordagem fundamental para não desviarmos o seu pensamento de uma visão extremamente profunda e rigorosa da tradição. Sua leitura vai, pois, evidenciando as características que vão esgotando a ideia de que há uma validade universal e infalível para a lógica, mostrando através dos limites, a ilogicidade dessa tentativa fracassada e decadente de justificação científica do real. Este é o processo que fará com que a cultura incorra ou resgate a força mítica, a potência instintiva, o inconsciente, a tragédia como consolação pela falha e limitação na qual a ciência se enreda. Eis a angústia diante das consequências e implicações do otimismo e seu ideal de homem e cultura teórica⁵³.

Enfatizando na força desse significado, o que pode ser trazido à tona pela reflexão nietzschiana? O que significou, portanto, a transição do mítico para o racional? Em termos gerais, domesticação dos instintos naturais, depreciação da vida em sua grandeza criativa-destrutiva, sua arte, nobreza e ousadia, em suma, a possibilidade de ir além dos limites dos esquemas lógicos. O alcance da força da arte, nesse sentido, é infinitamente transbordante de conhecimento imediato, intuitivo para a vida. A afirmação da vida se desdobra na visão profunda do alcance artístico, e é também o movimento de contrapartida em relação ao prazer socrático pelo conhecimento, é o reconhecimento da ilusão como necessária. Nietzsche, em sua reflexão, nos deixa alerta a percepção para a importância do mito para a cultura e sobre o movimento de degeneração de uma cultura sem a força mítica para somar-se à interpretação da existência, pois esta tem o potencial para acontecer em abrangência ímpar, sem simplesmente articular-se ao presente, à história, mas por destacar e ressaltar o fundo eterno subjacente. Uma cultura e uma arte autêntica, não se reduzindo em mera vaidade e crítica histórica da via cultural socrática, favorece o desenvolvimento da vida com plenitude intemporal e ascendente. Uma visão além do mundano, mas um aprofundamento existencial, com pureza e grandeza: um prazer supremo, fundamental, que justifica a existência como fenômeno estético. Isto é levar a cultura e a arte com seriedade e verdade.

Há, sobretudo, uma positividade e afirmação com a força da arte, a força do mito, considerando toda a criação e destruição de uma perspectiva que articula o prazer e o

⁵³ Atentemos para a imagem significativa que expressa a profundidade do contexto trágico: “A tragédia está sentada em meio a esse transbordamento de vida, sofrimento e prazer; em êxtase sublime, ela escuta um cantar distante e melancólico – é um cantar que fala das Mães do Ser, cujos nomes são: Ilusão, Vontade, Dor. - Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisiaca e no renascimento da tragédia.” (NIETZSCHE, 2012b, p.120).

sofrimento, o despedaçamento do indivíduo, mas a possibilidade de sustentação dele. Esta abordagem traz uma característica relevante para atentarmos aspectos acerca dos possíveis tipos de interpretação de uma cultura: suas forças ou fraquezas, em outras palavras, como um povo lida com o sofrimento. A visão nietzschiana da tragédia desenvolvida na cultura grega expressa este interessante ângulo da relação de um povo com o sofrer. Refletindo essa maneira de justificar e tornar a ser seduzido pela vida, o mito traz este viés de uma maneira muito originária, com a expressão de uma vivência primitiva.

Enquanto em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo “O que devo aos antigos”, Nietzsche assevera que *O nascimento da tragédia* foi sua primeira “tresvaloração de todos os valores”, é importante desenvolver, quanto a isso, os aspectos fundamentais desta percepção para progressivamente fortalecermos a potência crítica que o pensamento nietzschiano traz desde o início. O que estas visões de textos posteriores nos apontam a respeito deste projeto que inicia o movimento de superação da metafísica? Tenhamos, pois, como referência a esta reflexão, também a sua “tentativa de autocrítica” e sua análise com o autobiográfico *Ecce homo*.

Uma abordagem que pode determinar precisamente o alcance do significado de *O nascimento da tragédia* como uma transvaloração de valores⁵⁴, tal como Nietzsche propõe em *Crepúsculo dos ídolos*, é a maneira como o pensador caracteriza o modo pelo qual se condiciona o conhecimento, afinal se avalia (“[...] a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós [...])⁵⁵ e interpreta a partir das próprias condições vitais. Quando vemos de um lado o que significa o conhecimento para o forte, temos aí uma noção do que representa o “excesso de força” para o pensamento, isto é, há uma decidida coragem que não recua diante do sofrer, e ousa assim mesmo afirmar a vida. Por outro lado, Nietzsche (2008b) associa a fraqueza à fuga do real, o que representa o “ideal” no conhecimento, isto é, o conhecer está condicionado pela fraqueza e, por conseguinte, necessita da mentira para a conservação, para a sobrevivência. É nesse sentido que é possível abarcar essa inflexão já apresentada em sua primeira obra, ao trazer à tona o fenômeno dionisíaco enquanto o fenômeno que remonta ao conhecimento da dura verdade da vida. A percepção do ideal no conhecimento pode consistir simplesmente numa determinada forma de

⁵⁴ “[...] o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2006. p. 107. Grifo do autor.

⁵⁵ *Ibid.*, p.37.

pensar dos fracos: aqueles que “Não estão livres para conhecer: os *décadents necessitam* da mentira – ela é uma de suas condições de sobrevivência⁵⁶”. Não estar livre para conhecer equivale, nesta perspectiva, à delimitação socrática do conhecimento pela racionalidade, que expressa um caráter preconceituoso e dogmático. A racionalidade se consolida como a contrapartida do universo instintivo e, por isso, a problemática que Nietzsche coloca a compreende como uma violação das raízes mais profundas da vida. A desconsideração do dionisíaco é manifesta pela decadência na constituição do socratismo: a crença na razão e seu otimismo característico como capaz de superar a visão insegura da realidade introduzindo e consolidando o ideal. É contudo o sentido crítico profundo que a visão trágica alcança que liberta o conhecimento para uma nova apreensão do problemas da vida. Por essa perspectiva, compreendemos o que a necessidade humana introduz para superar a insegurança, a instabilidade, para tornar possível a ordem e uma “dignidade existencial”.

Sócrates é o primeiro gênio da **decadência**: ele opõe a idéia à vida, julga a vida pela idéia, coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela idéia. O que ele nos pede é que cheguemos a sentir que a vida, esmagada sob o peso do negativo, é indigna de ser desejada por si mesma, experimentada nela mesma: Sócrates é “o homem teórico”, o único verdadeiro contrário do homem trágico.⁵⁷

O que está implicado nesta interpretação idealizada da existência? O que há de fundamentalmente nocivo na idealização do real e do conhecimento que a partir do olhar crítico-afirmativo do trágico se faz possível estruturar rigorosamente os caminhos de superação que a reflexão nietzschiana valoriza e enceta? O que é afinal o projeto do “sim” à vida? Primeiro, perguntemo-nos o que a racionalidade quer apreender ou impor à visão da natureza. Digamos então que: antinaturalidades, o projeto civilizatório e cultural da antinaturalização através da determinação racional. As implicações da visão nietzschiana do socratismo como decadência apontam para rumos diversos da concepção da tarefa da filosofia, dos seus eruditos, da sua seriedade. Uma visão nova, uma nova razão, não delimitada pela vontade de verdade, nem pela moralidade. Há uma transformação no modo de considerar a verdade. A revisão nietzschiana (2006) dos instintos presentes na cultura helênica traz um traço fundamental para o pensamento: a filosofia grega clássica enquanto um sintoma de decadência. Ora, como o símbolo da profundidade e da possibilidade do conhecimento

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b. p.61. Grifo do autor.

⁵⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. p.11. Grifo do autor.

humano (a racionalidade que caracteriza a visão de mundo socrática e platônica) pode, então, significar decadência? Temos que pensar o que esse tipo de razão oculta ou nega para conquistar seu império no território do pensamento. Nietzsche ilustra de uma maneira muito precisa a diferença de grau e perspectiva em relação à razão, isto é, a tematização da coragem e covardia sempre se destacam. Ele coloca, pois, a covardia como a busca de uma razão ideal, que é a razão que, de certa forma, antinaturaliza o real, busca estabilidade. A coragem, por sua vez, não escapa ao modo como a realidade se dá em seu devir, não busca um apoio numa razão que sustente com perfeição a vida. Ela transborda, então, uma razão que não se pretende ideal, portanto, uma razão não ilusoriamente constituída. Se existe uma possibilidade de enxergar em Nietzsche um realismo, é justamente neste sentido: de não negar a realidade em prol de uma idealidade, de detectar na razão uma ilusão com propriedades que engendram pretensões de verdade, e que ocultaria, contudo, uma verdade real, não uma verdade ideal. Tal realismo racional se configuraria, portanto, numa contraposição ao “em si”:

Meu descanso, minha predileção, minha *cura* de todo platonismo sempre foi *Tucídides*. Tucídides e, talvez, o *príncipe* [príncipe] de Maquiavel são os mais próximos a mim mesmo, pela incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão na *realidade* – não na “razão”, e menos ainda na “moral”.⁵⁸

Em outras palavras, todo esse universo de idealização dos gregos não contempla o fenômeno dionisíaco, que é a manifestação simbólica dos mistérios mais profundos da vida, que são excluídos e negados pela dimensão racional e sua pretensão de alcançar a realidade ideal. O que fica de fora, então, é justamente a força instintiva, o estado orgiástico que o fenômeno dionisíaco enceta. É tendo essa perspectiva como referência que Nietzsche (2006) entende o que é compreender os gregos. A incompreensão de tal verdade natural, digamos assim, decorre da decadência que nega a vida configurando um ideal fictício e vazio. A característica dessa dimensão é o cansaço, a fraqueza para o enfrentamento do que se designa no texto como “*verdadeira vida*”⁵⁹. Tal enfrentamento é identificado, portanto, à afirmação da vida, o que persiste além das mudanças, a eternidade, sobretudo sob a luz da procriação, da sexualidade, da gravidez, elementos que evidenciam a dor como constituída também de

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 103. Grifo do autor.

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.105. Grifo do autor.

sacralidade, na medida em que não há como desvincular o “eterno prazer da criação”⁶⁰ dela. Sendo assim, a afirmação da vida e de seus instintos fundamentais implicam esse tipo de pensamento acerca da dor. Este incondicional dizer “sim” à vida pode refletir, portanto, uma fundamental contrapartida da naturalidade da visão trágica nietzschiana perante a moralização e racionalização da existência que deslocam e distorcem a percepção da inocência da vida e do vir-a-ser. E constitui ainda a diferenciação que Nietzsche faz do trágico em relação ao pessimismo: no trágico o prazer eterno do vir-a-ser coincide e traz necessariamente consigo o “*prazer no destruir*”⁶¹ e ainda assim a alegria não se submeteria a um aspecto, ou estado do real, da vida, mas a toda sua intimidade e inesgotabilidade, ou seja, o excesso de força não limita seu prazer: é integralmente afirmativa sua compreensão dinâmica da vida.

O desdobramento desse pensamento afirmativo-trágico irá se firmar cada vez mais na visão de Nietzsche. A centralidade do mundo instintivo, inteiramente dionisíaco se radicalizará concomitantemente à progressiva interpretação nietzschiana do esgotamento da metafísica e da superação trágica dela. O dionisíaco será o simbolismo fundamental para pensar o abismo do existir, quando toda a seriedade metafísica se dissolver em meros preconceitos. O que desponta disso é uma crise sem precedentes para a visão metafísica e moral da existência: o movimento de superação e autossuperação da vida desconstrói o seu privilégio e hegemonia. Desde o momento em que se privilegia os instintos helênicos, a expressão mítica da arte trágica, já se dá um passo muito subversivo no sentido da própria tarefa da filosofia e do filósofo. Esse horizonte crítico aponta um novo rumo para o conhecimento quando se problematiza a raiz de seu ideal de vida, ideal de humanidade (teórica), ideal de interpretação. Os descaminhos deste modo de superação crítica é um desafio, pois tal projeto reflete um conjunto de novos elementos para se pensar o significado da própria verdade, por exemplo, a ciência é problematizada, ao invés de ser considerada o meio mais seguro para alcançar, determinar ou legitimar a verdade: ela seria pois “Uma sutil legítima defesa contra – a *verdade?*”⁶² Neste contexto, não se discursa sobre uma verdade ideal, ou um ideal de verdade, mas a verdade de uma realidade deviniente incessante em movimento de criação e destruição, no qual não há suporte, apoio, enfim uma verdade que

⁶⁰ Ibid. 106.

⁶¹ Ibid., p. 105-106, grifo do autor.

⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012b. p.12. Grifo do autor.

equivale a uma realidade abismal, na qual se coaduna o reconhecimento de uma ausência de suporte. A ciência não dá conta de reconhecer esta verdade abissal do real, principalmente quando se evidencia que sua própria base pode ser a ilusão, a necessidade de crer numa racionalidade inerente ao real. Quando as inevitáveis limitações lógicas se manifestam em aporias, em impossibilidade de avançar no conhecimento absoluto, na pretensa unidade de todas as coisas, sempre novamente se faz mais necessária e urgente a arte enquanto maneira mais eficaz para lidar com o sem-sentido, o erro, as ilusões. Considerando desta maneira, se há uma ausência de critérios, de possibilidade de acesso, se a razão se apresenta como mais uma necessidade do homem se auto-iludir com a vida, lemos em *Ecce homo* a dissolução deste problema-impasse: “Erro (- a crença no ideal -) não é cegueira, erro é covardia...”⁶³

Para conferir uma fundamentação a isto cabe refletirmos sobre o que a arte significa para a vida, pois é essa a visão que irá repensar criticamente ciência e razão, e contra-valorar a visão da vida através da arte. Em outras palavras, a contrapartida no terreno da filosofia com a arte traz a importância de um lado ou elemento que ficou secundário na filosofia. Se a problematização acerca da ciência traz uma nova possibilidade para pensar a arte, isto é, se a ciência como problema significa pensá-la como refletindo uma necessidade tão elementar e primitiva, contudo, altamente racionalizada e logicamente elaborada em seus princípios e perspectivas, Nietzsche vai questioná-la. O que nos elucida a natureza deste questionamento é o modo como a visão científica reflete a sua posição em relação ao valor da existência. Isso irá redefinir totalmente as perspectivas nietzschianas acerca da ciência, da razão e do conhecimento, e irá encarar a arte, o mito trágico como uma visão que valoriza e intensifica a vida. Em suma, ele se pergunta acerca da ciência enquanto um sintoma da vida⁶⁴. Se o mito trágico pode significar um transbordamento de força, de uma experiência plena da existência, a ciência poderia expressar cansaço, covardia, em suma, a falsificação da existência por uma necessidade de impor uma verdade ideal. Falsificação enquanto negação dos instintos, da sensibilidade. Sendo assim, pode-se entender o que significa as seguintes palavras de Nietzsche: “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*”⁶⁵. Na ótica da arte, a ciência não seria, então, fraqueza perante o enfrentamento da dura verdade, do desafio

⁶³ Id. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b. p.16. Grifo do autor.

⁶⁴ Nietzsche (2012b).

⁶⁵ NIETZSCHE, 2012b, p.13, grifo do autor.

de viver e não fugir com tentativas de idealização do real? E, nesse sentido, poderíamos ainda dizer que a ciência sob a ótica da vida é negação? E a arte, por sua vez, sob a ótica da vida, afirmação? É a consideração nietzschiana do dionisíaco como simbolismo da exaltação da vida em sua realização natural que traz essa renovação para olhar tanto a arte quanto a filosofia grega, pois com o dionisíaco é o otimismo e a logicização que podem ser consideradas uma degeneração perante o valor da existência, dada a necessidade de racionalizar para encarar, interpretar, suportar, experimentar o real tal como se apresenta, o terrível, a dor, a angústia, enfim o abismo do medo. O dionisíaco incita e enceta um modo diferenciado, novo de valorar a vida, a ciência, a moral, a arte. A arte como projeto estruturador da maneira de Nietzsche filosofar, elucida, pois, seu modo decididamente grandioso de valorar a vida. Ele destaca a força de tal fio-condutor “[...] é a arte – e não a moral – apresentada como a atividade propriamente *metafísica* do homem; no próprio livro retorna múltiplas vezes a sugestiva proposição de que a existência do mundo só se *justifica* como fenômeno estético⁶⁶”. Este universo estético não é circunscrito, nem é definido em sua valoração pela moralidade⁶⁷. Ele é um dos pilares mais fundamentais do projeto crítico nietzschiano. Daí, a moralidade não está no cerne da valoração e justificação da vida, pois diante do fenômeno dionisíaco, toda a naturalidade da relação com a vida será relevante e determinante. É nesse sentido que há o diagnóstico fundamental e progressivo de Nietzsche (2012b): a hostilidade à arte pode equivaler à hostilidade à vida, em outras palavras, a hostilidade moral à arte e à vida. Portanto, eis a redefinição e redimensionamento artístico-filosófico, crítico-criativo do pensamento afirmativo-trágico de Nietzsche a partir do olhar atento e agudo para os gregos, para o dionisíaco, abrindo uma nova perspectiva, a força instintiva e vital que emerge na sua interpretação, isto é, a “contradoutrina”, a “contra-valoração” da vida - a dionisíaca:

Por trás de semelhante modo de pensar e valorar, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a

⁶⁶ NIETZSCHE, 2012b, p.16, grifo do autor.

⁶⁷ Aqui, as palavras de Nietzsche definem e expressam com clareza (e resumidamente) os desdobramentos e a especificidade que *O nascimento da tragédia* nos apresenta: “De fato, o livro todo conhece apenas um sentido de artista e um retro-sentido de artista por trás de todo acontecer – um “deus”, se assim se deseja, mas decerto só um deus-artista completamente inconsiderado e amoral, que no construir como no destruir, no bom como no ruim, quer aperceber-se de seu idêntico prazer e autocracia, que, criando mundos, se desembaraça da *necessidade* da abundância e *superabundância*, do *sofrimento* das contraposições nele apinhadas.” (NIETZSCHE, 2012b, p.16, grifo do autor).

hostilidade à vida, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida: pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro [...] *Contra* a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística [...] ⁶⁸

2 UMA CRÍTICA À SUPERESTIMAÇÃO DO CONHECIMENTO: CAMINHOS DE DESCONSTRUÇÃO DE PRECONCEITOS

2.1 Repensando a dialética: a crítica de Nietzsche ao conhecimento que nega a vida

Repensar a realidade tal como Nietzsche nos apresenta expõe ao nosso olhar um contínuo acirramento da radicalidade da dimensão crítica e criativa para a defesa e afirmação da vida. Para tanto, é necessário desconstruir preconceitos e, sobretudo, entender por que são preconceitos, como se constroem, consolidam, se tornam o que são: algo pretensamente superior, “em si”. A base para tal compreensão é a abordagem e problematização da visão socrática do real e sua extrema racionalidade. Em que sentido seus pressupostos estruturam o conhecimento como uma configuração nociva que se opõe à vida? O ponto de partida fundamental para o desenvolvimento desta reflexão concerne à interpretação nietzschiana do tipo de Sócrates enquanto aquele para o qual viver significa estar doente⁶⁹. Esta é uma visão

⁶⁸ NIETZSCHE, 2012b, p.17-18, grifo do autor.

⁶⁹ Esta interpretação de Nietzsche podemos encontrá-la tanto em *Crepúsculo dos ídolos*, a saber: “[...] Sócrates queria *morrer*: - não Atenas, mas *ele* deu a si veneno, ele forçou Atenas ao veneno... 'Sócrates não é um médico', disse para si em voz baixa, 'apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...’” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 22-23. Grifo do autor.). Quanto em *A gaia ciência*, Nietzsche reflete no aforismo §340 “Sócrates *moribundo*” sobre as últimas palavras de Sócrates, a saber: “'Oh, Críton, devo um galo a Asclépio!'.” Considerando estas palavras, o pensamento nietzschiano as caracteriza como expressão de

que corresponde à percepção do conhecimento como cura, devido a racionalidade se apresentar de um modo corretor e protetor contra as ameaças da insegurança, tornando, por sua vez, as coisas passíveis de serem conhecidas e estabilizadas. É buscando desdobrar esse sentido reflexivo que podemos enfatizar e desenvolver a percepção que Nietzsche tem do que a dialética provoca e implica. Em outras palavras, se a base racional da compreensão do mundo foi radicalmente abalada e o mundo da idealidade desestruturado, buscaremos destacar em nossa abordagem cada vez mais o rumo que o aprofundamento crítico nietzschiano toma: seu caráter abismal paralelo ao intenso processo de superação dos preconceitos que se pretendem a estrutura normativa fixa e dada da realidade.

O problema de Sócrates equivale ao problema da dialética. Este é o traço central da crítica à Sócrates: a crítica à dialética, na medida em que esta se estrutura metodologicamente em pretensões que não se confundem com o múltiplo dinamismo da vida, que esperam, pois, superar contradições e conferir uma unidade subjacente às mudanças. A dialética favorece criticamente a luta contra a instintividade, conferindo razões/bases para a sustentação da realidade e possibilitando ao nosso conhecimento uma pretensa e desinteressada pureza. De maneira mais específica, a problematização crucial pode ser apontada da seguinte maneira: o que significava a dialética senão uma espécie de exibicionismo⁷⁰ engendrado pela sua configuração passível de legitimação baseada em provas, em demonstrabilidade? No sentido em que estamos refletindo acerca da perspectiva nietzschiana, pode-se dizer que a maneira com a qual a filosofia é caracterizada remonta a uma ilusão necessária, que crê na possibilidade ideal de explicações do real, que condiciona, por sua vez, o intelecto a aceitar a razão ou razões para legitimar e assim desconhecer ilusoriamente as nossas perspectivas, que revelam no fundo convenções e condições arbitrárias de conhecer, conceber, reconhecendo as regularidades às custas da negação da mudança. Toda a lógica da qual se vale para fundamentar o conhecimento é radicalmente repensada por Nietzsche, pois o que está na base

alguém que considera a vida como doença. Nesse sentido, pensa Sócrates como aquele que “*sofreu da vida*”. (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 230. Grifo do autor).

⁷⁰ Usamos esta palavra tomando como referência a maneira como Nietzsche caracteriza a dialética, isto é, refletindo sobre ela como uma maneira plebéia de predominar em relação a “um gosto nobre”. Digamos assim: enquanto este simplesmente pode ordenar, o outro gosto (plebeu) precisaria trazer à tona suas razões, seus “motivos”, exibindo-os. Vejamos tal colocação: “[...] se desconfiava de toda essa exibição dos próprios motivos. Coisas de respeito, como homens de respeito, não trazem assim na mão os seus motivos. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.19).

da construção do seu pensamento é a necessidade de afirmação da vida, em suma, a afirmação que não busca desviar da multiplicidade, da provisoriedade, das relações e possibilidades que constituem o modo como a vida é um acontecimento desafiador. Considerando essa marcante maneira de encarar a vida, enxergamos através do pensamento nietzschiano um extraordinário modo de se entender e encarar a filosofia. Se, segundo Nietzsche, “o valor da vida não pode ser estimado”⁷¹, vamos destacar, então, a sua singular característica de explicitar inseparavelmente a filosofia e a vida. Com esse aspecto ressaltado, qual o traço principal que podemos destacar em relação à dialética? Nietzsche aponta que “o dialético tira a potência do intelecto do adversário”.⁷² As características que se agrupam na especificidade da configuração dialética refletem implicações que distanciam a vida do filosofar, e esta é uma questão que é cara à necessidade que o pensamento do nosso autor torna urgente: acusar a tradição filosófica decadente e recusar um conhecimento que tem pretensões de julgar e condenar a vida. Digamos que enquanto um conhecedor corajoso insiste em intensificar sua vivência, o conhecedor covarde acha que o melhor dela pode ser alcançado por sua idealização, separação, organização, categorização, em suma, ele resiste à vida idealizando-a. Ora, a postura nietzschiana evidencia e problematiza o porquê de se tomar como referencial as pretensões corretoras de um conhecimento que idealiza (arbitrariamente) a vida. E é com essa problematização que o seu entendimento sintomatológico acerca disso acirra a luta contra a aceitação tirânica da razão e contra o que se aceita como inquestionável: o valor da verdade. Em outras palavras, se por um lado se considera que “O *consensus sapientium* [consenso dos sábios] prova a verdade”⁷³, por outro lado, a investigação nietzschiana, criticamente direcionada, diagnostica em tal estruturação do conhecimento um indicativo de doença, de decadência. Este é o modo como Nietzsche traça o perfil do problema socrático, considerando-o um problema do sábio que tem “resistência à vida”⁷⁴:

Aquele *consensus sapientiae* – compreendi cada vez mais – em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se - negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser

⁷¹ Ibid., p. 18. Grifo do autor.

⁷² Ibid., p.20. Grifo do autor.

⁷³ NIETZSCHE, 2006, p.17. Grifo do autor.

⁷⁴ NIETZSCHE, 2006, p.17.

verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz;⁷⁵

Valorações são sintomas. Não sendo possível estabelecer efetivamente a verdade, por não se ter acesso aos critérios absolutos para sua determinação, o que se pode dizer é que há uma pretensão racionalmente encaminhada para acessar uma possível norma suprema. Eis o sentido da abordagem de uma “tirania da razão” exercida através da dialética. Nesse sentido, a dialética pode ser caracterizada como uma impotência para encarar o vir-a-ser, por isso emerge dela o conceito. Ora, ao invés de uma elucidação sintomatológica, o que se tem é uma imposição dogmática, suposta ou pressuposta como em si. Então, por que a dialética se justificaria como um alto valor? Toda a abrangência que a razão ocupa na visão de mundo humana é sintoma da perspectiva de que a vida precisa de uma espécie de cura. O juízo de valor racionalizado reflete esta concepção que busca sentido, prova, demonstração, tudo o que pretende separar a “força” da vida dela mesma, desmentindo-a em seu devir e fundando-a, fundamentando-a em algo extrínseco que enfraquece a sua potência, a deprecia enfraquecendo suas possibilidades espontâneas e naturais. O que o homem impõe à vida, nesse sentido, é uma transferência típica das suas próprias necessidades, com a qual ele se arroga o seu poder racional, ou seja, transfere para a vida as fraquezas que ele não pode suportar nem superar e constrói em cima disso sua pretensa potência: sua razão e, por conseguinte, expressa sua decadência. A associação da dialética ao plebeísmo nos ficará mais elucidada mais a frente, quando desenvolvermos o questionamento e a reflexão moral nietzschiana especificamente, sobretudo, a concepção de uma moral escrava, pela qual um tipo de busca do conhecimento é condicionada e determinada. Quando esse pensamento crítico se volta contra a moral, as implicações são destruturadoras e “destruidoras”, uma vez que ao se aprofundar criticamente, a nova perspectiva de questionamento não tem mais a velha pretensão de conservar o *status* privilegiado dos ideais do conhecimento, mas sim trazer à tona o tipo de vida que quer a verdade, como por exemplo, “[...] o que quer o próprio dialético?”⁷⁶

⁷⁵ NIETZSCHE, 2006, p.18. Grifo do autor.

⁷⁶ Toda essa abordagem será especificamente abordada em um outro momento do texto. Por ora, buscamos destacar esta tematização para caracterizarmos o caráter de um pensamento que se volta contra a vida, negando-a, um tipo fraco que separa-a de suas forças vingando-se e ressentindo-se: “[...] o que quer esta vontade que quer a dialética? Uma força esgotada que não tem força para afirmar sua diferença, uma força que não age mais, e sim reage às forças que a dominam; só uma força assim faz passar o elemento negativo para o primeiro plano em sua relação com o outro, ela nega tudo que ela não é e faz, desta negação, sua própria essência e o princípio de sua existência [...] Por isso Nietzsche apresenta a dialética como a

Digamos que quando Nietzsche fala da dialética como instrumento eficaz, como recurso, ela pode ser considerada um recurso para consolidar a legitimação da razão enquanto uma solução pronta e dada, e isto se expressa como uma transformação que oculta o sentido de sua emergência: o perigo perante a anarquia dos instintos, os excessos destes que poderiam incorrer em destrutividade. Implicações nocivas e curativas se confundem? E o objetivo, qual é? Criar a universalidade que ponha sob controle conceitual e normativo o curso do fluxo vital do vir-a-ser, e a desmedida instintividade. A razão é um domínio que abstrai, que separa com o fim de consertar. A abordagem nietzschiana do “problema de Sócrates”⁷⁷ marca uma ruptura crítica e dispõe de uma sensibilidade profunda, de um diagnóstico de um filósofo trágico. Para identificar a força ascendente de uma filosofia viva, precisamos mudar o ângulo da compreensão do real atravessado e condicionado pela idealidade, desconstruir a ideia de que a racionalidade tem prerrogativas, e de que a dialética como recurso explica e apresenta uma solução adequada para o problema da existência. Qual é o problema especificamente? O problema identificado anteriormente: a crítica socrática e platônica aos instintos, aos sentidos, dos quais emanam obscuros erros possíveis de serem corrigidos com regras, critérios.

Quando há necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era *de rigueur* [obrigatório], era seu *último* recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido, a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...⁷⁸

O que passa a ser constitutivo da abordagem⁷⁹ dos filósofos é o direcionamento do seu processo de reflexão para o que se revela afastado do movimento. Isto é, o seu conhecimento se pretende estruturado em conceitos que estão desvinculados da percepção

especulação da plebe, como a maneira de pensar do escravo: o pensamento abstrato da contradição prevalece sobre o sentimento concreto da diferença positiva, a reação sobre a ação, a vingança e o ressentimento tomam o lugar da agressividade.” (DELEUZE, 1976, p.8)

⁷⁷ “O problema de Sócrates” é o título de uma das seções de *Crepúsculo dos ídolos* (2006).

⁷⁸ NIETZSCHE, 2006, p. 21-22, grifo do autor.

⁷⁹ Nietzsche procede em tal reflexão referindo-se à “idiosincrasia nos filósofos” (NIETZSCHE, 2006, p.25).

temporal, histórica, em suma, do “tornar-se”, das transformações que estão submetidas quaisquer que sejam as formações e formalizações do conhecimento. Em suma, a dialética encaminha o pensamento para a refutação da mudança, com a pretensão de mostrar algo maior e além da história, isto é, o eterno, o absoluto. Em outras palavras, refuta, nega o que os sentidos percebem colocando, então, suas impressões na dimensão da ilusão, que é, nesse contexto, obstáculo à verdade. Desta forma, se vai fortalecendo o consenso que convence a crer e converte o homem à necessidade da razão, e é assim que este discurso disfarça as próprias necessidades de crença sob o manto da transcendência normativa extrínseca à vida (condição ideal que se encontra para a própria conservação e sobrevivência). Por isso também que a moral é tão significativa para o processo de conhecimento. Está aí a maneira com a qual se instaura o valor do “em si” e considera que os sentidos não dão conta do sentido do real, da vida. Isso significa que se o conhecimento alia-se à moralidade, vemos o estabelecimento e o paralelismo de um duplo preconceito (o ideal da razão e o ideal da verdade convergindo) que pretende justificar e impor sua justificação decadente à vida como se fosse universal e necessariamente válida. Nesse sentido, podemos reconhecer a moral (como sintoma de um tipo de vida) ditando como o conhecimento dever ser. Reorganizar a relação entre pensamento e vida é a parte mais fundamental a se realizar com o pensamento de Nietzsche. Revitalizar o pensamento e revitalizar a vida, num sentido crítico de co-criação natural. É um percurso que desviará dos princípios legitimados, dos cânones e dos padrões admitidos, mas despontará como uma ressignificação extremamente original:

Ponho de lado, com grande reverência, o nome de *Heráclito*. Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito 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; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração... A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos.⁸⁰

A *outra* idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o último e o primeiro. O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! -, os “conceitos mais elevados”, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo*. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar: o mais elevado *não pode* ter se desenvolvido a partir do mais baixo, *não pode* ter se desenvolvido absolutamente...⁸¹

⁸⁰ NIETZSCHE, 2006, p.26, grifo do autor.

⁸¹ NIETZSCHE, 2006, p.27, grifo do autor.

Se na atitude socrática a razão eleva-se a instrumento de libertação, a razão na atitude nietzschiana revela-se como um preconceito. Tornamos a nos questionar: o que significa, então, estar livre para conhecer? A visão nietzschiana nos permite entender isto como se libertar do preconceito da razão. Como podemos abordar a razão como preconceito? Pode-se dizer que o problema central da *racionalização excessiva* na luta contra a determinação anárquica⁸² da instintividade é a fonte da qual se desdobra o percurso, o preconceito estrutural da tradição metafísica: a cisão, o dualismo. Sendo assim, a problemática que Nietzsche explicita consiste na superestimação do que se alcança com a razão, por colocá-lo como referencial para julgar e condenar a vida. Em outras palavras, a pretensão da unidade condena a multiplicidade, a razão e sua reluzente verdade condena a ilusão e obscuridade dos sentidos, a essência condena a aparência, e toda a descoberta do mundo do ser opõe seu privilégio ideal contra tudo o que vem-a-ser. Com isso, a filosofia se encaminha ancorada na suposição da profundidade da alma e se desencaminha, contudo, ignorando o corpo como mera superficialidade. Vamos dar ênfase a esta construção, pois com ela poderemos aprofundar progressivamente a relevância que o pensamento nietzschiano confere à relação imprescindível entre a filosofia e a vida, trazendo à tona o vazio edificado por uma exagerada conceitualização, racionalização que acaba por refletir o quanto o ideal equivale tão somente ao “nada”. É nesse sentido que a coragem do projeto de *Crepúsculo dos Ídolos* se expõe: o trabalho de destruir o que os “nadas” escondem nas profundezas de suas edificações, de evidenciar o que eles representam enquanto criação decadente que pretende sustentar externamente a vida, em suma, questionar com radical acuidade para trazer à tona suas implicações nocivas:

Uma outra convalescença, em algumas circunstâncias ainda mais desejada por mim, está em *auscultar ídolos*... Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é meu “mau olhar” para este mundo, é também meu “mau ouvido”... Fazer perguntas com o *martelo* e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas⁸³ [...]

Vocês me perguntam o que é idiosincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo [...] Tudo o

⁸² A problemática que se explicita aqui é o quanto a racionalidade foi necessária à conservação do homem: “Quando aquele fisionomista revelou a Sócrates quem este era, um covil de todos os apetites ruins, o grande irônico disse ainda uma frase que é uma chave para compreendê-lo. 'Isso é verdade', falou, 'mas tornei-me senhor de todos eles.’” (NIETZSCHE, 2006, p.21).

⁸³ NIETZSCHE, 2006, p. 7, grifo do autor.

que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos⁸⁴ [...]

A abordagem deleuziana em *Nietzsche e a filosofia* apresenta uma autêntica e precisa reflexão que nos permite compreender com sutileza e peculiaridade as questões concernentes ao desenvolvimento crítico que estamos almejando. Isto é, conseguimos captar a força com a qual se busca ultrapassar a dialética. Tomemos como fio-condutor o alerta que Deleuze (1976, p.7) faz: “[...] devemos levar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche.” Este é um direcionamento que nos orienta a descobrir a força crítica da filosofia nietzschiana e compreendê-la, então, como trágica, afirmativa e criativa. É uma filosofia que transborda vida. Cabe-nos entendê-la nesses detalhes íntimos, sem pretender depreciá-la nos ditames da pretensiosa inteligibilidade integral que a unidade universal do conceito viabiliza, mas que não expressa, por sua vez, a intimidade singularizada e plural dos processos de realização da vida. Como Nietzsche avança não só em termos filosóficos, mas considerando totalmente seu vínculo valioso com a vida, sair dos excessos tirânicos da racionalidade não significa uma filosofia sem rigor e agudeza na concepção da realidade, mas sim um filosofar rigorosamente fiel à dinâmica desafiadora do plural tecer do acontecimento vital. A interpretação do filósofo trágico, nesse sentido, não inviabiliza a experiência do conhecimento, mas desloca suas bases, retira-o do pedestal da inquestionabilidade alcançada, conferida pelos profundos graus de abstração e ultrapassa, assim, as fixações dialeticamente ambicionadas para consolidar o regular, o normativo e também arbitrário movimento lógico da razão. Com esse pensamento validado, qual o espaço que cabe a vida ocupar senão mera identidade, unidade como resultados de uma pretensiosa e tendenciosa solução para o suposto estado obscuro no qual vigeria a pluralidade, a multiplicidade? Considerando assim, em que sentido sair da dialética é sair do estado de negação da vida? O enfoque, nesse contexto, pode ser estruturado na concretude daquilo que Deleuze (1976) nos apresenta como afirmação da diferença. A afirmação da diferença é um ato filosófico vital que não está subjugado às delimitações das oposições de valores que engendram e sustentam os preconceitos inventados, que estabelecem um ideal fictício como parâmetro para a sua reação e relação com a vida. Ela não se enreda no dualismo e nem em todas as armadilhas construídas para o pensamento livre. Ora, a crença de poder tornar inteligível a vida não torna justificável absolutamente o tipo de

⁸⁴ NIETZSCHE, 2006, p.25.

conhecimento negativo e depreciativo que se faz dela, pois é um tipo de pensamento que julga e culpa a vida: a lógica da dialética não reconhece a diferença em sua singular sutileza (transforma-a em mera contradição e oposição), precisa provar que ela é condenável e, por conseguinte, solucionável numa unidade superior. Tal procedimento constrói, de certa forma, um nivelamento, um estatuto de rebanho. A dialética é uma lógica que se assenta nesse espaço, ao contrário do trágico. Pretender provar algo acerca da vida, faz o pensamento e conhecimento edificar abstratamente um fundamento separado dela. Por isso a questão do valor é indispensável e é o fio-condutor para o reconhecimento do humano, demasiado humano, a condição instável e provisória das nossas avaliações-criações no curso de um vir-a-ser abismal:

Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz.

Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é: aquele que avalia.

Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas.

Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!

Mudança dos valores – é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador.⁸⁵

Só atentando para a centralidade desta reflexão é possível entender o sentido característico de pensar o que se quer da vida, e o que as forças ou fraquezas, o que tipos diferentes de vida fazem quando se apropriam da mesma. Em outras palavras,

Não é espantoso que a dialética proceda por oposição, desenvolvimento da oposição ou contradição, resolução da contradição [...] A dialética alimenta-se de oposições porque ignora os mecanismos diferenciais diversamente sutis e subterrâneos: os deslocamentos topológicos, as variações tipológicas.⁸⁶

Digamos assim, o problema é a fixação do valor negativo que fica para a vida (devido à crença no valor fixo, dado, “em si” que sustentaria no conhecimento a negação e oposição à vida. O homem esquece da humanidade que avalia-cria pela necessidade dessa base ideal contra o abismo caótico) quando se busca solucioná-la, redirecionando logicamente a contradição e passando por cima da afirmação do múltiplo, do movimento, da mudança, da criação e destruição incessante para alcançar a perspectiva idealmente concebida como

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a. p. 86.

⁸⁶ DELEUZE, 1976, p. 131-132.

conceito. A dialética fecha o movimento, prende o devir na lógica (da oposição). Em contrapartida, o trágico pensamento de Nietzsche abre-se ao movimento para enaltecer o devir criativo-afirmativo. Por um lado, se vê o dever que fecha, por outro, a libertação da vida para sua própria inocência. As sutilezas das multiplicidades não se movimentam plenamente, o devir não acontece plenamente com a dialética. O processo dialético é o de negação, superação do diferenciável para ascender e refletir o acesso humano ao puro e conceitualmente indiferenciado. Se se faz dialética é devido a uma insatisfação com o livre movimento, tenta-se conferi-lo uma lógica maior e de supremo valor. A única coisa que não separa a vida de si mesma é a afirmação, pois não se pede explicação, solução, mas realiza-se simplesmente como o transbordar intenso da superabundante força para afirmar integralmente a vida:

O conhecimento opõe-se à vida porque exprime uma vida que contradiz a vida, uma vida reativa que encontra no próprio conhecimento um meio de conservar e de fazer triunfar o seu tipo. (Assim, o conhecimento dá à vida leis que a separam do que ela pode, que a poupam de agir e proíbem-na de agir [...]) [...] Então Nietzsche censura o conhecimento não mais por tomar a si mesmo como fim, e sim por fazer do pensamento um simples meio a serviço da vida. Nietzsche censura então Sócrates não mais por ter posto a vida a serviço do conhecimento, mas, ao contrário, por ter posto o conhecimento a serviço da vida.⁸⁷

O que a dialética pretende resolver, solucionar que a torna tão ofensiva para a vida? Quais são seus objetivos? A dialética é uma necessidade de eliminar a multiplicidade, a diferença característica dos processos de transformação da aparência, construindo logicamente a percepção de que quando se alcança a compreensão da idealidade, não é justificável continuar se enganando com a mudança, com o múltiplo, com a diferença. Nietzsche considerou Platão um cristão antes de Cristo⁸⁸, e Sócrates foi considerado um “mártir pré-cristão⁸⁹”. Para entendermos o caráter e a especificidade quanto à visão socrático-

⁸⁷ DELEUZE, 1976, p.82.

⁸⁸ Encontramos esta forma de Nietzsche caracterizar Platão e o platonismo tanto em *Crepúsculo dos ídolos*: “Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito “bom” como conceito supremo - [...]” (NIETZSCHE, 2006, p.102), quanto em *Além do bem e do mal*, no qual explicita a problemática do dogmatismo, isto é, o “erro dogmático”: “[...] a invenção platônica do espírito puro e do bem em si.” E, nesse sentido, especifica e associa platonismo e cristianismo, a saber: “[...] a luta contra Platão ou, para dizer uma coisa mais compreensível para o povo, a luta contra a pressão cristã-clerical de milênios – pois o cristianismo é platonismo para o povo [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. p.8).

⁸⁹ JAEGER, Werner. *PAIDEIA: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 493. O autor nos faz atentar sobre o que contribuiu para a formação da

platônica, precisamos lembrar sempre os apontamentos nietzschianos sobretudo acerca da ruptura com a poesia, com a arte trágica, dada a vontade de verdade exacerbada e, por conseguinte, as pretensões otimistas da racionalidade que proporcionaria a inteligibilidade integral do real. É nesse sentido que a problematização nietzschiana nos alerta e nos faz suspeitar quanto à vigência dominante de um discurso racional superestimado, legitimado, determinado e condicionado estruturalmente pela moralidade como sintoma de um tipo de vida em declínio. Sendo assim, uma interpretação do real baseada na estruturação conceitual da vida, a crença numa fundamentação metafísica, conduzida por um processo radical de abstração, separa preconceituosamente a atividade do pensar e conhecer da própria vida. Em geral, são essas as razões socrático-platônicas que deram ensejo à visão cristã, onde está implicada também a subestimação da arte, a hostilidade e negação da vida por meio do desprezo dos sentidos, do corpo, das forças naturais, das paixões, dos instintos fundamentais, das potências inconscientes e irracionais constitutivas da vida. Quando Nietzsche afirma em *A gaia ciência* que “[...] nós temos que superar também os gregos”⁹⁰, podemos dizer que isso diz respeito aos antinaturais processos constitutivos da necessidade de idealismo e moralização que despreza a aparência, ou seja, o instinto de negação que desqualifica a realidade em nome de uma idealidade superior, a estruturação de uma visão que configura a exigência de uma normatividade que poderá alcançar a inteligibilidade e demonstrabilidade necessárias à sua lógica. É interessante, sobretudo, colocarmos a maneira deleuziana de explicitar Dionísio, pois esta maneira decisiva de elucidá-lo nos faz atentar e retomar a nossa abordagem anterior, na qual foi apresentada a recusa ao elemento dionisíaco, ao seu caráter trágico e abissal: “Sobre os diferentes aspectos de Dionísio, 1º em relação com Apolo; 2º em

imagem de Sócrates como “símbolo”. O que ele nos aponta, nesse sentido, diz respeito à causa da sua morte, isto é, suas convicções: “Para a formação desta imagem não contribuíram tanto sua vida e sua doutrina, se é que realmente professava alguma, como a sua morte, sofrida por causa das suas convicções. A posteridade cristã outorgou-lhe a coroa de mártir pré-cristão, e o grande humanista da época da Reforma, Erasmo de Rotterdam, incluía-o ousadamente entre os seus santos e orava: *Sancte Socrates, ora pro nobis!*” (JAEGER, Werner, 2011, p. 493, grifo do autor).

⁹⁰ Esta passagem é um trecho do aforismo “*Sócrates moribundo*” no qual Nietzsche faz referência ao “último juízo” e “íntimo sentimento” de Sócrates, a saber: “[...] ‘Oh, Críton, devo um galo a Asclépio’. Essa ridícula e terrível “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: ‘Oh, Críton, a vida é uma doença!’. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? [...] Sócrates *sofreu da vida!* E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! Também um Sócrates necessitou de vingança? Faltou um grão de generosidade à sua tão rica virtude? - Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos!” (NIETZSCHE, 2001, p. 229-230. Grifo do autor).

oposição com Sócrates; 3º em contradição com Cristo⁹¹ [...]”. Nesses três momentos diferentes podemos vislumbrar a correlação entre socratismo e platonismo ao cristianismo e a desarmônica maneira de progressivamente romper com o simbolismo dionisíaco. Ora, se em Sócrates se configurara a perspectiva idealista da vida, que se desdobrará intensamente no platonismo e no cristianismo, como se pode entender, então, a relação de Nietzsche com os pré-socráticos?

Dizer pré-socrático equivalia a dizer pré-filosófico, uma vez que os pensadores do mundo arcaico eram agora fundidos com a grande poesia e a grande música da sua época, para formarem o quadro da “época trágica” dos Gregos. Naquela época e nas suas criações apareciam ainda maravilhosamente equilibradas as forças do “apolíneo” e do “dionisíaco”, que Nietzsche empenhava-se por unificar. A alma e o corpo eram ainda nessa altura uma e a mesma coisa. A famosíssima harmonia grega, que no entanto os epígonos interpretavam num sentido muito vulgar, era ainda naquela época matinal o espelho sereno das águas sob as quais espreitava a profundidade imperscrutável e perigosa. Ao conceder a primazia ao elemento apolíneo-racional, Sócrates destruiu a tensão entre este elemento e o dionisíaco-irracional, quebrando assim a própria harmonia. Com isso, o que ele fez foi moralizar, escolasticizar, intelectualizar a concepção trágica do mundo da Grécia antiga. É a ele que se deve imputar todo o idealismo, moralismo e espiritualismo, em que se vai refugiar espiritualmente a Grécia dos tempos subseqüentes.⁹²

Voltamos à problemática central: o tipo de vida que produz um tipo de conhecimento que nega e se opõe à vida. Um grande fio-condutor para darmos esse novo passo na determinação, especificação do conhecimento, é o que Nietzsche nos apresenta a respeito do que aquele representa para a vida: conservação. Com Parmênides entra em curso o sentido estrito da relação (intrínseca) entre o pensamento e a realidade, a noção de identidade para desenvolver o conhecimento. Eis, então, a via lógica consolidando essa peculiaridade da relação humana com o mundo. Mas, o que nos é relevante desdobrar aqui é em que sentido se torna possível conceber uma “irrefutabilidade” para o modo de desenvolver o pensamento e construir o conhecimento. Este questionamento é fundamental para representarmos com a visão de Nietzsche o diferencial do seu olhar para a tradição, considerando que o decisivo para determinar a grandeza é a relação com a vida, sem afastar-se julgando-a, culpando-a. A força do pensamento pessoal, singular supera as tentativas de qualquer aperfeiçoamento. Os filósofos da era trágica grega⁹³ se encontram nesse espaço grandioso da relação entre

⁹¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994. p. 37.

⁹² JAEGER, 2010, p. 496-497.

⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

pensamento e vida. Enquanto de um lado prioriza a consistência do conhecimento, de outro se busca identificar a grandeza da saúde que se posiciona de uma maneira peculiar num comportamento vitalmente filosófico. E é nesse sentido que se enfatiza o pensamento afirmativo de Nietzsche, que sua crítica se exerce de uma maneira autêntica, dada a sua defesa da vida contra as acusações construídas pelos preconceitos morais e racionais. Quando o pensamento e a vivência estão plenamente vinculados, há uma irrefutabilidade característica da genialidade estética e intuitiva, uma criação natural da filosofia :

Quem, em contrapartida, alegra-se com os grandes homens, encontra sua alegria também nesses sistemas, mesmo que estejam completamente equivocados: pois estes últimos têm em si um ponto totalmente irrefutável, uma disposição pessoal, uma coloração, e pode-se utilizá-los para vislumbrar a figura do filósofo: assim como se pode, a partir de uma planta, tirar conclusões acerca do solo em que cresce. Essa maneira de viver e de ver as coisas humanas existiu algum dia, e é, portanto, possível: o “sistema”, ou ao menos uma parte desse sistema, é a planta que cresce nesse solo - -

Narro a história desses filósofos de maneira simplificada: quero extrair de cada sistema somente o fragmento que é um pedaço de *personalidade* e que pertence ao que há de irrefutável e indiscutível, aquilo que a História deve guardar: é um começo para reconquistar e reconstruir essas naturezas pela comparação, para finalmente deixar soar mais uma vez a polifonia da natureza grega [...] ⁹⁴

As características apontadas por Nietzsche para a composição deste retrato concernem a uma especificidade que se destaca: a importância que se confere à solidão e a genialidade. Eis um desvio essencial para a maneira radicalmente diferente da postura e tematização nietzschiana, contrapondo a dimensão da íntima liberdade às noções de convencionalidade e erudição. Ora, o nosso objetivo é pensar o que se desloca e o que se ultrapassa aí. Que a filosofia possa refletir a força e a grandeza da vida, muito além de ficar restrita a uma vontade de verdade que às custas da negação da vida se estabelece. Toda a tessitura desta rede lógica consiste num conjunto de medidas que fortalecem esse percurso, mas a filosofia da vida tem uma superabundância que visa desconstruir o arcabouço conceitual no qual se alicerça a verdade, para que na vida se afirme sua arte e grandeza criativa. E esse é um sentido radicalmente novo para repensar a verdade, pois o valor do conhecimento se alça a um outro nível, quando se considera, sobretudo, que a vida tem uma força muito maior que a linguagem, o método, ou o experimento que busca traduzi-la, expressá-la e, por conseguinte, pretende ser maior do que ela.

É assim que se pode aprofundar nossa investigação acerca da crítica nietzschiana. É necessário abordar a maneira como ela caracteriza a significativa importância do pensamento

⁹⁴ NIETZSCHE, 2013, p.23-24, grifo do autor.

de Heráclito. Aí, o que se destaca é a predominância da intuição, do vir-a-ser, e as implicações que isto traz para a estrutura na qual se sustenta a razão. A visão transbordante e positiva do vir-a-ser se constitui enquanto a própria auto-justificação rítmica da vida. As oposições não significam nenhuma restrição ou objeção ao conhecimento, pois os constitutivos princípios harmônicos estão todos presentes e imanentes nesse processo. Um traço fundamental a ser explicitado nestas reflexões em relação ao universo do pensamento da era trágica, é o aspecto que aí começa a oscilar, dependendo do olhar que se coloca sobre o vir-a-ser. Se em Anaximandro se vê aquele que condena o vir-a-ser com melancolia⁹⁵, se desdobra a partir de Heráclito uma outra perspectiva, isto é, não mais punição como explicação do vir-a-ser, mas sim a identificação de uma justificação plena de justiça. Por qual razão se poderia considerar o vir-a-ser como injustiça se as coisas não tem uma consistência para além das relações múltiplas a partir das quais se criam, acontecem e desaparecem? Ora, uma visão desordenada e desarmoniosa já não seriam, então, uma perspectiva humana da natureza das coisas em incessante devir? Esse contexto é propício para refletir uma problemática filosófica fundamental, ou seja, Nietzsche explicita a grandeza de Heráclito, o sentido da sua plena veracidade procedente de uma autonomia intuitiva, a vida de maneira ativa, livre e criativa sem ser subjugada por um apelo racional:

Heráclito tem, como posse régia, um poder supremo de representação intuitiva; enquanto se mostra frio, insensível e até mesmo hostil à outra forma de representar, que se dá por meio de conceitos e combinações lógicas, ou seja, a razão, e parece sentir uma certa satisfação quando pode contradizê-la com uma verdade adquirida intuitivamente: e o faz com tanta desfaçatez em frases como “Tudo tem a todo tempo o seu oposto em si” que Aristóteles o acusa do crime supremo diante do tribunal da razão, isto é, de ter pecado contra o princípio da contradição.⁹⁶

A unidade absoluta no eterno vir-a-ser, a total instabilidade de tudo que é efetivo, que, como nos ensina Heráclito, continuamente age e vem a ser, e jamais é, constitui uma representação assombrosa e atordoante [...] Era necessária uma força impressionante para transformar esse efeito em seu oposto, na sublime e alegre admiração [...] O vulgo acredita reconhecer algo de rígido, terminado, persistente; na verdade, a todo instante luz e trevas, amargor e doçura estão pegados um ao outro e um pelo outro, como dois combatentes, dos quais por vezes um, por vezes o outro

⁹⁵ Trouxemos à reflexão estas expressões em relação à Anaximandro (“condenação” e “melancolia”) para enfatizar a diferença com a qual Nietzsche o caracteriza em relação à Heráclito e sua perspectiva acerca do vir-a-ser. Nas próprias palavras de Nietzsche, assim temos: “[...] aquele mundo que Anaximandro condenara com tanta melancolia, e que explicara como sendo o local do sacrilégio e igualmente o purgatório para a injustiça do vir a ser. Em sua observância descobriu Heráclito, como nós já sabemos, a maravilhosa ordem, regularidade e segurança que se revela em cada vir a ser: daí concluiu que o vir a ser em si não podia ser nada de sacrílego e injusto.” (NIETZSCHE, 2013, p.80).

⁹⁶ NIETZSCHE, 2013, p. 56-57.

obtém vantagem.⁹⁷

Na própria luta, no devir está impressa a justificação da lei eterna. A guerra dos opostos é princípio da estruturação e configuração pelo qual se efetiva ativamente a realidade, esta não é nada além do que a própria e justa luta imanente. Esse contexto também contém os traços fundamentais da profunda atenção ao vir-a-ser, as tão pertinentes noções de jogo e guerra. Conceber uma unidade fechada traduz e expressa o pensamento em conceito e dualismo, e conceber uma “unidade” aberta se exprime na guerra dos opostos. É, portanto, com a noção de jogo⁹⁸ coadunada ao elemento fogo que se explicita a peculiar característica do vir-a-ser, e o sentido fundamental da explicitação heraclítica de unidade na multiplicidade, em coexistência e simultaneidade. Então, da maneira como Nietzsche expõe a intuição de Heráclito, não se vê nesse jogo uma necessidade metódica de se livrar da guerra, do embate para solucioná-la. Dada a dimensão imanente, o princípio eterno da singular harmonização é identificável no próprio processo de criação e destruição. Portanto, o que cabe nesse contexto é o artista e a criança⁹⁹.

Pensando nestes aspectos que Nietzsche destaca da filosofia na era trágica dos gregos, sobretudo em Heráclito e Parmênides, conseguimos apreender a importância que tem pensar a verdade de uma maneira dependente ou independente da razão. Esta reflexão direciona cada vez mais a abordagem crítica nietzschiana da razão, da lógica, em suma, da abstração. Se considerar a relação de Heráclito com a verdade, na íntima maneira intuitiva de apreender o movimento e mudança com inocência, a visão que se deriva de Parmênides, contudo, traz à

⁹⁷ NIETZSCHE, 2013, p.59-60.

⁹⁸ Vejamos como é interessante e expressivo o modo como a noção de jogo aparece e é abordada, a saber: “A terceira possibilidade, a única que resta a Heráclito, não pode ser adivinhada pelo faro dialético, nem pelo recurso ao cálculo: pois o que ele aqui inventou é uma raridade mesmo no âmbito das incredibilidades místicas e das metáforas cósmicas inesperadas. - O mundo é o *jogo* de Zeus, ou, expresso de modo mais físico, do fogo consigo mesmo. O uno é apenas nesse sentido igual ao múltiplo.-” (NIETZSCHE, 2013, p. 64-65. Grifo do autor). Podemos acrescentar aqui o fragmento de Heráclito: “Duração da vida é uma criança brincando, movendo peças em um jogo. Reinado pertence à criança.”(KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário. Tradução de Élcio Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009. p.95).

⁹⁹ A convergência que a compreensão desse contexto nos traz é assim explicitada por Nietzsche: “Um vir a ser e perecer, um construir e destruir, sem qualquer acréscimo moral, numa inocência eternamente idêntica, neste mundo existe apenas no jogo do artista e da criança. E, do mesmo modo que a criança ou o artista brincam, brinca também o fogo eternamente vivo, construindo e destruindo, sem culpa – e esse jogo o éon joga consigo mesmo [...] Apenas o homem estético vê o mundo dessa maneira. Pois o homem estético descobriu, no artista e na configuração da obra de arte, que a luta da multiplicidade pode, sim, trazer em si lei e direito;” (NIETZSCHE, 2013, p.68-69).

tona um espaço filosófico que pretende afastar-se de uma realidade móvel e ascensionar abstratamente a outra, imutável. A peculiar maneira com a qual Nietzsche (2013) retrata estas singularidades se nos evidencia quando expressa ambos como tipos diferentes de “profetas da verdade”, sendo que o primeiro teria sido esculpido em fogo e o segundo em gelo¹⁰⁰. A abstração, pois, é o começo do distanciamento da vida, da sensibilidade. Sua maior frieza consiste nas suas implicações: começa-se a separar e negar, e o que nesse esquema pode-se pretensamente demonstrar é a carência constitutiva do real tal como se nos apresenta sensorialmente, ou a negatividade desse âmbito que, para ascender à verdade, precisa ser negado, relegado. Em suma, temos aí a estrutura do negativo manifesto numa dimensão do real (enquanto aparência) ou seja, a configuração de uma valoração negativa da mudança, dado o estabelecimento de algo verdadeiramente superior a ela (que persiste). O conceito de ser, progressivamente vigorando e refutando necessariamente o devir, é fundamentado, pois, lógica-abstratamente em detrimento do vir-a-ser.

A problemática que isso nos traz diz respeito a um confinamento na abstração. É, portanto, sobre essa base filosófica rigorosamente trabalhada, que por meio de Parmênides se desenvolve os primórdios do primado lógico-abstrato. Em relação a isso, é fundamental destacarmos a caracterização nietzschiana da parmenídica e “primeira crítica do aparato cognitivo¹⁰¹”, na medida em que o conhecimento passa a ser inteiramente reduzido e mediado única e exclusivamente pelo pensamento em detrimento dos sentidos. Nietzsche considera tal forma de proceder, digamos assim, um equívoco extremamente nocivo para a experiência filosófica de conhecer. Como se define a filosofia nesse sentido? Ou, como se pode definir um filósofo? Ora, este se situa, nessa perspectiva, qual uma abstração¹⁰². E tal percepção expressa

¹⁰⁰ O espaço abstratamente fundado reflete, digamos assim, para Nietzsche o “[...] momento [...] menos grego nos dois séculos da era trágica [...]” (NIETZSCHE, 2013, p. 78).

¹⁰¹ Esta crítica tem como base a separação, ativada por Parmênides, entre o pensamento e a sensibilidade, isto é, “[...] segregando os sentidos e a aptidão para pensar abstrações, rasgando em dois a razão, como se fossem duas faculdades distintas, ele destroçou o próprio intelecto, reduzindo-o a esta separação equivocada entre “espírito” e “corpo”, a qual, especialmente desde Platão, paira como uma maldição sobre a filosofia.” (NIETZSCHE, 2013, p. 89-90).

¹⁰² É muito interessante essa forma de Nietzsche nos situar acerca das consequências da abstração, das distâncias da experiência sensorial transformando e reduzindo a experiência do conhecimento, inventando separações que, de certa forma, desbotam nossa percepção da realidade e pode refletir uma fraca relação com a própria vida. É nesse sentido que cabe entendermos o filósofo como uma abstração, dada a redução de sua experiência de conhecimento ao pensamento em detrimento dos sentidos: “A verdade deve, doravante, viver apenas nas generalidades mais desbotadas, mais afastadas, nos invólucros vazios das palavras mais imprecisas, como em uma morada de teias de aranha: e, ao lado de tal “verdade”, senta-se agora o filósofo, igualmente exangue, como uma abstração, envolto por todos os lados em teias de fórmulas.” (NIETZSCHE,

o problema de querer chegar à unidade em detrimento (valorativamente definido) da multiplicidade.

Nosso objetivo é progressivamente evidenciar o percurso crítico que dissolve os pressupostos pretensiosamente estabelecidos e a dimensão da indemonstrabilidade¹⁰³ de uma lógica que impõe e opõe seu conhecimento à vida. A crítica ao conceito desconstrói o poder da razão e revela ao mesmo tempo o caráter de invenção da verdade. É isso que fortalece sua crítica através da percepção da necessidade que sustenta e move a criação do conceito (de ser). Para a dissolução de preconceitos é necessária a dissolução do dogma que sustenta a estruturação do pensamento racional: a crença no acesso direto do pensamento à verdade. Isso nos faz pensar a relação convencional entre conceito e verdade, reflexão necessária que nos aponta um caminho para a explicitação dos problemas insolúveis com os quais se depara o rigor lógico. Sendo assim, pode-se dizer que o distanciamento abstrato da vida é o principal descaminho para a real experiência da verdade, opor o conhecimento à vida não nos faz avançar.

A validade do conceito é a validade do pensamento abstraindo e alijando a sensibilidade, e, sobretudo, construindo pontes através da linguagem “puramente” lógica, como se isso transparecesse a real identidade estrutural entre ser e pensar e, por conseguinte, assegurasse o caminho para o conhecimento humano. A crítica em Nietzsche se alia à criação. Em quais múltiplos sentidos, possibilidades e implicações poderíamos expressá-la? Ora, o problema não é a invenção dos conceitos, mas a representatividade autoritariamente absoluta que eles ocupam na vida, isto é, a falsa impressão e/ou pressuposição de que há uma independência entre a sensibilidade e a razão, e entre ser e devir, uno e múltiplo. O que se precisa repensar para dar conta de entender o significado do abismo crítico de uma filosofia trágica? Que abordagem se adota para conceber tal pensamento? Afinal, com a racionalização, o que se pretende é superar o solo no qual vige o acaso e a arbitrariedade. Sendo assim, moral

2013, p. 90).

¹⁰³ O que fundamentalmente está em questão aqui é a clareza com a qual Nietzsche discerne domínios diferentes, isto é, o modo crítico que não *quer* dogmaticamente confundir a “verdade” com as palavras. Ora, que não diminui a força do seu pensar quando reconhece o que há de indemonstrável: as próprias coisas. E mesmo assim não reduz o rigor de sua tarefa, mas fortalece sua crítica, avançando sem naufragar nos vazios que descobre nos pretensos fundamentos e alicerces absolutos de todo o pensar: “As palavras são meros símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, e não tocam em parte alguma a verdade absoluta: e os próprios termos “ser” e “não ser” designam apenas a relação mais geral que prende todas as coisas umas às outras. Sendo, portanto, a existência das coisas em si indemonstrável, logo, a relação das coisas entre si, o assim chamado “ser” e “não ser”, tampouco poderá levar-nos um passo sequer em direção aos domínios da verdade.” (NIETZSCHE, 2013, p. 93-94).

e conhecimento se evidenciam numa estrutural articulação, entre o dever e a demonstração, ou, mais especificamente, a demonstração do dever e o dever de uma demonstração para tentar anular as arbitrariedades, idiosincrasias e fazer vigorar universalmente somente a necessidade (da) lógica. Nenhuma neutralidade absoluta estrutura o conhecimento. Contudo, com a fixação da existência num fenômeno moral, se vai dar razão à ciência, se dará razão à razão. Neutralidade, necessidade, “a verdadeira realidade” são desautorizados pelo processo crítico pelo qual passam. Em suma, o que é considerado como 'dado' é profundamente problematizável, questionável, pois o 'dado' suposto é a estrutura na qual se funda a metafísica, a moral, a verdade. Com o processo de imposição da racionalidade se dá, depois, sua naturalização na suposição ou pressuposição, e então, a ótica da racionalidade condicionará o mundo ao incondicionado, o inventado ao eterno, o tempo à atemporalidade:

Avançar tornando-se cada vez mais grego não equivale a adquirir sempre mais conhecimento histórico sobre a Grécia sem outra nostalgia que a do saber: “ser grego” é aceder à vontade grega, enquanto viva, “na sua carne”, e não em espírito como um fantasma evocado pelo idealismo. É a filiação das vontades e não a dos conceitos, a “genealogia” das vontades que devemos fazer remontar até o mais alto tipo de ser humano que tenha vivido, até a época dos filósofos pré-socráticos.¹⁰⁴

2.1.1 A desconstrução do valor da verdade: as necessidades humanas alicerçando a invenção do conhecimento

Podemos agora redirecionar a abordagem da guerra e do jogo e torná-la um fio-condutor para pensarmos o que Nietzsche nos apresenta sobre *Verdade e mentira* no sentido extramoral, isto é, o conjunto de regras que se busca estabelecer para sobreviver à vida, considerando a utilidade do conhecimento para adaptar e conservar. Isto acirra a discussão acerca da razão e da verdade e o desdobramento da problemática crítica à erudição. O rumo desta reflexão é um redimensionamento também da percepção da arte no conhecimento.

Quando continuamente o pensamento se debruça sobre o que se pode afirmar ou negar acerca da vida, e metodologicamente se encaminha para a demonstração das validades e superação das dificuldades e dos impasses, vemos o quanto se pode cada vez mais ficar confinado no dogma, e sem saída. Mas se pode, sem dúvida, empreender, conceber o projeto e o processo de afirmação da própria vida. Este é o objetivo central que identificamos na filosofia de Nietzsche e é também o deslocamento fundamental, pode-se dizer, que o

¹⁰⁴ LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 50.

pensamento nietzschiano pode engendrar para a ressignificação do conhecimento e da vida. Que sentido se busca conferir com a percepção da necessidade de se afirmar dogmaticamente os juízos racionais e negar os sentidos? Tudo isso remonta à invenção do conhecimento que pode ser explorada através da reflexão de Nietzsche sobre a “verdade e mentira”. Primeiramente, que significa o extramoral enquanto configurador do sentido que se confere à verdade e à mentira? Pensar desta forma redireciona de que maneira o significado e o valor da verdade? Ora, o que se destaca inicialmente nessa problematização é o caráter ínfimo do intelecto perante a natureza, sobretudo devido ao modo como tal intelecto submete e encara a natureza. Segundo Nietzsche, é entre a conservação e a dissimulação que transitam as perspectivas estruturais do conhecimento. O que isso significa e que consequências traz para a defesa da vida quando pensamos no ataque hostil do conhecimento racional, que busca contradizer e corrigir a existência? Nosso objetivo é, pois, entender o significado da configuração, da invenção do conhecimento, na medida em que Nietzsche o expressa com uma dupla acepção: o minuto de audácia e hipocrisia¹⁰⁵. Ora, o “minuto” expressa a efemeridade ínfima deste instante. O que se constrói nesse espaço de tempo que se constitui e torna o cerne da catástrofe de uma nocividade universal? O que se impõe como questão é a necessidade de explorar o conhecimento como o guardião do suposto poder humano de transformar e consolidar a perspectiva que busca nos convencer incondicionalmente da pureza de sua vontade de verdade. Nesse contexto, veremos que todo o valor humano superestimando o conhecimento não o coloca como superiormente definitivo, dado ou dotado de qualidades ou privilégios extraordinários, mas explicita toda a necessidade e fragilidade que o transforma e consolida. Tudo o encaminha, então, por um processo de convencimento convencional e conveniente. Eis como há de se sustentar sobre esse abismo existencial: a própria dissimulação é a condição, o caminho, oportunidade para assegurar, para viabilizar o

¹⁰⁵ Esta especificidade é extremamente importante para nossa abordagem e desconstrução do valor que se atribui à verdade e ao conhecimento: “EM ALGUM REMOTO recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da 'história universal': mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008d. p.25-26).

sentido que a verdade tem e dá para a humanidade. Tal dissimulação faz tanto sentido para o homem que este coloca seu conhecimento num círculo vicioso, e começamos a entender, portanto, que sua pretensa virtude pode ser simplesmente a sua mera vaidade:

Aquela audácia ligada ao conhecer e sentir, que se acomoda sobre os olhos e sentidos dos homens qual uma névoa ofuscante, ilude-os quanto ao valor da existência, na medida em que traz em si a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais universal é engano – todavia, os efeitos mais particulares também trazem consigo algo do mesmo caráter.¹⁰⁶

O desdobramento e o significado de tal virtude-vício designada vaidade faz com que indaguemos mais o sentido do conhecimento do que o que se pretende através de seu conteúdo ou sua forma de mostrar ou provar. Em outras palavras, apreender o sentido nietzschiano da sua concepção torna possível redefinir o valor, a necessidade e a utilidade de sua perspectiva, para que se especifique a tarefa mais básica da sua invenção: a conservação. Sobre isso, um questionamento relevante: como diante de tal perspectiva e perspicácia crítica, se pode arrogar a emergência do impulso à verdade de forma pura? Ou seja, como se pode ainda assim se falar em verdade? Em seu *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, Patrick Wotling explicita a abordagem do conhecimento atentando para essa percepção fundamental. A saber: quando, por exemplo, se elimina a pretensão da singularidade teórica na concepção do conhecimento, vemos que o juízo dele derivado não se abstém da necessidade de cunho prático, isto é, o que se formaliza teoricamente reflete uma demanda da vida prática. Ora, o que se admite na tentativa de tornar inquestionável o conhecimento se torna, então, vulnerável com a consideração de que “[...] o 'conhecimento' teórico não é outra coisa senão um trabalho de conformação, não gratuito decerto, mas bem articulado com necessidades práticas, com as exigências fundamentais da vida para um dado vivente.”¹⁰⁷

Isso traz implicações extremamente certas, rigorosamente sutis e bem direcionadas para repensar o sentido e significado da audaz invenção do conhecimento. A problemática que está exposta aqui consiste no fato de o ser humano, pode-se dizer, querer se convencer de poder resolver questões tentando submeter a vida à crença de resoluções imparciais. O que decorre desta perspectiva? Ora, a maneira tal como ele é construído já corrompe e interrompe

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008d. p. 27.

¹⁰⁷ WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p.24.

sua pretensão de neutralidade, objetividade e superioridade em relação à arte. Nesse processo se evidencia uma trajetória notoriamente artística, isto é, o conhecimento remonta originariamente a um processo artístico, em outras palavras, a sua dimensão falsificadora¹⁰⁸. No que consiste tal falsificação? Por que é necessária?

O cenário do conhecimento se edifica e se dissolve em sua autoridade devido ao mesmo traço: a conservação humana. Entenderemos em que sentido tal interpretação sustenta a realidade humana e também desqualifica as suas mais altas pretensões. Contudo, a reflexão dessa percepção se desenvolverá em sua amplitude quando pensarmos sobretudo a genealogia da moral. Ora, o que está em jogo é a conservação humana. Desta forma, a seriedade no jogar não esconde o característico processo dissimulador que deseja a verdade a qualquer custo e que isto equivale, por conseguinte, à conservação a qualquer custo. É na identificação da relação entre linguagem e verdade que esta percepção pode ser discernida e colocada em seu devido lugar no que concerne a uma autêntica atitude crítica. Mas o que está em questão são os limites da verdade que se almeja, dado que já o impulso está condicionado à necessidade de conservar-se. Ora, por que o conhecimento se desqualifica quando o pensamos como dissimulação e conservação? Pois isto envolve sobretudo o quanto é necessário que se dissimule para se conservar por meio do conhecimento. E, por conseguinte, o quanto tais articulações denunciam e refletem a fraqueza que se esconde sob o poder que o conhecimento alcança na relação humana com o real.

Toda a extensão moral que encobre o conhecimento garante a legitimidade do seu desenvolvimento, qual um cínico autoengano. Nesse contexto, a verdade passa ser desconstruída em sua honra, na medida em que diz respeito meramente a um processo de consentimento (formalizado linguisticamente) em termos arbitrários. O que se depreende daí, é que há um “acordo de paz” que possibilita a organização social, garantindo a preservação dos indivíduos entre si. Em suma, a necessidade desse acordo configura a condição ideal para o florescimento e o fortalecimento do ideal de verdade (a validação existencial da formação do rebanho), pois se pode assim dispor circunstancialmente das bases necessárias para constituir a designação do que “deve ser a 'verdade'”. É, digamos assim, do processo de homogeneização, de consolidação do rebanho que se estabelece, imprime e exprime na linguagem a estruturação da função da verdade, não importando, portanto, fundamentalmente

¹⁰⁸ Quanto a isso, a característica mais importante a se enfatizar diz respeito à percepção de que “[...] o trabalho de construção do conhecimento se apoia na produção de identidades, o que supõe a eliminação das *diferenças* – é justamente aí onde se opera uma falsificação artística [...]”. (WOTLING, 2011, p. 24, grifo do autor).

o que é a verdade, mas o que se quer da verdade, isto é, podemos recorrer ao questionamento decisivo que Nietzsche nos apresenta em sua *A gaia ciência*: como se pode saber se é a verdade que é a mais necessária? Ou seja, acontece aqui um questionamento inclusive em relação à questão da utilidade, pois não há como tomar uma decisão (não há uma acessibilidade a um critério que se revele em pura idealidade) a favor da verdade absoluta ou definitivamente se em seu processo constitutivo a vida se compõe de “erro”, “aparência”, “simulação”, e a “inverdade”¹⁰⁹, por sua vez, pode ser considerada útil e a vontade de verdade a todo custo, “inútil e perigosa”. Não podemos ignorar o reducionismo e limitação utilitário-conceitual da experiência do real e o seu compromisso com a linguagem, com as designações válidas estabelecidas socialmente enquanto normativa utilidade. Isso significa, então, que o homem quer a verdade, e tem entre suas razões e suposições que a sua crença numa verdade integral protege dos perigos, e é assim que se expressa sua vontade de não deixar-se enganar e o seu receio de deixar-se enganar. Ora, nesse sentido podemos ainda explorar a relação entre linguagem e rebanho e simultaneamente rebanho e verdade. A linguagem fornece as bases das convenções/ulteriores, a primária referência do que é válido, transformando o curso das relações dos homens entre si e com o real. Daí se dizer que a estrutura de verdade e realidade que se impõe são relações travadas, artifícios do intelecto que dissimulando cria as condições adequadas para a sobrevivência, para a preservação. Relações amparadas pelas determinações linguisticamente forjadas e elaboradas, em outras palavras, legisladas. Em suma, tudo o que subjaz ao dito “acordo de paz”:

Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser “verdade”, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira; o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo, “sou rico”, quando para seu estado justamente “pobre” seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive. Se faz isso de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele e, com isso, tratará de excluí-lo. Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis, de certos gêneros de enganos.¹¹⁰

A verdade nunca é concebida absoluta e desinteressadamente. Isso significa que o

¹⁰⁹ Para este questionamento e reflexão tomamos como referência as colocações do aforismo “Em que medida também nós ainda somos devotos” (NIETZSCHE, 2001, p.234-235-236).

¹¹⁰ NIETZSCHE, 2008d, p. 29-30.

alcance desse “projeto” da vida humana sempre inevitavelmente novamente se mistura às necessidades de suas crenças e ilusões. Ora, deslocar para além desse âmbito ou viés de consideração o valor do verdadeiro, ou seja, separar a verdade do tipo de vida que ela tem (que não é independente das necessidades humanas) para o que ela deve, digamos assim, necessariamente ter, é extremamente problemático. Em suma, não há nenhum critério para determinar a certeza acerca de uma adequação infalível da expressão da realidade pela linguagem, em outras palavras, a linguagem não alcança a realidade efetiva da coisa, nada além do que cremos ou arbitramos. Nessa mútua conexão, digamos que o discurso filosófico-científico, e toda a sua alta e séria elaboração abstrata-conceitual, não escapa dessas condições. A desconstrução dos dogmas que emerge da interpretação nietzschiana redefine estruturalmente a relação do homem e seu discurso com a vida. O dogmático valer-se do inexplicável e do indemonstrável para se apoderar lógica e racionalmente e recusar assim o diferencial se desestrutura. Em Nietzsche, não se pretende afirmar simplesmente o contrário, no sentido de incorrer em um dogmatismo às avessas, mas antes e sempre afirmar a própria vida. Afinal, a atitude crítica não seria ainda dogmática quando se servisse também do indemonstrável para afirmar coisas que estão para além da experiência¹¹¹? Ora, o que se encontra após essa problematização da verdade? Nenhuma demonstração que o mantenha atado ao projeto dogmático, mas razões múltiplas para repensar o autoritarismo e não vê-lo além de um processo legitimado pela arbitrariedade. Esse complexo tecer conceitual que lança sua rede sobre a vida, não vislumbra e não alcança nada além de sua própria crença de ultrapassagem das fronteiras da insegurança através da fragilidade na qual se assenta e sustenta o seu vazio mundo do conhecimento. O que se produz com o conhecimento não se traduz com perfeição, mas se reduz, se induz, se deduz e seduz dentro dos cânones acordados, dos limites que se impõe a partir das necessidades humanas, tudo o que conforma e acomoda.

O processo de conceitualização em termos absolutos reduz e fecha a experiência da realidade. Podemos nos perguntar, nesse sentido, o que nos escapa da vida quando recorremos a essas derivações canônicas que se iniciam na linguagem com suas “legislações”? Nos

¹¹¹ Sobre essa reflexão, atentemos às seguintes palavras fundamentais de Nietzsche: “A inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma, ao passo que a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos, e, portanto, também quaisquer gêneros, mas tão-somente um 'x' que nos é inacessível e indefinível. Pois até mesmo nossa oposição entre indivíduo e gênero é antropomórfica, e não advém da essência das coisas, ainda que não arrisquemos dizer que ela não lhe corresponde: isso seria, efetivamente, uma asserção dogmática e, como tal, tão indemonstrável quanto o seu contrário.” (NIETZSCHE, 2008d, p.36).

escapa a vivência imediata, única, própria (mesmo que não seja apropriada no sentido de adequação). Nesse sentido, as características de um nivelamento (do rebanho) vão sendo trazidos no bojo desse processo de construção do conhecimento. Embora pretendamos desenvolver estes aspectos num outro momento do texto (a partir da reflexão acerca da moralidade), é importante fazer esta menção, pois a estruturação conceitual favorece essa abordagem. A tirania da razão, para se exercer, precisa de um nivelamento humano que a corresponda, assim como a constituição do conceito submete tudo à identidade. Alertemos, para elucidar isso, sobre o que se abre mão para poder alcançar a extensão da universalidade conceitual, a saber - a diferença: “Todo conceito surge pela igualação do não-igual [...] esquecer-se do diferenciável¹¹²”. Em suma, a razão humana e as formações que se derivam dela, são tentativas do homem adaptar a realidade ao tipo de vida que ele considera ideal, normal. Desvincular a existência do conceito da existência humana e de suas reais necessidades, gerar um *status* para ele num espaço atemporal, a-histórico é o modo que se encontra, a saída para a vida quando a necessidade é se conservar, adaptar. E então o homem quer convencer-se e converter-se às suas próprias regras, o único jogo que sabe e pode jogar é o que ele mesmo inventa. Dessa forma, permanece alheio à guerra da pluralidade, da multiplicidade, pois na segurança do seu próprio jogo ele só compete com o que ele mesmo introduz. Se no platonismo o conhecimento está associado à lembrança, na visão que estamos construindo a partir de Nietzsche, o conhecimento procede porque passamos a nos esquecer das bases inventadas para que sua constituição e consolidação se tornasse possível: seu humano, demasiado humano jogo de esconde-esconde, pois aí tudo o que lhe aparece é de acordo com o que ele mesmo impõe¹¹³:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. Ainda não sabemos donde provém o impulso à verdade: pois, até agora, ouvimos falar apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade, para existir, institui, isto é, de utilizar as

¹¹² NIETZSCHE, 2008d, p.35.

¹¹³ Com as seguintes palavras de Nietzsche, vemos o quanto essa abordagem redefine e nos faz repensar o processo de conhecimento: “Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da 'verdade' no interior do domínio da razão.”(NIETZSCHE, 2008d, p.39).

metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório. O homem decerto se esquece que é assim que as coisas se lhe apresentam; ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares – e precisamente *por meio dessa inconsciência*, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento de verdade [...] Como ser *racional*, põe seu agir sob o império das abstrações: já não tolera mais ser arrastado por impressões repentinas, pelas intuições, sendo que universaliza, antes, todas essas impressões em conceitos mais desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e agir.¹¹⁴

A verdade é um embelezamento, uma suavização, uma conformação que se pretende não-arbitrária, não-sensível. Mas, então, qual é o sentido de a racionalidade tentar torná-la e, por conseguinte, tentar impor-se tão superior e tão diferente da arte? Ora, até quando a dissimulação está revestida de racionalidade ela está situada na esfera artística. Podemos dizer, então, que a arte assume a realidade enquanto a verdade assume a idealidade? A liberdade da arte seria a liberdade da vida? O projeto humano de realidade que se forja e consolida consiste neste conjunto de expressões (nunca “em si”), nunca puras. É crucial estar alerta, fundamentalmente, à comumente associação entre o impulso à verdade e conhecimento puro, já que agora podemos vê-lo trazendo uma bagagem grandiosa de preconceitos. Desse modo, qualquer crítica que se empreenda, enquanto se colocar indiferente a esses problemas, não se configurará uma crítica plena se não admitir toda a dimensão criadora que inviabiliza a fixação em objetividades. Crítica e criação se confundem nessa reciprocidade indispensável para nosso repensar filosófico a partir de Nietzsche. O abismo no qual a crítica coloca o pensamento e o conhecimento, quando traz à tona o proceder avaliador-criador humano para instaurar a razão e a verdade, deixa sem saída as pretensiosas explicações e fundamentações que se somam na tradição da filosofia. Pois vemos que nem sempre (nunca definitivamente) a visão de mundo racional pode ser considerada a mais perfeitamente ideal e aproximada da verdade real. Nesse sentido, o mais próximo à vida pode passar a ser identificado como o mais fiel à defesa e afirmação da vida. Portanto, teria a tradução humana da realidade o traço marcante da incomunicabilidade, do silêncio além da linguagem?¹¹⁵

¹¹⁴ NIETZSCHE, 2008d, p. 36-37.

¹¹⁵ A sutil percepção nietzschiana nos aponta a seguinte perspectiva: “[...] se cada um de nós tivesse para si uma percepção sensível diferente, poderíamos por nós mesmos perceber ora como pássaro, ora como verme, ora como planta, ou, então, se algum de nós visse o mesmo estímulo como vermelho, outro como azul e um terceiro o escutasse até mesmo sob a forma de um som, então ninguém falaria de uma tal regularidade da natureza, mas, de maneira bem outra, trataria de apreendê-la apenas como uma criação altamente subjetiva. A ser assim: o que é, para nós, uma lei da natureza? Ela não se dá a conhecer em si mesma, mas somente em seus efeitos, isto é, em suas relações com outras leis naturais, que, uma vez mais, só se dão a conhecer como relações. Por conseguinte, todas essas relações referem-se sempre umas às outras, sendo que, quanto à sua

Pode-se dizer que quando Nietzsche fala em necessidade, não estamos buscando aí o âmbito da necessidade lógica, mas de uma outra ordem de necessidade. São das sensações a partir das quais queremos e temos a necessidade *da* lógica: o medo, a insegurança, a instabilidade, fragilidade humana no vir-a-ser. Na contrapartida, o que se tem na “sensação” de poder alcançar com os processos lógicos, por entender que eles não derivam do mundo empírico, é a não submissão às incertezas, às ilusões que acometem a sensibilidade. Com as oposições, com o dualismo o homem se inclina a escolher, então, o suposto lado transcendente para determinar e orientar sua vida, para ser critério que avalia e julga todo o seu posicionamento teórico e prático. Todo o arcabouço conceitual é essa tentativa de construir um estado puro de reflexão, raciocínio e pensamento. A relação humana com a realidade fundada na crença das suas faculdades cognitivas para validar e legitimar devidamente seu tipo de reflexão acerca da vida. O propósito filosófico nietzschiano é esclarecer essa conexão com toda ordem de arbitrariedades e necessidades (de uma moralidade decadente) que constituem essas organizações que dogmatizam o conhecimento com suas afirmações e inevitáveis negações. Escondendo-se por trás dos seus discursos a delimitação, o medo, a necessidade de se livrar dos seus instintos, de sua impulsividade artística e irracional, transformando-a, por necessidade de adaptação e conservação, na “liberdade” de submeter-se aos domínios, aos princípios da razão. Nesse sentido, podemos nos perguntar: por que a importância de Nietzsche se auto-intitular um psicólogo? Para compreender os vazios que correspondem às humanas necessidades? Pois nem sempre o progresso intelectual expressa o progresso na relação com a vida? É devido ao otimismo no conhecimento que se ignora a arte, as “ameaças”, como o dionisíaco, afinal, a percepção dos processos inconscientes podem ser “perigosos”, abismais.

A radicalização da crítica redireciona o sentido da criação. Pode-se dizer que a base lógica incorre numa configuração que assegura as pequenas seguranças diante do que é inaceitável: o absurdo. A parcela de demonstrabilidade do indemonstrável se expressa na crença no dado, no fato, no ideal. Quanto ao inexplicável, é suficiente simplesmente culpá-lo? Tornar condenável? No entanto, não se fica delimitado simplesmente nos espaços que as dúvidas abrem, dada a necessidade do pensamento nietzschiano de afirmar plenamente a vida. Seria, então, tal pensamento um realismo trágico? Afinal, não se trata simplesmente de

essência, elas nos são incompreensíveis de ponta a ponta; apenas aquilo que nós lhes acrescentamos se torna efetivamente conhecido para nós, a saber, o tempo, o espaço, e, portanto, as relações de sucessão e os números.” (NIETZSCHE, 2008d, p.43).

empreender um novo projeto epistemológico, não se pode reduzi-lo somente à escolhas metodológicas, pois o seu projeto de filosofia da vida é a transvaloração de todos os valores. A razão, tal como a percebemos criticamente, em que sentido é mais opressão que liberdade? A abordagem humana, demasiado humana de Nietzsche nos indicará progressivamente novos caminhos para redescobrir as forças ou fraquezas que dominam o curso da existência.

Considerando a maneira como Nietzsche nos apresenta e caracteriza sua obra *Humano, demasiado humano* (como uma crise¹¹⁶) reflete a sua agudeza crítica. Ressaltar essa crise é explicitar, sobretudo, uma ruptura. Estamos interessados, pois, no desdobramento crítico dessa ruptura. Como podemos, pois, encarar a nova realidade do pensamento nietzschiano a partir de tal percepção? Ora, o que se destaca estruturalmente é o processo e estado de independência do qual emerge tal reflexão. Há um processo de composição de tom e estilo próprios, marcado simultaneamente pelo afastamento das influências schopenhaueriana e wagneriana e, por conseguinte, a configuração marcante da sua autodeterminação filosófica. Este deslocamento representa um acirramento da crítica ao idealismo e viabiliza o reconhecimento da dimensão predominantemente criadora da nossa concepção da realidade, a inevitabilidade da condição criadora da realidade humana. O que pode ser dito, afinal, acerca da realidade humana? Sobretudo, acerca do seu sentido histórico, social e da liberação dos sentidos convencionais com a imersão na própria solidão? Quais são as implicações desse universo reflexivo solitário? Há certamente um direcionamento estritamente psicológico. Na abordagem nietzschiana, tal é o viés da visão que empreende uma jornada incansável na identificação dos problemas reais que derivam da vivência e não das “soluções” ideais pretendidas e pressupostas para poder melhorar tanto a condição do homem quanto seu olhar para a vida. Em suma, o abandono do idealismo é o fundamento da sua abordagem humana, demasiado humana. Que ele poderá trazer à tona acerca da moral? Caminhos de libertação? Uma libertação iluminada pelo refinamento psicológico? O que é necessário nessa inflexão nietzschiana que, num racionalismo e cientificismo peculiar e inédito, critica severamente a ilusão? Em que sentido o sentido da ilusão continua e descontinua? Ora, desde que a percepção da ilusão não se coadune nem se confunda mais com a consolação e o direcionamento idealista e metafísico que ela aprofunda, temos um novo ponto de partida para a filosofia de Nietzsche. Desta forma, a crítica que se encaminha no reconhecimento da crise que *Humano, demasiado humano* instaura, é uma ênfase na

¹¹⁶ “*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b, p.69. Grifo do autor).

“observação psicológica”¹¹⁷ que se sintoniza e ancora como a ciência, no sentido anti-idealista, para apresentar ou representar o real. Em outras palavras, nos apresenta um conjunto de medidas e elementos que radicalmente pretende não se confundir com as bases metafísica e religiosa. Tal percurso, nesse sentido, se alia à ciência contra o idealismo, sendo assim, tal abordagem nos ajuda a discernir o processo liberador na filosofia de Nietzsche, pois não há uma regressão, mas uma necessidade progressiva de superação crítica dos espaços recônditos da consolação metafísica. A preocupação está em ressaltar os traços (rigorosos) das ciências em relação (oposição) ao comportamento religioso. Não que importe o valor da ciência em si ou o valor dos seus resultados. É sobretudo o valor da sua suspeita que a distingue de qualquer pretensão de fincar-se ou consolidar-se enquanto resolução absoluta, afinal não pode haver nenhuma mudança na condição do pensar e conhecer se tudo termina em convicção. O que Nietzsche destaca em relação a isso é a ênfase na metodologia científica:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas 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. Para essas pessoas, ter uma opinião significa ser fanático por ela e abrigá-la no peito como convicção. Diante de algo inexplicado, exaltam-se com a primeira idéia de sua mente que pareça uma explicação [...] Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo *uma* ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção.¹¹⁸

¹¹⁷ Nietzsche usa esse termo como correspondente à sua reflexão “[...] sobre o humano, demasiado humano[...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014. p.41).

¹¹⁸ NIETZSCHE, 2014, p. 269, grifo do autor.

3 A PROPÓSITO DA INOCÊNCIA DA VIDA: PERSPECTIVAS PARA SUPERAÇÃO A PARTIR DO IMORALISMO E DO RISO

3.1 O processo de desdivinização da existência: novos horizontes, novas perspectivas

Evidenciar o abismo crítico da trágica compreensão dinâmica de criação e destruição da realidade é uma maneira de expressar que as pretensões na busca da verdade perdem o

sentido do seu privilégio, ou seja, passamos a entender a necessidade que enceta essa busca e compreendemos que a base moral e ideal que sustentava a divinização do conhecimento metafísico-racional é retirada da confortável inquestionabilidade e é, então, denunciada como um tipo de pensamento que expressa o sintoma de uma vida em declínio, fraca e covarde, que busca alicerces lógicos, transcendentais para sobreviver à desesperadora insegurança do devir.

Nesse sentido, o erro, na perspectiva nietzschiana, pode ser considerado uma expressão da necessidade de explicar e fundamentar que traz à existência, através da crença e do ideal, realidades que, tal como entendemos pelo pensamento de Nietzsche, são ficções ou representam “nada”. É a crença que, no fundo, vai construindo alicerces para a fundamentação do erro. É por meio do passo a passo da história desse erro que nos encaminharemos para uma reflexão acerca do niilismo e do que significa o “fim do erro” com Zaratustra e a autossuperação da moral.

O primeiro estágio da “história de um erro”¹¹⁹, segundo Nietzsche, está presente no platonismo. Assume aí a forma de um “mundo verdadeiro alcançável” (“para o sábio, o devoto, o virtuoso”). Com o cristianismo, por sua vez, a verdade se torna momentaneamente inalcançável, mas isso será superável quando se introduz a dimensão de um mundo “prometido”, que o torna, por sua vez, possível¹²⁰. Apresentando o “verdadeiro mundo” como promessa, ainda o restringe àquele círculo do “sábio”, do “devoto”, do “virtuoso”.¹²¹ O novo passo da história de um erro é representado pela filosofia kantiana, onde as características do mundo verdadeiro vão cada vez mais se distanciando do conhecimento humano, e além de “inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido”¹²², ainda é

¹¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.31.

¹²⁰ É interessante notarmos a percepção de Nietzsche para o processo de transformação da ideia de que existe um “mundo verdadeiro” em mero erro, em fábula. É fundamental atentarmos para o sentido em que tal ideia se torna alcançável, e em que sentido vê-la como inalcançável vai progressivamente determinando o rumo desta história, até esgotá-la. Se no platonismo esta ideia se apresenta no mais alto grau de possibilidade (afinal, segundo Nietzsche é “a mais velha forma da ideia”, (NIETZSCHE, 2006, p.31), e no cristianismo o sentido do “verdadeiro mundo” inalcançável só pode ser redefinido pela promessa, veremos inevitavelmente cada vez mais as rupturas e descontinuidades necessárias para a consolidação de uma genuína e radical crítica dos valores e crenças que vigem em nossa concepção de mundo. Em suma, o acesso a essa ideia de “mundo da verdade” ou “verdadeiro mundo” vai sendo evidenciado em sua inviabilidade, até que possamos entendê-la como erro e como fábula, enfim, tal como Nietzsche nos apresenta em sua filosofia.

¹²¹ Aí, Nietzsche apresenta uma especificidade que nos evidencia em que sentido esse círculo pode ser aquele que alcança o mundo prometido, a saber “para o pecador que faz penitência”. Esta frase se encontra sob a forma de citação (NIETZSCHE, 2006, p. 31).

¹²² NIETZSCHE, 2006, p.31.

válido por meio do pensamento (“consolo”). Este estágio é representado por um “velho sol”, sinal de que este é um passo importante para a clareza de uma nova forma de proceder criticamente. Logo depois, com o positivismo, uma nova postura em relação ao mundo verdadeiro, pois a metafísica não apresenta resultados e esse desconhecimento a desautoriza para com o mundo do conhecimento. Este é representado como o momento de uma “manhã cinzenta”¹²³. As consequências históricas desses processos metodológicos implicam grandes mudanças na concepção da verdade e, desta forma, vemos o mundo metafísico perder seu espaço, seu crédito, sua validade. Esta história amanhece quando, pois, a idéia do “mundo verdadeiro” é tornada inútil¹²⁴ e passa então a ser refutada. Contudo, o ápice não é o amanhecer, mas o meio-dia – onde se esgota completamente as pretensões que conservam de alguma forma sombras e se finaliza assim um “longo erro”. Este aspecto é importante ser ressaltado, uma vez que Nietzsche ainda nos apresentará resquícios de devoção, crença, mesmo após a desdivinização do mundo. Desenvolveremos mais esta problemática com o que é designado como as “sombras de Deus”. É nesse sentido que poderemos apreender o significado da doutrina de Zaratustra com esse “meio-dia”, pois ele é o “momento da sombra mais breve”¹²⁵. Ora, tão completamente abolido o mundo verdadeiro, não se pretende ficar com a noção de aparência, pelo menos não no clássico sentido depreciativo da oposição metafísica de valores. Aboli-la significa, de todo modo, resignificar, renovar grandiosamente a vida, para não dar a impressão de aparência enquanto resíduo vazio e faltoso devido à supressão da essência. É preciso reconfigurar a maneira de lidar com a Terra, num projeto de extraordinária resignificação do seu sentido através de uma fidelidade que será anunciada com a doutrina de Zaratustra, uma nova interpretação da realidade, uma ultrapassagem crítica, o caminho do criador e a superação do homem. Portanto, só assim será possível entender em sua plenitude o fim de um longo erro e o “apogeu da humanidade”¹²⁶ quando Zaratustra começa. Afinal, quem é o Zaratustra? Contra o que se luta quando se luta contra o erro? Contra o niilismo, sobretudo, na forma negadora com a qual ele se estabeleceu e se conservou.

¹²³ Id., 2006, p.32.

¹²⁴ Nietzsche (2006).

¹²⁵ NIETZSCHE, 2006, p. 32.

¹²⁶ NIETZSCHE, 2006, p.32.

Podemos colocar a origem do erro associando-a ao que Deleuze interpreta como uma “[...] ignorância das origens e da genealogia das forças.”¹²⁷ Em que sentido se consolida, se imprime essa ignorância? A que tipo de conhecimento ela corresponde? Como podemos encaminhar nossa investigação? Nosso ponto de partida pode ser, então, a asserção nietzschiana de que a filosofia pode ser uma “má-compreensão do corpo”¹²⁸. É com essa especificidade que buscaremos elucidar o porquê de Nietzsche reconhecer o fim iminente e inevitável da metafísica, o questionamento do valor dos valores, para então empreender seu processo radical de superação do homem.

Como ignorar o corpo no processo de construção do conhecimento sem, simultaneamente, ignorar também a realidade como constituída de perspectivas e múltiplas relações entre as forças e suas formas de organização? O corpo é um desses complexos, por exemplo. Pegar uma parte da realidade humana e isolá-la em detrimento das forças que a compõem e, mesmo assim, ter a pretensão de definir absolutamente seja qual for a realidade da vida (em termos de idealidade ou só em termos de materialidade) é um problema que reflete um tipo de negação. Se “O que define um corpo é a relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de força constitui um corpo: químico, biológico, social, político.”¹²⁹ Isso significa, então, que não é possível simplesmente isolar nem determinar ou confinar a construção do conhecimento dogmaticamente a um processo preso, dado, pronto se as coisas mesmas só se constituem dentro de um estado incessante de relação, de realização relacional de realidade. Ignora-se isso quando, por preconceito, se estabelece autoritariamente uma maneira principalmente religiosa, filosófica, moral de interpretar que, por sua vez, valora e impõe sua avaliação como um fato e a partir daí submete tudo à seu comando, dito superior por ser caracteristicamente consciente, formal e racional. Mas, quando estamos filosofando a partir da hipótese nietzschiana, temos uma visão crítica que nos direciona a perguntar: que tipo de vida, de corpo produz uma consciência moral, por exemplo? Ela é resultado de que? De que reação ou de que negação? Afinal, “[...] à medida que mergulhamos nas ciências do homem, assistimos ao desenvolvimento da interpretação reativa e negativa dos fenômenos; 'a

¹²⁷ DELEUZE, 1976, p. 60

¹²⁸ Aqui está o questionamento de Nietzsche a esse respeito: “[...] e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo.” (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.12. Grifo do autor).

¹²⁹ DELEUZE, 1976, p. 33.

utilidade', 'a adaptação', a 'regulação', até mesmo o 'esquecimento' servem de conceitos explicativos.¹³⁰ Ora, vamos tentar descobrir as características da crítica e o foco da visão nietzschiana para aquilo que tem de ativo na força para a afirmação da vida. Para isso, precisamos entender por que e como se consolida uma qualidade inferior da força (a reativa), sobretudo por meio do problema do ressentimento.

Que tipo de compreensão acerca da vontade e das forças poderiam ressignificar a existência, entendendo-a na sua inocência? E que compreensão a destitui de sua inocência? O primeiro apontamento fundamental está colocado na maneira de configuração do livre-arbítrio. Pode-se identificar neste o modo pelo qual se desdobra a noção de culpa, que, por sua vez, é uma oposição à inocência. Depois, podemos pensar a culpa que acomete a visão humana do vir a ser quando se crê na existência de que há algo além desta vigência de mudança que determinaria a depreciação dele.

Mencionar neste momento a noção de vingança já pode nos indicar o impacto do direcionamento reativo da existência, da vivência, principalmente porque a vingança se coaduna com impotência. A vingança seria um modo de se exercer poder (vontade ou força) disfarçando a impotência, e esta, por sua vez, é um modo de atribuir a culpa, a responsabilidade. Acusar o vir a ser é a transferência da impotência humana para lidar com a realidade e nessa transferência há, de certo modo, vingança. Assim, o modo reativo de interpretação acontece com mendacidade, com a suspensão do estado de inocência de todas as coisas, desde o homem até todo o modo da vida acontecer. Há uma falta constitutiva do processo de vingança. É à algo (existência/vir a ser) ou alguém (senhor/nobreza) que se atribui uma culpa. Inventar a partir da própria impotência um além para julgar o devir, e desse além tira também as medidas para julgar (o nobre) e se vingar (a moral como vingança)¹³¹. Isso coloca a existência sob o domínio do reativo: “E o próprio 'além' – para que um além, se não fosse um meio de denegrir o alguém?...”¹³²

É com a busca deste entendimento central que aprofundaremos a intensa crítica nietzschiana: o que se destaca nela não diz respeito somente à origem dos preconceitos

¹³⁰ DELEUZE, 1976, p.60.

¹³¹ O contexto dessa compreensão e definição da moral é assim expresso: “Moral – a idiosincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito. Dou valor a *esta* definição.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo Companhia de Bolso, 2008b, p.108. Grifo do autor).

¹³² NIETZSCHE, 2006, p.83.

morais, mas fundamentalmente as condições nas quais se desenvolvem os juízos de valor e, por conseguinte, a compreensão diferenciada do valor que a moral tem e, sobretudo, qual é o valor dos valores. Cabe-nos ressaltar o quanto é fundamental atentarmos para a especificidade da vingança que estamos abordando: ela consiste numa dimensão imaginária caracterizada, portanto, pela reatividade. Desse modo, podemos dizer que tal vingança é resultado do instinto de rebanho. Nesse estado de impotência, a vingança só pode mesmo se expressar imaginariamente, pois a condição da qual desponta concerne ao envenenamento característico da convergência do ódio, da fraqueza: elementos com os quais o rebanho consegue triunfar. Veremos esse desdobramento mais sutilmente no processo de criação de valores constitutivo da reatividade, isto é, a criação de valores aí se dá a partir de uma reação, efetivado por uma inversão que constitui o entendimento nietzschiano da impotência, pois é assim que se desdobra a especificidade da vigência da negação a partir da “rebelião escrava na moral.” É com esse processo de elucidação da vingança que podemos entender as implicações e o significado que se configura e estabelece a partir da inversão que opõe à inocência natural uma culpa elaborada pela moral como antinatureza. Nesse sentido, veremos o que é espontâneo ser reprimido e domesticado como resultado da necessidade passiva de ser guiada e normatizada pelo ideal em detrimento da necessidade ativa e inconscientemente expressa. Perceber a vida como um fardo suportável normativamente (para alcançar o consolo de um mundo transcendente) ao ser associado, então, à ideia de transvalorar todos os valores é fruto da vontade de evidenciar o processo de autossuperação da vida, pois é desta forma que o pensamento busca recuperar a nobreza na criação de valores que resplandeçam o que é ativo, afirmativo e que busca a intensificação da vida pela superação como força, coragem e autodeterminação. A razão dessa problematização vem da necessidade de transvalorar os valores que refletem o cansaço e a vingança, duas formas de se opor e negar a vida. A especificidade desta oposição traz a dimensão da negação e reação na qual é alicerçado o preconceito das valorações condicionadas pela fraqueza. É como Nietzsche¹³³ chega a esta compreensão que deve ser desdobrado. A reflexão nietzschiana procura uma base genealógica que não se perca numa idealização à parte da história e das circunstâncias das quais se constituem os valores. Sendo assim, na sua apresentação acerca do modo de valoração aristocrático vemos as condições naturais e espontâneas de valorar. É sobretudo a sua

¹³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

constituição guerreira e conquistadora que define o seu posicionamento e sua nobreza. Destas características, sobretudo, se estabelece o juízo de “bom”. A singularidade que se expressa nesta perspectiva consiste sobretudo na capacidade ou superioridade que engendra o direito de tal apoderamento que se intensifica na criação de valores, tomando como referência a si próprio, num necessário movimento de autodeterminação. Vejamos a equação com a qual Nietzsche alicerça valoração aristocrática: “[...] bom=nobre=poderoso=belo=feliz=caro aos deuses [...]”¹³⁴ O problema colocado por Nietzsche concerne ao modo como isso é desestruturado pela configuração de um outro modo de valoração, a saber: o “nobre-sacerdotal”. A forma com a qual essa nobreza é desenvolvida¹³⁵ se opõe radicalmente à equação “cavalheiresca-aristocrática”. Se esta última pressupõe

[...] uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. O modo de valoração nobre-sacerdotal [...] tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa¹³⁶.

Ora, é justamente tal inimizade e tal impotência, e, sobretudo, a vingança, são as condições com as quais esta classe pode se consolidar. Isto significa que é simplesmente através de uma inversão dos valores aristocráticos que se desenvolve e se impõe o domínio do rebanho, do escravo na moralidade: que enaltece a baixeza tornando mau a aquele que se auto-denomina “bom”, em suma, tornando má a ativa, positiva e criativa configuração valorativa aristocrática. É no solo dessa vingança que se cultiva e cria o ideal que justifica aquela oposição e negação ao modo nobre de valorar e se posicionar. Podemos identificar, assim, como a tal moralidade vigente está fundada tendo como base o preconceito. E é só quando o valor desses valores é questionado que se torna possível dissolver os dogmas e destituí-lo de sua pureza¹³⁷ e autoridade. A fundamental maneira de elucidar a colocação

¹³⁴ NIETZSCHE, 2008c, p.26.

¹³⁵ Nietzsche especifica quanto a estes dois modos de valoração: “Já se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto [...]” (NIETZSCHE, 2008c, p.25)

¹³⁶ NIETZSCHE, 2008c, p.25.

¹³⁷ Colocamos esse termo para especificar o quanto para Nietzsche o veneno dessa autoridade ainda alimenta o discurso do livre-pensador na modernidade. Ele expõe as seguintes palavras como um “epílogo de um 'livre-pensador' à sua fala. A saber: “A marcha desse envenenamento através do corpo inteiro da humanidade

dessa problemática se dá por meio da abordagem do ressentimento, pois, segundo Nietzsche (2008c, p.28), “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores[...]”

Vamos tomar como fio-condutor para desenvolver esta reflexão a base do ressentimento, isto é, a impotência. Afinal, se a vingança dos sacerdotes é exercida através de uma inversão dos valores aristocráticos, isso significa que ela é uma mera reação, ou seja, através do seu “não” ao outro se enceta a criação dos seus valores. É desta forma que a reatividade triunfa em detrimento da atividade e, por conseguinte, a negação se estabelece em detrimento da afirmação. Ora, se a dimensão negativa da valoração aristocrata se expressa como “[...] apenas uma imagem de contraste [...]”¹³⁸ porque a sua base constitutiva nasce da afirmação de si próprio, a condição constitutiva dos ideais de rebanho é a própria negação. Então, o que torna possível a inversão de valores, tal como fora organizada pelos sacerdotes? Esta possibilidade pode ser expressa por meio do que Nietzsche entende como “sedução da linguagem”¹³⁹, isto é, a impotência característica da constituição moral do rebanho crê que, para toda ação corresponde um substrato, um sujeito que teria o poder de escolher, teria a liberdade para se exercer ou não. A interpretação nietzschiana, por sua vez, através da perspectiva de que não existe nada além da própria ação, da própria atividade, nos evidencia, então, que o artifício, a ficção dessa liberdade seria apenas a maneira do rebanho sustentar o preconceito em relação à força do aristocrata (tornando-o “mau”) e, por conseguinte, disfarçar sua impotência e transformá-la em virtude. Essa é a idealização da instintividade de rebanho que a interpretação nietzschiana busca superar com seu pensamento. Em outras palavras, encaminha seu pensamento a superar o tipo de homem educado, forjado pela moral escrava. No modo tal como Nietzsche coloca sua preocupação podemos perceber a necessidade vital de não se conformar, de não sucumbir à vitória da fraqueza, de evidenciar o perigo do cansaço

parece irresistível, sua cadência e seu passo podem inclusive ser mais lentos doravante, mais refinados, cautelosos, inaudíveis – há tempo bastante... Ainda possui a Igreja, a este propósito, uma tarefa *necessária* a cumprir, um direito a existência? *Quaeritur* [Pergunta-se]. Estaria ela moderando e obstruindo essa marcha, em vez de acelerá-la? Ora, esta bem poderia ser sua utilidade... Sem dúvida ela é, afinal, algo grosseiro e rústico, que repugna a uma inteligência mais delicada, a um gosto propriamente moderno. Não deveria ao menos refinar-se um pouco?... Atualmente, ela afasta mais do que seduz... Qual de nós seria livre-pensador, se não houvesse a Igreja? A Igreja é que nos repugna, *não* o seu veneno... Não considerando a Igreja, também nós amamos o veneno...” (NIETZSCHE, 2008c, p.28, grifo do autor).

¹³⁸ NIETZSCHE, 2008c, p.29.

¹³⁹ NIETZSCHE, 2008c, p.36.

que acomete o homem assim constituído. E se a reflexão nietzschiana considera um grande problema que este homem passe a ser considerado como “meta” e “apogeu”, e que a sua permanência representa o “*retrocesso da humanidade*”¹⁴⁰, qual será, então, a interpretação que poderá transformar essa condição?

A tarefa da filosofia a partir de Zaratustra muda, então. E para alcançar a inocência, a grande libertação, o que é preciso conquistar? Que compreensão? Qual é o acontecimento que muda essa direção? E por que a modernidade ainda não teve a compreensão adequada?

Em *Ecce homo*, no capítulo “por que sou um destino” pode-se ler claramente o paralelo da crítica radical com a criação. Esta associação está expressa na forma como o projeto de Zaratustra é estruturado por Nietzsche. O seu Zaratustra é colocado por ele como a fórmula para um destino como o dele mesmo, e isso significa, pois, o destino de um imoralista. Que problemas enfrenta tal pessoa, que tipo de realidade se encara desta forma? Qual a especificidade que determina esse contexto? A problemática com a qual lidaremos neste processo que torna específico a inevitável designação de “imoralismo”¹⁴¹ concerne à “crise” que afeta a nossa concepção de mundo fundada na crença, sustentada por uma santificação que oculta a falsificação da existência que se configura com a religião. Mas o fundamental a ser destacado, por ora, é o modo como é conduzida a crítica. Desta nada escapa, nada tem um valor em si sustentador de privilégio. Sendo assim, o cenário é de uma implacável destruição, que é a principal condição para o acontecimento da nova criação. É nesta dimensão que se desenvolve uma intensa abordagem de um processo autêntico de enfrentamento da realidade sem nenhum suporte metafísico. Eis o caminho do imoralismo nietzschiano que buscamos analisar:

[...] e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores. Assim o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador [...] Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha força para destruir – em ambos obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*.¹⁴²

¹⁴⁰ NIETZSCHE, 2008c, p.34, grifo do autor.

¹⁴¹ Vejamos a maneira intensa com a qual Nietzsche inicia o seu capítulo “Por que sou um destino”: “Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite. E com tudo isso nada tenho de fundador de religião [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b. p.102).

¹⁴² NIETZSCHE, 2008b, p. 103.

É precisamente o significado que o Zaratustra tem na sua filosofia que deve ser destacado. Ora, por que para Nietzsche é fundamental trazer à tona o significado daquele “[...] na boca do primeiro imoralista[...]?”¹⁴³ Pois é com este detalhe como ponto de partida que podemos reconhecer tudo de grandioso que começa com Zaratustra, e entendê-lo tal como o lemos em *Crepúsculo dos Ídolos*, isto é, reunindo as características do “fim do longo erro”, de “apogeu da humanidade”, de intensa claridade do meio-dia sem sombras. Esses aspectos confluem para um grandioso caminho de superação, de afirmação, de grandeza e coragem, sobretudo. Nenhuma destas palavras pode ser dita aleatoriamente, pois o que se impõe cumprir no destino de um imoralista é a distância que se toma de qualquer covarde idealização, portanto, de qualquer consolação de ordem metafísica-moral. Em suma, o destino imoralista que se realizará com Nietzsche e o seu Zaratustra equivale a um processo de superação, ou, mais especificamente, “A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isso significa em minha boca o nome Zaratustra.”¹⁴⁴ Em outras palavras, o que se realizou na história através do Zaratustra persa foi a ideia de que as coisas eram engendradas pela luta travada entre bem e mal. Esse é o emergir da noção de moralidade deslocada para o âmbito metafísico.

Em contrapartida ao ensino da moral como única, qual será o ensino de Zaratustra? E como se aprende ou apreende a realidade numa concepção metafísica-moral? Tomemos como fio-condutor para o desenvolvimento as seguintes palavras: “Em lugar da saúde a 'salvação da alma' [...]”¹⁴⁵. Em que tipo de concepção a moral cristã é estabelecida? Ela se explicita na oposição que fez à vida e, por conseguinte, sua imposição antinatural que se consolida ensinando ao homem o desprezo pela vida, pelo corpo. É a singularidade desta mentira que constitui para Nietzsche o maior problema, em outras palavras, é a invenção de um valor em si acima do modo como a natureza, a vida, a realidade se nos apresentam, em suma, a falsificação da sensibilidade, da sensualidade para sustentar a elevada credibilidade e perfeição da suposição de um mundo ideal. É a mentira (enquanto nociva falsificação negadora) que se opõe à vida, um desprezar doentio que a falsifica e que é o principal motivo

¹⁴³ NIETZSCHE, 2008b, p.103.

¹⁴⁴ NIETZSCHE, 2008b, p. 104, grifo do autor.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, 2008b, p.109.

do questionamento desse erro, na medida em que é um erro e uma mentira nociva para a vida, pois é contra a vida¹⁴⁶. Uma característica relativa a esta moral é como se estrutura seu ensinamento, seu doutrinamento de cunho ascético: a universalização, a tentativa de fazê-la universalmente válida, única, absoluta e, nesse sentido, a principal fonte, norma e saída para a salvação da humanidade, que segundo Nietzsche, é a expressão, o sintoma de doença, decadência. O que pensar, então, quando toda a existência e conhecimento humano é norteado por este ideal? O que decorre deste tipo de interpretação de Nietzsche (2008b, p.108), que define a moral simplesmente como “[...] a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito.”?

Na concepção moral como antinatureza, Nietzsche nos apresenta a direção que a experiência da vida toma: um tipo de condenação de grandes proporções, de tal forma expressa que, inversamente ao significado do dizer “começa Zaratustra”, encontramos na antinatural moralização humana a concepção de “[...] Deus como antítese e condenação da vida [...]”¹⁴⁷ e, por conseguinte a percepção que “A vida acaba onde o 'Reino de Deus' começa...”¹⁴⁸ É da radical hostilização às paixões, aos desejos que se incorre na hostilização à vida. O entendimento dos caminhos de superação e autossuperação que Zaratustra concebe e ensina, o identificaremos por meio do super-homem. Afinal, se a antinatureza da moral expressa-se na concepção de Deus, interpretado por Nietzsche como um tipo de vida cansado, fraco, como podemos, então, ver um tipo como Zaratustra, que é um precursor de um novo sintoma para a vida, como a grande saúde? Como indicamos anteriormente, Zaratustra é um destruidor radical que, no entanto, não fica restrito a isto, ele é também um criador, sendo tal dimensão criadora colocada em defesa da vida. É desta forma também que lemos que Nietzsche se define como um “*mensageiro alegre*”¹⁴⁹, apesar de sua tarefa crítica ser engendrada por um processo de destruição, ele ainda assim tem a clareza do seu projeto

¹⁴⁶ Neste trecho se explicita a especificidade do modo de considerar o erro: “*Não é o erro como erro que me assusta à visão disto, não a milenar falta de “boa vontade”, de disciplina, de decência, de valentia nas coisas do espírito, que se revela em sua vitória – é a falta de natureza, é o fato terrível inteiramente de que a própria antinatureza recebeu as supremas honras como moral, e como lei, como imperativo categórico, permaneceu suspensa sobre a humanidade!....*” (NIETZSCHE, 2008b, p.107, grifo do autor).

¹⁴⁷ NIETZSCHE, 2006, p.37.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, 2006, p.36, grifo do autor.

¹⁴⁹ NIETZSCHE, 2008b, p.102, grifo do autor.

quando diz que é “[...] o oposto de um espírito negador.”¹⁵⁰ Ora, a força que será expressa com o ensino do super-homem por Zarathustra concerne ao modo como será encarada a realidade, isto é, enfrentá-la como nada além de como ela é¹⁵¹. E esta é a visão que não se confunde com uma vontade de verdade, pois podemos identificar a diferença fundamental daquele que quer a superação do homem. Tudo o que está implicado nesta superação, desdobraremos mais a frente deste desenvolvimento.

A maneira diferencial da filosofia de Nietzsche encarar a realidade pode ser desenvolvida através da possibilidade de um “*médico* filosófico”¹⁵². Esta designação tem uma série de implicações para a história da filosofia, para a construção do conhecimento humano, pois a tarefa do filósofo comumente aceita (a busca da verdade) é observada a partir de então pela relação com a saúde. Nos elucidamos mais especificamente este posicionamento nietzschiano o significado do projeto de *A gaia ciência* e as perspectivas que se abrem com o processo de superação do próprio Nietzsche, o que se expressa com o seu próprio estado de convalescente. Ora, Nietzsche começa descrevendo a insuficiência de um prólogo para fazer compreender o que neste livro se expõe, pois ele nos coloca uma dúvida fundamental, a saber, alguém poderia experimentar o livro sem ter tido uma vivência semelhante à sua? Esta maneira de começar um livro já indica um outro nível de significação do conhecimento, não reduzindo-o à inteligibilidade de uma reflexão apenas aos esquemas de raciocínio, à lógica, ao acúmulo de conhecimento, em suma, à erudição. *A gaia ciência*, tal como é explicitada, já contém uma grande tematização na qual se estrutura e firma o diferencial de Nietzsche: a rejeição da consolação para a dor. O que se pode vislumbrar no horizonte deste tipo de rejeição? É nessa postura que se situa em toda sua intensidade a expressão “força do conhecimento”. Mas o que significa, então, a fraqueza do conhecimento? Segundo Nietzsche, toda a configuração filosófica funciona como um suporte metafísico de consolação. Eis o que se torna possível e passível de ser diagnosticado numa paralela reflexão acerca da filosofia e saúde, uma perspectiva que desconstrói o privilégio de uma pretenciosa objetividade, dado o

¹⁵⁰ NIETZSCHE, 2008b, p.102.

¹⁵¹ Nietzsche nos elucidamos que “[...] esse gênero de homem que ele concebe, concebe a realidade *como ela é* : ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza...*” (NIETZSCHE, 2008b, p. 106. grifo do autor).

¹⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.12. Grifo do autor.

reconhecimento de que “[...] desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa [...]”¹⁵³ É nesse sentido que a acuidade da percepção nietzschiana interpreta a objetividade como um “[...] disfarce de necessidades fisiológicas [...]”¹⁵⁴, e é nessa direção que a filosofia, quando se constitui metafísica e moralmente nega e despreza o corpo. O processo de legitimar o conhecer conceitual, objetiva e abstratamente consistiria numa maneira inconsciente de disfarçar a fuga da dor, do sofrimento e, portanto, se consolar:

Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim.¹⁵⁵

Diante disso, quais são as preocupações do pensamento de Nietzsche? O que a dor repensada e ressignificada implica e transforma? O que significa, pois, viver sem consolação, sem metafísica? O que se desdobra desta outra maneira de lidar com a dor? Digamos que à sua concepção imoralista da vida se coaduna a emergência de uma espécie de pudor. Como fica o valor da existência se o valor da verdade perde a sustentação metafísica e moral? É o imoralismo a condição para uma ressignificação e reinterpretação da experiência de conhecimento e da vida, simultaneamente. Afinal, quando Nietzsche ultrapassa a fronteira do condicionamento da metafísica e da moralidade, quando interpreta as condições desta necessidade encontra, então, um movimento de fuga da dor através do que é proporcionado por aquela maneira de fundamentar a consolação. O que se expande em possibilidade quando se liberta desta perspectiva é um questionamento tão profundo e maldoso quanto a profundidade da dor pode ensinar. Em outras palavras, o que se desperta aí, pois, é a percepção de que quando não há rejeição da dor através da consolação, o homem é alçado a uma grande liberação e uma grande suspeita e, por meio destas, se reconhece o quão pouco se pode realmente saber da vida. E desta forma podemos entender a convergência entre o imoralismo e o pudor: o ideal de conhecimento consolador metafísico e moral que nega a vida, isto é, a vontade e a necessidade que se tem da verdade é, digamos assim, o mais nocivo

¹⁵³ NIETZSCHE, 2001, p.10.

¹⁵⁴ NIETZSCHE, 2001, p.11.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, 2001, p.12, grifo do autor.

desrespeito à vida. É nesse sentido que se pode falar de uma maneira mais maldosa de questionar¹⁵⁶, e assim a associamos ao imoralismo, pois ele pode ser identificado ao descaminho que a grande suspeita provoca, à peculiaridade de uma existência da qual foi desmistificada e desestruturada a configuração moral, na qual a incerteza se acirra e intensifica cada vez mais:

Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós [...] Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X [...] Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade [...] A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*. - Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida é ainda possível – apenas se ama diferente. É o amor a uma mulher da qual se duvida... Mas o fascínio de tudo o que é problemático, a alegria com o X, nesses homens mais espirituais, mais espiritualizados, é muito grande para que essa alegria não torne sempre a assomar, num claro ardor, acima de toda a aflição do que é problemático, de todo o perigo da incerteza, e até do ciúme daquele que ama. Conhecemos uma nova felicidade [...] ¹⁵⁷

Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. ¹⁵⁸

O horizonte no qual se dá essa desestruturação vem da coragem para um conhecimento que não se acomoda na conservação da valoração vigente, ou seja, o que está estabelecido perde o estatuto de referência absoluta, de inquestionabilidade ilusória e também sua sacralidade. É um movimento que explicita a ultrapassagem da perspectiva humana da contemplação para nos depararmos com as plurais perspectivas da esfera criativa da humanidade, isto é, para a sua “autoria”. Este aspecto tem uma peculiar força de ressignificação e o que há de fundamental para ser destacado neste sentido é a destituição do “em si” no valor. Em outras palavras, a mudança significativa da condição de contemplador para autor nos abre um mundo de invenções, no qual a natureza é reconhecida como “isenta

¹⁵⁶ Nietzsche (2001).

¹⁵⁷ NIETZSCHE, 2001, p. 13-14, grifo do autor.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, 2001, p.15, grifo do autor.

de valor” e o homem, por sua vez, “doador” e ofertador de valores¹⁵⁹. O quão o homem precisa ser superado para não ficar com as sombras? A problemática que queremos abordar em relação a isso diz respeito ao tanto que essa compreensão é “esquecida” ou ignorada mesmo quando a modernidade antimetafísica e ateia se posiciona com seus conhecimentos. Estes ainda deslizam na conservação de um solo que não, por assim dizer, foi inteiramente desconstruído e abalado. A desdivinização¹⁶⁰ da natureza não implica, nesse sentido, a plena independência, pois o homem ainda se submete a crenças. Ora, alguma crença num valor em si ainda persiste e desta forma não há como enxergar um grande desvinculamento da fé. Por que? Por que o perigo e a incerteza não são ainda novas forças que redirecionam o conhecimento na sua busca? Por que as novas características do processo de conhecimento ainda são consideradas por Nietzsche como “sombras de Deus”?¹⁶¹ Tais sombras são expressas fundamentalmente na crença ou pressuposição da existência de “leis” da natureza. Todas essas tentativas não revelam nem alcançam nada além da própria maneira do homem julgar, seu proceder antropomorfizador. Tal percepção nietzschiana é um obstáculo, pois, às pretensões do homem da ciência de ocupar e perpetuar um lugar que fora metafisicamente e religiosamente ocupado e de uma outra forma ainda persistir numa velha estrutura. Como, então, se dá a manutenção? E qual são os passos diferenciais para reconhecermos uma autêntica crítica que reflita uma genuína superação?

O primeiro movimento de elucidação quanto ao que significa uma mera manutenção, concerne ao modo como Nietzsche associa a ascensão da ciência ao erro. Considerando que erro aqui o entendemos estruturalmente como a especificidade de um juízo moralmente negador em relação à vida. Enfim, o erro de crer numa verdade superior e assim negar a vida, numa ilusão usada contra a existência. Na ciência subsistiu aquela antiga compreensão do conhecimento como algo divino. Nesta perspectiva, os erros são apresentados por Nietzsche por meio de três caracterizações e abordagens que convergem para o mesmo sentido de

¹⁵⁹ Identificar tal problemática é central para o desdobramento dos questionamentos e da crítica radical nietzschiana “O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! - Mas justamente este saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos – não somos tão *orgulhosos* nem tão *felizes* quanto poderíamos ser.” (NIETZSCHE, 2001, p.204, grifo do autor).

¹⁶⁰ NIETZSCHE, 2001, p.136.

¹⁶¹ NIETZSCHE, 2001, p. 136.

divinização. Em relação a Newton, Nietzsche diz que da ciência “[...]se esperava compreender melhor a bondade e a sabedoria divinas [...]”¹⁶²; em relação à motivação de franceses, como Voltaire, “[...] se acreditava na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação de moral, saber e felicidade [...]”¹⁶³; por fim, coloca como o motivo de Spinoza “[...] que, como homem do conhecimento, sentia-se divino [...]”¹⁶⁴

A ênfase na noção de erro nos remete a um processo de falsificação que acaba por desconstruir a base sustentadora da ideia, ou ideal de humanidade. É nesse sentido que podemos entender a asserção nietzschiana de que “O homem foi educado por seus erros [...]”¹⁶⁵ O que passa a significar para nós o desenvolvimento do conhecimento dada esta dimensão da formação humana? Segundo Nietzsche (2001, p. 142), uma vez que os efeitos dos erros sejam excluídos, desaparece junto a eles desde a “humanidade”, até o “humanismo” e a “dignidade humana”. Então, especifiquemos no que consistem ou em que sentido podemos interpretar os erros pelos quais fomos educados, para que a concepção moralista-idealista do conhecimento se tornasse mais firmemente possível e superestimada:

[...] primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação [...] ¹⁶⁶

Nesse progressivo desconstruir focado numa desdivinização, numa compreensão imoral da vida, da natureza, vamos encaminhando nossa reflexão para a necessidade de um conhecimento cada vez mais livre e totalmente desvinculado da necessidade de consolação. A abordagem do problema da “vontade de verdade” se acentua com a identificação da ciência com a crença, pois aí está também presente a convicção de que a verdade é o que há de mais necessário. Este modo de proceder da ciência anula a neutralidade de sua pretensão de existir sem nenhum tipo de pressuposição. Na medida em que ainda trabalha no contexto deste

¹⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 82.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ NIETZSCHE, 2001, p.141.

¹⁶⁶ NIETZSCHE, 2001, p.141-142.

parâmetro absoluto, evidencia sua parcela (mesmo ateu e antimetafísico) moral de configuração. Tal parcela significa, por sua vez, a busca de um conhecimento que quer se afastar do perigo. No entanto, a tarefa nietzschiana nos elucida que não há como determinar absolutamente a vantagem da verdade em detrimento da inverdade. Sendo assim, a concepção da vida, da natureza e da história por Nietzsche (2001), como imoralista, nos permite o entendimento de que o erro mais nocivo à vida é a sua negação, pois a vida mesma se constitui de “erro”, “aparência”, “simulação”. Não se pode, então, absolutamente e simplesmente desconsiderar a possibilidade da inutilidade da verdade e também a utilidade da inverdade, pois tal decisão está muito além da capacidade humana de compreensão e está comprometida com as suas próprias necessidades e interesses. Ou seja, as nossas referências para medir a prioridade e preferência dada à verdade, o seu valor não pode ser absoluto, mas está sempre em relação com o que acreditamos ser o necessário. É nesse sentido que podemos entender o significado do título do aforismo (*em que medida também nós ainda somos devotos*), uma vez que a ciência e o desenvolvimento do conhecimento sob o seu comando ainda está atrelado à compreensão antiga (platônica/cristã) de que “[...] a verdade é divina...”¹⁶⁷

Por que a crença predomina tão arraigadamente e se estende no desenvolvimento do conhecimento, mesmo nas fases nas quais se consolidam grandes rupturas como na ciência? Por que as rupturas nunca são significativas a ponto de serem efetivamente abolidas as crenças e as necessidades que se têm delas? Afinal, por que essa necessidade se manifesta e se transforma assumindo várias formas?¹⁶⁸ Nietzsche já nos indica uma interpretação que será, por sua vez, uma tematização crucial de *Assim falou Zaratustra*. É a uma espécie de ausência da vontade que o autor associa a necessidade da crença. E o sentido de tal característica consiste na percepção de que o anseio por um comando extrínseco deriva do quão pouco se sabe comandar¹⁶⁹. Este tipo de abordagem expressa, então, a ausência que as religiões

¹⁶⁷ NIETZSCHE, 2001, p.236.

¹⁶⁸ Sobre as outras formas de se manter preso à crença: “O quanto de *fé* alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* [...] Na velha Europa de hoje, parece-me que a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo [...] Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme [...] quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária.” (NIETZSCHE, 2001, p.240-241, grifo do autor).

¹⁶⁹ Em relação a isso podemos recorrer aqui ao que Dostoiévski coloca em seu livro “Memórias do subsolo”. De uma forma clara, sutil e profunda nos faz refletir sobre a falta de autenticidade e autodeterminação humana,

(budismo e cristianismo) vêm para ocupar. Nietzsche a designa como “adocimento da vontade”. É então com essa perspectiva trazida à tona que o pensamento nietzschiano apreende a configuração exacerbada que se exerce nas religiões com o “tu deves”, este corresponde e preenche a fraqueza e transforma, portanto, a relação com o querer, pois este seria redimensionado a uma outra possibilidade, norteadada pelo que o fanatismo significa, uma vez que ele serve de suporte:

Pois o fanatismo é a única “força de vontade” que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensorio-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua *fé*. Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência.¹⁷⁰

Todo esse processo crítico que desmistifica tanto o que entendemos por humanidade (que se apoia idealmente na racionalidade, no orgulho, na imodéstia de se superiorizar), seus antropomorfismos que engendram um lugar seguro para ser, para viver, tudo é tão profundamente descaracterizado que nos abre uma experiência desnorteadora, a multiplicação dos desafios diante da elucidação do que consistem nossas crenças, os descaminhos incertos e perigosos da conseqüente falta de suporte, de apoio. Como se pode, a partir de então, designar o modo de perceber e recomençar uma nova experiência de vida e conhecimento? Questionemo-nos com o nietzschiano repensar “Qual pode ser a *nossa* doutrina?”¹⁷¹ Quando Nietzsche (2006), neste aforismo, nos fala acerca da fatalidade da existência, podemos depreender que o que está implicado nesta condição é o fato de que não há um fundamento, uma causa que possa assumir a “responsabilidade” absoluta pelo que somos ou nos tornamos

sobre sua comodidade, conservação e reprodução de velhos hábitos. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 146-147, grifo do autor). A saber: “Bem, experimentai, por exemplo, dar-nos mais independência, desamarrai a qualquer de nós as mãos, alargai o nosso círculo de atividade, enfraquecei a tutela e nós... eu vos asseguro, no mesmo instante pediremos que se estenda novamente sobre nós a tutela [...] Deixai-nos sozinhos, sem um livro, e imediatamente ficaremos confusos, vamos perder-nos; não saberemos a quem aderir, a quem nos ater, o que amar e o que odiar, o que respeitar e o que desprezar. Para nós é pesado, até, ser gente, gente com corpo e sangue autênticos, *próprios*; temos vergonha disso, consideramos tal fato um opróbrio e procuramos ser uns homens gerais que nunca existiram. Somos natimortos, já que não nascemos de pais vivos, e isto nos agrada cada vez mais. Em breve, inventaremos algum modo de nascer de uma idéia.”

¹⁷⁰ NIETZSCHE, 2001, p.241, grifo do autor.

¹⁷¹ Este é o título do aforismo da seção “Os quatro grandes erros”, §8. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.46-47. Grifo do autor.

o que somos. Considerar que a existência ou o modo de sermos e acontecermos não é determinado nem definido em decorrência de intencionalidade, de vontade, nem divina, nem social (nem devido à ascendência biológica), incorre na destituição total de possibilidade de qualquer idealidade e qualquer finalidade. Esta consideração é uma maneira de designar, alcançar o significado da asserção nietzschiana de que “[...] *não existe nada fora do todo!*”¹⁷². A problemática que pode ser derivada daí é o quanto o significado do imoralismo e da inocência são mais os específicos e relevantes para se repensar os valores e as avaliações que em nome de uma responsabilidade superior passam a conferir sentido à vida depreciando-a profundamente:

O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser*... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior *objeção* à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo. -¹⁷³

Digamos que o livre-arbítrio seja usado como instrumento de uma sutil condenação. Paralelo a isso, podemos tomar como fio-condutor a asserção deleuziana de que para Nietzsche “[...] a lógica do juízo se confunde com a psicologia do sacerdote como inventor da mais sombria organização: quero julgar, preciso julgar...”¹⁷⁴ Essa dupla consideração expressa bem o que queremos apontar: o que quer, afinal, o homem que quer julgar? Ou: o que quer o tipo de vida que se desenvolve e se exerce tendo como base uma “doutrina do juízo”? Ora, com um claro trecho de *Crepúsculo dos ídolos* podemos dar um significativo passo para esta elucidação. Nietzsche (2006) nos apresenta a dimensão psicológica do livre-arbítrio, do processo de “tornar responsável”, que reflete e expressa a necessidade do modo como a valorização sacerdotal impõe o seu domínio judicativo. Podemos associar a isso o que Nietzsche designa e destaca como invenção da “doutrina da vontade”, uma vez que esta, de certa forma, corresponde ao que se quer exatamente satisfazer por meio de uma “doutrina do juízo”: “[...] a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos

¹⁷² NIETZSCHE, 2006, p.46-47, grifo do autor.

¹⁷³ Id, 2006, p.46-47, grifo do autor.

¹⁷⁴ Deleuze se refere nessa asserção também a Artaud, Kafka e Lawrence. (DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. p.163).

– ou criar para Deus esse direito...”¹⁷⁵ Precisamos destacar também que a condição de possibilidade do juízo se define a partir da “[...] relação suposta entre a existência e o infinito na *ordem* do tempo.”¹⁷⁶ Nesse sentido, considerar que a lógica do juízo e a psicologia do sacerdote se confundem, significa pensar, sobretudo, que não há nada mais eficaz para submeter o homem à condenação do que a crença que este tem em seu próprio livre-arbítrio. Em outras palavras, a crença no mundo verdadeiro e em um critério ideal para o julgamento é sobretudo um modo de conseguir fazer triunfar a impotência e a fraqueza, pois na medida mesma em que se submete o homem à responsabilidade do livre-arbítrio, acontece, antes, a condenação ao ideal, ao “tu deves”.

Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em conseqüência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (- assim, a *mais fundamental* falsificação de moeda *in psychologicis* [em questões psicológicas] transformou-se em princípio da psicologia mesma...) ¹⁷⁷

Olhar esse processo pela ótica nietzschiana, pela sua “psicologia do sacerdote”, explicita um modo de se apoderar doentia, vingativa, reativa e sobretudo preconceituosamente. Se a disseminação e o enraizamento da crença numa ordenação moral do mundo é fruto de cansaço, impotência, e se, segundo Nietzsche (2008b), os “fundadores de religiões” são “híbridos de doença e vontade de poder¹⁷⁸”, como se libertar desta nociva doutrina do juízo? A ruptura que a denúncia de Nietzsche provoca é um significativo caminho, pois consiste em “[...] denunciar essa pretensão de 'julgar' a vida em nome de valores superiores.”¹⁷⁹ O que traria uma nova força e saúde para a vida? Veremos a possibilidade desta nova perspectiva a partir da abordagem da concepção da vida como vontade de poder, em suma, as lutas, relações entre forças, arranjos e rearranjos, domínios e subjugações que nos darão a clareza da compreensão crítica de Nietzsche contra o ideal, contra tudo o que se pretende absoluta e definitivamente estabelecido. E assim podemos mergulhar no profundo significado do abismo crítico de sua visão trágica da existência, um aprofundamento que o proporcionou um perspicaz desprezo em relação à superestimação da

¹⁷⁵ NIETZSCHE, 2006, p.45, grifo do autor.

¹⁷⁶ DELEUZE, 2011, p.163, grifo do autor.

¹⁷⁷ NIETZSCHE, 2006, p.46, grifo do autor.

¹⁷⁸ NIETZSCHE, 2008b, p.17.

¹⁷⁹ DELEUZE, 2011, p.165.

verdade, da razão e da moral. Vamos buscar alcançar, de certa forma, um pouco o sentido desta sua colocação:

[...] a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, *a gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o 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”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno, poeta-comediógrafo da nossa existência!...¹⁸⁰

Ora, a crítica que ultrapassa a vigência de uma concepção, interpretação divina da existência, que se arrisca a desafiar o comodismo do conhecimento em sua configuração ideal, nos apresenta um horizonte infinito de possibilidades que emanam do “caráter perspectivista da existência”. Esta é a singular especificidade que pode ser destacada e viabilizada pelo processo radical que culmina na desdivinização da existência, pois não há mais como se desvencilhar da multiplicidade de possibilidades interpretativas, o próprio proceder humano não pode, pois, arrogar-se a capacidade de decidir definitivamente acerca da verdade. Ora, para a humana esfera de compreensão limitada, podemos reconhecer, a partir de Nietzsche, que o mundo tornar-se-á sempre novamente desconhecido. O problema é, portanto, esta velha característica se transformar e incorrer no velho traço das necessidades que emergem do humano relacionar-se com a realidade, isto é, um novo processo de adoração, porém agora do “ser desconhecido”.¹⁸¹

3.1.1 Superação e afirmação: o riso contra a seriedade dogmática no conhecimento

A maneira como Nietzsche vai explicitar o riso é fundamental para realçar o profundo diferencial de sua crítica ao conhecimento que nega a vida. É especificamente porque demos ênfase aos erros constitutivos dos quais os homens se valem, seja para crer, para se consolar, para suportar, que vamos entender o significado grandioso dos caminhos da superação de Zaratustra, pois, como já vimos, ele começa quando termina um longo erro. Este personagem

¹⁸⁰ NIETZSCHE, 2008c, p.14, grifo do autor.

¹⁸¹ NIETZSCHE, 2001, p. 278.

fundamental já nos é apresentado em *A gaia ciência*, e já vemos despontar ali qual será o cenário desdivinizado no qual se desenvolverá sua perspectiva de ensino para explicitar como é possível a superação deste contexto abissal que decorre do abalo radical que sofreu a base ideal característica da racionalidade e da crença na verdade. É a partir destas condições existenciais e na contrapartida do caminho idealista que poderemos entender a força que tem o riso para a sua doutrina, sobretudo por já lermos no prólogo da “ciência alegre” Nietzsche nos alertar para o modo como o livro terá seu desfecho, a saber: “a tragédia começa¹⁸²”. E fazendo menção a isso, já naquele prólogo, nos sugere que tenhamos cautela, especificando, pois, que “Alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida...”¹⁸³

Ora, ao longo desta pesquisa vimos surgir asserções do tipo “começa Zaratustra”; “a vida acaba onde o Reino de Deus começa”; “começa a tragédia” e por fim “começa a paródia”. Usando tal convergência, podemos tomar como fio-condutor o que Nietzsche diz “*em favor da crítica*”. Neste aforismo é tematizado, digamos assim, o processo que explicita a soberania da força da vida em relação à racionalidade. Isso nos chama a atenção, principalmente, para destacarmos a necessidade que interfere em nosso modo de nos relacionarmos com a “verdade” ou com o “erro”. Aqui também, de certa forma, está implicado o nosso processo de reflexão que associa a filosofia à saúde. Se por um lado o que há de nocivo na vontade de verdade consiste em condenar e negar a vida como um erro, sobretudo por se precisar de um suporte ideal para suportar sua vivência, e isto passa, então, a ser considerado um modo doentio de se relacionar com a oposição entre verdade e erro. Caberia dizer, então, que da superação da necessidade deste tipo de crença poderia emergir um conhecimento que se relacione com a verdade e o erro a partir da saúde? E, portanto, a partir desta saúde se impõe uma afirmação da vida? O significado da verdade e do erro será outro devido a essa específica transformação (humana) que ressignifica o seu modo de avaliar e interpretar?

Agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade: você o afasta de si e imagina que sua razão teve aí uma vitória. Mas talvez esse erro, quando você era outro – você é sempre outro, aliás -, lhe fosse tão

¹⁸² Esta menção ao “começar” da tragédia, assim como “*incipit parodia*” está situada no prólogo de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2001, p. 10). Quanto à tragédia, especificamente, faz parte da abordagem de um dos últimos aforismos do referido livro, a saber: “a grande saúde”, §38, p. 286-287.

¹⁸³ NIETZSCHE, 2001, p.10.

necessário quanto as suas “verdades” de agora, semelhante a uma pele que lhe escondia e cobria muitas coisas que você ainda não podia ver. Foi sua nova vida que matou para você aquela opinião, não sua razão: *você não precisa mais dela*, e agora ela se despedaça e a irracionalidade surge de dentro dela como um verme que vem à luz. Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! - Estou dizendo isso em favor da crítica.¹⁸⁴

Nenhum questionamento e crítica podem ser tão eficazes se mantêm intocado e protegido aquilo que pode legitimar o seu conhecimento. O modo dito impessoal de filosofar consiste, então, em assegurar o espaço da moral no qual se firmam, se apoiam, numa unânime referência do valor da verdade. A contrapartida disso se torna problemática e arriscada. É justamente nesse sentido que podemos entender o quanto para Nietzsche a problematização da moral¹⁸⁵ é um tema que afirma a condição pessoal para se envolver e mergulhar tão profundamente na filosofia. A exigência de um posicionamento desse tipo será totalmente encarnado, personalizado, pessoalizado com o Zarathustra. Ora, se a crítica não contempla o reconhecimento do problema da moral, significa que ela própria quer, em certa medida, ser legitimada e justificada por aqueles critérios de avaliação. Sua realização, nesse sentido, é ainda condicionada pelos ditames da crença no valor de uma normatividade admitida, que expressa o lugar da convergência, do consenso, enfim, da paz. A compreensão de uma perspectiva tão profundamente crítica não é tão facilmente aceita quanto o é a aceitação da moralidade. E na verdade tal crítica não tem a pretensão de tornar-se simplesmente mais uma doutrina ao qual se exige meramente a crença e passiva aceitação. É algo demasiadamente diferente o que busca Zarathustra com o seu ensinamento. Quando Nietzsche, ainda em *A gaia ciência* , coloca que “Nós buscamos palavras, talvez busquemos também ouvidos.”¹⁸⁶, essa característica estará presente também nos problemas que Zarathustra enfrentará em sua trajetória: a falta daqueles que possam ouvi-lo e compreendê-lo de uma maneira nova, isto é,

¹⁸⁴ NIETZSCHE, 2001, p.208, grifo do autor.

¹⁸⁵ Podemos reconhecer o impacto crítico nietzschiano na firmeza de sua atitude e relação autêntica com a filosofia: “A falta de personalidade sempre se vingará; uma personalidade adelgaçada, enfraquecida, apagada, que nega e renega a si mesma, não serve para nada de bom – muito menos para a filosofia. A “abnegação” não tem valor, seja no céu ou na terra; todos os grandes problemas exigem o *grande amor* e deste são capazes somente os espíritos fortes, redondos, seguros, que se apóiam firmemente em si mesmos. Faz considerável diferença que um pensador se coloque pessoalmente ante seus problemas [...]” (NIETZSCHE, 2001, p. 237, grifo do autor).

¹⁸⁶ NIETZSCHE, 2001, p.238.

não como veneradores, mas através de um processo singular de busca (“[...] que me sigam porque querem seguir-se a si mesmos [...]”¹⁸⁷ E quando lemos que Nietzsche busca também “palavras” nisso está implicado que a doutrina que vem a ser com seu projeto crítico ainda não se esgota em significado com expressões que ele ainda considera “velhas” para abranger a grande dimensão da ultrapassagem para a qual se encaminha nesse processo de superação, ou seja, segundo ele “[...] ateu ou ímpio, ou ainda imoralista, não acreditaríamos nem de longe estar caracterizados com isso: somos as três coisas num estágio muito adiantado [...]”¹⁸⁸ Buscaremos especificar, portanto, por meio do “riso” esse caminho, essa experiência que não se deixa alcançar em uma compreensão reducionista, para tentarmos acompanhar o movimento, o salto, a altura e a fecundidade que se anuncia, em outras palavras, “em que estado de ânimo alguém assim se encontra”. São as sutilezas radicalmente singulares do pensamento de Nietzsche que direcionam e encaminham nossa reflexão para os horizontes que não se deixam esgotar nem submeter ou conservar as velhas estruturas.

Seria, então, o riso a atitude com a qual o pensamento de Nietzsche não se deixa meramente reconduzir pelos velhos erros de acreditar na efetiva capacidade humana de um perfeito acesso para definir o valor da vida, seja superestimando ou subestimando-a? É o riso que pode comportar e contornar o abismo crítico que irrompe, o niilismo que vige e se insinua no homem que despreza a vida com suas avaliações? É com ele que também se torna viável a possibilidade de, a partir de então, sustentar a superação desse homem? É com riso que se despreza e supera simultaneamente? Afinal, se encontra no conhecimento a estruturação antropomórfica, e, desta maneira, a necessidade humana que luta contra a incerteza, o desconhecido, o perigo. A dimensão trágica se evidencia com a desdivinização. O modo mais pleno de expressar a afirmação se daria com o riso, isto é, a forma mais livre para não incorrer nos velhos labirintos que cismam em pretender desnudar a vida em seus íntimos mistérios. Sua afirmação é fidelidade ao silêncio, ao inaudito da vida? E também não inventar além do que se possa dizer? Ora, que o riso possa expressar o experimentar da vida por meio da força, nobreza e grandeza, expressar a experiência do conhecimento como um grande desafio e não como uma maneira de submeter, conformar, ajustar o mundo às necessidades humanas para suportação da existência, podemos, então, repensar o viver como um incessante

¹⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a. p.47.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, 2001, p.239.

processo de superação: o riso e o trágico coadunados numa visão que busca superar o otimismo ou o pessimismo:

Toda a atitude “homem *contra* mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna -, já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha “e”! Justamente com esse riso, porém, não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo, no desprezo à existência por nós cognoscível? Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição, uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *suportávamos* viver – e um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: “Ou suprimir suas venerações ou – *a si mesmos!*”. Esta seria o niilismo; mas aquela não seria também – niilismo? - Eis *a nossa* interrogação.¹⁸⁹

É a partir desta interrogação tão fundamental que podemos começar a abordagem dos temas tratados em *Assim falou Zaratustra*. Digamos que a solidão que se atribui à Zaratustra é um fio-condutor que expressa com precisão a sua jornada. Como podemos definir a solidão de Zaratustra? O primeiro apontamento para esta elucidação diz respeito ao cenário no qual ele nos é apresentado. Ele está há dez anos numa montanha com sua águia e serpente, e sua primeira fala se direciona ao Sol¹⁹⁰. E esse dizer nos redireciona para o momento fundamental, para a decisão acerca de sua própria tarefa e caminho: Zaratustra decide, então, ter seu ocaso, descer da montanha, deixar a solidão e oferecer aos homens a sabedoria que se lhe acumulou. O segundo apontamento que é importante diz respeito ao primeiro encontro depois de sua descida. Ainda na floresta, Zaratustra encontra um velho que o reconhece e o alerta para os transtornos advindos do abandono da solidão¹⁹¹. E vemos o quanto aí significa o estado de solidão, uma vez que podemos interpretar o seu valor enquanto uma força

¹⁸⁹ NIETZSCHE, 2001, p.239-240, grifo do autor.

¹⁹⁰ Nesse movimento inicial do prólogo já é possível identificar a necessidade de aprofundamento e superação que essa jornada nos apresentará, a saber: “Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tivesses aqueles que iluminas! [...] é preciso que eu baixe às profundezas, como fazes tu à noite, quando desapareces atrás do mar, levando ainda a luz ao mundo ífero, ó astro opulento! [...] Como tu, devo ter o meu *ocaso*, segundo dizem os homens para junto dos quais quero descer”. (NIETZSCHE, 2008a, p.33, grifo do autor).

¹⁹¹ Sobre o reconhecimento de Zaratustra pelo velho: “Não me é desconhecido, este viandante; passou por aqui há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado. Naquele tempo, levavas a tua cinza para o monte; queres, hoje, trazer o fogo para o vale? [...] Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar e não há em sua boca nenhum laivo de náusea. Não será por isso que caminha como um dançarino? Mudado está Zaratustra, tornou-se uma criança, Zaratustra [...]” Sobre a solidão: “Vivias na solidão como num mar e o mar te transportava. Ai de ti, queres ir a terra? Ai de ti, queres novamente arrastar tu mesmo o teu corpo?” (NIETZSCHE, 2008a, p.34).

fundamental para um mundo desdivinizado, sobretudo por Zaratustra ter se regozijado incansavelmente da sua própria solidão. Em suma, a solidão é a forte expressão de um amadurecimento, autodeterminação e libertação. É justamente nesse sentido que podemos entender e associar uma peculiar observação do velho (“Puro é seu olhar e não há em sua boca nenhum laivo de náusea.”¹⁹²), com a singular maneira de Nietzsche colocar seu posicionamento acerca do fim do longo erro metafísico sem, no entanto, ficar esgotado num amargo vazio deixado pelo fim dos suportes e consolações que as crenças estruturavam:

Não, 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! 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[...]¹⁹³

O questionamento do velho acerca de Zaratustra sair da solidão é um momento fundamental, pois vai definir o nosso entendimento sobre as razões de Zaratustra para fazê-lo e, de certa forma, vai elucidar o acontecimento que possivelmente teria marcado sua decisão pela solidão. Enquanto Zaratustra responde ao velho que “ama os homens”, o velho usa essa razão, por sua vez, para justificar sua própria solidão, portanto, dizendo que já amou demais o homem e, por conseguinte, ama somente a Deus. Ora, é justamente com esta contextualização que Zaratustra se indaga sozinho e fica perplexo ao perceber que o velho ainda não tinha conhecimento acerca da “morte de Deus”¹⁹⁴. No amor de Zaratustra pelos homens se reflete explicitamente o presente da sabedoria que ele quer dar ao homem: o ensino do super-homem.

O significado deste ensinamento traz à tona a reflexão que busca re-estabelecer o sentido da terra. Esta é a forma de Nietzsche nos apresentar a necessidade de superação que emerge depois da perda do referencial transcendente que dava sentido absoluto para a existência, para o conhecimento, que sustentava ainda a posição que o homem ocupava. Tudo está radicalmente desconstruído e desmistificado, e com a crítica radical dos valores está desestabilizada a própria ideia da racionalidade humana, e toda a idealização estrutural com ela concebida. Nesse cenário crítico, com o pensamento de Nietzsche não há uma pretensão de mera substituição de Deus pelo que o homem poderia representar com seu conhecimento

¹⁹² NIETZSCHE, 2008a, p.34.

¹⁹³ NIETZSCHE, 2001, p.239.

¹⁹⁴ Nietzsche (2008a).

científico, antimetafísico ou ateu. Não se efetiva um proceder crítico com uma conservação do homem, pois isso significa ainda uma valorização da verdade, ainda se venera e superestima o poder do homem validar e legitimar suas crenças, sua razão. O que se impõe, portanto, é a superação do homem, uma ultrapassagem para que se possa ir além desses parâmetros, para, enfim, se poder apresentar com a doutrina de Zaratustra o sentido da terra¹⁹⁵, a fidelidade e, por conseguinte, reestabelecer a inocência que é a da vida, sempre ignorada pela nociva vontade de verdade, que ora a impõe idealidades e ora impõe fatos. O viés nietzschiano é de uma reinterpretação que redefine criativa, ativa e afirmativamente a vida. Qual é a imagem do homem que elucida e já nos indica essa nova possibilidade, que encaminha o pensamento para essa nova configuração e ressignificação?

O amor e o desprezo de Zaratustra em relação aos homens não se excluem, uma vez que nessa perspectiva o que torna possível esse amor é considerar o homem como “ponte”¹⁹⁶, “transição” e “ocaso”. O que está implicado nessa concepção de vida que busca a superação? O que direciona a reflexão para entendermos que o homem precisa ser superado? É a abordagem do niilismo que dá consistência e elucida a relevância deste processo. No que consiste basicamente o niilismo? Por que podemos entendê-lo como o estado negativo que vige e predomina em nossa interpretação do real? Quais são seus desdobramentos? Ora, nada caracteriza mais especificamente o niilismo do que a avaliação e a forma de interpretação que julga, deprecia, culpa e nega a vida ao tomar como referência a ficção do ultraterreno, a transcendência, um mundo metafísico de verdade e idealidade, em outras palavras, o indemonstrável, o imperscrutável, em suma, o “nada” em que tudo isso se resume para a filosofia crítica de Nietzsche. A abordagem nietzschiana de nossa necessidade de buscar a todo custo uma verdade é o fator decisivo para se configurar o niilismo em nosso modo de valorar. A impotência que traz à tona nossa necessidade de crença é a condição determinante para a fuga da realidade, para o refúgio que o ideal sustenta e, por conseguinte, para a negação da vida, para a valorização de um mundo superior da verdade que se opõe à vida. Em outras

¹⁹⁵ O diferencial crítico do projeto de superação da metafísica de Nietzsche se evidencia com muita perspicácia na tematização da superação do homem: “Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: ‘Que o super-homem *seja* o sentido da terra!’ Eu vos rogo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!” (NIETZSCHE, 2008a, p.36, grifo do autor).

¹⁹⁶ NIETZSCHE, 2008a, p. 38.

palavras, o “[...] valor de nada assumido pela vida [...]”¹⁹⁷. Este momento é o que pode ser designado de niilismo negativo, e está, digamos assim, na raiz do conhecimento que se desenvolve a partir da abstração, do desprezo pela sensibilidade, da necessidade de separar o conhecimento da vivência.

O ensino do super-homem enquanto o sentido da terra, enquanto a exaltação da vida exigindo fidelidade, expressa e busca a ultrapassagem não só deste estado negativo, mas também do niilismo que está presente na modernidade que conserva os cânones da velha estrutura em novos ídolos, em suma, nos novos ideais que buscam substituir sob a forma terrena aquela velha forma de idealização da vida pelo ultraterreno. Esta característica nos evidencia que o niilismo não se restringe apenas à negação. É como niilismo reativo que pode ser caracterizado este deslocamento que se volta contra os valores que eram considerados superiores à vida e os invalida considerando-os como “nada”. Neste contexto se elucida, portanto, a caracterização daquilo que desemboca na morte de Deus e suas implicações, isto é, a reação contra os ditos valores superiores representa o modo como o homem mata Deus para vingar-se, porque não suporta mais tê-lo como sua testemunha, como aquele que tudo vê¹⁹⁸. É ao pretender com seu modo de vida reativo substituir, ocupar o lugar de Deus e não buscar a superação do homem depois deste acontecimento, que o homem se encaminha para o niilismo passivo¹⁹⁹.

O que nos interessa destacar aqui é o niilismo passivo, que pode ser traduzido sob a abordagem de Zaratustra no que ele designa como “*último homem*”²⁰⁰. Ora, se a esperança para o homem está na grande possibilidade de superá-lo, de não mais considerá-lo como meta,

¹⁹⁷ Esse específico “valor de nada” significa, então, a “[...] ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada [...]” (DELEUZE, 1976, p. 123).

¹⁹⁸ Este momento é relatado por Nietzsche (2008a, p. 310) em *Assim falou Zaratustra*, no discurso “O mais feio dos homens”.

¹⁹⁹ Este é o sentido e o desdobramento desse processo de niilismo a partir da abordagem deleuziana: “**O último dos homens** é o descendente do assassino de Deus [...] **o niilismo negativo** é substituído pelo **niilismo reativo**, o niilismo reativo acaba no **niilismo passivo**. De Deus ao assassino de Deus, do assassino de Deus ao último dos homens [...] Por muito tempo a vida reativa se esforça por secretar seus próprios valores, o homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade; o Homem-Deus, o homem moral, o homem verídico, o homem social. São esses os valores novos que nos são propostos em lugar dos valores superiores, são esses os personagens novos que nos são propostos em lugar de Deus.” (DELEUZE, 1976, p. 126, grifo do autor).

²⁰⁰ NIETZSCHE, 2008a, p.40, grifo do autor.

mas como “[...] uma corda estendida entre o animal e o super-homem”²⁰¹, qual é a característica que pode ser ressaltada do último homem, que o faz ser reflexo da extrema acomodação que conserva o homem simplesmente como meta, como, digamos assim, zona de conforto, sem nenhuma perspectiva ou anseio de superação? Podemos destacar que ele será aquele que “[...] nem sequer saberá mais desprezar-se a si mesmo”²⁰². Ao contrário do super-homem, que expressa o caminho para uma nova percepção da vida (grandiosa e nobre), o último homem, segundo Nietzsche, é aquele que apequena a terra. Esta concepção pode ser elucidada pelos princípios e ideais que são defendidos e legitimados por ele, e que novamente provocam uma alteração no modo diferencial, dinâmico e desafiador no qual a vida pluralmente se realiza, pois são princípios que (como a igualdade) representam a necessidade de nivelamento, uniformização, homogeneização²⁰³. Podemos usar o termo “pequeno”, “apequenamento” como a chave que nos faz atentar para esse estágio estéril da humanidade, afinal eles representariam todos aqueles que têm consciência de todo o esgotamento ou inviabilidade da concepção metafísica-divina-racional da existência e, contudo, se acomodam com perspectivas de *substituição* e não *superação*, se mantêm atados à vigência de valores decadentes²⁰⁴. O projeto de superação no ensino de Zaratustra tem características de um processo muito singular, pois ele não procura crentes, não procura rebanho, mas “participantes na criação”. Seu crítico trabalho de destruidor converge simultaneamente para o de negador:

Uma luz raiou em mim: de companheiros, eu preciso, e vivos – não de companheiros mortos e cadáveres, que levo comigo aonde quero.
Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir-se a si mesmos – e para onde eu queira.

²⁰¹ NIETZSCHE, 2008a, p. 38.

²⁰² NIETZSCHE, 2008a, p. 41.

²⁰³ A abordagem das características desse tipo de homem são assim colocadas por Zaratustra: “Vede! Eu vos mostro o *último homem*. 'Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?' - assim pergunta o último homem, piscando o olho. A terra, então, tornou-se pequena e nela anda aos pulinhos o último homem, que tudo apequena [...] Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, voluntário, para o manicômio [...] São inteligentes e sabem tudo o que aconteceu: assim, sua chacota não tem fim.” (NIETZSCHE, 2008a, p.41-42, grifo do autor).

²⁰⁴ Uma maneira de explicar o insucesso de Zaratustra em seus primeiros discursos é explicitado pelo que o palhaço o diz. Quando este impede (p. 43) que o funâmbulo continue seu caminho de ultrapassagem, vemos nesta cena os perigos que Zaratustra irá enfrentar com seu ensino da superação do homem. Vejamos, pois, o que o palhaço diz à Zaratustra: “Odeiam-te os bons e os justos, e chamam-te seu inimigo e desprezador; odeiam-te os crentes da verdadeira fé, e chamam-te um perigo para a multidão. A tua sorte foi que riram de ti; e, na verdade, falaste como um palhaço.” (NIETZSCHE, 2008a, p.45).

Uma luz raiou em mim: não à multidão fale Zaratustra, mas a companheiros! Não deve Zaratustra tornar-se pastor e cão de rebanho!

Atrair muitos para fora do rebanho – foi para isso que vim [...] Olhai-os, os bons e os justos! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso – mas esse é o criador [...]

Companheiros, procura o criador [...] Participantes na criação, procura o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas[...]

Quero atingir a minha meta, quero seguir o meu caminho; e pularei por cima dos hesitantes e dos retardatários. Que a minha jornada seja a sua ruína.²⁰⁵

O que vemos neste caminho de criador que nos faz identificar um movimento de saída do rebanho? Quais são as características que assinalam uma mudança, uma transformação que não permite mais a submissão à igualdade num nivelamento apequenado? O que indica a superação da fraqueza, da impotência, destas que encaminham o homem para constituir-se como crente passivamente determinado pelos ditames do “tu deves”? O significado desse processo elucida de forma marcante a trajetória tão específica de Nietzsche-Zaratustra, pois é a busca da solidão que representará esse distanciamento que redireciona o homem para novas perspectivas, novas possibilidades de relacionar-se com a vida e também tornar-se o que se é. O que portanto é a contrapartida do caminho do rebanho? O que expressa a possibilidade para o caminho da solidão? Ora, diferencialmente do que se constrói e constitui no “tu deves”, Zaratustra interroga e nisso percebemos que há uma espécie de exigência que não quer se confundir de forma alguma com a configuração de uma crença e aceitação que só busca seguir e obedecer. É que o caminho do criador, o “caminho de si mesmo” requer “direito” e “força”. Acompanhemos, nesse sentido, as seguintes palavras que nos elucidam:

És uma nova força, um novo direito? [...] Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes, quero ouvir, e não que escapaste de um jugo. És tal que *tinhas direito* a escapar de um jugo? [...] Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas claramente deve teu olho informar-me: livre *para quê?*²⁰⁶

Como se define a vida? Qual é a interpretação que se tem da vida que permite apreender a força do significado de superação, criação e destruição? E também nos fazer entender o imoralismo, a desdivinização, a possibilidade de um novo caminho de fidelidade e resignificação para o sentido da terra? A concepção da vida apresentada por Nietzsche consiste na designada vontade de poder. Quando falamos sobre uma crítica que ultrapassa a suposição e a crença em valores absolutos, transcendentais, a-históricos, em suma, quando há uma abordagem como a nietzschiana, que desconfia profundamente do caráter incondicional

²⁰⁵ NIETZSCHE, 2008a, p.47-48.

²⁰⁶ NIETZSCHE, 2008a, p.89, grifo do autor.

da verdade, do valor acreditado como “em si”, como universal, supremo, quando se questiona tão profundamente o valor dos valores, estamos, pois, alcançando a concepção da vida que torna isso possível, viável, fecundo, legítimo. A vontade de poder se expressa plenamente na seguinte asserção de Zaratustra, como o segredo que a vida o confiou: “‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo.*’”²⁰⁷ Ora, então o que coloca em risco a sustentação da dimensão divina dos valores? Em outras palavras, é o próprio dinamismo do modo de ser da vida, o seu movimento incessante de superação que evidencia a provisoriedade das valorações, o quão estas pertencem a um constante arranjar e rearranjar, a uma complexa hierarquia que se configura, organiza a partir dos embates de forças, das relações entre elas. O que cremos como fixo é uma interpretação, e a necessidade e a condição da qual emerge uma avaliação. Assim, uma perspectiva triunfa e, por sua vez, expressa a relação entre forças, reflete tanto comando quanto obediência. Sendo assim, a vontade de verdade que condiciona todo o conhecimento e a estruturação metafísico-moral explicita-se como vontade de poder. É sobretudo esse dinamismo plural e múltiplo que traz à tona o perigo para qualquer pretensão, enfim, para tudo o que se pretenda sempre único, legítimo, definitivo e universalmente válido, pois esta visão não pode ser considerada fora do inevitável processo de autossuperação da moral, que é representado pelo que a doutrina de Zaratustra representa:

'Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de poder!' [...] Em verdade, eu vos digo: um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos.²⁰⁸

É nesse direcionamento filosófico que o riso traz à tona uma relevância peculiar, pois através dele se pode expor o quão caracteristicamente a pluralidade e a multiplicidade traduzem o acontecer da vida e suas formas de organização. O acontecimento mais radicalmente explicitado (a morte de Deus) representa, então, esse esgotamento da tentativa de sustentar a explicação da vida metafisicamente, numa unidade, nesta idealidade acreditada indiferenciada, eterna, incondicionada. É nesse sentido que Deleuze nos faz atentar de uma forma muito marcante para esta problemática, pois “O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: único fiador da verdade no espírito concreto,

²⁰⁷ NIETZSCHE, 2008a, p.145, grifo do autor.

²⁰⁸ NIETZSCHE, 2008a, p.146.

único princípio de um violento ateísmo. Os Deuses morreram, mas eles morreram de rir ouvindo um Deus dizer que era o único.”²⁰⁹ Ora, na tentativa de superar as consequências da morte de Deus, isto é, de não permanecer incorrendo em consolações e fugas para novos ideais, o riso, então, seria um forte aliado para o ensino de Zaratustra do super-homem, em suma, para a ressignificação, para o sentido da Terra, afinal o que Nietzsche nos diz aponta justamente para isto:

Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a “consoladora” metafísica [...].²¹⁰

Com isso, vemos que o riso reflete uma nova maneira de se relacionar com a vida, tal como Nietzsche a concebe. Se os ideais acreditados como superiores à vida perdem progressivamente sua validade, sobretudo quando os homens são desnudados em sua fraqueza (na fraqueza que é expressa por uma desesperada e insaciável busca da verdade), se o otimismo constitutivo desta crença não revela senão a configuração de uma vida ajustada à necessidade de segurança que coloca soberanamente a racionalidade como a única e viável maneira de se posicionar perante a vida, pelo que ela proporciona de concórdia, consenso, paz, em suma, que o conhecimento assim elaborado se oponha à vida e despreze a multiplicidade e a pluralidade de relações que constituem o corpo e a vida, que a moralização que o determina e atravessa não seja vista e reconhecida senão como uma “velha vontade de poder” e, portanto, provisória, passível de ser superada, o que fica depois deste abismo crítico que se apresenta é exatamente o riso. Como a seriedade dogmática sucumbe pela afirmação que enfrenta a vida como ela é? Não é à toa que o riso converge para o ato da mais suprema e alta afirmação da vida, que a reconhece como ela se torna o que é: o eterno retorno do mesmo. A mais alta afirmação da vida corresponde a uma associação entre o riso e a coragem, em outras palavras, o riso e a afirmação expressam significativamente a coragem para o conhecimento trágico. Em que sentido podemos evidenciá-los assim?

Ainda sob a forma de enigma, Zaratustra nos descreve em seu discurso sua doutrina do

²⁰⁹ DELEUZE, 1976, p.3. Inclusive esta interpretação deleuziana é baseada no discurso “Dos renegados” de *Assim falou Zaratustra* (2008a, p.219-220).

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012b. p.20. grifo do autor.

eterno retorno por meio da coragem, a saber: “A coragem mata, também, a vertigem ante os abismos [...] a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; mata, ainda, a morte, porque diz: 'Era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!’”²¹¹ O que a coragem diz expressa estruturalmente o eterno retorno do mesmo. Isto é, ele é caracterizado como o pensamento abissal de Zaratustra, mas a coragem o transforma na mais alta afirmação, exaltação e elevação da vida. Por que é preciso coragem? Ora, tudo o que eternamente retornaria, envolve inevitavelmente cada prazer e cada dor²¹², e o “Sim” a esta dinâmica na qual a vida acontece é um “grande sofrimento”²¹³ para um grande afirmador. O que esse sofrimento coadunado à afirmação significa? O problema decorrente daí é que, desta forma, ainda se diz “Sim” a tudo o que a vida vai trazer inúmeras vezes de volta, inclusive a náusea em relação ao homem desprezível que apequena a vida, em suma, a todas as maiores ou menores coisas da existência. Zaratustra, como mestre do eterno retorno, fica enfermo deste pensamento abissal, mas mesmo assim ele se torna aquele que ainda insiste em amar a vida e dizer “Sim”. É com o riso, pode-se dizer, que Zaratustra atinge o ápice da elevação à afirmação da vida, pois mesmo lhe repugnando o abismo de seu pensamento do eterno retorno, nesse sentido, ele conseguirá superá-lo e transbordar e expressar a sua grandeza trágica por meio do riso:

Quem é o pastor em cuja garganta a cobra assim se insinuou? Quem é o homem em cuja garganta se insinuará tudo o que há de mais negro e pesado?
 - O pastor, porém, mordeu, como o grito lhe aconselhava; mordeu com rija dentada! Cuspiu bem longe a cabeça da cobra – e levantou-se de um pulo. - Não mais pastor, não mais homem – um ser transformado, translumbrado, que *ria!* Nunca até aqui, na terra, riu alguém como *ele ria!*²¹⁴

Chegar a uma doutrina como a do eterno retorno envolve todo o processo de desdivinização da existência que viemos desdobrando até aqui, pois a grande afirmação que emerge deste processo representa no pensamento de Nietzsche a superação do idealismo das

²¹¹ NIETZSCHE, 2008a, p.192, grifo do autor.

²¹² O entrelaçamento inevitável desta compreensão assim se explicita: “Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o disseste, também, a *todo* o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor - [...] - tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então, *amastes* o mundo - [...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 376-377, grifo do autor).

²¹³ Destacamos já aqui a expressão “grande sofrimento” porque é assim que Zaratustra há de se referir à sua experiência com o “abissal pensamento” do eterno retorno do mesmo. Entenderemos o que significa este grande sofrimento a partir da imagem do discurso “Da visão e do enigma”, que citaremos mais adiante.

²¹⁴ NIETZSCHE, 2008a, p.195, grifo do autor.

velhas compreensões do devir. O que significa, afinal, o eterno retorno? Que interpretação de mundo ele precisa suprimir para poder ser viabilizada a sua concepção? Esta dimensão precisa ser pelo menos apontada para darmos conta do seu profundo significado, isto é, a afirmação plena da vida. Quando no discurso “O convalescente”²¹⁵ lemos o que os animais de Zaratustra dizem saber quem ele é e quem ele deve tornar-se, ou seja, “mestre do eterno retorno”, podemos identificar aí uma necessidade que irrompe de um homem que enfrenta a vida com coragem, que encara a vida como aquilo que “deve sempre superar-se a si mesma” e que, por conseguinte, precisa também sempre superar-se a si mesmo para vivê-la profundamente. Essa visão traz à tona uma perspectiva que reconhece a provisoriedade, a incerteza, o caos e a instabilidade do devir, e todo o sofrimento, angústia que isso provoca. Contudo, é principalmente por não mais se dispor de nenhum tipo de consolação que a doutrina do eterno retorno pôde ser elaborada. É da “recusa” à ideia de “finalismo” que é possível apreender o eterno retorno como uma doutrina específica de um momento de radical intensificação da própria vida sem nenhum traço de idealização. Tomando, então, como fio-condutor a compreensão do “[...] vir-a-ser sob a forma do eterno retorno do mesmo”²¹⁶ é que podemos entender o sentido do qual Nietzsche parte para desenvolver seu projeto: a “grande libertação”, a inocência do vir-a-ser, a ideia de que o valor da vida não pode ser estimado. Se é necessário recusar o finalismo, a concepção do eterno retorno também implica desconsiderar a “hipótese de um mundo criado”²¹⁷. Ora, a estrutura na qual se alicerçava o absoluto se dissolve, e assim a filosofia de Nietzsche torna possível uma afirmação pura e inocente que ressignifica o sentido da vida sem incorrer em novos preconceitos. Retomemos como fio-condutor a ideia de que os excessos da racionalidade são sintomas da fraqueza expressos na forma de preconceitos doentios que idealizam a vida. Em outras palavras, os excessos da racionalização tornam os homens desprezíveis porque estes passam a entender a vida em seu

²¹⁵ Cabe destacarmos aqui também que é neste discurso que encontramos o esclarecimento da enigmática visão de Zaratustra, pois assim ele fala aos seus animais: “ - 'Ó farsantes e realejos! [...] como conheceis bem – o que devia cumprir-se em sete dias – e de que modo aquele monstro me penetrou na goela, sufocando-me! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim. [...] Mas eu, agora, estou aqui deitado, cansado daquela mordida e cuspidura, ainda enfermo da minha própria redenção. *E vós assististes a isso tudo? Ó meus animais, também vós sois cruéis? Quisestes assistir ao meu grande sofrimento, tal como fazem os homens?*” (NIETZSCHE, 2008a, p.260, grifo do autor).

²¹⁶ Para estes apontamentos, tomamos como referência MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 259-261.

²¹⁷ *Ibid.*, p.266.

incessante vir-a-ser como se fosse um castigo condenável. Em suma, a forma do homem lidar com o sofrimento o faz assumir a vida como um pesado fardo e, por impotência ou covardia, tem-se a necessidade de crer numa ultraterrena eternidade, numa ordem moral superior que acaba por ser transformada na medida ideal para se julgar, culpar e, portanto, destituir a vida de sua inocência. Vemos no pensamento de Nietzsche o modo perplexo como expressa e caracteriza, digamos assim, os resultados desses excessos: “[...] aleijados às avessas [...] que tinha pouquíssimo de tudo e demais de uma só coisa.”²¹⁸ Como lidar com uma problemática como essa, que nos apresenta uma visão tanto do presente quanto do passado, nas quais só se depara com “[...] fragmentos e membros avulsos e horrendos acasos – mas não homens!”²¹⁹?

Convergem significativamente, portanto, a afirmação e o riso neste caminho de exaltação e elevação da vida. Podemos vê-las como as atitudes mais corajosas para um homem que reconhece seu pensamento mais abismal e ainda assim é capaz de amar e defender a vida, mesmo enxergando profundamente o incontornavelmente trágico. Sendo assim, é precisamente a abordagem do *amor fati*²²⁰ vinculada à compreensão do eterno retorno que possibilita a configuração decisiva para se sustentar uma grande afirmação da vida, pois nesta nietzschiana “fórmula para a grandeza no homem” se alça ao reconhecimento do necessário, do amor ao necessário como expressão de força e que, pode-se dizer, torna possível o riso diante da trágica concepção da vida nietzschiana, na medida em que a coragem quer rir, quer afirmar a vida, enquanto a covardia quer fugir para o ideal por meio da negação da vida (“A coragem que afugenta os fantasmas cria seus próprios duendes: a coragem quer rir

²¹⁸ NIETZSCHE, 2008a, p.170-171.

²¹⁹ NIETZSCHE, 2008a, p.171.

²²⁰ As implicações da problemática que envolve o eterno retorno não estão detalhadamente desenvolvidas, mas junto com a abordagem do *amor fati*, temos clareza das grandes dimensões dessa tematização. Se com a fórmula do *amor fati* Nietzsche nos diz sobre “[...] nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo...” (NIETZSCHE, 2008b, p.49, grifo do autor), podemos identificar aí a fundamental abordagem que se faz em *Assim falou Zaratustra* sobre a redenção do acaso, acerca da profunda transformação através do ensino sobre uma “reconciliação com o tempo” e “alguma coisa mais elevada do que toda a reconciliação” (NIETZSCHE, 2008a, p.174) que é justamente o que só a doutrina do eterno retorno poderá encetar, e nisso se tornará possível a grande afirmação da vida numa libertação e redenção do passado através do reconhecimento de que a “vontade é criadora” e, portanto, pode transformar o “Foi assim” no “assim eu o quis” (NIETZSCHE, 2008a, p.173). É esse o sentido que o seguinte trecho nos elucida: “Sob a égide do eterno retorno, *querer* será sempre querer o *necessário: amor fati*. É aqui que está o segredo da superação do niilismo, assim como a dificuldade final da filosofia de Nietzsche: fazer com que coincidam o querer e o destino, a liberdade e a necessidade. É apenas ao preço desta dificultosa reconciliação que o “cume da meditação” nos levará, enfim, a sentir como leve o peso da existência”. (MOURA, 2014, p. 283).

[...] Quem de vós pode, ao mesmo tempo, rir e sentir-se elevado?”²²¹). E assim podemos entender o porquê de Zaratustra tornar-se quem ele é: mestre de uma doutrina que reúne tão singularmente seus próprios abismos e cumes (“Somente agora percorres o teu caminho da grandeza! Cume e abismo – resolveram-se numa única coisa!”²²²) através de uma grande afirmação. Contra todo preconceito que culpa, condena, nega o vir-a-ser dizendo que ele precisa ser justificado, emerge uma doutrina como a do eterno retorno que supera a necessidade de uma racionalidade excessiva e nociva. A inocência da vida é readmitida com Zaratustra (aquele é “[...] o defensor da vida, o intercessor da dor, o assertor do círculo”²²³), a necessidade que o pensamento de Nietzsche tem de redimir o mundo concerne a uma afirmação da vida que está em consonância com a complexidade das múltiplas relações inevitáveis entre todas as coisas. Isso significa, então, uma nova postura diante da razão e da sua imposição preconceituosa à vida. A contrapartida nietzschiana com o eterno retorno viabiliza o reconhecimento desta inocência contra os excessos nocivos cometidos contra a vida pela razão:

“Por casualidade” - esta é a mais velha nobreza do mundo; e foi ela que devolvi às coisas, redimindo-as da sua escravidão à finalidade.

Essa liberdade e essa serenidade celestes coloquei como azul redoma sobre todas as coisas, quando ensinei que acima delas e através delas não há o querer – de nenhuma “vontade eterna”.

Esse arrojo e essa loucura coloquei no lugar daquela vontade, ao ensinar: “Em tudo, uma coisa é impossível – a racionalidade!”

Um *pouco* de razão, sem dúvida, um grão de sabedoria, esparso de estrela a estrela – este fermento está mesclado a todas as coisas: por amor à loucura, há sabedoria mesclada a todas as coisas.

Um pouco de sabedoria, é possível; mas esta bem-aventurada certeza eu achei em todas as coisas: que é ainda com os pés do acaso que elas preferem – *dançar*.

Ó céu sobre mim, céu puro, céu alto! É esta a tua pureza, agora, para mim: que não existe nenhuma aranha nem teia de aranha da razão; - que és, para mim, o salão de baile de divinos acasos, que és, para mim, divina mesa para divinos dados e jogadores de dados!-²²⁴

Fazer menção à nobreza, nesse contexto, é sempre importante para destacar a caracterização de um modo de valoração que afirma e aprofunda a força desafiadora da vida. O caráter nobre, a visão da vida sob a ótica da grandeza, impõe um olhar à vida que ultrapassa

²²¹ NIETZSCHE, 2008a, p.66.

²²² NIETZSCHE, 2008a, p. 188.

²²³ NIETZSCHE, 2008a, p.258

²²⁴ NIETZSCHE, 2008a, p.202.

a necessidade de negação do sofrimento. Sendo assim, não se aplica a esta percepção de mundo a comodidade, mas sim o enaltecimento dos desafios, que intensificam a coragem para a aventura de conhecer de um modo diferente do costume. Por conseguinte, não se subjugam ao cerceamento que a moralidade impõe, mas se exerce de acordo com suas próprias medidas de valor, de exceção e raridade. A nobreza expressa um devir descolado do rebanho, da uniformidade. Não se serve, pois, de algo de fora para a ação, não reconhece, nem serve razões externas, mas se legitima com a própria personalidade. Considerando, desta forma, que é a dimensão da personalidade que confere elevação, distinção e legitimidade ao homem, a filosofia de Nietzsche vai configurando uma perspectiva e uma configuração nova para o conhecimento e para a felicidade. Isto é, onde se busca com nobreza o heroísmo de uma forma de viver ousada, autodeterminada, será possível pensar também na grandeza que o riso traz para o pensamento, não enquanto otimismo teórico, mas como concepção trágica da existência, como um posicionamento pessoal perante o absurdo, o caos, a solidão. O desafio do conhecimento não se dissocia do perigo, e este, por sua vez, não exclui a possibilidade do riso:

Eu saúdo todos os sinais de que se aproxima uma época mais viril, guerreira, que voltará a honrar acima de tudo a valentia! Ela deve abrir caminho para uma época ainda superior e juntar as forças de que esta precisará – a época que levará heroísmo para o conhecimento e travará guerras em nome dos pensamentos e das conseqüências deles. Para isto são agora necessários muitos homens preparatórios valentes [...] homens interiormente inclinados a buscar, em todas as coisas, o que nelas deve ser *superado* [...] homens mais ameaçados, mais fecundos e felizes! Pois creiam-me! – o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente*.²²⁵

Desta forma, a concepção trágica da filosofia nietzschiana, que ressalta a relevância do riso e mostra o quanto é risível o que é considerado sério, é o desdobramento de um processo crítico para a resignificação profunda do sentido da terra. O discurso “Das três metamorfoses” pode apontar o alcance desse processo através do movimento de superação que o espírito atravessa até tornar-se criança, até culminar na inocência e dizer “sim” à vida, uma vez que a criança reflete a mesma força crítica em relação à seriedade quanto o riso. Compreender que o pensamento de Nietzsche brinca com a seriedade, ri dos doutos²²⁶,

²²⁵ NIETZSCHE, 2001, p.192, grifo do autor.

²²⁶ O discurso “Dos doutos” expressa, de certa forma, a importância dessa concatenação de aspectos entre

significa dizer que ele sai do estágio de suportação (do ‘tu deves’ do camelo²²⁷) para a resistência do leão (o decidido ‘eu quero’), até chegar   inocência da criança, que significa superar os preconceitos morais. Isso significa que pensar a criança como o auge para a ressignificao da percepo da vida e do conhecimento é fundamental para que entendamos em que sentido   possível brincar com a seriedade e porque   possível a criança significar a maturidade para afirmar e fortalecer o sentido da terra. O processo de reflexão que desenvolvemos do pensamento de Nietzsche evidencia, pois, a estrutura preconceituosa na qual se alicerça a seriedade dogmática do conhecimento metafísico-moral:

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa *a sério*”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser inc modo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito!²²⁸

seriedade, criança, inocência e brincadeira: “Enquanto eu dormia, andou um jumento roendo a coroa de hera que cingia a minha cabeça, - Roeu e falou: 'Zaratustra não é mais um douto.' Falou e foi-se embora, empertigado e altivo. Isto contou-me uma criança. Gosto de estar deitado aqui, onde as crianças brincam [...] Inocentes são elas, mesmo em sua maldade.” (NIETZSCHE, 2008a, p.156).

²²⁷ Estas colocao es são apresentadas no discurso “Das três metamorfoses” (NIETZSCHE, 2008a, p. 51).

²²⁸ NIETZSCHE, 2001, p.217, grifo do autor.

CONCLUSÃO

Diante do que foi desenvolvido, o que podemos dizer sobre o processo de problematização de Nietzsche? Nada melhor do que estruturar reflexivamente esta conclusão a partir de como ele mesmo se nos apresentou, a saber: “o primeiro *filósofo trágico*”²²⁹, discípulo de Dionísio²³⁰, um psicólogo²³¹, o primeiro a olhar seriamente para o simbolismo do fenômeno dionisíaco²³². Nos cabe destacar nesse contexto, sobretudo, a sua esperança de um futuro direcionamento e abordagem das reflexões, avaliações e interpretações conduzidas por um “*médico filósofo*”²³³. Para caracterizar todos estes aspectos e sua relevante confluência, podemos identificar a nova perspectiva que emergiu com o pensamento de Nietzsche, sua força e coragem para nos provocar e impactar com um questionamento desafiador, que rompe com as habituais padronizações e propósitos da reflexão filosófica, ou seja, que não se acomoda nem ao velho ritmo reflexivo de busca de uma verdade universal, e muito menos às velhas idealistas-respostas-soluções consoladoras. Isso significa que ao longo do desenvolvimento de nosso projeto, fomos desafiados pela nova e grande suspeita nietzschiana, por um desprezo às configurações normativas vigentes. Mas, principalmente,

²²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b. p.61. Grifo do autor.

²³⁰ *Ibid.*, p.15.

²³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.8.

²³² *Ibid.*, p.104.

²³³ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.12. Grifo do autor.

fomos sempre novamente, e cada vez mais intensa e profundamente, surpreendidos pela sua transbordante grande saúde, que nunca deixou de lado a sua defesa e o seu marcante e comovente amor à vida.

Que significa o julgamento e condenação da vida? Como primeiro passo para a nossa compreensão, tomemos como fio-condutor o que Nietzsche (2008b, p.16) diz em *Ecce homo*: que não refuta “os ideais”: “apenas ponho luvas diante deles”. Para alcançarmos a percepção deste caráter inflexivo de sua abordagem dos problemas filosóficos, podemos destacar e desdobrar a sua visão de que o “valor da vida não pode ser estimado”²³⁴. Isso significa que não é o seu objetivo simplesmente impor um posicionamento, um juízo contra ou a favor em relação ao valor da vida, nem reivindicar a verdade desteajuizamento, uma vez que quaisquer que sejam tais juízos, eles se resumem a sintomas. Se, segundo Nietzsche (2006), ao pensarmos o valor da vida estamos diante de uma problemática “inacessível”²³⁵, considerando que para resolvê-lo precisaria estar posicionado “fora da vida”, que significa, então, o julgamento e a condenação da vida pelos filósofos? É o diagnóstico deste processo de construção do conhecimento a distinção fundamental da crítica de Nietzsche, pois nos faz olhar por um novo ângulo o significado da necessidade de uma antinatural moralização, de racionalização, a necessidade de crença numa verdade separada da vida em devir. É o caráter diagnosticador, a percepção da necessidade de um “médico-filósofo” que é a contrapartida central para entendermos o sentido preconceituoso pelo qual se configura o pensamento filosófico.

A estruturação lógica, a concepção teórica pela qual se desenvolveu o conhecimento, a vemos, agora, a partir de uma inevitável suspeita e, depois, podemos passar a “desprezá-la” enquanto expressão de um sintoma de um tipo de vida decadente, fraca. Ora, se segundo Nietzsche (2006, p.18) “[...] o vivente [...] é parte interessada, [...] objeto da disputa, e não juiz”, toda a superestimação das virtudes e erudição do exercício e disciplina para o rigor da reflexão filosófica é fruto de um tipo de vida, um tipo de estabelecimento e criação de valores. Sendo assim, pudemos compreender que mesmo que através de uma vontade de verdade se incorra numa avaliação que crê na existência de algo superior à própria vida, ainda é a própria

²³⁴ Id. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 18. Grifo do autor.

²³⁵ NIETZSCHE, 2006, p.36-37.

vida, concebida como vontade de poder, que se expressa no valor criado²³⁶. Se em tal vida, por sua vez, há uma exigência de normatividade, de um ideal para apoiar-se, para suportar viver, é devido ao sofrimento e impotência diante da insegurança perante o movimento incessante da existência. É desta forma que a “virtude” filosófica traz em seu bojo a divinização do conhecimento a partir da relação entre verdade e bem. Tal relação não é necessária em si, mas necessária ao homem, à sua sobrevivência e conservação. A crença em uma eterna, suprema norma absoluta, pura essência transcendente, se opõe como se fosse superior à vida e se opõe a ela condenando-a e desqualificando-a em seu devir como se este fosse erro, mentira, mal. É nesse sentido que persiste no ideário filosófico a seguinte impressão preconceituosa: se faz “[...] honra a uma coisa quando a des-historicizam [...]”²³⁷

É, então, justamente o Nietzsche como psicólogo que aprofunda a nossa visão acerca deste problema inexplorado, oculto. É a partir de sua “‘abissalidade’ psicológica²³⁸” que se dá ensejo ao reconhecimento do caráter humano, demasiado humano da constituição do valor das coisas, e é exatamente a partir desta indicação que pudemos nos alertar para repensar o *status* da moralização e do conhecimento. É sua exploração psicológica que expressa a profundidade da investigação e assegura a possibilidade da suspeita, que se transforma, por sua vez, em desprezo e, por conseguinte, em radical destruição. A abissalidade consiste na busca da origem, da história, em ir fundo nas condições do surgimento dos valores morais, e quer trazer à tona, sobretudo, uma outra perspectiva, isto é, interrogar acerca do valor destes valores, a saber: com eles se plenifica ou empobrece, intensifica ou diminui a vitalidade, é sinal de degeneração, declínio ou ascensão? Ora, vimos com Nietzsche que é contra a naturalidade da força instintiva que se vingam a fraqueza que constitui-se em virtudes de rebanho. Considerando que para ele a observação psicológica equivale à reflexão sobre o humano, demasiado humano, tal olhar perspicaz tem uma força crítica diferencial para se voltar contra o enraizamento da compreensão essencialista de uma oposição metafísica de valores. Ao refletirmos que a crença e a necessidade de crença se opõe à profunda suspeita, podemos alcançar significativamente o sentido da fala nietzschiana quando diz que “Nós, homens do

²³⁶ “Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de poder!” (NIETZSCHE, 2008a, p.146).

²³⁷ NIETZSCHE, 2006, p.25.

²³⁸ NIETZSCHE, 2008b, p.106.

conhecimento, não nos conhecemos; [...]”²³⁹, pois dissimulamos para nos proibirmos da verdade dura da vida - só suportamos o que idealizamos:

[...] filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história *oculta* dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras [...] até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade.²⁴⁰

Se nesse processo de reflexão nos alertamos para a ausência de valor em si, se entendemos que o homem cria, introduz valores e que assim vemos ser abalada a pretensão idealista, nos cabe exaltar o excesso de força crítica nietzschiana para produzir uma nova avaliação e interpretação da existência, que não precisa se refugiar, nem fugir impotente e covardemente para a crença no ideal. Nesta perspectiva, afirmar a vida soa natural para um filósofo trágico que consegue desmistificar e, por conseguinte, destruir as tábuas de valores impostas como absolutas, universais, necessárias, fixas, definitivas. Tal filósofo tem condições de trazer à luz o caráter dissimulador, a necessidade de conservação que decorre do ideal da racionalidade e da verdade. Por isso se dissolve o velho espaço para o moralismo decadente, que em seu processo constitutivo cria, estabelece e favorece a crença numa oposição metafísica de valores forjada em ficções conceituais, fruto da idealização da realidade e não de algo em si. Desse modo, se vê a possibilidade de superar a crença num mundo verdadeiro enquanto essência de consistência independente, como se fosse de natureza “trasmundana” e não simplesmente humana, demasiado humana. Se se constrói a base da suportação da vida para o homem (uma base feita de preconceitos e dogmas) é às custas da negação da vida. O homem trágico, estético, diferente do homem teórico, não precisa das “muletas” características do rebanho humano, em suma, não precisa revestir-se da virtude que se forma da impotência em lidar com o sofrimento.

Ora, um grande problema é, pois, o sofrimento humano. Ouvimos Zaratustra dizer que “[...] a dor humana é a dor mais profunda”²⁴¹, por isso, vemos os homens agarrarem-se aos erros da crença na verdade ultraterrena, às mentiras nocivas à vida, tudo em nome de uma

²³⁹ NIETZSCHE, 2008c, p.7.

²⁴⁰ NIETZSCHE, 2008b, p.16, grifo do autor.

²⁴¹ NIETZSCHE, 2008a, p.192.

vontade de verdade a qualquer custo. Mas o que dizer sobre isso se o pensamento de Nietzsche (2014, p.8, grifo do autor) nos diz que a vida “[...] *quer* ilusão, *vive* da ilusão”? A vontade de verdade a qualquer custo equipara-se à insegurança do homem diante da vida, pois o homem quer consolar-se metafisicamente e precisa alicerçar-se em seu processo de falsificação da sensibilidade e na refutação do vir-a-ser: para sobreviver logicamente e assegurar-se conceitualmente por sobre o rio abismal do devir. Sendo assim, em que sentido poderíamos interpretar a imagem nietzschiana de o homem ser “[...] uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo²⁴²? Ele quer ser superior à vida animal, e para conservar-se não busca a superação de si mesmo e, então, ele cria seus alicerces, fundamentações, raciocínios, justificações e otimismo, teórica e conceitualmente enraíza sua vaidade, ferindo a vida desqualificando-a enquanto exalta a crença em sua mais alta virtude e superior capacidade racional. A ultrapassagem crítica das consolações metafísicas só se faz possível pela superação do homem, a coragem para ressignificar a vida desdivinizada e ser fiel à terra.

Se um tipo fraco de homem se afasta da vida, pois para ele o sofrimento é uma objeção à existência²⁴³, que significa e expressa, então, o tipo de vida de um filósofo trágico, um discípulo de Dionísio, como Nietzsche o é? Ele é o ápice de um processo crítico heterodoxo: ele eleva-se à criação e à destruição, ele converge em inocência e imoralismo, ele reúne abismos e cumes, em suma, ele traz à tona a naturalidade e a beleza de um grande simbolismo para a vida, libertando-a, redimindo-a da condenação através de sua afirmação grandiosa e plena, apesar de todo o sofrimento expresso pela superabundância de sua força ao amar o necessário, transborda a superação dos preconceitos através de um riso trágico. Nele, o prazer e a dor dançam livres, harmônicos, brincando no criativo jogo e seus processos artísticos de criação e destruição do vir a ser. Nesse contexto, o homem há de voar autodeterminado na loucura vertiginosa e abismal de acasos. Aqui não cabe mais julgar, pois se reconhece uma liberdade de direito e força muito além de qualquer “tu deves”, uma vez que ele autêntica e verazmente pode viver as razões de sua próprias opiniões²⁴⁴, que não são razões ou verdades

²⁴² NIETZSCHE, 2008a, p.38.

²⁴³ Neste frase, tomamos como referência a seguinte colocação de Nietzsche: “A dor *não* é vista como objeção à vida [...]” Ele se refere e cita as palavras de Lou von Salomé, a saber: “Se felicidade já não tens para me dar, pois bem!, *ainda tens a tua dor...*” (NIETZSCHE, 2008b, p.80, grifo do autor).

²⁴⁴ “É, acaso, de ontem, a minha experiência da vida? Há muito que eu vivi as razões das minhas opiniões.” (NIETZSCHE, 2008a, p.158).

idealizadas separadas da vida. A “razão” da filosofia não coincide com as razões da vida. A selvagem sabedoria de Zaratustra nos ensina profundamente quando assim fala à vida:

Temo-te de perto, amo-te de longe. A tua fuga me atrai, se me procuras, estaco; - sofro, mas quem não sofreria de bom grado por ti!
 Ó tu, cuja frieza incende, cujo ódio fascina, cuja fuga enlaça, cujo escárnio – comove: - quem não te odiaria, ó grande enlaçadora, enredadora, sedutora, tentadora, exploradora, descobridora! Quem não te amaria, inocente, impaciente, pecadora com olhos de criança, apressada como o vento! [...] Eu te acompanho na dança, sigo as tuas menores pegadas. Quem és? Dá-me a mão! Ou, mesmo, somente um dedo!²⁴⁵

Ao que a vida fala a Zaratustra:

Somos ambos, realmente, imprestáveis para o bem e para o mal. Foi além do bem e do mal que encontramos a nossa ilha e o nosso verde prado – nós dois, sozinhos! [...] E que eu sou bondosa contigo e, às vezes, demasiado bondosa, isso bem o sabes; e a razão é que tenho ciúmes da tua sabedoria. Ah, essa velha, doida varrida sabedoria!
 Se algum dia a tua sabedoria te abandonasse, ah, então, logo te abandonaria, também, o meu amor.²⁴⁶

²⁴⁵ NIETZSCHE, 2008a, p.267-268.

²⁴⁶ NIETZSCHE, 2008a, p.269.

REFERÊNCIAS

- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário*: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DIAS, Rosa Maria; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2011.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.
- JAEGER, Werner. *PAIDEIA: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 5.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. 7.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.
- _____. *Assim falou Zarathustra*. Tradução de Mário da Silva. 17.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich . *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de bolso, 2012b.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008d.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.