

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ –  
UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

**JACKSON DANIEL ADAMI**

***VIS CREATIVA:***  
A SINGULARIDADE DA VIVÊNCIA CRIADORA  
NO PENSAMENTO NIETZSCHIANO

TOLEDO  
2016



JACKSON DANIEL ADAMI

***VIS CREATIVA:***  
A SINGULARIDADE DA VIVÊNCIA CRIADORA  
NO PENSAMENTO NIETZSCHIANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antônio Frezzatti Jr.

TOLEDO  
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Maurício Amormino Júnior, CRB6/2422)

---

A198v Adami, Jackson Daniel.  
Vis creativa: a singularidade da vivência criadora no pensamento  
nietzschiano / Jackson Daniel Adami. – Toledo (PR), 2016.  
168 f.

Orientador: Wilson Antônio Frezzatti Jr.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do  
Paraná.

1. Arte. 2. Filosofia. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. I. Frezzatti,  
Wilson Antônio. II. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. III. Título.

CDU: 140

---

JACKSON DANIEL ADAMI

***VIS CREATIVA:***  
A SINGULARIDADE DA VIVÊNCIA CRIADORA  
NO PENSAMENTO NIETZSCHIANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Wilson Antônio Frezzatti Jr. – (Orientador)  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Ivo da Silva Jr.  
UNIFESP

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ester Maria Dreher Heuser  
UNIOESTE



*Ao grão de areia, novamente...*



## AGRADECIMENTOS

Primeiramente aos meus pais, Mario e Claudete, pela imensurável dedicação e amor a seus quatro filhos que não caberia em meras palavras.

Ao meu irmão Juliano pelo companheirismo e pela grande e amável pessoa que é, muito embora poucos sejam capazes de percebê-lo assim.

Ao meu irmão Giordano, pelo grande zelo que sempre demonstrou por mim, algumas vezes fazendo as vezes de pai, já que o nosso, amiúde, esteve ocupado garantindo condições para o nosso pleno desenvolvimento.

Ao meu irmão Giovano que, algumas vezes, me fez deparar comigo mesmo, coisa que nem sempre foi fácil, não obstante de importância inestimável.

À tia Vivian e à tia Maria, que talvez queira ler as desrazões desta pequena aventura.

À Vanderléa César Gamalho: obrigado.

Ao professor Libanio Cardoso por movimentar e catalisar em mim o mais profundo e inefável pendor filosófico.

Ao professor Wilson Frezzatti Jr. pelo inestimável respeito em relação à singularidade dos meus escritos, por ter se mostrado um *grande* orientador que soube efetivamente dar a mais assertiva direção a esta pesquisa antes mesmo que me desse conta de que eu já dava sinais a respeito dessa direção. E, principalmente, por saber encontrar a justa e exata medida para que eu não me perdesse no caminho, tampouco deixasse de trilhá-lo a meu modo.

À professora Ester Heuser que desde os tempos de graduação contribuiu para minha formação filosófica.

Ao professor Ivo da Silva Jr. pela disponibilidade em participar e contribuir para esta pesquisa.

A todos os meus amigos por serem quem são e por possibilitarem que eu seja quem sou: Elizete Deina, Jaqueline Maler, Marcos Ricardo da Silva, Leonardo Ferreira, Eduarda de Almeida, Raphael Almeida Dal Pai, Japa (Felipe Arashiro), Maickel, Waldir, Mateus Grando, Eddy, Jéssica, Dani Fréz, Dani Donin e todos aqueles que fazem e fizeram parte da minha vida.

Por fim, à minha loucura, que me reivindicou por completo e retribuiu-me com a mais aguda percepção acerca de mim mesmo e com a força e confiança que só pode ser sentida por quem esteve tão afetado a ponto de pensar que jamais se ergueria novamente.



*Do fundo da sétima solidão.* – Certo dia o andarilho bateu a porta atrás de si, parou e chorou. Então disse: “Esse ímpeto e pendor para o verdadeiro, real e inaparente, certo! Como lhe quero mal! Por que segue justamente *a mim* este sombrio e apaixonado batedor? Eu gostaria de descansar, mas ele não o permite. Quanta coisa não me seduz para que eu fique! Em toda parte há jardins de Armida para mim; e, por isso, sempre novas separações e amarguras do coração! Eu tenho de ir adiante, novamente erguer o pé, esse pé cansado e ferido: e, porque tenho de fazê-lo, com frequência lanço um olhar furioso às coisas mais belas que não me puderam deter – *porque* não me puderam deter!”.

(Nietzsche; *A Gaia Ciência* §309).



## RESUMO

ADAMI, Jackson Daniel. *Vis Creativa: a singularidade da vivência criadora no pensamento nietzschiano*. 2016. 168 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

Muito se fala acerca do quanto a filosofia nietzschiana está relacionada ao tema da arte. Nesta pesquisa tentaremos explorar mais a fundo essa relação. Tomaremos o tema da arte na filosofia nietzschiana, num sentido ampliado, como fio condutor e nos lançaremos aos desafios de perder-se em sua multiplicidade temática quando a relevância da arte parece soçobrar em seus escritos. Assim, o ponto central envolvido nesta pesquisa é a investigação acerca do estatuto da arte, em seu sentido ampliado, no pensamento nietzschiano presente nas obras *O Nascimento da Tragédia* (1872), *Humano, Demasiado Humano* (1878) e *A Gaia Ciência* (1882). Para tal intento, primeiramente analisaremos detidamente a influência da arte no pensamento do jovem Nietzsche. Desse modo, trataremos da união apolíneo-dionisíaca, da experiência trágica propiciada por tal união e de como ela está imiscuída a concepções metafísicas. Posteriormente, trataremos da depuração metafísica empreendida por Nietzsche na obra *Humano, Demasiado Humano*, na qual o pensador busca no antidogmatismo e no rigor da postura científica o antídoto para o romantismo e idealismo a que sua filosofia esteve sujeita em sua fase inaugural. Nessa etapa da pesquisa veremos o quanto o filósofo atenuou a importância da arte em seus escritos. Num esforço por manter o fio condutor, exploraremos as concepções de arte presentes, muitas vezes de forma velada, na obra *A Gaia Ciência*. Ali a arte parece retornar com novo viço, e, mesmo que afastada das concepções metafísicas, que lhe garantiam sustentação, a arte ressurge com tanta, senão com mais profundidade do que no pensamento do jovem Nietzsche. Nesse ressurgimento pudemos associar o conhecimento à vivência (*Erlebnis*) e à criação de si. Acerca da vivência (*Erlebnis*), exploraremos a singularidade a ela inerente devido às diversas e peculiares disposições de forças da existência. Por fim, abordaremos o tema da *vis creativa* (potência criadora), termo cunhado por Nietzsche e pouco explorado já que parece perder seu brilho mais próprio ante a força das concepções sobre vontade de potência. Também são abordados os temas da enfermidade de Nietzsche e da perda de si (*Selbstlosigkeit*).

**PALAVRAS-CHAVE:** Arte. *Erlebnis*. Nietzsche. *Selbstlosigkeit*. Singularidade. *Vis Creativa*.



## ABSTRACT

ADAMI, Jackson Daniel. *Vis Creativa: the singularity of the creative living on Nietzsche's thought*. 2016. 168 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

Much is said about how the Nietzschean philosophy is related to the theme of art. This research will try to further explore this relation. We will take the theme of art in Nietzsche's philosophy, in a broad sense, as a guide and launch the challenges of getting lost in the multiplicity of his topics when the relevance of art seems to capsize in his writings. Thus, the central point involved in this research is the investigation of the art status, in your broad sense, in Nietzschean thought on his works *The Birth of Tragedy* (1872), *Human, All Too Human* (1878) and *The Gay Science* (1882). For this purpose, first we will carefully analyze the influence of art in the thought of the young Nietzsche. Thus, we will treat the Apollonian-Dionysian union, the experience of the tragic propitiated by such a union and how it is interfered on metaphysical conceptions. Later, we will treat metaphysics depuration undertaken by Nietzsche on his work *Human, All Too Human*, in which the thinker seeks the anti-dogmatism and the rigor of the scientific stance as the antidotes to the romanticism and idealism that his philosophy was subjected in his inaugural stage. At this stage of the research we will see how the philosopher attenuated the importance of art in his writings. In an effort to keep the connecting thread of the art as a guide, we will explore the conceptions of art present, often covertly, on the work *The Gay Science*. Therein the art seems to return with new vigor, and even remote from the metaphysical conceptions, which guaranteed him support, art resurfaces with more depth than the thought of the young Nietzsche. On this resurgence we can associate the knowledge with the living (*Erlebnis*) and the self creation. About living (*Erlebnis*) we will explore the singularity inherent in it due to the several and peculiar power arrangements of existence. Finally, we will approach the topic of *vis creativa* (creative power), a term coined by Nietzsche and little explored that seems to lose its most own brilliance at the strength of will to power conceptions. The themes of Nietzsche's illness and loss of self (*Selbstlosigkeit*) are also treated.

**KEYWORDS:** Art. *Erlebnis*. Nietzsche. *Selbstlosigkeit*. Singularity. *Vis Creativa*.



## OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências a obras de Nietzsche serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas:

- GT/NT:** *O Nascimento da Tragédia*, 1872 (*Die Geburt der Tragödie*).
- WL/VM:** *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, 1873 (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*).
- MAI/HHI:** *Humano, Demasiado Humano – vol. 1*, 1878 (*Menschliches Allzumenschliches – vol. 1*).
- VM/OS:** *Humano, Demasiado Humano – vol. 2: Opiniões e Sentenças Diversas*, 1879 (*Menschliches Allzumenschliches – vol. 2: Vermischte Meinungen*).
- WS/AS:** *Humano, Demasiado Humano – vol. 2: O Andarilho e Sua Sombra*, 1880 (*Menschliches Allzumenschliches – vol. 2: Der Wanderer und sein Schatten*).
- M/A:** *Aurora*, 1881 (*Morgenröte*).
- FW/GC:** *A Gaia Ciência*, 1882 (*Die fröhliche Wissenschaft*).
- Za/ZA:** *Assim Falou Zarathustra*, 1883 - 1885 (*Also sprach Zarathustra*).
- JGB/BM:** *Além do Bem e do Mal*, 1886 (*Jenseits von Gut und Böse*).
- GM/GM:** *Genealogia da Moral*, 1888 (*Zu Genealogie der Moral*).
- GD/CI:** *Crepúsculo dos Ídolos*, 1888 (*Götzen-Dämmerung*).
- EH/EH:** *Ecce Homo*, 1888 (*Ecce Homo*).
- WA/CW:** *O Caso Wagner*, 1888 (*Der Fall Wagner*).
- NW/NW:** *Nietzsche Contra Wagner*, 1888 (*Nietzsche contra Wagner*).



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	20
1. A MISTERIOSA SABEDORIA TRÁGICA .....	28
1.1 O Apolíneo e o Dionisíaco.....	29
1.2 O Homem Como Obra De Arte.....	31
1.3 Da Redenção Primordial .....	32
1.4 O Mundo Aparente.....	33
1.5 A Primazia Dionisíaca .....	36
1.6 Os Reflexos da União Apolíneo-Dionisíaca na Cultura Grega.....	40
1.7 O Papel Metafísico Do Coro Trágico .....	44
1.8 Do Consolo Metafísico .....	48
1.9 O Aniquilamento Do Mito .....	50
1.10 O Conhecimento Trágico.....	54
2. METAFÍSICA, ARTE E CIÊNCIA NA OBRA <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i> .....	58
2.1 Arte: Raiz ou Floração? .....	59
2.2 Música Absoluta e Morte da Arte.....	64
2.3 Em Direção à Zona Temperada da Cultura .....	71
2.4 Fenômeno e Coisa-em-Si na Visão de Ciência Nietzscheana .....	80
2.5 O Que Resta da Arte Sem a Metafísica?.....	86
3. <i>VIS CREATIVA</i> .....	92
3.1 Gaia Ciência.....	94
3.1.1 <i>Da falta de si</i> (Selbstlosigkeit).....	101
3.1.2 <i>Filosofia como vivência</i> (Erlebnis) .....	106
3.2 A Arte: <i>da capo</i> (do início), outra vez! .....	117
CONCLUSÃO .....	145
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	165



## INTRODUÇÃO

O conceito de arte do jovem Nietzsche, tão estreitamente relacionado ao que ele denominou *pathos*<sup>1</sup> dionisíaco, ultrapassa em muito a noção de obra de arte ou produção artística. Tanto, que poderíamos afirmar que Nietzsche busca na noção de arte e de criação artística elementos para constituir suas concepções perspectivísticas da existência. Assim, não trataremos aqui das críticas nietzschianas às obras artísticas. Nosso foco estará exclusivamente voltado para uma concepção ampliada de arte no pensamento nietzschiano, concepção esta que transita desde a metafísica, passando por sua derrocada, culminando na criação de si e no perspectivismo, como veremos.

Na época da redação da obra *O Nascimento da Tragédia*, a arte, em Nietzsche, se mostra estreitamente ligada ao metafísico, sendo, especialmente no caso da música, a manifestação quase imediata da vontade universal. No entanto, mesmo em sua fase metafísica, o pensamento nietzschiano está voltado à dinâmica do existir. Qualquer referência ao uno imóvel está muito distante de sua filosofia. O dionisíaco e o apolíneo, referências diretas ao panteão dos deuses gregos, são utilizados pelo pensador enquanto arquétipos e símbolos que expressam uma ideia, um pendor, um conjunto de sentimentos ou, ainda, impulsos cósmicos e estéticos em sua plena dinamicidade; em suma, nada que se refira a entidades supraexistentes ou a qualquer unidade estanque.

Nietzsche, sob influência da filosofia schopenhaueriana e da música alemã, neste caso especificamente a de Wagner, escreve a obra *O Nascimento da Tragédia*, que vem ao público em 1872. Tal escrito parece conter um forte apelo metafísico. A despeito disto, a metafísica enquanto dualidade de mundos é analisada e criticada, de modo ainda incipiente, mas não menos contundente, já na adolescência<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Podemos conceituar *pathos* como sendo um conjunto de sentimentos que definem maneiras de agir, ou ainda, estados de ânimo, disposições e modos de ser ante ao mundo. O *pathos* dionisíaco, no jovem Nietzsche, relaciona-se à embriaguez, à indefinição dos limites da individualidade e identidade, aos rituais de procriação, bem como ao pendor artístico-criativo que só pode surgir da dissolução de tudo que está, de forma pétrea, estabelecido.

<sup>2</sup> Segue uma anotação de Abril de 1862, Nietzsche a escreveu com 17 anos: “O fato de Deus ter se feito homem indica apenas que o homem não deve buscar no infinito sua felicidade, mas fundar na Terra o seu céu; a ilusão de um mundo sobreterrestre levou os espíritos humanos a uma atitude equivocada perante o mundo terrestre: foi fruto de uma infância dos povos... em meio a difíceis dúvidas e lutas a humanidade se torna viril: ela reconhece em si o começo, o meio e o fim da religião.” (*Fado e História*” in Nietzsche, 2007; Apêndice, p. 168). A maioria das citações nietzschianas utilizadas foram traduzidas por Paulo César de Souza, algumas delas com pequenas modificações. As demais traduções são de nossa responsabilidade e serão indicadas na referência.

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche busca efetuar uma análise do que seria a cultura alemã e o faz com intenções apoteóticas, principalmente devido a sua forte ligação com Wagner. A música, nesta obra, surge como principal intermediadora do *Uno-primordial*, princípio metafísico e *dinâmico* das coisas. Nietzsche aproxima-se cada vez mais de Wagner, juntos parecem realizar uma tentativa de revivificação dos mitos por meio da arte. Em sua obra inaugural Nietzsche discorre sobre a origem do trágico na época dos gregos e ressuscita as forças dionísias e apolíneas num contexto trágico na tentativa de recolocá-las no cenário musical alemão.

Nietzsche dedica grandes esforços para a realização dos festivais em Bayreuth, tendo grandes expectativas em relação a eles. No entanto, durante as primeiras apresentações em 1876 é tomado de enorme ojeriza a tal acontecimento. Mais tarde Nietzsche tentará mostrar o caráter decadente da obra de Richard Wagner: “Foi já no verão de 1876, durante o primeiro Festival, que me despedi interiormente de Wagner. Eu não tolero nada ambíguo; depois que Wagner mudou-se para a Alemanha, ele transigiu passo a passo com tudo o que desprezo – até mesmo o antissemitismo... Era de fato o momento para dizer adeus: logo tive a prova disso.” (NW/NW; Como me libertei de Wagner, §1).

Essa ruptura com Wagner resulta numa quebra radical que lançará o pensamento nietzschiano a outro âmbito. A partir de então, sua filosofia se orientará para a derrocada da metafísica, tanto a da dualidade de mundos quanto a metafísica do *princípio*, que dá ensejo para a unidade. Tal intento perdurará por todo o restante de sua obra.

Assim, a partir da obra *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche passa a adotar uma postura abertamente antimetafísica, contrastando fortemente com os intensos pensamentos de sua juventude a ponto de fazê-lo declarar aos leitores de seus mais antigos textos que o projeto para o ressurgimento do trágico na Alemanha mostrou-se irrealizável. E é justamente neste ponto nevrálgico de ruptura que estabelecemos a tarefa de nos colocar a seguinte questão: Qual é a concepção de arte em Nietzsche no período de transição da postura metafísica para a antimetafísica? Estando, para o pensador, a noção de arte profundamente enraizada à perspectiva metafísica, resta a pergunta: “[...] que lugar ainda tem a arte, após esse conhecimento?” (MAI/HHI; §222). Isto é: *qual o estatuto da arte, em seu sentido*

*ampliado, em Nietzsche, após o filósofo ter se distanciado das concepções metafísicas da existência?*

Para destacar o contraste dessa inversão de posturas, citaremos algumas passagens. Uma delas revela a expectativa do renascimento do espírito trágico e coloca a ciência como seu opositor:

Se a tragédia antiga foi obrigada a sair do trilho pelo impulso dialético para o saber e o otimismo da ciência, é mister deduzir desse fato uma luta eterna entre *a consideração teórica e a consideração trágica do mundo*; e, só depois de conduzido a seu limite o espírito da ciência e de aniquilada a sua pretensão de validade universal mediante a comprovação desses limites, dever-se-ia nutrir esperança de um renascimento da tragédia: [...] (GT/NT; §17, p. 104).

A ciência se oporia à arte, especificamente à arte trágica, por realizar, com a ajuda de Sócrates, a conscientização dos impulsos criativos, originalmente e anteriormente a Sócrates, inconscientes e irrepresentáveis. Dessa conscientização dos impulsos criativos decorreria sua neutralização. Eles ficariam como que petrificados e postos em imagens, perdendo a fluidez e movimentos característicos dos impulsos. Estariam subjugados ao domínio da lógica e da demorada ponderação, segregados da espontaneidade e leveza tão próprios do pendor criativo-artístico. Tais impulsos criativos seriam, desse modo, submetidos ao reino imagético apolíneo e, com isso, a forma e imagem, em seu pendor à fixidez, adquiririam primazia em relação aos sons e à fluidez e leveza da música e do dionisíaco. Disso, corolariamente, para Nietzsche, decorreria o declínio da arte trágica, que necessitaria, como que de seu pressuposto, daquela primazia da música dionisíaca. Destarte, para o jovem Nietzsche, Sócrates teria sido o precursor da ciência e algoz da tragédia. Uma outra passagem presente na obra *Humano, Demasiado Humano*, quando Nietzsche já ocupava-se da derruição da metafísica, aponta para a inviabilidade do renascimento da arte, especificamente e possivelmente do renascimento do espírito e da arte trágica, que fora idealizado na obra *O Nascimento da Tragédia*:

[...] é simples exaltação acreditar que um novo e superior estágio da humanidade reuniria todos os méritos dos estágios anteriores e, por exemplo, engendraria também a forma suprema de arte. Cada estação do ano tem os seus méritos e atrativos, e exclui aqueles das outras. O que cresceu a partir da religião e em sua vizinhança não pode crescer novamente, se ela estiver destruída; [...] (MAI/HHI; §239).

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche se refere à música enquanto manifestação imediata do Uno-primordial. A música seria o que melhor representaria a essência por detrás das coisas, as imagens já seriam símiles e estariam mais distantes dessa unidade primeva. A morte do trágico, segundo Nietzsche, teria se dado devido à inversão dessa primazia, isto é, pelo fato de as imagens terem assumido o papel principal nas artes, levando tudo à ruína pela perda de um contato mais imediato com o Uno-primordial. Parece, portanto, ter havido um princípio, um “pressuposto metafísico” que daria suporte à experiência trágica e que investiria a arte trágica e a arte em geral com o crivo da eternidade. Escreve Nietzsche:

É verdade que, existindo certos pressupostos metafísicos, a arte tem valor muito maior; por exemplo, quando vigora a crença de que o caráter é imutável e de que a essência do mundo se exprime continuamente em todos os caracteres e ações: a obra do artista se torna então imagem do que *subsiste eternamente*, [...] Mas esses pressupostos são errados: [...] (MAI/HHI; §222).

Se n’*O Nascimento da Tragédia* havia a expectativa de que a arte ascendesse novamente ao trono que lhe era de direito e que fora usurpado pelo socratismo científico, em *Humano, Demasiado Humano* a arte parece realizar seu último ato: “O homem científico é a continuação do homem artístico” (MAI/HHI; §223). Continua Nietzsche:

Assim como na velhice recordamos a juventude e celebramos festas comemorativas, também a humanidade logo se relacionará com a arte como uma lembrança comovente das alegrias da juventude. Talvez nunca se tenha visto a arte com tanta alma e profundidade como agora, quando o sortilégio da morte parece brincar à sua volta. (MAI/HHI; §223).

Com isto, a arte é sepultada, sendo arrojada e condenada ao submundo. Um sacrifício pelo nascimento do espírito livre, que ousa mais, duvida mais e mais insidiosamente, que é mais duro e mais cético ante a tudo. Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche faz grandes elogios ao rigoroso método científico, embora nunca tenha poupado críticas a algumas de suas conclusões, especialmente as que se colocam como verdades absolutas. Diante disso, perguntamo-nos: *Teria a arte oportunidade de, uma vez mais, ressurgir do mundo dos mortos?*

Nietzsche parece ver a dinamicidade de seus pensamentos como o passar das estações. *O Nascimento da Tragédia* produziu intensos e viçosos frutos, resultantes de uma superstimulação proveniente das ilusões metafísicas. Mas o que teria levado

Nietzsche a romper com a metafísica e seus pressupostos arraigados? Não parece realmente tentador e desejável que o princípio fundamental, possibilitador da existência, seja também o mais arrebatador, o mais pleno de sentimentos; a pura criação artística, isto é o Uno-primordial criando incessantemente o mundo fenomênico? Isso não soa por demais romântico, otimista, idealista; anti-trágico!? A tragédia, enquanto arte, não teria surgido justamente do pessimismo, daquela sabedoria de Sileno<sup>3</sup> que é a única que ousa encarar os fatos, o destino terrível na existência e que, justamente por isso, possui olhar delicado e comovido para o sublime e paladar virgem para as nuances do excelso – que cria pela arte sua excelsitude para salvar-se nela? Mesmo que consideremos a dor primordial e a afirmação dionisíaca do terrível da existência; mais terrível ainda, mais pessimista,<sup>4</sup> não seria justamente a negação da essência criadora, a negação do Uno-Primordial? *E o que não seria necessário criar ou aceitar para suportar mais esta terribilidade ainda, a negação da arte primordial e excelsa metafísica, que nos redimira dos horrores da existência até então?*

Para responder a tais questionamentos nos valeremos, no primeiro capítulo, de um estudo atento em relação à obra *O Nascimento da Tragédia*, que parece ser dominada por questões de cunho metafísico, como já o pontuamos. Tentaremos evidenciar as relações entre metafísica e arte através do investigação acerca dos impulsos apolíneo e dionisíaco. Tal capítulo visará a uma compreensão da *experiência trágica* e de como, pela vivência de tal experiência, ocorreria no espectador o sentimento de pertencimento à totalidade. Também investigaremos o espírito científico personificado na figura de Sócrates e veremos como a dialética socrática entraria em contradição, segundo o jovem Nietzsche, com a visão trágica da existência.

Dando prosseguimento à pesquisa, passaremos ao estudo da obra *Humano, Demasiado Humano*. Tal obra é marcada por uma postura abertamente antimetafísica, em nítido contraste a *O Nascimento da Tragédia*. Nas considerações acerca de alguns pontos da obra *Humano, Demasiado Humano*, iremos perceber como a arte, na

---

<sup>3</sup> “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” (GT/NT; §3, p.36). Podemos afirmar, assim, que a sabedoria de Sileno seria a consciência dos temores e horrores do existir.

<sup>4</sup> No sentido do pessimismo da *fortitude*. Cf. GT/NT; Tentativa de autocrítica, §1, p. 14.

mesma proporção em que a metafísica, paulatinamente perdeu seu território na filosofia nietzschiana cedendo lugar ao espírito científico. Este, por sua vez, almejava uma depuração gradativa de todos os pressupostos ilógicos que permeariam o pensamento humano. Nesta etapa do pensamento nietzschiano, a arte de modo geral, incluindo nisso a arte trágica, é destituída de sua autoridade metafísica que proporcionava a experiência trágica, isto é, a experiência representativa de pertencimento à totalidade. Com isso, a arte e o trágico perdem sua importância essencial no fundamento da existência e de suas representações. A necessidade metafísica perde seu direito à satisfação e a ciência toma seu lugar enquanto necessidade todo-poderosa de conhecimento.<sup>5</sup> A arte em *Humano, Demasiado Humano* é relegada a um mero apêndice do pendor científico.

No terceiro capítulo continuaremos a investigar o estatuto da arte. Desta vez na obra *A Gaia Ciência*. Para tanto, realizaremos uma atenta análise ao termo homônimo ao livro e suas relações com o conhecimento. Tentaremos compreender por que Nietzsche identificou esta obra como uma obra de convalescença. Uma convalescença sugere um estado prévio de doença. Assim, é também nesse capítulo que teceremos análises acerca da enfermidade nietzschiana, que, do que pudemos apreender, não se restringiria a meros mal-estares físicos, parecendo manter apertada relação com o rompimento e desilusões vivenciados pelo filósofo em relação a Richard Wagner. Escreve Nietzsche:

Prosseguindo só por meu caminho, eu tremia: pouco tempo depois estava doente, mais que doente, *cansado* – cansado pela inevitável desilusão com tudo o que restava para nos entusiasmar, a nós, homens modernos; com a força, o trabalho, esperança, juventude, amor em toda parte *esbanjados*; cansado pelo nojo a toda mentira e amolecimento idealista da consciência, que novamente triunfara sobre um dos mais valentes; cansado enfim, em medida não menor, pelo aborrecimento de uma implacável suspeita – de que a partir de então eu estava condenado a desconfiar mais profundamente, desprezar mais profundamente, ser *só* mais profundamente do que nunca. Pois eu não tivera ninguém a não ser Wagner... (NW/NW; Como me libertei de Wagner; §1).

---

<sup>5</sup> “[...] depois que a arte desaparecesse a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação. O homem científico é a continuação do homem artístico.” (MAI/HHI; §222).

Como escreve Nietzsche: “Só tardiamente tem-se o valor para aquilo que na realidade se *sabe*.”<sup>6</sup> (Fragmento Póstumo; outono de 1887, 9 [123], nossa tradução). Ainda no fim de suas produções intelectuais a ruptura com Wagner era analisada e vivenciada por Nietzsche e, ao que tudo indica, mostrou-se um marco decisivo em seu pensamento. Uma grande desilusão que lhe proporcionou enxergar o dogmatismo oculto e o proselitismo tendencioso que suas concepções tomavam nesse tempo em que esteve fascinado por Wagner e encantado por sua música. O que restara para Nietzsche após a ruptura com Wagner? O que representava para o jovem Nietzsche a figura de Wagner? Ao desencontrar-se dele, Nietzsche abandonou toda a esperança juvenil num amanhã pelo qual valia a pena viver. Todo esforço, trabalho e amor despendidos em prol deste amanhã, em prol da expectativa do ressurgimento de uma nova estirpe de aurora, uma aurora trágica, intensa, vívida e vigorosa, foi, na visão nietzschiana, esbanjado, vertido fora, quando Wagner se converteu e quando subverteu sua arte submetendo-a a propósitos políticos.

Esta atitude que só podia ser vista por Nietzsche como inaudita e inesperada, provocou nele, ao que parece, uma necessidade de rever tudo que pensara até então. Parece-nos que Nietzsche passou a identificar em si tudo que deixara passar desavisado, todo idealismo incutido e latente, que passara sorrateiramente para dentro de si, por assim dizer, enquanto esteve encantado e deixou-se levar por Wagner e pela fantasia do ressurgimento do espírito trágico na Alemanha. Fantasia esta alimentada pela esperança de toda aquela intensidade e vigor, próprios da experiência trágica. Nietzsche viu-se desguarnecido e invadido por muito do que não era seu; – perdera-se de si mesmo. Dada sua relevância para a presente pesquisa, iremos nos demorar no tema da doença nietzschiana. Esta seria, como ele mesmo determina, apenas um sintoma da verdadeira doença: a *falta de si* (*Selbstlosigkeit*). Ao final do terceiro capítulo, investigaremos ainda os conceitos de vivência (*Erlebnis*) e de *vis creativa* (potência criadora). Oportunidade em que também serão tratados o tema do conhecimento, da arte, e da filosofia perspectivística de Nietzsche.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Nietzsche escreve isto no contexto de sua vivência do niilismo; contudo pareceu-nos fortuita a citação.

<sup>7</sup> “*Avante*. – Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento.” (MAI/HHI; §292).

Se *Humano, Demasiado Humano* parece ter sido o unguento que Nietzsche prescreveu a si para expurgar o que lhe era avesso e ambíguo, *A Gaia Ciência* parece ser um livro, mais do que de convalescença, de demonstração da unicidade do instinto em prol da contínua superação. Isto é, uma obra que anuncia a *grande saúde*, que já não necessita de amargos remédios e que não sofre mais da aridez e frio do isolamento no deserto. A solidão deixou de ser signo de abandono para ser a insígnia daquele que se coloca distante, à parte, acima. Distanciamento que é condição *sine qua non* para que se veja tudo em perspectiva, isto é, para que se possa olhar os valores humanos como que de fora deles, enxergando neles o que há de arbitrariedade, erro, engano.<sup>8</sup>

Desse modo, parece-nos que a oposição a Wagner *não se estabelece* em *Humano, Demasiado Humano*. Ali vemos um pensador convalescente, lutando por si, pelo reencontro consigo, pela preponderância unívoca de sua natureza instintual em acirrada luta. Aquilo que, por excelência, se opõe a Wagner está em *A Gaia Ciência*<sup>9</sup>. Ali Nietzsche *consolida* seu restabelecimento, a preponderância de um instinto, de uma virtude<sup>10</sup> que luta *na vida pela vida* e que não almeja escapar dela por idealismos de qualquer natureza. Ali Nietzsche cria para si a *grande saúde*, que sempre está em iminência de ser perdida, tão somente para ser novamente encontrada num movimento que confirma constantemente a preponderância de um instinto que diz Sim!

---

<sup>8</sup> “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde*, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre! No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*, que freqüentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde. Há um estado intermediário, de que um homem com esse destino não se lembrará depois sem emoção: uma pálida, refinada felicidade de luz e sol que lhe é peculiar, uma sensação de liberdade de pássaro, um terceiro termo, no qual curiosidade e suave desprezo se uniram.” (MAI/HHI; Prólogo, §4).

<sup>9</sup> “[...] como *poderiam* sentir eles falta do que nós, outros, *nós, alciônicos*, sentimos falta em Wagner – *la gaya scienza*; os pés ligeiros; engenho, fogo, graça; a grande lógica; a dança das estrelas; a espiritualidade petulante; os tremores de luz do Sul; o mar *liso* – perfeição...” (WA/CW; §10).

<sup>10</sup> “Meu irmão, se és afortunado, tens *uma* virtude, não mais, assim atravessas mais ligeiramente a ponte.” (Za/ZA; Das paixões alegres e dolorosas, p. 37).

## 1. A MISTERIOSA SABEDORIA TRÁGICA

Cumpra-nos agora a tarefa de colocar em palavras aquilo que, segundo Nietzsche, só pode ser vivenciado; ou, pelo menos, apropriado, isto é, vivido e sentido: conformar em discurso algo que deve transcendê-lo. Fazer das concatenações lógicas algo vivo e que supere a aridez matemática dos conceitos, mas que, ao mesmo tempo, não despreze as leis da razão caindo no reino da loucura; cumpra-nos, antes, falar de algo que não se contrapõe à razão, mas que se encontra para além dela. Não há nada mais que se possa fazer ao leitor exceto apontar uma direção e expressar conceitualmente o que não se deveria apreender apenas conceitualmente. A questão que nos orientará nesta primeira etapa, e que abarca em si a superação lógico-conceitual da existência, será a seguinte: Qual o estatuto da arte na obra *O Nascimento da Tragédia*?

Nietzsche aponta já nas páginas iniciais de tal obra que “[...] o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco[...]” (GT/NT; §1, p. 27). Assim, necessariamente, a investigação aqui proposta passará por tal temática. No entanto, embora o tema seja amplamente conhecido no meio acadêmico, se atentarmos para o fato de que, já nesta obra inicial do pensamento nietzschiano, surgem considerações acerca da influência da figura de Sócrates nas artes trágicas, que tal temática do socratismo é abordada em textos tardios do filósofo<sup>11</sup>, se considerarmos ainda que o dionisíaco também é preservado ao longo do pensamento nietzschiano e se torna um dos temas centrais e característicos de sua filosofia - uma vez que condensa e simboliza temas como arte e música, aceitação da existência (*amor fati*), crítica à noção de sujeito, superação da razão e da aparência<sup>12</sup> e valorização dos instintos - deveremos reconhecer então que se trata de tema importante e digno de amplas pesquisas. Assim sendo, pergunta-se: Após radicais inversões de pensamento e mudanças de concepções filosóficas, teria o

<sup>11</sup> Cf. Cap. II da obra *Crepúsculo dos Ídolos*; O problema de Sócrates.

<sup>12</sup> O dionisíaco enquanto superação da aparência ocorre apenas na obra *O Nascimento da Tragédia*. Nas obras posteriores, já claramente desvinculadas de propostas metafísicas, o que ocorre é a afirmação da aparência, por assim dizer. Na obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche enaltece a aparência e a epidermidade, sugerindo que o mais profundo das coisas está em sua superfície: “Todo homem das profundezas acha felicidade em igualar vez por outra os peixes voadores, brincando nas cristas das ondas; estimam que o melhor, nas coisas, é terem uma superfície: a sua ‘epidermidade’ – *sit venia verbo* [com perdão da palavra].” (FW/GC; §256). A nosso ver, este tema da epidermidade possui estreita relação com a ruptura, efetuada por Nietzsche, da possibilidade do conhecimento da coisa-em-si, a qual iremos tratar brevemente no capítulo II. No outono genovês de 1886 escreveu o pensador: “Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!*” (FW/GC; Prólogo, §4).

dionisíaco, em Nietzsche, também passado por transmutações? Por ora deixaremos tal questão em suspenso. Passemos, pois, à clarificação da noção de arte em Nietzsche nesta primeira obra, publicada em 1872.

### 1.1 O Apolíneo e o Dionisíaco

Antes de iniciarmos uma descrição daqueles dois impulsos, aos quais as manifestações artísticas devem seu desenvolvimento, cabe-nos mostrar sua proveniência. A esse respeito afirma Nietzsche, já no início do segundo parágrafo de sua obra: “[...] o apolíneo e o seu oposto, o dionisíaco, como poderes artísticos que, *sem a mediação do artista humano*, irrompem da própria natureza [...]” (GT/NT; §2, p. 32). Tratam-se, portanto, de poderes artísticos que irrompem da própria natureza!?! Diante de tão inquietadora afirmação, que suscita maiores esclarecimentos, restrinjamo-nos, a princípio, a nos perguntar: Como seriam esses impulsos que irrompem da natureza e que já sabemos tratar-se do apolíneo e do dionisíaco?

Em suas manifestações intermediadas pelo homem, tais impulsos se caracterizam pela arte figurada e pela arte não-figurada, ou seja, pelas artes plásticas que envolvem imagens e visão (impulso apolíneo) e pelas artes musicais que envolvem audição (impulso dionisíaco). Suas manifestações dar-se-iam na forma do sonho e da embriaguez, respectivamente.

O impulso apolíneo, plasmador de imagens, se manifesta no ser humano por meio dos sonhos. Tal impulso cria um universo de imagens no mundo onírico e revela a necessidade e júbilo do homem na aparência, na visão e criação dessas imagens. No sonho “[...] cada ser humano é um artista consumado [...]” (GT/NT; §1; p. 28). Assim, o apolíneo mantém forte relação com as aparências, desde a premonição nas artes divinatórias, feita por imagens e pelo mundo onírico, até as pinturas e esculturas. No entanto, há uma característica do apolíneo, no que se refere ao sonho, que, por vezes, pode passar despercebida, mas que desejamos ressaltar; trata-se da “[...] natureza sanadora e reparadora do sono e do sonho [...]” (GT/NT; §1, p. 29). No sono descansamos da vigília enquanto sonhamos e, ao sonhar, nos regozijamos nas imagens criadas. Assim, colhemos no sonho: “[...] uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade.” (GT/NT; §1, p. 29).

É preciso expor e ressaltar que Nietzsche marca o princípio de individuação como principal distintivo do impulso apolíneo. Tal concepção possui relações com o pensamento de Schopenhauer que afirma que a crença no princípio de individuação é o que mantém o homem firme em meio à tormenta enquanto ele é colhido pelo véu de Maia, ou seja, pelo véu das ilusões do mundo aparente. E a confiança nesse princípio seria uma espécie de aprisionamento tranqüilo ao mundo das imagens e das linhas bem definidas, onde o indivíduo consegue manter, em certa medida, a impressão e ilusão de que possui ao menos o controle sobre si.

Podemos afirmar que o impulso apolíneo mantém relações com a racionalidade e a medida, possui como um de seus atributos a temperança e é representado pela harmonia das formas. O próprio princípio de individuação é o que permite as ações morais na medida em que estabelece, pela individuação, a imputabilidade do agente e sujeito do ato, coagindo, portanto, à retidão moralista dos impulsos, isto é, ao seu refreamento. Em certo sentido, o impulso apolíneo refreia os instintos e as ações que levariam justamente ao quebrantamento da individualidade. Numa expressão: dissuade o instinto. Com isso, no impulso apolíneo parece haver uma identificação com algum tipo de princípio racional e consciente que concentra no indivíduo a responsabilização pelos próprios atos. Não surpreende que Apolo seja tido como a divindade formadora de Estados e que Nietzsche o identifique, de certo modo, com a cotidianidade e com uma “[...] disposição ascética, negadora da vontade” (GT/NT; §7, p. 56). A vida civilizada exige moralidade e contenção dos impulsos.

Em oposição a isso temos o impulso dionisíaco, este persuade os instintos e incita à ação para além da individualidade. Sua insígnia é a desmedida e a fuga da cotidianidade. No lugar de um constante delineamento dos contornos da individualidade, uma livre e intensa afirmação da totalidade e dos instintos que se manifestam no homem. Isso só pode ser observado com horror pelo homem apolíneo que, resignado, mantém-se aprisionado às malhas do eu. O dionisíaco se dá justamente no rompimento com o princípio da individuação e nele o “[...] subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento.” (GT/NT; §1, p. 30). Essa ruptura, segundo Nietzsche, proporciona um delicioso êxtase que “[...] ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza [...]” (GT/NT; §1, p. 30). Com isso, há um retorno da individualidade do homem para a totalidade, reconciliando-o à natureza por meio

do livre fluxo dos instintos: “Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem.” (GT/NT; §1, p. 31). Com o *pathos* dionisíaco a natureza instintual do homem é restaurada.

Assim, podemos entender o dionisíaco como a dissolução no todo, havendo uma espécie de unificação entre homem e homem, e homem e natureza. Esta dissolução tem sua maior expressão nas festas orgiásticas gregas e no fenômeno da embriaguez. Podemos afirmar que em tais festivais ocorre a liberação das malhas do eu pela afirmação da totalidade; não impera nesse terreno o princípio da individuação que almeja refrear os instintos, há antes um livre fluxo destes, toda ação é coletiva e interligada havendo um sentimento místico de unidade: “Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só [...]” (GT/NT; §1, p. 31). Não se trata, portanto, de mera intensificação do elo que há entre os homens e a natureza - não há elo neste caso - mas sim integração e unificação, possível apenas por meio da dissolução dionisíaca da individualidade. Mas o que subjaz aí, que permite tal unificação? Há que se apontar aqui que Nietzsche tem em vista o Uno-primordial.<sup>13</sup> Parecem emanar dele estes impulsos artísticos que atuam no homem.

## 1.2 O Homem Como Obra De Arte

Se nas artes apolíneas o homem, como *médium* do impulso artístico que emana do Uno-primordial, se torna artista, figurador e plasmador de imagens; ao ser invadido pelo impulso dionisíaco esta relação do homem com a obra de arte é alterada. Sob o impulso dionisíaco o homem “[...] desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares.” (GT/NT; §1, p. 31). Assim, afirma Nietzsche: “O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte [...] A argila mais nobre, a mais preciosa pedra de mármore é aqui amassada e moldada [...]” (GT/NT; §1, p. 31). O homem passa a ser o elemento plástico, ele é posto a dançar e a rodopiar na tela da existência; passa a ser matéria prima para produção de diversas formas, o

---

<sup>13</sup> Sendo o Uno-primordial um conceito multifacetado, derivado da filosofia schopenhaueriana, passaremos, gradativamente, a elucidá-lo. Para uma caracterização prévia, podemos considerar o Uno-primordial enquanto uma essência *dinâmica* doadora das formas (e sons) que constituem o mundo fenomênico.

que pressupõe várias extensões de destruição “[...] dada a pletora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, [...]” (GT/NT; §17, p. 102).

Com isso, pode-se suspeitar, já nas páginas iniciais da obra, acerca de um certo privilégio do dionisíaco em relação ao apolíneo, uma vez que ele sugere um contato mais direto com o Uno-primordial. Que força é essa, capaz de desenovelar o homem e fazê-lo dançar, que, de detentor de si e criador ativo, transforma-o em figura dançante lançado aos caprichos e sabores dos instintos? Para Nietzsche, a música mantém forte ligação com o impulso dionisíaco e é tida como derivação imediata do impulso criador, não apenas dos homens, mas do próprio mundo. Afirma o filósofo: “[...] nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas [...] – pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente – [...] ” (GT/NT; §5, p. 47). Ao que tudo indica, esse verdadeiro criador do mundo é o Uno-primordial. Mas como compreender que a justificação da existência se dê como fenômeno estético?

### 1.3 Da Redenção Primordial

Tudo gira em torno da criação. Arte e metafísica, na obra *O Nascimento da Tragédia*, encontram-se amplamente interligadas. Da mesma maneira que o sono e o sonho possuem uma natureza sanadora e reparadora em prol do homem, que cria as imagens oníricas, o Uno-primordial necessita curar-se criando o mundo, ou seja, por meio de fenômenos estéticos. A cura, por sua vez, remete a alguma carência a ser sanada, é nesse sentido que Nietzsche se refere diversas vezes à dor primordial, que necessita de constante redenção. Como poderíamos entender essa dor primordial? Talvez seja útil fazer alusão à sabedoria de Sileno, companheiro e mentor de Dionísio. Sileno, ciente dos horrores da existência humana, declara que o melhor para o homem era “[...] não ter nascido, não *ser, nada ser.*” (GT/NT; §3, p. 36), ou seja, algo completamente inatingível. Após isso, o melhor seria logo morrer. Curiosamente, a vida sempre insiste em criar seus meios e, diante de tão aterradora sabedoria, souberam os gregos encontrar também os seus meios para justificar o direito à existência. Nietzsche atribui à sabedoria de Sileno o *motu* para a grandiosa criação dos Deuses Olímpicos. Coagidos pelas forças titânicas da natureza - vítimas

de tais forças - os gregos tiveram de criar aliados para lutar consigo esta luta. Aliados dignos e fortes o bastante para medirem forças com as colossais potências da natureza, trazendo, assim, ainda alguma esperança aos homens. Desse modo, a sabedoria silênica foi invertida, posto que, tendo sido criados seres magníficos a padecer juntamente com os homens, dignificou-se a luta pela existência e os horrores inerentes ao existir: “Assim os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem [...]” (GT/NT; §3, p. 37). Destarte, se antes o mais terrível ao homem era o fato de ter nascido; agora, em um mundo povoado por deuses e criaturas míticas, o mais terrível ao homem seria morrer logo ou morrer algum dia, deixando de fazer parte de tão magnífico e estupendo mundo.

Assim, analogamente, Nietzsche parece depreender que o impulso criativo mantém relação direta com a dor e o sofrimento, pois são nessas circunstâncias que a vida exige que busquemos uma salvação ou saída, ainda que precisemos, para tanto, forjá-la do sangue de nosso próprio ferimento e da carne de nosso próprio corpo. Nesse sentido, parece soar natural que o princípio de onde emana toda a existência seja mobilizado pelo eterno sofrimento. Desse modo, nosso filósofo caracteriza o Uno-primordial como o “eterno-padecente” (GT/NT; §4, p. 39). Nietzsche depreende a existência como resultado de um apetite primevo pela aparência, e, tal como os homens colhem nos sonhos uma “[...] experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (GT/NT; §1, p. 29), o mundo fenomênico das aparências seria a “[...] reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a ‘aparência’ [*Schein*] é aqui reflexo [*Widerschein*], do eterno contraditório, pai de todas as coisas.” (GT/NT; §4, p. 40). Isto é, o Uno-primordial encontra sua redenção na aparência, ou seja, na criação não apenas de sonhos, mas de mundos – da dor repressora surge seu oposto, a criação libertadora. O Uno-primordial consistiria exatamente nesta mescla plena dos contrários: luz e sombras, prazer e dor e tudo mais que existe e que só pode manifestar-se por possuir seu contrário complementar e necessário.

#### **1.4 O Mundo Aparente**

Note-se que a aparência mantém relação direta com o apolíneo, visto sugerir imagem e visão. Escreve Nietzsche: “Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principium individuationis*, no qual se realiza, e somente

nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, sua libertação através da aparência: [...]” (GT/NT; §4, p. 40). E poderíamos, então, objetar a respeito da primazia do dionisiaco, já aludida anteriormente. Afinal, o apolíneo, enquanto aparência, não seria a principal emanção do Uno-primordial e coração do mundo?

Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência [*Schein*], pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente [*Wahrhaft-Seiende*] e Uno-primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não existente [*Wahrhaft-Nichtseiende*], isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica. (GT/NT; §4, p. 39).

Esta citação pode confirmar ainda mais uma suposta primazia apolínea, na medida em que fala da necessidade constante da redenção do Uno-primordial através da aparência. No entanto, atentemos para o fato de que o eterno padecente é pleno de contradição, de onde depreendemos uma multiplicidade que consiste no todo ao mesmo tempo e agora; e o termo Uno soa equivocado para exprimir uma necessidade constante de exteriorização em aparências. Mesmo assim, diante de tão vigorosa necessidade de redenção, esta multiplicidade tende a obscurecer-se ao colocar-se em imagens, criando um ininterrupto vir-a-ser no tempo, criando a impressão de algo verdadeiramente não existente, ou seja, algo que de tão constante, parece ser inquestionável; impassível de transcendência, apagando-se em sua constância implacável, soçobrando em sua eternidade: imperceptível, não existente (*Nichtseiende*).

Em outras palavras, impede-se que se perceba que algo está sendo percebido; cria-se a ilusão perceptiva de que nada é percebido, como um barulho que, de tão constante, só poderia ser notado quando cessasse, e o silêncio, ou outro ruído, tornasse evidente que algum som era percebido. Assim, a realidade empírica parece intransponível, uma realidade na qual se está aprisionado. Estamos tão envolvidos e constituídos nela, que somos obrigados a senti-la como verdadeiramente não-existente. Isto é o mesmo que afirmar que, de tão presente, torna-se inquestionável, indubitável e, nesse sentido, filosoficamente nula e não existente, posto sua constância sempre reiterada.

Tal passagem mostra-se extremamente obscura e talvez não encontremos na obra nietzschiana maiores referências a respeito do que se poderia entender por verdadeiramente não existente (*Wahrhaft-Nichtseiende*). Contudo, a despeito das possíveis mirabolantes interpretações, podemos afirmar, com um grau maior de segurança, que, pelo fato do mundo aparente mostrar-se constante, a dor primordial é também constante. Como já aludimos, nessa fase do pensar nietzschiano, a dor é dotada de caráter metafísico e criativo. A dor é pressuposto e motivação para a criação<sup>14</sup>. Assim, Nietzsche, tentando responder a respeito de como é possível que o mundo ou a existência sejam possíveis, amplia o processo criativo, que o homem utiliza para escapar de seu sofrimento, para âmbitos metafísicos. Desse modo, surge a noção de que o mundo fenomênico das aparências seria o reflexo da dor primordial. A constante aparência na qual se vive, na qual estamos envolvidos e da qual somos constituídos, só poderia, nesse modo de pensar, ser fruto de uma constante dor que a todo momento necessita se redimir criando existência. Com isto, parece-nos que Nietzsche, talvez, esteja querendo evidenciar, com a referida citação, a dificuldade em acessar esse processo de criação da existência; a nossa quase impossibilidade de transcender o mundo das aparências, ainda que abstratamente.

Talvez conte a nosso favor evidenciarmos que a citação inicia indicando uma forte ligação entre aparência e Uno-primordial, mas termina evidenciando uma certa diferença e distanciamento. A realidade empírica é tomada como o não existente e, sendo ininterrupta em seu puro devir, nos encerra tão vigorosamente que somos quase incapazes de sondar os mistérios que permitem que ela surja.

Contudo, não ousaríamos afirmar que Nietzsche está visando fornecer respostas ao problema da origem da existência. Nossa tendência interpretativa é antes a de que o pensador das montanhas a compreende como algo que sempre existiu. Conquanto, suas inquietações se direcionam para uma interpretação dinâmica da existência. Nada de estagnação, nada que diga respeito a um Ser imóvel e imutável. O Uno-primordial, como eterno padecente, está em movimento contínuo de criação.

---

<sup>14</sup> Não se pode deixar de fazer alusão ao fato de que dor e prazer ocorrem simultaneamente na proposta metafísica nietzschiana. Ao mesmo tempo em que há dor e sofrimento pelo despedaçamento em individualidades, há também o prazer apolíneo na formação da multiplicidade do mundo fenomênico. E, do mesmo modo, se há dor no aniquilamento do herói na tragédia e no estilhaçamento do eu estabelecido, isto é, na esfelcação da própria individualidade que erige o herói no que ele é (porque ele é também este estilhaçamento), há também o prazer na superação do mundo das aparências e no retorno ao Uno-primordial.

Dessa maneira, é inestimável a importância de se pontuar o caráter de constante criação da existência, como algo que a todo instante está em fluxo, em movimento que se esforça por manifestar-se em aparência. Isto posto, resta a pergunta: Como seria possível, então, superar esse reino de aparências? É lícito ao ser humano alcançar esferas mais primordiais? Seria possível realizar tal intento sem estraçalhar-se, como a um condenado numa roda de tortura, nos padecimentos imensuráveis da dor primeva do Uno-primordial e eterno padecente?

### 1.5 A Primazia Dionisíaca

O homem, animal com plena certeza de sua individualidade e distinção em relação a tudo que é alheio, tem sua individualidade distintiva questionada por Nietzsche. Para o filósofo, a individualidade seria fruto das aparências que emanam do Uno-primordial. Parece-nos importante, agora, trazer para a presente discussão, as considerações nietzschianas acerca da lírica grega. Em tais considerações, Nietzsche contrapõe os dois grandes progenitores da poesia grega: Homero e Arquíloco. Ao primeiro, atribui as virtudes de Apolo e o define como “[...] o encanecido sonhador, imerso em si mesmo [...]” (GT/NT; §5, p. 43) que “[...] fita estupefato a cabeça apaixonada de Arquíloco, o belicoso servidor das Musas que é selvagemmente tangido através da existência: [...]” (GT/NT; §5, p. 43).

Diante de tais paixões selvagens, Nietzsche se pergunta se Arquíloco não seria justamente o oposto do artista, uma vez que tais arroubos de sentimento remetem à individualidade e subjetividade humanas. Nosso filósofo almeja conceituar a arte em suas concepções metafísicas e mais universais e não pode sucumbir à aceitação de um poeta tão individual como um dos pilares da arte lírica grega, “[...] pois só conhecemos o artista subjetivo como mau artista, e exigimos em cada gênero e nível da arte, primeiro e acima de tudo, a submissão do subjetivo, a libertação das malhas do ‘eu’ e o emudecimento de toda a apetência e vontade individuais [...]” (GT/NT; §5, p. 43). Assim, Nietzsche se pergunta se Arquíloco não seria exatamente “[...] o verdadeiro não-artista?” (GT/NT; §5, p. 43).

Nesse contexto, Nietzsche faz uma alusão que se mostrará, talvez, a pedra angular no estabelecimento da primazia dionisíaco-musical no que tange à mediação entre o Uno-primordial e a criação da existência. Nosso filósofo refere-se aqui a

Schiller que confessa ter “[...] como condição preparatória do ato de poetar, não uma série de imagens, [...] mas antes um *estado de ânimo musical* [...]” (GT/NT; §5, p. 43, 44). Assim, Schiller afirma que as imagens de sua poesia surgem de um estado anterior, de uma espécie de disposição musical do espírito. Nietzsche associa a consideração de Schiller ao fato de que toda a lírica antiga sempre esteve unida à melodia e disso depreende que o poeta lírico, para poder criar suas imagens poéticas, vivenciou um estado musical prévio.

É preciso lembrar que o dionisíaco em Nietzsche se refere justamente à libertação das malhas do eu, na medida em que Dionísio é o deus que foi despedaçado pelos titãs e que sofreu os padecimentos dessa dilaceração em partes; em contraposição a Apolo, que é o Deus das formas e da individuação. Assim, não estaríamos enganados ao afirmar que o apolíneo possui ligação com o que há de particular e subjetivo no mundo, ao passo que, para Nietzsche, Dionísio é a divindade do universal, da grande unidade mística do universo que é selada por meio dos rituais orgiásticos que tornam evidente a indistinção entre uma coisa e qualquer outra coisa; uma total aceitação, sem diferenciação, tanto para o prazer quanto para a dor. Desse modo, o Arquíloco apaixonado enquanto poeta, e como todo poeta, um músico, que compõe suas imagens através da rítmica, “[...] se fez primeiro enquanto artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-Primordial em forma de música [...] O ‘eu’ do lírico soa portanto a partir do abismo do ser: [...]” (GT/NT; §5, p. 44). O lírico é, *primordialmente*, antes de poeta, um músico e, como todo músico, dionisíaco – ele emerge do abismo das plenas contradições do Uno-primordial.

Afirma Nietzsche: “O músico dionisíaco, inteiramente isento de toda imagem, é ele próprio dor primordial e eco primordial desta.” (GT/NT; §5, p. 45). Sendo ainda dor primordial, esse artista dionisíaco, embriagado e dormente, busca sua redenção.

[...] então Apolo se aproxima dele e o toca com o seu laurel. O encantamento dionisíaco-musical do dormente lança agora à sua volta como que centelhas de imagens, poemas líricos, que em seu mais elevado desdobramento se chamam tragédias e ditirambos dramáticos. (GT/NT; §5, p. 44).

Assim, na medida em que o lírico vivencia em si<sup>15</sup> os padecimentos universais da dor primordial, está liberto das malhas do eu; e todas as expressões imagéticas de seus sentimentos e subjetivações não são senão as diversas objetivações de si próprio, mas um si próprio universal, uma eudade (*Ichheit*) “[...] que não é a mesma que a do homem empírico-real, desperto, mas sim a única ‘eudade’ verdadeiramente existente [*seiende*] e eterna [...]” (GT/NT; §5, p. 45). Destarte, o artista é aquele que está liberto de sua vontade individual, e quando fala sobre si e seus sentimentos, o faz a partir do universal. Escreve Nietzsche: “Toda essa discussão se prende ao fato de que a lírica depende tanto do espírito da música, quanto a própria música, em sua completa ilimitação, não *precisa* da imagem e do conceito, mas apenas os *tolera* junto de si.” (GT/NT; §6, p. 51). E é nesse sentido que Nietzsche aponta para o fato de que: “A melodia é portanto o que há de primeiro e mais universal, podendo por isso suportar múltiplas objetivações, em múltiplos textos.” (GT/NT; §6, p. 48).

Essa noção da universalidade da música já está presente em Schopenhauer. No parágrafo 16 d’*O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche cita uma passagem da obra *O Mundo como Vontade e Representação* na qual aquele filósofo deduz como prova da universalidade da música o fato de que ao soar uma música adequada junto a uma cena ou ação, é como se um sentido mais profundo das coisas fosse revelado.

Estaríamos autorizados a depreender destas discussões uma dicotomia metafísica adotada pelo jovem Nietzsche? A imagem em contraposição à música; o mundo das aparências em contraposição ao mundo mais originário dos sons; “[...] a pletora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, [...]” (GT/NT; §17, p. 102) em contraposição ao reino do Uno-primordial que subsiste pleno e oculto em sua amálgama de contradições – seriam estas dicotomias metafísicas? Ou tratar-se-ia de um todo dinâmico e apenas aparentemente dicotômico, que precisaria da contradição e aparente oposição para *manifestar-se*, por um lado, e *subsistir*, por outro? Algo nos parece certo, Nietzsche incita a desafiar os limites da dicotomia e dos contrários.

O verdadeiramente existente (*Wahrhaft-Seiende*) é o próprio Uno-primordial, que está para além de toda a aparência. Esta, por sua vez, é o verdadeiramente não existente (*Wahrhaft-Nichtseiende*), e a música representa, segundo Schopenhauer o

---

<sup>15</sup> Com “vivenciar ‘em si’” queremos nos referir à singularidade da experiência do poeta lírico que sofre; e não a um acesso essencial e definitivo ao padecimento universal e à dor primordial em si.

“[...] metafísico para tudo que é físico no mundo, a coisa em si mesma para todo fenômeno.” (GT/NT; §16, p. 99), concepção a qual Nietzsche parece mostrar-se de acordo.

Sendo a música a mais imediata e universal manifestação do Uno-primordial, está, portanto, num âmbito anterior ao da própria conceituação e linguagem. Tal consideração será de suma importância para nossas futuras discussões a respeito do declínio da visão trágica do mundo. Por enquanto, limitemo-nos apenas por pontuá-la com a seguinte passagem, que ilustra esta concepção da universalidade e anterioridade da música:

[...] é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música, porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando em consequência, uma esfera que está acima e antes de toda aparência. (GT/NT; §6, p. 51).

A música é, portanto, a primeira emanção do Uno-primordial e conserva toda a riqueza ainda não cristalizada do mundo das formas. Cada vez mais a arte, especialmente a música, para Nietzsche, vai adquirindo um teor metafísico que subjaz por detrás dos fenômenos e aparências. A arte parece ter aqui o estatuto de mediadora e possibilitadora do mundo fenomênico das aparências. É por meio dela que o Uno-primordial pode expressar-se num mundo de formas e sons.

Nessa obra, a qual nos propusemos a analisar nessa primeira etapa, Nietzsche empreende esforços para explicar a origem da tragédia clássica grega fazendo uma apoteose à mesma e mostrando que a música é o ponto essencial da tragédia. Feito isto, a música passa a assumir papel central, tanto em questões artísticas quanto em questões metafísicas, não mais sendo somente aquele pendur dionisíaco que balança e faz dançar os atores no palco ao provocar o êxtase necessário para a superação das malhas do eu: “O músico dionisíaco, inteiramente isento de toda imagem, é ele próprio dor primordial e eco primordial desta.” (GT/NT; §5, p. 45). Nietzsche compreende o dionisíaco como a verdadeira ligação com a essência da existência, e a música como a mediação mais direta desta essência<sup>16</sup>. Não queremos, com isso, deflacionar o papel do apolíneo no pensamento do jovem Nietzsche. Ao pontuar a

---

<sup>16</sup> Tal essência, como já aludimos, não remete a nada imutável, mas antes sugere algo dinâmico. O Uno-primordial necessita da redenção, não está estagnado em sua totalidade, carece manifestar-se em formas.

primazia do dionisíaco queremos apenas evidenciar o caráter mais originário da música e sua maior imediatez em relação ao Uno-primordial. Contudo, pontuemos, o apolíneo e o dionisíaco são impulsos que trabalham juntos em *O Nascimento da Tragédia*.<sup>17</sup>

### 1.6 Os Reflexos da União Apolíneo-Dionisíaca na Cultura Grega

Mas se a música enquanto sintetizadora do *pathos* dionisíaco exerce tão importante função e ocupa papel tão ilustre nas questões metafísicas, porque Nietzsche a entrelaça tão firmemente ao apolíneo e às artes figuradas? O Uno-primordial se redime somente na criação das imagens e no estabelecimento das aparências que constituem a existência. Podemos começar a suspeitar que nosso filósofo não almeja pura e simplesmente compreender o *pathos* dionisíaco e o seu sentimento de unidade para com o todo. Nietzsche não se refere nessa obra tão somente à beberagem e aos festivais dos eoptas com suas licenças sexuais e ritos de crueldade e prazer.

Por diversas vezes no decorrer d'*O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche discorre sobre o poder dionisíaco de fazer com que se atinja o coração da natureza pela liberação das malhas do eu: “[...] sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas”. (GT/NT; §16, p. 97). Contudo, devemos observar que esse movimento extático aparece fortemente entrelaçado com o mito. Nietzsche não parece contentar-se apenas em compreender que a partir do espírito da música poder-se-ia libertar-se das malhas da individuação e atingir este estado de união com o Uno-primordial. Este mero estado de indiferenciação não é o bastante. Nietzsche parece querer sustentar um retorno ao Uno-primordial e às mães do Ser sob um aspecto mais elevado. As artes plásticas são *imprensindíveis* para tal intento. O filósofo parece desejar ir mais além do que a um mero retorno ao ponto essencial de onde emana toda existência. Caso Nietzsche estivesse pensando numa liberação desta natureza bastaria ocupar-se do deixar-se imbuir pelo espírito da música para manter contato ou, até mesmo, unificar-se com o Uno-primordial.

---

<sup>17</sup> “E vede! Apolo não podia viver sem Dionísio!” (GT/NT; §4, p. 41).

Nietzsche parece ter em vista a vivificação dos mitos. Ele combate n' *O Nascimento da Tragédia* a interpretação corrente dos mitos gregos, uma interpretação histórica e que dota os mitos de caráter ilusório, como se nem mesmo os gregos os levassem muito a sério. Contudo, suas diligentes pesquisas filológicas lhe escancararam a superficialidade deste juízo usual a respeito da cultura grega. Os deuses e titãs eram figuras presentes no cotidiano grego e esse povo os temia e adorava como se a todo o momento estivessem em sua presença. Nietzsche compreende que, justamente por essa característica, esse povo soube alçar-se aos mais altos píncaros da cultura. As artes dramáticas e plásticas, a poesia, a política e a filosofia da era clássica dos gregos são coisas que ainda encantam e surpreendem fortemente até os dias de hoje. Qual terá sido o elemento chave que tornou capaz aos gregos essa tão elevada cultura? Como foi possível a eles, diante de tantas dificuldades, sobrepujar a hostilidade com que o mundo se apresentava e se elevar ao campo das artes, para de lá, estabelecer sua tão excelsa cultura?

Talvez essas sejam as questões de fundo que motivaram a criação de um livro tão intenso de afetos, êxtases e esperanças. Talvez não estejamos nos equivocando ao afirmar que Nietzsche encontrou na mitologia grega a solução para os enigmas que o intrigaram tão profundamente, ele, um filólogo da Basileia, estudioso da cultura grega. No entanto, somente a importância dos mitos na cultura grega não bastou para saciar a intrepidez do pensamento nietzschiano. Seria preciso compreender qual teria sido o terreno capaz de fornecer as mais prósperas condições para o florescimento e desenvolvimento de uma cultura tão fortemente estabelecida e calcada na mitologia por ela própria criada.

Nietzsche, sob influência da filosofia schopenhaueriana, talvez tenha encontrado como única solução para este enigma a hipótese de que os gregos tiveram, de algum modo, uma ligação com aquilo que há de mais primevo e universal na existência. Por meio do mito, Nietzsche parece tentar nos mostrar que o homem grego possuía um papel ativo na busca da essência do mundo. Com a mitologia, e em específico com a tragédia, o homem deixaria de ser mera emanção da essência plasmadora do mundo e conseguiria, de algum modo, retornar a ela. Mas como se daria esse retorno?

Para Nietzsche é central o papel do coro satírico na tragédia. O sátiro é símbolo da onipotência sexual e da ligação com a natureza. Ele vive nos bosques a se

apaixonar pelas ninfas e tem como símbolo o bode de chifres que representa a fertilidade. Nesse sentido, o sátiro é a encarnação do instinto mais primevo da natureza, a procriação. Nietzsche associa a Dionísio o sábio Sileno, um sátiro. O próprio Dionísio foi criado por sátiros que cultivavam vinhedos de onde produziam o vinho para os festivais. Com isto temos uma noção do que seria esse *pathos* dionisiaco: uma alegria em ser o que se é, isto é, admitir o livre fluxo dos instintos; aceitar o mundo e aceitar a si próprio integralmente, entender a si mesmo como manifestação do próprio Uno-primordial e ver-se unificado à existência, tornando indistintos os limites entre si, outro ou qualquer coisa.

Na mitologia, Dionísio, em sua primeira forma, era Zagreu, filho de Zeus e Perséfone. Hera, a esposa de Zeus, tomando conhecimento da infidelidade, ordenou aos titãs que despedaçassem Zagreu ainda criança e o devorassem. Atena resgatou o coração da deidade infante e o trouxe a Zeus que o ofereceu como bebida a Sêmele. Posteriormente esta veio a engravidar de Zeus sugerindo um renascimento de Zagreus, mas já agora sob a forma de Dionísio. Hera, novamente tomada por ciúmes, assumindo a forma de uma criada de Sêmele persuadiu-a a exigir que Zeus lhe promettesse atender a um pedido, como prova de seu amor, sem que a divindade soubesse qual seria tal pedido. Tal promessa teria sido feita no rio Estige, o que garantiria a sacralidade e irrevogabilidade do voto. O pedido consistiria em Zeus mostrar-se a Sêmele em toda sua glória. Sêmele, gestando Dionísio, foi instantaneamente incinerada, mas seu filho, imortal, sobreviveu. Zeus fendeu sua própria perna e lá dentro deu continuidade à gestação do feto. Assim nasceu o eterno padecente Dionísio, que sofreu os horrores do despedaçamento na própria carne. Dionísio que sofreu a separação da unidade materna que ocorre entre filho e mãe durante a gestação. Dionísio, o despedaçado; Dionísio, o separado e rejeitado, que só pode celebrar em júbilo a sua reunificação. Ele que teve de aprender a dançar e a cantar para suportar as dores às quais foi submetido, ele que, consumido pelos titãs, isto é, pelas forças colossais da natureza, espalhou-se por toda a parte. A esta altura, quem ousaria questionar os poderes criativos desta deidade que atravessou tão terríveis dores?

O dionisiaco é, assim, dotado do caráter de despedaçamento do eu e da consequente unificação com o todo: “[...] o efeito mais imediato da tragédia dionisiaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro,

dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza.” (GT/NT; §7, p. 55). Embora ainda não tenhamos tratado do caso específico da tragédia, atentemos para o que há de dionisíaco nessa passagem: o estado dionisíaco é contrário à individuação, antes o imiscuir-se um no outro, o ser consumido pelas forças da natureza, o estado de união. Na forma excelsa do dionisíaco a dor é superada e dá lugar à intensificação dos instintos, representada pela onipotência sexual do sátiro, exacerbada pela embriaguez e pela música. Dionísio é compreendido nas dores do parto e no prazer único da geração, no sexo e em seu desejo de fusão.

Dotado de tanta resiliência, o *pathos* dionisíaco é capaz de vivificar até a mais pétrea imagem. É nesse sentido que, segundo Nietzsche, o coro satírico, composto por discípulos de Dionísio, está no âmago da tragédia clássica grega. Ele, e somente ele, com sua melodia, é capaz de dar vida aos seres mitológicos. Os atores, sob a influência do coro, conseguem experimentar em si mesmos os horrores e as delícias que somente a um Deus é dado experimentar. Sofrem em sua carne os encantamentos irresistíveis da melodia dionisíaca. Através do coro satírico os deuses são trazidos ao palco e a platéia os contempla em toda a sua vivacidade. Escreve Nietzsche: “Nos termos desse entendimento devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo.” (GT/NT; §8, p. 60).

Nosso filósofo das montanhas parece querer nos mostrar que a essência da tragédia consiste justamente nessa união entre o apolíneo e o dionisíaco, ou seja, da música e da imagem; e escreve:

[...] o problema primordial da tragédia: [...] Poderíamos talvez tocar nesse problema primordial com a seguinte pergunta: que efeito estético surge quando aqueles poderes estéticos, em si separados, do apolíneo e do dionisíaco, entram lado a lado em atividade? Ou de uma forma mais sucinta: como se comporta a música para com a imagem e o conceito? (NT; §16, p.98).

Para solucionar a esse problema Nietzsche chama Schopenhauer ao bojo dessa discussão. Por meio de seu pensamento tenta evidenciar o caráter universal da música e a “[...] relação interior que a música mantém com a verdadeira essência de todas as coisas [...]” (SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e representação*, I, *apud*. GT/NT; §16, p. 99). Mas concentremos nossa atenção no resultado dessa união

apolíneo-dionisiaca e, levando-se em conta o poder de encantamento e primazia dionisiacas, perguntemo-nos sobre o efeito que a música pode produzir nas imagens e conceitos, próprios do apolíneo. O que ocorre quando aqueles dois poderes estéticos encontram-se “lado a lado em atividade”?

### 1.7 O Papel Metafísico Do Coro Trágico

É fundamental que se compreenda aqui o que é propriamente o coro satírico para que se entenda seu importante papel nessa interação entre música e imagem, dionisiaco e apolíneo, coro trágico e mito. Para Nietzsche: “[...] o grego dionisiaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força – ele vê a si mesmo encantado em sátiro.” (GT/NT; §8, p. 58). Disso se depreende que o sátiro já possui uma ligação mais intensa com o coração da natureza, uma espécie de ligação mais primeva e privilegiada com a essência do mundo. Prossegue Nietzsche:

Sob o efeito de tais disposições de ânimo e cognições exulta a turba entusiasmada dos servidores de Dionísio; e o poder dessas disposições e cognições os transforma diante de seus próprios olhos, de modo que veem a si mesmos como se fossem gênios da natureza restaurados, como sátiros. A constituição ulterior do coro da tragédia é a imitação artística desse fenômeno natural; [...] (GT/NT; §8, p. 58).

Este fenômeno natural e dionisiaco de encarnar os instintos da natureza não é apenas uma mera manifestação que ocorre no mundo das aparências, mas um “fenômeno artístico primordial” (GT/NT; §8, p. 59). Tal terminologia, adotada pelo filósofo, aponta para o teor metafísico do qual a arte é dotada nesta fase de seu pensamento. Nas seguintes passagens ficará patente o imprescindível papel do coro na tragédia:

Esse processo do coro trágico é o profenômeno dramático: ver a si próprio transformado diante de si mesmo e então atuar como se na realidade a pessoa tivesse entrado em outro corpo, em outra personagem. [...] aqui já se trata de uma renúncia do indivíduo através do ingresso em uma natureza estranha. E na verdade tal fenômeno se apresenta em forma epidêmica: toda uma multidão sente-se dessa maneira enfeitiçada. [...] o coro ditirâmico é um coro de transformados, para quem o passado civil, a posição social estão inteiramente esquecidos; tornaram-se os servidores intemporais de seu deus, vivendo fora do tempo e fora de todas as esferas sociais. (GT/NT; §8, p. 60).

Com isso, vemos o poder de encantamento do impulso dionisíaco a brotar do âmago da existência. Nietzsche defende a posição de que à tragédia precedeu o coro ditirâmico, isto é, a música sem o drama<sup>18</sup>. Só posteriormente teria surgido o coro trágico a enfeitiçar os atores. Na tragédia já estamos no âmbito da união desta, aparentemente, tão divergente e antagônica relação entre o apolíneo e o dionisíaco. A tragédia clássica, para Nietzsche, não pode ser compreendida sem o coro a embalar os atores. É a melodia dionisíaca entoada pelo coro dos transmutados discípulos de Dionísio que se mostra como único elemento capaz de fazer descer um Deus à terra: “O encantamento é o pressuposto de toda arte dramática.” (GT/NT; §8, p. 60).

O encantamento do coro ditirâmico é endêmico e envolve desde atores e coreutas a espectadores. A própria arquitetura dos teatros gregos, segundo Nietzsche, contribuía para despertar nos espectadores o *pathos* dionisíaco: desde o formato circular das arquibancadas, que permitia uma visão não somente do palco, mas do público, à acústica perfeita que fazia com que o espectador se sentisse dentro da cena. Assim: “Involuntariamente ele [espectador dionisiacamente excitado] transferia a imagem toda do deus a tremer magicamente diante de sua alma para aquela figura mascarada [ator/herói trágico], e como que dissolvia sua realidade numa realidade espectral.” (GT/NT; §8, p. 62). Esperamos que com isto reste pontuada a importância e o caráter imprescindível do coro na tragédia grega. Contudo, ainda vemos como necessária uma explicitação de seus impactos na cultura grega, especialmente se nos mantivermos unidos à *fulcral interdependência* entre a música e a imagem, entre o apolíneo e o dionisíaco<sup>19</sup>.

Por qual motivo Nietzsche teria dado tanto ênfase a esta interdependência? Seria um mero artifício cênico em favor das artes, mais especificamente das artes trágicas?

---

<sup>18</sup> Tal proposta da origem da tragédia está presente na *Poética* de Aristóteles: “Nascida de improvisações – tanto a tragédia quanto a comédia, a primeira por obra dos solistas do ditirambo, a última, dos solistas dos cantos fálcos, [...] a tragédia se desenvolveu pouco a pouco, à medida que evoluíam os elementos que lhe eram próprios.” (ARISTÓTELES, *Poética*, p. 41; *In*. Coleção Os Pensadores, 2000).

<sup>19</sup> “[...] daquele fundamento de toda existência, do substrato dionisíaco do mundo, só é dado penetrar na consciência do indivíduo humano exatamente aquele tanto que pode ser de novo subjugado pela força transfiguradora apolínea, de tal modo que estes dois impulsos artísticos são obrigados a desdobrar suas forças em rigorosas proporções recíprocas, segundo a lei da eterna justiça.” (GT/NT; §25, p. 143-144). Com essa passagem podemos perceber, não somente a interdependência entre o apolíneo e o dionisíaco, como até mesmo uma certa necessidade das imagens mitológicas para que se possa acessar a dionisíaca essência do mundo ou ao menos tomar consciência de uma proporção dela.

Nossa investigação, até agora, tem nos mostrado reiteradamente o quanto as artes estão ligadas ao princípio da existência, ao Uno-primordial.

Nietzsche define a tragédia grega como sendo propriamente “[...] o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens [...]” (GT/NT; §8, p. 60), como já tivemos a oportunidade de aludir anteriormente; e prossegue:

Aqueles partes corais com que a tragédia está entrançada são, em certa medida, o seio materno de todo assim chamado diálogo, quer dizer, do mundo cênico inteiro, do verdadeiro drama. Esse substrato da tragédia irradia, em várias descargas consecutivas, a visão do drama, que é no todo uma aparição de sonho e, nessa medida, uma natureza épica, mas que, de outro lado, como objetivação dos estados dionisíacos, representa não a redenção apolínea na aparência, porém, ao contrário, o quebrantamento do indivíduo e sua unificação com o Ser primordial. (GT/NT; §8, p. 60, 61).

Se até agora vínhamos esclarecendo a ligação entre os impulsos da natureza e de como estes emanam do Uno-primordial, de modo mais imediato pelo impulso dionisíaco e menos imediato pelo impulso apolíneo, ao colocar em discussão a tragédia, Nietzsche suscita não somente o mero retorno à essência do mundo, mas um retorno sob determinado aspecto, um aspecto mais elevado, sob o aspecto mitológico. Não se trata tão somente de explorar as ligações que a individuação ou a perda desta possuem com o coração das coisas. Talvez não estejamos tão equivocados ao afirmar que Nietzsche, sob o contexto da tragédia clássica grega, reproduz as relações exploradas no que concerne ao Uno-primordial e à criação da existência. Poderíamos pensar que, tal como o mundo fenomênico das aparências é criado pelas emanções da dor primordial, a cena representa, em modo reduzido, as aparências criadas e possibilitadas pelo coro trágico, que as dota de vida e alma, por assim dizer.

No palco trágico parece ser reproduzida uma réplica do processo criativo do Uno-primordial. Nesse caso, a existência emanaria da fonte primeva do universo; no caso da tragédia, o palco cênico, com seu contexto mítico-apolíneo, seria reavivado pelo espírito musical-dionisíaco do coro trágico e como que lançado de volta ao Uno-primordial. Contudo, não se trata de um mero retorno, como ocorre quando os discípulos de Dionísio são transmudados, por meio da embriaguez e da música, em sátiros e, de certo modo, desatrelados de tudo que lhes deu forma, traços definidos, individualidade, cotidianidade e a cidadania que lhes permitiu viver sob o jugo e proteção do Estado. No âmbito trágico, esse retorno se dá por meio e juntamente com

a imagem e as formas, não se abre mão das aparências e do mundo plasmado pela dor primordial. “E vede! Apolo não podia viver sem Dionísio!” (GT/NT; §4, p. 41). Ascende-se tão somente por meio dos mitos. Mitos esses frutos da dor dos homens, escadas para a superação da sabedoria silênica. E é justamente dessa união e interdependência entre os impulsos apolíneos e dionisíacos que surge a sabedoria trágica. Na maior parte do tempo, um impulso impede a expressão do outro - na tragédia, isso não ocorre. E é essa especial e misteriosa união que permite a dois impulsos antagônicos e contrários se complementarem e expressarem-se em sua máxima potência, permitindo a experiência do trágico.

Assim, a arte trágica não é um mero retorno ao Uno-primordial, mas um retorno, sob determinada forma. A partir do desespero diante da existência o homem criou os mitos, e a tornou digna ao fazer com que as divindades partilhassem desta mesma existência a qual os homens estão sujeitos. Com isso, a divinizou por meio das figuras mitológicas. Nessa exaltação ao existir, o homem foi arremessado também às alturas, mas somente por meio do trágico, isto é, pela união da música primeva com as imagens mitológicas criadas na aparência.

Somente a tragédia possibilitou que o homem vivesse o mito e com isso se elevasse a um novo modo de existir. Somente o efeito trágico foi capaz de dotar de coração o mito e de imiscuí-lo ao âmago da existência e essência do mundo. O efeito trágico é propriamente a vivificação do mito.

Talvez não estivéssemos sendo demasiadamente ousados ao conjecturar que somente assim Nietzsche deixa-se convencer de que o povo grego, não apenas teria criado os mitos, mas os vivenciado. Como se por meio da música os mitos ganhassem vida e força necessárias para elevarem-se até o Uno-primordial e de lá alçarem os homens. Nietzsche parece fazer alusões não apenas ao retorno ao Uno-primordial, mas a um retorno de modo elevado, digno e divino. Talvez seja esse, em suma, o significado e propósito da elucidação de uma conjectura sobre o nascimento da tragédia grega; uma resposta para a pergunta de como os gregos puderam ser tão excelsos sob os aspectos mais variados de sua cultura.

## 1.8 Do Consolo Metafísico

Contudo ainda é preciso explorar outro aspecto metafísico do pensamento do jovem Nietzsche. Além desta *estética da elevação*, onde Nietzsche realiza a tentativa de, por meio dos mitos, promover um retorno do homem, de modo elevado, ao coração da natureza<sup>20</sup>, em vários momentos o filósofo faz menções ao que ele denomina consolo metafísico. Mas do que se trata afinal este consolo? Dionísio ainda entoará algumas melodias mais?

O consolo metafísico – com que, como já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa – de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, esse consolo aparece com nitidez corpórea como coro satírico, como coro de seres naturais, que vivem, por assim dizer indestrutíveis, por trás de toda civilização, e que, a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem perenemente os mesmos. (GT/NT; §7, p. 55).

O consolo metafísico que surge da tragédia parece ser a superação do mundo aparente; a constante indicação de que há algo por detrás desse mundo imagético, apolíneo. A referência aos sátiros e seu antagonismo com as vicissitudes da civilização é uma clara alusão ao fato de que a essência, por detrás das aparências, prescindindo do princípio de individuação, próprio do impulso apolíneo, formador de Estados. A civilização necessita da individuação na medida em que exige o amansamento dos instintos e estes só podem ser refreados quando enclausurados na unidade da individualidade e constrictos ao que se chama conduta moral. A moralidade presuppõe a individualidade e possibilita a imputação do agente (sujeito) estabelecido.

O ímpeto que se manifesta no indivíduo é entendido como tendo sua origem neste indivíduo, devendo, portanto, ser suprimido nele. O *pathos* dionisíaco, segundo Nietzsche, é o oposto dessa apolínea individuação. É o puro fluxo dos instintos e vazão dos mesmos. O corpo humano é um mero veículo dos afetos; um meio pelo qual se manifestam, e não sua origem. Dionísio, engolido pelos titãs, representa a união da natureza enquanto totalidade, e o *pathos* dionisíaco da dissolução das cadeias do eu é reforçado pela vazão dos ímpetos, afetos e instintos, em suma, pela afirmação de si, que é no fundo a afirmação dos ecos do Uno-primordial. Desse

---

<sup>20</sup> Por retorno ao coração da natureza entenda-se retorno ao Uno-primordial, fonte de onde a existência emana. Pode-se entender este retorno ainda como o sentimento de pertencimento à totalidade.

modo, a individuação e o sentimento de unidade individual é tido, por Nietzsche, como mera aparência e algo totalmente avesso ao verdadeiramente existente Uno-primordial. Como já pudemos ver aqui, Nietzsche, nessa fase de seu pensamento, está fortemente inclinado a crer que o mundo emana de uma unidade essencial que reúne em si os germes da existência em sua plenitude de contradições e os propela em um mundo de aparências. Desse modo, essencialmente, a existência é uma totalidade dinâmica; e por detrás das aparências impera não somente a ligação de tudo com tudo, mas a unificação primeva. Assim, o dionisíaco está em consonância com o Uno-primordial e âmago da existência:

[...] a arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência: só que não devemos procurar este prazer nas aparências, mas por trás delas. [...] um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes. Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a plethora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, [...] Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o *uno* vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos. (GT/NT; §17, p. 102, 103).

Contudo, devemos nos perguntar: como, precisamente, a tragédia nos dá essa clara noção do consolo metafísico? Talvez a seguinte passagem nos dê a direção para uma possível resposta: “[...] o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para nosso prazer, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento. ‘Nós acreditamos na vida eterna’, assim exclama a tragédia; [...]” (GT/NT; §16, p. 102). Não é nosso propósito aqui tecer análises acerca da tragédia, nem entrar nos pormenores do conteúdo presente nas histórias trágicas. No entanto, desejamos apontar para o fato de que o que comove e causa o arrebatamento dos espectadores no espetáculo trágico são, em grande parte, os padecimentos do herói, sua intrincável resiliência diante das injustiças sofridas. O que parece cativar na tragédia clássica é o justo sendo injustiçado. Isto parece arrancar o coração do espectador e arremessá-lo ao palco, para dentro da cena, como se ele próprio sentisse fisiologicamente os padecimentos do herói e também criasse para si suas formas de consolo. Dessa injustiça e negação do herói – ou ainda, da negação do que é justo e devido ao herói que, diante de ações virtuosas, colhe apenas injustiças e sofrimento –, Nietzsche parece depreender que como consolo ao herói

padecente não resta senão a certeza de que tudo pelo que passou e está passando se encontra tão somente na esfera transitória do mundo fenomênico das aparências. A injustiça e o aniquilamento do herói, seja pela sua morte, seja pela negação do que lhe é devido, passam a indicar a transcendência das malhas do eu e a superação das aparências. Seu *aniquilamento* se configura, justamente, no retorno ao estado de união com a essência primeva, por detrás dos fenômenos. Estado no qual se dá a sua mais sublime redenção e recompensa. O *verdadeiro* sofrimento se dá somente na individuação; a dor do aniquilamento seria fruto do mundo aparente, da insciência da essência primeva e da relutância em desfazer-se de sua fantasia individuacionista. Com isso talvez fique mais claro o que Nietzsche define como sendo:

[...] 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. (GT/NT; §10, p. 70).

A arte, mais especificamente a arte trágica, é capaz de elevar o homem para além das aparências cambiantes e redimir a sua existência pelo vislumbamento do eterno, a grande verdade metafísica da vida. Com isso o homem, segundo Nietzsche, “[...] é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida.” (GT/NT; §7, p. 55). A esse respeito escreve, já no fim dessa primeira obra:

E um povo – como de resto também um homem – vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências [*Erlebnisse*] o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra a sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida. (GT/NT; §23, p. 137).

Parece-nos, com isto, haver uma forte e indissociável relação entre a arte trágica e uma concepção metafísica de mundo nessa obra inaugural de Nietzsche. Doravante, parece-nos imprescindível, nesse contexto, tecer ao menos algumas considerações acerca da derruição da tragédia.

## 1.9 O Aniquilamento Do Mito

Para tanto, devemos aludir brevemente ao tragediógrafo Eurípedes. Nietzsche o define como um espectador que, preocupado com as concatenações lógicas do

enredo das tragédias dos mestres clássicos,<sup>21</sup> não se abria para o efeito do *pathos* dionisiaco e não compactuava de seus mistérios. A Eurípedes não agradava a profundidade enigmática, sempre a apontar para uma infinitude, o enredo talvez lhe parecesse sempre incompleto e ele parecia não se contentar com a liberdade concedida ao espectador de adivinhar, criar, ou até mesmo olvidar as amarras soltas do enredo trágico. Eurípedes parecia querer constatar e conhecer as motivações racionais do enredo. Nietzsche escreve a seu respeito: “Assim, cismado, intranquilo, ficava sentado no teatro, e ele, o espectador, confessava a si mesmo que não entendia seus grandes predecessores.” (GT/NT; §11, p. 77). Assim, desolado “[...] precisava indagar e mirar à sua volta para saber se alguém mais pensava como ele [...] E nessa dolorosa situação ele encontrou o *outro espectador*, que não compreendia a tragédia e por isso não a estimava.” (GT/NT; §11, p. 78). Esse outro espectador não era ninguém senão Sócrates.

Assim, Eurípedes, sob influência de Sócrates e por ele fortalecido, teria empreendido esforços para “Excisar da tragédia aquele elemento dionisiaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão do mundo não-dionisiacas [...]” (GT/NT; §11, p. 78). Ao lembrarmos o significado da música e do dionisiaco, bem como de sua primazia nas artes trágicas, podemos compreender a gravidade com que Nietzsche encarou tal intento. Se o *pathos* dionisiaco transmitia a idéia da mística união com a essência do mundo, e se nesta união faziam-se aflorar e afirmar-se os instintos em toda sua sabedoria criativa, Nietzsche só poderia considerar “[...] Sócrates como o específico *não-místico*, no qual, por superfetação, a natureza lógica se desenvolvesse tão excessiva quanto no místico a sabedoria instintiva.” (GT/NT; §13, p. 86).

E, se com os mestres clássicos o efeito da tragédia era fazer descer os Deuses à terra, Eurípedes, com a dialética socrática, fez o homem ordinário, com todas as suas mesquinhas cotidianas, chegar ao palco. A platéia, que anteriormente esquecia de si mesma para contemplar e identificar-se com o excelso, agora fita narcísica e estaticamente sua própria figura, em iminência de sufocar-se em seu apaziguamento. A tragédia tornou-se fácil e acessível, não era mais preciso sentir como que na própria carne os padecimentos dos heróis e deuses, tampouco suportar os arroubos dos instintos e compadecimentos; bastava a fria e otimista razão. Assim, afirma

---

<sup>21</sup> Especificamente, Ésquilo e Sófocles.

Nietzsche: “A dialética otimista, com o chicote de seus silogismos, expulsa a *música* da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia [...]” (GT/NT; §14, p. 90).

Assim, uma nova titanomaquia é proposta como alternativa à terrível, sublime e criativa contenda apolíneo-dionisíaca: “Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo.” (GT/NT; §12, p. 79). E se na contenda entre o apolíneo e o dionisíaco um impulso *exortava o outro* à sua máxima potência levando o homem ao coração da natureza e essência do mundo, na dicotomia dionisíaco-socrática exigia-se um crescimento de um impulso em *detrimento do outro*. Dessa relação corrosiva brotou os germes do que conhecemos hoje como ciência. Conforme Nietzsche aponta em sua obra, Sócrates é justamente o precursor das ciências, na medida em que prioriza a razão e a busca pela definição dos conceitos. Essa busca incessante pelos conceitos e pelo conhecimento, a supervalorização da fria razão em detrimento do calor dos afetos só fazem atrofiar o sentimento de justificativa estética da vida. Tais coisas são absolutamente contrárias ao modo de vida trágico que poderia, segundo nosso filósofo, levar o homem ao coração do mundo. Assim, afirma Nietzsche: “[...] em uma vida guiada pelo conceito, se nos desvelará aquela natureza do otimismo socrático, tão inartístico<sup>22</sup> quanto corroedor da vida.” (GT/NT; §24, p. 142).

Com o socratismo, o homem grego caiu numa espécie de otimismo, uma passividade ante a existência. A ciência almeja tudo calcular e prever, suprime o surpreendente e o espantoso. Nenhum arroubo da vontade ou ímpeto da ação ocorre, age-se mecanicamente, a ciência almeja tornar tudo previsível – nisso consiste o otimismo socrático. E talvez não surpreendêssemos também ao afirmar que esse otimismo estaria associado a uma espécie de enfraquecimento do homem.

Na cultura trágica, por outro lado, o pendor às ações instintivas e impetuosas, bem como a inclinação para sentir em si os prazeres do sublime e os horrores e dores do terrível, indicam um excesso de força. Segundo Nietzsche, essa cultura, chamada pessimista, é sinal de uma cultura forte que sente necessidade de aplacar seus instintos num fenômeno como o que ocorre na tragédia grega.<sup>23</sup> Na ausência de lutas

---

<sup>22</sup> Inartístico no que se refere ao modo de arte trágico.

<sup>23</sup> “Há um pessimismo da *fortitude*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático na existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? Uma tentadora intrepidez do

e guerras, tornou-se necessário descarregar os ânimos em algo como o espetáculo trágico. A tragédia teria surgido como uma forma de aplacar o excesso de força, ao passo que a ciência e a cultura socrática sugerem um cansaço, uma exaustão e uma busca de paz, uma necessidade de tudo calcular para não ser surpreendido sem forças para reagir: “Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo do declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos?” (GT/NT; *Tentativa de Autocrítica*, §1, p. 14). Parece ocorrer um distanciamento dos instintos e um enfraquecimento dos mesmos; e a supressão do *pathos* dionisíaco talvez seja apenas o sintoma desse enfraquecimento. É nesse sentido que Nietzsche assevera sobre “[...] o socratismo dirigido à aniquilação do mito” (GT/NT; §23, p. 135) como sendo uma postura otimista diante da vida e sintoma de cansaço.

E talvez não estejamos errados ao afirmar que Nietzsche considera Sócrates como sendo o precursor de um movimento que resultou no niilismo do homem moderno. Nietzsche define o impulso pelo conhecimento como o tenebroso esgaravatar do esfomeado que sai à cata, não de comida, mas de uma cultura, de uma pátria mítica, um seio materno onde possa compreender-se e dar-se significados. Com Sócrates o homem perdeu a sua ligação com a essência do mundo, com a aniquilação do mito aniquilou-se também no homem o seu pendor metafísico e sua capacidade de dar significado e sentido a si e sua existência. Os mitos são capazes de dar sentido e significado à existência de um povo. A experiência do trágico, aos moldes apolíneo-dionisíacos expostos por Nietzsche, intensificariam ainda mais esses sentidos e significados.

Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora [...] As imagens do mito têm que ser os onipresentes e despercebidos guardiões demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas[...] (GT/NT; §23, p. 135).

O socratismo, nesse contexto, representa justamente o oposto da visão trágica do mundo.<sup>24</sup> Enquanto essa promove uma aproximação do Uno-primordial e uma

---

olhar mais agudo, que *exige* o terrível como inimigo, [...]” (GT/NT; *Tentativa de Autocrítica*, §1, p. 14).

<sup>24</sup> Talvez seja relevante pontuar que, para Nietzsche, a ciência, assim como a religião, é ainda uma das formas da arte. Não uma arte dionisíaca, tampouco trágica, em absoluto, mas talvez uma arte apolínea, aquela que enaltece as aparências. Além disso, tudo quanto consiga tomar forma e manifestar-se na existência é fruto dos ecos do Uno-primordial e, desse modo, criação e obra de arte: “Será que a rede

identificação com a essência do mundo, aquele se move na direção contrária, causando justamente o afastamento do coração da natureza, a negação dos instintos e afetos em favor da razão e da maneira lógica de interpretar os eventos da existência buscando conceituações abstratas. Em suma, trata-se de uma aproximação não da essência, mas sim da aparência.

Enquanto a visão trágica do mundo promove um consolo metafísico com a aniquilação das aparências, a visão socrática e teorética da tragédia, “[...] que acredita em uma correção do mundo pelo saber, em uma vida guida pela ciência [...]” (GT/NT; §17, p. 108), promove uma solução terrena no âmbito trágico. Escreve Nietzsche: “[...] ela [serenojovialidade do *homem teórico*] substitui uma consolação metafísica por uma consonância terrena [...]” (GT/NT; §17, p. 107-108). Exemplo disso são as tragédias euripidianas, nas quais no lugar de uma aceitação do terrível destino do herói, encontramos uma prazerosa recompensa terrena pelas desventuras e padecimentos, um anulador final feliz e promessa de paz duradoura. E se com o efeito dionisíaco o homem fica como que desmundanizado, com o socratismo e a visão teórica do mundo, o homem abandona o significado metafísico da vida e “[...] começa a conceber-se de um modo histórico e a demolir à sua volta os baluartes míticos: com o que se liga comumente uma decidida mundanização, uma ruptura com a metafísica inconsciente de sua existência anterior [...]” (GT/NT; §23, p. 137).

### 1.10 O Conhecimento Trágico

Colocando à parte o fato de que Nietzsche, nessa obra que ora analisamos, empregue seus esforços para legitimar o movimento wagneriano a crescer na Alemanha da época, consideramos importante tecer elucidações acerca de como o socratismo e o pendor científico encontram um limite e buscam novamente a arte. Para tanto, devemos nos perguntar, juntamente com Nietzsche: “Será que a arte não é até um correlativo necessário e um complemento da ciência?” (GT/NT; §14, p. 91). Talvez o fenômeno do *Sócrates musicante* nos dê algumas respostas.

Aqui nos ocupa a questão de saber se a potência por cuja atuação contrária a tragédia se rompe, contará em todos os tempos com força suficiente para impedir o redespertar artístico da tragédia e da

---

da arte estendida sobre a existência, quer sob o nome de religião ou de ciência, há de ser tecida cada vez mais firme e delicada, ou estará destinada a rasgar-se em farrapos, [...]” (GT/NT; §15, p. 96).

consideração trágica do mundo. Se a tragédia antiga foi obrigada a sair do trilho pelo impulso dialético para o saber e o otimismo da ciência, é mister deduzir desse fato uma luta eterna entre *a consideração teórica* e *a consideração trágica do mundo*; e, só depois de conduzido a seu limite o espírito da ciência e de aniquilada a sua pretensão de validade universal mediante a comprovação desses limites, dever-se-ia nutrir a esperança de um renascimento da tragédia: para essa força de cultura cumpriria estabelecer como símbolo o *Sócrates musicante* [...] (GT/NT; §17, p. 104).<sup>25</sup>

Nietzsche utiliza-se do símbolo do *Sócrates musicante* aludindo ao conhecido fato de que o filósofo da Ágora, nos dias em que passou na cadeia, condenado por corromper os jovens gregos, ouvia uma voz a dizer: Sócrates, faz música! Nietzsche não mostra reservas ao asseverar que isso denota a força dionisiaca a vencer o implacável Sócrates, o pincaro da razão, aquele que “*per defectus*”, possuía a monstruosa e desproporcional característica de ter uma razão criativa e um instinto dissuasivo e refreador. Para Nietzsche, a razão é algo muito menos universal do que o sentimento dionisiaco presente na tragédia clássica dos gregos.

Desse modo, segundo o pensador, quando o homem teórico se dá conta dos limites da razão e de sua incapacidade para apreender satisfatoriamente o infinito mistério da existência, sua tendência é o retorno e submissão à arte, ou seja, o homem percebe que, para dar significado à existência, não basta a ciência, é preciso a arte. Contudo, mesmo que a ciência, enquanto *consideração teórica* do mundo, seja inimiga por excelência da arte, ou seja, da *consideração trágica* da existência, em seu limite só pode buscar a arte e reconhecer sua incapacidade de encerrar a riqueza da existência em concatenações lógicas e teias conceituais. Escreve Nietzsche:

[...] aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o

---

<sup>25</sup> É nesse contexto que Nietzsche aposta num renascimento da tragédia na Alemanha. Sem prejuízo do conteúdo filosófico presente n’*O Nascimento da Tragédia*, não se pode negar que haja nesta obra um propósito, se não panfletário, ao menos sectário do movimento cultural proposto pelo compositor Richard Wagner. As obras de Wagner mostravam um apelo para o ressurgimento da cultura mitológica, e Nietzsche não pôde enxergar nelas nada senão a efetiva possibilidade de um renascimento da tragédia. E em absoluto êxtase nosso filósofo passou a apostar na retomada do *pathos* dionisiaco na cultura alemã. Nietzsche parecia esperar algo realmente grandioso e é instigante nos perguntarmos até que ponto ele de fato colocou-se na posição de acreditar que finalmente, por meio da cultura alemã, poder-se-ia novamente, uma vez mais, alcançar o âmago da existência e sentir de alguma forma o êxtase da união com o coração do mundo e essência da existência, o Uno-primordial. Escreve Nietzsche: “Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisiaca e no renascimento da tragédia. O tempo do homem socrático passou: coroi-vos de hera, tomai o tirso na mão e não vos admireis se tigres e panteras se deitarem, acariciantes, a vossos pés. Agora ousai ser homens trágicos: pois sereis redimidos. Acompanhareis, da Índia até a Grécia, a procissão festiva de Dionísio! Armai-vos para uma dura peleja, mas crede nas maravilhas de vosso deus!” (GT/NT; §20, p. 123).

pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que *é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo*. (GT/NT; §15, p. 93).

Nietzsche aponta que “[...] por meio de Kant e Schopenhauer, o espírito da *filosofia alemã* [...] viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer de existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites [...]” (GT/NT; §19, p. 119). A filosofia moderna teria finalmente alcançado e admitido os limites da razão, e somente a partir disso Nietzsche vê como possível um caminho legítimo de retorno à arte. Para o filósofo alemão, essa demonstração resultou numa espécie de “[...] *sabedoria dionisiaca* expressa em conceitos [...]” (GT/NT; §19, p. 119). Assim sendo, afirma: “[...] veremos transmutar-se em resignação trágica e em necessidade de arte a avidez de insaciável conhecimento otimista que se apresenta em Sócrates sob forma prototípica:[...]” (GT/NT; §15, p. 96). Com isso, Nietzsche denuncia a influência de Sócrates até os dias de hoje, e de “[...] como ela mesma compeliu sempre à recriação da arte [...]” (GT/NT; §15, p. 91). Este retorno à arte é o que Nietzsche define como sendo o *conhecimento trágico*. Este ocorre quando: “[...] a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica.” (GT/NT; §15, p. 95). Desse modo, “[...] a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.” (GT/NT; §15, p. 95). Isto é, a ciência em seus limites, como já havíamos afirmado, transmuta-se em arte.

Aquela universalidade pretendida por Sócrates e a sucedânea pretensão de atingir os abismos do ser, não passam, segundo nosso filósofo, de uma “ilusão metafísica”. Esta, por sua vez, consiste na soberba pretensão de que, por meio da *consideração teórica do mundo*, se possa alcançar o cerne da existência e obter uma compreensão da totalidade e do Uno-primordial. Tal intento é vetado à pura razão e seus arcabouços conceituais, revelando-se como ilusória a pretensão de, teoricamente, atingir algum *conhecimento metafísico*; este só é dado alcançar, segundo Nietzsche, por meio da arte e seu corolário: a *consideração trágica do mundo*. Somente a uma força que se propõe superar a razão e os conceitos, que admite em si não somente o

bom e o belo, como Sócrates propõe,<sup>26</sup> mas também o terrível, o cruel e o contraditório, somente a essa força é dado ascender às mães do ser.<sup>27</sup> Trata-se da força dionisíaca, o *pathos*, ímpeto e impulso propriamente metafísico.<sup>28</sup>

Diante de tão efusivo ânimo e de tão calorosas expectativas, perguntamo-nos ainda: Aonde o dionisíaco levará nosso filósofo? Permanecerá Nietzsche fiel ao seu deus da juventude? E sobretudo: até quando estará disposto a defender a metafísica e a arte como principal mecanismo para acessar a verdadeira essência do mundo?

---

<sup>26</sup> Em algumas passagens Nietzsche critica avidamente a cultura moderna e coloca Sócrates como o grande destruidor da cultura humana por ter sido o precursor das ciências “[...] a doença primordial da cultura moderna, é, isto sim, que o homem teórico [...] não mais se atreve a confiar-se à terrível corrente de gelo da existência: angustiado, corre pela margem, para cima e para baixo. Já não quer ter nada por inteiro, inteiro também com toda a crueldade natural das coisas. A tal ponto amoleceu a consideração otimista.” (GT/NT; §18, p. 112).

<sup>27</sup> O próprio Uno-primordial, segundo Nietzsche, é o eterno padecente que, por meio da dor e do sofrimento cria a existência em sua multiplicidade e individuações atingindo, com isso, “[...] sua libertação através da aparência [...]” (GT/NT; §4, p. 40). A respeito de Sócrates e sua tendência a suprimir a dor da existência, escreve Nietzsche: “[...] o prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência [...]” (GT/NT; §18, p. 108). Desse modo, ficaria indicado o quanto o pendor socrático se mostraria contrário às concepções metafísicas da arte, uma vez que a supressão da dor primordial significaria a supressão das emanações oriundas do próprio Ser, ou Uno-primordial. Isto é, o pendor socrático representaria o fim do mundo fenomênico das aparências, a rigor, o fim da existência. Contudo, a arte e a vida sempre encontram seus meios e, segundo Nietzsche, a ciência, em seus limites, busca a arte, ou seja, a existência sempre busca a si mesma.

<sup>28</sup> Posteriormente, o dionisíaco em Nietzsche sofrerá uma completa destituição de seu teor metafísico.

## 2. METAFÍSICA, ARTE E CIÊNCIA NA OBRA *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Parece-nos que em, sua primeira obra, Nietzsche, conforme o que vimos até agora, foi significativamente influenciado por questões metafísicas e estas pareciam estar fortemente entretecidas ao tema da arte, em específico à arte trágica com seu panteão mítico. Cumpriu-nos evidenciar os esforços do filósofo em discorrer sobre o Uno-primordial enquanto essência primeva e fonte de onde emana todo o mundo fenomênico das aparências, formas, cores e sons. A obra *O Nascimento da Tragédia* visa a fazer com que nos deparemos com a hipótese de uma possível conexão mais imediata, ainda que efêmera, com essa essência primeva, por meio do encantador espírito da música, sendo esse espírito o pressuposto indispensável para a experiência trágica. Tal experiência, por sua vez, nos levaria ao vislumbamento de uma possível transcendência momentânea, ainda que também ilusória, do mundo fenomênico das aparências, causando a forte impressão da existência de um mundo que se encontra para além das aparências e da individuação, um mundo essencial, caótico e pleno de contradições, na medida em que nele todas as oposições estão presentes. A arte trágica não buscaria outra coisa senão fornecer esse consolo metafísico, que consistiria na experiência de superação momentânea, ainda que ilusória, da efemeridade do mundo aparente. Em sua primeira obra, Nietzsche afirma uma essência primordial como fulcro da existência, sendo ela própria a essência ingênita, ou seja, eterna e sempre existente, de onde tudo o mais emana e para onde tudo retorna, numa incessante dinâmica de criação e destruição de formas e sons.

No entanto, esse atributo excelso do Uno-primordial parece ser questionado na obra *Humano, Demasiado Humano*. Seis anos depois da publicação de *O Nascimento da Tragédia*, as concepções nietzschianas acerca da metafísica, arte e ciência parecem mudar drasticamente, causando uma ruptura abrupta em seu pensamento. Nietzsche, como veremos, passa de uma postura metafísica para uma antimetafísica e efetiva, como afirmado, significativas mudanças em suas concepções de arte e ciência. Nesse sentido, é válido contrapor duas citações que parecem evidenciar tal ruptura no pensamento nietzschiano. Na obra *O Nascimento da Tragédia*, escreve Nietzsche, a respeito do *Sócrates musicante* que se perguntaria: “Será que a arte não é até um correlativo necessário e um complemento da ciência?” (GT/NT; §14, p. 91). O que se nos parece que Nietzsche deseja pontuar aqui é justamente o limite da ciência e o

corolário retorno à arte. Como já vimos, Sócrates representa o espírito científico que desmantelou a arte trágica devido ao seu elemento puramente racional, dialético, apolíneo e individuador. O espírito dialético teve a pretensão de chegar ao conhecimento primordial da essência do mundo. Contudo, ao excisar o elemento dionisíaco de sua arte dialética, o caminho para a essência teria se obstruído e a *ilusão metafísica*, ou seja, a pretensão de se chegar ao verdadeiro conhecimento da essência primeva por meio da *consideração teórica do mundo*, transfigurar-se-ia em *conhecimento trágico*, na medida em que o espírito científico-dialético se desse conta da impossibilidade de aproximar-se de tal intento senão pela via da experiência trágica, isto é, por meio da experiência da união apolíneo-dionisíaca<sup>29</sup>. Contudo, pontuemos; embora também não o faça de modo verdadeiro, mas sim ilusório<sup>30</sup>, a *consideração trágica do mundo* do homem artístico abarca essa experiência de co-pertencimento com a essência primeva de modo muito mais pleno e intenso em significados do que o faria a fria e racional *consideração teórica* do homem científico.

Desse modo, Nietzsche concebe então o homem artístico como sendo a continuação do homem científico. Este último, mesmo tendo aviltado a arte, para ela retornaria ao ricochetear nos limites de seu próprio saber. Não obstante, contrapondo-se a isso, em *Humano Demasiado Humano*, lemos: “O homem científico é a continuação do homem artístico.” (MAI/HHI; §222). Compreender essa diametral inversão, bem como discorrer acerca de algumas das diversas rupturas presentes nessa transição é um dos principais propósitos deste capítulo.

## 2.1 Arte: Raiz ou Floração?

Para tentarmos encontrar um possível desenlace para tão intrigantes inversões e rupturas, começemos citando o seguinte trecho, que aparece logo no primeiro aforismo da obra *Humano, Demasiado Humano*:

---

<sup>29</sup> O *conhecimento trágico*, tal como o compreendemos, consiste justamente no homem científico dar-se conta da impossibilidade de se apreender, pela visão científica, a totalidade da existência. Pasmarse estancado com o olhar fixo no “inesclarecível”, tal é a imagem do *conhecimento trágico* – o homem científico dando-se conta dos limites do próprio conhecimento científico. (Cf. GT/NT; §15, p. 95).

<sup>30</sup> O trágico em Nietzsche está entre os três graus de ilusão reservados às naturezas mais nobres. Além da ilusão trágica, há a ilusão artística e a ilusão socrática. (Cf. GT/NT; §18, p. 108).

[...] como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. (MAI/HHI; §1).

Nesse mesmo sentido vai um aforismo da obra *Além de Bem e Mal*:

“Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!” Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; [...]. (JGB/BM; §2).

Tais citações denotam uma ruptura com uma das principais concepções presentes na metafísica de modo geral. Trata-se da concepção de que tudo que é inexplicável possui uma origem divina. Ligada a esta concepção encontra-se a noção de que a perfeição se encontra na origem de todas as coisas, sejam elas mais, ou menos perfeitas. Tais noções excluem uma hipótese de aperfeiçoamento gradativo, que por sua vez, dispensaria a necessidade de explicações metafísicas para os eventos da vida cotidiana. Não que Nietzsche esteja se referindo aqui a um pensamento progressista de que as coisas evoluem constantemente e se aperfeiçoam cada vez mais. O que parece estar em jogo é justamente o fato de não haver nada de essencialmente divino por detrás da transitoriedade dos sentimentos, dos pensamentos, ações, comportamentos, estados de espírito ou do estabelecimento de valores. Tudo gradativamente veio a ser, criou-se em seu devir em meio a aperfeiçoamentos e degradações. Não há uma origem primeva e benfazeja de onde todas as coisas, ditas boas, derivem, mediata ou imediatamente. Tampouco haveria a encarnação do abjeto de onde todas as coisas valoradas más derivariam. Contudo, estas parecem ser as crenças de todos os metafísicos.

Deve-se pontuar, contudo, que o Uno-primordial a que Nietzsche se refere não é colocado como fonte apenas do que há de bom na existência. Pelo contrário, ele

seria o fulcro de onde toda dor e alegria, todo o terrível e todo o sublime emanariam, mas ainda assim, em nossa concepção, este fulcro consistiria num primigênio inexplicável em sua plenitude doadora de *sentidos* e *significados*, formas e sons e, justamente por isso, metafísico. Ousáramos afirmar que o Uno-primordial seria o incondicionado e deus oculto de Nietzsche; evidentemente que um Deus dionisiaco, com dedos tanto para o bem quanto para o mal – que são assim qualificados apenas pelas valorações de épocas, povos e culturas – mas ainda assim um princípio metafísico formador da existência, que subsistiria eternamente, inexplicado. E o atributo da inexplicabilidade seria exatamente o maior argumento dos metafísicos. Assim, escreve Nietzsche a respeito da inexplicabilidade dos fenômenos do ascetismo e da santidade:

[...] expresso em termos gerais: o inexplicado deve ser totalmente inexplicável; o inexplicável, totalmente antinatural, sobrenatural, miraculoso – assim reza a exigência da alma de todos os religiosos metafísicos (dos artistas também, quando são ao mesmo tempo pensadores); enquanto o homem científico vê nessa exigência o “mau-princípio”. (MAI/HHI; §136).

Nota-se aqui indícios de uma mudança da perspectiva metafísica e artística para uma perspectiva mais científica. Nietzsche conclui este aforismo afirmando que o ascetismo é um fenômeno complexo e multiplamente condicionado, dando a entender que todos os fenômenos miraculosos são assim chamados apenas pelo fato de a ciência ainda não os ter examinado detidamente. Assim, é interesse da metafísica que existam fenômenos inexplicáveis, pois isso reforça a sua crença no incondicionado, que possui uma origem outra, própria, a qual nenhum evento do mundo das aparências poderia explicar. Importante notar que, na referida citação, o filósofo inclui os artistas na mesma categoria dos metafísicos e religiosos. É inegável o teor artístico com que *O Nascimento da Tragédia* é redigido, o que nos leva a supor que Nietzsche possa considerar sua obra como contendo um forte teor metafísico, anunciando, assim, um movimento de brusca ruptura. Escreve o pensador, num aforismo intitulado “*A inocuidade da metafísica no futuro*”:

Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente técnico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; [...] (MAI/HHI; §10).

Nietzsche parece estar desvinculando-se de uma justificação estética da existência, para adotar uma postura científica em relação a ela. No aforismo 2 de *Além de Bem e Mal*, nosso filósofo define como preconceituosa a maneira metafísica de valorar a existência. Nietzsche passa a rechaçar quaisquer resquícios de pré-concepções e, na passagem citada, logo acima, afirma algo que vai fundamentalmente de encontro ao que afirmara anteriormente. Se n’*O Nascimento da Tragédia* a arte trágica era capaz de restaurar, ainda que de modo momentâneo e ilusório,<sup>31</sup> o vínculo perdido entre o mundo fenomênico das aparências e o coração do mundo, agora nem a arte, nem a moral ou a religião são capazes sequer de aproximar-se desta essência primeva ou da “coisa em si”. A arte, a moral e a religião parecem estar sendo desdivinizadas pelo filósofo ou, ao menos, destronadas do seu lugar de mediação entre o fenomênico mundo das aparências e a essencial “coisa em si”. Mas por qual razão passa Nietzsche a pensar desta maneira?

*Embriagado pelo aroma das flores.* – A barca da humanidade, pensamos, tem um calado cada vez maior, à medida que é mais carregada; acredita-se que quanto mais profundo o pensamento do homem, quanto mais delicado seu sentimento, quanto mais elevada sua auto-estima, quanto maior sua distância dos outros animais – quanto mais ele aparece como gênio entre os animais –, tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas pensa fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes. Estas são, é verdade, uma floração do mundo, mas não se acham *mais próximas da raiz do mundo* do que a haste: a partir delas não se pode entender melhor a essência das coisas, embora quase todos o creiam. O *erro* tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade. (MAI/HHI; §29).

Notemos aqui que Nietzsche contraria a posição de que quanto mais rico e profundo o pensamento humano, mais nos aproximamos da essência do mundo. A arte trágica é plena de significados e Nietzsche acreditara que essa plenitude, esse estado extático causado pela reunião de uma enorme gama de sentimentos nos

---

<sup>31</sup> O caráter momentâneo da arte trágica se dá na medida em que é somente no ato da encenação trágica, quando o apolíneo e o dionisíaco se encontram mesclados um ao outro, é que se tem um sentimento de pertencimento à totalidade. Já o caráter ilusório se refere ao fato de que, mesmo pela arte trágica não se tem um acesso imediato ao Uno-primordial, o que se tem é apenas uma superação momentânea e *ilusória* da efemeridade do mundo fenomênico. A própria visão trágica do mundo é uma das formas de ilusão criadas pela cultura para se suportar a existência, tal qual a ilusão socrática e a ilusão artística. (Cf. GT/NT; §18).

galgaria à superação momentânea e representativa do mundo fenomênico e ao corolário conhecimento da efemeridade da existência. Contudo, agora ele aponta um erro nessa forma de pensar. Pois a arte e a religião, enquanto plenas de significados seriam justamente os últimos rebentos da criação humana e não os primeiros. Assim, se torna antitético que a arte trágica leve ao sentimento de pertencimento à essência do mundo, pois esta essência seria antes a ausência de sentimentos e representações. É como se, na fase metafísica do pensamento nietzschiano, a árvore do conhecimento tivesse sido posta de cabeça para baixo, e as florações ocupassem o lugar de raiz – eis o erro. Esse modo metafísico de pensar e valorar seria uma grande inversão e fonte de inúmeros erros ao se tentar aproximar-se da essência do mundo. As religiões e artes seriam criações tardias e não constatações da existência de uma verdade primeva que mediariam o conhecimento da essência do mundo. Contudo, não é negado que a arte e a religião tornam o homem mais profundo, mais inventivo, pelo contrário, elas causam uma plenitude de sentimentos que o deixa mais rico. No entanto, em nenhum momento a essência do mundo seria tocada, tampouco desvendada, com esta profundidade e riqueza. A plenitude de significados não estaria na origem, seria, antes, o fruto derradeiro de uma cultura que evoluiu e que tenta responder, por meio da metafísica, da arte ou da religião, às questões obscuras que a existência se lhe impõe. A arte, em específico, erige-se como complemento às religiões, enriquecendo a trama de múltiplos significados, causando a sensação de excelsa plenitude, associada ao sentimento metafísico. Em outras palavras, a arte seria uma das ferramentas utilizadas para sanar a necessidade humana do consolo metafísico.

Conforme vimos no primeiro capítulo, os deuses mitológicos foram criados para aplacar o horror da existência e inverter a sabedoria de Sileno. Com a criação dos deuses do Olimpo, o homem grego pôde dignificar sua existência. O *pathos* dionisíaco daria vida aos deuses. E o palco trágico seria o ápice do sentimento metafísico, onde o homem encontraria a convergência de uma múltipla rede de significados, fruto de toda sua humanidade e cultura até então. Na tragédia, o homem via condensada todas as criações que erigiu para suportar a existência: o que só poderia causar-lhe um sentimento de plenitude, tão próprio da arte e das religiões. Erroneamente, conforme Nietzsche parece querer nos mostrar, este sentimento de plenitude foi tido como sendo a ligação com a essência do mundo e a possibilidade de, a partir de tal sentimento, ter-se acesso ao *conhecimento* da efemeridade da

existência, um momentâneo e fugaz contato com o coração do mundo, com o em si de onde brotam todos os fenômenos. Assim, o erro está justamente em pensar que a essência do mundo é plena de sentido e significado; antes, a falta de sentido e significado parece ser mostrada por Nietzsche como sendo a essência do mundo nesta etapa de seu pensamento: “Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão.” (MAI/HHI; §29).

O erro consistiu em que os frutos e rebentos da cultura foram tomados pela metafísica como sendo a raiz e essência do mundo. Essa parece ser a inversão mais basilar que marca a transição do pensamento nietzschiano. E essa inversão mantém estreita relação com um pendor mais científico que parece ter tomado conta do nosso filósofo neste momento.

## 2.2 Música Absoluta e Morte da Arte

Seguindo esse pendor científico, Nietzsche nos apresenta um sentido e explicação distintos, em relação a *O Nascimento da tragédia*, para o conceito de música. Nietzsche descreve a música absoluta (*absolute Musik*) como aquela “[...] em que tudo é logo compreendido simbolicamente, sem qualquer ajuda.” (MAI/HHI; §216). Tal definição encontra eco na noção de primazia da música ante as artes plásticas, tão marcante n’*O Nascimento da Tragédia*. A música teria o privilégio de elevar os homens a um contato mais imediato com o Uno-primordial. Na primeira obra nietzschiana, a música elevaria os ânimos e dotaria de alma todo o panteão mítico, trazendo as divindades à vida no palco trágico da existência. A música seria também o mais universal e o em si de todo fenômeno, dada a sua ampla significatividade. O conceito de música absoluta nos remete à ideia de que a música encerra em si mesma, em sua harmonia e variações de tons, as imagens, sentimentos e pensamentos que deseja representar. N’*O Nascimento da Tragédia* a universalidade da música garantiria que ela pudesse ser associada a determinadas cenas e intensificasse o significado das mesmas, isso porque residiria na própria música um sentido intrínseco e essencial, que só seria acentuado no seu encontro com uma imagem adequada a este sentido intrínseco. Contudo, parece que o nosso pensador está disposto a rever estas definições. Para podermos tratar adequadamente do

assunto, vejamos primeiramente o que Nietzsche parece entender por música absoluta numa passagem de *Humano, Demasiado Humano*:

*A arte torna pesado o coração do pensador.* – Podemos ver como é forte a necessidade metafísica, e como é difícil para a natureza livrar-se dela enfim, pelo fato de mesmo no livre-pensador, após ele ter se despojado de toda metafísica, os mais altos efeitos da arte produzirem facilmente uma ressonância na corda metafísica, por muito tempo emudecida ou mesmo partida; quando, em certa passagem da Nona sinfonia de Beethoven, por exemplo, ele se sente pairando acima da Terra numa cúpula de estrelas, tendo o sonho da *imortalidade* no coração: as estrelas todas parecem cintilar em torno dele, e a Terra se afastar cada vez mais. – Tornando-se consciente desse estado, ele talvez sinta uma funda pontada no coração e suspire pela pessoa que lhe trará de volta a amada perdida, chame-se ela religião ou metafísica. (MAI/HHI; §153).

Nesta citação nota-se o quanto Nietzsche almeja tornar-se um livre-pensador, um espírito livre, desagrilhoado das pressuposições metafísicas, ao mesmo tempo em que seu coração sente com nostalgia a perda da arte e se apega a concepções mais científicas. Parece haver uma ponte direta entre o sentimento estético e a metafísica, uma vez que, anteriormente, a arte fora a intermediária pela qual a essência metafísica do mundo tornou-se novamente acessível. Ainda nessa passagem, é possível obter uma noção do que seria a referida música absoluta, que possui significados intrínsecos, imagens e ideias que levariam diretamente ao coração e essência do mundo, servindo, talvez, como consolo metafísico à necessidade do homem. Segundo Nietzsche, esta necessidade metafísica é ainda muito forte, mas como aplacá-la sem recorrer a artifícios metafísicos? Antes de responder a essa questão analisemos um pouco mais detidamente as concepções de arte a que Nietzsche está se referindo. É preciso compreender de modo mais científico o conceito de música absoluta, somente assim poderemos desvinculá-lo de seu teor metafísico que, como vimos, já não levaria mais à essência do mundo, como uma vez já supôs Nietzsche. Escreve ele:

*A música.* – A música, em si, não é tão significativa para o nosso mundo interior, tão profundamente tocante que possa valer como linguagem *imediate* do sentimento; mas sua ligação ancestral com a poesia pôs tanto simbolismo no movimento rítmico, na intensidade ou fraqueza do tom, que hoje *imaginamos* que ela fale diretamente ao nosso íntimo e que dele parta. [...] A “música absoluta” é, ou forma em si, no estado cru da música, em que o ressoar medido e variamente acentuado já causa prazer, ou o simbolismo das formas, que sem poesia já fala à compreensão, depois que as duas artes já estiveram unidas numa longa evolução, e por fim a forma musical se entreteceu totalmente com fios de conceitos e sentimentos. [...] Em si, música

alguma é profunda ou significativa, ela não fala da “vontade” ou da “coisa em si”; isso o intelecto só pôde imaginar numa época que havia conquistado toda a esfera da vida interior para o simbolismo musical. (MAI/HHI; §215).

Primeiramente, é válido notar que, ocupando-se de refutar a noção de uma universalidade da música, Nietzsche já não faz afirmações no sentido de que a música poderia alcançar a essência do mundo. Sua crítica se faz justamente ao sentimento causado pela música. Sentimento este que pode dar origem a confabulações e consolos metafísicos. O filósofo restringe-se a afirmar que sequer para o nosso mundo interior a música é tão significativa *em si*. Tal postura mede o comedimento do pensador, que se priva de qualquer expansão metafísica. Se, no primeiro livro, o sentimento causado pela música era argumento para a existência de uma unidade primeva, com a qual se estaria em ligação pelo referido sentimento, agora, até mesmo a validade deste sentimento e da significação da música *em si* são questionados.

Nietzsche, pretendendo uma espécie de genealogia do conceito musical, nos mostra que toda a significação a que nosso espírito parece ser acomedido durante um extase musical é fruto de um longo processo. Para o filósofo, somente após milênios de coabitação entre música e poesia é que os conceitos, sentimentos e pensamentos que a poesia almejava significar foram transpostos em sons. Foi dessa maneira que algumas notas ou acordes terminaram por adquirir nuanças mais tristes. Temos motivos para suspeitar que nem sempre os acordes menores estiveram associados a sentimentos sombrios, tampouco os acordes maiores a sentimentos alegres. Contudo, dada a constante aliança entre música e poesia, alguns acordes foram ajustando-se melhor a determinados tipos de sentimentos. Esse ajustamento, ao que sugere o pensamento nietzschiano, deve ter se dado ao modo de uma convenção que, após muito tempo conquistou “[...] toda a esfera da vida interior para o simbolismo musical.” (MAI/HHI; §215). Isto é, a multiplicidade dos sentimentos humanos, as imagens, com suas diversas tonalidades afetivas, derivadas daquela multiplicidade de sentimentos; tudo isto, ou seja, toda a esfera da vida interior, foi retraduzida em música, que se utilizou, por sua vez, das mais diversas variações harmônicas para representar toda a diversidade de sentimentos e afetos. Com isso, Nietzsche parece querer nos mostrar que toda a gama de significados, que tendemos a atribuir unicamente à música, seria fruto desse entrecimento entre música e poesia, entre sons e palavras. Contudo, nosso pensador vai ainda mais além e promove uma

genealogia das próprias palavras, que antecedem ainda a ligação destas com a música e que inserem as artes plásticas no conceito sonoro e musical. Escreve ele:

*Gesto e linguagem.* – Mais antiga que a linguagem é a imitação dos gestos, que acontece involuntariamente e que ainda hoje, com toda supressão da linguagem gestual e a educação para controlar os músculos, é tão forte que não podemos ver um rosto que se altera sem que haja excitação do nosso próprio rosto [...] O gesto imitado reconduzia o imitador ao sentimento que expressava no rosto ou no corpo do imitado. Assim aprendemos a nos compreender; assim a criança aprende a compreender a mãe. Em geral, sensações dolorosas eram provavelmente expressas também por gestos que causavam dor (por exemplo, arrancar os cabelos, bater no peito, distorcer e retesar violentamente os músculos do rosto). Inversamente, gestos de prazer eram eles próprios prazerosos, e com isso se prestavam a comunicar o entendimento (o riso como expressão da cócega, que é prazerosa, serviu também para exprimir outras expressões prazerosas). – Tão logo as pessoas se entenderam pelos gestos, pôde nascer um *simbolismo* dos gestos, isto é, pudemos nos pôr de acordo acerca de uma linguagem de signos sonoros, de modo a produzir primeiro som e gestos (ao qual o primeiro se juntava simbolicamente) e mais tarde só o som. – Nos primeiros tempos deve ter ocorrido frequentemente o que agora sucede ante nossos olhos e ouvidos no desenvolvimento da música, notamente a música dramática: enquanto num primeiro momento, sem dança e mímica (linguagem de gestos) explicativas, música é ruído vazio, graças a uma longa habitação a essa convivência de música e movimento o ouvido é educado para interpretar imediatamente as figuras sonoras, e por fim chega a um nível de rápida compreensão, em que já não tem necessidade do movimento visível e sem o qual *entende* o compositor. Fala-se então de música absoluta, isto é, de música em que tudo é logo compreendido simbolicamente, sem qualquer ajuda. (MAI/HHI; §216).

Isto é, a música foi a caudatária dos significados inerentes, tanto aos gestos, quanto aos sons das palavras. Deles herdou e reuniu em si todos os significados da vida interior do homem e, por meio de suas melodias, passou a comunicar o que primariamente só podia ser compreendido por gestos e palavras. Parece que toda a pletora de significados e sentimentos humanos, no curso da história, acaba por desenbocar na música, pois tanto a dança quanto a poesia, os celeiros da alma humana, uniram-se, nas mais diversas culturas, à música.

Interessante notar que esses dois aforismos supracitados, encerram em si a temática das artes gestuais e sonoras, constituindo uma analogia das artes plásticas apolíneas e das artes musicais dionisíacas tão relevantes n’*O Nascimento da Tragédia*. A arte trágica representava o retorno à essência do mundo e franqueava o legítimo sentimento de pertencimento a ela, à raiz e coração da existência. Se antes a

essência do mundo se redimia na criação em imagens plásticas e a aparência era centrifugada novamente ao Uno-primordial por meio da música dionisiaca, agora a visão desta dualidade artística modifica-se, tornando-se mais científica e genealógica<sup>32</sup>. Nietzsche agora nos mostra que a música não está mais perto da raiz do mundo do que o caule. A música só pôde ser a caudatária de toda a gama de múltiplos significados justamente por se encontrar no topo da árvore do mundo, enquanto derradeira florada e não raiz. Destarte, a conclusão a que chegamos é a de que a essência primordial seria antes uma carência de significados do que a plenitude dos mesmos. Mas, como vimos, os metafísicos não admitem uma coisa nascer de seu oposto, como a perfeição da imperfeição. E é justamente essa crença dos metafísicos que Nietzsche almeja derrubar. A música estaria entre os mais tardios frutos da humanidade, assim como a arte trágica e, de modo algum, conduziriam à essência do mundo.

Contudo, um problema surge dessa alteração de ponto de vista. Ainda resta o êxtase da arte, que não pode simplesmente ser ignorado, ele reclama satisfação. Ao retirarmos a significação metafísica da arte, ela parece perder seu principal sentido, que seria exatamente o de religar o homem ao sentimento de pertencimento à totalidade. O que restará da arte sem a metafísica?, “[...] que lugar ainda tem a arte, após esse conhecimento?” (MAI/HHI; §222).

Logo veremos o artista como um vestígio magnífico e lhes prestaremos honras, como a um estrangeiro maravilhoso, de cuja força e beleza dependia a felicidade dos tempos passados, honras que não costumamos conceder a nossos iguais. O que há de melhor em nós é talvez legado de sentimentos de outros tempos, os quais já não alcançamos por via direta; o sol já se pôs, mas o céu de nossa vida ainda arde e se ilumina com ele, embora não mais o vejamos. (MAI/HHI; §223).

Este parágrafo, redigido em tom tão nostálgico, possui forte ligação com os sentimentos estéticos presentes na obra *O Nascimento da Tragédia*; ao menos assim quer nos parecer. Já não se alcança o esplendor dos sentimentos trágicos quando o seu pressuposto metafísico é desenraizado e posto de ponta-cabeça. A experiência trágica deixa, com isso, de ter qualquer conexão com a essência primeva, há muito perdida.

---

<sup>32</sup> O método genealógico paulatinamente vai se consolidando na filosofia nietzschiana, a ponto de o considerarmos uma proposta bastante característica de seu pensamento. Tal método consiste, em nossa visão, na investigação dos sentimentos e valores que estiveram na origem de certos pensamentos e correntes filosóficas, intelectuais ou morais.

Não há mais a esperança de um renascimento do espírito trágico, pois a fonte vivificadora foi derruída. Nesse clima fúnebre, escreve Nietzsche:

Assim como na velhice recordamos a juventude e celebramos festas comemorativas, também a humanidade logo se relacionará com a arte como uma lembrança comovente das alegrias da juventude. Talvez nunca se tenha visto a arte com tanta alma e profundidade como agora, quando o sortilégio da morte parece brincar à sua volta. (MAI/HHI; §223).

Com a perda do seu sentido metafísico, para Nietzsche, a arte perde também sua razão de existir, e não é sem pesar que o pensador chega a esta conclusão. Toda a esperança de um renascimento da tragédia na Alemanha com a música wagneriana é abandonada, bem como o brilho da obra *O Nascimento da Tragédia* é ofuscado. Não há mais nela a importância essencial de uma obra metafísica com pretensões de superar a efemeridade da existência. Ela já não explica mais a raiz, mas apenas mostra seus frutos.

[...] é simples exaltação acreditar que um novo e superior estágio da humanidade reuniria todos os méritos dos estágios anteriores e, por exemplo, engendraria também a forma suprema de arte. Cada estação do ano tem os seus méritos e atrativos, e exclui aqueles das outras. O que cresceu a partir da religião e em sua vizinhança não pode crescer novamente, se ela estiver destruída; [...] (MAI/HHI; §239).

Assim, parece que a *arte suprema*, dotada da profundidade do sentido metafísico está, para Nietzsche, acabada. No entanto, a sua lembrança e seu vazio são ainda recordados e sentidos, e o ânimo excelso, a que fomos elevados por meio da arte, ainda exige satisfação; mas onde a encontrará? Como sanar a *necessidade metafísica*? Escreve Nietzsche:

*O que resta da arte.* – É verdade que existindo certos pressupostos metafísicos, a arte tem valor muito maior; por exemplo, quando vigora a crença de que o caráter é imutável e de que a essência do mundo se exprime continuamente em todos os caracteres e ações: a obra do artista torna-se então a imagem do que *subsiste eternamente* [...] Mas esses pressupostos são errados: que lugar ainda tem a arte após esse conhecimento? Antes de tudo, durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclarmos: “Seja como for, é boa a vida”<sup>33</sup>. Esta lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis – esta

---

<sup>33</sup> Conforme nota do tradutor Paulo César de Souza, esta é uma citação do último verso de “*Der Bräutigam*” (“O noivo”), poema de Goethe.

lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento. Poderíamos renunciar à arte, mas não perderíamos a capacidade que com ela aprendemos: assim como pudemos renunciar à religião, mas não às intensidades e elevações do ânimo adquiridos por meio dela. Tal como as artes plásticas e a música são a medida da riqueza de sentimentos realmente adquirida e aumentada através da religião, depois que a arte desaparecesse a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação. O homem científico é a continuação do homem artístico. (MAI/HHI; §222).

Como já vimos percebendo, a arte é destronada e já não é mais “imagem do que *subsiste eternamente*”, sua importância e valor estão minorados nesta etapa do pensamento nietzschiano. Ela não é mais reflexo da primeira essência divina. Antes a arte trágica era signatária de um acesso e *conhecimento*<sup>34</sup> da essência primeira. Por meio dela podia-se suportar as terríveis dores da existência, seja criando seres provindos diretamente da essência primeira, seja fazendo-nos compreender que toda verdadeira dor e sofrimento decorre de um momentâneo afastamento da unidade primeira. O mundo fenomênico das aparências seria apenas um mundo intermediário e transitório que invariavelmente seria destruído. Contudo, a dor e sofrimento da destruição e do despedaçamento (em indivíduos) seriam redimidos pelo simples fato de tudo ser regido por leis eternas, as quais a existência a arte trágica tornava evidente por meio do *pathos* dionísio e o corolário arrebatamento decorrente da experiência trágica. A elevação de ânimo causada pela arte trágica era a garantia de que a vida humana era um pedaço da natureza e que estava sendo regida por leis eternas que nos impeliam sempre ao *conhecimento* da natureza primeira e coração do mundo.

Mas, como vimos, todos estes pressupostos metafísicos mostraram-se falsos, conforme afirma Nietzsche. E a arte já não tem quase valor algum; perdeu seu vigor sem essa pretensão de acesso e *conhecimento* dessa natureza primeira. O pomo dourado da qual ela era a portadora foi perdido, a árvore do qual pendia o fruto perdeu seu propósito e, ressequida, veio ao chão; tal é a imagem que pode descrever o que Nietzsche parece querer mostrar. Não obstante, nosso pensador preserva a “necessidade todo poderosa de conhecimento”.

Nietzsche nos mostra que aquele *sentimento* causado pela superação da efemeridade da existência e do momentâneo e representativo contato com a natureza

---

<sup>34</sup> Conhecimento como a experiência do *sentimento* de pertencimento à totalidade.

primeva, o qual a arte pôde um dia nos lançar, ainda persiste.<sup>35</sup> Assim, o filósofo não vê outra alternativa senão a própria ciência para tentar alçar-se novamente a esse sentimento e *conhecimento*. Mas será novamente possível um tal *conhecimento* e sentimento? Porquanto, atenhamo-nos em questionar se ainda restará na filosofia nietzschiana algum lugar para a arte, um novo sentido para a arte, (quem sabe?) uma arte não mais metafísica. Mas antes, investiguemos a natureza dessa ciência que visa a satisfazer aquela *necessidade metafísica* criada pela arte e religião. Necessidade a qual nietzsche parece sugerir ter sido trocada pela necessidade todo-poderosa de conhecimento.

### 2.3 Em Direção à Zona Temperada da Cultura

Para compreendermos a natureza da ciência em *Humano, Demasiado Humano*, talvez seja necessário mostrar as nuances de seu surgimento. Pode-se dizer que na transição de seu pensamento, Nietzsche passou de uma concepção de mundo artístico-metafísica para uma concepção antimetafísica e científica. Anteriormente, a arte gozava de primazia em relação à ciência. Já vimos que essa primazia se dava pelo sentimento extático causado pela arte trágica bem como pela ideia de que esse sentimento representaria uma religação com a fonte primeva formadora do mundo fenomênico. A ciência, no pensamento do jovem Nietzsche, tão somente confirmava e reafirmava a experiência trágica enquanto a experiência metafísica por excelência, pois, ao chegar a seu limite, a ciência necessitaria retomar as concepções artísticas de mundo, uma vez que se veria incapaz de dotar a existência de sentido, tampouco de alçar-se ao *conhecimento* da verdadeira essência, isto é, à experiência de superação da efemeridade da existência e ao corolário sentimento momentâneo e representativo de pertencimento à totalidade. Quando a obra de Eurípedes vai ao palco, tendo Sócrates como seu mentor, os diálogos tomam o lugar do coro dionisíaco, a música é suprimida e tenta-se suprir esta ausência com as falas dos atores. O espectador passa a ser submetido aos efeitos intelectuais da dialética e seu êxtase se restringe aos esclarecimentos conceituais. A platéia já não sente em si os padecimentos do herói trágico, o arrebatamento é muito mais brando e o sentimento não é satisfeito em sua plenitude como o era nas trágédias clássicas de Ésquilo e Sófocles. O pendor para o

---

<sup>35</sup> O sentimento a que nos referimos trata-se daquele de plenitude alcançado pela experiência trágica, o qual evidenciaria o co-pertencimento com a essência primeva.

conhecimento é despertado, mas se trata do conhecimento dialético dos conceitos, que visa a alcançar o reino das puras formas. Para nosso filósofo, no entanto, essa filosofia da busca pelas definições e formas primeiras, da qual se servirá a academia platônica, não exprimiria a essência primeira de modo tão arrebatador e dinâmico quanto a arte trágica. Ela causaria antes um resfriamento dos ímpetos. Na arte trágica, seriam justamente os ímpetos e os impulsos inconscientes que possuiriam a potência criativa que faria a roda da existência girar, ao passo que os impulsos conscientes seriam os refreadores do ímpeto criativo. Esta diferença fica bem expressa quando Nietzsche afirma n’*O Nascimento da Tragédia* que, em Sócrates, “[...] é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum!*” (GT/NT; §13, p. 86). Para Nietzsche, faltaria a Sócrates o legítimo espírito criador, seu instinto dissuadiria a ação e sua consciência criaria conhecimento ao examinar os conceitos, sendo a dialética seu rebento. Para o jovem Nietzsche, é inconcebível que se destruía a plurisignificativida de a arte trágica. Fazer isto seria equivalente a perder o contato com a essência primeva, seria destruir a ponte metafísica que une o homem fenomênico ao mundo essencial. Não obstante, em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche, ao invés de encontrar na ciência um limite, e esperar dela um retorno à arte como quem retorna ao conhecimento verdadeiro, vê nela a continuação do homem artístico. Como vimos, a arte mostrou-se baseada em pressupostos errados, de modo que tudo que dela brotou estaria imiscuído a impurezas do pensamento, sendo tarefa da ciência continuar e retificar o que ela alcançou em termos de conhecimento. Mas quais seriam estes errôneos pressupostos no qual a arte teria se baseado?

Um destes pressupostos metafísicos seria a crença no incondicionado, do qual derivaria um mundo fenomênico numa relação dinâmica. Este pressuposto parece encerrar em si o caráter metafísico da obra *O Nascimento da Tragédia*. Essa duplicidade e primazia do incondicionado Uno-primordial será questionada pelo ulterior pensamento do filósofo que visará a dirimir tal primazia e duplicidade erigindo um único mundo como verdadeiramente existente, liquidando completamente a dicotimina apresentada entre o verdadeiramente existente (*Wahrhaft-Seiende*) e o não existente (*Wahrhaft-Nichtseiende*).<sup>36</sup> Outro pressuposto, que por ora pretendemos analisar, é o de que o sentimento profundo de plenitude e

---

<sup>36</sup> Cf. GT/NT; §4, p. 39.

êxtase seria argumento suficiente para garantir a veracidade daquilo que se tenta expressar. Assim, lemos:

Os erros de raciocínio mais habituais dos homens são estes: [...] uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira. Aí se atribui ao efeito o predicado de fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de válido logicamente. O reverso dessas proposições diz: uma coisa não é capaz de se impor, de se manter, portanto é injusta; uma opinião atormenta, agita, portanto é falsa. O espírito livre, que conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer as suas consequências, sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas, naturalmente: uma coisa não é capaz de se impor, portanto é boa; uma opinião causa aflição, inquieta, portanto é verdadeira. (MAI/HHI; §30).

Esses erros de raciocínio são pressupostos derivados da moral onde a verdade manteria relação direta com a utilidade. Esses pressupostos morais, por sua vez, derivariam da velha crença “[...] de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (FW/GC; §344). Deus, sendo bom, seria verdadeiro, logo a verdade seria divina e boa e tudo quanto não fosse bom (no sentido de útil), ou que não fosse agradável, seria, portanto, falso. Assim sendo, poderíamos afirmar que Nietzsche pretendia que o arrebatamento, e o prazer no arrebatamento, causados pela arte trágica fossem a prova de que a tragédia proporcionaria alguma conhecimento verdadeiro acerca da essência do mundo? Como vimos, o conhecimento proporcionado pela tragédia é representativo e é uma das formas de ilusão criadas para suportar a existência. Assim, a hipótese não procede, por mais que essa visão trágica de mundo seja provedora de uma grande alegria e seja a justificação estética da existência por excelência. Tal conclusão somente vem a ser reforçada por aqueles aos quais o filósofo denomina *espíritos livres* e dentre os quais também se inclui. Nota-se, pela citação, que eles são dotados de um pendor antidogmático, que evita preconceções e pressupostos e que desafia o incondicionado enquanto fundamento. Tais características antidogmáticas parecem ter origem numa propensão de espírito mais científica, que está disposta a questionar os valores morais, religiosos e todos os demais valores que guardem arraigados em si pressupostos ocultos. Não se trata, contudo, de uma mera inversão destes valores; como a citação nos mostra, apenas o espírito livre menos atento realiza inversões, o verdadeiro espírito livre, por sua vez, realiza a superação dos valores – ele não faz “deduções opostas, que em geral também

são erradas”. Nessa superação é que reside a libertação do espírito. É com esse espírito de libertação que Nietzsche questiona o valor dos arrebatamentos e êxtases artísticos, tão evidenciados n’*O Nascimento da Tragédia*. Escreve ele: “Mesmo os benefícios e bênçãos de uma filosofia, de uma religião, nada provam quanto à sua verdade: assim como a felicidade que um louco desfruta com sua idéia fixa nada prova quanto à racionalidade dessa idéia.” (MAI/HHI; §161). Do mesmo modo, por maior que seja o arrebatamento, o prazer e a inflamação dos sentimentos causados pela arte trágica, disto não se pode depreender que ela deriva de uma fonte verdadeira de conhecimento ou que a ela nos leve. Nesse sentido, escreve Nietzsche:

Acreditamos naturalmente que as partes de uma filosofia tingidas pela religião estão mais bem demonstradas que as outras; mas no fundo é o contrário, temos apenas o desejo íntimo de que *possa* ser assim – isto é, de que o que torna feliz seja também verdadeiro. Esse desejo nos faz ver como bons motivos ruins. (MAI/HHI; §131).

Para compreender melhor esta citação necessitamos complementá-la com a seguinte:

Como os filósofos muitas vezes filosofaram sob a influência da tradição religiosa ou, no mínimo, sob o poder antigo e hereditário daquela “necessidade metafísica”, chegaram a teorias que de fato eram bem semelhantes às teorias religiosas judaicas, cristãs ou indianas. (MAI/HHI; §110).

Com estas passagens, Nietzsche nos mostra o quanto as filosofias estiveram atadas às religiões, sendo, muitas vezes, ferramentas das mesmas e permanecendo a elas submetidas, ainda que de modo subreptício. Muitas das filosofias tentaram tenazmente suprir a necessidade metafísica do homem. A filosofia do jovem Nietzsche, influenciada por toda a tradição de filósofos caudatários das doutrinas religiosas, dentre eles Schopenhauer, também visou, em certa medida, a suprir essa necessidade metafísica. No contexto trágico, como já visto, a morte do herói trágico é a tão esperada, ainda que não ardentemente desejada, superação da efemeridade do mundo fenomênico das aparências e o retorno, ainda que representativo e ilusório, ao mundo essencial, de onde todas as formas emanam.

Com base nas passagens citadas, depreendemos que o arrebatamento e êxtase causados pela experiência trágica, derivados dos sentimentos religiosos e sua corolária necessidade metafísica, não são argumentos em favor do conhecimento de uma verdade primeira e essencial. Nada há para sustentar que a partir de um

sentimento profundo derive-se uma verdade profunda e primeva. Tais sentimentos arrebatadores somente se tornaram possíveis num momento posterior da evolução da cultura humana, sendo antes os rebentos dessa cultura e não a raiz de onde ela brotou. Nietzsche, quer nos parecer, busca a *verdadeira ciência*, isto é, a ciência que prescindir de todo pressuposto metafísico. Afirma o filósofo:

Na realidade, entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos. Toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas últimas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresenta como ciência: tudo é, presumivelmente, também religião, ainda que sob os enfeites da ciência. (MAI/HHI; §110).

Toda religião visa a sanar uma necessidade metafísica. Poderíamos dizer que as religiões forneceram o primeiro remédio para a vida, um consolo metafísico, uma arte qualquer que aplacasse o teor terrível e, muitas vezes insuportável, de se estar vivo. A crença de que todo o sofrimento terreno é transitório, de que existe um mundo verdadeiramente existente ou de que há um conhecimento puro, pleno e verdadeiro algures, não passam de consolos metafísicos infundados; criados tão somente para satisfazer uma necessidade humana. Nietzsche, desvencilhando-se de tais pressupostos, nos quais esteve tão envolto quando redigiu *O Nascimento da Tragédia*, visa a lançar à derruição todo pressuposto metafísico. Contudo, no que consiste um pressuposto metafísico?

Gostaríamos de pontuar que um pressuposto metafísico não se trata meramente, ao que nos parece, de uma duplicação de mundos. E neste ponto abre-se uma diversidade de interpretações da obra nietzschiana. Pode-se pensar que a primeira obra do nosso pensador não possui necessariamente um teor metafísico na medida em que a essência primeva é dinâmica e não estática. No mesmo sentido, pode-se interpretar que, do fato de haver uma interação entre a essência primeva e o mundo fenomênico das aparências, não há necessariamente uma duplicidade, mas uma dinâmica interrelação. De nossa parte, depreendemos que quando Nietzsche fala acerca da morte do herói trágico e da dor do despedaçamento em indivíduos, ele está nos comunicando uma certa duplicidade que consiste justamente na superação, ainda que momentânea, do mundo das aparências e um retorno, ainda que representativo, ao mundo essencial, de plenitude. Consentimos que não haja uma dualidade bem definida como ocorre em outras concepções que asseveram a incomunicabilidade

entre o mundo das aparências e o mundo verdadeiro. Contudo, o que almejamos evidenciar é que há uma espécie de hierarquia.

Desse modo, o que definiria uma postura metafísica, ao que nos parece, só secundariamente se manifesta enquanto duplicidade. Primariamente, uma concepção metafísica de mundo é aquela em que é estabelecida a primazia de uma condição em relação à outra. Desse modo, o mundo essencial, representado pela ideia de Uno-primordial, surge como o mundo pleno, para onde tudo retorna e de onde tudo emana. De igual maneira, esse Uno-primordial é redimido ao se expressar em formas e as formas são libertadas ao serem destruídas. O que ocorre é uma dinâmica em que não parece clara a primazia de um em relação ao outro, pelo simples fato de que a própria duplicidade, em meio a essa dinâmica interrelação, é esmorecida. E poderíamos descurar de buscar uma superioridade hierárquica não fosse a própria noção de primazia implícita na palavra que define essa essência (Uno-primordial) e o ardente *desejo de retorno* e comunhão com ela.

Apesar do fato de a teoria da experiência trágica nos fornecer subsídios para crer numa dinâmica sem primazia, há uma busca calorosa por compreender, *conhecer* e ter acesso a esse Uno-primordial. Quando Nietzsche escreve acerca do verdadeiramente não-existente (*Wahrhaft-Nichtseiende*) ele marca a dificuldade de transcender o mundo fenomênico das aparências – que, de tão habitual, se mostra, justamente por isso, quase intransponível; e qual não seria a glória jubilosa de transpô-lo? – e o desejo arrebatador de acessar a essência primeva por meio da experiência trágica. Parece estar implícita, ainda que de modo sutil, uma veneração acerca do *conhecimento* do coração e essência do mundo. E é desta veneração e aparente primazia de um extremo (Uno-primordial) em detrimento do outro (mundo fenomênico das aparências) que depreendemos o teor metafísico da obra<sup>37</sup>; sendo justamente em decorrência do estabelecimento da primazia de um extremo que surge a duplicação. Antes deste estabelecimento não havia duplicação nem limite

---

<sup>37</sup> “[...] a arte dionísia quer nos convencer do eterno prazer da existência: só que não devemos procurar este prazer nas aparências, mas por trás delas. [...] um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes. Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir; [...] Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos vivos, não como indivíduos, porém como o uno vivo, com cujo gozo procriador estamos fundidos.” (GT/NT; §17, p. 102, 103). Estar fundido com o uno vivo, este parece ser o anseio principal da experiência trágica.

claramente especificado entre um extremo e outro, entre uma condição e outra, entre o essencial e o fenomênico.

Como o próprio Nietzsche assevera, toda filosofia que busca um consolo metafísico, possui raízes na religião e em seus pressupostos. Assim sendo, repetimos, o que caracteriza a metafísica não é tanto a duplicidade de mundos, senão a primazia de uma condição em detrimento de outra condição; a duplicidade e separação surgem em decorrência desta primazia. N' *O Nascimento da Tragédia* existem duas condições: a condição essencial e a condição aparente e, como vimos, ainda que haja a mais dinâmica relação entre ambas, parece prevalecer a primazia do essencial.

De igual maneira, a dicotomia entre coisa em si e fenômeno pode, segundo nossa interpretação, estar submetida aos moldes de uma concepção metafísica. Isso ocorre na medida em que há uma superestimação da coisa em si em detrimento do fenômeno. Nesta tentativa de apreensão e distinção entre fenômeno e coisa em si, tal qual na filosofia d' *O Nascimento da Tragédia*, há uma relação dinâmica e interdependente, o que dificulta o estabelecimento de limites que subsidiem uma duplicidade. Contudo, na medida em que se estabelece uma superestimação de um dos extremos deste até então *continuum*, ocorre imediatamente a duplicação do mesmo.

O que nos ocupa investigar agora é a hipótese de que a duplicidade de mundos é decorrente da superestimação de um extremo, de onde decorre a metafísica, que consistiria justamente na criação de um reino de verdade, perfeição e primazia na valoração de um em detrimento do outro extremo. Parece-nos que é justamente esse reino de superioridade, excelsitude, plenitude e perfeição que Nietzsche almeja combater com sua postura antimetafísica, anti-religiosa e verdadeiramente científica: “[...] entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, [...]” (MAI/HHI; §110).

É neste sentido de minar todas as ideias que levem à crença de uma origem superior e divina que Nietzsche redige as seguintes passagens:

A crença em espíritos grandes, superiores, fecundos, ainda está – não necessariamente, mas com muita frequência – ligada à superstição, total ou parcialmente religiosa, de que esses espíritos são de origem sobre-humana, e têm certas faculdades maravilhosas, mediante as quais chegariam a seus conhecimentos, de maneira completamente distinta da dos outros homens. Atribui-se a eles uma visão imediata da essência do mundo, como que através de um buraco no manto da

aparência, e acredita-se que, graças a esse maravilhoso olhar vidente, sem a fadiga e o rigor da ciência, eles possam comunicar algo definitivo e decisivo acerca do homem e do mundo. (MAI/HHI; §164).

No fundo, Nietzsche almeja, com o rigor da ciência, dismantelar todas as explicações metafísicas ou toda aparente evidência de uma causa metafísica, sobrenatural e milagrosa. Isto é, ele deseja desconstruir a hierarquia entre uma fonte sobrenatural e hierarquicamente superior e o mundo cotidiano. Na passagem citada, Nietzsche aponta que esses grandes espíritos podem entrar em derrisão ao acreditarem demais em sua origem divina. Escreve ele acerca do “espírito superior”:

“Como deixa de criticar a si mesmo, caem uma após a outra as rêmiges de sua plumagem: tal superstição mina as raízes de sua força e talvez o torne mesmo um hipócrita, quando sua força o tiver abandonado.” (MAI/HHI; §164). E neste espírito científico, nosso pensador busca causas mundanas e menos sobrenaturais para explicar o fenômeno do gênio, do espírito superior:

[...] para os grandes espíritos é provavelmente mais útil que eles se deem conta de sua força e da origem desta, que apreendam as qualidades puramente humanas que neles confluíram, as felizes circunstâncias que ali se juntaram: energia incessante, dedicação resoluta a certos fins, grande coragem pessoal; e também a fortuna de uma boa educação que logo ofereceu os melhores mestres, modelos e métodos. É claro que, se têm por objetivo provocar o maior *efeito* possível, a falta de clareza sobre si mesmos e aquela semiloucura extra sempre ajudaram muito [...] [e arrastam os homens] [...] à ilusão de que à sua frente estão líderes sobrenaturais. (MAI/HHI; §164).

Nada de acesso privilegiado à essência o mundo; nesta fase científica, por assim dizer, do pensamento nietzschiano, tudo pode ser explicado com o rigoroso método da verdadeira ciência, tudo é humano, mundano e cognoscível, nada mais é divino ou inacessível. A origem das coisas não é sobrenatural, tampouco elas derivariam de uma instância primeira que fosse de todo perfeita, detentora de todas as formas diante das quais o mundo fenomênico das aparências seria mero simulacro.

Nesse mesmo sentido de desbancar o miraculoso e sobrenatural, escreve Nietzsche, em *Humano, Demasiado Humano*, acerca do gênio artista e de como a vaidade do homem busca entronizá-lo e alçá-lo a um patamar inalcançável por genuíno amor próprio. Escreve ele: “[...] pois só quando é pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere [...] É assim que nossa vaidade, nosso

amor-próprio, favorece o culto ao gênio [...] Chamar alguém de “divino” significa dizer: ‘aqui não precisamos competir’.” (MAI/HHI; §162).

Nietzsche, nesta mesma passagem, tece então uma comparação entre o artista e o homem de ciência. Enquanto o artista camufla os seus processos criativos e só mostra ao público sua obra pronta e acabada sem revelar o devir de sua criação, nas ciências tudo ainda está em devir, razão pela qual tudo só pode ser revelado de modo incompleto. Isto, de certo modo, reduz os *efeitos* da ciência e o impacto que suas singelas, ainda que firmes, descobertas causam. Assim escreve: “A arte consumada da expressão rejeita todo pensamento sobre o devir; ela se impõe tiranicamente como perfeição atual. Por isso os artistas da expressão são vistos eminentemente como geniais, mas não os homens de ciência. Na verdade, aquela apreciação e esta subestimação não passam de uma infantilidade da razão.” (MAI/HHI; §162).

Esta transição de uma filosofia impetuosa – repleta de deuses e figuras míticas, onde os grandes arrebatamentos dos sentimentos são sentidos de forma viva e ardente, na mesma medida em que são louvados por representarem uma potente conexão com o mundo verdadeiro e essencial – para uma filosofia mais sóbria, mais fria e científica, é bem ilustrada por Nietzsche num aforismo intitulado “*As zonas da cultura*”. Nele, Nietzsche evidencia estes contrastes e se coloca na zona temperada da cultura, com climas mais amenos, com grande distância dos artistas e tudo o mais que cause a superafetação e superaquecimento tão próprios dos arrebatamentos religiosos e artísticos. Temos motivos para crer que a experiência trágica, sendo a reunião do êxtase artístico ao êxtase metafísico, seja também mantida à distância, na zona tropical da cultura. O próprio Nietzsche inclui-se aí entre os “não-artistas”.

*As zonas da cultura.* – Podemos dizer, utilizando uma símile, que as eras da cultura correspondem aos diversos cinturões climáticos, com a ressalva de que estão uma atrás da outra, e não ao lado da outra, como as zonas geográficas. Em comparação com a zona temperada da cultura, para qual é nossa tarefa passar, a era transcorrida dá a impressão, no conjunto, de um clima *tropical*. Violentos contrastes, brusca alternância de dia e noite, calor e magnificência de cores, a veneração do que é repentino, misterioso, terrível, a rapidez dos temporais, em todo lugar o pródigo extravasamento das cornucópias da natureza: já em nossa cultura, um céu claro, embora não luminoso, um ar puro, quase invariável, agudeza, ocasionalmente frio: assim as duas zonas se distinguem uma da outra. Ao vermos como lá as paixões mais furiosas são abatidas e destroçadas com força estranha por concepções metafísicas, é como se à nossa frente, nos trópicos, tigres selvagens fossem esmagados sob os anéis de monstruosas serpentes; em nosso clima espiritual não há eventos assim, nossa

imaginação é temperada; mesmo em sonhos não nos acontece o que povos anteriores viam de olhos abertos. Mas não podemos estar felizes com essa mudança, mesmo admitindo que os artistas foram seriamente prejudicados pelo desaparecimento da cultura tropical, e a nós, não-artistas, nos consideram um pouco sóbrios demais? (MAI/HHI; §236).

#### 2.4 Fenômeno e Coisa-em-Si na Visão de Ciência Nietzscheana

E é nesse clima espiritual e zona temperada da cultura que cresce o pendor mais científico da filosofia nietzschiana. Ao que tudo indica, este pendor científico consiste justamente em desfazer-se de todas as concepções metafísicas, ou seja, toda tentativa de chegar à essência das coisas. Escreve Nietzsche: “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; [...]” (MAI/HHI; §9).

O problema puramente científico a que Nietzsche se refere parece ser justamente a tentativa de superar a condição demasiadamente humana de interpretar o mundo. Essa tentativa prescindiria das tentativas já superadas de interpretar a origem do mundo a partir das verdades metafísicas de cunho abertamente religioso. Como visto, tais tentativas são frutos tardios do desenvolvimento humano e não apontam para nenhum conhecimento primevo. As explicações metafísicas do mundo surgiram de modo a sanar a necessidade metafísica do homem, a necessidade de crer numa existência para além das aparências para tornar a vida suportável. Nesse sentido, continua Nietzsche, escrevendo a respeito das suposições metafísicas: “[...] tudo que até hoje tornou para eles [homens] *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão, foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. Quando estes métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados.” (MAI/HHI; §9).

Mesmo quando a metafísica de cunho abertamente religioso se mostrou errônea, ainda persistiu a necessidade metafísica de se buscar a essência do mundo.

Para Nietzsche, isso consiste numa religiosidade velada<sup>38</sup> e se efetiva na busca do *em si* a partir do fenômeno. Há uma primazia estabelecida – há, portanto, segundo nossa concepção, metafísica – haja vista que a coisa em si é buscada a partir de todas as experiências, e o “mundo fenomênico, das aparências” é relegado a uma categoria inferior, pois o que interessa aos metafísicos – religiosos velados, no fundo – é a *coisa em si*.

*Fenômeno e coisa em si.* – Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura, isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como razão suficiente do mundo do fenômeno. (MAI/HHI; §16).

Mas Nietzsche almeja evidenciar que mesmo essa busca metafísica pelo *em si*, desvinculada de sua aberta religiosidade, é pautada em erros e métodos cognitivos falhos:

[...] se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (razão suficiente). Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. (MAI/HHI; §16).

Sempre olhamos o mundo com a “cabeça humana”, isto é, os atributos morais, estéticos e religiosos do mundo são representações criadas pelo intelecto humano. Estas exigências (morais, estéticas e religiosas) só puderam ser criadas e satisfeitas num momento muito avançado da cultura humana e de modo algum nos revelam o caráter essencial do mundo, tampouco servem como a pintura basilar de onde pudéssemos depreender a razão suficiente do mundo fenomênico. É nesse sentido que Nietzsche designa a metafísica como “[...] a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais.” (MAI/HHI; §18). E o papel

---

<sup>38</sup> Trata-se de uma religiosidade velada na medida em que busca uma essência primeva, em analogia a Deus, de onde as coisas (ou o mundo dos fenômenos) emanariam.

da verdadeira ciência seria justamente, segundo Nietzsche, lançar luz para esses erros e impedir que conclusões ilógicas fossem retiradas a partir deles. Como já citado: “Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado [...]” (MAI/HHI; §29). Assim, nosso pensador adverte para a impossibilidade de se adquirir qualquer conhecimento essencial a partir das representações, denunciando o erro destas investigações metafísicas acerca da coisa em si. Com isso, Nietzsche evidencia o papel central da ciência, não obstante suas limitações, na derrocada das visões metafísicas acerca da existência. Escreve o pensador: “Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável<sup>39</sup> –, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação [...]” (MAI/HHI; §16).

Diante dessa impossibilidade de se romper com o mundo da representação ou, diante da impossibilidade de se obter qualquer conhecimento seguro acerca da coisa em si a partir dos erros fundamentais (representações), cria-se uma lacuna entre o mundo fenomênico (mundo da experiência) e o mundo essencial, da coisa em si. Acerca disso, escreve Nietzsche: “Tarde, bem tarde – ele [intelecto humano] cai em si: agora o mundo da experiência e a coisa em si lhe parecem tão extraordinariamente distintos e separados, que ele rejeita a conclusão desta a partir daquele – ou, de maneira terrivelmente misteriosa, exorta à *renúncia* de nosso intelecto, de nossa vontade pessoal: de modo a alcançar o essencial *tornando-se essencial*.” (MAI/HHI; §16).

Mas tornar-se essencial, nesse caso, é tornar-se vazio de significados, pois seria o mesmo que abrir mão de todas as representações que dotam a existência de sentido. Continua Nietzsche: “Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.” (MAI/HHI; §16). Isto vem ao encontro do que afirmamos no início deste capítulo. Quanto mais essencial um conhecimento, menor a quantidade de significados, pois tudo que é plurisignificante somente muito

---

<sup>39</sup> “Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão.” (MAI/HHI; §29).

tardamente surgiu na evolução da cultura humana, e quanto mais multifários são os seus significados, mais tardio.

Um pouco adiante, nessa mesma obra, Nietzsche define os graus de superação da metafísica como graus de libertação que se caracterizam por um “*movimento para trás*”; escreve ele: “No tocante à metafísica filosófica, vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns degraus para trás; pois devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele.” (MAI/HHI; §20). Parece-nos que toda metafísica que visa a dotar de algum atributo, sentido ou significado o seu objeto de estudo, está antes distanciando-se do que se aproximando de sua meta; pois move-se em direção à copa e não à raiz da árvore. Mas no que consistiria este não querer ficar sobre o último degrau a que Nietzsche se refere nesta passagem? Podemos dar mais um passo atrás ainda?

Talvez possamos aventar a hipótese de que esse “não querer ficar sobre” o último degrau seja equivalente ao “cortar a cabeça humana”. Isto é, ir até as últimas consequências e admitir a possibilidade de um mundo isento de interpretações, um mundo puramente metafísico, puramente negativo. Parece ser pensando em tal possibilidade que Nietzsche escreve:

Então resta ainda aquela possibilidade [existência de um mundo metafísico]; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos [...] (MAI/HHI; §9).

Ao cortar-se a cabeça humana e inserir-se num âmbito isento de representações, tudo passaria, supomos, a carecer de sentido. Este é o último passo para trás no último degrau. Evidentemente que se trata de uma hipótese, pois “[...] é impossível cortar essa cabeça [...]” (MAI/HHI; §9). Contudo, ir às coisas em si, num mundo essencial é justamente transitar para uma condição de total isenção de qualquer significado. Sem as representações criadas pelos erros da razão e do sentimento ao impingir significados à existência, não há sentido algum, não há nada que convenha ao intelecto humano. Sem as representações de uma dada perspectiva,

unidade percipiente ou *subjectum* doador de signos, sentidos ou significados, não haveria nada que conviesse a intelecto algum, a perspectiva alguma, a sujeito ou *subjectum* algum, isto é, nada conviria a nada. Por isso Nietzsche afirma que um tal conhecimento metafísico “[...]seria o mais insignificante dos conhecimentos [...]” (MAI/HHI; §9). E, ao afirmar isso, ele parece desfazer a primazia deste mundo metafísico em relação ao mundo do fenômeno. Nesta dissolução da primazia, de acordo com nossa hipótese interpretativa, residiria o fim derradeiro da metafísica para a filosofia nietzschiana.

Ao afirmar que mesmo que um tal mundo exista, ele não faria sentido algum ao intelecto humano, Nietzsche, além de derrubar a primazia da busca pelo *em si*, acaba com a duplicidade de mundos, colocando como único mundo existente o mundo do fenômeno, haja vista que qualquer outro mundo não representaria nada, em absoluto, à experiência humana; ou melhor, num mundo sem representações não haveria sentido algum para experiências de qualquer natureza, não haveria mundo ou qualquer coisa sequer. Escreve ele num fragmento póstumo: “[...] se deve igualmente *impugnar* nosso direito a distinguir um mundo em si de um mundo dos fenômenos.” (Fragmento Póstumo; outono de 1887, 10 [57], nossa tradução). Não há separação ou distinção pelo simples fato de que um mundo em si não poderia existir para o intelecto humano. Assim, há só um mundo, sem separação e sobretudo, sem primazia em relação a outra condição qualquer.<sup>40</sup> Com isso, parece-nos que Nietzsche nos mostra como a ciência cumpre seu papel de oposição, por excelência, à metafísica.

Assim sendo, podemos caracterizar a concepção de ciência, na obra *Humano, Demasiado Humano*, como sendo de natureza antimetafísica. Contudo, poderíamos ainda nos perguntar que papel resta à ciência quando a busca pela essencial coisa em si é inviabilizada? Parece-nos que a melhor resposta a esta questão é que o papel da ciência se torna, justamente, evidenciar o equívoco da busca de uma verdade essencial e mostrar que o mundo que conhecemos é constituído pelos erros e representações acerca dele. Afirma Nietzsche que o “[...] constante e laborioso processo da ciência [...] celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram

---

<sup>40</sup> “A antítese entre o mundo aparente e o mundo verdadeiro reduz-se à antítese entre ‘mundo’ e ‘nada’-” (Fragmento Póstumo; primavera de 1888, 14 [184], nossa tradução).

gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados [...]” (MAI/ HHI; §16). Assim, a ciência parece possuir um papel lento, de depuração das crenças e representações humanas. Em vários pontos durante a obra citada, Nietzsche faz referências à morosidade do trabalho científico, bem como à modéstia de seus parcos, mas firmes e cautelosos resultados.

Outra marca característica da noção de ciência em Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano* refere-se ao método. A este Nietzsche defere maior valor do que ao próprio conhecimento a que a ciência possa chegar; escreve ele:

Hoje em dia, porém, já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagam desconfiança e cautela bastantes, de modo que todo aquele que defende opiniões com palavras e atos violentos é visto como um inimigo de nossa presente cultura ou, no mínimo, como um atrasado. Realmente: o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar. (MAI/HHI; § 633).

Isto é, não basta se crer possuidor de uma verdade, é preciso mostrar os métodos aos quais se chegou a ela. E mesmo que se demonstre um conhecimento seguro, ele ainda sempre poderá ser questionado, os métodos sempre podem ser revistos, o mundo de representações, o nosso mundo, é permeado pelos mais diversos erros e descaminham a razão. Seria papel da ciência, portanto, cada vez mais, depurar e rever seus métodos, para que se chegue a conhecimentos cada vez mais seguros, ainda que singelos. Deve-se, incansavelmente, reaprender e reexaminar, pois isso é o que possibilita a constante superação e ampliação das perspectivas.

Adiante, escreve ainda Nietzsche: “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.” (MAI/ HHI; §635). Assim, a ciência, com seu método, visa a evitar que as crenças supersticiosas voltem a ter crédito e dêem margem para concepções sobrenaturais e/ou infundadas acerca das coisas. Nietzsche enfatiza o rigoroso método científico como antídoto para as observações apressadas do senso comum que só levam a contra-sensos. Desse modo, pode-se afirmar que o método científico consiste numa “[...] instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do

pensar [...]” (MAI/HHI; §635). Para evitar tais descaminhos, nosso filósofo vale-se do “[...] espírito modesto e cauteloso da ciência [...]” (MAI/HHI; §635).

## 2.5 O Que Resta da Arte Sem a Metafísica?

Cabe-nos perguntar se ainda resta algum espaço para a arte após as fortes críticas à metafísica realizadas pelo pensamento nietzschiano. N’*O Nascimento da Tragédia*, a arte era a via direta para acessar o incondicionado e obter uma experiência e *conhecimento* metafísico, contudo isso foi contestado. Até mesmo as filosofias e ciências que buscavam algum conhecimento metafísico foram contestadas por Nietzsche. Assim, nos perguntamos: *estando a arte tão imbricada ao metafísico nas anteriores concepções nietzschianas, resta ainda alguma possibilidade de remanescência da mesma no pensamento pós-metafísico do filósofo?*

Porquanto, o que se pode dizer, a esta altura do pensamento nietzschiano, é que a arte causaria a superexcitação nervosa pelo seu excesso de sentimentos oriundos de uma suposta ligação com o conhecimento profundo das verdades essências da existência. Nietzsche vê isto como um perigo e erige a ciência como o sistema de arrefecimento do homem moderno. A derrocada da arte, da metafísica e, de modo geral, da crença em verdades definitivas, é vista como sendo uma necessidade de saúde. Escreve o filósofo: “A soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais; as classes cultas dos países europeus estão mesmo cabalmente neuróticas, e em quase toda família há alguém próximo da loucura.” (MAI/HHI; §244).

O fardo de toda a cultura estaria por demais pesado, sobrecarregando as forças intelectuais. É como se Nietzsche estivesse afirmando que o homem sofre pelo excesso de significado; em outros termos, falta o ar puro, o espaço vazio, falta o horizonte que amplia o alcance da visão e permite que se respire a pulmões plenos. Todo o conhecimento acumulado sufoca o homem, falta o espaço necessário para a atividade criativa, não há como olhar adiante, não há como dar um passo sequer sem que se tropece em alguma verdade profunda em significados; o que faz com que imediatamente e invariavelmente o homem se curve, senão para adorar e tentar desvendar os mistérios de tal verdade, ao menos para desemaranhar-se dela: “Ao

cristianismo, aos filósofos, escritores e músicos devemos uma abundância de sentimentos profundamente excitados: para que eles não nos sufoquem devemos invocar o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas; [...]” (MAI/HHI; §244).

A ciência, assim, nos afasta da zona tropical da cultura, nos livra dos anéis esmagadores das gigantes serpentes e das mandíbulas dos tigres selvagens que nos dilaceram com a força da pretensão de serem a encarnação do significado mais profundo e primevo da existência. A ciência permitiria-nos analisar à distância, mais friamente, sem que nos tornemos vítimas daquilo que tentamos investigar.

Estaria Nietzsche professando o fim da arte e de toda atividade humana que se baseie no engano metafísico? Escreve o filósofo: “Forças como as que determinam a arte, por exemplo, poderiam simplesmente se esgotar; o prazer na mentira, na imprecisão, no simbólico, na embriaguez, no êxtase poderia cair no desprezo.” (MAI/HHI; §234). Seria este o destino da humanidade? Esvaziar a existência de sentido utilizando-se do método regressivo da ciência que, a cada verdade derrubada, a cada fantasia desfeita e desilusão, nos revela o vazio essencial da existência? Uma outra passagem lança luz ao que Nietzsche denomina a grande ou elevada cultura:

*Analogia da dança.* – Hoje devemos considerar como sinal decisivo de grande cultura alguém possuir força e flexibilidade tanto para ser puro e rigoroso no conhecer como para, em outros momentos, deixar que a poesia, a religião e a metafísica vão cem passos à sua frente, por assim dizer, apreciando-lhes o poderio e a beleza. Tal posição entre duas exigências tão diversas é muito difícil, pois a ciência requer o domínio absoluto de seus métodos, e, não sendo este requisito satisfeito, surge o outro perigo, o de oscilar debilmente para cima e para baixo, entre impulsos diversos. (MAI/HHI; §278).

Nessa passagem, parece novamente haver algum espaço para arte. Talvez o homem tenha necessidade de engano, até mesmo quando pertence à cultura elevada. A união, contudo, do espírito científico à arte, é uma manobra difícil; e o grande risco se mostra na falta de domínio entre os diversos impulsos. Prossegue Nietzsche: “No entanto, a fim de mostrar uma via para a solução dessa dificuldade, ao menos com uma analogia, lembremos que a *dança* não é o mesmo que um vago balanceio entre impulsos diversos. A alta cultura semelhará uma dança ousada: por isso, como foi dito, é necessária muita força e flexibilidade.” (MAI/HHI; §278). A cultura elevada,

portanto, não é um simples balanceio entre os instintos, é necessário ter precisão nos movimentos, saber transitar com destreza entre todas as esferas intuitivas humanas, entre os impulsos artísticos e os científicos. Mas poderíamos afirmar, com segurança, que Nietzsche assegura espaço para a arte na cultura elevada, na qual, ao que tudo indica, prevalece o pendor científico? Saber transitar entre o cândido domínio da arte e o domínio frio da ciência seria requisito necessário para a cultura elevada? Mas, desse modo, a própria arte não seria constituinte e parte do tão enaltecido método científico? E não haveria aí uma contradição?

*O futuro da ciência.* – A ciência dá muita satisfação a quem nela trabalha e pesquisa, e muita pouca a quem *aprende* seus resultados. Mas, como aos poucos todas as verdades importantes da ciência têm de se tornar cotidianas e comuns, mesmo essa pouca satisfação desaparece: assim como há tempos deixamos de nos divertir ao aprender a formidável tabuada. Ora, se a ciência proporciona cada vez menos alegria e, lançando suspeita sobre a metafísica, a religião e a arte consoladoras, subtrai cada vez mais alegria, então se empobrecerá a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade. Por isso, uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência de saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento. (MAI/HHI; §251).

A arte parece ser novamente resgatada por Nietzsche, na medida em que é reservada uma câmara cerebral para aquilo que “não é ciência”, ou seja, para tudo aquilo que é ilusório, profundo, metafísico... artístico.<sup>41</sup> Como já visto, o fator característico das ciências é, justamente, a oposição ao que é metafísico, de onde depreendemos que a não-ciência seria tudo aquilo que permite ao pensamento andar a rédeas soltas, sem o rigor de evitar os descaminhos da razão. Nietzsche parece querer com isso, subordinar a arte e a metafísica à ciência, fazendo com que aquelas sirvam de combustível a esta. Assim, pode-se afirmar que o filósofo não prescinde da necessidade do sentimento profundo a animar o espírito humano. Contudo, toda essa torrente de sentimentos deve estar restrita a uma câmara isolada, para que não contamine o ambiente onde trabalha o rigoroso método científico. A arte ainda sobrevive; ciente de que não possui nenhum conhecimento profundo e essencial acerca da existência, mas de que é plena de sentimentos. Nosso filósofo acha por bem

---

<sup>41</sup> A arte, nesta altura da filosofia nietzschiana, ainda é vista como metafísica, ao contrário da ciência.

conservá-la, tanto quanto é necessário conservar a alegria e o prazer na vida. Nisso fica implícito os limites da própria ciência, que caminha em direção a uma gradual diminuição e extinção de sua força motriz. Por ora, segundo nosso pensador, a ciência vive um momento de grandes descobertas, mas pouco a pouco, as descobertas serão cada vez mais raras: “Sem dúvida ainda vivemos a juventude da ciência, e costumamos ir atrás da verdade como de uma bela jovem; e quando ela tiver se tornado uma velha carrancuda?” (MAI/ HHI; §257). Parece que mesmo em meio aos seus diversos discursos de apologia à ciência e ao método científico, Nietzsche colaciona os possíveis limites da ciência. E o limite se resume à exaustão. Vejamos o que o filósofo escreve na coletânea de aforismos intitulada *Opiniões e Sentenças Diversas*, uma das partes consituíntes do segundo volume da obra *Humano, Demasiado Humano*:

*No deserto da ciência.* – Em suas modestas e exaustivas caminhadas, que muitas vezes parecem jornadas no deserto, devem surgir para o homem de ciência as reluzentes miragens chamadas “sistemas filosóficos”: com mágica força de ilusão, elas mostram, bem próximas, a solução de todos os enigmas e a mais fresca porção do vero elixir da vida; o coração se regala, e o homem fatigado quase já toca com os lábios a meta de toda perseverança e todo o padecimento da ciência, de modo que avança involuntariamente. (VM/OS; §31).

Não somente os homens de cultura elevada, mas também o próprio homem de ciência chega à sua exaustão. Mesmo ele que trabalha na bancada das ciências e dela se regala com seus resultados também chega a um esgotamento. Também ele sucumbe ante a falta daquele sentimento de ser possuidor de uma verdade, de um sistema filosófico. Ele também gostaria de ser, tal como os gregos, um tirano do espírito.<sup>42</sup> Para saciar essa necessidade que, apesar de sua existência, não garante que lhe haja satisfação, tal como a existência da fome não é garantia de que ela será saciada, surgem os sistemas filosóficos. Eles parecem servir como que um chamariz e falsa isca, uma ilusão que impele os trabalhadores da ciência a continuar exercendo seu ofício. É mister atentar ao fato de que Nietzsche coloca tanto a filosofia quanto a arte, num certo sentido, em patamares iguais. Ambas servem para reavivar o espírito do homem de ciência. Mas se a ciência não se sustenta sem a arte e a filosofia, estas contudo, desenvolvem-se plenamente sem a ciência. Qual perdurará ao final? E se o

---

<sup>42</sup> “*Os tiranos do espírito.* – [...] Talvez jamais tenha sido maior, no mundo, a felicidade de se crer possuidor da verdade, mas também a dureza, a arrogância, a tirania e maldade de uma tal crença.” (MAI/HHI; §261).

homem de ciência depende da fornalha da arte e da filosofia, não possuem elas considerável importância? Ademais, estando filosofia e arte novamente no mesmo patamar, poderíamos pensar na possibilidade de ambas voltarem a coexistir no pensamento nietzschiano, uma vez que todos os seus pressupostos metafísicos foram elididos e com isto elas próprias foram quase que completamente desterradas e desterritorializadas?

*Os empregados da ciência e os outros.* – Podemos designar os eruditos propriamente capazes e bem-sucedidos como “empregados”, em suma. Quando, nos anos da juventude, sua inteligência está suficientemente treinada e sua memória preenchida, quando a mão e o olho adquiriram segurança, um erudito veterano lhes indica um lugar da ciência em que suas qualidades podem ser úteis; mais tarde, depois que percebem as lacunas e os pontos defeituosos de sua ciência, eles mesmos se colocam ali onde são necessários. Todas essas naturezas existem pela ciência; mas há outras, mais raras, raramente bem-sucedidas e amadurecidas, “pelas quais a ciência existe” [...] acreditam sempre estar juntando suas “posses” dispersas. [...] Naturezas como essas produzem, com suas construções intelectuais *peçoais*, aquela *ilusão* de que uma ciência (ou mesmo a filosofia inteira) está pronta e atingiu sua meta; a *vida* que há em sua criação exerce esse encanto: o qual foi, às vezes, bastante funesto para a ciência e enganoso para os trabalhadores do espírito realmente capazes mencionados acima e, em outras ocasiões, quando reinavam a *secura* e a *fadiga*, agiu como um bálsamo e como a aragem de um fresco e ameno oásis. – Geralmente esses homens são chamados *filósofos*. (WS/AS; §171).

O filósofo dota de vida a sua criação. Ele cria uma meta, estabelece um sentido para toda busca científica. Nesse seu trabalho criativo acaba impulsionando a ciência a “avançar involuntariamente”, contudo trata-se de mera ilusão. O trabalho científico é inacabável, sempre existirão questionamentos, sempre será necessário maior acurácia, estabelecimento de melhores métodos, as verdades descobertas sempre serão passíveis de revisão. Contudo, parece que a ilusão de que existe uma meta, uma razão para este trabalho incessante, acaba dotando de sentido essa interminável busca. A função do filósofo não semelharia então à do artista, na medida em que serve como combustível para o homem científico? Nietzsche, contudo, afirma que a ilusão da meta pode ter um efeito funesto e enganoso aos eruditos “realmente capazes” da ciência. Talvez isso ocorra pelo fato de, cedo ou tarde, aperceberem-se de que se trata de uma ilusão e de que a *busca* pelo conhecimento é o que deveria lhes impulsionar e não o conhecimento mesmo. Mas sem uma meta, ou seja, sem algo que dote de sentido e “vida” a busca científica, será possível ciência?

Na obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve: “E como ainda está longe o tempo em que as forças artísticas e a sabedoria prática da vida se juntarão ao pensamento científico, em que se formará um sistema orgânico mais elevado, em relação ao qual o erudito, o médico, o artista e o legislador, tal como agora os conhecemos, pareceriam pobres antiguidades!” (FW/GC; § 113). Assim, surgem algumas perguntas: E se a ciência, finalmente, se aliasse à arte e à filosofia? O que poderíamos esperar dela?

### 3. *VIS CREATIVA*

O que se pretende pesquisar neste terceiro capítulo é o papel da arte ao longo da obra *A Gaia Ciência*. Embora Nietzsche não faça muitas menções diretas à arte, pode-se perceber que ela permeia os seus escritos neste período, trajada, ao que nos parece, de ímpetos e elementos criativos imbricados ao filosofar nietzschiano. Parece-nos que as concepções de arte nietzschianas encontram-se, nessa obra, num período de transição, o qual pode tornar-se decisivo nas concepções filosóficas do pensador. Assim, pretendemos, neste capítulo, analisar mais detidamente as ideias de vivenciar a si mesmo e de criação de si mesmo. O tema da vivência permeia os escritos nietzschianos dessa época e cada vez mais sua filosofia parece ligar-se às vivências. Todo aquele que vivencia a si mesmo, concomitantemente, expande seu próprio conhecimento e se constitui nessas vivências, ou seja, vivenciar-se é criar-se.<sup>43</sup>

Em alguns momentos, Nietzsche parece querer nos mostrar que o conhecimento só é possível enquanto vivência (*Erlebnis*),<sup>44</sup> do contrário não é conhecimento atuante, é

---

<sup>43</sup> Os termos que utilizamos, tais como: “vivência de si”, “criação de si”, “vivenciar-se”, “criar-se”, dentre outras variações que aparecerão nesse capítulo, podem sugerir que estejamos trabalhando a partir do subestabelecimento de um sujeito. Gostaríamos de não apenas pontuar, mas frisar que todas as vezes em que nos reportamos à vivência, à experiência ou à criação e que atribuamos isso a um “si” ou a um “eu”, o que se quer, precisamente, é evidenciar a *singularidade da experiência*. Um “si”, poderíamos dizer, é uma organização e disposição de forças peculiares a um organismo. Esse, por sua vez, como o próprio Nietzsche apontou em seus cadernos, é uma unidade apenas enquanto organização: unidade que representa um, mas não é um: “Toda unidade só é unidade enquanto *organização e jogo de conjunto* [...] portanto uma *formação de domínio* que *significa* um, mas não é um.” (Fragmento Póstumo; outono de 1885 – outono de 1886, 2[87], nossa tradução). Assim, o que garante a *singularidade da experiência* não é algum tipo de substrato ou essência, mas sim a multiplicidade das forças que permite a expressão destas de uma determinada maneira. A *singularidade da experiência* remete ainda, como o termo já o sugere, à peculiaridade vivenciada por uma determinada organização e disposição de forças, contudo, jamais se olvidando de que essa disposição decorre, *precisamente*, da multiplicidade de forças que se lhe opõem.

<sup>44</sup> Para uma discussão mais pormenorizada a respeito do termo *Erlebnis*, Cf. o artigo intitulado *O Conceito de Vivência (Erlebnis) em Nietzsche: Gênese, Significado e Recepção* (VIESENTEINER; 2013), no qual o autor faz, dentre outras coisas, uma análise histórica do termo. No referido artigo o autor explicita a tríplice significação de *vivência (Erlebnis)* que consiste em *imediatez (Unmittelbarkeit)*, *significabilidade (Bedeutsamkeit)* e *incomensurabilidade (Inkommensurabilität)*. Por *imediatez*, devemos entender que uma vivência, evidentemente, precisa ser presenciada, ser vivida, ou seja, uma experiência que se tem acerca do mundo estando no mundo, presentificado nele; por *significabilidade*, entende-se que a vivência precisa ter um impacto naquele que a vivencia de modo a afetá-lo de modo global, isto é, precisa ter um sentido para aquele que a vivencia e com isso ser dotada de significado; a *incomensurabilidade* se refere ao caráter estético da vivência, que não pode ser avaliado por convenções ou padrões morais e que está para além da própria razão. O termo *Erlebnis* é utilizado frequentemente por Nietzsche, mas, como Visenteiner aponta no referido artigo, não de modo sistematizado. Por vezes Nietzsche o substitui pelo termo *Erfahrung* (experiência) ou *Versuch* (experimento). No artigo intitulado *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche* (VIESENTEINER; 2010), o autor também explora, embora de modo mais breve, a tríplice significação do termo *Erlebnis*, e se utiliza da análise do termo para fundamentar que, embora Nietzsche escreva sobre sua vivência filosófica, sua filosofia

não é necessariamente autobiográfica. Não estamos completamente seduzidos por esta hipótese, haja vista que a vivência de Nietzsche é das mais filosóficas, tornando impossível dissociar sua filosofia de sua vivência (*Erlebnis*) e de sua vida. Contudo, quase desnecessário apontar, a proposta nietzschiana passa ao largo de uma proposta autobiográfica descritiva de suas experiências. Nietzsche, diríamos, traduziria em termos filosóficos o que vivenciou na singularidade de suas experiências, ou, dito de outro modo, teria deixado como legado apenas o que há de filosófico em suas vivências, ou seja, ele teria nos deixado suas vivências e seria tautologia adjetivá-las de filosóficas, pois, como já afirmado, a vivência de Nietzsche é filosófica, nos termos do que ele entende por filosofia – da destruição à criação de valores, da saúde à doença, do declínio à superação, da análise da metafísica moral escrava à afirmação da moral da *grande saúde*, a tudo isto vivenciou, não apenas viveu. E por vivenciar queremos dizer que viveu de modo crítico, escavando os preconceitos morais e valores intrínsecos àquilo com o que teve contato. Numa vivência filosófica, isto não deixa de ser autobiográfico e embora não se atenha a meras descrições vivenciais, diz-nos muito sobre seu autor e sua vida. O lado mais íntimo e profundo, o qual nenhuma biografia ou autobiografia descritiva galgaria alguma vez alcançar, está desvelado nos escritos nietzschianos. Concordamos com Viesenteiner quando ele sugere que se trata de uma autogenealogia, pois os escritos nietzschianos são as marcas da constituição de seu Eu mais próprio, seu Si-mesmo (*Selbst*). Contudo, isso não descaracteriza o teor biográfico de seus escritos. A nosso ver é sim uma super-autobiografia, no sentido de uma grande autobiografia, poderíamos dizer. A filosofia nietzschiana nos mostra o filósofo na mais introspectiva análise de si e do que o cerca. Não há clara distinção em Nietzsche acerca do Si e do entorno, desse modo, seu pensamento e análise da cultura, dos valores e tudo o mais, está diretamente atrelado ao seu Si-mesmo (*Selbst*) – é a expressão deste Si-mesmo. Viesenteiner gostaria de justificar sua tese apegando-se à famosa frase: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH/EH; Por que escrevo tão bons livros, §1). Contudo, o ponto principal abordado por Nietzsche nessa passagem pareceu-nos ser ignorado. Este ponto é dito já na frase seguinte da referida citação: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos. Abordarei, antes de falar deles, a questão de serem compreendidos ou *incompreendidos*. Faço-o com a negligência mais apropriada: pois este não é ainda o tempo para essa questão. Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos.” (EH/EH; Por que escrevo tão bons livros, §1). Não nos parece lícito aceitar que Nietzsche esteja endossando uma atitude ambígua em seus escritos. Não nos parece, em absoluto, que ele escreva algo e que aquilo *possa* não lhe dizer respeito ou ser distinto dele, como a interpretação viesenteineriana da referida passagem o sugere. A célebre frase trata, a rigor, primeiramente da má interpretação que amiúde era feita dos escritos nietzschianos; e, corolariamente, da má imagem que se fazia da figura do filósofo: “Não sou, por exemplo, nenhum bicho-papão, nenhum monstro moral [...]” (EH/EH; Prólogo, §2). Nietzsche propôs-se a investigar o valor dos valores vigentes de sua época, mas não o fez com intenções perversas, muito pelo contrário. Quem percorre seus escritos percebe subrepticamente o amor à vida e à promulgação da existência. Mas quem compreenderia esse incompreendido? “Quem acreditou haver compreendido algo de mim, havia me refeito como algo à sua imagem – não raro um oposto de mim, um ‘idealista’, por exemplo; quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado.” (EH/EH; Por que escrevo tão bons livros, §1). Essa é mais uma citação da referida passagem, na qual Nietzsche, *supostamente*, se distingue de seus escritos. Mas ele faz tal afirmação porque de fato é distinto daquilo que escreve, ou porque seus escritos são, amiúde, tomados e interpretados de modo muito distinto daquilo que se propõem a ser? Parece-nos, cada vez mais, que aquela frase que parece impor uma ambiguidade em Nietzsche e *sugerir uma dissociação na disposição dos impulsos do filósofo* é, tão somente, apenas mais uma incompreensão. Tal equívoco parece ser bem explicado pelo próprio Nietzsche ainda na mesma passagem: “Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe.” (EH/EH; Por que escrevo tão bons livros, §1). Isto é, novamente Nietzsche parece apontar para o sentimento de incompreensão de seus escritos. Não nos surpreende que um pensador com concepções tão singulares e insuspeitadas como é o caso de Nietzsche tenha fomentado todo tipo de incompreensões; não por falha de seu pensamento ou escrita. Um bom escritor necessita de um intérprete que alcance, o máximo que possa, sua altura. Assim, parece-nos translúcido que quando Nietzsche afirma: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos.” (EH/EH; Por que escrevo tão bons livros, §1), ele está se referindo precisamente à incompreensão que grassa na leitura de seus pensamentos e à distorcida imagem que fazem de sua figura: “Prevendo que dentro de pouco tempo devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*. Na verdade já se deveria sabê-lo, pois não deixei de ‘dar testemunho’ de mim.” (EH/EH; Prólogo, §1).

mero saber conceitual.<sup>45</sup> Desse modo, a arte parece ressurgir sob uma roupagem mais oculta, insidiosa e sagaz, por assim dizer ; *por isso mais atuante*;<sup>46</sup> e parece estar aliada ao conhecimento. Aproximar vivência e criação de si explorando suas relações será uma das metas do terceiro capítulo, bem como elucidar a capacidade humana de dotar de sentido suas vivências, o que também não deixa de ser uma atitude artística perante a própria existência.

### 3.1 Gaia Ciência

É válido, neste momento, tentar obter uma compreensão acerca do teor da obra a qual iremos investigar, a saber *A Gaia Ciência*. Por que Nietzsche teria lhe dado este título? Imediatamente é possível notar que ela contrasta com a seriedade e rigor do método científico que fora muito enaltecido em *Humano, Demasiado Humano*. No quê consistiria esse conhecimento alegre, essa ciência jovial a qual Nietzsche parece propor na referida obra?

Cabe elucidar que o termo utilizado como título da obra nietzschiana possui origem na cultura dos trovadores de Provença, região localizada ao sul da França e nas proximidades da Itália. Conforme Souza (2001, p. 334), os trovadores provençais designavam sua arte como *gai saber* ou *gaia scienza*. A expressão se refere a “[...] uma gaiata indiferença frente à norma.” (SOUZA, 2001, p. 335). No contexto do pensamento nietzschiano, sugere um sentimento de superioridade frente ao rigor do método científico e uma alegria para consigo e sua arte mais própria. O provençalismo, para

<sup>45</sup> “Quando em certa ocasião o dr. Heinrich Von Stein queixou-se honestamente de não entender palavra do meu Zaratustra, disse-lhe que era natural: haver compreendido seis frases dele, ou seja; tê-las *vivido* [*erlebt*], elevaria alguém a um nível bem superior [...]” (EH/EH; Por que escrevo tão bons livros, §1). Cabe fazer menção aqui à *singularidade das vivências*. Isto é, que elas são uma experiência muito própria. Com “experiência própria”, não estamos nos referindo à noção de um sujeito subsistente ao qual a experiência pertencesse, mas sim a disposições de força peculiares a um organismo. Isso torna a vivência algo compreensível para uma determinada perspectiva, ou seja, para as disposições de força organizadas de um certo modo, tornando essas vivências incompreensíveis, em sua plenitude, para disposições distintas. Parece-nos ser justamente para esse sentido que aponta o subtítulo de *Assim Falou Zaratustra*: “Um livro para todos e para ninguém”. Nele conserva-se a universalidade da teoria perspectivística nietzschiana, ao mesmo tempo em que se preserva a singularidade das vivências ou experiências; sempre peculiares às disposições de força estabelecidas no *momento* da vivência.

<sup>46</sup> Esta noção aqui apresentada possui origem no pensamento freudiano. Segundo ele, um impulso inconsciente possui uma influência muito maior sobre o indivíduo, posto que atuaria subrepticiamente, por assim dizer. Ou seja, sem o controle e censura das faculdades superiores da consciência, como o super-ego, por exemplo. Em outras palavras, quanto mais inconscientemente atua um impulso, mais livremente ele o faz – pois não sofre as censuras e resistências das faculdades conscientes.

Nietzsche, é “[...] aquela unidade de *trovador, cavaleiro e espírito livre* com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas; [...]” (EH/EH; *A Gaia Ciência*). Assim, a obra do filósofo indica um estado de superação, uma filosofia que aprendeu a rir de si mesma – que tem o riso como marca. Trata-se, portanto, de um livro de transição, com traços do pensamento mais tardio do filósofo.

Relevante notar o que Nietzsche coloca como epígrafe de sua obra: “Vivo em minha própria casa / Jamais imitei algo de alguém / E sempre ri de todo mestre / Que nunca riu de si também” (FW/GC; epígrafe). Talvez não estejamos equivocados ao afirmar que o termo “gaia ciência” quer, acima de tudo, designar um *pathos*, um sentimento. Nesse sentido, o conceito transversaliza-se por toda a obra e relaciona-se a vários pensamentos. Não se trata meramente de um saber conceitual, mas antes de um estado de espírito que indica uma superação e uma libertação; tal qual a liberdade e superioridade que uma ave de rapina experimenta em seu vôo juntamente com o sentimento de ter tudo muito abaixo de si. A sabedoria alegre indica também a capacidade de rir de si mesmo, talvez devido a uma superação de si; quem ainda não alçou-se para além de si mesmo não teve o derradeiro *pathos* de superação. Caçoar de tudo que se é, de tudo que se almejou; ser como alguém que percebe a tolice de tudo quanto lutou por se tornar; zombar de todos os preceitos morais que o conduziram e que, no fundo, eram motivos secundários e máscaras para forças muito mais originárias que parecem entrar em contradição com os princípios e motivos criados pela superficialidade da razão e da consciência. Escreve Nietzsche: “Rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* –” (FW/GC; §1). “Verdade inteira” refere-se aqui, ao que nos parece, justamente aos motivos mais originários, para além das razões conscientes. Nesse aforismo em específico, Nietzsche discursa acerca das morais que classificam os atos em bons ou ruins, nocivos ou úteis, contudo toda moral olvida-se da necessidade do nocivo, dos impulsos agressivos e de tudo o mais que é rechaçado pelas diversas morais e éticas e que, ao mesmo tempo, faz parte da grande economia, que em seu balanço geral e “[...] *de modo comprovado*, até o momento conservou a nossa estirpe.” (FW/GC; §1). Escreve Nietzsche: “Até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie; pois mantém em si ou, por sua influência, em outras, impulsos sem os quais a humanidade teria há muito se estiolado ou corrompido.” (FW/GC; §1). Prossegue Nietzsche:

Talvez ainda haja um futuro também para o riso! Quando a tese de que “a espécie é tudo, o indivíduo, nada” houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade.<sup>47</sup> Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas “gaia ciência”. Por enquanto ainda é bem diferente, por enquanto a comédia da existência ainda não se “tornou consciente” de si mesma, por enquanto este é ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões. (FW/GC; §1).<sup>48</sup>

Gaia ciência parece tratar-se aqui de uma “derradeira libertação e irresponsabilidade”. Mas a que Nietzsche está se referindo ao se reportar à gaia ciência nestes termos? Talvez a seguinte citação esclareça algo: “Siga os seus melhores ou seus piores desejos e, sobretudo, pereça! Em ambos os casos você provavelmente ainda é, de algum modo, fomentador e benfeitor da humanidade [...] Não sei mais se você, caro próximo e semelhante, é capaz de viver em detrimento da espécie, ou seja, de forma ‘irracional’ e ‘má’; o que poderia ser nocivo à espécie já se extinguiu talvez há milênios[...]” (FW/GC; §1)<sup>49</sup>. Talvez pudéssemos definir ainda a gaia ciência como a boa consciência para consigo, a derradeira libertação de ser quem se é, sem as reservas e a má consciência tão próprias das morais e religiões. Não importa como se aja, se se age com boas ou más intenções, na economia geral do jogo

---

<sup>47</sup> Pode-se considerar nessa passagem a ocorrência de certa relação com a sabedoria dionisiaca que dissolve, por assim dizer, a noção da individualidade no todo. Aqui, contudo, o enfoque parece ser mais biológico, o indivíduo perde sua importância em relação à espécie, ou seja, o todo da espécie é privilegiado em relação ao indivíduo particular. Não nos sentimos seguros para aqui, nessa passagem, asseverarmos um retorno do *pathos* dionisiaco no pensamento nietzschiano. Não obstante, o pano de fundo em que este aforismo se coloca se torna um tanto sugestivo para uma leitura sob este enfoque.

<sup>48</sup> Por “tempo da tragédia”, acreditamos que Nietzsche esteja se referindo à seriedade excessiva com que se costuma encarar a existência. Algo muito distinto do *pathos* presente n’*A Gaia Ciência*, que parece ser o de leveza e riso ante ao existir e tudo quanto se levou a sério no existir. Paulatinamente se nos esclarecerá que, para Nietzsche, não existe nada tão verdadeiro que não se possa rir por alguns instantes. Tudo é criação; e é digna de riso a seriedade com que os pregadores da verdade querem impregnar as coisas. Contudo, ainda não tomamos consciência disso, é o que Nietzsche parece querer comunicar.

<sup>49</sup> Nesse momento do pensamento nietzschiano parece imperar uma noção negativa, na qual o que é prejudicial à espécie teria sido extinto. Em seu pensamento tardio esta negatividade parece ser substituída pela ideia de que tudo que é prejudicial à espécie, ou à própria existência, ao invés de ter sido extinto, evocaria forças contrárias de intensidade semelhante. Nesse sentido, um impulso nocivo acabaria evocando e fortalecendo um contra-impulso, e quanto mais intenso for o impulso nocivo tanto maior será o contra-impulso e vice-versa. Tal noção já aparece na década de 1880 e o seguinte fragmento póstumo nos mostra que a vontade de potência esteve presente no pensar nietzschiano, sob formas iniciais, anos antes de ser aludida de modo mais claro em seus textos mais tardios. Desta feita, talvez não estejamos equivocados ao afirmar que, assim como com a arte, as noções de vontade de potência se transversalizam ao longo de diversas obras do pensador, ainda que de modo velado. Eis o referido fragmento: “Cada impulso desenlaça também o impulso oposto [...]” (Fragmento Póstumo; outono de 1880, 6 [63], nossa tradução). Desse modo, a existência estaria calcada em forças dinâmicas e contraditórias que se estimulariam mutuamente.

sempre se está atuando em prol da espécie. Tais idéias fazem com que se perca a noção de responsabilidade, não se é mais causa do bem ou do mal, cada um é livre moralmente para agir de qualquer modo, ou melhor, do modo que lhe é legítimo e inescapável agir – necessário –; a boa consciência da ação é restaurada. Com esse pensamento os mestres da finalidade, isto é, os criadores de morais, éticas e religiões, são superados, não existem mais preceitos a serem seguidos, está-se livre, pois atingiu-se um estado de superioridade e libertação ao perceber-se a futilidade de todas as justificações e razões para o agir, que no fundo apenas mascaram a crueza da natureza que atua sempre em prol de sua promulgação. A esse respeito escreve Nietzsche: “[...] o impulso à conservação da espécie, surge de tempo em tempo como razão e paixão de espírito; traz então um esplêndido cortejo de motivos ao redor, e com toda a força quer fazer esquecer que no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo.” (FW/GC; §1). Continua Nietzsche:

Para tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade, apareça doravante como tendo sido feito para uma finalidade e seja plausível para o ser humano, enquanto razão [*Vernunft*] e derradeiro mandamento – para isso entra em cena o mestre da ética, como mestre da finalidade da existência;<sup>50</sup> para isso ele inventa uma segunda, uma outra existência [...] Sim, ele não quer que *riamos* da existência, tampouco de nós – e tampouco dele [...] (FW/GC; §1).

Aqui pode-se notar que nosso filósofo, seguindo a tendência inaugurada em *Humano, Demasiado Humano*, mantém sua postura antimetafísica. Segundo o mestre da finalidade da existência, devemos agir de modo benévolo nesta vida para obtermos a graça de uma vida eterna. Ele não permite que zombemos dos bons motivos no agir. Nesse sentido, o mestre da finalidade da existência se configura como opositor da gaia sabedoria. Esta, por sua vez, é antimetafísica, haja vista não se fiar na crença em finalidades para a existência, bem como ter superado a crença nos bons motivos para

---

<sup>50</sup> Embora Nietzsche escreva aqui acerca de uma ausência de motivos e finalidades, é bom ter em mente que ele se refere à impertinência dos motivos dados conscientemente às ações, que, no fundo, conforme esta passagem indica, são baseadas na conservação da espécie. Ou seja, apesar de Nietzsche asseverar uma falta de motivos, deve-se reconhecer que há uma tendência à promulgação da espécie. A partir disso, vale ressaltar que em escritos posteriores Nietzsche irá demorar-se na noção de vontade de potência. Tal noção parece ter semelhanças com o que está por ora sendo tratado. Nela não há a ideia de uma motivação ou finalidade no sentido de uma teleologia que almeje atingir algum propósito para a existência. Há, contudo, uma tendência ao incremento do sentimento de potência. Ou seja, não há uma finalidade, mas há uma direção e propensão; como já dito, no sentido do aumento de potência. No entanto, a noção de vontade de potência não se enquadra na simples conservação, ela é a força que eclode em sua máxima potência, mesmo que isso resulte em seu esfacelamento. Sobre a relação entre conservação, superação e vontade de potência confira a próxima nota.

as ações. Nietzsche ainda assevera que todas as finalidades sempre acabaram sendo refutadas, inobstante os mestres da finalidade sempre terem tentado estabelecer algo do qual não se devesse em absoluto rir: “É inegável que *a longo prazo* cada um desses grandes mestres da finalidade foi até agora vencido pelo riso, a razão [*Vernunft*] e a natureza: a breve tragédia sempre passou e retrocedeu afinal à eterna comédia do existir [...]” (FW/GC; §1). A própria razão, criadora dos motivos para as ações e das diversas doutrinas de finalidades para a existência, por fim, supera a si mesma e percebe que não há de fato razões para justificar o existir; a própria natureza joga contra os motivos das ações e parece rir-se de todas as finalidades. Cabe evidenciar que a gaia ciência parece se configurar também, em certo sentido, numa superação da razão e do intelecto:

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 incômodo 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”. (FW/GC; §327).

Assim, a gaia ciência parece se constituir enquanto uma leveza no pensar e no agir, uma disposição célere que transita entre os motivos dos homens – acima dos motivos – que os enxerga e vê como torpes. A gaia ciência, ao notar o esforço dos homens por achar motivos que justifiquem seus atos, ri-se deste esforço que vê como desnecessário e que só faz emperrar e ranger aquilo que poderia ser fluidez e leveza de ações e pensamentos. Vê-se, então, que além de um *pathos* de superioridade, a gaia ciência, é, também, um *pathos* de rapidez, celeridade e fluidez; uma boa disposição para o pensar, uma boa disposição em relação ao agir, uma boa consciência em relação à vida.

Contudo, parece-nos que a gaia ciência só se completa ao rir-se de si mesma, não levando a si própria tão a sério. E é desse modo que interpretamos a seguinte citação: “Mas apesar de todo esse riso corretor [o qual venceu os grandes mestres da finalidade], a natureza humana foi mudada por esse aparecimento sempre renovado dos mestres da finalidade da existência – ela passou a ter uma necessidade mais, a necessidade justamente da aparição sempre renovada de tais mestres e doutrinas da ‘finalidade’.” (FW/GC; §1). Assim, a gaia ciência apresenta boa disposição até

mesmo para com aquilo que superou e transmite uma certa noção de indiferença, não lutando por impor-se, mas antes deixando nas mãos do destino o acontecer com todas as suas desrazões. Ou seja, a gaia sabedoria em toda sua superioridade é ainda capaz de não levar sequer a si mesmo tão a sério, pois entende a *necessidade de todo acontecer* e compreende a dinâmica e economia envolvida no jogo da existência, e ela ama esse jogo, tanto quanto ama a vida.

Escreve o filósofo: “ ‘Não apenas o riso e a gaia sabedoria [*fröhliche Weisheit*], mas também o trágico e sua sublime desrazão [*Unvernunft*] fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!’ ” (FW/GC; §1).<sup>51</sup> Parece evidenciar-se aqui uma aceitação dionisíaca da existência, inclusive, diríamos, no que ela tem de risível e de irrazoável. Essa aceitação, até mesmo da necessidade dos mestres da finalidade e de seus forçados e rangentes motivos para o agir, configura-se num desmesurado e ilimitado dizer Sim à existência, uma aceitação incondicional do destino em toda a necessidade de seu acontecer. E talvez não estejamos tão equivocados ao falar acerca da gaia ciência sob o enfoque do *amor fati*, do amor ao destino: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! [...] E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (FW/GC; §276).

Corroborar a nossa hipótese o fato de Nietzsche ter escrito a obra da qual por ora nos ocupamos logo após um período ao qual ele define como sendo de longa enfermidade, sem o qual nosso filósofo jamais teria sido capaz de criar o que lhe conveio chamar de gaia ciência. Assim, ele aceitou e louvou seu destino. Nietzsche

---

<sup>51</sup> Gaia sabedoria e conservação da espécie parecem manter, de forma embrionária e muito rudimentar, relações com a noção de vontade de potência desenvolvida posteriormente por Nietzsche. Nesta noção o filósofo refere-se à dinâmica do existir, englobando mundo orgânico e inorgânico e não apenas à dinâmica de conservação de uma espécie. Como já mencionado, a dinâmica envolvida na noção de vontade de potência também transcende a de mera conservação, consistindo antes no incremento do sentimento de potência num processo de autossuperação contínua: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de potência [*Wille zur Macht*] –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso.” (JGB/BM; §13, tradução modificada). A vontade de potência, além disso, não se refere também à busca do prazer e fuga do desprazer, pois este pode, inclusive, intensificar o sentimento de incremento de potência, como escreve Nietzsche: “O desprazer, portanto, tem como consequência necessária uma *diminuição do nosso sentimento de potência* numa proporção tão ínfima, que, em casos normais, atua justamente como estímulo deste sentimento de potência, – o obstáculo é o *stimulus* [estímulo] desta vontade de potência.” (Fragmento Póstumo; primavera de 1888, 14 [174], nossa tradução).

demonstra uma terna gratidão por sua própria enfermidade que, segundo ele, levou-o a novos conhecimentos antes insuspeitados:

– Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda não se esgotou para mim: assim como estou plenamente cômico das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos do espírito. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias [...] (FW/GC; prólogo, §3).

Podemos afirmar que Nietzsche filosofou também a partir de sua doença; escreve ele: “Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda sua curiosidade científica para a doença. Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa [...] Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças.” (FW/GC; prólogo, §2). Filosofando, assim, a partir de sua doença, pôde ele descobrir o que há de comum nas filosofias dos enfermos:

Após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio estético ou religioso por um Além, Ao lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. (FW/GC; prólogo, §2).

Vê-se o quanto Nietzsche identifica a metafísica tradicional com o estado de doença e, justamente por isso, persiste em criticá-la também nessa obra. Já fizemos alusões na presente pesquisa ao teor marcadamente metafísico presente na primeira obra nietzschiana. Não devemos contudo, numa conclusão apressada, depreender que tal obra compreende, pelo seu teor metafísico, uma fase doentia da filosofia nietzschiana – não ao menos pelo fato único de ter sido uma fase metafísica. Urge pontuar que *O Nascimento da Tragédia* não propõe uma filosofia de paz, haja vista que as formas estão em constante destruição e criação. Não há, portanto, um reino de paz, tampouco um estado final e absoluto no qual a dinâmica do existir fosse

interrompida e encontrasse um estado de pura estagnação. Na obra referida também não encontramos uma ética negativa, de inércia ou cessação de algum instinto ou dinâmica. Os estados orgiásticos eram antes estados de intensa ação, nos quais o fluxo do agir era liberado por meio da dissolução da noção de identidade e, conseqüentemente, da moralidade individual, que amarra o indivíduo nos padrões de seu ser social. Há, contudo, devemos apontar, a noção de uma superação do reino das aparências, o qual Nietzsche se refere como mundo fenomênico. Com isto, suspeita-se de um estado privilegiado e metafísico, no qual se atingiria, ainda que representativamente, o sentimento de pertencimento à totalidade. No entanto, esse estado não tende à estagnação, ele é superado pela necessidade imperiosa de destruição e criação de formas que invadem e se manifestam no mundo das aparências. Assim, podemos dizer que apenas nesse ponto Nietzsche sucumbe à *idealidade* de um mundo além das aparências. Não obstante, acreditamos não ser exatamente isso o que torna essa fase inicial de seu pensamento um período de profunda enfermidade.

### 3.1.1 Da falta de si (Selbstlosigkeit)

Quando Nietzsche comenta a respeito de sua enfermidade, algo nos faz pensar que não se tratava das cefaléias e da cabeça enfaixada que o forçaram a ditar a seu amigo Peter Gast a obra *Humano, Demasiado Humano*, ao invés de escrevê-la por seu próprio punho.<sup>52</sup> Esse já era um tempo em que começava a recobrar-se de sua insidiosa doença, que grassava silenciosamente. A verdadeira grande enfermidade do nosso filósofo teria sido, ao que nos parece, a “falta de si” (*Selbstlosigkeit*) da qual foi acometido no período em que esteve sob influência dos ideais de Wagner, da filosofia de Schopenhauer e, sobretudo, da filologia.

O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner – eu percebi um total desvio de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra de Basileia, era apenas um sinal. Uma *impaciência* comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retornar a mim. De súbito ficou para mim terrivelmente claro quanto tempo já fora desperdiçado – quão inútil e arbitrariamente toda minha existência de filólogo destoava de minha tarefa. Envergonhei-me dessa *falsa* modéstia... Dez anos atrás de mim, durante os quais a *alimentação* de meu espírito havia literalmente cessado. [...] Tive pena

<sup>52</sup> Cf. EH/EH; *Humano, Demasiado Humano*, §5.

ao me ver tão magro, tão esquelético: as *realidades* [Realitäten] faltavam inteiramente em meu saber, e as “idealidades” [Idealitäten] para que diabo serviam! [...] Foi então que atinei também pela primeira vez a relação entre uma atividade escolhida contra o próprio instinto, uma assim chamada “profissão”, que é o que *menos* professamos – e aquela necessidade de *entorpecimento* da sensação de vazio e de fome através de uma arte narcótica – por exemplo, através da arte de Wagner. (EH/EH; *Humano, Demasiado Humano*, §3).

Nietzsche estava enfermo da falta de si (*Selbstlosigkeit*) causada por uma devoção exagerada à filologia que o impedia de aproximar-se de si mesmo. Desse distanciamento teria surgido uma contranatureza que o aproximou da arte romântica de Wagner, como que para *anestésiar a dor pela perda de si*. Talvez não estejamos equivocados ao inferir que desse entorpecimento surgiu uma filosofia idealista, na qual a metafísica estética justificaria a existência, olvidando-se das *realidades* (Realitäten); uma filosofia na qual o sentimento sublime de pertencimento à totalidade é tomado como prova da verdade da existência de um mundo de aparências que urge ser ultrapassado constantemente, dada a intensa necessidade de satisfação daquele sentimento – dada a *necessidade metafísica* (pode ler-se necessidade de entorpecimento) dos que estão de si mesmo afastados. Com isso, validaria-se a noção da existência de um mundo ideal, verdadeiramente existente (*Wahrhaft-Seiende*). Diante de tal idealidade, Nietzsche buscou, ao dar-se conta da dieta espiritual a que esteve submetido, doses de realidade. Escreve ele: “Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza [...]” (EH/EH; *Humano, Demasiado Humano*, §3).

No entanto, não era apenas de doses de realidade que nosso filósofo necessitava. Precisava pôr fim ao excesso de leitura que obstruía o acesso a si mesmo, que o fazia confundir-se com tudo que era externo, outro, não-próprio: “Naquela época, meu instinto decidiu-se inflexível pelo fim daquele ceder, seguir, confundir-se com outros. Qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doença, pobreza – tudo me pareceu preferível àquela indigna ‘falta de si’ (*Selbstlosigkeit*), na qual havia caído por ignorância, por *juventude*, e na qual havia depois permanecido por letargia [...]” (EH/EH; *Humano, Demasiado Humano*, §4).

Estaríamos indo muito longe talvez, caso afirmássemos que o próprio instinto do filósofo de encontrar a si mesmo, *impeliu-o* à sua enfermidade – para que ele pudesse, justamente, *ser conduzido de volta a si* por meio dela? Essa é uma

interpretação possível? A conclusão a que o próprio Nietzsche chega, nos parece, é a de que fora a doença que permitira com que fosse franqueado esse acesso a si novamente. Doença esta que o *permitted* perceber, pela primeira vez, a sua verdadeira enfermidade, para a qual, até então, não possuía olhos ou ouvidos.

A doença *libertou-me lentamente*: poupou-me qualquer ruptura, qualquer passo violento e chocante. [...] A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me *ordenou* esquecer; ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significa pensar!... Apenas meus olhos puseram fim à bibliofagia, leia-se “filologia”: estava salvo dos livros, nada mais li durante anos – o *maior* benefício que me concedi! – Aquele Eu mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante *imposição de ouvir* outros Eus (– isto significa ler!), despertou lentamente, tímida e hesitantemente – mas enfim *voltou a falar*. (EH/EH; *Humano, Demasiado Humano*, §4).

Esse “retorno a si” foi, para Nietzsche, sua “[...] suprema espécie de *cura!*... A outra apenas resultou desta.” (EH/EH; *Humano, Demasiado Humano*, §4). Com essa citação fica evidente como o próprio Nietzsche sobrepunha uma doença a outra. A doença física como manifestação externa e superficial de uma doença mais profunda, espiritual talvez.<sup>53</sup> Nietzsche encontrava-se doente do afastamento de si e seu principal sintoma, quase imperceptível para os menos experientes, era a busca pelo narcótico romantismo e seus ideais, tal qual o ideal de um ressurgimento da tragédia na Alemanha, através da arte de Richard Wagner. E qual não seria o primeiro antídoto para este alheamento de si? Primeiramente precisava-se acabar com o entorpecimento, só assim seria possível perceber os sintomas da enfermidade.

Assim, parece-nos que todo o empreendimento feito na obra *Humano, Demasiado Humano*, contém em si essa necessidade de sobriedade. A exaltação do rigor e métodos científicos, a guerra contra todas as fabulações metafísicas, bem como o cauteloso, rígido e determinado afastamento de toda sedução artística que encanta e seduz para o modo estético-metafísico de olhar para a existência; tudo isso passa a fazer parte da dieta espiritual do nosso filósofo e a conduzi-lo. Nietzsche busca seu próprio reestabelecimento, busca a si mesmo. Escreve ele: “[...] esse radical isolamento para se resguardar de um desprezo aos homens que se tornara clarividente, essa fundamental limitação ao que é amargo, acre, doloroso no conhecimento,

---

<sup>53</sup> Adotamos a mesma posição de Nietzsche quanto ao termo “espírito”, isto é, algo referente ao intelecto.

prescrita pela náusea que pouco a pouco nasceu de uma incauta e complacente dieta espiritual – a que chamam de Romantismo –, quem poderia experimentar tudo isso como eu fiz?” (FW/GC; prólogo, §1). Em outra obra, escreve Nietzsche: “*Humano, demasiado humano*, este monumento de uma rigorosa disciplina, com a qual dei um brusco fim a todo ‘embuste superior’, ‘idealismo’, ‘sentimento belo’ e outras feminilidades de que fora contagiado<sup>54</sup> [...]” (EH/EH; *Humano, Demasiado Humano*, §5). O filósofo alemão obrigou-se a uma dieta rigorosa, árida, isenta de arte e justificações estéticas, foi preciso depurar o próprio sangue, passar pelas privações e abstinência dos narcóticos estéticos, afastar-se de tudo e de todos, olhar para si mesmo desviando a visão de todos os demais Eus que insistiam em mostrar-se e lançar as teias da idealidade.

Foi preciso que Nietzsche voltasse a si mesmo. Tanto, que nos faz perguntar, novamente: Não teria sido precisamente seu *instinto e necessidade* de voltar-se a si próprio que o levaram à doença física? Anos mais tarde, num olhar retrospectivo a respeito de tudo quanto vivenciou até então, especialmente quanto a Wagner e aos momentos de intensa enfermidade, escreve Nietzsche:

Solitário então, e gravemente desconfiado de mim mesmo, tomei, não sem ira, partido *contra* mim e *a favor* de tudo que me fazia mal e era duro: assim achei novamente o caminho para esse valente pessimismo que é o oposto de toda mendacidade idealista,<sup>55</sup> e também, como quer me parecer, o caminho para *mim* – para *minha* tarefa... Esse oculto e soberano Algo [*Etwas*], para o qual durante muito tempo não temos nome, até ele se revelar enfim como nossa tarefa – esse tirano em nós toma uma represália terrível contra toda tentativa que fazemos de nos esquivar ou fugir, contra toda resignação prematura, toda equiparação aos que não são nossos iguais, toda atividade, ainda que respeitável, que nos desvie do principal<sup>56</sup> – e mesmo toda virtude que nos proteja contra a dureza da responsabilidade mais nossa. A cada vez a resposta é doença, quando queremos duvidar do direito à nossa tarefa, quando começamos a tornar as coisas mais fáceis para nós de algum modo. Estranho e horrível ao mesmo tempo! Os nossos *alívios* são os que temos de expiar mais duramente! E se quisermos depois voltar à saúde, não nos restará escolha: teremos de carregar um fardo *mais*

---

<sup>54</sup> Aqui se mostra um dos limites e preconceitos recorrentes em Nietzsche acerca da mulher. Neste caso em específico ele parece tomar o feminino enquanto pendor para a fuga fantasiosa em direção às idealidades e falta de virilidade para encarar a realidade.

<sup>55</sup> “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?” (GT/NT; Tentativa de autocrítica, §1).

<sup>56</sup> Nietzsche foi afastado precocemente de suas atividades na Universidade de Basileia por conta de suas condições de saúde. O filósofo costumava ter fortes e recorrentes dores de cabeça (Cf. HALÉVY, 1989, p. 155-156).

*pesado* do que jamais carregamos antes... (NW/NW; Como me libertei de Wagner, §2).

Wagner (ou sua música), para Nietzsche, como dito, era um narcótico, um alívio; numa expressão: *o alheamento de si*. De certa maneira, o wagnerianismo e a própria figura de Wagner representaram para Nietzsche tudo quanto o filósofo entendia como fraqueza. A metafísica e os idealismos nietzschianos concentram-se na fase em que esteve próximo a Wagner, na qual uniu forças a ele e dele esperou encontrar um Algo (*Etwas*) que jamais esteve ali. Deveríamos depreender que esse “oculto e soberano Algo”, aludido em seu pensamento tardio, denuncie em Nietzsche uma crença metafísica, traindo-lhe em sua tão intrépida tarefa de acabar com todo idealismo? De que se trata este tirano que coagiu Nietzsche até sua tarefa; que lhe jogou à enfermidade por desviar-se dessa tarefa? Acreditamos que uma passagem de *Assim Falou Zaratustra* possa se mostrar pertinente para entendermos esse inominável *Algo*.

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo [*Selbst*]. O Si-mesmo [*Selbst*] também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito.  
O Si-mesmo [*Selbst*] sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu.  
Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo [*Selbst*].  
Em teu corpo habita ele, **teu corpo é ele**.  
Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. (*Za/ZA; Dos desprezadores do corpo*, p. 35, grifo nosso).

Há algo em comum entre aquele Algo (*Etwas*) o qual Nietzsche menciona em *Nietzsche contra Wagner* e o Si-mesmo (*Selbst*) de *Assim falou Zaratustra*? Ambos parecem partilhar do dom da *condução*,<sup>57</sup> não deixam que organismo se desvie de si mesmo, daquilo que ele é, do seu destino mais próprio e inescapável, para onde todo seu ser conflui.<sup>58</sup> Sentidos e espírito se tornam brinquedo e instrumento desta grande razão, deste Si-mesmo, deste Algo.

Ao romper com Wagner, Nietzsche passou a implicar-se ainda mais consigo mesmo, com seu oculto e soberano Si-mesmo (*Selbst*), com seu Eu mais profundo e pleno. Como que um Algo (*Etwas*) o levasse a isso. Contudo, esse *Algo* não é nada

<sup>57</sup> Talvez “direção” fosse o termo mais adequado, por sua estreita relação com o conceito de força. O conceito de direção implica já na noção de força; pois não havendo direção não há também força, e vice-versa.

<sup>58</sup> Por “ser” entenda-se aqui, dinâmica e disposições de força.

para além de nós mesmos; este *Algo*, parece-nos, é o Si-mesmo (*Selbst*). Esse Si-mesmo não apenas habita o corpo, mas é ele e se manifesta por meio dele utilizando-se de nossa pequena razão e de nossos sentidos. Poderíamos, talvez, afirmar que o Si-mesmo se trata de força, que não permite que nos desviemos de quem nós somos; porque necessariamente não podemos ser nada senão o que somos. Por meio desse inominado *Algo* (*Etwas*) ou Si-mesmo (*Selbst*), que parece ser a atuação do que é mais pleno e íntimo em nós – isto é, a manifestação daquilo que se destaca em meio às contradições que nos constituem – criou Nietzsche para si sua própria tarefa, uma tarefa a altura de sua força. Erigiu a si próprio um destino!

Assim, devemos pontuar, mais uma vez, o quanto Nietzsche via tudo como necessário, especialmente a sua doença, que calmamente o levou ao encontro consigo: “Frequentemente me perguntei se não tenho um débito mais profundo com os anos mais difíceis de minha vida do que com outros quaisquer. Minha natureza íntima me ensina que tudo necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande* economia, é também vantajoso em si – deve-se não apenas suportá-lo, deve *amá-lo*... *Amor fati* [amor ao destino]: eis minha natureza íntima.” (NW/NW; epílogo, §1).

Contudo, essa natureza íntima, esse *Algo* (*Etwas*), o Si-mesmo (*Selbst*), ainda nos parece muito obscuro, e mais ainda o que Nietzsche almeja expressar ao mencioná-lo. Assim, não estamos aptos a compreendê-lo adequadamente por ora, nem a desvendar o que lhe é inominável e oculto. Talvez esse seja, antes, o momento de nos perguntarmos: Por que, afinal, a doença do nosso filósofo possui tanta importância frente ao tema da *gaia ciência* e como poderia ajudar na compreensão do termo?

### **3.1.2 Filosofia como vivência (Erlebnis)**

*Gaia ciência*, como já aludimos, é um *pathos* que se manifesta em forma de fluidez e leveza decorrentes de uma superação; não deixa de ser também uma libertação e um contentamento alegre ante as intempéries. É uma aceitação de tudo que é amargo, uma aceitação de toda dor de tudo que é, que foi e será, porque tudo é necessário; negar uma parte da existência seria corrompê-la por completo. Esse *pathos* – que é a proposta nietzschiana para *gaia ciência* –, com todos esses sentimentos, parece girar em torno de um ponto concêntrico: a *convalescência*.

Quando se supera uma condição difícil finalmente se toma conhecimento da própria força. Desejar não ter sofrido é um juízo muito raso acerca do sofrimento, uma avaliação obtusa e irrefletida que se restringe a meras questões de autoconservação e descarta daquelas relativas ao âmago da existência que, para Nietzsche, consiste na intensificação do sentimento de potência. Vejamos o que o filósofo escreve acerca da sua convalescença:

Talvez não baste somente um prólogo para este livro; e afinal restaria sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivido algo semelhante possa familiarizar-se com a *vivência* [*Erlebnisse*] deste livro mediante prólogos. Ele parece escrito na linguagem do vento que dissolve a neve: nele há petulância, inquietude, contradição, atmosfera de abril, de maneira que continuamente somos lembrados tanto da proximidade do inverno como da vitória sobre o inverno, a qual virá, tem de vir, talvez já tenha vindo... A gratidão aí emana sem parar, como se tivesse ocorrido o mais inesperado, a gratidão de um convalescente – pois a convalescença era esse inesperado. “Gaia ciência”: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança –, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença. [...] Todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã, do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas, novamente acreditadas. (FW/GC; prólogo, §1).

Essa citação parece revelar o mais íntimo de seu autor. Nela, nosso filósofo fala com toda propriedade acerca do que quer expressar. Discorre irretocavelmente acerca da experiência (*Erfahrung*) de sua convalescença, faz de sua vivência (*Erlebnis*) mais amarga um experimento (*Versuch*) consigo. Nietzsche explora toda sua riqueza literária para colocar em palavras, do modo mais filosófico e expressivo uma singularidade pela qual passou e da qual se apropriou como a vivência mais sua. Assim, essa se trata de uma citação que nos leva diretamente a um tema que consideramos de bastante importância para a apreciação, em sua devida altura, da filosofia nietzschiana. A esta altura da pesquisa, o que nos parece é que a filosofia do nosso pensador é uma filosofia visceral, repleta de sentimentos arrebatadores. Em suma, Nietzsche parece filosofar a partir de sua vivência e fazer questão de pensar a partir de uma filosofia de sua vivência, sem descuidar, contudo, de que seja apenas

uma vivência, uma perspectiva dentre todas as demais,<sup>59</sup> mas sobretudo, considerando que “[...] desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa [...]” (FW/GC; prólogo, §2). A esse respeito ainda escreve: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira.” (JGB/BM; §6). Seria lícito perguntar, ainda que timidamente, qual seria o germe que subjaz à filosofia do nosso pensador nesse momento efusivo de jubilosa convalescença e que deu origem a seu pensamento? Teria sido um germe da superação ou da decadência?<sup>60</sup> A este respeito trazemos a seguinte citação:

Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande libertador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* (FW/GC; §324).

A vida mesma como fonte de conhecimento, talvez se consolide com esta ideia a proposta nietzschiana que gostaríamos de chamar de *filosofia como vivência*. Uma filosofia que extrai de tudo que se é elementos para construção de sua visão de mundo.<sup>61</sup> Interessante pontuar que a visão de mundo que parece sustentar a concepção filosófica nietzschiana, sobretudo nesse momento tão delicado de sua

---

<sup>59</sup> Embora o perspectivismo nietzschiano seja um dentre os demais, é importante pontuar que ao reconhecer a si mesmo enquanto perspectiva coloca-se em posição privilegiada em relação a todas as demais visões de mundo que não se veem como sujeitas às condicionalidades de seu ponto de vista. Assim, parece pertinente o parágrafo 22 da obra *Além de Bem e Mal*, no qual Nietzsche discorre veladamente acerca da vontade de potência; contrapondo-a a visões mecanicistas do mundo; e de como aquela é uma interpretação dentre as demais, ou seja, uma perspectiva dentre as demais, mas que se reconhece enquanto perspectiva: “Acontecendo de também isso ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (JGB/BM; §22).

<sup>60</sup> “Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’” (FW/GC; §370). Trata-se de um aforismo do quinto livro de *A Gaia Ciência*; de um período mais tardio da filosofia nietzschiana, portanto.

<sup>61</sup> Pela expressão “tudo que se é”, entenda-se a disposição e dinâmica de forças atuantes num organismo. Por “organismo” entenda-se a *representação* de uma unidade. Por “unidade” entenda-se uma disposição de forças que adquiriu certa preponderância e direção na *dinâmica* da luta por potenciação.

vida/pensamento, que concerne ao período da redação d'*A Gaia Ciência*, é justamente aquela da plenitude e da força. Nietzsche aceita de bom grado todo seu sofrimento e aprende com ele, o vivencia e filosofa a partir dele. *A partir do que o destino lhe colocou, ele constrói a filosofia que lhe é singular*. Isso parece nos remeter ao caráter afirmador da filosofia nietzschiana, a qual jamais estará emaranhada a lamentações inócuas. Nietzsche, ao que nos parece, jamais sucumbiria a uma filosofia da negação daquilo que é ou que foi, pode sim lançar críticas e cicatrizes ferozes à sua volta, mas sempre lidando com circunstâncias reais, com plena consciência de que não se muda o que se passou, no máximo se tem olhos diferentes para o que se cristalizou pela ampulheta do tempo. Jamais será lícito, na visão de mundo nietzschiana, fazer abstrações acerca de como o mundo seria se determinados eventos não houvessem ocorrido, ou ocorressem de modo diferente. Incorrer em tais fantasias seria um pulo na idealidade e uma negação do mundo que vem a ser, isto é, do único mundo. Assim, seria um grande contrassenso uma filosofia que sempre se comportou de modo afirmativo, ter seu mentor entregue a lamentações acerca de sua terrível enfermidade.

Uma vez tendo percebido a enfermidade inerente à moral do romantismo alemão, Nietzsche finalmente percebeu também a enfermidade a que seu espírito estava sujeito. E, nesse caso, a aguda consciência de si, fez com que seu espírito expurgasse a intoxicação de uma ideologia que aviltava subrepticamente, *quase impunemente*, a potência afirmadora de nosso pensador.

Contudo, talvez não estejamos equivocados em dizer que Nietzsche tentou vivenciar de um modo afirmativo o romantismo alemão. *O Nascimento da Tragédia*, não obstante seu romantismo e idealismo, mantém uma forte índole afirmativa e parece se locomover no terremo do romantismo por desaviso, como um estrangeiro que passeia pela mata sem saber que circunda um pântano de areia movediça e que tem os pés tão ligeiros e leves que está como que imune a sucumbir às ardilosas areias. Não obstante Nietzsche pareça ter de fato se deixado seduzir por idealizações metafísicas, o pensamento intrínseco a *O Nascimento da Tragédia* é um pensamento dinâmico, dionisíaco, destrutivo, na mesma medida em que é criador – numa palavra: afirmador. Não impera ali a moral decadente da busca pela paz e estagnação, mas antes uma busca incessante pela riqueza de formas a eclodir no mundo fenomênico.

O idealismo, por sua vez, busca um outro mundo por não suportar o mundo na terribilidade de seu devir, ao passo que a filosofia do jovem Nietzsche parece criar

um mundo suprassensível pleno em contradições e lutas por manifestar-se em formas; isto é, um mundo ainda mais terrível do que o mundo fenomênico, já sobremaneira insuportável aos idealistas. Nesse sentido, Nietzsche era um contra-idealista insciente idealizando um mundo por excesso de força e não por falta; como se nos parece que os idealistas e sua moral decadente o fazem. Contudo, nosso filósofo sucumbiu à enfermidade ao perceber que fortalecia um movimento que era contrário ao que lhe era mais íntimo, sua potência afirmadora.

Escreve Nietzsche: “Para ser justo com *O nascimento da tragédia* (1872), será preciso esquecer algumas coisas. Ele *influiu*, e mesmo fascinou, pelo que nele era erro – por sua aplicação ao *wagnerismo*, como se este fosse um sintoma de ascensão.” (EH/EH; *O Nascimento da Tragédia*, §1). Trata-se, a nosso ver, portanto, de uma obra deslocada. Um livro de *afirmação* e aceitação da existência em toda sua terribilidade a serviço de uma ideologia da *negação*, que foge justamente a toda terribilidade.

O jovem Nietzsche, ante a necessidade de escapar de tal movediço fundamento, que tende a engolir, tornando louco-insensível ou alienado-obtuso quem nele se sustente por muito tempo, como mencionado, impôs a si, durante a redação de *Humano, Demasiado Humano*, o rigoroso método científico como um expectorante que lhe purificasse de tão venenosos ares. Após isso, em seu momento de convalescença, no qual se consolida a sua gaia obra, finalmente ele se vê novamente em condições de alçar-se para além de sua rigorosa, amarga e acre dieta. Mas com isso não estaria ele incorrendo novamente no erro de lançar-se ao mundo das fantasias e idealidades? Não sucumbiria nosso filósofo novamente ao mundo onírico da metafísica ao desregrar de sua dieta espiritual? Quando ele fala da rangente máquina da razão e de como o pensamento alegre, fluido e célere lhe parece o mais apreciável, não estaria justamente abandonando sua nova conquista em terras da mais firme imanência, longe de todo reino de transcendência metafísica? Estaria nosso filósofo se abandonando ao reino das confabulações, afrouxando as rédeas da razão? Não seriam justamente o rigor e a intrepidez da ciência que impediriam que se perdesse o bom senso em questões filosóficas, mantendo amordaçada a necessidade metafísica, ela, que deveria ser solta somente para o aquecimento de um espírito que se enregelhou demais pela aridez desértico-noturna científica? O que pretende Nietzsche!? que o sistema superaqueça, contrabalançando o intenso inverno ao qual

sua alma foi submetida nos tempos de enfermidade? Vejamos o seguinte aforismo presente na obra *Humano, Demasiado, Humano*:

Com o enorme aceleramento da vida, o espírito e o olhar se acostumam a ver e julgar parcial ou erradamente, e cada qual semelha o viajante que conhece terras e povos pela janela do trem. Uma atitude independente e cautelosa no conhecimento é vista quase como uma espécie de loucura, o espírito livre é difamado, particularmente pelos eruditos, [...] que de bom grado o baniriam para um solitário canto da ciência [...]. Uma lamentação como a que acaba de ser entoada provavelmente terá o seu tempo e se calará por si mesma, ante um intenso retorno do gênio da meditação. (MAI/HHI; §282).

Este gênio da meditação parece ser exatamente a caricatura do intelecto rangente, que se movimenta com dificuldade, que pensa com siso e sem riso, que funciona mediante grande esforço e rígida disciplina. A gaia ciência parece consistir num *pathos* bem oposto a isso. Mas seria um *pathos* irrazoável? Vejamos:

Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: – eles nunca fizeram de suas vivências [*Erlebnissen*] uma questão de consciência para o conhecimento. “O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão estava suficientemente clara? Minha vontade estava alerta para todos os enganos dos sentidos e foi valorosa ao defender-se das fantasias?” – nenhum deles fez estas perguntas, nem as caras pessoas religiosas as fazem ainda hoje: elas têm, isto sim, sede de coisas *contrárias à razão*, e não querem tornar muito difícil a satisfação de tal sede – desse modo, vivenciam “milagres” e “renascimentos” e escutam vozes de anjos! Mas nós, **os sequiosos de razão**, queremos examinar nossas vivências [*Erlebnissen*] do modo rigoroso como se faz uma experiência [*Versuch*] científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos [*Experimente*] e nossas cobaias [*Versuchs-Thiere*]. (FW/GC; §319, grifo nosso).

Numa mesma obra, Nietzsche parece tecer críticas e apologias à razão. Como podemos compreender que ele critique a máquina rangente da razão almejando se colocar acima da racionalidade e, ao mesmo tempo, se defina como “nós, os sequiosos de razão”? Seria esse um titubear do passo convalescente de Nietzsche? Até que ponto essa ciência gaia despoja-se, de fato, de uma razão? E ainda, não deixaria ela de ser gaia ao se enquadrar nos limites da razão; não perderia sua leveza e fluidez ao curvar-se em racionalidade meditativa? Vejamos o que escreve Nietzsche:

*O nosso ar.* – Nós bem sabemos que, para quem lança um olhar à ciência como que de passagem, à maneira das mulheres e,

infelizmente, de muitos artistas<sup>62</sup> o rigor que pede o seu serviço, a inflexibilidade nas pequenas como nas grandes coisas, **a rapidez em ponderar**, julgar, condenar, têm algo que infunde temor e dá vertigem. Assusta, particularmente, o fato de aí se requerer o mais difícil e se fazer o melhor possível, sem que louvor e distinções sejam ouvidos, mas apenas censuras e admoestações, como entre soldados – pois o bem feito é tido como norma, o fracasso, como exceção; e a norma, como sempre, guarda silêncio. Com este “rigor da ciência” dá-se o mesmo que com a forma e a cortesia da melhor sociedade: – ele assusta os não-iniciados. Mas quem a ele se habitua talvez não consiga viver senão nesse ar claro, transparente, vigoroso e bastante elétrico, nesse *ar viril*. Nenhum outro lugar lhe será suficientemente puro e arejado: [...] Mas nesse elemento claro e severo ele tem toda a sua energia: aí ele pode *voar*! Por que tornaria ele a descer àquelas águas turvas, onde temos que nadar e patinhar e perdemos a cor das asas? – Não! Para nós é muito difícil viver ali: que fazer, se nascemos para o ar, o ar puro, nós, rivais dos raios de luz, e se bem gostaríamos, como eles, de andar sobre partículas do éter, e não fugindo, mas *rumando* para o Sol! Mas isso não podemos fazer: – então façamos o que somente nós conseguimos: trazer luz à Terra, ser “a luz da Terra”! E para isso temos nossas asas e nossa rapidez e rigor, por isso somos viris e mesmo terríveis, como o fogo. Que nos temam aqueles que não souberem aquecer-se e iluminar-se junto a nós! (FW/GC; §293, grifo nosso).

Talvez algumas respostas às questões levantadas acerca desta divergência a respeito da racionalidade estejam no próprio parágrafo 319, com o qual iniciamos a polêmica acerca da concepção de razão presente n’*A Gaia Ciência*. No referido parágrafo, Nietzsche escreve sobre fazer de sua vivência “uma questão de consciência para o conhecimento”. *Filosofia como vivência*. Talvez somente essa concepção explique a riqueza e dinâmica dos pensamentos nietzschianos. Eles não se prendem a uma teoria lógico-formal, a um sistema conceitual que almeja a estabilidade. Antes a mudança parece ser selo de sua filosofia, não uma mudança aleatorizada e inconsequente de suas concepções filosóficas, mas uma mudança de depuração e contínua superação, confluindo cada vez mais na direção de impulsos afirmadores. A concepção da racionalidade em Nietzsche é tão multifária quanto o são as suas vivências e experiências com a razão. Na supracitada passagem (FW/GC; §293), é evidente o teor leve e célere da razão. A razão ali é comparada à leveza e pureza do

---

<sup>62</sup> Em que se pese o caráter eminentemente machista dessa frase, cabe pontuar que Nietzsche parece estar desejando fazer alusão àqueles que não possuem o rigor e intrepidez científica, aqueles que seriam mais bem caracterizados pelo deixar-se arrastar pelas fantasias e imaginação. Depreendemos isso do fato de que Nietzsche agrupe as mulheres e os artistas. Nosso autor parece utilizar a imagem feminina de sua época como selo da frivolidade e fraqueza de personalidade, assim como o faz para os artistas de sua época. Evidentemente que o tema é polêmico, suscita levantamentos históricos e impede à realização de sérias e competentes pesquisas.

ar, bem como ao calor e rapidez da própria luz solar e numa mesma obra fala-se da razão rangente, pesada, obscura. Em *Humano, Demasiado Humano*, fala-se da aridez e resfriamento das ciências e sua racionalidade. Mas agora, nesta altura, em sua gaia manifestação, ela é quente, iluminada, arejada, leve. E, se em momentos anteriores precisava-se da arte para que a ciência não nos sufocasse,<sup>63</sup> e a ela o espírito livre se submetia com certa vergonha e remorso, agora já não se pode mais viver sem ela e sua leveza, parece se tratar de algo mais pleno. Podemos suspeitar de que Nietzsche esteja, nesse momento, se referindo à ciência e à razão sob um novo enfoque, dado que passam a ser vistas pelo pensador como céleres, leves e solares. Teria ele alcançado uma nova concepção acerca de tais assuntos? E quando ele menciona sobre descer às águas turvas, estaria se referindo aos saberes e fantasias metafísicos, ou àquela ciência e razão áridas e gélidas? Fortuitamente Nietzsche escreveu uma passagem que pode vir em nosso socorro e ajudar em algumas dúvidas:

*Contra os caluniadores da natureza.* – São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso – *elas* nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; *elas* são a causa de nossa grande injustiça para com nossa natureza, para com toda natureza! Há pessoas bastantes que *podem* se entregar a seus impulsos com graça e despreocupação: mas não o fazem, por medo dessa imaginária “má essência” da natureza! Vem *daí* que se ache tão pouca nobreza entre os homens; pois a marca desta sempre será não temer a si próprio, **nada esperar de vergonhoso de si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos – nós, pássaros nascidos livres!** Aonde quer que cheguemos, tudo será livre e ensolarado à nossa volta. (FW/GC; §294, grifo nosso).

Cada vez mais *A Gaia Ciência* nos parece um livro solar, livre, leve/rápido e claro. Tomando por base essa passagem, estaríamos sendo ousados em demasia ao conceber que o espírito meditativo descrito anteriormente por Nietzsche, em sua diligente e lenta atividade, semelharia àquele ranger de engrenagens enferrujadas descrito no parágrafo 327 de *A Gaia Ciência*, que se movem com cautela e medo de destroçarem a si mesmas a cada instante que se passa? Talvez seja assim, talvez não estejamos tão equivocados em pensar que o espírito meditativo *luta contra si mesmo*,

---

<sup>63</sup> Estamos, de fato, associando fortemente ciência e razão. Entendemos que o rigor do método científico pressupõe o uso da razão. A questão aqui é descobrir a que tipo de razão Nietzsche está se referindo em cada caso.

*hesita* diante de seu eu mais próprio,<sup>64</sup> falseia o passo a que lhe impelem seus instintos. Uma natureza gaia, se move confiante, é rápida porque fia-se nos seus mais céleres instintos e sabe que lhe levarão ao destino que sua natureza mais íntima almeja, ou, ao menos, farão o possível para isso. Uma natureza assim, deixa-se levar e frui mais da vida, sem, contudo, perder-se ante a fantasias metafísicas; somente um instinto decadente o faria, um instinto romântico e idealista em demasia!

Talvez seja hora de nos perguntarmos novamente por qual razão Nietzsche prescreveu deliberadamente para si, aquela dieta acre, amarga e dolorosa, que, ao que nos parece, foi imposta durante a redação de *Humano, Demasiado Humano*. Quem infligiria todo esse sofrimento a si mesmo e com aguda consciência? Somente alguém que precisasse, por questões de saúde, reorganizar e regular seus próprios instintos que se tornaram doentios e, justamente por isso, levaram ao adoecimento! – Mas vejamos, não houve também um impulso em prescrever para si uma tal dieta?

Desse modo, a cautela do espírito meditativo foi o efeito colateral e inevitável de um organismo que busca novamente a convalescença e a saúde. Parte do sistema estava contra si e o movimento não poderia deixar de ser exercido senão com muita dificuldade e ranger de engrenagens, pois muitas forças antagônicas tensionavam toda a máquina. Um tal intelecto doentio é rangente, seu sistema não está integrado, as forças se dissipam. Interessante notar que, ao que parece, o adoecimento se implantou na medida em que alterou sua direção. Tivesse Nietzsche aceitado e se entregado aos devaneios metafísicos de sua juventude, sua máquina não rangeria, pelo contrário, mover-se-ia celeremente para fora do mundo, distante em idealidades. *Humano, Demasiado Humano* foi o antídoto para o que havia de idealista e romântico no pensamento nietzschiano da juventude. *A Gaia Ciência*, ao que quer nos parecer, marca a superação dessa enfermidade, o fim da dieta e do verdugo e acre tratamento; grava na história do pensamento nietzschiano uma era na qual se pode, de fato, confiar em seus instintos novamente, onde todos eles estão voltados para a vida e para o mundo, o único mundo. Um restabelecimento desses é conseguido a duras penas, é forjada na luta contra si, contra o que há de decadente em si, em prol daquilo que nos coloca em posição de agir *no* mundo, e não *para fora* dele. Somente assim Nietzsche parece ter alcançado a *grande saúde*, como ele a chama. Mas essa *grande saúde*,

---

<sup>64</sup> Onde escreveu-se “de seu eu mais próprio”, leia-se: da direção preponderante de suas disposições de força.

sempre se está em iminência de perdê-la, pois só assim se vivencia aquilo que a existência é em sua plenitude, só assim se tira o máximo da vida.<sup>65</sup>

*A grande saúde.* – Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia ter experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, **mediante as aventuras da vivência [Erfahrung] mais sua**, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... (FW/GC; § 382, grifo nosso).<sup>66</sup>

Novamente surge o tema da filosofia como vivência e de como é preciso de uma *grande saúde*, de uma verdadeira saúde para que se possa ousar viver de modo mais amplo e intenso a filosofia que se tem – a filosofia mais sua, tal como a vivência mais sua. Gaia ciência quer se referir também, ao que nos parece, ao *movimento* em direção à *grande saúde*. Ela é o *pathos*, por excelência, do sistema ou organismo, por assim dizer, que se move de modo célere, fácil e alegre. Mas e quanto à razão rangente? Foi ela superada? A esse respeito é de grande valor uma passagem da obra *Assim Falou Zaratustra*:

**O corpo é uma grande razão**, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.  
Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.  
“Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu. [...]  
Por trás dos teus sentimentos e pensamentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo [*Selbst*]. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.  
Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de sua melhor sabedoria? (Za/ZA; Dos desprezadores do corpo, grifo nosso).

<sup>65</sup> “ [...] Eu sei mais sobre a vida, porque frequentemente estive a ponto de perdê-la; e justamente por isso *obtenho* mais da vida do que todos vocês.” (FW/GC; §303).

<sup>66</sup> “Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso.” (FW/GC; §120).

Estaríamos sendo ousados demais ao afirmar que a *grande razão* nietzschiana é superior a toda sabedoria e toda pequena razão, justamente por ela ser a maior sabedoria, justamente por ela, *sempre e reiteradamente*, restaurar a *grande saúde*? Parece-nos essa a natureza dessa razão/sabedoria que aparece em alguns pontos da obra *A Gaia Ciência*. Parece tratar-se de uma grande razão, uma razão que emerge de um corpo saudável,<sup>67</sup> que recuperou, finalmente, sua saúde e pode fiar-se em seus instintos.<sup>68</sup> Trata-se de um corpo próprio em sua singularidade, que manifesta seu Si-mesmo (*Selbst*), sua mais profunda ânsia pela vida – pois em suma, para Nietzsche, é isto que um organismo é, uma busca pela intensificação de potência, ele é a manifestação do puro fluir da vida.<sup>69</sup> A grande razão faz Eu na medida que é auto-afirmadora, na medida em que confia sem receio em seus instintos, que são, no fundo, sua *grande razão*, na medida em que cria o seu entorno, seu contexto e seus sentidos e, por vezes, seus valores. Esta forma de razão parece-nos, sim, compatível com uma gaia sabedoria, que se movimenta fluidicamente, espontaneamente, solarmente alegre, aereamente leve, ela comanda a multiplicidade do corpo em um só sentido, *não tem o coração contra si*. O organismo todo está integrado e é um meio viável para se conduzir pela existência, para *vivenciar-se* e, no caso de Nietzsche, construir sua singular filosofia da vivência e da afirmação.

---

<sup>67</sup> Deve-se compreender que a noção de corpo em Nietzsche não remete à materialidade. O corpo é a manifestação das disposições de forças atuantes, organizadas numa *representação* de unidade. Em outras palavras, corpo não é material, não implica em unidade, tampouco se refere ao estabelecimento de um sujeito ou substrato metafísico.

<sup>68</sup> É preciso atentar para o equívoco de que Nietzsche almeja a pequena saúde, que seria a mera saúde física. A *grande saúde*, quer nos parecer, abarca inclusive os estados de enfermidade. Arriscaríamos dizer que a *grande saúde* impele o homem de conhecimento ao conhecimento, tanto quanto impeliria o guerreiro à guerra, por mais que isto pudesse lhe custar a vida e todas as vindouras possibilidades de participar de novas batalhas. Vimos que, para Nietzsche, a transição pela enfermidade constitui meio de conhecimento. Assim, uma *grande saúde* parece ser aquela boa administração dos instintos, mais do que o bem-estar físico. Uma grande saúde não é necessariamente aquela que impede a queda na enfermidade, isso seria uma limitação imperdoável no legítimo homem de conhecimento nietzschiano. A *grande saúde* é antes aquela que sempre e reiteradamente permite o restabelecimento. É um impulso, que mesmo em meio às piores condições, aponta para a superação e intensificação de potência. Escreve o filósofo: “[...] odeio os hábitos *duradouros*, penso que um tirano se me avizinha e que meu ar fica *espesso*, quando os eventos se configuram de maneira tal que hábitos duradouros parecem necessariamente resultar deles: por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, **uma saúde única.**” (FW/GC; §295, grifo nosso). Isto é, quanto mais ampla a vivência, mais vasta a filosofia que se pode fazer a partir dela.

<sup>69</sup> “[...] o que quer cada uma das minúsculas partes de um organismo vivo é um *plus* de potência.” (Fragmento Póstumo; primavera de 1888, 14[174], nossa tradução).

### 3.2 A Arte: *da capo* (do início), outra vez!<sup>70</sup>

A grande razão ampliou os limites da razão, afrouxou as rédeas dos instintos, pois saudáveis, podem arriscar passos mais largos. Curioso notar que Nietzsche, como que transcendendo um momento de privação, permite-se transitar até mesmo pelo reino da loucura. A grande saúde lhe possibilita e exige isso, pois sua singularidade é o conhecimento pela vivência. E quem não viveu sua loucura ainda conhece pouco de si; consideramo-nos autorizados a afirmá-lo. Todo o apreço pela razão e pela ciência, territórios nos quais Nietzsche parecia haver se circunscrito na época em que redigiu *Humano, Demasiado Humano*, parece estar aos poucos perdendo importância, para que a existência possa ser vista em sua totalidade, vivida em sua plenitude. Também a loucura tem sua filosofia, pois é também vivência.

*O perigo maior:* – Não tivesse havido sempre um grande número de homens que vissem o disciplinar de sua mente – sua “racionalidade” – como seu orgulho, sua obrigação, sua virtude, que fossem ofendidos ou envergonhados por todas as fantasias e excessos do pensamento, enquanto amigos do “saudável bom senso”, há muito a humanidade teria perecido! Sobre ela pairava e continua pairando, como perigo maior, a irrupção da *loucura* – isto é, a irrupção do capricho no sentir, ver e ouvir, o gosto na indisciplina da mente, a alegria no “mau senso”. O oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento. E o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma *lei da concordância* – não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas. [...] A imagem das coisas se move e se desloca ininterruptamente, e, a partir de agora, talvez com rapidez maior do que nunca; sem cessar; precisamente **os espíritos mais seletos** se revoltam contra tal obrigatoriedade – os investigadores da verdade em primeiro lugar! Continuamente essa crença, enquanto crença de todos, produz uma náusea e uma nova ânsia nas mentes mais refinadas: e já o ritmo lento que ela requer para os processos espirituais, a imitação da tartaruga que é aí reconhecida como norma, transforma artistas e poetas em apóstatas: – é nesses espíritos impacientes que irrompe um verdadeiro prazer na loucura, pois ela tem um ritmo tão alegre! Portanto, intelectos virtuosos são necessários – ah, usarei o termo mais inequívoco –, a *estupidez virtuosa* é necessária, os inabaláveis metrônimos do espírito *lento*, para que os fiéis da grande crença geral se mantenham juntos e continuem a sua dança: é uma necessidade de primeira ordem que aí comanda exige. *Nós, os outros, somos a exceção e o perigo* – necessitamos perenemente de defesa! – Bem, algo pode ser dito em favor da exceção, *desde que ela nunca deseje se tornar regra.* (FW/GC; §76, grifos nossos).

---

<sup>70</sup> Cf. JGB/BM; §56.

Esse é um parágrafo que nos parece tão decisivo quanto complexo e rico em pensamentos. O que imediatamente urge desta citação é a aproximação entre artistas e poetas e os espíritos seletos e investigadores da verdade. Tanto mais surpreendente é que Nietzsche também se refira na primeira pessoa do plural ao falar de tais espíritos seletos que se estabelecem como exceção dentre a regra científica. Não bastasse, Nietzsche ainda deprecia os intelectos virtuosos, seu bom senso e racionalidade, sua disciplina da mente, seu rigor – isso tudo em favor do que ele chama de loucura. Parece-nos uma grande viragem em relação às suas afirmações anteriores. Novamente estamos em iminência de nos questionar se Nietzsche estaria aqui se abandonando aos devaneios metafísicos ao depreciar a racionalidade científica e exortar os desvarios da loucura.

Parece-nos importante ressaltar que, não obstante os termos em que coloca os virtuosos do intelecto, Nietzsche os entende como necessários. Sem eles a humanidade teria perecido, eles implantam a concordância, mesmo que essa concordância se baseie em um erro. São eles que impedem o capricho no julgar e avaliar, o capricho no ver e sentir. Em outras palavras, eles criam um espaço comum, onde os homens podem interagir e onde impera um mínimo de compreensão. Em eras remotas eles seriam os criadores da linguagem, ensinariam a mentir de modo gregário e vinculativo<sup>71</sup>. Sem esse espaço comum, sem essa universalidade e obrigatoriedade de uma crença, sem esse saudável bom senso, há muito a loucura teria irrompido entre a humanidade e cada qual viveria com sua certeza particular. E nos parece muito acertado quando Nietzsche afirma que o oposto da loucura não é a certeza e convicção, pelo contrário, o louco é aquele que possui mais certeza e convicção do que ninguém; seu delírio o leva a isso. Ele de fato acredita em seu sentir, seu pensar e perceber, não obstante as reiteradas colocações de seus semelhantes que lhe asseguram o contrário. O oposto da loucura é a universalidade e obrigatoriedade de uma crença – precisamente a *lei da concordância*. Só com ela há comunicação, só com ela se erige uma realidade gregária, entendendo esta como uma partilha de significados. O espaço comum permite aos homens que possam ter um mínimo de interação e compreensão mútua, viabilizando, na medida do possível, o convívio social, do contrário viveríamos cada qual em sua realidade singular. Que os loucos se mantenham como exceção parece sim, como Nietzsche afirma, uma

---

<sup>71</sup> Cf. WL/VM.

necessidade de primeira ordem, por tudo que foi acima elencado. Que haja necessidade de loucura, isto já nos parece um enigma a mais desse mais oculto dos ocultos.

É como se o artista e o poeta surgissem ao lado dos novos investigadores da verdade. E esses investigadores parecem munidos de uma nova saúde e de uma nova razão, quase dispensável apontar, a *grande saúde* e a *grande razão*. Haveria, pois, uma grande loucura? A verdade que se restringe ao saudável (pequena saúde), ao racional (pequena razão), à lei da concordância e da obrigatoriedade de uma crença (estupidez virtuosa), só pode ser definida como uma verdade manca, que não abarca os múltiplos pontos de vista que a existência proporciona para quem a vivencia intensa e amplamente – *plenamente*. A existência é muito mais rica do que se possa imaginar. E manter-se num canto, com apenas um ponto de vista em seu campo de vivências seria uma restrição inimaginável se comparada à ampla riqueza de perspectivas que as diversas vivências podem proporcionar. Os poetas e artistas possuem a celeridade da loucura que não cura do bom senso, que se deixa levar sem medo dos perigos, não temendo o descuido prosseguido em que consiste viver.<sup>72</sup> A loucura extrai, destemida, das vivências sua derradeira gota; torna-a multifária, plurisignificante, multiplica as formas de existir e vivenciar-se. A loucura enriquece!<sup>73</sup> A visão restrita do virtuoso do intelecto está tão longe da verdade, pois acerca dela contemplou apenas uma parte, só a viu sob alguns poucos ângulos. Um investigador assim intrépido da verdade só pode assemelhar-se a um louco, pois lança ao vento todas as certezas colecionadas dos virtuosos do intelecto. Ele está aberto para o novo, precisa do novo, precisa do capricho no sentir – sentir-se arauto de uma verdade insuspeitada. Ele é propriamente o investigador, pois seus instintos estão voltados para a descoberta do novo, mas para isso ele é involuntariamente um martelo para o velho. Ele é também o perigo para a humanidade e carece dos eruditos, sob o risco de criar um novo mundo só para si, tamanha sua potência criativa. Por isso precisa ser exceção; sendo regra, cada ser humano se tornaria um universo

---

<sup>72</sup> “Viver é um descuido prosseguido”: é o que escreve Guimarães Rosa em sua obra *Grande Sertão: veredas*.

<sup>73</sup> “*Tomamos de volta* os predicados das coisas, ou, pelo menos, lembramo-nos de que os havíamos *emprestado* a elas: – cuidemos de, com esse entendimento, não perder a *capacidade* de emprestar, e de não nos tornarmos simultaneamente *mais ricos* e *mais avaros* [geiziger].” (M/A; §210). Nesse sentido, os virtuosos do intelecto são os avaros, pois não conseguem, tal como os loucos, artistas e poetas, doar tanto significado às coisas. Na busca pelo “em si” se esforçam, debalde, justamente por retirar-lhes o significado.

absolutamente incomunicável. Sendo exceção, ele sacode a árvore para que as folhas secas e frutos podres abram vista aos novos ramos até então ocultos.

A loucura, com sua celeridade, derruba tudo aquilo que o virtuoso do intelecto empilhou e organizou por anos, com isso libera caminho, amplia visões, encontra novas soluções para problemas antigos, ele é o *outsider* por assim dizer, aquele que arremessa para fora, que foge ao engalfinhamento dos sistemas intelectuais que tendem a criar forças concêntricas. Seria isso a *grande loucura*? Não seria ela também uma sabedoria suprema, guiada pela grande razão propiciada pela grande saúde?

Se, em *Humano, Demasiado Humano*, a ciência atuava como um resfriador de um sistema superaquecido pelo atrito; e que não podia rodar muito rápido sob pena de se esfacelar em poeira; agora a arte é justamente o catalisador que acelera todo este sistema. Um sistema propício ao rendimento e rapidez, que roda com pouco atrito e na mesma direção, que visa ao restabelecimento da *grande saúde*, que reordena a disposição dos instintos para que eles conduzam à intensificação de potência. Se em outros pontos da obra *A Gaia Ciência*, assim como em diversos pontos de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche aponta a nescidade e frivolidade do artista, ali (FW/GC; §76) ele os enaltece por sua rapidez instintiva. A arte se aproxima da grande razão. A arte volta, após *O Nascimento da Tragédia*, ao que parece, a ter um papel significativo na filosofia nietzschiana, deixando de ser fruto de lamentações e nostalgias irrecuperáveis como por vezes se viu em *Humano, Demasiado Humano*.

*Nossa derradeira gratidão para com a arte.* – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a *boa vontade de aparência*. Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir-a-ser – então cremos carregar uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço. **Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno.** [...] E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem quanto o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima*

*das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. [...] E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós! (FW/GC; §107, grifo nosso).

Nessa passagem a arte aparece como protagonista e Nietzsche exorta seu importante papel na vivência humana. Indica como ela criou os caminhos para tornar a vida suportável. Aqui, contudo, não nos parece que a arte surja diretamente associada a alguma necessidade metafísica como já fora anteriormente. Segundo Nietzsche, os avanços da ciência cada vez mais dão conta de que o homem falsifica e distorce o mundo a seu redor, antropomorfiza-o com sua mente e corpo, com intelecto e sentidos. Não fosse a arte, seria esta uma constatação desesperadora. O gosto pela mentira pôde desensibilizar o homem que cria tanto na verdade. Por meio da arte pôde o homem suportar o niilismo de uma cultura que sempre buscou a verdade e que, por fim, colocou sob suspeita todas as suas formas de alcançá-la. Particularmente relevante é a declaração de que como fenômeno estético a existência pode ser suportada.<sup>74</sup>

Queremos chamar atenção para o fato de que Nietzsche afirma que a arte nos dotou de boa consciência para *fazermos de nós mesmos* esse fenômeno estético. Essa noção do homem como fenômeno estético nos é familiar a anteriores momentos do pensamento do nosso filósofo, nos quais Nietzsche colocava esse homem enquanto obra de arte das forças que irrompiam da natureza, criatura do apolíneo e dinonisiaco. Trata-se, não cansaremos de nos perguntar, de um retorno a concepções metafísicas? Mas Nietzsche não havia rompido irremediável e inexoravelmente com concepções de tal estirpe? E não havia feito o mesmo com a arte, a qual acreditava servir tão somente para sanar a necessidade metafísica do homem, surgida da fraqueza e incapacidade de aceitar o mundo em seu devir e terribilidade? Examinemos o seguinte aforismo, no qual Nietzsche menciona a arte e a criação.

*A ilusão dos contemplativos.* – Os homens superiores distinguem-se dos inferiores por verem e ouvirem incalculavelmente mais e por verem e ouvirem pensando – e justamente isso distingue o homem do

---

<sup>74</sup> Em que ela difere daquela afirmação presente n’*O Nascimento da Tragédia*: “[...] só como fenômeno estético podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente [...]” (GT/NT; §5, p. 47)? Nietzsche estaria querendo afirmar que como fulcro de verdade a existência não se sustenta? O seguinte trecho parece indicar possíveis respostas que ainda necessitam de uma investigação mais detalhada: “Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro.” (FW/GC; §121).

animal e os animais superiores dos inferiores. O mundo se torna cada vez mais pleno para aquele que se eleva ao cume da humanidade [*Menschlichkeit*<sup>75</sup>] há cada vez mais anzóis para captar seu interesse; cresce constantemente a quantidade dos seus estímulos, e também a de suas espécies de prazer e desprazer – o homem superior [*höhere Mensch*] torna-se cada vez mais feliz e infeliz ao mesmo tempo. Mas nisso há uma *ilusão* que sempre o acompanha: ele acredita ser um *espectador* e *ouvinte* colocado ante o grande espetáculo visual e sonoro do que é a vida: **ele denomina a sua natureza de contemplativa e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida** – que ele certamente se distingue bastante do *ator* [*Schauspüler*] desse drama, o chamado homem de ação [*handelnden Menschen*], mas ainda mais de um simples convidado e observador sentado *diante* do palco. Sem dúvida, lhe pertencem, como poeta, a *vis contemplativa* [poder de contemplação] e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis creativa* [poder criador], que *falta* ao homem de ação, apesar do que digam as evidências e a crença de todos. **Nós, os pensantes-que-sentem [*Denkend-Empfindenden*], somos os que de fato e continuamente fazem algo que ainda não existe:** o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos [*practischen Menschen*] (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. 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. (FW/GC; §301, grifos nossos).

Esse parece-nos um parágrafo decisivo, pois nele Nietzsche discorre acerca do grande poder criativo, a *vis creativa*, inerente ao homem. Nietzsche se refere ao “inteiro mundo” como “poema de nossa invenção”. Fala da ilusão que acompanha o homem superior que acredita ser mero espectador e ouvinte do “grande espetáculo visual e sonoro do que é a vida”. Mas que ilusão é esta? Tais passagens nos remetem diretamente ao pensamento do jovem Nietzsche, pois ele volta a comparar a vida a um espetáculo, tal como sua visão trágica do mundo o fez. Deveríamos ainda nos perguntar mais uma vez se Nietzsche estaria retornando a concepções metafísicas? Talvez essa pergunta não ressoe mais. Perguntamo-la reiteradamente e não obtivemos resposta afirmativa – antes um renitente silêncio. De todas as vezes em que a arte retornou aos escritos nietzschianos com relevância significativa, em nenhuma delas

---

<sup>75</sup> Humanidade no sentido da natureza humana e não no sentido de conjunto total dos humanos.

notou-se nada que remetesse a uma entidade criadora e doadora de formas ou a algum princípio incondicionado. Parece-nos que a arte retornou sim, mas com uma força própria e transversalizada, isto é, fundida à vivência/filosofia nietzschiana. Retornou como pura força criativa – potência criativa (*vis creativa*) – desprovida, ao que nos parece, de associações metafísicas. Mas isso é tudo que podemos falar acerca deste retorno da arte? Não devemos tentar compreender melhor sob quais formas ela passa a se efetivar, novamente, na filosofia nietzschiana?

Relevante nos parece identificar uma espécie de hierarquia estabelecida por Nietzsche nessa citação. No topo da hierarquia estaria o homem superior (*höhere Mensch*), logo abaixo o ator (*Schauspüler*) ou homem de ação, ou ainda o homem prático, e na parte inferior estaria o espectador. O homem superior seria dotado da *vis creativa*, do poder criador ou potência criadora, ele seria o criador por excelência; contudo nem sempre isso lhe estaria claro. O ator, ou homem de ação, seria aquele que encenaria a peça escrita pelo homem superior; faltaria a ele a *vis creativa*, no sentido próprio do termo, isto é, a excelência intrínseca à arte criativa. Não obstante, achamos imprescindível pontuar que ao homem de ação são imputadas evidências de que ele teria *algum* poder criador. Cumpre-nos perguntar: Em que consiste esse poder criador a que Nietzsche se refere? E quais seriam as evidências do poder criador no ator [*Schauspüler*] ou homem de ação? Quanto ao espectador, parece-nos ainda uma incógnita e devemos nos perguntar se haveria ainda espaço para ele no atual momento da filosofia nietzschiana. Dada a importância do aforismo 301 de *A Gaia Ciência*, parece-nos lícito, legítimo e até necessário, nos remetermos a outros aforismos dessa obra, tão rica em pensamentos abissais, para que aquele possa tornar-se mais claro. Começemos por um ponto, que *parece* muito distante de toda esta discussão sobre a arte e potência criadora, mas que talvez se revele pertinente para o início de uma compreensão mais aprofundada acerca da *vis creativa*:

*Origem do lógico.* – De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiam de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual” no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois

nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo “em fluxo”. Todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida. Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo – não tivesse sido cultivada com extraordinária força. (FW/GC; §111).

Gostaríamos de voltar nossa atenção para o fato de que Nietzsche nos faz refletir acerca de maneiras distintas de “perceber” o mundo, de “olhar” a realidade. E, de fato, temos algumas evidências de que possa ser assim. Alguém portador de miopia enxerga as coisas diferentemente de alguém com visão normal ou com astigmatismo, por exemplo. Um exemplo filosoficamente instrutivo é o caso do daltonismo. Daltônicos enxergam um mundo significativamente diferente do que pessoas ditas com visão normal. Pessoas com um certo tipo de daltonismo nunca serão capazes de imaginar como seria viver num mundo repleto de cores; não farão as associações que se faz comumente com as cores, tais quais associar o vermelho ao quente, já que muitas coisas as quais se aquece tomam esta cor (carvão, ferro, etc.) ou o verde à primavera. Dessa forma, a maneira como um daltônico enxerga o mundo, a maneira como o sente é muito distinta. Contudo, talvez ele obtenha vantagens em situações que exijam acurácia visual, pois uma visão em tonalidades de cinza torna mais claro o jogo de sombras e luz facilitando em algumas circunstâncias a localização de corpos se movendo. Biologicamente, isto significaria dizer que ele encontraria mais facilmente um animal hostil ou uma presa. O daltonismo é um exemplo gritante desta diferença na forma de apreender mundo. Devemos nos perguntar acerca das inúmeras pequenas diferenças, que de tão sutis talvez não sejam fáceis de perceber; a maioria delas impossíveis de se perceber. Devemos nos perguntar sobre todas as outras formas de “olhar” para o mundo que já foram extintas. Devemos nos perguntar acerca do louco insano que cria suas quimeras e as vivencia. Devemos nos perguntar acerca do homem delirante que interpreta psicologicamente os fatos de forma a corroborar sempre, e cada vez mais, os delírios de seu desvario. Quantas não seriam as formas de “ver” este mundo, que tendemos a pensar que é o mesmo para todos, mas que analisado mais detidamente parece ser um mundo *singular* para cada existente?

Não nos interessa naquela citação atentar apenas para a origem ilógica da lógica, mas sim perceber o que há de multifário nos modos de se colocar ante a existência. Isso se mostra quando Nietzsche discorre sobre a maneira como tendemos a simplificar coisas que, sob um olhar e intelecto mais acurado e atento, seriam muito mais complexas, dinâmicas, instáveis e fluidicas. Mais ainda, nos interessa atentar para o fato de como as formas de se colocar no mundo, de “interpretar” o mundo, por assim dizer, foram passadas de geração em geração, pela carne e pelo sangue. Somente os organismos que se forçaram a distorcer num certo nível *optimum* o mundo garantiram sua promulgação na malha da existência. Será mesmo então que o erro acerca da vida é necessário à vida, como Nietzsche o afirmara? Parece-nos interessante agora uma passagem na qual Nietzsche escreve acerca dos erros fundamentais a que todo vivente está sujeito. Segundo nosso pensador, o mundo seria resultado de interpretações e valorações. O homem, para Nietzsche é o avaliador por excelência. Ele interpreta, e contiguamente ao seu interpretar surge a avaliação, ao menos assim nos parece: “Valores foi o homem que primeiro pôs nas coisas para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele chama ‘homem’, isto é, o estimador [*der Schätzende*].” (*Za/ZA*; Das mil metas e uma só meta, p. 58). E parece-nos lícito aproximar o interpretar do avaliar. Se um organismo percebe outro como nocivo, isto é uma avaliação, é assim que ele é interpretado. De tais reflexões podemos inferir que o mundo em que nos encontramos é construído por nossas interpretações e avaliações; o mundo se erige de acordo com elas. E essas interpretações, por nós construídas, são inevitáveis, visto que estamos enlaçados às condicionalidades do nosso modo de existir, de valorar e interpretar. E, sendo interpretações, são erros; inescapáveis erros, *erros fundantes*, que erigem o mundo que possui algum significado. Vejamos a mencionada citação:

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo, que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si. Somente muito depois surgiram os negadores e questionadores de tais proposições – somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de conviver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o

oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles **erros fundamentais, há muito incorporados**. [...] Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida. (FW/GC; §110, grifo nosso).<sup>76</sup>

Parece-nos pertinente resgatar aqui o homem de ação, ou ator (*Schauspiler*), como Nietzsche também a ele se refere. No aforismo 301 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche nega a ele a *vis creativa* (potência criadora), não obstante “as evidências e a crença de todos”. E já nos perguntamos que evidências seriam essas que dotariam o homem de ação de algum tipo de poder criador, mas que são envilecidas e negadas por Nietzsche aos homens de ação. Tal homem de ação, ou ator (*Schauspiler*), quer nos parecer, está num estágio inferior de criatividade, é dotado de uma capacidade criativa que não está à altura do homem superior, dotado da *vis creativa* por excelência, ainda que insciente disso, ainda que a exerça involuntariamente. Estaríamos sendo ousados ao hipotetizar que o homem de ação é aquele que se caracteriza precisamente por reproduzir os erros fundamentais, há muito incorporados, a que alude a citação logo acima? E a sua capacidade criativa, não seria justamente esta, a de ajustar, assemelhar, arredondar, tonar fixo? Pois tudo isso é erro, distorção, engano, maquiagem, enfeite, inverdade. E o que é arte senão isto, senão este mascarar, ajustar; o que é arte senão propriamente esta displicência em relação à verdade? Assim, parece-nos que o homem de ação é o homem normativo, cotidiano, que vive e aceita os valores da sociedade, que interpreta a existência e se coloca no mundo tendo por base os valores já implantados em sua carne e seu sangue, nos valores herdados. Ele ainda não alcançou o homem superior, criador por excelência, mas, contudo, parece criar o seu entorno, e “ [...] todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação [...]” (FW/GC; §110) trabalham com base nos erros fundamentais, toda sua visão de mundo se baseia neles. Ou seja,

---

<sup>76</sup> Em *Aurora* Nietzsche escreve um parágrafo que nos parece propedêutico aos temas do perspectivismo, interpretação e erros fundamentais: “*Na prisão*. – Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância, e neste espaço eu vivo e ajo, a linha deste horizonte é meu destino imediato, pequeno ou grande, a que não posso escapar. Assim, em torno a cada ser há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar. De modo semelhante, o ouvido nos encerra num pequeno espaço, e assim também o tato. É de acordo com esses horizontes, nos quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que *medimos* o mundo, que chamamos isso perto e aquilo longe, a isso grande e aquilo pequeno, a isso duro e aquilo macio: a esse medir chamamos ‘perceber’ – e tudo, tudo em si é erro! [...] Os hábitos de nossos sentidos nos envolveram na mentira e na fraude da sensação [...] não há trilhas ou atalhos para o mundo *real!* Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa teia*.” (M/A; §117).

tudo que o cerca, o mundo que *cria* ao seu redor, tem como fulcro esses erros, há muito incorporados. Nesse sentido, parece-nos que ele conserva seu poder criador, pois cria o seu entorno de acordo com esta herança que lhe foi passada e que o induz a acreditar que existam corpos, coisas, matéria, que a matéria tenha forma e assim por diante. Tais erros e formas de se colocar no mundo se tornaram o patrimônio fundamental da humanidade no que diz respeito aos dados perceptivos. As condições de vida foram favorecidas para aqueles que acreditavam num mundo de coisas e de coisas iguais que mantinham sua permanência. Até mesmo a concepção de que coisas existem, de que existem matérias e corpos é, para Nietzsche, como já apontado, uma forma de se colocar ante ao mundo, uma dentre diversas formas que provavelmente jamais poderemos conceber. A nossa habilidade perceptual está contida numa dessas incontáveis formas possíveis de criar/interpretar o mundo. A nossa forma de perceber/criar, ao que tudo indica, vem sustentando a vida dos organismos que a adotaram – com ela, criamos um mundo ou uma representação de mundo, no qual pudemos até então sobreviver. E aqui estamos muito próximos de uma discussão entre mundo verdadeiro e mundo aparente, entre fenômeno e coisa em si, mas não se trata do foco da presente pesquisa. Queremos antes, compreender o que há de criativo e artístico na forma pela qual o homem se constitui na existência. Escreve Nietzsche, numa obra posterior:

Para o nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com frequência já produzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão: isto exige mais força, mais “moralidade”. Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido; ouvimos mal a música estranha. [...] Também os nossos sentidos são hostis e relutantes para com o novo; [...] Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiamos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de *não* contemplar como “inventores” algum evento. Tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo – *habitados a mentir*. Ou, para expressá-lo de modo mais virtuoso e hipócrita, em suma, mais agradável: somos muito mais artistas do que pensamos. (JGB/BM; §192).

Este parágrafo reforça a nossa hipótese de que até mesmo o homem de ação é, de certo modo, um artista, possuindo sua *vis creativa*, ainda que seja uma criação herdada – e, muito mais ainda do que no homem superior, indeliberada e insciente –

e justamente por isso, cada vez nos parece mais patente que tenha sido herdada, ou seja, de alguma forma reproduzida.<sup>77</sup>

Nesta herança/reprodução, parece residir um fator criativo incessante e involuntário que, de tão constante e oculto, facilmente passa despercebido, até mesmo aos homens superiores de *vis creativa*. Nossa posição é ainda mais radical do que a nietzschiana. Nietzsche, com sua habitual cautela, escreve que “difícilmente” somos capazes de contemplar algo como espectadores, antes, facilmente somos induzidos a inventar sobre o que se nos apresenta. Perguntamo-nos: seríamos ainda humanos caso nos desvencilhássemos daqueles erros fundamentais, inventados, por assim dizer? E mesmo que o conseguíssemos, não teríamos de, inevitavelmente, incorporar novas formas de ser no mundo? Não estamos fadados a necessariamente adotar uma perspectiva, uma visão acerca do mundo, justamente para que possa, enfim, existir mundo, isto é, um mundo que faça sentido para nós? Que sentido teria para nós um mundo sem aqueles erros fundamentais e sem todos os demais erros e criações e valorações? Ou seja, *podemos deixar de inventar enquanto existimos?* Vejamos o que escreve nosso filósofo no seguinte aforismo:

*Nosso novo “infinito”*. – Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por um lado, toda existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelos menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se

---

<sup>77</sup> Não entendemos como pertinente entrar aqui no mérito das discussões acerca do inato e adquirido. Seja herdado geneticamente ou herdado pelo ambiente, por via da repetição de comportamentos e reprodução de valores, em ambos os casos entendemos que foi herdado. E quando Nietzsche se refere a valores e sentimentos incorporados na carne e no sangue pelas gerações, conservamos ainda o mesmo entendimento, pois até mesmo um comportamento que é apreendido pelo ambiente fica gravado e se manifesta no e pelo corpo, ou seja, carne e sangue. Com isso, enfatizamos, não diminuimos o prestígio e importância da questão, que tende a gerar polêmicas, tanto mais se discutida no âmbito de uma teoria que sequer está disposta a aceitar a existência de coisas, tampouco de corpos. Se passamos ao largo de tal discussão é para que possamos prosseguir a pesquisa, que gira em torno do tema da arte e da pergunta a respeito de se e do quão ela seria necessária e inerente à existência humana.

novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre *infinitas interpretações*. (FW/GC; §374).

Estamos inclinados a afirmar que o espectador da existência, aquele que apenas observa e é desprovido de poder criador, como já o sugerimos, não possui mais lugar na filosofia nietzschiana. Tomam o seu lugar o homem de ação (*handelnden Menschen*) e o homem superior (*höhere Mensch*) com sua *vis creativa*. Ainda exploraremos em que consiste essa *vis creativa* do homem superior e de que maneira ela se diferencia daquele poder criador do homem de ação, que cria o seu entorno por meio dos erros fundamentais já aqui descritos, e que são, no fundo, uma forma de colocar-se ante ao mundo, de interpretá-lo conforme as inescapáveis condicionalidades “daquele”<sup>78</sup> que interpreta.

Carece afirmar que o homem superior é, igualmente ao homem de ação, condicionado pelos erros fundamentais, desde que ele se coloca também, não obstante sua aparente superioridade hierárquica, simplesmente enquanto uma dentre as diversas perspectivas existentes. As interpretações, ou seja, as condicionalidades inerentes àquilo que se coloca na existência são inescapáveis – não podemos ir além de nossa esquina, essas condicionalidades constituem a perspectiva, seu modo de existir e de colocar-se ante a existência. Reiterando, tanto o homem de ação, quanto o homem da *vis creativa*, possuem suas condicionalidades e moldam/criam o seu entorno conforme estas condicionalidades. Contudo há algo que os diferencia e que torna um deles ator e o outro, criador por excelência, já que Nietzsche assim os distingue. Que algo é este, que eleva o *höhere Mensch* (homem superior) ao topo desta escala hierárquica, é o que intentaremos elucidar com as seguintes discussões.

O mundo encerra inúmeras interpretações, pois todo existente possui sua perspectiva. Não tratamos, nem trataremos em maiores detalhes, da importante concepção de vontade de potência (*Wille zur Macht*) presente na filosofia nietzschiana, apenas diremos que os próprios vetores de força são interpretação; a

---

<sup>78</sup> Válido frisar que, para Nietzsche, não há um indivíduo ou alguém que interpreta, é o próprio mundo que interpreta. A interpretação é já o mundo criando seus significados a partir de suas condicionalidades, a partir de suas disposições de força. A interpretação se dá junto com o mundo e, de acordo com suas manifestações de força, dota-o de sentido. A noção de interpretação em Nietzsche possui íntima ligação com a noção de vontade de potência.

atuação da força é já interpretação e, nessa medida, criação.<sup>79</sup> Parece-nos novamente que a existência ganha uma concepção estética a esta altura do pensamento nietzschiano, embora não metafísica, como já possuiu anteriormente. A existência passa, cada vez mais, a imbricar-se com a arte. A vivência de si não deixa de ser uma criação, uma atribuição de sentidos e significados às experiências, que passam a ser aquilo que nos constitui em nossa singularidade. As nossas vivências nos criam a partir dos significados e interpretações com que as dotamos. Somos, além de criadores, criaturas das nossas criações, por assim dizer.

A esta altura, a filosofia nietzschiana, assim parece-nos, mostra que de todo ponto a partir do qual se olha para a existência, faz-se existência, faz-se eu, erigir-se perspectiva, cria-se. E parece cada vez mais impossível dissociar e demarcar existência e eu,<sup>80</sup> ou, em outros termos, vivência e criação de si.<sup>81</sup> Afinal, como aponta retoricamente Nietzsche na citação acima, um mundo sem interpretação, isto é, sem as nossas criações, por assim dizer, seria justamente um mundo sem sentido. Para reforçar esta condicionalidade a que toda perspectiva está sujeita e que a constitui, trazemos a seguinte citação:

[...] um “conhecedor” tal quer que algo que queira conhecer não lhe concirna; e que esse mesmo algo não concirna a nada: no que há uma contradição, primeiramente entre *querer*-conhecer e a exigência de que isso não lhe deva concernir (para que, então, conhecer?), e, em segundo lugar, porque algo que não concerne a nada, simplesmente não é, e, portanto, tampouco pode ser conhecido. (Fragmento Póstumo; outono de 1885 – outono de 1886, 2 [154], nossa tradução).

Conhecer puramente o que as coisas são, a coisa-em-si, parece agora uma proposta insensata, irrealizável. Um mundo que não nos dissesse respeito em nada,

<sup>79</sup> O termo utilizado por Nietzsche para vontade de potência é, como já aludimos, *Wille zur Macht*, que usualmente é traduzido por “vontade de poder” ou por “vontade de potência”. Onate (2003) sugere uma interessante opção de tradução, a saber, “vontade à potência”, que deixa patente a noção de direção inerente ao conceito. O importante é que se entenda que o conceito nietzschiano “*Wille zur Macht*” possui uma conotação de impulso em direção ao crescimento, ou ainda, tendência em direção à intensificação de potência. No entanto, vontade de potência não é vontade *de* alguma coisa, ou seja, que deseja algo ou almeja a alguma finalidade. Vontade de potência remete a força; força que atua em alguma direção, mas que se manifesta apenas e concomitantemente ao ter uma direção para atuar. Isto é, não há nada antes dela, nada que prévia e/ou teleologicamente lhe dê direção, ela seria já força e direção. Vontade de potência é (produção de) mundo. Acreditamos que não há outra tradução senão o ato de compreender o conceito; traduzi-lo para si.

<sup>80</sup> “[...] já rimos, ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha ‘e!’” [FW/GC; § 346]. Não há eu ou mundo, há existência, é o que se nos parece querer afirmar a filosofia nietzschiana.

<sup>81</sup> A respeito dos termos “vivência de si”, “criação de si” e “eu” e de como eles não se referem neste texto à dicotomia sujeito e objeto, confira a nota nº43.

que, em absoluto, não nos concernisse, um tal mundo não existiria para nós. – Com isso, Nietzsche afasta-se também da metafísica que busca a essência das coisas; a metafísica da dualidade de mundos parece ter sido abandonada já em *Humano, Demasiado Humano*. – Mundo é justamente esse fazer-se a si mesmo *junto à* existência, criar-se nela. Libertar-se de todas as condicionalidades seria um “des-ser”, por assim dizer. No simples fato de existirmos está imbricado que olhemos o mundo a partir de um ponto, de acordo com nossos erros fundamentais e formas de interpretar a existência.

Gostaríamos de chamar atenção para as expressões olhar o mundo e interpretar existência. Elas nos parecem inexatas, imprecisas, pois induzem a pensar que algo chega à perspectiva e que esta a transforma num outro algo, a interpreta. Não podemos afirmar nada acerca desse algo inconcebível, não podemos afirmar nada sobre o em si. A esta altura, estamos inclinados a entender a existência como um processo unificado, não estamos autorizados a dicotomizá-la, polarizando-a em sujeitos e objetos. Pois se as coisas são conforme a perspectiva e mudando-se a perspectiva mudam-se as coisas, parece-nos que há um processo indissociável, pleno e integrado, uno e múltiplo,<sup>82</sup> de contínua criação.

Evidentemente que sempre podemos tentar ampliar nossa forma de compreender a existência, especialmente ao livrar-nos de nossos pré-juízos morais (entendendo os juízos morais como os valores morais vigentes, que não se carnalizaram ainda, que estão menos arraigados, ainda não se tornaram carne e sangue).<sup>83</sup> Já no fato de se reconhecer a legitimidade de distintas perspectivas reside

---

<sup>82</sup> “Este mundo: uma imensidão de força, sem princípio, sem fim, [...], ao mesmo tempo uno e ‘múltiplo’, [...]” (Fragmento Póstumo; junho - julho 1885, 38 [12], nossa tradução).

<sup>83</sup> Nesta medida, o que almejamos pontuar aqui é como os juízos morais se contrapõem, no que tange ao grau de incorporação, aos erros fundamentais já discutidos aqui. Estes já estão profundamente incorporados, sendo, como Nietzsche aponta em seus escritos, irrefutáveis, haja vista o grau de incorporação e de necessidade para sobrevivência. Contudo, não é porque são irrefutáveis a nós, que são verdadeiros, estamos apenas inexoravelmente condicionados a eles, pois nosso modo de vida cresceu e se desenvolveu utilizando-se deles. Já que a interpretação e o erro são necessários à vida, era preciso tomar para si um “erro” e modo de interpretar; em outras palavras, uma forma de ser junto ao mundo. Acerca destes erros fundamentais, arraigados e profundamente incorporados, escreve Nietzsche: “‘Verdade’: na minha maneira de pensar, não designa necessariamente o contrário do erro, mas, nos casos mais fundamentais, apenas a posição de diferentes erros inter-relacionados; uns, por exemplo, são mais antigos, mais profundos, talvez até impossíveis de se desenraizar, na medida em que, sem eles, um ser orgânico de nossa espécie não poderia viver; outros não nos tiranizam da mesma forma, enquanto condições de vida, mais ainda, ao contrário desses ‘tiranos’, podem ser descartados e ‘refutados’.” (Fragmento Póstumo; junho – julho de 1885, 38 [4], tradução de Scarlett Marton; 1990, p. 202). Assim, entendemos que os juízos morais não nos tiranizam do mesmo modo que os erros

uma ampliação e liberação; uma superação, por assim dizer, de algumas de nossas condicionalidades. Nesse sentido é válido rever uma passagem de *Humano, Demasiado Humano*: “[...] devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele.” (MAI/HHI; §20).

A filosofia nietzschiana parece consistir nessa incessante busca por livrar-se das condicionalidades, ampliar a visão do mundo, dar sempre um passo atrás; o derradeiro passo. Perguntamo-nos: até que ponto isso é possível? Essa impessoalização não seria justamente e cada vez mais o estreitamento da existência? A superação das próprias condicionalidades ampliaria ou restringiria a existência?<sup>84</sup> Perguntas difíceis de serem respondidas. Parece-nos necessário que hajam condicionalidades para que haja existência, mas a todo momento essas condicionalidades estão passíveis de se alterar, serem superadas, rompidas, reorganizadas. *Talvez, assim não fosse, a existência se estagnaria, sua multiplicidade sumiria paulatinamente, e com ela todas aquelas inumeráveis formas de constituir existência, reponsáveis, justamente, por nos manter na existência!* Vejamos mais uma passagem dessa obra que vem se apresentando como um terreno profícuo em idéias e concepções incipientes da filosofia nietzschiana plena:

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 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. (FW/GC; §307).

---

fundamentais, pois não foram carnalizados, tornados carne e sangue, incorporados ao nosso modo de existir junto ao mundo, sendo passíveis, portanto, ainda, de transvaloração.

<sup>84</sup> Parece muito fortuita e pertinente uma analogia com o processo de solidificação da água. A água fria é mais densa do que a água aquecida e se mantém na parte inferior, contudo, quando se inicia o processo de solidificação, ela, apesar de sólida, torna-se menos densa e se estratifica nas partes superiores criando uma espécie de camada de isolamento térmico que acaba por manter a água abaixo de si em estado líquido, possibilitando que a fauna e flora aquáticas sobrevivam. Parece-nos que com as condicionalidades acontece algo análogo. A superação gradual e relativa destas condicionalidades parece ser propícia à existência. Contudo, a ausência total delas a inviabiliza. Do mesmo modo, caso a água se estratificasse no fundo do rio, não criaria a capa de isolamento térmico e logo todo o rio estaria congelado. Parece haver um nível *optimum*, preciso, desta superação de condicionalidades. Nesse sentido é muito pertinente e sensato quando Nietzsche se pergunta: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento.” (FW/GC; §110). Podemos mesmo cortar a cabeça humana, dar o passo para trás estando já no último degrau, enxergar para além de nossa esquina; superar a condição perspectivística? Não seria a existência essencialmente um modo perspectivístico de se pôr ante a ela? E nesse modo perspectivístico de se constituir enquanto existente, não atuaria um processo criativo, que se cria e se “re-re-cria” constantemente?

*Fundamentalmente a existência se nos parece cada vez mais um processo criativo.* Um processo no qual as condicionalidades estão sendo constantemente criadas e destruídas, reorganizadas. São as disposições dos vetores de força, para utilizar-nos da noção de vontade de potência, alterando-se continuamente em sua dinâmica em prol do incremento de potência. Quando nossa visão acerca de algo altera-se, não estávamos necessariamente errados ou sendo irracionais, mas antes nossas disposições e condicionalidades provenientes dos erros fundamentais induziam a compreender a existência daquele modo, colocar sentido nela daquela forma – criá-la daquela maneira fazia sentido naquele momento. Assim, se queremos compreender a existência em sua plenitude, parece-nos que devemos entendê-la em toda sua gama de interpretações e condicionalidades, em toda sua pletora de erros fundamentais incorporados – sem contudo, jamais olvidar-se de que são condicionalidades do existir; em suma, criação! Haveria ainda espaço para um conhecimento estanque, para uma metafísica na filosofia nietzschiana? E em que consistiria o conhecer para Nietzsche, nesta altura de seu pensamento?

*O suspiro do homem de conhecimento.* – “Oh, minha avidez! Nesta alma não existe abnegação – mas sim um Eu que tudo ambiciona, que mediante muitos indivíduos gostaria de ver como com seus *próprios* olhos e agarrar como com suas *próprias* mãos – um Eu que também recupera todo o passado, que nada quer perder do que poderia lhe pertencer! Oh, essa chama da minha avidez! Oh, que eu ainda renascesse em milhares de seres!” – Quem não conhece por experiência este suspiro, também não conhece a paixão de quem quer conhecer. (FW/GC; §249).

O conhecer parece estar intimamente associado ao perspectivismo. Conhecer passa a ser sinônimo de ver a partir de diversos olhos; abarcar a existência a partir de suas diversas perspectivas, interpretações e vivências. Conhecer passa a ser sinônimo de apropriar-se da existência a partir dos diversos, inúmeros, infinitos, por assim dizer, modos de vivenciá-la. Renascer em milhares de seres, é a expressão nietzschiana!

O caráter titânico-colossal, isto é, a ambição desmedida do conhecer se mostra ainda mais quando Nietzsche se refere, nessa citação, ao passado, mais especificamente à recuperação de todo o passado como uma das ambições do conhecer. Não basta que olhemos a partir dos mais distintos “olhos”, seria preciso ainda, para conhecer, “olhar” a partir de cada “olho” em todo lapso temporal em que ele existiu, pois a cada instante suas disposições estão passíveis de reorganização e

uma mesma perspectiva passa pelas mais diversas alterações “endógenas”, por assim dizer, ao logo do tempo em que existe. Como seria possível conhecer então, numa proposta nietzschiana? Ele mesmo parece nos dar a resposta num de seus ocultos e resguardados cadernos:

Uma coisa estaria designada somente se a respeito dela todos os seres tivessem já questionado e respondido o seu “o que é isto?”. Supondo que faltasse um único ser, com suas relações e perspectivas próprias a respeito de todas as coisas, a coisa continuaria ainda não “definida”. (Fragmento Póstumo; outono de 1885 – outono de 1886, 2 [149], nossa tradução).

O mundo se nos parece novamente infinito. Pois na medida em que ainda não estamos autorizados a supor a viabilidade da superação das condicionalidades perspectivísticas, não se poderá jamais dizer o que é uma coisa em sua plenitude. Sempre que se afirma algo acerca de alguma coisa, isso estaria sujeito às condicionalidades daquele que o afirmou, não obstante sua tenacidade em atentar-se para tais condicionalidades e em superá-las. *Existir consiste, precisamente, em colocar-se condicionalmente.*<sup>85</sup> Estar condicionado é subsumir-se à uma perspectiva; é, como estamos reiteradamente sendo levados a pensar, criar o seu entorno conforme sua perspectiva e condicionalidades. E talvez estejamos já autorizados a utilizar a célebre expressão: conhecer é criar!<sup>86</sup>

Contudo, embora tenhamos aproximado vivência, experiência de si e criação e estas com conhecimento, ainda não tratamos propriamente da potência criadora (*vis creativa*). E restam ainda algumas dúvidas, pois: se atribuímos esse papel incessante e ativo na criação da existência já ao ator, ou homem de ação, em que esse ator difere do homem superior, da *vis creativa*? Estaríamos aviltando o pensamento nietzschiano ao imputar ao homem de ação (*handelnden Menschen*) o papel de criador, já que temos nos esforçado por mostrar toda a força criativa inerente ao mero fato de existir? Parece necessário nos aprofundarmos ainda mais nos erros, erros fundamentais, para que possamos compreender a natureza distintiva do homem superior (*höhere Mensch*), o homem da *vis creativa*, e como ele exerce sua potência criadora.

---

<sup>85</sup> “Existe *apenas uma* visão perspectiva, *apenas um* ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’.” (GM/GM; III, §12, grifos nossos: as palavras grifadas devem ser lidas como artigos indefinidos e não como numerais cardinais que indiquem quantidade).

<sup>86</sup> Trabalharemos esse aforismo ao final do presente capítulo: Cf. JGB/BM; §211.

*Aos realistas.* – Vocês, homens sóbrios, que se sentem defendidos contra a paixão e as fantasias e bem gostariam de transformar em orgulho e ornamento o seu vazio, vocês chamam a si próprios de realistas e insinuem que, tal como lhes aparece o mundo, assim é ele realmente: apenas diante de vocês a realidade surge sem véu, e vocês próprios seriam talvez a melhor parte dela – ó, queridas imagens de Sais! Mas também vocês, no seu estado sem véu, não continuam seres altamente apaixonados e obscuros, se comparados aos peixes, e ainda muito semelhantes a um artista apaixonado? – e o que é “realidade” para um artista apaixonado? Vocês ainda levam e andam às voltas com as avaliações das coisas que tiveram origem nas paixões e amores de séculos passados! Sua sobriedade é ainda impregnada de uma oculta e inextinguível embriaguez! O seu amor à “realidade”, por exemplo – como é velho, antiquíssimo! Em cada impressão, em cada sensação há um quê desse velho amor: e igualmente alguma fantasia, um preconceito, uma desrazão, uma insciência, um temor e alguma coisa a mais contribuíram para tecê-la. Ali, aquela montanha! E aquela nuvem! O que é “real” nelas? Subtraíam-lhes a fantasmagoria e todo humano *acrécimo*, caros sóbrios! Sim, se *pudessem fazê-lo!* Se pudessem olvidar sua procedência, seu passado, sua pré-escola – toda sua humanidade e animalidade! (FW/GC; §57).

Importaria aqui esclarecer ainda o caráter condicional-perspectivístico da existência? A sobriedade é impregnada de uma oculta e *inextinguível* embriaguez. Que embriaguez seria essa? Não seria justamente a ilusão de que somos espectadores da existência e de que as coisas se nos chegam até nossos sentidos? De que assim conhecemos a realidade? Realidade esta, oriunda deste modo empírico-positivista de avaliar a existência, realidade a qual Nietzsche ironicamente se refere como sendo constituída dos realistas, pois eles “[...] próprios seriam talvez a melhor parte dela [...]”. Ou seja, mesmo que não o saibam ou admitam, eles possuem papel ativo nesta realidade. Nietzsche os coloca como criadores dessa realidade a qual eles pensam apreender em sua essência, sem que nela coloquem nada seu, como se a observassem diante do marco zero, da não perspectiva – do *lugar algum!* Como se esta realidade pudesse não lhes dizer respeito em nada. A embriaguez é *inextinguível* para Nietzsche; é impossível escapar à condição perspectivística, ao “humano *acrécimo*”, como nosso pensador se refere.

Essa embriaguez é um amor antigo, é a inescapável condicionalidade; essa embriaguez são os erros fundamentais há muito incorporados. A forma como uma perspectiva se coloca *junto ao mundo*<sup>87</sup>, ao que nos parece, seria essa embriaguez.

---

<sup>87</sup> A expressão aqui utilizada “junto ao mundo” ao invés de “no mundo” quer remeter a uma indissociabilidade e – embora denote uma dicotomia, e é necessário que preserve uma alusão a ela posto que estamos propondo uma superação de concepções dicotômicas – parecendo-nos pertinente aludir àquilo que, de algum modo, estamos nos propondo a superar – tal expressão, “junto ao mundo”,

Logo, cada impressão, cada sensação e sentimento, deriva dessa embriaguez e desse amor à realidade, ou melhor, do amor em criar realidade, em criar formas, matérias, coisas, sentidos e significados. O “vazio” dos realistas está cheio de “coisas”, poderíamos dizer. Sua realidade é um sonho; sua retidão, ilusão. O mundo seria para Nietzsche a eterna embriaguez da criação de formas; sons e gostos, sentimentos e sentidos, avaliações e valores; anzóis e seus significados que nos fisgam e impelem para dentro dele.

Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra.” (FW/GC; §54).

Vejamos ainda esta citação: “Basta amar, odiar, desejar, simplesmente sentir – *imediatamente* o espírito e a força do sonho vêm sobre nós, e de olhos abertos e indiferentes ao perigo escalamos os mais perigosos caminhos, rumo aos telhados e torres da fantasia, sem qualquer vertigem, como que nascidos para escalar – nós, sonâmbulos diurnos! Nós, artistas!” (FW/GC; §59). Parece-nos seguro afirmar que, assim como quando Nietzsche escreve acerca da embriaguez, ao se referir ao sonho que temos de prosseguir sonhando, ele também esteja se reportando àqueles erros fundamentais. A embriaguez é inextinguível; o sonho temos de continuar sonhando-o, não obstante estarmos lúcidos e cientes de que sonhamos; os erros fundamentais, nosso modo de sentir e avaliar, são inescapáveis; a condicionalidade perspectivística do existir é inevitável, desde que existamos. Somos assim, nascidos para escalar a perigosa encosta da criação – artistas natos. Mestres do engano e da ilusão, proselitistas do erro, do erro em prol da vida. – “Nós, artistas!”; é o que escreve esse nosso pensador que já havia outrora como que velado e sepultado a arte.

Cumpra-nos voltar a atenção para o que Nietzsche afirma nessas duas citações sobre a humanidade e animalidade, que continua, segundo ele, a raciocinar, sentir, amar e odiar em nós. Não seriam, novamente, exatamente, “[...] aqueles erros

---

deve ser compreendida enquanto “ser mundo”, que é realmente o que quer expressar. Manteremos, contudo, a utilização da expressão “junto ao mundo”, justamente para evidenciar a dicotomia que se pretende superar, tal como a que se faz comumente entre homem e mundo, por exemplo.

fundamentais há muito incorporados.” (FW/GC; §110)? Basta odiar, amar, sentir e esses erros são evocados de nossa carne e sangue, de nossa pré-história. Nós sentimos tais coisas porque, em algum momento nossos ancestrais *criaram* para si – ao longo de milhares de anos, através de inúmeras gerações – essas condicionalidades, esse modo de se colocar junto ao mundo. Os erros fundamentais são modos da existência entalhados no corpo e diluídos no sangue das gerações. Já escrevemos sobre isto alhures:

Quantas vezes não tivemos de morrer, *enquanto espécie*, até que desenvolvêssemos o hormônio da fuga?; uma substância que potencializasse momentaneamente nossa capacidade cardiorrespiratória – resultando no aumento da oxigenação muscular, garantindo, assim, melhora no desempenho físico – e que, ao mesmo tempo, inibisse o tão necessário sentimento de dor, para que não nos detivêssemos ante os ferimentos decorrentes da fuga ou de um primeiro ataque predatório. Quanto esforço? Quanto tempo até que isso se tornasse tão fácil como um instinto? (ADAMI; 2012, p. 25).

Isso no que diz respeito à criação de um instinto. Os erros fundamentais, contudo, podem ser ainda mais basilares, muito anteriores ao estabelecimento dos instintos. Eles se referem também à forma como criamos mundo num sentido perceptivo.

Mas aonde queremos chegar com tais discussões? Ainda não saímos do âmbito do homem de ação. Em que consiste afinal, a potência criadora do homem superior (*höhere Mensch*)? Antes de ensaiar uma resposta para esta pergunta, parece-nos pertinente trazer uma citação na qual Nietzsche se refere aos valores europeus e à tentativa de alçar-se para além deles, numa clara alusão à ampliação perspectivística, a qual já tratamos brevemente aqui.

“*O andarilho*” fala. – Para uma vez olhar de longe a nossa moralidade europeia, para medi-la em relação a outras moralidades, anteriores ou vindouras, para isso deve-se fazer como o andarilho que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele *abandona* a cidade. “Reflexões sobre os preconceitos morais”, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar – e, no caso presente, de todo modo um além de *nosso* bem e mal, uma liberdade de toda “Europa”, entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue. [...] a questão é se realmente *podemos* ir lá para cima. Isso pode estar ligado a múltiplas condições, no principal a questão é quão leves ou pesados somos, o problema de nosso “peso específico”. É preciso ser *muito leve*, a fim de levar sua vontade de conhecimento a uma tal distância e como que acima do seu

tempo, a fim de criar para si olhos que abarquem milênios e, além disso, um céu puro nesses olhos! (FW/GC; §380).

O andarilho se mostra como uma figura emblemática na filosofia nietzschiana. Aqui ele pode ser entendido como aquele que transita por diversas culturas, paira sobre elas, possui visão panorâmica, vê em perspectiva outras perspectivas, desenlça-se dos valores e morais que lhe foram transmitidos, possui sob si a história dos tempos de uma cultura, cria para si olhos que abarcam milênios.

Não nos interessa aqui os valores europeus. Queremos, especificamente, atentar para “os imperiosos juízos de valor, [...] transmitidos na carne e no sangue”. Mas a que Nietzsche estaria se referindo ao discorrer sobre os valores nestes termos?

Quer nos parecer que ele esteja argumentando acerca de uma incorporação de valores. Tal qual fomos aprendendo e criando modos de interpretar a existência a partir dos erros fundamentais, *enquanto formas do mundo sensível*, do mesmo modo que tais “erros” foram arraigados em nossa genética lentamente, ao longo das gerações, parece-nos que Nietzsche estaria sugerindo que esses valores morais, ou juízos de valor, também teriam sido gravados em nossa carne e nosso sangue – *incorporados*. Involuntariamente eles iriam integrando-se à nossa forma perspectivística de existir – e, cada vez mais, nos pareceria absurdo que existissem perspectivas distintas da nossa, dado o alto grau de incorporação desses erros fundamentais e, doravante, dos valores morais/ juízos de valor. Talvez as palavras de Zaratustra possam nos ser fortuitas nesse momento: “Jamais um vizinho compreendeu o outro: sempre sua alma se admirou da loucura e da maldade do vizinho. / Uma tábua de valores [*Güter*] se acha suspensa sobre cada povo.” (Za/ZA; Das mil metas e uma só meta, p. 57).

Em *A Gaia Ciência*, escreve Nietzsche: “[...] sem dúvida, nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos, mas que em cada caso a lei de seu mecanismo é indemostrável. Portanto, *limitemo-nos* a depurar nossas opiniões e valorações e a *criar novas tábuas de valores*: [...]” (FW/GC; §335). Em outra passagem da mesma obra escreve o filósofo: “[...] basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’”. (FW/GC; §58). Esses novos valores e novas tábuas, aos quais Nietzsche se refere renitentemente, não seriam justamente aqueles valores

morais e juízos aos quais o pensador coloca como estando em iminência de se incorporar em nosso sangue e carne?

Sendo alguns deles tão habituais e familiares que já se tornaram quase partes de nossa forma de interpretar/criar existência, estão como que entalhados mesmo na nossa forma de existir junto ao mundo. E quando Nietzsche escreve: “O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, ‘fora de nós’...” (FW/GC; §355), não estaria ele se referindo justamente à dificuldade em compreender o mecanismo de criação desses hábitos e valorações que nos parecem tão triviais, corriqueiros, cotidianos? Interessante pontuar que até mesmo o homem superior da *vis creativa*, é, geralmente, insciente de sua potência criadora e, mesmo quando descobre seu papel criador junto à existência, no instante seguinte “volta a esquecê-lo” (Cf. FW/GC; §301). Ao argumentar sobre a potência criadora do homem superior, estaria Nietzsche referindo-se aos erros fundamentais? Mas se assim é, em que, já o perguntamos, o homem superior diferiria do homem de ação?

As passagens da obra *Assim Falou Zaratustra*, amiúde, estão se nos mostrando oportunas. A personagem de Zaratustra, dentre outras coisas, ensina a seguir a si mesmo, tornar-se quem se é, propriamente. Vamos ao teste do criador:

“Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa”: assim fala o rebanho. E durante muito tempo pertenceste ao rebanho. [...] És uma nova força e um novo direito? Um primeiro movimento? Uma roda que gira por si mesma? Podes também obrigar estrelas a girar a teu redor? [...] Podes dar a ti mesmo teu mal e teu bem e erguer tua vontade acima de ti como uma lei? Podes ser de ti mesmo juiz e o vingador de tua lei? (Za/ZA; Do caminho do criador, p. 61).

O rebanho figura para Nietzsche, nessa passagem, como sinônimo de uma espécie de alienação e condescendência irrefletida com os valores da época. Ele é rebanho porque não sobrevive sozinho, não é capaz de criar seus valores, precisa seguir valores já criados. Isolamento é culpa, buscar é perder-se: são juízos de valor inerentes àquele que faz parte do rebanho. De acordo com a visão nietzschiana de mundo, não existe busca, buscar é criar, assim como conhecer é criar. Desse modo, o desgarrado, o solitário que busca, está, na verdade, criando para si suas tábuas. A rês do rebanho, contudo, não possui potência criadora e sucumbiria no isolamento; ou,

obrigar-se-ia a superar sua condição, criando para si tábuas de valor, promulgando-se na existência, deixando de ser rebanho e transvalorando a moral gregária.

Quer nos parecer que o rebanho é uma boa analogia para o ator e homem de ação. Ele possui sua parcela criativa, como já o pontuamos, todo existente a possui. Mas ele é dirigido, segue orientações, ele lê as tábuas, encena, é joguete do homem superior. O homem de ação (*handelnden Menschen*) reproduz os erros fundamentais incorporados, herdados. Ele é herdeiro do velho e não criador do novo.

Vejamos outra vez mais, novamente, uma *gaya* citação: “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos [*die Sich-selber-Schaffenden*]!” (FW/GC; §335). Quem seria, nesse caso, “Nós”? Zaratustra pergunta: “Podes dar a ti mesmo teu mal e teu bem e erguer tua vontade acima de ti como uma lei? Podes ser de ti mesmo juiz e o vingador de tua lei?” (Za/ZA; Do caminho do criador, p. 61).

Zaratustra como que pergunta da profundidade de seu mais longínquo ermo: És capaz de criar a ti mesmo, dar-te teus valores, ou és da estirpe que segue os valores postos? És um daqueles que marca com seus signos as tábuas, ou daqueles que as carrega no dorso e as lê encurvado? Numa expressão: possuis *vis creativa* ou és ator? O eremita da montanha vai mais longe ainda quando faz a derradeira pergunta distintiva entre o homem superior e o homem de ação: “Podes também obrigar estrelas a girar a teu redor?” (Za/ZA; Do caminho do criador, p. 61). Isto é, podes criar valores a serem seguidos, arrastar consigo o firmamento e os homens?

Quer nos parecer que o homem superior, da *vis creativa*, é o criador de valores por excelência, dotado da potência criadora. Ao criar valores para si, não pode nada senão agir de acordo com tais valores, forjou-os de suas vivências mais próprias, são sua filosofia mais própria. Uma força assim criativa, desta magnitude, que rompe as antigas tábuas com a mera potência de seu existir – pois não sobreviveria sob suas sombras – acaba criando para si um modo próprio, *singular*, de colocar-se ante a existência. Essa força como que obriga e arrasta consigo os demais, ele coage o rebanho, o homem de ação, a ver tudo sob uma nova perspectiva; transforma-os nos atores de seu drama, de sua obra prima, de sua perspectiva e forma de colocar-se junto à existência.

E estaríamos equivocados ao afirmar que essa nova perspectiva, com novos valores e tábuas, ao longo de milhares de anos, com o passar das gerações, se tornará carne e sangue? E não consistiria exatamente nisso a potência criadora? Não caracterizamos com isso, justa e exatamente o homem superior (*höhere Mensch*), o homem da *vis creativa*; aquele que cria sentidos para seu existir; aquele que cada vez mais dota o mundo de significados, tornando-o mais pleno para si e para aqueles que arrasta consigo? Não é ele o criador de um mundo de tonalidades e cores, pesos, degraus, um mundo múltiplo em significados e perspectivas? E não é esperado que essa supersciência de todo processo criativo que somos venha, no instante seguinte, num piscar de olhos de algumas gerações, a ser esquecida até mesmo pelo homem superior, pois tornou-se carne e sangue, tornou-se habitual e, de tão constante, imperceptível? E não seria justamente por isso que a própria existência engendra e re-engendra constantemente essa estirpe criadora, pois está, no fundo, engendrando modos de ampliar-se e promulgar-se? E o fechamento a poucas formas de se colocar junto ao mundo, a restrição da multiplicidade de perspectivas, não consistira numa miséria da existência, em sua diminuição e empobrecimento, em sua extinção quem sabe? Não parece evidente que quanto maior a multiplicidade interpretativa, maiores as possibilidades do existir, maiores as ferramentas para sobrevivência e promulgação da vida? Seria irrelevante o papel do homem superior da *vis creativa*, o semeador de perspectivas?

Inesperadamente fortuito se tornou um aforismo de *A Gaia Ciência*, no qual Nietzsche escreve acerca do politeísmo e de como essa forma de religião permite a ampliação da diversidade perspectivística da existência. Não trataremos do tema religioso em específico, mas uma excisão de alguns trechos do referido aforismo, curando de não distorcê-lo, parece encaixar-se muito bem na presente discussão, uma vez que o contexto parece compatível a ambos os temas, já que o que subjaz a eles é a criação de si; mas vejamo-lo logo:

[...] ela [humanidade<sup>88</sup>] foi ameaçada pela prematura estagnação que, tanto quanto podemos ver, a maioria das outras espécies animais atingiu há muito tempo; em que todos creem num só tipo normal e ideal em sua espécie, tendo definitivamente traduzido a moralidade dos costumes em sua carne e seu sangue. No politeísmo estava prefigurada a humana liberdade e variedade de pensamento: **a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais**

---

<sup>88</sup> O termo utilizado por Nietzsche é *Menschheit*, e refere-se ao gênero humano.

**seus**; de modo que somente para o homem, entre todos os animais, não existem horizontes e perspectivas eternas. (FW/GC; §143, grifo nosso).

A citação dá a entender, tal como o sugerimos, que, para Nietzsche, a restrição dos horizontes e perspectivas seria um empobrecimento da existência, mais especificamente, nessa citação, um perigo para o gênero humano, uma restrição perspectivística, por assim dizer. E parece-nos ainda bastante significativo que Nietzsche tenha mencionado a capacidade que o homem possui de criar para si sempre novos olhos. Isto parece confirmar a visão perspectivística da existência, que sempre é capaz de criar novos modos para si, além de tentar mostrar que não há um modo cabal, estanque e verdadeiro de colocar-se junto ao mundo. Cada perspectiva é legítima e oriunda da vivência de si, mesmo que não arraste consigo o firmamento e os homens, ainda que não grave seu modo de se colocar junto ao mundo na carne e no sangue das gerações vindouras.

Talvez uma nova leitura do aforismo 301 de *A Gaia Ciência* nos ajude a compreender algo mais desta discussão. Agora que talvez já contemos com novos “olhos”, talvez tenhamos também outra citação, não obstante a mesma.

*A ilusão dos contemplativos.* – Os homens superiores distinguem-se dos inferiores por verem e ouvirem incalculavelmente mais e por verem e ouvirem pensando – e justamente isso distingue o homem do animal e os animais superiores dos inferiores. O mundo se torna cada vez mais pleno para aquele que se eleva ao cume da humanidade [*Menschlichkeit*] há cada vez mais anzóis para captar seu interesse; cresce constantemente a quantidade dos seus estímulos, e também a de suas espécies de prazer e desprazer – o homem superior torna-se cada vez mais feliz e infeliz ao mesmo tempo. Mas nisso há uma *ilusão* que sempre o acompanha: ele acredita ser um *espectador* e *ouvinte* colocado ante o grande espetáculo visual e sonoro do que é a vida: ele denomina a sua natureza de *contemplativa* e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida – que ele certamente se distingue bastante do *ator* desse drama, o chamado homem de ação, mas ainda mais de um simples convidado e observador sentado *diante* do palco. Sem dúvida, lhe pertencem, como poeta, a *vis contemplativa* [poder de contemplação] e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis criativa* [poder criador], que *falta* ao homem de ação, apesar do que digam as evidências e a crença de todos. Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homem práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. 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. (FW/GC; §301).

Já tendo tratado com bastante diligência, assim esperamos, acerca do homem prático, ou homem de ação (*handelnden Menschen*), ou ainda o ator, queremos voltar ainda uma vez mais nossa atenção ao homem superior (*höhere Mensch*), arauto/executor da potência criadora por excelência. De acordo com o que viemos pesquisando ao longo deste capítulo, ele, ao que tudo indica, é o verdadeiro criador de perspectivas, haja vista criar valores que serão interiorizados e, a longo prazo, incorporados, carnalizados e arraigados no homem de ação, seu ator e involutário joguete em suas mãos. Mas quem são eles? Os homens de ação são aqueles que seguem as normas da sociedade, das comunidades científicas, os reprodutores dos valores, poder-se-ia dizer, generalizando. Mas e quanto aos diretores da sempiterna trágicômica existência? Nesse sentido, parece-nos interessante um aforismo presente na obra *Além de Bem e Mal*:

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “livre-pensador” [*freier Geist*] e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele *crie valores*. [...] *os autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano [...] Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, [...] (JGB/BM; §211).

Não nos interessa aqui que Nietzsche coloque o verdadeiro filósofo, ou qualquer outra tipologia, como o criador por excelência de novos valores. Antes, o que nos parece mais crucial para o homem da *vis creativa* é ele ter adentrado, o tanto quanto pôde, no abismo das diversidades perspectivísticas. É ter se proposto, ou o próprio “destino” ter proposto a ele, mergulhar nas mais diferentes formas de colocar-se junto à existência. Parece-nos central a importância de ele ter vivenciado um ampla

faixa de valores, ter sentido esses valores, comparado, criado parâmetros, ter vivido sua sanidade e racionalidade, ter se separado dela, ter brincado com a loucura, ter sido irrazoável em alguns momentos. Pois assim, quer nos parecer, obtém-se mais da vida, cria-se novos olhos e consciência para tudo que antes parecia apenas habitual e cotidiano. A loucura sabe mais da razão; a mentira, da verdade. Estar sujeito a diferentes formas de ver apura a visão, desloca-nos das forças centrípedas do hábito, dos costumes e moralidades. A um homem assim, é dado fugir da aparente eternidade dos modos de existir junto ao mundo, e de fato reconhecê-los, sem modéstia ou soberba, que são, propriamente, modos – *perspectivas*.

## CONCLUSÃO

Explorou-se, no primeiro capítulo da presente pesquisa, as relações entre arte e metafísica. Vimos como os impulsos apolíneos e dionisíacos, cósmicos e estéticos, possuíam fundamental importância na consolidação da experiência trágica. Esta, por sua vez, seria condição para que se pudesse alcançar, ainda que de modo momentâneo e representativo, o sentimento de pertencimento à totalidade. Com isso, foi possível perceber a estreita relação entre a arte e o sentimento de pertencimento à totalidade e como tal sentimento supriria a necessidade metafísica engendrada pelas religiões. Além disso, seria por meio da arte que se franquearia um conhecimento decorrente da sensação (ilusória, dada a condição humana) de fusão ao princípio metafísico, a saber, o Uno-primordial: conhecimento pré-representativo no âmbito da música dissonante do coro e representativo no âmbito do discurso mítico. Também tivemos oportunidade de explorar a visão nietzschiana da ascensão do espírito teórico na época dos gregos, o qual, posteriormente, erigiria a ciência.

Personificado nas figuras de Sócrates e Eurípedes, esse pendor teórico e pré-científico contrariava os impulsos artísticos presentes na tragédia na medida em que lhe destronava a primazia dionisíaca ao diminuir o papel da música e do coro trágico, dando maior ênfase aos diálogos e às argumentações racionais do enredo. Tal estratégia acabou por banir, segundo a visão nietzschiana, o *pathos* trágico da cultura helênica, levando consigo a possibilidade da experiência trágica propriamente dita e o sentimento metafísico de pertencimento à totalidade.

No segundo capítulo, vimos como Nietzsche afastou de si as concepções metafísicas de mundo, negando, em absoluto, a possibilidade de qualquer mundo que não aquele no qual existimos. Uma postura mais científica parece ser empostada – Nietzsche almeja eliminar toda pressuposição desnecessária e infundada. Todas as filosofias metafísicas seriam herdeiras das tradições religiosas e, portanto, baseadas em fabulações decadentes, criadas para suportar a existência terrena, afirmando a existência de uma condição supraterrena. Ainda nesse capítulo, vimos Nietzsche afastar-se também das investigações metafísicas acerca da coisa-em-si e do fenômeno, afirmando a vivência como única forma de conhecer as coisas, sendo, a coisa-em-si, absolutamente vazia de significados. Contudo, não devemos depreender

disso que Nietzsche seja um empirista.<sup>89</sup> O que ele parece querer nos mostrar neste ponto é a necessidade de experimentar, no sentido de vivenciar as coisas na plenitude, para que se possa erigir algum conhecimento sobre elas. De modo que todo conhecimento puramente teórico ou especulativo se torna uma fabulação. Assim, filosofar acerca da coisa-em-si é mero capricho de um intelecto idealista que cria para si mundos impossíveis, metafísicos. Dessa maneira, vivenciar não é simplesmente perceber algo que se nos passa pelos aparatos sensitivos; é, antes, uma experiência plena que abarca a integralidade daquilo que somos.

A postura científica, característica da obra *Humano, Demasiado Humano*, passa a assumir o papel central nessa etapa do pensamento nietzschiano e visa, paulatinamente, a uma depuração dos valores e idiosincrasias inerentes ao fazer científico, para que se possa cada vez mais aproximar-se de um conhecimento mais afeito à dinâmica da vida e isento de pressupostos. A arte em *Humano, Demasiado Humano* é deixada em segundo plano, possuindo apenas funções de compensação e equilíbrio entre os lados racional e metafísico/artístico da condição humana. É guardada como lembrança nostálgica de um tempo no qual era ela a estrela principal no palco da existência. Dela, a maior utilidade que se poderia extrair, nesta etapa da filosofia nietzschiana, seria a de animar a mente científica do homem moderno, deixando que ele abrasasse a frieza de sua exacerbada racionalidade com os devaneios da criatividade. Contudo, o tema da relação entre arte e ciência em Nietzsche não se esgota nesta simples síntese, sendo um campo vasto para pesquisas.

Se no primeiro capítulo nos demoramos na obra *O Nascimento da Tragédia*, no segundo em *Humano, Demasiado Humano*, pareceu-nos importante ocuparmos-nos, no terceiro capítulo, da obra *A Gaia Ciência*. Cada uma dessas produções pareceu-nos marcar pontos cruciais da filosofia nietzschiana, nos quais seus pensamentos sofreram significativas e decisivas mudanças. Nietzsche, possuindo um

---

<sup>89</sup> O pensamento nietzschiano prescinde da própria materialidade, sendo, portanto, incompatível com concepções empiristas da existência. (Cf. Fragmento Póstumo; outono de 1885 – outono de 1886, 2 [152]. Fragmento Póstumo; outono de 1887, 9 [91] e 9 [106] 4. Fragmento Póstumo; novembro de 1887 – março de 1888, 11 [73]. Fragmento Póstumo; novembro de 1887 – março de 1888, 11 [134]. Fragmento Póstumo; primavera de 1888, 14 [79]. FW/GC; §109. Críticas contundentes à materialidade aparecem no terceiro livro da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado: A “razão” na filosofia: “[...], a mentira da materialidade, [...]” (GD/CI; III, §2); “[...] o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, [...]” (GD/CI; III, §5).

modo de existir que não podemos definir senão como sendo fortemente filosófico, redige suas obras conforme a dinâmica de seu existir mais próprio.

É imbuído pelo apreço à música wagneriana que ele se lança à redação de *O Nascimento da Tragédia*. É atingido pelo desgosto com o movimento idealista alemão que prescreve a si a dieta espiritual árida, fria, erma e amarga à qual a obra *Humano, Demasiado Humano* pode ser reconhecida, diríamos, como um diário de bordo de quando Nietzsche percebeu-se doente pela falta de si (*Selbstlosigkeit*). Antes mesmo que tomasse consciência disso, seu corpo e *grande razão*, isto é, seu Si-mesmo (*Selbst*), conduziu-o para a enfermidade, obrigando-o a afastar-se de tudo que contrariava seus instintos resgatando a si mesmo.

O Si-mesmo (*Selbst*) parece ter proporcionado a Nietzsche a criação de si, pois, como podemos observar, foi por meio dele que Nietzsche forjou para si uma tarefa. Tarefa que sempre se mostra inescapável, pois é aquela para a qual somos constantemente impelidos pela dinâmica atuação das forças constituintes, pela multiplicidade de instintos que somos.

Quando Nietzsche caracteriza este Si-mesmo (*Selbst*) como um poderoso soberano, um sábio desconhecido ou um Algo (*Etwas*) que atua por trás dos pensamentos e sentimentos, dá margem para suposições metafísicas, tal como um princípio que guiaria os atos humanos. Contudo, parece-nos, antes, que este Si-mesmo (*Selbst*) é a direção para onde todo nosso ser converge. E por totalidade do nosso ser entendemos nós mesmos em nossa plenitude, isto é, na totalidade de nossas vivências e de tudo que nos cerca. O Si-mesmo (*Selbst*), nesse sentido, seria a atuação na plenitude de si, ou seja, o *ato* necessário, dada a dinâmica e multiplicidade de forças que nos constituem – e com as quais constituímos o mundo. Assim, o Si-mesmo (*Selbst*) seria também, parece-nos, a representação nietzschiana da compreensão da indissociabilidade entre eu e mundo, bem como seria também a representação da aceitação das forças que atuam na existência, que fazem existência, ou, – mais precisamente – que são existência.

Assim, o Si-mesmo (*Selbst*) parece distanciar-se de uma proposta metafísica na medida em que não é nada mais senão a expressão da própria existência. E quanto ao que há de oculto e inominável nele, não podemos entender senão enquanto sendo as forças que se expressam de um modo singular em cada organismo, ou seja, as forças que adquirem preponderância numa dada constituição e que viabilizam a

expressão e vazão dessas mesmas forças. Em suma, poderíamos afirmar, a preponderância dota a força de movimento, permitindo-lhe a manifestação e vazão.

A todo momento os impulsos estão em luta e o resultado dessas lutas define a singularidade da tarefa que a cada um é dado desempenhar na economia geral da existência, conforme a disposição das forças que lhe são constitutivas. Estaríamos equivocados ao afirmar que sempre que se fale em Nietzsche de forças, impulsos, ou, o termo que lhe é mais consagrado, potência, estaríamos também falando de criação? Parece-nos que o Si-mesmo (*Selbst*), tendo, como característica, a propulsão de um impulso dominante, alcança com isso uma tarefa. Essa não é nada mais senão a expressão de uma potência. Potência esta que atua criando seu entorno, dirigindo a cena e os atores do espetáculo da existência de acordo com as singularidades de expressão de seus impulsos e forças.

E estaríamos equivocados ainda ao afirmar que a enfermidade nietzschiana – da qual ele renitentemente faz referência em suas obras e que o posiciona como o antagonista por excelência do ideal wagneriano – não seria propriamente o sintoma das justas travadas entre seus impulsos; mais especificamente entre a esperança do retorno da experiência trágica e do pessimismo da fortitude e a fraqueza do wagnerianismo? Como vimos, parece-nos que, em dado momento, Nietzsche percebeu o quanto o idealismo e o wagnerianismo eram opostos às suas próprias expressões de força e o quanto o afastaram de si próprio, de seu eu mais íntimo e profundo, do que lhe era mais oculto e singular, daquilo mesmo que é inefável, que nos constitui e que nos coage à existência antes mesmo de haver palavra ou consciência, mesmo antes de tudo o que se possa já falar ou representar em pensamentos. Este é o Si-mesmo criador (*schaffende Selbst*) que nos constitui junto à existência, que nos faz criar um sentido na existência antes mesmo que haja a consciência para esse sentido.<sup>90</sup>

Nietzsche viveu o distanciamento de si mesmo, sofreu pela perda de si (*Selbstlosigkeit*). Viveu em si próprio a luta de forças antagônicas que disputam pela preponderância, no limiar da aniquilação recíproca. Viveu os horrores de ver seu *pathos* afirmativo a serviço de um movimento idealista e negador. Nietzsche deixou-

---

<sup>90</sup> “O Si-mesmo criador [*Das schaffende Selbst*] criou para si o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade.” (Za/ZA; Dos desprezadores do corpo, p. 36).

se levar pelo encatamento infinito da música wagneriana, perdeu-se nos desvarios de metafísicos devaneios. Permitiu-se isso por uma insensata gratidão ou esperança pueril. Contudo, é válido pontuar, a luta de Nietzsche nunca fora contra Wagner, mas sim contra si mesmo, contra algo em si próprio, uma dissociação de impulsos.

O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner – eu percebi um total desvio de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra da Basileia, era apenas um sinal. Uma *impaciência* comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retornar a mim. De súbito ficou para mim terrivelmente claro quanto tempo já fora desperdiçado – quão inútil e arbitrariamente toda minha existência de filólogo destoava de minha tarefa. (EH/EH; *Humano, Demasiado Humano*, §3).

E dessa vivência tão singular e tão sua, bem como da superação da falta de si que grassava como o mal ao meio-dia, parece ter resultado sua obra mais leve e solar: *A Gaia Ciência*. Nela, assim o entendemos, a arte foi depurada, dissociada do que nela era fraqueza e fuga de realidade. A arte voltou a adquirir um estatuto filosófico no pensamento nietzschiano, sem contudo trazer consigo o estatuto doentio da metafísica.

Assim, nesta pesquisa, analisamos também o termo *gaia ciência* que pareceu-nos remeter à leveza da aceitação da existência em sua integralidade, o exato oposto do romantismo idealista que, em sua fraqueza, não suporta a realidade e foge para fora do mundo. Essa aceitação integral da existência leva diretamente ao tema da doença de Nietzsche e de como ele a vivenciou, aceitando-a totalmente, vendo nela o bálsamo que lhe indicaria o caminho para a *grande saúde*. Assim, *A Gaia Ciência* está diretamente ligada, ao que nos parece, à vivência mais própria, à aceitação incondicional da existência e à filosofia enquanto fruto dessas vivências. Desse modo, pareceu-nos necessário compreender em sua plenitude e profundidade o significado dessa importante obra nietzschiana. Compreendendo o *pathos* associado a ela, pudemos avistar o quanto a filosofia de nosso pensador estava imbricada com sua vivência mais íntima, com a experiência mais sua, e como a ele foi dado erigir a filosofia que lhe é tão singular.

Gaia ciência, nesse sentido, relaciona-se à enfermidade, mas, sobretudo, ao sentimento de convalescença. Quando Nietzsche agradece pelo seu período de doença, que lhe permitiu a passagem por um estado de saúde diverso e adverso, dá um novo sentido e valoração à enfermidade. Ou seja, houve *criação* de novos

significados e sentidos, houve transvaloração. A enfermidade seria, para o filósofo, condição necessária para apoderar-se da *grande saúde*. Desse modo, quase que subrepticamente, a arte, por meio da criação de novos sentidos, valores e significados, passa a permear os escritos nietzschianos. Ela está presente no *background* dos pensamentos dessa época de convalescença e não há motivos para suspeitar de que ela não se mantenha nas obras posteriores. O conhecer passa a ser a criação de significados, pois quando se abandona a especulação da coisa-em-si, o conhecimento enquanto apreensão é inviabilizado, somente o conhecimento enquanto *criação* e produção de sentidos passa a ser válido, sempre permeado pela *vivência* (*Erlebnis*).

Parece-nos assim, que essa concepção de arte, isenta de pressupostos metafísicos, transversaliza-se pelos escritos nietzschianos ulteriores a *O Nascimento da Tragédia*. Cada vez mais o tema da criação emerge de sua filosofia e está imbricado ao tema da vivência de si. Conhecer é vivenciar-se, é experienciar a si mesmo, criar-se, existir criando existência, isto é, doar sentido, ser. Esta postura adotada por Nietzsche é o que o leva a aceitar as intempéries de sua enfermidade e resignificá-la criativamente, dando-lhe um novo sentido e valor.<sup>91</sup>

A filosofia enquanto vivência, contudo, não se trata de autobiografia descritiva, mas sim de uma filosofia vivencial que *cria* e amplia horizontes a quem nela queira enveredar-se. A filosofia nietzschiana é uma filosofia da existência, que diz respeito a ela e que nela e dela coloca e depreende sentidos e significados. Seria uma filosofia atuante, poderíamos dizer, distinta da filosofia teórica, transcendente ou metafísica. Seus escritos passam o tom de suas vivências porque ele filosofa com o sentido inerente à existência, isto é, a partir do que possui sentido na medida mesma em que existe, em que se mostra, em que é; pois aquilo que não possui sentido algum não pode existir. Filosofar acerca de coisas que não digam respeito a nada nem a ninguém seria como soltar palavras vazias ao vento.

Dessa vivência de si, do modo mais íntimo e honesto, chega-se ao conhecimento. Nossas experiências são experimentos que nos levam ao

---

<sup>91</sup> “– Como poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso ensinei-lhes a criar com o futuro, a redimir criadoramente tudo aquilo que –foi. / Redimir o passado no homem e recriar todo ‘Foi assim’, até que a vontade diga: ‘Mas assim eu quis! Assim quererei –’.” (Za/ZA; Das velhas e novas tábuas, §3, p. 189). “Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto para mim seria redenção! [...] Todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’.” (Za/ZA; Da redenção, p. 133,134).

conhecimento. E a cada vivência, ou experiência consigo, vamos nos constituindo, *criando* a nós mesmos, dispondo a preponderância de nosso Si-mesmo em sua dinamicidade de forças, erigindo-nos enquanto uma das inumeráveis formas de ser.

Essa perspectiva, essa visão de mundo ou modo de ser, nós a criamos e re-recriamos constantemente. Nossa forma de se colocar junto ao mundo, isto é, junto à essa teia *multisonante* de significados, é dinâmica e está sujeita a constantes alterações. É isso que garante a riqueza e multiplicidade das manifestações da existência e a sempre renovada possibilidade de redistribuição das forças. Pois sempre que se envereda pela decadência há, à espreita, a eterna dinâmica dos vetores de força que se alteram constantemente, promulgando a manifestação da existência em suas contradições, desequilíbrios e lutas por incorporação e incremento de potência.

É também na vivência de si que notamos nosso papel ativo, ainda que involuntário, na criação de nós mesmos, do mundo que constituímos e somos constituídos. Criamos nosso entorno de acordo com os erros fundamentais herdados ao longo das gerações; também com nossos valores morais, já não tão arraigados, mas capazes de alterar profundamente o modo como nos experienciamos junto à existência. Esses “erros” e valores são o que poderíamos definir como nossas condicionalidades, isto é, nossa forma de se colocar junto à existência. *As condicionalidades definem nossa visão de mundo, delimitam e, simultaneamente, nos abrem para ela.* O caráter dinâmico da existência se nos parece tão evidente que, ao alterarmos nossos juízos, alteramos também tudo a nossa volta, criamos um novo mundo, por assim dizer, abrimo-nos ou fechamo-nos para possibilidades.

Explorando este território da criação, Nietzsche, numa ocorrência muito singular, nos fala acerca de um potência criadora (*vis creativa*), própria do homem superior (*höhere Mensch*). A *vis creativa* aparece atrelada a uma potência contemplativa (*vis contemplativa*) (Cf. FW/GC; §301). Contudo, pouco se falou acerca desta última nesta pesquisa, bem como do termo *vis*, empregado por Nietzsche. Assim, embora tenhamos discorrido sobre a *vis creativa* no terceiro capítulo, queremos retomar o tema brevemente, pois, dada sua importância, acreditamos que a temática merece uma análise um pouco mais detida que poderá constituir material para balizar pesquisas ulteriores.

A forma como Nietzsche faz suas colocações no referido aforismo (FW/GC; §301) induz a associarmos *vis creativa* e *vis contemplativa* com *vita activa* e *vita*

*contemplativa*. Modos de existência propostos por Aristóteles e que seriam antagônicos. Mas antes de tratarmos acerca desse antagonismo e de nos perguntarmos se ele realmente se mantém na apropriação nietzschiana dos termos, entendemos como pertinente nos questionarmos acerca do termo *vita* (vida), vertido por Nietzsche em *vis*, que significa poder, potência ou força. Pareceu-nos não sem pouca importância uma citação de Lucilius<sup>92</sup> e uma de Menandro,<sup>93</sup> encontradas num dos fragmentos póstumos nietzschianos que datam do final de 1886 e primavera de 1887. Segue a citação de Lucilius: “*Vis est vita, vides, quae nos facere omnia cogit*”<sup>94</sup> (Fragmento Póstumo; final de 1886 – primavera de 1887, 7 [37]). A tradução seria algo no sentido de: Vida é força, veja, a qual nos coage a fazer todo tipo de coisas. Aqui se nos parece muito relevante que vida e força estejam formalmente identificadas. Contudo, essa referência a Lucilius não basta para explicar a opção nietzschiana de verter *vita* em *vis*. Tampouco a citação em grego de Menandro, que ocorre no mesmo aforismo, parece o fazer. A citação de Menandro, traduzida, seria algo como: Chama-se vida [*biós*] àquilo que abre caminho com violência [*bía*]. Antes, a presença destas citações nos cadernos nietzschianos é que são explicadas pela transposição de *vita* em *vis*, realizada por Nietzsche. As citações de Lucilius e Menandro surgem em seus cadernos anos depois da redação do aforismo 301 de *A Gaia Ciência*. Este, por sua vez, parece revelar previamente os caminhos do pensamento de nosso filósofo que via na vida uma espécie de força e que fazia da existência uma forma de potência. Mas a que se deve esta modificação do termo *vita*? Para onde a astúcia de nosso filósofo estaria mirando?

Arriscaríamos dizer que ao falar em *vis creativa* e em *vis contemplativa*, Nietzsche não estivesse se referindo a formas de viver, como em Aristóteles, mas sim a forças que se manifestam e irrompem por meio do homem. Sendo que de acordo com a força que é dada manifestar-se em certo homem, isto é, conforme a disposição e preponderância de forças que expressa, tem-se o valor deste homem, se ele é um *Schauspiler* (ator), ou um *höhere Mensch* (homem superior).

Parece-nos que Nietzsche almeja deslocar o foco da natureza humana e de seu respectivo modo de vida e, com isso, evidenciar a dinâmica de forças que perpassam

---

<sup>92</sup> Gaius Lucilius; 180-102 a.C., satirista latino.

<sup>93</sup> Menandro; aproximadamente 342 a.C. — 291 a.C. Principal autor da Comédia nova ateniense.

<sup>94</sup> Há também uma versão ligeiramente distinta: *Vis est vita, vides, vis nos facere omnia cogit*.

o homem em suas vivências. Com esse deslocamento, o homem já não é o fulcro e fonte de sua forma de vida como se guardasse em seu âmago a essência metafísica de sua forma de ser, antes, é invadido pelas forças constituintes que se expressam nele. Ele passa a ser a manifestação da existência mesma; não se coloca, conforme a sua natureza essencial (contemplativa ou ativa), *na* existência, – *como se fosse algo distinto dela* ou como se fosse dotado de algum princípio, substância ou essência que guiasse sua forma de ser no mundo. O homem da *vis* está imiscuído à existência, coloca-se *junto a* ela, é ela; seu existir é uma força (*vis*), é a expressão de seu Si-mesmo (*Selbst*), seu existir faz mundo e faz Eu; mas um Eu junto ao mundo, imbricado a ele, indistinto e indistinguível, indissociado e indissociável.<sup>95</sup>

Mundo é já, nesse caso, toda manifestação da potência criadora do homem da *vis*. O todo de seu mundo é a manifestação do Si-mesmo (*Selbst*) em sua plenitude de sentidos e significados criados pelas forças constituintes da existência. Com isto, parece-nos que o termo “*vis*” extraído e transposto do termo “*vita*”, possui forte correlação com a noção de vontade de potência, tão cara à filosofia nietzschiana.

No entanto, também pouco, ou até mesmo nada, como se disse, falou-se acerca da *vis contemplativa*, uma das potências também apontadas por Nietzsche em FW/GC §301. Nele, o filósofo menciona que também o homem superior possui sua potência contemplativa. Mas a que Nietzsche estaria se referindo ao afirmar isso?

Em MAI/HHI §282, Nietzsche se utiliza do termo *vita contemplativa* e o associa à diligência no pensar efetivada pelo espírito meditativo. Nesse sentido, ainda não tendo vertido o termo em *vis*, Nietzsche parece associar a vida contemplativa ao pensar filosófico, numa proposta muito próxima à de Aristóteles. Isto é, trata-se-ia de uma contraposição entre a vida cotidiana ou prática (*vita activa*) e a vida intelectual dos pensadores e filósofos, mais distanciada do cotidiano ordinário e dedicada à contemplação.

Em M/A §41, Nietzsche atribui a vida contemplativa aos religiosos, artistas, filósofos e aos pensadores e trabalhadores científicos. Contudo, ali, Nietzsche parece querer mostrar a relação entre a vida ativa ou prática e a vida contemplativa, evidenciando a influência da *vita contemplativa* na *vita activa* dos homens ordinários. Escreve ele que os religiosos, com sua implacável negação dos instintos e da alegria

---

<sup>95</sup> Cf. Za/ZA; Dos desprezadores do corpo, p. 35.

que é própria do prazer com a vida, acabaram dotando o homem prático de má consciência para consigo:

[...] as chamadas naturezas *religiosas* [...], sempre agiram de forma a tornar a vida difícil para os homens práticos e mesmo estragá-la, quando possível: obscurecer o céu, apagar o Sol, suspeitar da alegria, desvalorizar as esperanças, paralisar a mão atuante – isto souberam fazer, assim como tiveram, para épocas e sentimentos miseráveis, os seus consolos, esmolas, socorros e bênçãos. (M/A; §41).

Ainda neste aforismo, escreve Nietzsche que os artistas, por sua vez, seriam pessoas querelentas e intolerantes, contudo causariam aos homens práticos efeitos animadores com suas obras. Aos filósofos, Nietzsche imputa terem fornecido muito tédio, e aos trabalhadores científicos terem tornado a vida dos homens práticos mais leve, haja vista serem motivo de escárnio e riso, isolados da luz em suas tocas de toupeira. Ao menos a estes últimos o homem prático sentia-se superior e os julgava tolos, posto estarem tão alheados da vida sem dele conseguir a admiração com que os artistas são tratados ou o temor e respeito dos sacerdotes e filósofos, respectivamente. Assim, vemos que em M/A §41, Nietzsche passa a jogar com os limites entre *vita activa* e *vita contemplativa*.

Já no aforismo 42 de *Aurora*, Nietzsche escreve sobre a origem da vida contemplativa. Descreve o homem contemplativo como tendo um passado ativo, prático, de plena fruição, mas que entrou em esgotamento, enfermidade ou saciedade. Desse modo, dedica-se menos à ação e mais às palavras, torna-se mais brando e “bom”. Futuramente, essas naturezas cansadas ou saciadas, fracas em suma, irão se tornar os sacerdotes, pensadores e poetas, ou seja, os homens da *vita contemplativa*. Tendo a vida contemplativa se originado, segundo Nietzsche, da fraqueza, escreve ele: “*pudenta origo* [vergonhosa origem]!” (M/A; §42). Mas poderíamos dizer que Nietzsche atribuiria ao homem superior (*höhere Mensch*) esse tipo de fraqueza, uma vez que ele também possui seu quinhão contemplativo?

Talvez seja relevante mencionar alguns pensamentos presentes em FW/GC §329. Ali Nietzsche critica a vida moderna em sua “asfixiante pressa”:

As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante poderia “perder algo”. [...] a autêntica virtude, agora, é fazer em menos tempo que os demais. [...] Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à

*vita contemplativa* (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência. (FW/GC; §329).

Parece, assim, que a vida moderna contrapõe-se à vida contemplativa. A vida moderna seria exatamente a expressão de toda a força da vida prática. Mas, com isso, a vida contemplativa, distante deste incessante agir, não seria então uma busca por paz, uma manifestação da decadência, do organismo cansado que busca por silêncio, tranquilidade e apaziguamento?

Mantenhamos em mente que Nietzsche caracteriza e compara o pendor à *vita contemplativa* enquanto um passeio com amigos e pensamentos. Centrando-nos nesse ponto, a seguinte passagem parece adquirir uma grande importância na compreensão da *vita contemplativa* em Nietzsche e de como ela é vertida em *vis* (potência):

*A arquitetura dos homens de conhecimento.* – Será preciso entendermos um dia, talvez um dia próximo, o que falta acima de tudo nas nossas cidades: tranquilos e amplos, espaçosos lugares para a reflexão, lugares com longas e altas galerias para o tempo ruim ou demasiado claro, aonde não chegue o barulho dos carros e dos pregoeiros, e onde um refinado decoro proibisse até a um padre a reza em voz alta: construções e passeios que, no conjunto, exprimissem o que há de sublime no meditar e no pôr-se de lado. Foi-se o tempo em que a Igreja tinha o monopólio da reflexão, em que a *vita contemplativa* tinha de ser antes *vita religiosa*: tudo o que a igreja construiu dá expressão a esta ideia. Eu não sei como tais construções, ainda que fossem despidas de sua finalidade eclesiástica, poderiam nos satisfazer; elas falam uma linguagem demasiado patética e constricta, enquanto casas de Deus e luxuosos pontos de um comércio supraterrâneo, para que nós, os sem-deus, pudéssemos pensar ali os *nossos* pensamentos. Queremos ver *nós mesmos* traduzidos em pedra e planta, queremos passear *em nós mesmos*, ao andar por essas galerias e jardins. (FW/GC; §280).

Parece sim que Nietzsche está propondo um retorno à vida contemplativa e a uma busca por tranquilidade. E sim isso poderia estar associado ao enfraquecimento e decadência, isto é, ao pendor da *vita contemplativa* e à sua *pudenda origo*. Contudo, atentemos para o fato de que Nietzsche realiza, nesse aforismo, um claro movimento de afastamento entre vida contemplativa e vida religiosa. Sequer a arquitetura na qual os pensadores religiosos refletiam é apropriada para os contemplativos aos quais Nietzsche parece estar se referindo, que são, também, “os sem-deus”. Com isso, assim nos parece, Nietzsche está propondo que haja uma *vita contemplativa* baseada na força transbordante, em contraposição à *vita contemplativa* que possui como origem o esgotamento e a decadência daqueles que precisam criar um outro mundo –

e que utilizam suas últimas forças fazendo-o – para suportar e manter-se ainda, um pouco mais, neste mundo.

A vida contemplativa em Nietzsche não se subsume meramente a um modo de vida, à *vita religiosa*, por exemplo. Nietzsche quer enfatizar o que há de força e potência nos modos de vida, ou, em outras palavras, quais as forças atuantes e preponderantes nos diversos modos de vida. Neste caso em específico, quer nos mostrar o que constitui a potência da *vita contemplativa*.

Mas em que consiste essa força contemplativa e como se dá? Na citação, Nietzsche escreve sobre o ver a si mesmo traduzido em pedra e planta, passear, como em si mesmo, ao andar pelas galerias contemplativas. Nesse sentido, cada vez mais, se nos parece que o contemplar e o criar se aproximam. Quem contempla, contempla a si mesmo, cria a si mesmo, doa sentido a si próprio, passeia por si mesmo e altera os seus modos de olhar a existência, altera a existência ao alterar os modos de se colocar junto a ela. Ver-se traduzido em pedra e planta não é nada mais do que ver o quanto há de si na existência, o quanto se está integrado a ela. Contemplar, nesse sentido é sempre um contemplar a si mesmo. Nisso está imbricada a criação de si, pois contemplar-se é vivenciar-se, é *experimental-se* e com isso constituir-se e constituir existência; isto é: criar.

Assim, a força dominante da *vis contemplativa* no homem superior (*höhere Mensch*) é, justamente, poderíamos afirmar, a coragem e intrepidez de experienciar a si mesmo em sua plenitude e contradição, encarar-se na dinamicidade de forças antagônicas. Em outras palavras, é lançar-se ao Si-mesmo, sob o risco do esfacelamento, sob o risco da desintegração das forças.

Já não há a dicotomia entre vida contemplativa e prática, o conhecimento (próprio da *vita contemplativa*) em Nietzsche está unido à vivência (própria da *vita activa*); vivência esta que se faz na prática e consiste também na contemplação de si, isto é, no modo como se experiencia e se cria a si mesmo junto à existência.<sup>96</sup> A vida prática e o existir humano em suas vivências se expressam pela *vis creativa*, a potência criadora e possibilitadora da autoinserção do homem junto à existência. O

---

<sup>96</sup> Em Nietzsche, experiência é sempre uma experiência de si, uma singularidade.

homem cria a si e a existência ao existir, isto é, ao doar sentido, intrometê-lo.<sup>97</sup> *Vis* é, justamente, o termo cunhado por Nietzsche para expressar a união de tudo que há de força e potência nos modos de vida prático e contemplativo. Essa união, contudo, não resulta meramente em outro modo de vida, uma natureza, essência, ou *vita creativa*, por exemplo, como a filosofia tradicional parecia dar a entender. Mas sim numa expressão de potência, numa *vis*, na *vis creativa*! O próprio homem superior, segundo Nietzsche “[...] denomina a sua natureza [*Natur*] de *contemplativa* e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida [...]” (FW/GC; §301). Ou seja, a natureza contemplativa, ou *vita contemplativa*, é distinta da *vis contemplativa*; enquanto uma é modo de vida e moral e remete à essência e à filosofia tradicional, outra é potência e remete à singularidade da filosofia nietzschiana.

Além disso, tanto a potência criativa quanto a potência contemplativa pertencem ao homem superior, isto é, são próprias de seu modo de se colocar junto à existência; ao passo que na *vita contemplativa* e na *vita activa*, o homem é subsumido a estes modos de existir, enquadrando-se neles, sendo menos que eles, pois estes modos seriam *essenciais* e mais universais do que o veículo no qual se expressariam. Na proposta nietzschiana, o homem não é mais nem menos do que aquilo que expressam as forças que o perpassam, ele é, propriamente, essa expressão. E desta expressão resulta a forma como se coloca no mundo, podendo fazê-lo de modo decadente ou afirmador.<sup>98</sup> Que Nietzsche realize uma distinção entre *vis contemplativa* e *vis creativa* no aforismo 301 de *A Gaia Ciência*, parece-nos mais

---

<sup>97</sup> **Intrometer [*hineinlegen*] um sentido** – essa tarefa permanece incondicionalmente sempre ainda *por fazer* [*übrig*], posto que não há *nenhum sentido já colocado* [*darinliegt*]. (Fragmento Póstumo; outono de 1887, 9 [48], nossa tradução).

<sup>98</sup> Ao invés dos modos de vida, *vita contemplativa* ou *vita activa*, por exemplo, que podem sugerir a ideia de uma ética essencial por detrás de tais modos, Nietzsche estabelece as tipologias, como a do homem superior (*höhere Mensch*) e a do ator (*Schauspüler*) ou homem de ação (*handelnden Menschen*). Nietzsche também estabelece diversas outras tipologias, ao longo de sua obra, como a do Sacerdote, do Filósofo, do Artista e a célebre tipologia do Além-do-homem (*Übermensch*). As tipologias, assim como os modos de vida (*vita*), distinguem-se daquilo que Nietzsche almeja pontuar quando escreve acerca de uma *vis* (potência); não obstante essa potência (*vis*) possa ser, em alguns casos, característica distintiva de tais tipologias, tal como ocorre no caso do *höhere Mensch* (homem superior). É importante ressaltar que não encontramos em Nietzsche sustentação para o estabelecimento de um substrato ou essência que dote de substância as tipologias por ele propostas. As tipologias não são nada senão classificações e avaliações sobre a forma como cada uma delas interpreta a existência. Destas interpretações, segundo Nietzsche, seria possível depreender se decorrem de um excesso e abundância de força ou do cansaço e da falta.

uma forma de destacar o pendor poético e meditativo do homem superior ao imputar-lhe também a potência contemplativa.<sup>99</sup>

Ainda nesse contexto, mostra-se relevante o que Rubens Torres Filho pontua a respeito dos termos *Kunst* e *können*: “*Kunst* (‘arte’) é a forma substantiva abstrata do verbo *können* (poder), do mesmo modo que a forma *kunft*, que aparece em *Auskunft* (‘saída’), *Zukunft* (‘porvir’), etc., deriva do verbo *kommem*. Daí o parentesco etimológico que liga diretamente o verbo *können* a *Künstler* (‘artista’).” (TORRES FILHO, 1978). Nietzsche não se refere ao homem superior enquanto artista, mas, tal qual este, aquele é um criador e ambos possuem sua potência ou poder (*können*) ligados à criação. Talvez Nietzsche previna-se de se utilizar do termo *Künstler* (artista) por não desejar se remeter à criação de obras de arte. A *vis creativa*, parece antes querer tratar da criação da existência propriamente, e não apenas das expressões artísticas das obras de arte. O homem superior (*höhere Mensch*) direciona sua *vis creativa*, principalmente, para a criação de valores e, corolariamente, à destruição dos antigos valores.

O homem superior também se distingue do ator (*Schauspüler*), ou homem de ação (*handelnden Menschen*), pois estes *reproduzem* os valores herdados de sua espécie e de sua cultura. Embora haja nisso uma importante força criadora, posto que há a criação de seu entorno, isto é, de seu inteiro mundo de sentidos e significados, não há, no homem de ação, o *pathos* de superação que tem como selo distintivo a destruição de valores para que se possam erigir novas valorações que não apenas mantenham, mas incrementem o sentimento de potência. Assim, o ator, ou homem de ação, se figura como aquele que pertence ao rebanho e aquiesce aos valores morais vigentes, reproduzindo-os, recriando-os passivamente e os incorporando. Ele constrói sua existência mais própria com base nestes valores herdados, criados pelos homens superiores.<sup>100</sup> Com valores herdados, não estamos nos reportando apenas aos erros fundamentais, que são, por vezes, inescapáveis e impossíveis de desenraizar, como diria Nietzsche,<sup>101</sup> mas também àqueles da cultura e costumes, passíveis de serem

<sup>99</sup> “Sem dúvida lhe pertencem [ao homem superior], como poeta, a *vis contemplativa* e o olhar retrospectivo sobre a obra [...]” (FW/GC; §301).

<sup>100</sup> “Nossos olhos olham o campo com toda nossa moralidade e nossa cultura e costumes.” (Fragmento Póstumo; outono de 1880, 6 [239], nossa tradução). Essa moralidade, cultura e costumes seriam nossa herança a qual reproduzimos, muitas vezes, sem nos darmos conta de que não nos pertencem mais.

<sup>101</sup> Cf. Fragmento Póstumo; junho – julho de 1885, 38 [4].

questionados e superados. O homem de ação não os supera, ele é antes ator (*Schauspüler*) daqueles que ditam tais valores, sejam eles uma época, um medo ou uma das tipologias propostas por Nietzsche.<sup>102</sup>

Desta feita, o homem superior é o portador da *vis creativa*. É, por excelência, o criador e destruidor dos valores. Arrasta consigo os homens e o firmamento para que partilhem com ele a existência. Aquele que dita os valores de uma época incorpora em si os homens, intensifica sua própria potência. Na medida em que amplia aos outros a sua forma de colocar-se junto ao mundo e de valorá-lo, seu espaço comum aumenta. Escreve Nietzsche: “[...] e quem queria dormir bem falava ainda de ‘bem’ e ‘mal’ antes de ir deitar-se. / Perturbei esta sonolência ao ensinar que *ninguém sabe ainda* o que é bom e mau – a não ser aquele que cria! / – Mas esse é aquele que cria a meta para os homens e dá à terra o seu sentido e seu futuro: apenas ele *faz com que* algo seja bom ou mau.” (Za/ZA; Das velhas e novas tábuas, §2, p. 187).

Mas a quem é dado este cetro e força para erigir os novos valores e conduzir os demais? Parece que Nietzsche atribui isso àquele que passou pelas mais diversas e contraditórios vivências, para aquele que transitou pelas multifárias razões e estados de saúde, pois quanto mais rico em experiências de si, mais rica será a existência que se erige por meio dele. Em escritos mais tardios Nietzsche acaba personificando essa potência criadora de valores na figura do filósofo, como já pontuamos no final do terceiro capítulo. No livro V de *A Gaia Ciência*, redigido anos depois do restante da obra, Nietzsche escreve sobre a tipologia do filósofo, o qual identifica também, nesse aforismo, com o homem do conhecimento. Este sabe que o povo será o último a entender : “[...] da grande paixão do homem do conhecimento, que vive e tem de viver continuamente na nuvem tempestuosa dos mais altos problemas e mais graves responsabilidades (ou seja, de modo algum observando de fora, indiferente, seguro, objetivo...)” (FW/GC; §351). Estaríamos equivocados ao afirmar que Nietzsche identifica o filósofo como sendo o homem de conhecimento justamente por ser aquele que se propõe, do modo mais intenso, a vivenciar-se, experimentar-se junto à existência, constituindo-se nela, erigindo valores? Como vimos, o conhecimento para

---

<sup>102</sup> Não estamos afirmando, com isso, que o homem de ação seja destituído de potência criadora. Sendo ele força e interpretação, isto é, vontade de potência, necessariamente cria o seu entorno, dá sentidos e significados a tudo quanto se lhe opõe, às forças que se lhe antagonizam. O que estamos afirmando é que o homem de ação não cria *novos* valores que serão incutidos na carne e sangue das gerações. Apenas reproduz valores criados, se conforma a eles. Sua potência criadora se reduz a isso, a esse reproduzir e conformar; sendo, no máximo, um apropriar-se a seu modo.

Nietzsche parece consistir justamente nessa vivência de si e “autogenealogia”.<sup>103</sup> Esse processo de vivenciar a si mesmo é constitutivo, criativo e artístico no sentido mais amplo, pois não se trata de constituir existência ou constituir um si,<sup>104</sup> mas sim de constituir-se *junto à* existência, num processo que prescinde da metafísica que cinde sujeito e objeto e que se dá pelos caminhos da *vis creativa* doadora de sentidos à malha do existir.

Como menciona Nietzsche, esse homem de conhecimento não observa de fora, está, antes, imiscuído à existência. Além disso, sendo criador de valores, carrega sobre si as mais graves responsabilidades e o mérito e pesar de interferir na maneira como se constituem as diversas formas de fazer-se junto à existência. Mas, em última instância, não é nem mérito, nem pesar, senão a manifestação daquilo que ele mesmo é e da necessidade inescapável de sê-lo.

Poderíamos afirmar que, para Nietzsche, essa tipologia do homem superior, criador de valores, ulteriormente personificado na figura do filósofo, atinge o cume da humanidade (*Menschlichkeit*), na medida em que nele se reúnem as mais complexas e finas disposições das dinâmicas de força. Num dos fragmentos póstumos do filósofo lemos: “A riqueza das relações aumenta incessantemente, *tudo* o que vemos [*sehen*] e vivenciamos [*erleben*], se nos torna *profundamente significativo* [*bedeutungstiefer*].” (Fragmento Póstumo; outono de 1880, 6 [239], nossa tradução). Algo que parece ser melhor esclarecido em FW/GC §301, quando Nietzsche insere o homem superior (*höhere Mensch*) nesse contexto: “O mundo se torna cada vez mais pleno para aquele que se eleva ao cume da humanidade [*Menschlichkeit*]; há cada vez mais anzóis para captar seu interesse; cresce constantemente a quantidade dos seus estímulos, e também a de suas espécies de prazer e desprazer [...]” (FW/GC; §301). O homem superior, criador de valores, amplia para si os sentidos e significados de sua existência; cada vez mais ele se torna a ela *entretecido*.

Como Nietzsche escreve, o mundo se lhe torna pleno em relações e significados; pois ele próprio os forjou e incutiu na existência, junto a ela. Incutiu a si próprio nesta existência, de modo que ela se lhe torna tão significativa na medida mesma em que não

---

<sup>103</sup> Termo usado por Viesenteiner (2010).

<sup>104</sup> “Si”, aqui, diferentemente das outras ocorrências, refere-se à noção de um sujeito subsistente, assim como “existência”, logo antes, refere-se a um substrato, à coisa-em-si.

há distinção entre homem e natureza,<sup>105</sup> entre a existência e um tal homem superior que atingiu o ápice da excelência humana; o qual, segundo Nietzsche, consiste na criação de valores. O homem superior parece-nos, assim, aquele que cria “[...] para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus [...]” (FW/GC; §143), que dota a vida de *sentido*, dando direção<sup>106</sup> às forças dinâmicas do existir.

Contudo, nessa mesma seara em que os sentidos, significados e sobretudo valores são criados, outros tantos precisam ser destruídos. Escreve Nietzsche, dando continuidade ao fragmento de outono de 1880: “A riqueza das relações aumenta continuamente, *tudo* o que vemos e vivenciamos [*erleben*], se nos torna *profundamente significativo*. Ao contemplar o sol, por exemplo. – Mas também, incessantemente *extinguem-se* um sem número de velhos significados e símbolos, esvaziam-se pelo tempo” (Fragmento Póstumo; outono de 1880, 6 [239], nossa tradução).

Considerando esse constante e incessante movimento de destruição e criação de valores e sentidos, talvez não nos equivoquemos ao afirmar que se mantém na filosofia nietzschiana muito do que ele considerou em *O Nascimento da Tragédia*. Vejamos o que o filósofo escreve num dos aforismo do livro V da obra *A Gaia Ciência*, livro este redigido numa fase ulterior e mais madura de seu pensamento, como já pontuamos: “O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar.” (FW/GC; §370). Como vimos brevemente, Nietzsche percebeu no movimento wagneriano uma espécie de idealismo narcótico para suportar a existência. Viu neste entorpecimento a fragilidade das naturezas que a ele cediam; e nosso filósofo também percebeu-se frágil e enfermo. Nietzsche passou a investigar acerca da origem dos impulsos de tais naturezas que criam para si estes narcóticos ou que os adotam. Essa investigação adquire bastante refinamento em FW/GC §370, no qual ele identifica impulsos de superação e de decadência tanto na vontade de eternizar, quanto na vontade de destruir.

---

<sup>105</sup> O que pode ter mais significado do que aquilo que se é propriamente?

<sup>106</sup> O termo apropriado seria “preponderância”, uma vez que força sempre pressupõe direção, como já pontuamos. Optamos pelo termo “direção” por remeter mais facilmente à noção de *movimento*, que é o que queremos evidenciar na passagem ora em pauta.

Segundo Nietzsche, o desejo de paz e tranquilidade, ou seja, eternidade serena, é próprio tanto da metafísica transcendente quanto do otimismo socrático, que busca no pendor científico um terreno firme onde possa mover-se com segurança e tudo prever. Ambos os casos figuram, para Nietzsche, falta de força.<sup>107</sup> O desejo por destruição pode também se figurar como um ódio por tudo quanto é, capaz de destruir toda a existência, se o pudesse. Embora nesse impulso haja muita força, trata-se de um força predominantemente destrutiva e incapaz de aceitar a necessidade de *tudo* aquilo que é; carece de pendor criativo. Esse impulso destrutivo é decorrente de um idealismo que não suporta o mundo estabelecido, mas que se sente possuidor de força para destruí-lo. Os sacerdotes criadores de religiões seriam aqueles que não suportam o mundo na terribilidade de seu devir, mas não possuindo força para liquidá-lo, o denigrem e preterem em prol de mundos supraterranos.

Tanto a pura destruição quanto a tentativa de envilecimento da existência distinguem-se do dionisíaco. Vejamos o que Nietzsche escreve ainda neste mesmo aforismo redigido na época madura de sua filosofia: “O anseio por *destruição*, mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, **prenhe de futuro** (o termo que uso para isso é, como se sabe, ‘*dionisíaco*’) [...]” (FW/GC; §370, grifo nosso). O dionisíaco, assim parece, vai adquirindo, em sua função destrutiva, um importante papel na criação – ele quer o novo e o devir, por isso destrói. Destarte, o dionisíaco não se liga à decadência por possuir força destrutiva, tampouco liga-se ao idealismo, posto que lida com as dinâmicas de força do mundo em seu devir, de modo que quase podemos afirmar que seu destruir é também um criar, ou, ao menos, implica em criar. Como Nietzsche afirma, ele quer o novo, quer o devir e a mudança. Essa passa a ser a conotação dionisíaca do período mais maduro da filosofia nietzschiana.

Nietzsche escreve também acerca de uma vontade de eternizar que não necessariamente nos parece metafísica: “A vontade de *eternizar* [...] pode vir da gratidão e do amor: – uma arte com esta origem sempre será uma arte da apoteose,

---

<sup>107</sup> O otimismo socrático e pendor científico eram vistos como decadentes por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, enquanto a metafísica parecia não estar associada à decadência. A valoração se inverte em *Humano, Demasiado Humano*, quando a metafísica passar a ser vista como decadente e o pendor científico, com o rigor de seus métodos, passa a ser enaltecido por Nietzsche.

talvez ditirâmbica [...]” (FW/GC; §370).<sup>108</sup> A respeito desta vontade de eternizar, prossegue afirmando que ela:

[...] também pode ser a tirânica vontade de um grave sofredor, de um lutador, um torturado, que gostaria de dar ao que tem de mais pessoal, singular e estreito, à autêntica idiosincrasia do seu sofrer, o cunho de obrigatória lei e coação, e como que se vingasse de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretar, a *sua* imagem, a imagem de *sua* tortura. Este último caso é o *pessimismo romântico* em sua mais expressiva forma, seja como filosofia schopenhaueriana da vontade, seja como música wagneriana [...] (Que ainda *possa* haver um pessimismo bastante diferente, clássico – tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium* e *ipsissimum* [quintessência] [...]) A este pessimismo do futuro – pois ele virá! já o vejo vindo! – eu chamo de pessimismo *dionisíaco*). (FW/GC; §370).

Com isto vemos que Nietzsche separou-se do romantismo e pessimismo wagnerianos e schopenhauerianos. Livrou-se também da metafísica, mas não separou-se de si e daquilo que lhe era mais próprio, de seu *ipsissimum*, o *pathos* dionisíaco de sua filosofia. É constitutivo do dionisíaco na filosofia tardia de Nietzsche o excedente de forças destrutivas e criativas. Isso só corrobora o que ele próprio afirmara: que não havia visto e admirado em Wagner nada senão daquilo que já não era seu. Ao subsumir-se ao ideal wagneriano, Nietzsche como que espremeu sua filosofia num “espaço” que não podia conter a força que ela anunciava. Como nós já o afirmamos aqui, *O Nascimento da Tragédia* é um livro terrível, pessimista no sentido do pessimismo da fortitude,<sup>109</sup> implacável, *afirmador*, que Nietzsche pensara estar a serviço de um movimento de resgate da experiência trágica, mas que posteriormente se lhe revelou um movimento narcótico, idealista, decadente e *negador*.

Uma filosofia assim, tão afirmadora, que deseja o sublime e o terrível da existência, novamente, sempre, infinitas vezes, parece ser bem representada pela seguinte citação:

---

<sup>108</sup> Esta vontade de eternizar se nos parece propriamente com o *amor fati* e possui íntima relação com a noção de eterno retorno do mesmo, não tratados na presente pesquisa, por meio dos quais Nietzsche parece como que enlaçar o ser ao devir: “Aquele imperador tinha constantemente presente a fugacidade de todas as coisas para nunca as tomar *com demasiada importância* e manter-se tranquilo entre elas. Ao contrário, a mim parece que tudo tem demasiado valor para que lhe fosse permitido ser tão efêmero: para todas e cada uma das coisas busco eu uma eternidade: seria lícito jogar ao mar os bálsamos e os mais excelsos vinhos? – E meu consolo consiste em que tudo que existiu é eterno: - o mar arroja de novo à superfície.” (Fragmento Póstumo; novembro de 1887 – março de 1888, 11 [94], nossa tradução).

<sup>109</sup> Cf. GT/NT; Tentativa de autocrítica, §1, p. 14.

O ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente “*da capo*” [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário – [...]. (JGB/BM; §56).

Nietzsche dota de uma torrente de forças sua filosofia e vivências mais próprias. Não apenas compara, mas *faz* da existência um espetáculo de puro devir, no qual destruição e criação se fazem constantes. No qual os valores e fundamentos mesmos da existência são continuamente re-destruídos e re-criados, num movimento que não conhece começo ou fim.

Por tudo quanto exploramos nesta pesquisa, não estaríamos autorizados a afirmar que a existência é *fundamentalmente* artística? Uma afirmação assim acaso pesaria nosso coração ou nublaria nosso cérebro? Estamos nós agora querendo retornar a concepções metafísicas e, depois de voar tão alto – e de ter aprendido a voar justamente porque faltou-nos o chão que nós mesmos destruímos – querer construir para nós uma nova clausura e claustro?

Podemos apenas nos defender respondendo que o ponto de vista e modo de pôr-se junto ao mundo é uma espécie de fundamento; pois é a base para toda possibilidade de experienciar-mos a nós mesmos. No entanto, essa base e esse fundamento, como tentamos *renitentemente* mostrar nesta pesquisa, são *criados*. E se o fundamento precisa ser criado e está sempre a mercê de esfacelar-se para que novos fundamentos (leia-se modos de ser) surjam; um tal fundamento *não existe*. – *cria-se!*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMI, J.D. *O Olho do Falcão: Nietzsche e a Verdade*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução: Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Tradução: R. C. de Lacerda e W. Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução: Osvaldo Giacóia. São Paulo: Anna Blume, 1997.

NIETZSCHE, Friederich Wilhelm. *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*. Leipzig, 1878 [1872, 1874]. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT>>. Acesso em 01 de julho de 2016.

\_\_\_\_\_. *Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Chemnitz, 1883. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I>>. Acesso em 19 de junho de 2016.

\_\_\_\_\_. *Die Fröhlich Wissenschaft: “la gaya scienza”*. Leipzig, 1887. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW>>. Acesso em 17 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. Leipzig, 1887. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M>>. Acesso em 5 de julho de 2016.

\_\_\_\_\_. *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Leipzig, 1887. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM>>. Acesso em 8 de junho de 2016.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH>>. Acesso em 25 de julho de 2016.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche contra Wagner: Aktenstücke eines Psychologen*. Leipzig, 1889. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NW>>. Acesso em 19 de junho de 2016.

\_\_\_\_\_. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em 11 de junho de 2016.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. 2ª edição. Tradução: R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

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

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche Contra Wagner: O dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza; São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano: Um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos: ou Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos: Volumen II (1875-1882)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos (Grupo Anaya S.A.), 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos: Volumen III (1882 - 1885)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill; Madrid, Tecnos (Grupo Anaya S.A.), 2010.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885 - 1889)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. 2ª edición. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares; Madrid: Tecnos (Grupo Anaya S.A.), 2008.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano: Um livro para espíritos livres volume II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. Tradução: F. de M. Barros. São Paulo: Hedra 2008.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OLIVEIRA, Cândido de. *Dicionário Mor da Língua Portuguesa*. São Paulo: Livro'Mor Editora, 1971.

ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

VIESENTEINER, J. L. Erlebnis (*vivência*): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010. Disponível em: <[www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?ddl=5027&dd99=pdf](http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?ddl=5027&dd99=pdf)>. Acesso em 07 de junho de 2016.

\_\_\_\_\_. *O conceito de vivência (Erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 141-155, June 2013. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2013000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000100008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 07 de junho de 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2013000100008>.