

A ventura de estetizar a existência em um mundo onde Deus está morto

Rafael Rocha da Rosa

Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Vladimir Vieira

Rio de Janeiro,
Setembro de 2014

RESUMO

O objetivo desta dissertação é fornecer uma interpretação sobre a superação do niilismo oriundo da morte de Deus, no que Nietzsche denominou estética da existência, cuja prática teria como pressuposto certa forma de ascetismo. Minhas análises concentram-se em *O nascimento da tragédia*, *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra*, a terceira dissertação de *Genealogia da moral* e *A coragem da verdade*, de Foucault. Este percurso pretende acompanhar os desdobramentos da relação entre arte e vida estabelecida pelo filósofo de Sils Maria e explicitar o isolamento e a recusa aos valores de sua época, inerentes a seu pensamento. A perspectiva foucaultiana sobre o cinismo antigo serve de referência para compreendermos o ataque do filósofo alemão à sua cultura.

Palavras-chave: Nietzsche; niilismo; morte de Deus; ascetismo; ventura.

ABSTRACT

This study aims to provide an interpretation of the overcoming of nihilism which arises from the God's death, as Nietzsche called aesthetics of existence, whose practice would presuppose certain form of asceticism. My analysis focused on *The Birth of Tragedy*, *The Gay Science*, *Thus Spoke Zarathustra*, the third essay of the *Genealogy of Morals* and *The courage of truth*, written by Foucault. This course aims to track the unfolding of the relationship between art and life established by the philosopher of Sils Maria and explain the isolation and the refusal to the values of his time, inherent in his thought. Foucault's perspective on cynicism serves as a reference for understanding the german philosopher attack on their culture.

Keywords: Nietzsche; nihilism; God's death; asceticism; ventura

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é fruto de muito esforço e perseverança e sua concretização não seria possível sem o apoio e o incentivo de diversas pessoas. Meus sinceros agradecimentos aos familiares e amigos.

Agradeço a Suzana, companhia vital para a travessia do niilismo que é essa vida e também para as celebrações e os risos que renovam nosso ânimo para permanecermos em nossa jornada. Suas ideias e críticas também contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho. Desejo partilhar novas alegrias ao seu lado.

Nicolau, Vera e Rodrigo, a família que sempre incentivou e acreditou em minha capacidade. O suporte dado para permanecer em minhas escolhas foi decisivo.

Outra pessoa determinante foi Vladimir, que se tornou referência profissional que carregarei para toda vida. Suas orientações preciosas e detalhistas tornaram essa pesquisa possível. Dos encontros semanais aos mais espaçados do final da pesquisa, fica a saudade que o fim desta etapa deixará. Sem você este trabalho não seria possível.

Seria injusto mencionar nome por nome os amigos. Para não correr o risco de deixar ninguém de fora, um amigo sabe que este agradecimento é para elx.

Agradeço ao Professor Olímpio por ter aceitado compor a banca e contribuir criticamente para a melhoria desta pesquisa.

Não poderia deixar de mencionar Rosa Dias, inspiração intelectual que influenciou este trabalho. A leitura de seus livros e artigos serviu de gatilho para esta dissertação e o contato pessoal através de suas aulas potencializou minhas ideias e deu o acabamento necessário à conclusão desta pesquisa. E é um grande prazer tê-la como leitora crítica.

Por fim, esta pesquisa contou com o apoio financeiro da FAPERJ, auxílio valioso para o pleno desenvolvimento desta dissertação.

*Todo abismo é navegável a barquinhos
de papel.*

Guimarães Rosa. *Desenredo*.

*Repouse bem, pequena ave – aconselhou
o velho. – Depois siga viagem e
arrisque-se como qualquer homem,
pássaro ou peixe.*

Hemingway. *O velho e o mar*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1: A metafísica de artista contra a cultura	13
CAPÍTULO 2: A ventura de um mundo sem Deus	44
CAPÍTULO 3: A ascese de Zaratustra.....	74
CONCLUSÃO.....	111
BIBLIOGRAFIA.....	115

Introdução

Uma coisa une e distingue todos os meus livros, [...] todos eles contêm [...] laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. NIETZSCHE. Humano, demasiado humano.

O filósofo tal como nós o entendemos, nós, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem. NIETZSCHE. Além do bem e do mal.

Nietzsche é um dos autores mais controversos da História da Filosofia. Ele conquistou sua relevância na tradição filosófica especialmente através de suas críticas, que colocaram em xeque a ciência, a verdade, a metafísica, o conhecimento, a cultura, a religião, a moral, a modernidade. Além disso, sua obra contém temas e afirmações que podem parecer contraditórios para um leitor desavisado que pretenda encontrar ali um sistema filosófico fechado. Essa é, com efeito, uma de suas características mais marcantes: sua filosofia “experimental”, que resulta na assistemática de seu pensamento.

Apesar disso, compreendemos que o interesse pela articulação entre os conceitos de arte e vida permanece constante ao longo da carreira filosófica de Nietzsche, ainda que eles sejam abordados, em períodos distintos, de modos diferentes. Minha hipótese é, precisamente, que há uma relação indissociável entre ambos. Essa pesquisa se justifica, portanto, na medida em que a investigação sobre esse tema constitui-se como uma das possíveis chaves interpretativas a partir das quais se poderia compreender, malgrado seu caráter assistemático, o projeto filosófico nietzschiano como um todo.

Cumprе destacar que não há consenso entre os comentadores sobre a periodização da obra nietzschiana. Entretanto, este trabalho utilizará a compreensão

apresentada por Scarlett Marton¹: primeira fase, o pessimismo romântico; segunda fase, positivismo cético; terceira fase, a reconstrução de sua filosofia.

Meu propósito nesta dissertação é esclarecer a relação entre arte e vida, no que Nietzsche denominou de estética da existência, temática que será desdobrada e abordada sob outras perspectivas ao longo de sua obra filosófica. Pretendo situar essa acepção como base para suas críticas endereçadas às valorações e concepções de mundo imbricadas à verdade, cuja dependência extrema teria um efeito nocivo, segundo o diagnóstico do autor.

Além disso, acredito que estetizar a existência encontre sua dimensão prática na ascese, não de tipo metafísico, trasmundano e sim imanente, intramundano. A tarefa ativa de criar sentidos, metas e valores para a vida teria um requisito: determinado tipo de ascetismo. Creio que a recusa ao modo de vida em rebanho, que massifica e enfraquece o indivíduo, extingue sua potência artística de confeccionar para si perspectivas e interpretações. Portanto, a fim de recuperar essa força criadora, o homem deveria renunciar aos valores decadentes e à forma de viver degenerada que o torna cativo de visões totalizantes de mundo. Assim, certo tipo de afastamento do convívio social seria salutar, uma forma cínica de ascetismo.

Esta pesquisa é composta por três partes: “A metafísica de artista contra a cultura”, onde meu interesse é dar conta da seguinte frase, “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente”;² “A ventura de um mundo sem Deus”, em que abordo a afirmação, “como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável”;³ e, em “A ascese de Zaratustra”, analiso a dimensão prática dos aspectos teóricos expressos nas frases supracitadas, que, em minha interpretação, teria na atitude ascética seu requisito.

Na parte inicial dessa pesquisa, analiso a primeira obra que Nietzsche fez publicar, *O nascimento da tragédia*, de 1872. Nessa fase da pesquisa, abordo a relação entre arte e vida, contextualizando as ideias que embasam as argumentações nietzschianas, sua crítica à Modernidade e sua concepção estética. O escrito supracitado

¹ MARTON, 1990, p. 27.

² NIETZSCHE, 2007, §5, p. 44

³ NIETZSCHE, 2001, §107, p. 132.

estaria inserido na tradição germânica de refletir sobre a arte a partir de um ponto de vista metafísico, visando compreender a essência do mundo pela experiência artística.

Nesse livro Nietzsche investiga a origem da tragédia e encontra na música seu berço, hipótese calcada na metafísica e na filosofia da arte de Schopenhauer e influenciada pelas composições de Richard Wagner. O filósofo intempestivo fundamenta sua hipótese analisando a tragédia ática, que teria surgido com a união entre os impulsos artísticos primordiais que viveriam, até então, em incessante conflito, sem os quais nenhum artista poderia criar: o apolíneo e o dionisíaco. Tais forças possibilitam ao autor interpretar a história grega como um constante embate entre ambos, onde cada momento histórico seria marcado pelo domínio ora de um, ora de outro.

Na interpretação nietzschiana, a tragédia teria um efeito salutar para os helenos, atuaria como uma consolação metafísica. Para o jovem Nietzsche, a verdadeira essência da natureza seria o Uno primordial, único criador do mundo e dos homens. Ao descobrir sua terrível condição, o grego seria impelido ao autoaniquilamento: a náusea que o atinge é fatal, posto que este veria a si mesmo como mera representação e não um ser humano autêntico. Somente a arte poderia salvá-lo.

Em seu primeiro livro o autor já esboça o vínculo entre arte e vida, fundamental para sua filosofia. Essa ligação conduzirá a sugestão do filósofo para o renascimento da tragédia, por seu efeito salutar, para a superação da doença que afetou a Modernidade: a concepção teórica de mundo, que supôs ser universal o conhecimento e a verdade. Contudo, tal saber, ao desvelar a única essência do mundo, o Uno, encontraria seu limite e legaria ao homem uma intensa letargia.

Portanto, para Nietzsche, o renascimento da tragédia seria determinante, assim como a superação da cultura teórico-socrática, vigente em sua época. Desse modo, os gregos seriam referência para o modo como os homens modernos deveriam viver. Essa posição reflete o contexto de que o livro de 1872 fazia parte: um projeto de renovação cultural germânico alicerçado na Grécia.

Assim, a crítica ao racionalismo lógico que regrou a vida dos indivíduos seria uma das bases de *O nascimento da tragédia*, tanto quanto a superação da mentalidade cientificista moderna pela cultura trágica. Logo, a estetização da existência seria capital para suplantar os valores pautados na concepção teórica de mundo.

Tendo analisado a relação entre arte e vida no contexto metafísico da primeira obra publicada por Nietzsche e examinado sua posição a favor do surgimento e vigência de outra cultura, passo ao capítulo seguinte.

Supõe-se que, ao menos a partir de 1878, Nietzsche tenha rompido radicalmente com o romantismo e a metafísica característicos de suas reflexões da juventude. No prólogo da segunda edição de *Humano, demasiado humano*, o filósofo de Sils Maria já expressa seu afastamento do romantismo wagneriano e da metafísica schopenhaueriana.⁴ Essa posição também é exposta no prólogo de *A gaia ciência*.⁵

Ao afirmar que Deus está morto, Nietzsche depôs a força dos discursos pautados em valores incondicionais. Na segunda parte desta pesquisa, abordo os efeitos fisiológicos que afetam o indivíduo após esse acontecimento. Duas atitudes existenciais seriam possíveis: a beatitude em face da liberdade após a falência das valorações absolutas ou o niilismo, efeito nocivo gerado pela ausência de verdades supremas, negação máxima da vida cuja radicalização levaria ao suicídio.

Para esse fito, me detenho em *A gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra*, obras que seriam melhor compreendidas ao serem lidas em conjunto: a primeira contém ideias e reflexões embrionárias e que são aprofundadas na outra.

Em *A gaia ciência*, Nietzsche retoma seu ataque ao viver orientado pela busca incessante da verdade, característico do pensamento conceitual. Como o próprio nome da obra supracitada diz, o autor propõe outra forma ciência, um saber alegre, condição para a afirmação máxima da vida em detrimento do niilismo, efeito nocivo da morte de Deus.

Tal conhecimento seria parte crucial da contradoutrina de Zaratustra e fundamental para que ele concluísse sua jornada como mestre do eterno retorno,

⁴ “fechei os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer, num tempo em que já era clarividente o bastante acerca da moral; e também que me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner”. NIETZSCHE, 2005, “Prólogo”, §1, p. 8.

⁵ “e quantas coisas não deixei para trás! Esse quê de deserto, exaustão, descrença, enregelamento na própria juventude, essa velhice imposta no lugar errado, essa tirania da dor, superada ainda pela tirania do orgulho que rejeitou as consequências da dor – e consequências são consolos –, esse radical isolamento para se resguardar de um desprezo aos homens que se tornara morbidamente clarividente, essa fundamental limitação ao que é amargo, acre, doloroso no conhecimento, prescrita pela náusea que pouco a pouco nasci de uma incauta e complacente dieta espiritual – a que chamam de Romantismo” NIETZSCHE, 2001, “Prólogo”, §1, p. 10.

concepção que celebraria a existência, mesmo após a ruína dos valores totalizantes que regeram a vida dos homens. A partir desse evento catastrófico, o indivíduo teria a capacidade para configurar e reconfigurar as valorações, criando e interpretando novas metas e sentidos para sua vida e para o mundo.

Assim o tema da estética da existência continua presente nas reflexões nietzschianas, porém, reconfigurado nesse novo contexto filosófico, ausente de metafísica e romantismo. Agora, estetizar a vida é ser criador. A dimensão ativa do artista é apropriada pelo filósofo para postular a nova atitude a ser tomada pelos indivíduos frente ao niilismo fruto da morte de Deus.

Desse modo, a contradoutrina de Zaratustra, o leve saber alegre conduziria ao júbilo após o ocaso da velha divindade. Consequentemente, uma nova linhagem de indivíduos singulares surgiria no porvir: após o acontecimento dramático, os homens domesticados e fracos agrupados em rebanho pereceriam nessa nova terra, apenas os detentores do leve saber alegre afirmariam incondicionalmente a vida, nesse novo mundo prenhe de infinitas possibilidades. Assim, a superação da cultura moderna continua sendo um tema caro ao filósofo alemão.

Uma nova cultura seria necessária, a dos potentes criadores e afirmadores em detrimento da cultura depauperada dos homens dependentes de metas e perspectivas supremas que orientem suas ações.

Após analisar as duas atitudes existenciais em uma terra ausente de valores supremos, passo então à última fase da dissertação.

No terceiro capítulo, desdubro o teor atitudinal da contradoutrina de Zaratustra. Se na parte anterior tratei do aspecto teórico do leve saber alegre, nesta direciono minha atenção à sua dimensão prática, propondo certo ascetismo como pré-requisito para a tarefa criadora de estetizar a existência e combater a cultura hegemônica.

Para essa finalidade, me ocupo, inicialmente, da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, onde o autor tece duras críticas ao ascetismo religioso. Nesse texto, novamente utilizando a vida como critério, Nietzsche se opõe radicalmente à ascese espiritual, que condena o corpo, os afetos, os instintos, o mundo e a existência em favor da *outra* vida em *outro* mundo. O autor identifica nos ideais ascéticos os

valores que expressariam essa forma degenerada de conceber a realidade. Portanto, combate-os ferrenhamente.

O filósofo intempestivo avalia os ideais ascéticos sob o crivo da vida, julga se eles seriam signos de uma vida exuberante ou decadente e constata o segundo caso. Tais valores nocivos exprimiriam a vontade de verdade, uma necessidade irrefreável por metas e significados absolutos que regem a existência. Seus adeptos aceitariam de bom grado as perspectivas e justificativas afirmadas por uma visão de mundo unitária. Não seriam livres criadores e sim animais de rebanho agrilhoados ao discurso totalizante.

Nessa concepção, a verdade, científica ou metafísica, teria um valor universal e incondicional e seus adeptos se submeteriam à perspectiva suprema. A consequência: niilismo. A interpretação inquestionável encerra as infinitas possibilidades inerentes à vida em prol de uma, monolítica.

Por essa razão Nietzsche assume uma posição beligerante em relação à cultura que molda os indivíduos de acordo com os valores ascéticos, que geraria homens submissos, amansados, fracos, dependentes.

Segue-se a importância de certo afastamento dos valores dessa civilização. Logo, determinado ascetismo seria crucial para a superação dessa cultura. Não obstante, não seria uma ascese de cunho religioso, metafísico, trasmundano na linguagem de Zaratustra. Seria um tipo de prática ascética imanente, intramundana, que culminaria na afirmação da vida, do corpo e dos afetos.

Para abordar esse tipo de ascetismo, lanço mão do arcabouço teórico apresentado por Foucault em *A coragem da verdade*. Nesse livro o autor postula um modo de viver que expresse a verdade singular do indivíduo, a *parresía*.

Ao analisar os diversos modos de *parresía*, o filósofo francês encontra no cinismo a máxima manifestação dessa forma de vida que comunica a verdade. A prática cínica, por sua vez, teria uma base ascética: por meio da recusa aos valores vigentes em sua cultura, o cínico combateria a sociedade.

A renúncia extrema aos hábitos sociais teria a finalidade de purgar o cínico dos costumes civilizados que impossibilitariam uma vida autêntica e soberana de si. As

convenções tradicionais minariam a singularidade do indivíduo, massificando-o de acordo com o padrão cultural da sociedade, tornando-o dependente e cativo.

Por meio da adoção de um estilo de vida radicalmente oposto à maneira como vivem os outros homens, o cínico colocaria em xeque a forma como esses indivíduos conduziram sua existência. Tal postura seria cara a Zaratustra, que rompeu radicalmente com o convívio social e passou dez anos isolado nas montanhas. Ao final desse período, ele retornou à civilização a fim de propagar sua contradoutrina. Assim inicia o livro que leva seu nome.

Ao constatar a doença que se abateu sobre seu tempo, Nietzsche postulou a superação da cultura e dos valores que nortearam o viver dos homens. Estes deveriam assumir uma postura ativa em relação aos preceitos que regravam seu agir e avaliar seu efeito positivo ou negativo à vida. Essa tarefa se daria através do leve saber alegre de Zaratustra, semelhante à ascese cínica. Em ambos os casos o indivíduo se torna livre, autônomo e autêntico, capaz de estetizar sua existência, fazer de si uma obra de arte.

Capítulo I

A metafísica de artista contra a cultura

Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentar nosso olhar nos horrores da existência individual – e não devemos, todavia estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes.
NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, §17.

Introdução:

A primeira publicação de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, de 1872, versa sobre estética, e talvez seja uma das únicas em que o autor trata sistematicamente deste tema.⁶ A concepção nietzschiana de arte, nesse contexto, parte de uma compreensão metafísica, de que o filósofo alemão se afasta e que passa a criticar no decorrer de seu pensamento. Mesmo que algumas teses expressas nesse livro tenham sido deixadas de lado, ele contém assuntos caros à sua filosofia e que são desdobrados, preservados e atacados sob outros pontos de vista em outros textos, o que justifica a escolha e relevância desse escrito para essa pesquisa.

A obra é estruturada em 25 parágrafos onde o filósofo alemão aborda questões sobre estética, metafísica e filologia. Tais parágrafos são divididos em três seções, de acordo com os principais comentadores: na primeira, dos §1 ao §10, o autor apresenta sua hipótese filológica sobre o nascimento da tragédia; a segunda é composta por cinco parágrafos que tratam da morte da tragédia; a terceira parte é constituída por dez parágrafos, que abordam o renascimento da tragédia.

Quando seu primeiro livro foi publicado, Nietzsche atuava como professor de Filologia Clássica na Universidade da Basileia, e sua formação é uma característica importante a destacar, tendo em vista a influência em seus escritos, mais intensamente

⁶ Conforme Silk e Stern, “The Birth of Tragedy represents Nietzsche’s most sustained attempt at a theory of art” (1981, p. 225).

nesse período do que nas obras posteriores. O romantismo e a música de Richard Wagner também exercem certo fascínio no jovem filósofo, assim como a obra *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer.⁷ E a metafísica schopenhaueriana é crucial para compreendermos a concepção nietzschiana de arte expressa nesse período de sua filosofia, entendida como atividade metafísica do homem.⁸ Antes de especificar o quanto ambos são determinantes para a composição de *O nascimento da tragédia*, cumpre apontar o contexto de elaboração da mesma e sua posição contra a cultura dominante.

A obra está inserida em uma conjuntura de compreensão metafísica da arte, característica do pensamento alemão do séc. XIX, que via nessa experiência um caminho para a explicação da essência e da verdade do mundo. Além disso, o livro é parte constituinte do projeto político e cultural iniciado no século XVIII por Winckelman e continuado por Goethe e Schiller, que tomavam a Grécia como um modelo a ser seguido de renovação cultural para a Alemanha.⁹ De acordo com esse projeto, os alemães deveriam mirar-se nos gregos, exaltando-os, imitando a Antiguidade helênica com o intuito de tornarem-se inimitáveis, sendo essa uma tarefa fundamental para a formação da cultura germânica.¹⁰ Logo, a superação da cultura vigente é capital. Esse tema ganha novas configurações em outros escritos do autor, assunto abordado nos próximos capítulos desta pesquisa.

Enquanto filósofo atento às questões de seu tempo, ele direcionou intensas críticas e propôs distintos caminhos para a superação da cultura degenerada predominante em seu contexto histórico. Ao propor questões referentes à vida, o autor a aproximou da arte, responsável por sua potencialização. Assim estabeleceu o critério e justificativa para suas críticas verdade, à ciência, à metafísica, à lógica em seus escritos. Portanto, o efeito salutar da arte seria vital para superar os valores modernos: eis uma das principais hipóteses de *O nascimento da tragédia*.

⁷ Conforme Silk e Stern, “Nietzsche’s Wagnerian experience affected him profoundly and pervasively. If Schopenhauer had given him the notion of a personal vision of life, Wagner gave him first-hand knowledge of a creative talent and the ambition to emulate its cultural achievements”. SILK e STERN, 1981, p. 33.

⁸ “[...] a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”. NIETZSCHE, 2007, “Prefácio para Richard Wagner”, p. 23.

⁹ “[...] os gregos têm em mãos, como os aurigas, a nossa e qualquer outra cultura”. Ibidem, §15, p. 90.

¹⁰ Segundo Roberto Machado, “o jovem Nietzsche também se sente como um pensador que pode entender melhor a sua época por meio da Grécia antiga”. MACHADO, 2005, p. 241.

A análise que se segue visa exprimir a relação entre vida e a concepção nietzschiana de arte, para, logo em seguida, situá-la como pressuposto para o surgimento de uma nova visão de mundo em detrimento da concepção teórica que regrou o viver dos homens modernos. Nesse fito, cumpre abordar a crítica feita pelo autor ao socratismo, à lógica e à ciência predominantes em seu contexto histórico. Portanto, essa parte da pesquisa trata da posição inicial do filósofo contra sua cultura, postulando, para sua superação, o renascimento da concepção trágica onde arte e vida estão vitalmente atreladas uma à outra, tema que ganhará outras configurações e abordagens ao longo de sua obra.

O autor identificou em sua época o predomínio de uma cultura pautada na concepção teórica de mundo, cujos valores resultaram num modo de viver doente, decadente, responsável pelo enfraquecimento do homem. A degeneração moderna teria sua origem na sanha pelo conhecimento lógico e científico que dissecaria toda a realidade e a vida com a finalidade de tudo explicar e compreender. Tal ímpeto desenfreado teria origem socrática e produziu, entre outras coisas, uma estética racionalista.

Para Nietzsche, tal concepção estética seria responsável pela morte da tragédia, conforme uma das principais hipóteses de seu livro de estreia. Logo, para a superação das valorações oriundas da visão teórica de mundo e para o renascimento da concepção trágica, a arte é determinante¹¹ e tal meta seria endossada conceitualmente por Wagner, também fortemente influenciado por Schopenhauer.¹²

A influência do compositor é tamanha sobre o jovem Nietzsche que este dedicou sua primeira obra publicada àquele. Os escritos e as ideias wagnerianas conduziram as reflexões nietzschianas rumo à crença de que a antiguidade grega poderia auxiliar na transformação da modernidade, restaurando a cultura trágica em detrimento da

¹¹ De acordo com Roberto Machado, “*O nascimento da tragédia* tem dois objetivos principais: a crítica da racionalidade conceitual instaurada na filosofia por Sócrates e Platão; a apresentação da arte trágica, expressão das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea, como alternativa à racionalidade”. MACHADO, 2011, p. 11.

¹² Consoante Iracema Macedo, “eles estavam fortemente convencidos da força transformadora que a Grécia poderia representar para a modernidade. Tratava-se, para eles, de uma tarefa ampla de revalorização e renascimento da cultura trágica e de uma crítica à cultura moderna. Não se pode compreender a crítica de Nietzsche aos tempos modernos sem entender de onde ela vinha, em que se apoiava e ao lado de quem se colocava. A Grécia, Wagner e Schopenhauer são seus pontos de partida”. MACEDO, 2006, p. 122.

concepção teórica de mundo predominante. Wagner, inspirado na estética de Schopenhauer, adotou um ponto de vista metafísico sobre a arte, idealizada como a redentora do mundo.

Tal perspectiva é cara às hipóteses apresentadas por Nietzsche em seu livro de estreia, cuja concepção estética é fortemente influenciada pela teoria da arte schopenhaueriana. Os impulsos artísticos primordiais, apolíneo e dionisíaco, cunhados por Nietzsche, teriam ressonâncias oriundas de *O mundo como vontade e representação*, posto que seu autor expressa a oposição entre representação e vontade, pluralidade e unidade. Na hipótese nietzschiana, as pulsões supracitadas se refeririam, no primeiro caso, à individuação, à ordem, à aparência e, no segundo caso, ao fim da individualidade, ao caos e à vontade desmedida. Além disso, o conceito de Uno primordial, que embasa a interpretação do filósofo de Sils Maria, também teria a marca de Schopenhauer.

Essa compreensão metafísica serviu de base para Nietzsche expor sua interpretação sobre a história grega como um constante embate entre as duas pulsões: haveria uma tensão constante entre ambos, ora o apolíneo protegeria os helenos do perigo estrangeiro, ora o dionisíaco ameaçaria a civilização com seu êxtase de fundir-se ao Uno. A resolução desse conflito se daria através da união entre ambos, na tragédia ática.

A estética metafísica

Na primeira obra que fez publicar, Nietzsche deu corpo às suas hipóteses a partir de algumas concepções de Schopenhauer.¹³ Para este autor, haveria um princípio essencial na natureza, fundamento absoluto e unitário do mundo, a vontade, a partir do qual seria possível interpretar toda a vida e a realidade. A essa causa primária o filósofo

¹³ Segundo Fink, “é de maior importância insistir que Nietzsche parte da filosofia de Schopenhauer, da diferença entre coisa em si e aparição, vontade e representação”. FINK, 1988, p. 24

de Sils Maria denominou Uno primordial, único ente existente, criador do mundo e dos homens.

Tal compreensão é fundamental para entendermos a hipótese nietzschiana: dos Deuses gregos da arte, Apolo e Dioniso, derivam impulsos artísticos naturais relacionados ao Uno. Para o autor, essas divindades estariam diretamente atreladas ao desenvolvimento da arte, através dos embates e reconciliações entre elas.

Tais impulsos artísticos seriam o dionisíaco e o apolíneo. O primeiro seria caracterizado pelo ilimitado, o excesso, o êxtase de Dioniso, deus da música, do caos e da desmedida. O segundo exprimiria o limitado, o belo e o comedido de Apolo, deus das artes plásticas. De acordo com o filósofo, ambos incentivariam um ao outro a novas criações artísticas, através de estímulos mútuos, reconciliações e desavenças constantes, e a tragédia grega teria surgido justamente da união entre esses Deuses da arte: “nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática”.¹⁴ Para Nietzsche, esses dois princípios são poderes artísticos que brotariam da natureza, sem a influência do homem, e que seriam satisfeitos por seus dois mundos respectivamente: a realidade inebriante e o sonho.

Com o intuito de explicitar melhor os dois impulsos, Nietzsche apresenta seus universos: o sonho e a embriaguez, do apolíneo e do dionisíaco respectivamente.¹⁵ O universo artístico do sonho é relacionado ao conceito de vida, nos casos do filósofo e da pessoa sensível à arte. Ambos interpretam e exercitam-se para a vida através das imagens do sonho. Além disso, a experiência onírica é fonte de prazer para os homens, sendo inclusive uma necessidade. Sobre o universo artístico da embriaguez, este é compreendido como um misto de terror e excitação, pois é através do dionisíaco que o homem restabelece sua relação com a natureza, libertando-se das limitações e necessidades de sua cultura. Segundo Fink, “o sonho é como que a força humana inconsciente, criadora de formas... das imagens... das figuras; a sua magia produz a aparência bela que proporciona à alma felicidade de uma visão definida”¹⁶ e “a

¹⁴ NIETZSCHE, 2007, §1, p. 24.

¹⁵ Para Rosa Dias “o sonho e a embriaguez são condições necessárias para que a arte se produza; por isso, o artista, sem entrar num desses estados, não pode criar”. DIAS, 2000, p. 10.

¹⁶ FINK, 1988, p. 24.

embriaguez é a torrente cósmica, um delírio báquico que destrói, despedaça, reabsorve todas as formas, que suprime tudo, o que é finito e individual”.¹⁷

Para o autor, através da influência narcotizante de Dioniso, da música e da dança, o homem vislumbraria a verdade: a realidade, o mundo e ele mesmo seriam representações do único verdadeiramente existente, o Uno. Essa experiência teria uma consequência patológica para o sujeito, pois, percebendo sua condição de criação e reles aparência, sua existência perderia o sentido e ele seria levado à sua autodestruição. Nesse ponto limite o indivíduo é salvo pelo princípio apolíneo: através da bela aparência, que recobre a realidade como um véu, Apolo mascara a verdade revelada por Dioniso e assim torna a existência do sujeito possível. Entretanto, em ambos os casos é produzido um efeito nocivo: a experiência apolínea deixaria o homem imerso na bela aparência da realidade cotidiana e o êxtase dionisíaco levaria o sujeito ao auto aniquilamento. O primeiro traz a perfeição e a bela aparência, enquanto o segundo destrói e liberta o homem em um sentimento de unidade, por meio de sua fusão com o Uno-primordial. Por conta disso, o filósofo alemão destaca a necessidade que o indivíduo teria de equilibrar os impulsos artísticos para suportar os horrores de sua existência, como na origem da tragédia ática.

Aprofundando sua compreensão sobre o apolíneo e o dionisíaco na civilização helênica, o autor expõe a importância de Apolo para a religião grega, afirmando os deuses olímpicos como a base da cultura apolínea, sendo o mesmo o criador desse universo divino: “o mesmo impulso que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo olímpico e, neste sentido, Apolo deve ser reputado por nós como um pai desse mundo”.¹⁸ Para o filósofo alemão, o panteão de deuses do olimpo seria uma criação do homem para suportar sua condição de mera representação do Uno. Isso porque, na religião grega, a vida não é limitada por obrigações morais religiosas ou exaltação espiritual: “aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever”.¹⁹ Acontece justamente o oposto, a vida é enaltecida, cabendo ao homem fruir o máximo da mesma: “aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo que se faz presente é divinizado. E assim é possível que o observador fique realmente surpreendido ante essa

¹⁷ FINK, 1988, p. 25.

¹⁸ NIETZSCHE, 2007, §3, p. 32.

¹⁹ Ibidem, §3, p. 33.

fantástica exaltação da vida”.²⁰ Esse elogio é justificado pelo autor como um dos caminhos encontrados pelo grego para suportar os horrores de sua condição.

A fim de ilustrar a situação limite do sujeito, Nietzsche lança mão da lenda de Sileno, semideus servidor de Dioniso que, ao ser perguntado pelo rei Midas sobre qual seria a melhor coisa para o homem, respondeu: não ter nascido, nada ser, não ser, morrer logo. Para o autor, o heleno teve que criar o mundo olímpico para suportar sua existência: “o grego conheceu e sentiu as dores e o horror do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos”.²¹ Desse modo, a criação apolínea do panteão olímpico tornou possível ao indivíduo tolerar o sofrimento de sua vida, e assim o filósofo alemão estabelece uma relação entre a experiência de criação apolínea e a vida, na medida em que a primeira torna a segunda suportável, possível de ser levada adiante: “para que o grego, povo mais do que qualquer outro exposto ao sofrimento, pudesse viver, foi necessário mascarar os terrores e atrocidades da existência com os deuses olímpicos”.²² Assim a sabedoria de Sileno é invertida, a vida passa a ser exaltada: “a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia”.²³

Por meio dessa inversão o filósofo alemão estabelece uma relação direta entre a arte de Apolo e a vida, na medida em que, ante os horrores da existência, a experiência de criação artística apolínea levaria à sua continuidade, louvando-a, exaltando-a: “a epopéia, poesia da civilização apolínea, é um modo de reagir a um saber pessimista do aniquilamento da vida. A importância da arte apolínea, sua força maravilhosa como antídoto, é ser capaz de inverter a sabedoria de Sileno”.²⁴ Assim a bela aparência apolínea protege o homem contra a sua autodestruição, ocultando a verdadeira essência do mundo. Desse modo é possível ao sujeito sentir prazer em continuar vivendo. Como afirma Roberto Machado:

²⁰ NIETZSCHE, 2007, §3, p. 33.

²¹ Ibidem.

²² MACHADO, 1999, p. 18.

²³ NIETZSCHE, 2007, §3, p. 34.

²⁴ MACHADO, 1999, p. 18.

Produzir a beleza significa se enganar na aparência e ocultar a verdadeira realidade... Quando se diz que algo é belo apenas se diz que tem uma bela aparência, sem nada enunciar sobre sua verdadeira essência. Mascando a essência, a vontade, a verdadeira realidade, a beleza é uma intensificação das forças da vida que aumenta o prazer de existir.²⁵

Assim, Nietzsche compreende a aparência como um alento para o efeito patológico da verdadeira realidade empírica sobre os homens, pois os auxilia a tolerar sua condição. O filósofo alemão enfatiza o efeito protetor que a aparência proporciona aos indivíduos, justificado pela compreensão da aparência como elemento apolíneo que torna possível ao homem suportar o horror de sua existência desvelado pelo elemento dionisíaco.

Vale destacar que, mesmo com a importância que Apolo desempenha na hipótese nietzschiana, o autor critica a concepção filológica de sua época, que possuía uma visão utópica e romântica da Grécia antiga, caracterizada pelo predomínio dessa divindade. Para o filósofo, por trás da bela aparência apolínea estaria o elemento dionisíaco. Nietzsche lança mão do quadro *Transfiguração*, do pintor renascentista Rafael Sanzio, para ilustrar tal concepção:

na metade inferior, com o rapazinho possesso, os seus carregadores desesperados, os discípulos desamparados, aterrorizados, ele nos mostra a reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a 'aparência' é aqui reflexo do eterno contraditório, pai de todas as coisas. Dessa aparência eleva-se agora, qual aroma de ambrosia, um novo mundo como que visional de aparências, do qual nada vêm os que ficaram enleados na primeira aparência – um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos.²⁶

Nietzsche compreende o mundo grego como que velado pela bela aparência de Apolo, que recobre a realidade que Dioniso ameaça revelar, e o quadro de Rafael Sanzio representa a relação metafísica entre ambos. O primeiro é relacionado à luz, à beleza, à aparência, enquanto o segundo é caracterizado pela sombra, pelo êxtase, pela essência. Na pintura fica evidente a oposição entre luz e sombra, em que a claridade está relacionada ao elemento divino diferentemente da escuridão, característica do humano e das coisas terrenas. Além disso, o rapaz de olhos arregalados, com a musculatura contraída apontando na direção de Jesus Cristo, ilustra o efeito patológico sentido pelo

²⁵ MACHADO, 1999, p. 18.

²⁶ NIETZSCHE, 2007, §4, p. 37.

grego quando a bela aparência apolínea é desvelada pelo arrebatamento dionisíaco: o impulso em direção ao único ente existente, a vontade de fundir-se a ele.

O filósofo alemão também utiliza o quadro de Rafael Sanzio para ilustrar a relação entre o horror dionisíaco, representado pela sabedoria de Sileno, e a beleza apolínea: “aqui temos, diante de nossos olhares, no mais elevado simbolismo da arte aquele mundo apolíneo da beleza e seu substrato, a terrível sabedoria do Sileno, e percebemos pela intuição, sua recíproca necessidade”.²⁷ Assim, o autor apresenta a ligação da bela aparência apolínea com o horror do mundo dionisíaco: Apolo mascarando a terrível realidade, ocultando-a, tranquilizando os homens, daí a necessidade dele para que pudessem suportar os efeitos patológicos de sua existência.²⁸

É fundamental compreendermos que a hipótese nietzschiana sobre os impulsos artísticos está relacionada à sua concepção da história grega, interpretada como uma sucessão de embates entre os dois deuses da arte. O filósofo alemão entende que a história da Grécia foi marcada por uma tensão entre ambos: a barbárie de Dioniso ameaça constantemente a civilização de Apolo. Quando finalmente for estabelecida uma trégua entre ambos, nascerá a tragédia, uma arte em que não há o predomínio do instinto artístico apolíneo nem do instinto dionisíaco, e sim uma arte apolíneo-dionisíaca, com um equilíbrio entre os dois instintos criativos naturais.²⁹ Conforme Nietzsche:

Até este ponto foi exposto com certa extensão aquilo que observei no início deste ensaio: como é que o elemento dionisíaco e o apolíneo, em criações sempre novas e sucessivas, a reforçarem-se mutuamente, dominaram o caráter helênico, como é que desde a Idade do Bronze, com suas titanomaquias e a sua acre filosofia popular, desenvolveu-se o mundo homérico sob o governo do impulso apolíneo; como é que esse esplendor 'ingênuo' foi, uma vez mais, engolido pela torrente invasora do dionisíaco.³⁰

De acordo com essa interpretação nietzschiana, a Era dos Titãs representa um período em que o estado dionisíaco predominou em detrimento do estado apolíneo, e a Idade do Bronze, uma época em que houve o predomínio do estado apolíneo em detrimento do estado dionisíaco:

²⁷ NIETZSCHE, 2007, §4, p. 37.

²⁸ Segundo Deleuze, “Dioniso é como a tela sobre a qual Apolo borda a bela aparência; mas, sob Apolo, é Dioniso quem ruge”. DELEUZE, 1985, pp. 9-10.

²⁹ Para Roberto Machado, “é esta arte apolíneo-dionisíaca, reconciliação entre Apolo e Dioniso, que constitui para Nietzsche o momento mais importante da arte grega.” MACHADO, 1999, p. 23.

³⁰ NIETZSCHE, 2007, §4, p. 39.

O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto esquecimento do estado dionisíaco e esquecida os preceitos apolíneos. O desmedido revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado.³¹

A fim de melhor explicar sua interpretação da história grega, Nietzsche expõe sua concepção a respeito da mitologia helênica. Para o autor, Apolo é um deus que possui valores como moderação, autoconhecimento e medida, protegendo e rejeitando os excessos, a volúpia e a selvageria das celebrações dionisíacas, e a arte dórica é dada como exemplo dessa posição apolínea.³² Segundo o filósofo intempestivo, a resistência de Apolo leva a uma reconciliação, a uma trégua no embate entre ele e Dioniso, sendo tal acontecimento um marco na história do culto grego:

Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do 'Conhece-te a ti mesmo' e 'Nada em demasia', ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como demônios hostis da esfera não apolínea.³³

Sobre Dioniso, Nietzsche relaciona-o à barbárie, que atacaria a cultura e a civilização apolínea. Roberto Machado destaca seu estrangeirismo, tendo em vista que ele era considerado uma divindade bárbara que foi anexada ao panteão grego posteriormente: “é preciso salientar que o dionisíaco, considerado como aniquilador da vida, a que a arte apolínea se contrapõe, não é propriamente grego. Para o grego apolíneo ele é pré-apolíneo, isto é, titânico, ou extra-apolíneo, isto é, bárbaro”.³⁴ Assim como Apolo é necessário aos homens para suportar os horrores da existência, Dioniso e seus efeitos selvagens e titânicos também o são, para romper o mundo comedido e represado de Apolo.

Desse modo, utilizando os princípios apolíneo e dionisíaco e sua relação com o Uno primordial, o filósofo alemão expõe sua estética metafísica, em que qualquer criação artística estaria diretamente ligada a ambos. Nesse intuito Nietzsche apresenta sua interpretação sobre a história e a mitologia gregas, elegendo a arte, a tragédia

³¹ NIETZSCHE, 2007, § 4, p. 38.

³² “é na arte dórica que se imortalizou essa majestosa e rejeitadora atitude de Apolo”. Ibidem, p. 30.

³³ Ibidem, p. 37.

³⁴ MACHADO, 1999, p. 21.

especificamente, como elemento fundamental para a vida do heleno, pois seria através dela que sua existência tornar-se-ia possível.³⁵

A fim de corroborar sua argumentação, o filósofo alemão passa então a analisar as formas de arte da Grécia sob a ótica de sua hipótese.

Arte apolínea e arte dionisíaca

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche expõe sua concepção sobre a origem da tragédia a partir de uma união entre os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco. Buscando situá-los no mundo helênico, o autor apresenta Arquíloco como um poeta precursor da tragédia e artista dionisíaco, “o belicoso servidor das Musas que é selvagemmente tangido através da existência”³⁶, e Homero como artista apolíneo, “o encanecido sonhador imerso em si mesmo”³⁷, os dois sendo naturezas artísticas originais que influenciaram a Grécia antiga e sua posteridade. O filósofo critica a interpretação da estética moderna que considera esses dois poetas como artistas subjetivo e objetivo, respectivamente:

A nós serve-se pouco com essa interpretação, pois só conhecemos o artista subjetivo como mau artista e exigimos em cada gênero e nível de 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, sim, uma vez que sem objetividade, sem pura contemplação desinteressada, jamais podemos crer na mais ligeira produção verdadeiramente artística.³⁸

Com base nessa crítica, Nietzsche propõe, através de sua estética metafísica, a possibilidade do poeta lírico enquanto artista. Para isso, o autor lança mão do

³⁵ Nessa perspectiva histórica, as fases cronológicas seriam: pré-helênica, domínio dionisíaco marcado por sua sabedoria de Sielno; segundo milênio, séculos X e VIII a.C., vigência do mundo apolíneo-homérico; VII a.C., propagação do culto a Dioniso; VII-VI, reafirmação da veneração a Apolo; fim do século VI e V, tragédia ática, fim do embate e formação da aliança entre as ambos. Cf. SILK and STERN, 1981, p. 66.

³⁶ NIETZSCHE, 2007, §5, p. 40.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

entendimento psicológico de Schiller sobre a ideia poética advinda “de um estado de ânimo musical”.³⁹ Segundo a concepção nietzschiana, o poeta lírico surge enquanto artista dionisíaco, por meio de sua fusão com o Uno, criando um exemplar do mesmo em uma forma musical a qual, sob a influência apolínea do sonho, torna-se visível enquanto imagem.

Retomando sua crítica à interpretação da estética moderna acerca do poeta lírico, Nietzsche diverge da visão schopenhaueriana da arte lírica enquanto arte inacabada, uma semi-arte “cuja essência consistiria em que o querer e a pura contemplação, isto é, o estado inestético e o estético, estivessem estranhamente misturados”.⁴⁰ Para o autor, a contraposição que divide as artes entre objetiva e subjetiva é inadequada para a estética, pois o sujeito não é origem da obra de arte, ele é apenas um meio através do qual o único ser existente se mostra presente. Os homens não seriam artistas, criadores, seriam meras obras de arte criadas pelo Uno, e suas vidas, assim como o mundo, seriam compreendidas e justificadas como fenômeno estético.

Buscando dar continuidade à sua exposição acerca da arte apolínea e da arte dionisíaca, Nietzsche aprofunda suas reflexões sobre a poesia épica, a poesia lírica e a canção popular. Assim ele justifica a relevância de Arquíloco para os gregos com base em sua originalidade, na medida em que inseriu na literatura a canção popular, que tem no elemento dionisíaco seu “substrato e pressuposto”⁴¹, em oposição à poesia épica, marcadamente apolínea. Além disso, o filósofo intempestivo considera a canção popular “como espelho musical do mundo, como melodia primigênia, que procura agora uma aparência onírica paralela e a exprime na poesia”⁴², ou seja, indício da união entre o apolíneo e o dionisíaco. Ele afirma a melodia como fonte originária da poesia e lança mão da coletânea de canções populares *A corneta mágica do menino*, de Armin von Armin e Clemens Brentano, para ilustrar tal concepção e, no caso, a melodia lírica como fonte originária de imagens, em oposição ao texto épico.

Sobre a poesia da canção popular, Nietzsche afirma haver uma relação de mimese entre a linguagem e a música, inaugurando-se com Arquíloco um novo mundo

³⁹ NIETZSCHE, 2007, §5, p. 40.

⁴⁰ Ibidem, §5, p. 44.

⁴¹ Ibidem, §6, p. 45.

⁴² Ibidem.

da poesia em oposição a Homero: “com isso assinalamos a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música”.⁴³ Para ilustrar sua posição, menciona Beethoven e suas sinfonias como exemplo em que os ouvintes são impelidos “a um discurso imagístico” por meio da música. Nesse contexto, portanto, a poesia lírica é considerada pelo autor como uma forma de arte que transfigura a música em imagens e conceitos.

Após analisar minuciosamente as expressões artísticas gregas sob a ótica dos princípios apolíneo e dionisíaco, o filósofo alemão passa então à questão central que dá título à sua primeira publicação: a origem da tragédia.

O coro e a tragédia

A partir do sétimo e do oitavo parágrafos de *O nascimento da tragédia*, o autor passa a defender sua hipótese sobre o nascimento da tragédia. Para embasar sua interpretação, lança mão das concepções sobre o coro de outros autores, tais como Schlegel e Schiller.

O filósofo de Sils Maria afirma o coro trágico como origem da tragédia. Entretanto, critica as explicações políticas do coro e sua interpretação como espectador ideal⁴⁴, proposta por A. W. Schlegel. Para isso, o filósofo de Sils Maria estabelece distinções entre as concepções modernas e schlegelianas sobre tal espectador: de acordo com a primeira, o público adequado seria capaz de distinguir a realidade empírica da obra de arte e, consciente da diferença entre ambas, aceitaria tal obra esteticamente; já a segunda afirma que o mundo cênico agiria sobre o espectador perfeito de forma empírica, corpórea e não de modo estético.

⁴³ NIETZSCHE, 2007, §6, p. 46.

⁴⁴ “a tragédia surgiu do coro trágico e que originariamente ela era só coro e nada mais que coro; daí nos vem a obrigação de ver esse drama trágico como verdadeiro protodrama no âmago, sem nos deixarmos contentar de modo algum com as frases retóricas correntes, que ele, o coro, é o espectador ideal ou que deve representar o povo em face da região principesca da cena”. Ibidem, §7, p. 49.

Para o filósofo intempestivo, o coro trágico grego não distingue realidade e obra, ele reconhece “nas figuras do palco existências vivas. O coro das Oceânides acredita ver efetivamente à sua frente o titã Prometeu e considera a si próprio tão real como o deus na cena”.⁴⁵ Entretanto, o coro não pode ser tido como espectador ideal, como afirma Schlegel, e o absurdo dessa compreensão, de acordo com o autor, é que nela há uma valorização maior do espectador do que do espetáculo, o que não é suficiente para explicar a origem da tragédia.⁴⁶

A hipótese sobre o coro elogiada por Nietzsche é a de Schiller, exposta no prefácio à sua obra *A noiva de Messina*: “o coro é visto como uma muralha viva que a tragédia estende à sua volta a fim de isolar-se do mundo real e de salvaguardar para si o seu chão ideal e a sua liberdade poética”.⁴⁷ Para o filósofo, a concepção schilleriana se opõe à poesia dramática e ao naturalismo na arte característicos do pensamento estético de sua época que, distanciando-se do conceito de ideal, valorizam o real e o natural, qualificando o coro de 'pseudo-idealismo'.

O filósofo concorda com a crítica schilleriana à concepção naturalista do teatro, em que a arte cênica deveria imitar a natureza. Isso porque tal representação partiria de um ideal de natureza estabelecido pelo homem e assim o sujeito não teria acesso à totalidade da mesma.

A totalidade da natureza só seria alcançada por meio do ideal, o terreno onde o coro da tragédia estaria situado, e dessa compreensão o autor expõe sua interpretação metafísica. Para Nietzsche, os helenos criaram um mundo para o coro, com estados naturais e seres naturais.

Entretanto, tal mundo não era relegado ao campo da fantasia, ele era crível e real, sendo reconhecido como realidade mítica e religiosa, assim como o Olimpo e seus deuses. Ou seja, os coreutas não encenavam papéis, eles celebravam um rito religioso e,

⁴⁵ NIETZSCHE, 2007, §7, p. 50.

⁴⁶ “o coro em si, sem o palco, ou seja, a configuração primitiva da tragédia, e aquele coro do espectador ideal não são compatíveis um com o outro. Que espécie de gênero artístico seria esse que fosse extraído do conceito de espectador e do qual se considerasse o 'espetáculo em si' como verdadeira forma? O espectador sem espetáculo é um conceito absurdo. Tememos que o nascimento da tragédia não possa ser explicado nem por uma alta estima da inteligência moral da massa nem pela noção do espectador sem espetáculo”. Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, p. 51.

através de sua fusão com o Uno, experimentavam uma sensação de unidade mística, alcançando a realidade ideal.

Na interpretação nietzschiana sobre a origem da tragédia, o coro de sátiros é fundamental. Graças a seu desejo pela natureza em sua máxima expressão, o grego dionisíaco vê a si próprio encantado como sátiro através do efeito dionisíaco, e daí sucede o coro trágico, na medida em que “a constituição ulterior do coro da tragédia é a imitação artística desse fenômeno natural”.⁴⁸ Entretanto, Nietzsche afirma não haver nenhuma distinção entre coro e público devido a esse efeito artístico, “pois tudo era somente um grande e sublime coro de sátiros bailando e cantando ou daqueles que se faziam representar através desses sátiros”.⁴⁹

Nesse ponto o autor retoma a hipótese de A.W. Schlegel para aprofundá-la: o coro é o espectador ideal por ser o único que vislumbra esse mundo cênico e seus efeitos artísticos primordiais. Através do estímulo dionisíaco, propagado pelo coro ditirâmico, tais efeitos são levados ao público. Consequentemente, o resultado é sua transformação, como que por um encantamento, em sátiros coreutas, atores integrantes da tragédia: “o coro ditirâmico é um coro de transformados, para quem o passado civil, a posição social estão inteiramente esquecidos; tornam-se os servidores intemporais de seu deus, vivendo fora do tempo e fora de todas as esferas sociais”.⁵⁰ Nietzsche classifica esse encantamento, esse processo artístico do coro trágico, de profenômeno dramático:

O encantamento é o pressuposto de toda arte dramática. Nesse encantamento o entusiasta dionisíaco se vê a si mesmo como sátiro e como sátiro por sua vez contempla o deus, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão, que é a última apolínea de sua condição. Com essa nova visão o drama está completo. 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 apolíneas.⁵¹

Logo, Nietzsche prepara o terreno para sua compreensão do coro trágico em sua acepção metafísica. Para o autor, o coro tem um efeito sobre o grego, causando uma

⁴⁸ NIETZSCHE, 2007, §7, p. 55.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, §8, p. 57.

⁵¹ Ibidem.

sensação de unidade em relação aos outros homens, de fusão com a natureza em detrimento do sentimento de Estado ou civilização.

Segue-se a compreensão nietzschiana do coro da tragédia como consolação metafísica para o heleno, pois mesmo que o efeito dionisíaco desvele o véu da bela aparência apolínea que recobre a verdade sobre a realidade e sobre a existência dos gregos enquanto representações do Uno, gerando um efeito patológico de autoaniquilamento, a vida deve ser exaltada e exuberante e o coro trágico é a materialização desse consolo.⁵²

Ou seja, o grego vê no destino de Prometeu, Édipo, Orestes o padecimento que toleram e tem neles um exemplo de que os horrores de sua própria existência também podem ser suportáveis. O coro trágico é um consolo metafísico para estes homens porque encena e representa as dores de suas vidas.

Portanto, é na arte que o heleno encontra um alívio para o maior e mais pesado sofrimento, ele que vislumbrou a terrível verdade sobre si mesmo, que vive em constante estado de ameaça à sua existência: “ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida”.⁵³

Para o filósofo intempestivo, o efeito patológico que o êxtase dionisíaco ocasiona nos gregos leva-os ao esquecimento de sua realidade cotidiana e de sua existência individual: “tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea: uma disposição negadora da vontade”.⁵⁴ Através dessa experiência, o homem dionisíaco, assim como Hamlet, vislumbrou a verdade sobre o mundo e conheceu a essência de todas as coisas, a bela aparência apolínea foi desvelada, revelando sua condição inalterável de representação, restando-lhe apenas fingir constantemente.

Descortinar a verdade sobre o mundo rouba ao indivíduo a possibilidade de qualquer ação, restando-lhe apenas a encenação. Entretanto “sua atuação não pode

⁵² “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 das gerações e das vicissitudes das histórias dos povos, permanecem perenemente os mesmo”. NIETZSCHE, 2007, §7, p. 52

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, pp. 52-53.

modificar em nada a eterna essência das coisas”.⁵⁵ O efeito imediato dessa condição lhe causa náusea, asco e, fatalmente, sua vida é negada e enfraquecida. O sujeito vê apenas o horror e a insensatez de sua existência, reconhecendo a sabedoria de Sileno: de nada vale viver e o melhor seria nem ao menos ter nascido. Essa situação de tensão limite conduz à autodestruição, posto que tudo perderia sentido. Nada seria autêntico, os atos humanos seriam vazios de significado, expressariam os desejos do único ente existente: o homem veria a si mesmo como títere.

Nesse momento derradeiro da existência grega, a arte surge como lenitivo. Ela é responsável por transmutar aqueles efeitos patológicos de autodestruição e tornar a vida possível de ser vivida, através do sublime e do cômico:

Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a *arte*; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o *sublime*, enquanto domesticação artística do horrível, e o *cômico*, enquanto descarga artística da náusea do absurdo. O coro satírico é o ato salvador da arte grega; no mundo intermédio desses acompanhantes dionisíacos esgotam-se aqueles acessos há pouco descritos.⁵⁶

Sobre esse efeito da tragédia ática, Rosa Dias afirma que a mesma possui uma aptidão “de transmutar o estado de náusea, 'estado negador da vontade', em afirmação, de modo que esse horror possa ser experimentado não como um horror, mas como algo sublime, e esse absurdo possa ser vivenciado não como absurdo, mas como cômico”.⁵⁷ Desse modo compreendemos como a arte favorece a vida do grego: enquanto espectador, ele vê nas catástrofes dessa expressão artística horrores como o de sua própria existência, ele acompanha o despedaçamento do herói trágico. Assim o heleno é convencido do prazer de existir, afirma seu modo de viver e seu sofrimento é suavizado por encontrar na tragédia um 'consolo metafísico'.

Assim o filósofo de Sils Maria afirma sua compreensão sobre o nascimento da tragédia, que traz em si formas distintas de expressão artística: a lírica dionisíaca do coro e a cena onírica apolínea. Como se vê, são os princípios artísticos de Apolo e Dioniso em relação com o Uni-primordial que servem de base para a estética metafísica

⁵⁵ NIETZSCHE, 2007, §7, p. 53.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ DIAS, 2000, p.15.

nietzschiana. Além disso, o autor expõe a importância que a tragédia teria para o grego por servir de alento para sua existência.

Nesse contexto de seu pensamento, o conceito de vida é entendido pelo autor em sentido cosmológico-metafísico. Nietzsche estabelece, portanto, em sua primeira obra a vida como ponto central de suas argumentações e hipóteses, relacionando-a à arte na medida em que esta tornaria a existência do homem suportável. É igualmente a partir dela que tece suas críticas aos valores modernos pautados na concepção teórica de mundo, de origem socrática, tema abordado a seguir.

A morte da tragédia e a concepção teórica de mundo

Após a apresentação de sua hipótese filológica sobre o nascimento da tragédia nos dez parágrafos iniciais, o autor passa então à morte da tragédia, nos cinco parágrafos seguintes e, nos dez últimos, de seu respectivo renascimento na cultura germânica através da música wagneriana.

A importância de Sócrates e Platão para a hipótese nietzschiana é marcante: ambos teriam fundado uma cultura pautada na apreensão e domínio da verdade. A partir desse conhecimento racional supremo, o homem deveria avaliar a existência e o mundo, explicando e compreendendo toda a realidade.⁵⁸

Segundo Nietzsche, a crença inaugurada por Sócrates que postulava a busca pela verdade como atividade mais elevada do homem seria responsável pelo fim da tragédia. E Eurípedes seria o representante de uma forma teatral onde a inteligibilidade seria o fator determinante⁵⁹, inspirada em um socratismo estético⁶⁰, isto é, trata-se de uma

⁵⁸ Segundo o autor, o homem socrático acredita “na correção do mundo pelo saber, em uma vida guiada pela ciência”. NIETZSCHE, 2007, §17, p. 105.

⁵⁹ “devemos agora nos acercar do *socratismo estético*, cuja suprema lei soa mais ou menos assim: ‘tudo deve ser inteligível para ser belo’, como sentença paralela à sentença socrática: ‘só o sabedor é virtuoso’. Com tal cânone na mão, mediu Eurípedes todos os elementos singulares e os retificou conforme esse princípio: a linguagem, os caracteres, a estrutura dramática, a música coral”. Ibidem, §12, p. 78.

produção artística orientada pela lógica e pela razão.⁶¹ Em *O nascimento da tragédia*, supõe-se que o dramaturgo teria adotado esse modelo em suas peças, ou seja, teria privilegiado a relação entre arte e ciência em detrimento da relação entre arte e vida.⁶²

Para o filósofo alemão, Eurípedes teria sido o precursor dessa forma de fazer teatro sem a aliança apolínea e dionisíaca, forma que punha o espectador em cena, permitindo que este compreendesse com mais facilidade o drama encenado. Enquanto a estrutura teatral de Sófocles e Ésquilo retratava heróis e nobres, Eurípedes pôs em cena personagens do cotidiano, indivíduos ordinários.⁶³ Assim, o homem comum ganhou espaço, posto que o dramaturgo almejou retratar a realidade, o que minou a relevância do coro, e, conseqüentemente, a música, base da tragédia na interpretação nietzschiana.

Além disso, houve uma cisão que rompeu a unidade entre música e palavra. Nesse teatro lúcido, em que o pensamento seria determinante, o diálogo é peça chave para esclarecer o que se passa no palco para o espectador. Desse modo a palavra ocupa uma posição hegemônica, minando a importância da música.

Segundo Nietzsche, o pleno entendimento racional aniquilou a força do mistério que a tragédia exercia sobre os gregos.⁶⁴ Eurípedes inseriu no teatro um esquema racional: o prólogo e o epílogo, ambos explicam, anteriormente e posteriormente, os acontecimentos do palco. Através do *deus ex machina*, o dramaturgo põe em cena uma figura que apresenta um desfecho, uma resolução consciente para o aspecto trágico da vida. Assim, a concepção teórica oferece um alento para os espectadores ao guiar e reparar os acontecimentos caóticos.

⁶⁰ Consoante Rosa Dias, “o socratismo estético marcou de tal forma a história da humanidade que, em toda busca que fizermos para esmiuçar a decadência da vida e da cultura e a conseqüente degeneração da arte, ele estará presente, provocando toda espécie de devastação”. DIAS, 2005, p. 77.

⁶¹ Para Roberto Machado, “esse Eurípedes teórico é também aquele que, como juiz de sua própria arte, faz de sua poesia o eco de seu pensamento consciente, reavaliando todos os elementos da tragédia [...] o que Nietzsche chama ‘tendência de Eurípedes’ é a reconstrução da tragédia com uma arte, uma ética e uma visão de mundo não-trágicas”. MACHADO, 2005, p. 9

⁶² Cf, DIAS, 2005, p. 72.

⁶³ Conforme Iracema Macedo, “se antes o espectador era parte integrante da obra de arte, no sentido de que ele próprio era uma de arte e estava em íntima comunhão com os deuses da tragédia, agora passa a ser representado em sua trivialidade, em sua humanidade civilizada”. MACEDO, 2006, p. 136.

⁶⁴ “Eurípedes deve valer para nós como o poeta do socratismo estético. Sócrates, porém, foi aquele *segundo espectador*, que não compreendia a tragédia antiga e por isso não a estimava; aliado a ele, atreveu-se Eurípedes a ser o arauto de uma nova forma de criação artística. Se com isso a velha tragédia foi abaixo, o princípio assassino está no socratismo estético”. NIETZSCHE, 2007, §12, p. 81.

Como vimos, a experiência estética proporcionada pela fusão do apolíneo e do dionisíaco teria um pressuposto metafísico, que auxiliou os helenos a lidar com a condição trágica de sua existência como mera representação do único ente existente, cuja vontade extrapolaria os limites do conhecimento humano, sendo impossível ao homem compreendê-lo totalmente. Essa concepção é diametralmente oposta ao otimismo racional socrático, que supunha a validade universal da razão para o completo entendimento do mundo e sua respectiva correção.⁶⁵

Coube a Eurípedes criar uma forma de arte pautada nessa crença para fulminar a obscura tragédia ática, “algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas”.⁶⁶ Por esse motivo Sócrates desconsiderava a arte trágica, esta não revelava a verdade e, conseqüentemente, era inútil, sendo mero divertimento fútil a ser evitado.

Para o filósofo intempestivo, o grande legado de Sócrates para a posteridade foi a superestimação da razão, que gerou essa forma de encarar a realidade e fundou a concepção teórica de mundo, raiz da cultura moderna. Tal crença supôs ser capaz, pela racionalidade lógica e cientificista, de perscrutar completamente a essência da natureza e toda a realidade, descobrindo e consertando seus erros e falhas.⁶⁷ Seu herdeiro seria o homem teórico, marcado por sua avidez pelo saber.

Tal indivíduo seria caracterizado por “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-los, mas inclusive de *corrigi-lo*”.⁶⁸ Ou seja, a universalidade da razão tornaria possível a compreensão e justificativa da existência e criaria fórmulas e leis para o entendimento de todo o universo.

Desse modo, nada escaparia a seu domínio sapiente, como aponta o autor, “através dessa universalidade uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela

⁶⁵ Consoante Roberto Machado, “a metafísica racional socrática, criadora do espírito científico, é incapaz de expressar o mundo em sua tragicidade, pela prevalência que dá à verdade em detrimento da ilusão e pela crença de que ela é capaz de curar a ferida da existência”. MACHADO, 2005, pp. 10-11.

⁶⁶ NIETZSCHE, 2007, §14, p. 84.

⁶⁷ Segundo Vladimir Vieira, “para a ciência, entretanto, a natureza é somente um objeto a ser dissecado pelo bisturi da razão. Seu caminho infatigável em direção à sabedoria só pode ser percorrido sob a firme crença de que o pensamento pode penetrar até os mais recônditos meandros do ser”. VIEIRA, 2009, p. 107.

⁶⁸ NIETZSCHE, 2007, §15, p. 91

primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar”.⁶⁹ A sanha pelo conhecimento seria tamanha que Sócrates teria morrido para revelar e fazer conhecer a verdade.⁷⁰ Essa seria a tarefa superior da humanidade e somente assim sua felicidade seria alcançada.

Por meio da tirania da racionalidade, de fundação socrático-platônica, teria começado o menosprezo pela existência, a oposição entre razão e vida, a depreciação do corpo e dos instintos.⁷¹ A doente cultura moderna teria sua estrutura nessa mentalidade de submeter a existência à lógica.⁷² Segue-se a oposição de Nietzsche a seu tempo e o fato de suas reflexões apontarem para a superação desse modo de viver pela instauração de uma nova cultura, a trágica.

Conforme o filósofo de Sils Maria, o otimismo teórico científico começaria a minguar em sua época ao encontrar seus próprios limites, reconhecendo a impossibilidade de sua universalidade. O homem moderno seria acometido por uma intensa angústia ao perceber, paulatinamente, que o conhecimento racional não aplacaria a ferida da existência.⁷³

Cumprido destacar que o fundo metafísico da interpretação nietzschiana é determinante para sua hipótese sobre o fenecimento da concepção teórica: tanto a ciência quanto a tragédia teriam uma função leniente semelhante – a de proteger o indivíduo do verdadeiro saber sobre a vida e o mundo. Entrementes, o ímpeto desenfreado científico, que a tudo quer conhecer, vasculhando e revirando a realidade ao avesso a fim de compreendê-la em sua totalidade, encontraria sua exiguidade ao se deparar com a essência da natureza. O Uno primordial, incognoscível, não poderia ser compreendido e representado pelas leis lógicas e científicas, estaria além da sapiência humana.

⁶⁹ NIETZSCHE, 2007, §15, p. 91

⁷⁰ Para Philolenko, “à partir de Socrate, la *logique* prévaut donc sur *l’existence* et bien des hommes périent, croyant que rien n’est plus beau que de mourir pour la raison”. PHILOLENKO, 1995, p. 30.

⁷¹ “A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente normal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, obstando-o. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade”. NIETZSCHE, 2007, §13, p. 83.

⁷² Conforme Iracema Macedo, “para compreender historicamente a doença foi apenas necessário observar e experienciar o socratismo, o cristianismo e o cientificismo”. MACEDO, 2006, p. 139.

⁷³ “o homem moderno começa a pressentir os limites daquele prazer socrático de conhecimento e, do vasto e deserto mar do saber, ele exige uma costa”. NIETZSCHE, 2007, §18, p. 107.

Logo, o homem flagra o horror de sua condição ao confrontar-se com a dimensão inominável e ininteligível de sua existência. Implode a crença absoluta na justificativa da vida e na cognoscibilidade do mundo. Desamparado, o indivíduo fica suscetível ao efeito fatal que este conhecimento produz.

Para Nietzsche, sua época se encontraria justamente nesse estado, onde o autor situa a crise por que passa a Modernidade. Para sua superação, a música é crucial⁷⁴, posto que dessa expressão artística teria nascido a tragédia ática como consolação metafísica, que auxiliou os helenos a lidar com a dimensão atroz de sua vida.⁷⁵

Segue-se a necessidade, sugerida pelo filósofo alemão, dessa experiência estética para sua época – e por sua função terapêutica, capaz de potencializar a vida e não submetê-la, como a ciência – como cura para a doença que assolou os modernos. Em sua hipótese, através da música de Wagner seria possível o renascimento da cultura trágica na Alemanha do século XIX.⁷⁶

Nesse ponto a influência da estética schopenhaueriana é flagrante, pois o filósofo de Sils Maria faz uso de uma longa citação de *O mundo como vontade e representação* no §16 de *O nascimento da tragédia*. O trecho utilizado postula o domínio metafísico da música sobre as outras artes: enquanto a música representa a própria vontade, essência do mundo fenomênico, as outras manifestações artísticas expressariam ideias, ou seja, representações (objetidades) mais perfeitas da vontade.⁷⁷

⁷⁴ Consoante Vladimir Vieira, “o pensamento alemão enfrentaria, no século XIX, as crises que caracterizam o impasse que surge frente ao incompreensível da existência. E a música alemã, por seu turno, evidenciaria os primeiros sinais de que o Ocidente voltava-se mais uma vez para a estética como remédio contra o conhecimento dionisíaco: o canto do pássaro de Siegfried anunciaria o renascimento da tragédia na Modernidade”. VIEIRA, 2009, p. 107.

⁷⁵ Segundo Rosa Dias, “para Nietzsche, a tragédia não é apenas uma nova forma de arte ou um novo capítulo na história da arte, ela tem a função de transformar o sentimento de desgosto causado pelo horror e absurdo da existência numa força capaz de tornar a vida possível e digna de ser vivida”. DIAS, 2005, p. 61.

⁷⁶ Para Rosa Dias, sobre o elogio de Nietzsche à música de wagneriana, “na sua ótica, Wagner, ao dar primazia à música, traz à baila a experiência dos trágicos e, com ela, sua cultura”. Ibidem, p. 79.

⁷⁷ Conforme Schopenhauer, “a música, portanto, caso vista como expressão do mundo, é uma linguagem universal no mais supremo grau, que está até mesmo para a universalidade dos conceitos como aproximadamente estes estão para as coisas particulares [...] a música, como dito, é diferente de todas as outras artes por ser não cópia do fenômeno, ou, mais exatamente, da objetividade adequada da Vontade, mas cópia imediata da Vontade e, portanto, expõe para todo físico o metafísico, para todo fenômeno a coisa-em-si. Em consequência, poder-se-ia denominar o mundo tanto música corporificada quanto Vontade corporificada”. SCHOPENHAUER, 2005, pp. 344-345.

Por essa razão a música seria a expressão artística que tornaria possível o renascimento da cultura trágica na Modernidade. Essa experiência estética serviria de alento para os homens, a partir do momento em que a concepção teórica de mundo encontrasse seus limites. Tal hipótese teria uma ampla dimensão, com um sentido político: não serviria apenas ao indivíduo, abarcaria toda a nação.

Na interpretação nietzschiana, o Estado grego, como seus cidadãos, era trágico. A experiência particular por que passava o heleno tinha um efeito sobre suas atitudes e, desse modo, seu agir individual afetaria o grupo social. Assim, a identificação coletiva gerada pelo efeito metafísico da tragédia teria uma importância cultural, a ser retomada pela extenuada e árida sociedade germânica do século XIX.

Para superar o esgotamento que assolou sua época e restaurar a vitalidade do povo alemão⁷⁸, Nietzsche postula a necessidade urgente do renascimento da tragédia pela música. Portanto, já em sua obra de estreia a relação entre arte e vida é capital para a estruturação de suas hipóteses. O retorno imediato de uma concepção de mundo pautada pela arte é imperativo, posto que declinou o estilo de viver que é regido pela racionalidade, pela lógica e pela ciência.

O leitor poderia argumentar que as críticas nietzschianas perderiam força pela falta de coerência: seria um tanto quanto paradoxal um filólogo escrever um livro filosófico colocando em xeque a ciência e a racionalidade, ferramentas caras a essas áreas de conhecimento.

Neste ponto, competem alguns esclarecimentos sobre o estilo adotado pelo autor em *O nascimento da tragédia*.

Nietzsche considerou sua obra um híbrido, conjugando saberes de diversas áreas na composição de sua interpretação e suas hipóteses.⁷⁹ Em sua primeira publicação, opta

⁷⁸ “que ninguém tente enfraquecer a nossa fé em um iminente renascimento da Antiguidade grega; pois só nela encontramos nossa esperança de uma renovação e purificação do espírito alemão através do fogo mágico da música. Que outra coisa saberíamos nomear que, na desolação e exaustão da cultura atual, pudesse despertar alguma expectativa consoladora para o futuro? [...] Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisíaca 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” NIETZSCHE, 2007, §20, pp. 120-121.

⁷⁹ De acordo com Silk e Stern, “*The Birth of Tragedy* is not a work of a classical scholarship [...] as a comment on Greek culture Nietzsche’s book is an extraordinary composite of brilliant insight, expressed

por não datar e apresentar provas ou referências históricas, filológicas ou filosóficas daquilo a que alude, pressupondo o completo entendimento do que escreve sem indicar as bases que orientam suas conclusões.⁸⁰ Desse modo, o leitor fica à revelia do autor devido à carência de fundamentos teóricos que sustentem a argumentação proposta. Sob a ótica rigorosa da pesquisa acadêmica de seu tempo, o livro chegou a ser chamado de saber místico por um filólogo da época⁸¹, pelo fato do autor ter recusado as ferramentas filológicas utilizadas na época.

A despeito disso, o estilo adotado por Nietzsche corresponde à sua posição contra o cientificismo e elogiosa à arte.⁸² Conforme Roberto Machado:

essa recusa do estilo filológico significa [...] em vez de escrever de maneira seca e morta, subjugada pela lógica, fazer uma exposição rigorosa das provas de forma agradável e elegante, evitando a gravidade, o pedantismo, a tradição ostentatória, cheia de citações que caracteriza a filologia. Escrever como se estivesse improvisando ao piano, já diz o jovem estudante de filologia.⁸³

Portanto, a forma como o autor escreveu seu livro de estreia expressa sua ojeriza ao excesso de lógica e de racionalismo, sua opção reflete o gosto pela liberdade e pela fluidez artística. O filósofo alemão escolhe confeccionar um texto livre dos rigorosos preceitos acadêmicos da filologia e potente filosoficamente: o autor se apropria, cria e interpreta aspectos históricos, filosóficos e filológicos ao sabor de suas intenções.

Ao tratar dos impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco, Nietzsche toma emprestado dos gregos as divindades Apolo e Dionísio, e forja sua hipótese.⁸⁴ Nesse sentido, inventa um valor simbólico para os respectivos deuses, expandindo a

with unforgettable force, conventional wisdom, sloppiness, speciousness, distortion and (for lack of better name) artistic construct". SILK and STERN, 1981, p. 132.

⁸⁰ Segundo Silk e Stern, "Nietzsche frequently alludes, without explaining the allusions, to more or less well-know features of Greek tragedy or the Greek world; he gives virtually no dates for artist, thinkers, or events, ancient or modern". Ibidem, p. 62.

⁸¹ Refiro-me a Ulrich von Wilamovitz-Moellendorff. Porém, não me deterei na famosa querela entre Nietzsche, Rhode e Wilamovitz, pois tal questão não atende aos interesses do trabalho proposto. Para maiores informações consultar: MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda, 2005 e o item 2.5 de VIEIRA VIEIRA, Vladimir. *Entre a razão e a sensibilidade: A estética pós-kantiana e o problema da cisão entre sensível e supra-sensível*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2009.

⁸² Consoante Rosa Dias, "avesso à filologia profissional, que havia se tornado um trabalho antiquário, Nietzsche busca a cultura e a arte antiga, no que elas podem servir para construir a cultura moderna". DIAS, 2005, pp. 78-79.

⁸³ MACHADO, 2005, p. 13.

⁸⁴ "tomamos estas denominações dos gregos, que se tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses". NIETZSCHE, 2007, §1, p. 24.

significação comumente adotada. Em sua argumentação, seria possível compreender a história grega por meio das referidas forças criadoras.

Assim, *O nascimento da tragédia* não seria paradoxal, nem perderia sua força argumentativa e suas ideias não seriam enfraquecidas pelas posições adotadas pelo autor. Ao optar por um estilo despido dos pesados ornamentos conceituais caros à filologia da época e às pesquisas acadêmicas, Nietzsche compôs uma obra que atende diretamente a seus interesses de colocar tais valores em xeque e propor a superação de uma cultura pautada no predomínio da lógica, do racionalismo e da ciência.

Essa perspectiva, contra a cultura teórica hegemônica, conduziu o autor a refletir sobre a educação germânica do século XIX. Nela, identificou o vetor que perpetuou continuamente essa concepção de mundo. Ao inculcar a mentalidade socrática nos jovens, mantinha-se o círculo vicioso de busca e apreensão da verdade a todo custo.

O filósofo de Sils Maria condenou o modelo educacional de sua época, acusando-o de preparar a juventude para uma vida orientada pela concepção teórica, “todo o nosso mundo moderno está preso na cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico* [...] que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originalmente esse ideal em vista”.⁸⁵ Essa educação teria a finalidade de transformar os jovens em homens teóricos, sequiosos pelo racionalismo científico que encontra a felicidade na busca incessante pela verdade.⁸⁶

Na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, o autor se opõe à sua época e aponta para o porvir, propondo reflexões para a superação e transformação da formação histórica predominante nas instituições alemãs de ensino:

⁸⁵ NIETZSCHE, 2007, §18, p.106.

⁸⁶ A reflexão sobre o sistema moderno de ensino ganha mais destaque em outro texto do chamado período da juventude, a *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Nesse escrito Nietzsche ataca o modelo educacional vigente em seu tempo, fundado em uma concepção de cultura histórica que não auxilia no desenvolvimento das capacidades ativas do indivíduo. Segundo o autor: “a educação da juventude alemã parte justamente deste conceito falso e infrutífero: sua meta, pensada como pura e elevada, não é de maneira alguma o homem culto livre, mas o erudito, o homem de ciência, [...] que se separa da vida a fim de reconhecê-la clara e distintamente; seu resultado visto de modo empírico-comum é o filisteu da cultura histórico-estética, o tagarela precoce e sabichão que não para de falar sobre o Estado, a igreja”. NIETZSCHE, 2003, §10, p. 91.

Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida definha e se degrada: um fenômeno que, por mais doloroso que seja, se decorre justamente agora, em meio aos sintomas mais peculiares de nosso tempo.⁸⁷

Nesse trecho o autor condena a concepção histórica vigente em sua época, institucionalizada pelo modelo educacional que sublimava dos jovens sua potência ativa. Através do privilégio dado à erudição e à memória, as experiências individuais dos jovens são postas em segundo plano. O que é mais valorizado é a aquisição de conhecimentos passados, e assim a vida fenece. Segundo o autor, o homem deve aprender a viver, é preciso colocar a História a serviço da vida e é essa educação e cultura que o filósofo elogia.⁸⁸

Nietzsche não renega a História nem aponta para sua extinção. O ponto abordado é a avaliação de sua utilidade para a vida, isto é, mensurar a dosagem correta para que o indivíduo não seja dominado pela necessidade excessiva de erudição e saber histórico.

O predomínio do saber teórico, do passado, do conhecimento histórico educou o jovem de modo que ele seja submetido aos valores da tradição. Suas ações seriam avaliadas pelo costume e pelo hábito entranhados em sua cultura, as convenções sociais regeriam seu comportamento. Tal modelo educacional não incitaria a juventude a ser ativa e criadora na elaboração de si e de seus valores⁸⁹ e o autor se opõe a essas concepções massificadoras que arrebanharam o homem e sufocaram sua singularidade, tornando sua cultura enferma.⁹⁰

⁸⁷ NIETZSCHE, 2003, “Introdução”, p. 5.

⁸⁸ Como apontou Rosa Dias, “a cultura, na perspectiva de Nietzsche, só pode nascer, crescer, desenvolver-se a partir da vida e das necessidades que a ela se impõem”. DIAS, 2009, pp. 50-51.

⁸⁹ O autor ressalta a importância do surgimento de outra cultura, que “corresponda às verdadeiras necessidades e não apenas ensine – como a cultura geral de hoje – a nos iludirmos quanto a estas necessidades e a nos tornarmos, por meio delas, mentiras ambulantes”. NIETZSCHE, 2003, §5, p. 43.

⁹⁰ Nietzsche, sobre o homem educado de acordo com o modelo de ensino moderno, “esfacelado e despedaçado, decomposto no todo em um dentro e um fora, de maneira semimecânica, coberto com conceitos como com dentes de dragão, produzindo dragões conceituais, sofrendo, além disto, de uma doença das palavras e sem confiança em qualquer sensação própria”. Ibidem, §10, p. 94.

Assim, a crítica que Nietzsche direciona a seu contexto histórico expressa sua oposição à cultura dominante que regrou a vida de seus contemporâneos. O autor combateu a mentalidade orientada pelo excesso de lógica, de racionalismo e cientificismo, a crença na apreensão da verdade absoluta que perpassaria toda a realidade.

Desse modo compreendemos seu intenso ataque à Modernidade e sua crença no renascimento da cultura trágica através da música. Contudo, ao depositar suas esperanças nessa expressão artística, o autor analisa a música moderna.

Retomando a análise de *O nascimento da tragédia*, esse tema ganha maior destaque a partir do §19. Desse ponto em diante o filósofo intempestivo não direciona sua atenção exclusivamente à Grécia, passando a refletir também sobre seu tempo e sua peculiar forma artística: a ópera, expressão da cultura teórica.

Nessa tarefa, o autor remonta às origens da ópera, cujo berço seria a Itália, com um círculo de literatos, intelectuais e músicos denominado Camerata Fiorentina, em fins do Século XV.⁹¹ O objetivo do grupo seria o restabelecimento, pela arte, da harmonia entre o homem e a natureza⁹², relação creditada aos helenos. Assim, ao imitar a música antiga, almejava-se o retorno ao homem idílico e bom naturalmente.⁹³

Todavia, para Nietzsche, o renascimento da tragédia não se daria pela ópera: sua esperança idílica e sua posição otimista seriam refratárias à sombria concepção trágica de mundo. Além disso, a ópera não poderia cumprir a função metafísica, dado que visaria a compreensão e o entretenimento dos espectadores. Essa tarefa seria cara à tragédia, cuja finalidade seria a consolação metafísica, isto é, “livrar a vista de olhar no horror da noite e salvar o sujeito graças ao bálsamo da aparência, do espasmo dos movimentos do querer”.⁹⁴

Além disso, sua estrutura técnica também impediria a potência dionisíaca da música. Segundo o autor, a ópera seria caracterizada pelo *stilo rappresentativo*, isso é,

⁹¹ Cf. DIAS, 2005, p. 80.

⁹² Cf. VIEIRA, 2009, p. 116.

⁹³ “houve, segundo tal modo de sentir, uma época primordial no ser humano em que este habitava o coração da natureza, e nessa naturalidade havia atingido, ao mesmo tempo, o ideal da humanidade, numa bondade e artisticidade paradisíacas [...] que confiante bondade de coração é a dessas arrojadas aspirações, no seio da cultura teórica”. NIETZSCHE, 2007, §19, p. 114.

⁹⁴ ”. NIETZSCHE, 2003, §5, p. 115.

pelo semicanto, onde a palavra é cantada para o melhor entendimento do discurso pelo ouvinte.⁹⁵ Os inventores dessa forma amusical acreditavam que essa seria a expressão musical grega antiga e assim seria possível alcançar os efeitos da tragédia ática.

Assim, ao avaliar a expressão artística característica de sua época, a ópera, Nietzsche não encontrou nela a força necessária para o renascimento da tragédia:

o fascínio efetivo e, com ele, a gênese dessa forma de arte residem na satisfação de uma necessidade totalmente inestética, na glorificação otimista do ser humano em si, na concepção do homem primitivo como o homem bom e artístico por natureza [...] a ópera está constituída sobre os mesmos princípios que a nossa cultura alexandrina. A ópera é o fruto do homem teórico, do leigo crítico, não do artista.⁹⁶

Ou seja, seja por sua técnica, seja pela crença que está por trás dessa forma de arte, a cultura trágica seria inviável a partir da ópera. Enquanto a tragédia teria surgido do coro musicante em êxtase, com a união entre música e palavra, a ópera não seria criação de artistas, ela seria fruto do homem socrático, alexandrino, que submeteria a música à palavra, pois sua prioridade seria a explicação, o discernimento.

Assim, o anseio febril pela compreensão plena teria orientado estes indivíduos a conceberem uma expressão artística despojada de sua força metafísica consoladora e calcada na cognoscibilidade. Enquanto a música teria a potência de expressar a vontade e o mundo, a ópera intencionava explicá-lo. Seria mais importante entender e não sentir.

Malgrado suas críticas à ópera, é nessa mesma arte que Nietzsche identifica os primeiros sinais para o ressurgimento da tragédia. O autor elogia Bach, Bethoven e Wagner.⁹⁷ Segundo o autor, este último produziria uma música com ares dionisíacos capazes de enfrentar o ranço teórico que empestou a cultura moderna. O filósofo fundamenta tal hipótese analisando um trecho de *Tristão e Isolda*, e reconhece sua

⁹⁵ “esse alternar-se do discurso afetivamente impressivo, mas apenas meio cantado, e da interjeição inteiramente cantada, que está a essência do *stilo rappresentativo*, esse esforço [...] é algo tão completamente inatural e tão inteiramente contrário aos impulsos artísticos tanto do dionisíaco quanto do apolíneo”. NIETZSCHE, 2007, §19, p.110.

⁹⁶ *Ibidem*, p.112.

⁹⁷ De acordo com Vieira, “Nietzsche considera a obra de Wagner o mais decisivo veículo para o renascimento da tragédia na Modernidade, apesar de condenar a ópera enquanto gênero ao lugar de manifestação “inestética” e “amusical”, peremptoriamente vinculada à cultura socrática que lhe deu origem e inapelavelmente estranha à natureza dionisíaca e metafísica da arte”. VIEIRA, 2009, p. 119.

potência para afetar o espectador tal qual o efeito dionisíaco, posto que nessa ópera seria possível ouvir a vontade primordial.⁹⁸

Tal qual a tragédia grega, a ópera wagneriana comportaria a união de elementos apolíneos e dionisíacos. Os primeiros, através das ilusões e do véu da bela aparência, recobrem a abissal verdade oculta do mundo, revelada momentaneamente pelo dionisíaco. Portanto, o ressurgimento da tragédia se daria pela música de Wagner.

Assim Nietzsche sustenta sua tese sobre o efeito salutar da arte⁹⁹, concepção que expressaria como arte e vida estariam imbricadas em seu pensamento. Tal relação será constante, apesar das mudanças por que sua filosofia passa e da adoção de novas perspectivas em suas reflexões.

O autor norteou suas ideias tendo como referência a vida, colocando questões e propondo hipóteses, usando-a como critério. Tanto que a finalidade do renascimento da tragédia para a cultura germânica seria a consolação da existência. A necessidade dessa expressão artística seria decisiva para a superação da doente sociedade moderna. Ao diagnosticar o estado nocivo em que viviam seus contemporâneos, busca na arte a solução, o alento.

Ao propor o renascimento da tragédia como superação da patológica concepção teórica de mundo, o filósofo intempestivo aponta a necessidade vital de destruir a cultura socrática e cientificista que regrou a vida dos indivíduos, tornando-os homens teóricos, cativos do excesso de racionalidade. Sua crítica incide sobre esses tópicos na medida em que eles seriam perniciosos para a vida. O estado degenerado em que seus contemporâneos se encontrariam teria sua origem num viver orientado pela superestimação desses valores que não dariam conta da verdadeira essência da realidade.

Assim, as reflexões nietzschianas teriam sua centralidade na vida e sua imediata relação com a arte, e seria a partir dessa base que teria início o seu ataque à cultura de sua época. Através da arte seria possível a afirmação da existência em meio às dores e sofrimentos inerentes a ela. Por meio da arte seria possível superar uma

⁹⁸ Cf. NIETZSCHE, 2007, §21, p. 124.

⁹⁹ “a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético” NIETZSCHE, 2007, §24, p. 139.

cultura orientada pela busca incessante pela verdade, que revira a vida ao avesso, perscrutando-a, sequiosa pelo entendimento pleno. Essa crença desmedida e otimista no saber, que explicaria e corrigiria o universo e a vida, flagraria sua impotência ao vislumbrar a essência do mundo: a vontade primordial criadora de toda realidade. Aqui o homem teórico encontra sua limitação e cai em profunda letargia, não suportando sua condição.

A arte seria, desse modo, o alento que poderia consolar os indivíduos. Aqui a influência schopenhaueriana é flagrante,¹⁰⁰ posto que o conceito nietzschiano de vida estaria ligado à metafísica. O jovem Nietzsche, em sua obra de estreia, partiu do pressuposto de que a música seria a forma artística que teria essa potência, por expressar a linguagem do único ente existente, o Uno primordial. Assim, as reflexões presentes em *O nascimento da tragédia* teriam um fundo metafísico devido às concepções de *O mundo como vontade e representação* terem exercido certo fascínio no filósofo de Sils Maria.

Portanto, sua concepção de vida seria entendida em sentido cosmológico-metafísico.

O autor afirma que, caso o espírito científico seja conduzido ao limite, sua pretensão de validade findaria, ele não protegeria o homem quando este vislumbrasse sua essência e a do mundo: criações do único ente existente. Por essa razão Nietzsche afirma a necessidade do redespertar artístico da tragédia e da consideração trágica do mundo.

Doravante, uma nova estirpe de indivíduos surgiria, em contraposição ao homem teórico, com a superação da tradicional cultura socrática. Para Nietzsche, o renascimento da cultura trágica geraria descendentes inéditos:

imaginemos uma geração a crescer com esse destemor do olhar, com esse heroico pendor para o descomunal, imaginemos o passo arrojado desses matadores de dragões, a orgulhosa temeridade com que dão as costas a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo, a fim de ‘viver resolutamente’ na completude e na plenitude: não seria necessário, por ventura, que o homem trágico dessa cultura, na sua autoeducação para o sério e para o horror, devesse desejar uma nova arte, a arte do consolo metafísico, a tragédia.¹⁰¹

¹⁰⁰ “entendemos, portanto, segundo a doutrina de Schopenhauer, a música como linguagem imediata da vontade”. NIETZSCHE, 2007, §16, p.98.

¹⁰¹ Ibidem, §18, p. 109.

Nesse trecho o filósofo intempestivo expressa seus anseios e que possibilidades suas reflexões poderiam suscitar. Deixar para trás a forma de viver vigente em sua época em prol de um estilo de vida mais potente, que forje homens fortes que sejam capazes de orientar suas ações sem o fraco otimismo teórico, que almejava a tudo compreender. Tais indivíduos singulares desprezariam a avidez pelo saber e privilegiariam a arte, tônico para a vida.

Portanto, na primeira obra que Nietzsche fez publicar, alguns temas que caros à sua filosofia estão presentes e serão desdobrados, sob outros pontos de vista, em livros posteriores. A crítica ao racionalismo e ao cientificismo, tendo a vida como balança nessa avaliação, o elogio à arte, a importância vital da superação da cultura e o surgimento de um novo tipo de homem são alguns desses tópicos.

No capítulo seguinte trato da continuidade destes temas nas reflexões nietzschianas, reconfigurados de acordo com outras perspectivas. O fundo metafísico será deixado de lado, mas a força da arte permanece, assim como a vida como critério para o combate à cultura vigente, orientada pelos valores incondicionais. Nietzsche ainda apontará a relevância da superação da cultura veraz e o surgimento de uma nova estirpe em lugar do depauperado homem moderno.

Capítulo II

A ventura de um mundo sem Deus

Somente louco! Somente poeta! Falando somente coisas coloridas, falando a partir de máscaras de tolo, subindo por mentirosos montes de palavras, por arco-íris de mentiras, entre falsos céus vagueando, deslizando – somente louco, somente poeta! [...] Tu, que olhaste o homem como deus e como carneiro, dilacerar o deus homem e rir dilacerando. NIETZSCHE. Ditirambos de Dioniso.

Introdução:

Retomando a crítica feita dez anos antes, em *O nascimento da tragédia*, em que denominou signo da decadência a concepção teórica de mundo, Nietzsche atacou novamente o pensamento conceitual, a verdade e a ciência em sua obra de 1882, *A gaia ciência*. Nesse livro o autor reconfigurou seu pensamento, rechaçando determinadas perspectivas adotadas anteriormente, como a metafísica schopenhaueriana e o romantismo wagneriano. Neste escrito encontramos também o germe de diversas concepções importantes da filosofia nietzschiana¹⁰²: o conceito de eterno retorno, o *amor fati*, vontade de potência, a breve aparição de Zarathustra e a morte de Deus, que prepara o terreno para o niilismo. Todavia, alguns temas permaneceram, como a relevância da vida para suas reflexões, o elogio aos gregos antigos, o diagnóstico de doença em sua época, a oposição à vontade de verdade e a questão do cômico e do riso.

Este último item orbitaria a obra nietzschiana, com maior ou menor intensidade em determinados escritos. Está em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, tanto quanto em *A gaia ciência* e *Assim falou Zarathustra*. Apesar de Nietzsche não ter conceituado ou apresentado uma profunda explicação do cômico e do riso, identificamos, pelo menos, três significações: a desconstrução do arcabouço conceitual,

¹⁰² Segundo Eugen Fink, “todos os seus pensamentos fundamentais decisivos aí se perfilam”. FINK, 1988, p. 55.

a oposição à concepção cristã negadora da vida e a expressão da afirmação máxima da existência. Neste capítulo, focaremos nossa análise em *GC* e *Z*, posto que, para melhor compreendermos o riso e o leve saber alegre, propostos no livro de 1882, as duas obras devem ser lidas em conjunto, uma auxiliando no entendimento da outra. Acreditamos que este conhecimento foi decisivo para que Zaratustra se tornasse mestre do eterno retorno, a celebração suprema da vida. Ressaltamos que não nos limitaremos às obras supracitadas, lançando mão também de outros textos, de maneira secundária, para auxiliar nossa pesquisa.

Tomamos a questão do riso como determinante para a compreensão de alguns pontos do pensamento nietzschiano. Considerando suas críticas aos valores tidos como superiores oriundos da razão, da metafísica, do cristianismo, da moral, não seria forçoso compreender sua filosofia como uma ética, um modo de vida em um tempo em que tais valores perderiam sua primazia. A partir do momento em que a existência é negada e condenada por visões de mundo maniqueístas, pautadas naquelas concepções, uma nova conduta é necessária, que não se coadune à frieza cientificista, à miséria e dor cristã. Uma ética da exaltação máxima da existência intramundana, adquirida através de um saber alegre, a *gaya scienza*, que levaria a uma postura criadora e afirmadora da vida. O riso seria, nesse sentido, expressão desse novo modo de viver, refratário ao niilismo, celebrando a ventura de uma terra sem Deus.

Ao longo de sua obra, o filósofo alemão se mostrou um crítico mordaz de sua época e tal posição ganhou diversas formas ao longo de sua filosofia. Em *O nascimento da tragédia*, a origem da doença de seu tempo foi relacionada à morte da tragédia pela consideração teórica de mundo, atribuída a Sócrates. Já em *A gaia ciência*, também existe uma crítica ao racionalismo conceitual, à vontade de verdade, imputada a Platão. Entretanto, a enfermidade, nesse momento de sua filosofia, é atribuída ao niilismo, efeito do ocaso divino.

Segundo Nietzsche, os modernos teriam uma profunda necessidade de sentido e justificativa, ansiariam sofregamente por uma certeza absoluta em suas existências. Para eles, seria absurdo viver em uma terra caótica, que prescindisse de qualquer tentativa de compreensão ou explicação. Desse modo o autor justifica a crença cega na ciência ou na religião que marcaram sua época. Todavia, ao impor um modo de viver regrado pela moral, ambos os casos levariam a vida à decadência ao estabelecer a verdade como

valor superior e apresentar somente um enfoque sobre o mundo, ignorando sua pluralidade, as infinitas possibilidades que ele possui. Por essa razão o grande acontecimento da morte de Deus levaria à deletéria vontade de nada.

Para sua superação, o autor forja uma nova concepção de mundo e postula a arte como alento para a vida, no que denominaremos provisoriamente de ética criadora¹⁰³ para viver em um lugar onde a velha divindade está morta e para a travessia do niilismo instaurado por esse acontecimento. Nesse novo cenário desértico, outra linhagem de homens e um saber inédito são imprescindíveis.

Tomando Nietzsche como um filósofo vitalista, compreendemos suas críticas ao que seria signo de fraqueza e negação da vida e seu elogio à arte, por seu efeito tônico e maximizador da mesma. Tanto em *O nascimento da tragédia* quanto em *A gaia ciência* o autor indica a superação da decadência moderna pela arte: que os homens se tornem obras de arte, no que ele denominou *estética da existência*. Esse seria o caminho para a celebração da vida, tema fundamental do pensamento nietzschiano.¹⁰⁴

Na tarefa de superação do homem moderno e sua cultura degenerada rumo à estética da existência, acreditamos que a *gaya scienza*, o leve saber alegre, seja determinante. Eis o que esse novo conhecimento prescreve. É imprescindível estar a par do grande acontecimento – a morte de Deus – ou seja, de que os valores supremos que justificaram e explicaram o mundo até então ruíram, de que a verdade e a moral foram destituídas de sua realeza. É crucial realizar a travessia do niilismo, a letárgica vontade de nada, que se instaura devido à ausência total de meta ou sentido. Para esse propósito a criação é essencial na elaboração de inéditas interpretações, sentidos e valores que consolidem a nova condição do indivíduo na terra, rumo à transformação de si em obra de arte. Desse modo o sujeito seria capaz de amar incondicionalmente seu fado, afirmando concomitantemente todo e qualquer acontecimento, felicidades e sofrimentos, como partes constituintes do viver, no que Nietzsche denominou *amor fati*.

¹⁰³ Vânia Dutra Azeredo usa a expressão “ética do *amor fati*”, em seu livro *Nietzsche – a aurora de uma nova ética*. Abordaremos este tema com maior profundidade posteriormente.

¹⁰⁴ Consoante Colli: “Às vezes o pensamento age sobre a vida, e coube a Nietzsche esta sorte. E isto não no sentido mais frequente, quando o pensamento abstrato de um filósofo intervém, de modo imediato, modificando a vida dos homens, como na realidade aconteceu frequentemente na história: no caso de Nietzsche, em vez disso, o pensamento toca o tecido imediato da vida e mistura-se com ela, provocando nos homens ressonâncias instantâneas, e acendendo em cada um as paixões que a sua sensibilidade cuida serem afins.”. COLLI, 1980, p. 3

Desse modo, a exaltação máxima da existência seria possível – o eterno retorno – chamado de pensamento abissal por Zarathustra, teste que avaliaria a pujança do novo homem, cujo efeito seria a alegria e o riso celebrador da vida.

Este capítulo é estruturado em três partes. A primeira trata de duas concepções centrais da filosofia de Nietzsche, niilismo e morte de Deus, e sua relação com a crítica do autor à Modernidade e seus valores superiores, como a vontade de verdade, presente na ciência e na metafísica, e a moral. O segundo aborda as possibilidades abertas que suas reflexões propõem, que implicariam uma nova linhagem de indivíduos e uma nova ética em um lugar livre das antigas valorações, responsáveis pela decadência do homem. Nesse trecho utilizamos majoritariamente *GC*, o que não nos impediu de lançar mão de outros livros. Para essa finalidade um novo saber é necessário, um conhecimento alegre que conduziria a um modo de viver inédito, eis o conteúdo da terceira parte deste trabalho, onde *Za* é o principal texto utilizado, o que não impediu o uso de outras obras. Nosso objetivo é compreender a dimensão artístico-vitalista do pensamento nietzschiano, que toma a vida como critério para avaliar a verdade, o cientificismo, o cristianismo e sua moralidade, e seu principal efeito: a alegria de uma gaia sabedoria.

A decadência e o novo mundo:

*Há um outro mundo a descobrir – mais
do que um! Embarquem, filósofos!*
NIETZSCHE. *A gaia ciência*, §289.

Ao abordar o pensamento nietzschiano, nos deparamos com sua agressividade direcionada à Modernidade, à cultura, à verdade, à ciência, à moral, à metafísica, ao cristianismo, aos valores da tradição. Para melhor compreendermos essa atitude beligerante, propomos uma leitura que costure os temas de sua crítica às suas hipóteses e concepções. No entanto, não queremos oferecer uma sistematização de sua filosofia: almejamos salientar o modo como o autor abordou os referidos temas incessantemente, sempre adotando perspectivas e estilos distintos, praticando experimentos com o

pensamento.¹⁰⁵ Nessa tarefa, acreditamos que Nietzsche investiu contra sua época justamente pelo fato dela ter sido marcada pelo predomínio dos itens expostos acima, signos de decadência e doença. Daí sua filosofia ser refratária a eles.

Podemos conceber as críticas nietzschianas relacionadas entre si como uma teia, onde um ponto estaria atrelado a outro. A referência central seria a vida, critério utilizado por ele em suas contestações. Ao refletir sobre a cultura da Modernidade, Nietzsche reconheceu que seus contemporâneos acreditavam piamente na ciência e que o pensamento de tais homens era demasiadamente conceitual, racional: a verdade, finalidade da atividade científica, possuía valor supremo. O filósofo também identificou em seu tempo grande difusão da fé cristã: através da verdade absoluta, revelada metafisicamente, a vida dos indivíduos seria regrada por meio de valores tidos como superiores, divinos, cuja finalidade seria a salvação dos fiéis.

Nietzsche concluiu haver uma vontade de verdade nos modernos, uma necessidade de tudo explicar e compreender, metafisicamente ou cientificamente: “alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme”.¹⁰⁶ Essa forma de fraqueza prevaleceu em sua época e tornou o europeu “um animal doente, doentio, estropiado [...] quase um aborto, algo incompleto, fraco, desajeitado”.¹⁰⁷ Eles seriam dotados de uma exigência de certeza, de sentido, uma necessidade de acreditar que sua existência teria uma justificativa e, nesse intuito, teriam forjado interpretações baseadas em uma verdade absoluta para conservar suas vidas, adaptando o planeta a essa exigência.¹⁰⁸

¹⁰⁵ “já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento”. NIETZSCHE, 2001, §51, p. 91.

¹⁰⁶ Ibidem, § 347, p. 240.

¹⁰⁷ Ibidem, §352, p. 246.

¹⁰⁸ Destacamos essa hipótese nietzschiana em duas obras de períodos distintos, segundo os principais comentadores: *A gaia ciência* e *Genealogia da moral*. No primeiro livro, o autor escreve: “O homem tornou-se gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na *razão da vida*”. NIETZSCHE, 2001, §1, pp. 53-54. No segundo: “O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem — ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘para que sofrer?’. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A

Nesse fito, a lógica teria sido elaborada como ferramenta auxiliar para o entendimento do universo, postulando o semelhante como igual. Grande insensatez, posto que nada seria efetivamente idêntico.¹⁰⁹ A sanha pela fundamentação científica que a tudo responderia e explicaria acossou os modernos, servindo de base para os valores que construíram sua cultura, impregnada pelo valor superior da verdade e da razão. O evento catastrófico da Modernidade, a morte de Deus, solaparia definitivamente a tirania da ciência, deixando o homem verídico estarecido, dado que suas verdades estariam lançadas num horizonte infinito.

No caso da religião, a credulidade seria um tipo de hipnose e atrofia das capacidades intelectuais e criativas do sujeito, que abriria mão da pluralidade de ângulos e privilegiaria apenas um, condenaria o corpo e os afetos, projetando a felicidade em *outra vida e outro mundo*. Desse modo, ele perderia sua autonomia de comando e se tornaria crente, doente e fraco¹¹⁰, convicto de que teria de ser comandado, pastoreado, como uma ovelha em um rebanho:

O homem de fé, o ‘crente’ de todo tipo, é necessariamente um homem dependente – que não pode colocar a si como finalidade, que não pode absolutamente colocar finalidades a partir de si. O ‘crente’ não pertence a si, pode apenas ser meio, tem de ser *usado*, necessita de alguém que o use. Seu instinto atribui a honra máxima a uma moral da abnegação: tudo o persuade a esta, sua prudência, sua experiência, sua vaidade. Todo tipo de fé é, em si mesmo, uma expressão de abnegação, de alienação de si [...] *Não* ver muitas coisas, em nenhum ponto ser imparcial, ser inteiramente partidário, ter uma ótica estrita e necessária em todos os valores [...] o condicionamento patológico de sua ótica faz do convicto um fanático [...] o tipo contrário ao espírito forte, que se tornou livre.¹¹¹

falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade — e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “faute de mieux” [mal menor] par excellence. Nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. [...] o homem estava salvo, ele possuía um sentido, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia querer algo”. NIETZSCHE, 2009, III, §28, p. 139. Em ambos os casos o autor trata da necessidade de crença, da exigência de certeza, todavia, experimenta modos distintos de abordagem e seus desdobramentos.

¹⁰⁹ “A tendência predominante de tratar o que é semelhante com igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo o fundamento da lógica”. NIETZSCHE, 2001, §111, p. 139.

¹¹⁰ “Respira-se melhor e mais profundamente quando se sai da atmosfera de cárcere e de doença cristã”. NIETZSCHE, 2006, §3, p. 51.

¹¹¹ NIETZSCHE, 2007a, §54, p. 66.

Por isso Nietzsche rejeita as concepções religiosas sobre as vivências humanas, a história tomada em prol da glória de uma divindade, a terra concebida por um ordenamento moral, que negaria a existência terrena.¹¹² No caso do cristianismo, o nada seria tomado como Deus e a vontade de nada santificada, de modo contrário à vida.¹¹³ Ao recusar a justificativa e o sentido cristãos, a questão que se coloca é: a existência tem algum sentido? No §373 de *GC* o autor intempestivo responde: “que a única interpretação justificável do mundo seja aquela em que vocês são justificados”, já que um novo horizonte se descortina, infinito, passível de inúmeras interpretações e perspectivas. Para isso, urge um novo saber e uma nova conduta. Mais adiante abordaremos esse ponto.

O filósofo alemão identificou em seu contexto histórico a decadência oriunda dessa necessidade de crer, instinto de fraqueza, que tornou seus contemporâneos dependentes de visões de mundo que lhes apresentassem algo estável e sólido, que os amparassem em face de uma realidade caótica que escaparia à sua compreensão e controle. Tal crença seria responsável pela conservação da metafísica e do cientificismo mecanicista. Na hipótese nietzschiana, o declínio da vontade aumentaria o desejo pela fé. As religiões disciplinariam a vontade, que seria signo de força e comando, e a partir do momento em que a capacidade de comando do indivíduo declinasse, cresceria o anseio por algo ou alguém que o faça, que o apascente.¹¹⁴ Assim, a exigência de certeza,

¹¹² De acordo com Nietzsche, “o cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, o que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em ‘outra’ ou ‘melhor’ vida. O ódio ao ‘mundo’, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso [...] tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma ‘vontade de declínio’, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento de vida”. NIETZSCHE, 2007b, “Tentativa de autocrítica”, §5, p. 17.

¹¹³ “O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes [...] Deus degenerado em contradição da vida, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida [...] Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada”. NIETZSCHE, 2007a, §18, p. 23.

¹¹⁴ “Na velha Europa de hoje, parece-me que a maioria das pessoas necessita do cristianismo: por isso ele continua a ser alvo de crença [...] alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de ter algo firme [...] a fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade” NIETZSCHE, 2001, §347, p. 240. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche relaciona essa exigência de certeza ao ideal ascético: “O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofre do problema do seu sentido”. NIETZSCHE, 2009, III, §28, p. 139. A vontade de verdade foi tema de reflexão e alvo de críticas em momentos distintos da obra nietzschiana. Usamos citações de livros

metafísica ou científica, significaria o adoecimento da vontade, característico da Modernidade.

Mas Nietzsche reconheceu também uma semelhança entre a metafísica e a ciência, fontes dos valores superiores até então: a vontade de verdade. No primeiro caso, o modo de viver do sujeito seria regrado por concepções estabelecidas pela fé a serem seguidas com uma certeza inquestionável, dado que uma existência privada de significado levaria ao sentimento de vazio e nada. No segundo caso, a busca incessante por conhecimento seria nociva ao sujeito, pois a forma de viver pautada em uma concepção mecânico-científica condenaria o mundo da vida, da história, da natureza e também estaria baseada na necessidade imperativa de uma verdade suprema. Logo, a oposição endereçada à verdade, que traz em si a crítica à metafísica e à ciência, se justificaria devido aos efeitos negativos para a existência, posto que a cercearia em apenas uma interpretação, tida como incondicional. Além disso, haveria a tentativa, nessas concepções, de impor regularidade ao caos do mundo, tornando-o compreensível e seguro.

O filósofo estaria contestando a concepção platônica que vigorou durante muito tempo e que foi determinante para a moral, a filosofia e a religião cristã: o lugar em que vivemos seria mendaz, e não teria valor, sendo sobreposto por um suprassensível, verdadeiro e ‘melhor’. Como afirma o autor, “a decisão cristã de achar o mundo feio e ruim tornou o mundo feio e ruim”.¹¹⁵ Tal entendimento seria pernicioso para o indivíduo, pois rejeitaria a vida terrena.¹¹⁶ Daí seu elogio à arte, cujo elemento é a aparência sensível, o erro, a ilusão, entendida como o antídoto contra a vontade de nada e contra tudo que degenera a vida. Ela possibilitaria a existência em uma terra cujo caráter é a pluralidade, puro vir a ser.

diferentes justamente para reforçar nossa hipótese: o autor realizou em sua obra experimentos com o pensamento, abordando temas através de diversos pontos de vista.

¹¹⁵ NIETZSCHE, 2001, §130, p. 151.

¹¹⁶ De acordo com Kaufmann: “Nietzsche was more deeply impressed than almost any other man before him by the manner in which belief in God and a divine teleology may diminish the value and significance of man: how this world and life may be completely devaluated *ad maiorem dei gloriam*”. KAUFMANN, 1974, p. 101.

A deletéria vontade de verdade seria congênita ao platonismo¹¹⁷ e por isso o filósofo alemão se opôs radicalmente à superestimação dessa concepção, dado que “vontade de verdade – poderia ser uma oculta vontade de morte”, ou seja, nela também haveria o declínio e a degeneração da vida, já que se nega este mundo em prol de ‘outro’, lógico, racional, calculável.¹¹⁸

Para o filósofo alemão, tal posição ignoraria toda a pluralidade dos valores, construções humanas em determinados contextos históricos concebidas com certa finalidade; “o que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si [...] foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! [...] mas justamente este saber nos falta [...] desconhecemos nossa melhor capacidade”.¹¹⁹ Por conseguinte, a superação da doença moderna se daria através da reconquista, por parte dos indivíduos, de sua aptidão criadora de atribuir significados e metas à realidade circundante.

Ainda sobre a vontade de verdade, ela estaria baseada na crença de que nada seria mais importante que a veracidade, e que, a partir dela, todas as outras coisas teriam relevância inferior. Na hipótese nietzschiana, tal necessidade teria o pressuposto da rejeição ao erro e da recusa em enganar os outros e a si mesmo, visto que isto seria nocivo, ruim. Nesse raciocínio, haveria vantagem e utilidade na certeza e na verdade, o que colocaria a questão no campo da moral.

No entanto, Nietzsche escreve, “necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* (grifos do autor)”.¹²⁰ Nessa tarefa, o autor crê que tais medidas devem ser postas sob a ótica da vida, pois questiona, “que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência ? [...] de onde poderá a ciência retirar sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa? [...]”.¹²¹ Para o filósofo, a vida seria composta pelos elementos que não se coadunam à verdade: engano, ilusão,

¹¹⁷ “a nossa fê na ciência repousa ainda numa crença metafísica [...] aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina”. NIETZSCHE, 2001, §344, p. 236.

¹¹⁸ “A fê na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza, da história; e, na medida em que afirma esse ‘outro mundo’ – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, nosso mundo?”. Ibidem, §344, p. 236.

¹¹⁹ Ibidem, §301, p. 204.

¹²⁰ NIETZSCHE, 2009, “Prólogo”, §6, p. 12.

¹²¹ NIETZSCHE, 2001, §344, p. 235.

aparência, mentira.¹²² Por conseguinte, a vontade de verdade seria antagônica à existência. Devido à sua conotação moral, a necessidade de veracidade gerou a cultura decadente e niilista do homem veraz, predominante na Modernidade.

Morte de Deus e Nihilismo são duas concepções capitais do pensamento nietzschiano. A partir delas o filósofo de Sils Maria amadureceu suas reflexões, confeccionou sua concepção de mundo e construiu sua crítica contundente à sua época.¹²³

Nietzsche identificou em seu contexto histórico um intenso cansaço, o esgotamento das forças vitais, uma profunda vontade de nada. Ao se questionar sobre o valor da existência, reconheceu que os valores tidos como supremos até então seriam a causa da degeneração que assolou seu tempo. Ao colocá-los sobre o prato da balança, o autor submeteu-os ao critério da vida, questionando se expressariam ascensão ou declínio, se a afirmariam ou a negariam.¹²⁴ Concluiu que eram danosos, posto que condenavam esta terra e esta vida. Daí a contradoutrina de Zaratustra professar a superação do homem moderno, começando pela destruição de seus valores.

Para essa transformação o anúncio da morte de Deus¹²⁵, evento dramático da Modernidade, é determinante, dado que levaria à ruína a fonte destes valores decadentes, tidos como superiores¹²⁶:

¹²² “a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento”. NIETZSCHE, 2001, p. 236.

¹²³ Para Kaufmann, “Nietzsche himself has characterized the situation in which his philosophic thinking started by giving it the name of nihilism”; e sobre a morte de Deus: “that is an attempt at a diagnosis of contemporary civilization, not a metaphysical speculation about ultimate reality”. KAUFMANN, 1974, p. 96 e p. 100.

¹²⁴ Scarlett Marton afirma que “fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida equivale a perguntar se contribui para favorecê-la ou obstruí-la; submeter ideias ou atitudes a um exame é o mesmo que indagar se são signos de plenitude de vida ou de sua degeneração”. MARTON, 2009, p. 54.

¹²⁵ Conforme Kaufmann: “We have destroyed our own faith in God. There remains only the void. We are falling. Our dignity is gone. Our values are lost”. KAUFMANN, 1974, p. 97.

¹²⁶ Clademir Araldi sustenta que “o evento decisivo da modernidade é a *morte de Deus*, que, em sua conotação niilista, guia à ruína dos valores da tradição que davam *um* sentido ao mundo [...] ocasiona a derrocada da interpretação moral, que é assumida pelos homens modernos como a perda total de sentido, abrindo um vazio em suas vidas desmundanizadas”. ARALDI, 2004, p. 68.

Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará o sangue? Com que água podemos nos lavar? ¹²⁷

O grande acontecimento do ocaso da velha divindade expressa o ataque nietzschiano à metafísica, à ciência e à moral, criações dos homens que teriam por objetivo auxiliá-los a suportar a finitude da existência. Contudo, tais construções teriam um efeito colateral: o surgimento e o predomínio de princípios que rechaçaram a vida.

Tendo em vista que Nietzsche foi um filósofo que buscou apreciar o valor da existência, o niilismo, negação máxima da vida cuja radicalização culminaria em suicídio¹²⁸, seria a grande oposição ao seu pensamento vitalista. Zaratustra o denominou espírito de gravidade, e o reconheceu como seu maior algoz.¹²⁹

Em suas reflexões, o filósofo de Sils Maria identificou em seu tempo uma profunda degeneração que, em sua hipótese, estaria atrelada aos valores decadentes vigentes.¹³⁰ Embora nunca tenha dedicado toda uma obra a esse tema¹³¹, Nietzsche explora o enredamento entre moralidade, religião e niilismo na *Genealogia da moral*.

O desmoronamento da interpretação moral do mundo é sintomático: o indivíduo é privado de qualquer referência ou apoio e, conseqüentemente, é acometido por uma

¹²⁷ NIETZSCHE, 2001, §125, p. 148.

¹²⁸ Müller-Lauter sugere que “o autoaniquilamento é a consequência da condenação da vida. O processo de consumação que, por sua vez, conduz ao autoaniquilamento é a história do niilismo”. MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 141

¹²⁹ “reencontrei meu velho demônio e aqui-inimigo, o espírito de gravidade”. NIETZSCHE, 2011, “De velhas e novas tábuas”, §2, p. 188.

¹³⁰ Deleuze afirma que “os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo”. DELEUZE, 1976, p. 123.

¹³¹ De acordo com Araldi, “o fato de não haver em Nietzsche um obra organizada em torno da compreensão e caracterização do niilismo não significa que essa questão fique em segundo plano no seu pensamento”. ARALDI, 2004, p. 47.

profunda vontade de nada, devido à ausência total de sentido para viver. Para o homem veraz, seria absurda a vida em uma terra sem Deus.

Assim, o mundo nietzschiano é atroz, infinito. Os anêmicos sequiosos pela verdade não suportariam viver nessa nova terra ilimitada:

No horizonte infinito. – Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais ‘terra’!.¹³²

Na passagem supracitada o autor intempestivo descreve os desdobramentos posteriores ao grande evento, destacando sua irreversibilidade, que conduz a um porvir infindo. O mar é utilizado pelo autor como metáfora para nova condição do indivíduo nessa terra: uma jornada, um período de travessia rumo à criação de novas metas, valores e interpretações. Conforme o filósofo:

Ó meus irmãos, quando vos mandei destroçar os bons e as tábuas dos bons: somente então embarquei o homem para seu alto-mar. E somente agora lhe vem o grande pavor, o grande olhar ao redor, a grande doença, o grande nojo, o grande enjoo do mar [...] O mar arrebenta: tudo está no mar. Muito bem! Vamos, ó velhos corações de marinheiros! Que terra pátria? Nosso leme quer rumar para onde é *a pátria de nossos filhos*: lá onde, mais tempestuoso que o mar, arrebenta nosso grande anseio.¹³³

Não restam mais bases ou fundamentos supremos: quem for acometido pelo medo da terrível infinitude perecerá fulminado pelo niilismo – efeito deletério do ocaso da velha divindade, consequência imediata do acontecimento decisivo da Modernidade. Até então, os valores supremos da tradição foram signos de decadência e degeneração que corroeram essa época.

¹³² NIETZSCHE, 2001, §124, p. 147.

¹³³ NIETZSCHE, 2011, “De velhas e novas tábuas”, §28, pp. 204-205.

O filósofo intempestivo opera grande transformação ao descortinar o horizonte do mundo¹³⁴ e formular seus ataques às hipóteses totalizantes¹³⁵, despojando-as de sua força. A terra nietzschiana é um lugar onde não há redenção, justificativa, segurança, lógica ou sentido absoluto, inexistem bases e referências¹³⁶ que o tornem seguro para o homem veraz.

Na ausência de um significado total, a acepção do mundo é o caos. Para os sequiosos pela verdade, a vida seria terrível, insuportável, num lugar plural, cujo teor é o devir, aberto a infinitas possibilidades, jogo caótico de forças.

Todavia, mesmo com o ocaso divino, sua sombra ainda estaria pairando sobre a vida dos homens: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também sua sombra”.¹³⁷ Ou seja, a humanidade não estaria pronta para celebrar e lidar com o novo horizonte infinito, estando presa ainda às antigas concepções que teriam incutido nos homens a suprema importância moral da veracidade.¹³⁸

O filósofo alemão reprova as explicações divinas sobre as vivências humanas, o entendimento da história para a glória de um Deus, a compreensão de uma ordem moral para o mundo. Já que um novo horizonte se abre, infinito, passível de metas e sentidos inéditos, cabe ao indivíduo assumir as rédeas de seu destino e forjar suas interpretações.¹³⁹

¹³⁴ “Não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... Mas não há nada fora do todo! Que ninguém mais seja responsável, que o modo de ser não possa ser reconduzido a uma causa prima, que o mundo não seja uma unidade nem enquanto mundo sensível, nem enquanto ‘espírito’: só isso é a grande libertação. – Com isso a inocência do vira – ser é restabelecida... O conceito de ‘Deus’ foi até aqui a maior objeção contra a existência... Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade em Deus: somente com isso redimimos o mundo”. NIETZSCHE, 2006, “Os quatro grandes erros”, §8, pp. 46-47.

¹³⁵ Segundo Nehamas, “Nietzsche believes, there can be no total or final theory or understanding of the world”. NEHAMAS, 1985, p. 51.

¹³⁶ Para Nehamas: “in itself the world is chaos, with no laws, no reason, and no purpose”. Ibidem, p. 43.

¹³⁷ NIETZSCHE, 2001, §108, p. 135.

¹³⁸ Consoante Nehamas, “illusions are difficult to construct, to accept, and to abandon”. NEHAMAS, 1985, p. 61.

¹³⁹ Azeredo afirma que, “para Nietzsche, não há outro modo de estar no mundo, salvo o interpretante”. AZEREDO, 2008, p. 183.

Com a queda da velha divindade os antigos valores absolutos, pautados em ângulos unitários e monolíticos, ruíram. Não existem mais fontes provedoras de enfoques absolutos. Agora, a pluralidade de pontos de vista permeia a terra e a existência.

O mundo nietzschiano prescinde da verdade: a única certeza é a morte. É um lugar que não tolera os fracos ávidos pela veracidade; nele, apenas os de vontade forte, os criadores, viveriam e amariam esse novo planeta. Conforme o filósofo alemão: “Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causa e efeitos, movimento e repouso, forme e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver!”¹⁴⁰ Não obstante, para esse fim uma nova linhagem e uma nova ética são imprescindíveis.

A nova estirpe e sua ética

O homem é algo que deve ser superado
NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra.*
Da guerra e dos guerreiros.

Para transpor os efeitos nocivos da morte de Deus, que impossibilita a continuidade de discursos e explicações totalizantes sobre a realidade, uma nova estirpe e uma ética inédita são fundamentais. A partir desse acontecimento, o mundo torna-se um lugar plural, infinito, dinâmico, onde o homem poderia interpretar a partir de um determinado enfoque. Assim a verdade é despojada de sua majestade.¹⁴¹ Os modernos

¹⁴⁰ NIETZSCHE, 2001, §121, p. 145.

¹⁴¹ Azeredo sustenta que, “a partir de Nietzsche, não formulamos nem mesmo explicações, já que elas pressupõem uma fixação do ser que só abstratamente se pode atingir. É porque o valor do mundo está em nossa interpretação que não podemos explicá-lo, mas apenas adentrá-lo a partir de vários ângulos, vê-lo sob diversos enfoques, em suma, ao analisá-lo, ‘perspectivá-lo’. Se só temos um modo de ver perspectivo, nosso conhecer será perspectivo, e o mundo [...] não poderá jamais ser verdadeiro, mas o resultado de nossa avaliação e, portanto, a imposição de uma perspectiva”. AZEREDO, 2008, p. 47.

teriam aceitado posições absolutas impostas e ignorado essa concepção pluralista e sua potência criadora de pontos de vista. Nesse sentido, perspectiva e interpretação seriam aspectos cruciais para o pensamento nietzschiano¹⁴², ambos permeiam sua aceção de mundo e vida:

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’, não vem a ser justamente ‘absurda’, se por lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa [...] O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* [...] estão incluídas demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos...¹⁴³

A tarefa da interpretação seria de extrema relevância para a filosofia nietzschiana. Ela é tomada como teor fundamental da vida, posto que viver é também interpretar. Assim, o homem leria o mundo como um texto, lidaria com os acontecimentos e com a realidade circundante através da adoção de determinados enfoques e estimativas: por essa razão a ideia de valor é crucial para sua obra, o que justificaria seu posicionamento beligerante em relação aos valores da tradição. Tanto que um dos ensinamentos de Zaratustra é a superação do homem e de sua cultura degenerada através da elaboração de novas metas, sentidos e critérios nas avaliações: “valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentidos para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de ‘homem’, isto é: estimador”.¹⁴⁴ Disso se segue o pensamento nietzschiano ser refratário às concepções letárgicas que amorteceram a pujança criadora do indivíduo¹⁴⁵ e indicar a direção para que ele resgate sua força artística.

O sentimento que se abate sobre um homem ausente de perspectivas totalizantes é fatal. Sem bases sólidas que norteiem sua existência com valores incondicionais, cuja finalidade é tornar o mundo seguro, compreensível, habitável, o indivíduo cai num

¹⁴² De acordo com Nehamas, o pluralismo estilístico de Nietzsche seria outra face de seu perspectivismo. Cf. NEHAMAS, 1985, p. 20.

¹⁴³ NIETZSCHE, 2001, §374, p. 278.

¹⁴⁴ NIETZSCHE, 2011, “Das mil metas e uma só meta”, p. 58.

¹⁴⁵ Segundo Nehamas: “Nietzsche’s free spirits are always looking for new interpretations, but not simply for their own sake; they are always looking for that mode of life which is best for them, though not necessarily (Nietzsche would say necessarily not) for everyone else”. NEHAMAS, 1985, p. 61.

abismo sem fundo. Ali, sua vontade decresce e degenera. Como um doente incurável, aos poucos caminha para a morte: o ato máximo dessa vontade de nada é o suicídio.

Não obstante, sua cura é possível: uma vontade forte seria aquela ciente de sua potência artística e que extravasa tal capacidade. Eis a importância da arte e da interpretação como superação do niilismo.

O autor afirma que a confecção de novas metas e novos sentidos para a existência, a elaboração de novos valores e interpretações para o mundo seria um caminho para ultrapassar o vazio que afeta os homens após o ocaso da velha divindade. As antigas valorações metafísicas seriam nocivas por enfraquecer a força criadora do sujeito, tornando-o cativo de uma interpretação, tida como absoluta, sobre o mundo e a vida. A proposta nietzschiana seria a consciência e afirmação do mundo enquanto criação do indivíduo, pois a “realidade” seria algo criado a partir de seu ponto de vista, instituindo assim uma interpretação.

Nessa tarefa, urge buscar o sentido da terra, intramundano e não transmundo, como propõe Zaratustra, para superar o homem moderno e sua cultura degenerada. Os valores intramundanos não desprezam o corpo e os afetos em prol de *outro* mundo. O filósofo intempestivo propõe uma inversão: o sentido estaria *nessa* terra, *nesse* mundo, não em um além supra terreno, alcançado apenas através de dor e sofrimento redentor.

O sentido da terra afirmaria essa vida, o corpo, os afetos, a criação. Sendo *essa* a única existência e *essa* a única terra em que vivemos, deveríamos celebrar nossa liberdade máxima ao vermos nosso horizonte descortinado ante a morte da velha divindade: afirmar nossa condição criadora e interpretar o mundo com um texto.

Assim, os valores intramundanos possibilitariam a adesão, sem reservas, à nova condição do homem em um mundo ausente de Deus. Tal forma de valoração superaria as apreciações transmundanas, signos de fraqueza e impotência que instituíram um moral de rebanho que impossibilitou a singularidade do homem e condenou a vida. Para o autor:

Sufrimento e impotência – foi o que criaram todos os trasmundanos [...] um novo orgulho me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra [...] foram os doentes e os moribundos que desprezaram o corpo e a terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras.¹⁴⁶

Para transpor a cultura moderna decadente, uma nova linhagem de espíritos livres, primogênitos do porvir, é imprescindível. Eles seriam logo reconhecidos por: “prazer e força na autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos”.¹⁴⁷ Os homens singulares dessa nova estirpe seriam despojados de crenças e de exigência de certezas, “nós, filhos do futuro, como poderíamos nos sentir em casa neste presente? Somos avessos a todos os ideais que poderiam levar alguém a sentir-se à vontade mesmo neste frágil e fraco tempo de transição”.¹⁴⁸ Suas virtudes: autodeterminação e liberdade de sua vontade. Por isso estariam aptos para lidar com as ilimitadas possibilidades advindas do termo da velha divindade, visto que neste fatídico acontecimento estariam inseridas “demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos”.¹⁴⁹ Para eles, as consequências não seriam sofrimento, tristeza, temor ou preocupação. Seriam justamente o oposto: alegria, regozijo e júbilo com a vastidão do novo horizonte, livre e aberto a incontáveis possibilidades e novos conhecimentos.

Dinamitar a meta transcendente e absoluta que negou a pluralidade da vida e condenou o corpo e este mundo para que não haja mais verdades eternas para nortear o viver dos indivíduos. O sentido da terra, que dispensa sofrimento, dor, redenção, é o caminho para a libertação da humanidade e para um tipo superior: o super-homem. Os homens dessa estirpe seriam “os que de fato e continuamente fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos,

¹⁴⁶ NIETZSCHE, 2011, “Dos trasmundanos”, pp. 32-33.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, 2001, §347, p. 241.

¹⁴⁸ Ibidem, §377, p. 280.

¹⁴⁹ Ibidem, §374, p. 178.

perspectivas, degraus, afirmações e negações”.¹⁵⁰ Seriam, sobretudo, criadores, cientes de sua pujança criadora. Daí o elogio nietzschiano à arte, pois através dela o sujeito seria capaz de construir novos significados e novos enfoques para sua vida, não estando mais preso e limitado por apenas uma perspectiva inquestionável, seja ela metafísica ou científica.

Essa nova linhagem, plena de potência, seria capaz de realizar a travessia do niilismo, miasma característico da cultura extenuada do último homem, pautada nos valores cristãos ou científicos. Essa estirpe do porvir seria reconhecida por sua vontade livre dos grilhões da moral e da verdade:

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância [...] Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiinilista, esse vencedor de Deus e do nada.¹⁵¹

No trecho acima o autor menciona uma nova estirpe para a ascensão do homem. Não obstante, ao longo de seu pensamento Nietzsche nomeou de diversos modos essa linhagem inédita: espírito livre, homem do futuro, homem superior, entre outros. Custosa seria a definição exata de cada um e o estabelecimento das respectivas distinções entre eles, o que também extrapolaria o foco desta pesquisa. Eis o nosso interesse: malgrado suas diferenças, um elemento é comum a todos – a superação do homem inferior, dos últimos homens¹⁵², no que o autor denominou super-homem.

Esse indivíduo singular e do porvir seria caracterizado pela superação das dualidades que vigoraram até então: corpo-alma, sensível-aparente, terreno-extraterreno. Ele ultrapassaria a metafísica que condenou a terra e passaria a valorizá-la. Excederia a

¹⁵⁰ NIETZSCHE, 2001, §301, p. 204.

¹⁵¹ NIETZSCHE, 2009, II, §24, p. 78.

¹⁵² Conforme Müller-Lauter: “O filósofo nomeia de várias maneiras os modos de configuração da ascensão humana. Assim, fala do grande homem, do mais potente, do mais sábio, do mais elevado, do solitário, do pleno, do rico, do completo. É difícil fornecer uma diferenciação que leve em conta o conteúdo dessas e de outras denominações; muitas delas são utilizadas como sinônimo, quando se leva em conta os diferentes textos, e seus significados se misturam [...] Com frequência, caracterizações com alguns desses termos só evidenciam um aspecto que deve ser essencial ao homem superior. Comum a todos, porém, é que elas devem destacar-se do homem inferior”. MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 194.

crença em valores absolutos, sejam eles morais, científicos ou religiosos, inaugurando um novo estilo de vida, que priorizaria os afetos, a arte, a pluralidade, um novo modo de atribuir valores e de posicionar-se em face da nova realidade, ausente de Deus.

Com essa finalidade, o super-homem teria uma nova conduta, *outra* forma de agir, que seria extramoral, além do bem e do mal, por prescindir das virtudes e valores desbotados que orientaram o viver dos indivíduos até então. Segundo o autor:

Nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da concórdia seja estabelecido na Terra (porque seria, em todas as circunstâncias, o reino da mais profunda mediocrização), alegremo-nos com todos os que, como nós, amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se deixam acomodar, capturar, conciliar e castrar, incluímos a nós mesmos entre os conquistadores.¹⁵³

Ao ser atirado em um mundo despojado de significados totalizantes, o último homem seria acometido por uma profunda náusea, a vontade de nada, que seria oposta ao júbilo que os homens do porvir sentiriam. Para o homem do porvir, não haveria liberdade e alegria maiores: ele celebraria a ventura de viver em uma terra sem sentido absoluto e amaria o perigo de estar à deriva, sem metas supremas.¹⁵⁴ Essa seria a conduta dos criadores.

Nesse lugar deserto de sentido absoluto, compete ao sujeito a elaboração de interpretações sobre o mundo, amando essa tarefa artística, sem temer sua condição fugaz, infinita e caótica. Essa forma de posicionar-se diante da realidade implicaria na aceitação integral dos aspectos nocivos e benignos da vida, celebrando sua efemeridade e finitude. Um amor incondicional à existência, que expresse a aceitação de seu destino enquanto incessante vir a ser, contínua tarefa de estilizar-se, tornar-se: a ética do *amor fati*.¹⁵⁵

A partir do momento em que os homens do porvir assumissem as rédeas de seu destino, passariam então a festejar a ausência do títere divino. Assim afirmariam suas vidas e suas singularidades, posto que os indivíduos não seriam iguais, não haveria um

¹⁵³ NIETZSCHE, 2001, §377, p. 280.

¹⁵⁴ Segundo Nietzsche, os sem-pátria, como ele denominou nesse aforismo de *GC*, em face à morte de Deus seriam acometidos por “uma nova espécie de luz, de felicidade, de alívio, contentamento, encorajamento, aurora [...] ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora”. *Ibidem*, §343, p. 234.

¹⁵⁵ A expressão foi cunhada por Vânia Azeredo. Cf. AZEREDO, 2008.

critério universal que vigorasse incondicionalmente, regrado e avaliando seus comportamentos, padronizando-os.

Daí o pensamento nietzschiano não se coadunar à moral vigente de sua época, cujo interesse era preservar a vida, mas que acabou por negá-la, encerrando-a num cativeiro de virtudes doentes, adestrando e massificando os indivíduos em um rebanho.¹⁵⁶ Contra isso o filósofo professa a prática de si, cabendo ao sujeito estilizar-se artisticamente: “*uma coisa é necessária*. – ‘Dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico”¹⁵⁷, com o propósito de tornar-se o que se é; “nós, porém, queremos nos tornar aquilo que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”¹⁵⁸ Assim, o homem estaria livre dos grilhões massificadores, que o enfraqueceram e o tornaram decadente, tornando-se então um criador de valores, sentidos e interpretações.

Para a superação da doença moderna e seu efeito funesto, o filósofo de Sils Maria recorre à arte: “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”¹⁵⁹. Face ao horror e desespero, consequências catastróficas oriundas do fatídico acontecimento, restaria uma atitude criadora, que possibilitaria um viver com leveza, liberdade e alegria. Para isso, seriam necessárias as ferramentas que o artista possui: a criatividade de moldar e formar, cabendo ao indivíduo ser artista de sua própria existência.

Essa tarefa é fundamental para atravessar o niilismo gerado pelo vazio de viver em um lugar onde a única certeza é a morte. Porém, seriam poucos os indivíduos únicos que possuiriam a força e as qualidades necessárias para realizar este derradeiro projeto: “tais espíritos visam sempre configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza livre [...] Pois uma coisa é necessária: que o homem atinja a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte”¹⁶⁰. Ou seja, a partir do

¹⁵⁶ Nietzsche afirma que “onde existem massas, há a necessidade de escravidão”. NIETZSCHE, 2001, §149, p. 160.

¹⁵⁷ Ibidem, §290, p. 195.

¹⁵⁸ Ibidem, §335, p. 224.

¹⁵⁹ Ibidem, §107, p. 132.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, 2001, §290, p. 196.

ocaso do velho deus, impõe-se a necessidade de uma atitude artística em relação à existência, uma conduta criadora para que a vida, após tal fato, se torne potente através da formulação de novos valores que a orientem. Só assim o sujeito seria capaz de amar incondicionalmente seu fado, afirmando tudo o que acontece a ele como parte integrante da existência, como matéria-prima para a constituição de si: “viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo”.¹⁶¹

A atitude a ser tomada pelo indivíduo frente à vontade de nada seria semelhante à do artista que produz uma obra de arte. O caráter da existência seria o perspectivismo e a terra estaria aberta a infinitos enfoques, cabendo ao homem a tarefa inventora e afirmar sua singularidade, tornar-se o que é: intérprete e criador do mundo e de sua própria vida.

Nietzsche propôs uma estética vital¹⁶² para um viver sem sentido e consolo supremos, que conduz a uma ética individualista, voltada diretamente para o sujeito e não para a coletividade. Tal proposta não objetivou regradar o comportamento dos indivíduos nem estabelecer regras para a convivência em grupo. Seria uma “ética da experimentação, uma ética do exemplo”¹⁶³, que conseqüentemente, geraria algum efeito no mundo: por ser parte constituinte do mesmo, a singularidade do homem criador poderia afetá-lo.

Portanto, o autor não almejou estabelecer outra verdade moral que regresse um grupo, massificando-o. Como afirma em um dos poemas de abertura para *A gaia ciência*, “atraem-no meu jeito e minha língua, Você me segue, vem atrás de mim? Siga apenas a si mesmo fielmente: - Assim me seguirá – com vagar! Com vagar!”.¹⁶⁴ Com essa provocação o autor expõe o caráter ativo de seu pensamento, desafiando os homens a forjarem novos horizontes e metas, configurando novos valores para a superação da condição Moderna.

¹⁶¹ NIETZSCHE, 2001, “Prólogo”, §3, p. 13.

¹⁶² Termo cunhado por Rosa Dias. Cf. DIAS, 2011, p. 140.

¹⁶³ Cf. DIAS, Ibidem.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, 2001, “Brincadeira, astúcia e vingança”, §7. Vademecum – Vadetecum, “Vá comigo, vá contigo”, segundo nota do tradutor.

No entanto, para alcançarmos o super-homem e vivermos de acordo com sua ética, um novo conhecimento seria necessário: uma ciência jubilosa, que celebre a vida e nos permita rir, amando-a incondicionalmente. Esse saber conduziria à exaltação máxima da existência: o eterno retorno.

O riso do leve saber alegre

Seu conhecimento não aprendeu ainda a sorrir.
NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra.*
Dos sublimes.

A destruição de Deus e o niilismo levariam a uma exigência fisiológica na avaliação dos valores, que estabeleceria o corpo como lugar privilegiado¹⁶⁵, em detrimento da razão ou da metafísica, como critério para as apreciações, emancipadas assim da influência transcendente e moral.¹⁶⁶ Nessa tarefa, Nietzsche estabeleceu uma profunda relação entre vitalidade e criação, cuja finalidade seria afirmar a existência e superar a doença do niilismo.¹⁶⁷ Suas análises sobre a verdade, a ciência, o conhecimento, a religião são baseadas no efeito nocivo que elas exercem sobre a vida, daí suas duras críticas às concepções tidas como superiores na Modernidade, responsáveis pelo miasma que diagnosticou em seu tempo.

¹⁶⁵ “é decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo – não na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso”. NIETZSCHE, 2006, “Incursões de um Extemporâneo”, §47, p. 97.

¹⁶⁶ Miguel Barrenechea sustenta que: “toda ação, toda ideia, toda manifestação humana é considerada um sintoma de um estado corporal. Assim entendido, faz-se necessário analisar não a pretensa idealidade da metafísica, da arte, da religião, mas os estados corporais que as produziram. Conforme esse método, o socratismo, a metafísica platônica e a religião judaico-cristã podem ser considerados doentios. O médico filósofo analisa quais os estados corporais que os originaram e constitui fraqueza, doença, diminuição da potência e da expansão vitais”. BARRENECHEA, M. “Nietzsche cientista?”. *In*: BARRENECHEA, M.; FEITOSA, C.; PINHEIRO, P.; SUZARES, R. (orgs.), 2011, pp. 30-46.

¹⁶⁷ Rosa Dias afirma que “Nietzsche sente e entende a arte a partir do corpo, pensado como multiplicidade hierarquizada de forças cuja organização é indício de saúde ou doença, de negação ou afirmação da vida”. DIAS, 2005, p. 119

No caso da religião cristã, forma narcotizante de viver e pensar, a alma é exaltada e o corpo condenado, ligando-o à ideia de pecado e lugar de penitência. Para o filósofo alemão, “foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram coisas celestiais e gotas de sangue redentoras [...] o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade”.¹⁶⁸ A doutrina cristã, ao postular uma visão maniqueísta, impõe ao fiel/ovelha a negação de sua existência, marcada pela miséria, tristeza e dor redentoras, em prol de *outra* vida em *outro* mundo, posto que haveria, pelo simples fato de nascer, uma dívida suprema do homem a ser saudada com Cristo.

Em oposição ao cristianismo, Nietzsche afirma que o riso e a alegria suplantariam o sofrimento e o arrependimento pregados pela religião de Cristo, que submete o homem a princípios incondicionais. Para esse objetivo, o riso seria efeito de outra forma de conhecimento, um leve saber alegre¹⁶⁹, fonte de novo júbilo, que possibilitaria a criação de novos valores. Mais do que isso, expressaria a exaltação máxima da existência: em uma terra sem Deus, o indivíduo estaria liberto dos grilhões das antigas valorações, restando apenas rir da nova condição infinita do mundo, afirmando-a. Segundo o filósofo:

Quanta coisa é ainda possível! Então *aprendei* a rir indo além de vós mesmos! Erguei vossos corações, ó bons dançarinos! Mais alto! E não esqueçais o bom riso tampouco! Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: a vós, irmãos, arremesso esta coroa! Declarei santo o riso; ó homens superiores, *aprendei* a – rir!¹⁷⁰

O riso estaria intrinsecamente atrelado a esse novo saber, cuja finalidade é a felicidade e a celebração da vida: a *gaya scienza*, que festejaria sobre a carcaça da velha divindade e libertaria os indivíduos dos valores impostos pela verdade, elevando-os acima da moral. Tal conhecimento seria superior por afirmar que a existência é melhor sem Deus, que qualquer visão unitária de mundo é cerceadora da pluralidade inerente a ele mesmo. Nesse sentido, de oposição ao racionalismo conceitual e à moralidade cientificista, o sujeito deveria vestir o chapéu de bobo, ser venturoso e zombeteiro,

¹⁶⁸ NIETZSCHE, 2011, “Dos trasmundanos”, p. 33.

¹⁶⁹ “Teria lhe falado em segredo de minha sabedoria, minha risonha e alerta sabedoria”. Ibidem, “Dos três males”, §1, p. 178.

¹⁷⁰ Ibidem, “Do homem superior”, p. 281.

superando a humilhação, a miséria e o sofrimento pregados pela moral cristã e pela fria seriedade científica, que a tudo explica e encerra definitivamente. Em ambos os casos, a potência criadora do homem é negada e as infinitas possibilidades do mundo são reduzidas a apenas uma.

A *gaya scienza* seria uma das formas encontradas por Nietzsche para que os indivíduos de sua época lidassem com a grande moléstia de seu tempo, o niilismo. Conforme o autor: “de tal severa enfermidade [...] voltamos renascidos, de pele mudada, mas suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria [...] com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria”.¹⁷¹ Ela seria a promessa de convalescença em um horizonte novo e infinito, sem Deus, e este seria o motivo de grande regozijo e satisfação. Os sentidos estão no plural, posto que não existe apenas um. E são acompanhados pela felicidade: efeito dessa pluralidade.

Mas que tipo de ciência é essa que dá título ao livro? Acreditamos que esse novo saber teria uma profunda ligação com o júbilo da criação. Na mesma passagem citada acima, o autor diz: “jamais imitei algo de alguém”. Se não imitou, não seguiu o que quer que tenha sido estabelecido e postulado, o que fez então? Criou valores, pois o filósofo escreveu: “em que acredita você – Nisto: que os pesos de todas as coisas precisam ser novamente determinados”.¹⁷² Qual seria a finalidade dessa nova valoração? Os homens tornarem-se o que são, criadores: “nós, porém, queremos nos tornar aquilo que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”.¹⁷³ Por conseguinte, a ciência alegre seria crucial para a destruição dos velhos valores e construção de novos. Esse seria um aspecto determinante para a superação da decadência que assolou a Modernidade.

Para esse fito, o homem deveria ser capaz de expandir sua vontade criadora e então avaliar se sua vida estaria tão plena a ponto de amá-la de forma ilimitada. A criação é determinante para a valoração suprema da existência. Ao colocar essa questão para si mesmo, o sujeito só conseguiria uma resposta afirmativa caso a amasse incondicionalmente, se a aceitasse com todas as suas características, positivas e negativas, com toda dor e sofrimento inerentes a ela. A isso Nietzsche denominou *amor*

¹⁷¹ NIETZSCHE, 2001, “Prólogo”, §4, p. 14

¹⁷² Ibidem, §269, p. 186.

¹⁷³ Ibidem, §335, p. 224.

fati: “minha fórmula para a grandeza no homem é amor *fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...] mas amá-lo!”¹⁷⁴ Essa atitude afirmadora, oriunda do leve saber alegre, tornaria possível a aquiescência radical ao viver, celebrando a efemeridade, a fugacidade e o aspecto incessantemente cambiante da vida.¹⁷⁵ Assim, o *amor fati* expressaria a plena aceitação do pensamento abissal de Zaratustra: o eterno retorno, celebração máxima da existência. Abordaremos esse ponto adiante.

O leve saber alegre é apresentado, antes de mais nada, como o contentamento de um enfermo que passara por grande moléstia, o vazio que se instaura a partir da morte de Deus.¹⁷⁶ O respectivo conhecimento seria uma prescrição, um alento, uma cura para a privação e impotência geradas pela vontade de nada. A força que o autor menciona é a potência criadora, pois através dela seria possível viver em uma terra infinita de possibilidades e assim o amor incondicional à existência seria alcançado. Deste modo o indivíduo superaria a dependência nociva das consolações metafísicas, da expiação da existência pela dor e pelo sofrimento, do desprezo pelo corpo e pela vida.

Para que o homem recupere sua força criadora, a *gaya scienza* é essencial. Esse novo saber conduziria à felicidade pelo porvir de um mundo prenhe de possibilidades: “todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e depois de amanhã [...] de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas”.¹⁷⁷ Contrário ao regozijo dos últimos homens¹⁷⁸, o tipo mais desprezível e fraco que apequenou a terra para sua

¹⁷⁴ NIETZSCHE, 1995, “Por que sou tão inteligente”, §10, p. 49.

¹⁷⁵ Nietzsche afirma: “*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim”. NIETZSCHE, 2001, §276, pp. 187-188.

¹⁷⁶ “de tal severa enfermidade [...] voltamos renascidos, de pele mudada, mas suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria [...] com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria”. Ibidem, “Prólogo”, §4, p. 14.

¹⁷⁷ Ibidem, §1, p. 9.

¹⁷⁸ “Nós inventamos a felicidade – dizem os últimos homens, e piscam o olho.” NIETZSCHE, 2011, “Prólogo de Zaratustra”, §5, p. 9.

satisfação, Nietzsche celebra o ocaso da velha divindade e o fim dos antigos valores: “conhecemos uma nova felicidade”¹⁷⁹, a da ciência alegre, ventura do riso.

Em diversos momentos de *Assim falou Zaratustra*, o autor relaciona o riso à atividade criadora, à afirmação da existência, em oposição às concepções pautadas em valores que a condenaram, como nessa passagem, em que fala sobre Jesus: “tivesse ele permanecido no deserto, longe dos bons e dos justos! Talvez tivesse aprendido a viver e aprendido a amar a terra – e também o riso”.¹⁸⁰ Ou seja, ao falar sobre aprender a viver, Nietzsche estaria referindo-se a uma ética, a um modo de conduzir-se: amando *essa* vida e não *outra*. E o riso expressaria a alegria afirmadora *dessa* existência, em oposição à dor, ao sofrimento e à eterna dívida do homem para com a divindade, imputados pelo cristianismo.

Zaratustra nos ensina a importância da alegria de vivermos livres, num lugar sem valores transcendentais ou morais totalizantes, contra o cristianismo e seu messias: “qual foi, até agora, o maior pecado aqui na terra? Não foi a palavra daquele que disse: ‘ai daqueles que agora riem!’? Ele próprio não achou na terra um motivo para rir? Então procurou mal. Até mesmo uma criança encontra motivos”. Ou seja, o riso é parte da contradoutrina de Zaratustra, em oposição à doutrina de Cristo, dado que este “não amou o suficiente: senão teria amado também a nós, os risinhos! Mas ele nos odiou e escarneceu de nós, prometeu-nos muito choro e ranger de dentes”.¹⁸¹ Daí ser fundamental a superação dessa religião, que seria signo de decadência e niilismo, posto que sua moral condena o corpo, *esta* terra e *esta* vida, além de negar a pluralidade inerente ao mundo e a potência criadora do homem. Em seu lugar Nietzsche propõe o riso e a alegria de viver em um mundo sem Deus, livre para criar e fazer de si uma obra de arte.

Em *Do ler e do escrever*, Nietzsche expõe uma das acepções do riso, pois é justamente com o riso que Zaratustra vence seu maior inimigo, o niilismo: “quando vi meu diabo, achei-o sério, meticuloso, profundo e solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas caírem. Não com ira, mas com o riso é que se mata.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, 2001, “Prólogo”, §3, p. 14.

¹⁸⁰ NIETZSCHE, 2011, “Da morte voluntária”, p. 71.

¹⁸¹ *Ibidem*, “Do homem superior”, §16, p. 279.

Eia, vamos matar o espírito de gravidade”.¹⁸² Logo, o riso é capital para sua jornada. Somente rindo celebraríamos infinitamente a existência e superaríamos a grande doença da Modernidade. Vemos que o pensamento nietzschiano subjuga o grande cansaço e fastio de si com a pujança de uma ventura extrema. Para o criador, liberto dos valores monolíticos da tradição, só haveria alegria *nesse* mundo, ausente de Deus, sem sentidos ou metas totalizantes. Tal artista da existência destruiria o niilismo oriundo do ocaso da velha divindade com riso: não haveria júbilo maior do que *essa* vida. A partir do instante em que o indivíduo deflagra sua potência criadora e considera a si mesmo como o artífice de seu destino, o mundo e a vida serão motivos de grande celebração.

Da visão e do enigma também explicita essa relação. Ali, Zaratustra narra como enfrentou a maior negadora da vida: o niilismo que se abateu sobre ele em seguida ao ocaso de Deus. Nesse trecho ele relata seu encontro com o espírito de gravidade, seu maior algoz, após o declínio da interpretação moral da existência que a velha divindade representava:

Para o alto: – embora ele estivesse em minhas costas, chumbo anão, meio toupeira; aleijado; aleijador; pingando chumbo em meu ouvido, pensamentos-gotas de chumbo em meu cérebro. ‘Ó Zaratustra’, cochichou zombeteiramente, sílaba por sílaba, ‘ó pedra de sabedoria! Tu te arremessaste para cima, mas toda pedra arremessada tem de – cair! Ó Zaratustra, pedra de sabedoria, pedra de funda, destruidor de estrelas! Arremessaste a ti mesmo tão alto – mas toda pedra arremessada – tem de cair.’¹⁸³

Aqui o autor ilustra o peso e a angústia que assolam o homem com as infinitas possibilidades do mundo e toda pluralidade da vida após a ruína do horizonte regrado e valorado pelo velho Deus. Contra toda fraqueza e niilismo que o espírito de gravidade representa, Nietzsche o combate com a exaltação máxima da existência: o eterno retorno, tomado neste momento de seu percurso como seu pensamento abissal, pois Zaratustra ainda não foi capaz de compreendê-lo plenamente. Apenas os afirmadores da vida a desejariam infinitas vezes. Aos fracos, esse seria o maior dos pesos, título do §341 de *GC*, onde o filósofo apresenta pela primeira vez o eterno retorno.

Ainda nessa passagem, seguindo sua narrativa, Zaratustra tem uma auspiciosa visão de um jovem pastor engasgando com uma serpente que havia rastejado para

¹⁸² NIETZSCHE, 2011 “Do ler e do escrever”, p. 91.

¹⁸³ Ibidem, “Da visão e enigma”, §1, p. 149.

dentro de sua garganta. O homem morde e arranca a cabeça do animal, sobrevivendo. Em seguida ele ri um riso indescritível, nunca ouvido por Zaratustra até então, o que irá afetá-lo profundamente, como ele diz:

Para longe cuspiu a cabeça da serpente –: e levantou-se de um salto. – Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria!* Jamais, na terra, um homem riu como ele ria! Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem – e agora me devora uma sede, um anseio que jamais sossega. Meu anseio por esse riso me devora: oh, como suportaria ainda viver? E como suportaria agora morrer? –.¹⁸⁴

Acreditamos que essa visão indica o lugar que o riso ocupa na filosofia nietzschiana. A referida passagem é mostrada pelo autor logo após o pensamento mais abissal, que ainda não foi dominado por Zaratustra, e ele diz: “meu anseio por esse riso me devora”, indicando, assim, o riso também como efeito do eterno retorno. Sem o riso seria impossível lidar com o maior dos pesos e dar adesão plena à vida. Nesse trecho Zaratustra, que é o próprio pastor, vislumbra o modo de superação do último homem e do niilismo, visto que depois dessa visão ele se indaga como continuaria vivendo, ou mesmo como toleraria a morte diante desse novo horizonte infinito que se abre. Seus ânimos se renovam para continuar sua jornada. *O convalescente* é um das últimas passagens do livro três e é um trecho bastante auspicioso sobre o percurso do protagonista até dominar o pensamento abissal.

Certa manhã Zaratustra acordou demasiadamente transtornado: saltou da cama feito louco, gesticulando muito e gritando com voz alterada, assustou seus animais e os da vizinhança, desentocando-os. Ansioso por seu grande destino, pelo grande meio-dia, por sua grande vitória, o protagonista despertou e clamou por seu pensamento abissal: “eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento mais abissal! Viva! Está vindo – eu te ouço [...] Vem! Dá-me a mão – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – ai de mim”.¹⁸⁵ Ele acreditava estar pronto, no entanto, ainda não tinha se tornado um afirmador incondicional da vida a ponto de desejar vivê-la infinitas vezes. Eis o efeito do eterno retorno para estes: “mal dissera essas palavras, Zaratustra caiu como um morto e por muito tempo ficou como um morto. Quando voltou a si estava pálido, tremia, permaneceu deitado no chão

¹⁸⁴ NIETZSCHE, 2011, “Da visão e enigma”, §,2, p. 150.

¹⁸⁵ Ibidem, “O convalescente”, §1, p.207.

e por muito tempo não quis comer ou beber. Nesse estado ficou sete dias”.¹⁸⁶ Ou seja, a doutrina do eterno retorno exige uma plena adesão à existência para que esse pensamento conduza à felicidade. Caso contrário, diante da possibilidade de tornar a viver a mesma vida por toda eternidade, tal pensamento seria trágico, a reação do sujeito seria de dor e sofrimento atrozes.

Com o intuito de mostrar a relação entre o riso e o eterno retorno, comentarei duas passagens de *Assim falou Zaratustra*. No contexto geral da obra, a terceira parte começa e termina com a ideia do eterno retorno, em *Da visão e enigma* e *Os sete selos*, respectivamente. Para melhor compreendermos esta última passagem, precisamos retomar o episódio que o precede: *Outro canto da dança*.

Ao longo de sua jornada, Zaratustra entoou canções, ditirambos dionisíacos, que revelavam seu interesse pela verdade oculta da existência. Neste, ele canta novamente para a vida, almejando desvelar seus mistérios. Se em *O canto da dança* ele não foi capaz de fazê-lo, nesse, o fim será outro, ele finalmente descortinará o segredo da vida.

Aqui Zaratustra responde ao chamado da vida por meio da dança: através de dois movimentos a vida o enredou em um fluxo dançante frenético. Ela lhe diz estar além do bem e do mal, ele a caracteriza como flexível, ágil, indicando o teor inocente e cambiante da vida, devir de forças inconstantes. Nessa passagem ele descobre que a vida não tem que ser corrigida, como fora afirmado na interpretação moral da existência e pela consideração teórica de mundo, e que devemos aceitá-la tal como ela é. E assim alcança o pensamento abissal.

O episódio seguinte, *Os sete selos*, marca a plena união de Zaratustra com a vida sob o signo do eterno retorno, ou seja, a afirmação máxima da existência. Logo, quando descobre os segredos da vida e seu amor incondicional a ela, o protagonista consegue afirmá-la e destruir os valores trasmundanos.¹⁸⁷

¹⁸⁶ NIETZSCHE, 2011, §2, p. 207.

¹⁸⁷ É curioso que na mitologia bíblica a abertura dos sete selos culmina na destruição da terra. Para Nietzsche, isso teria uma representação semelhante, em que a Terra, criada por Deus, seria solapada? Acreditamos que sim, que os sete selos nietzschianos indicam o arrebatamento de uma existência pautada na moral e na verdade como valores supremos e a abertura à pluralidade de configurações para novos horizontes.

Para exaltarmos a vida, devemos criar e o riso é fruto da criação: “eu ri a risada do raio criador”.¹⁸⁸ Nesse novo lugar, devemos erigir novos valores e sentidos, afinal, o horizonte é infinito: “desapareceu a costa – agora caiu meu último grilhão – o ilimitado estrondeia ao meu redor”.¹⁸⁹ O filósofo convida então o homem ao canto e não mais à palavra falada: “canta! Não fales mais [...] Todas as palavras não foram feitas para os seres pesados?”¹⁹⁰, rechaçando assim a vontade de verdade, os excessos da linguagem conceitual e do racionalismo, hostis à vida, e expressando seu elogio à arte e seu teor de libertação. Ele afirma o impulso criador como atitude afirmadora a ser tomada em uma terra ausente de Deus. Se em *O nascimento da tragédia* Nietzsche encontrou na tragédia a proteção contra a sabedoria de Sileno, em *Zaratustra*, a alegria do eterno retorno, exaltação suprema da existência, é a cura para o niilismo.

Assim, com a nova configuração do mundo, caótico e sem sentido, duas atitudes existenciais são possíveis: a tristeza e o asco niilista à vida ou a alegria e o riso celebrador do eterno retorno.¹⁹¹

Portanto, após o grande acontecimento e seus efeitos deletérios, o leve saber alegre surge como alento. Esse novo conhecimento expressa o sentido intramundano da existência, a criação de valores como a sina do sujeito, o indivíduo encarando a vida sem descontos e concebendo todas as dores e sofrimentos como partes constituintes da mesma, amando-a incondicionalmente.

Para nós, herdeiros da Modernidade nietzschiana, a morte D’ele não é algo que podemos ler em livros de filosofia ou literatura: é algo que sentimos. A alegria frente ao novo horizonte descortinado seria o marco de um novo modo de conduzir-se em face à realidade, que exprimisse adesão sem reserva à vida, com todos os seus aspectos. Uma felicidade plena ante o teor funesto da existência: o entendimento da morte como parte integrante do viver, a compreensão da impossibilidade de um significado totalizante para o mundo e da liberdade que isso acarreta. A beatitude com a condição humana: a criação, signo de uma vida potente, forte e exuberante. Eis o conteúdo da *gaya scienza*, a boa nova de Zaratustra.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, 2011, “Os sete selos”, §3, p. 220.

¹⁸⁹ Ibidem, §5, p. 221.

¹⁹⁰ Ibidem, §7, p. 222.

¹⁹¹ Conforme Rosset, “o eterno retorno é a marca mais indiscutível da alegria aos olhos de Nietzsche”. ROSSET, 2000, p. 85.

Capítulo III

A ascese de Zaratustra

Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. Mas enfim seu coração mudou... NIETZSCHE. Assim falou Zaratustra. Prólogo.

Introdução:

No capítulo precedente examinei os efeitos fisiológicos que poderiam acometer os homens após o evento catastrófico da Modernidade, a morte de Deus. A consequência letárgica do niilismo diante da ruína de toda significação totalizante para o mundo e a ventura em face da liberdade total, fruto das infinitas possibilidades descortinadas pelo ocaso da velha divindade, seriam duas atitudes cabíveis. Nesse último caso, a contradoutrina de Zaratustra é indispensável, haja vista que os indivíduos alcançariam essa felicidade e plena adesão à vida através de seu leve saber alegre.

Entrementes, atingir essa gaia ciência seria tarefa árdua, que demandaria determinada postura ascética. Tal hipótese poderia causar no leitor algum estranhamento, dado que Nietzsche efetuou intensas críticas ao ascetismo na terceira dissertação de *Genealogia da moral*. Por essa razão, analisarei esse texto com o fito de compreender a que tipo de ascese o autor se opõe, para, posteriormente, me deter na figura do asceta cínico a fim de embasar minhas argumentações, posto que trabalho com a hipótese de Zaratustra enquanto tal.

A obra *Genealogia da moral*, de 1887, um dos últimos anos de produção do autor¹⁹², foi inicialmente concebida para ser um complemento para *Além do bem e*

¹⁹² Nietzsche sofreu um colapso mental em 3 de janeiro de 1889, interrompendo sua vida intelectual. Viveu em estado de demência até 25 de agosto de 1900, quando faleceu, devido a uma infecção pulmonar.

do mal. Segundo Nietzsche, seu principal objetivo neste escrito foi: “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos”.¹⁹³ Nessa tarefa, o autor dividiu o livro em três dissertações, estilo que diverge da abordagem aforística ou poética-conceitual característica de *A gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra*. Na primeira, o autor trata dos valores “bom e mau”, “bom e ruim” e a moralidade oriunda dessas valorações, desdobrando suas hipóteses na moral do nobre e do escravo. Na segunda, discute questões referentes à culpa e à má consciência, expondo a relação entre sofrimento e dívida, ressentimento, justiça e vingança. Na última parte, objeto de nosso interesse, o filósofo alemão critica os valores oriundos dos ideais ascéticos, que instituem um modo de viver pautado na negação dessa vida e desse mundo.

De acordo com o filósofo alemão, a questão do valor torna-se um dos pontos nevrálgicos do período final de seu pensamento. A partir de *Assim falou Zaratustra*, tem início em sua filosofia o projeto de transvaloração dos valores.

Em *Genealogia da moral*, o autor reflete sobre o valor dos valores morais, expressando a importância de colocarmos em xeque as apreciações adotadas em nossa cultura. Para esse fim, critica os estudos precedentes sobre a moral que assumiam a sua importância como algo universalmente aceito, impossibilitando o questionamento de sua respectiva origem e relevância.

A pergunta sobre o valor dos valores traz consigo a reflexão sobre as condições de criação dos mesmos. Desse modo, “bom” e “mau”, “bom” e “ruim” seriam criações que expressariam a interpretação do criador, e não algo dado e incondicional, como os estudiosos anteriormente asseveraram. O que implicaria também na questão sobre quem interpreta e avalia. E, para Nietzsche, a vida seria um critério fundamental nesse processo, sendo necessário questionar se conduziriam a uma existência exuberante ou decadente.¹⁹⁴

Para o filósofo, a vida foi depreciada pelas concepções morais ao longo da história da humanidade. O valor superior atribuído ao transcendente denegriu o imanente e culminou na negação e condenação do corpo, dos afetos, *desta* existência,

¹⁹³ NIETZSCHE, 2009, Prólogo, §7, p. 12.

¹⁹⁴ Conforme Nietzsche: “a questão é em que medida ele promove ou conserva a vida”. NIETZSCHE, 2005, §4, p. 11.

deste mundo. A consequência foi o estabelecimento de um modo de viver fundamentado na universalidade e superestimação da verdade, seja ela atrelada a Deus ou à ciência. E os ideais ascéticos, termo utilizado pelo autor de Zaratustra para expressar os valores dessa forma nociva de existir, conduziram ao niilismo, como ressaltou Vânia Azeredo: “o ideal ascético como expressão de todas as ficções: ficções do verdadeiro conhecimento, da verdadeira religião, da verdadeira moral, a mistificação do ideal em que a vontade prefere querer o nada a nada querer”.¹⁹⁵ Segundo Nietzsche, o ideal ascético nega a alegria da vida por conduzir à doença e à decadência ao agrilhoar os homens a um modo de viver limitado e moralizado, que enfraquece a vontade através de valores incondicionais e unívocos e da redução de interpretações a apenas uma, inquestionável.¹⁹⁶

Na perspectiva religiosa do ideal ascético, o crente seria recompensado com a vida eterna no paraíso divino ao negar *esta* terra, o corpo, os afetos. Ao buscar a que seria oposto a esse ideal, o filósofo de Sils Maria concluiria que a ciência seria outra expressão do mesmo, já que a atividade científica de sua época elegeu a verdade como valor supremo e desconsiderou outras interpretações diferentes da sua, considerando apenas o seu ponto de vista, tomado como inquestionável. Na hipótese nietzschiana, a ciência não seria oposta ao ideal ascético, seria apenas outra expressão do mesmo.

Segundo o autor, a arte seria antagônica ao ideal ascético. Através da criação artística, o homem teria condições de superar a valoração que estabeleceu a verdade e a moral como valores incondicionais e fazer de si uma obra de arte, no que denominou de estética da existência. No entanto, acredito que, para esse propósito, a prática de determinada ascese seja crucial, pois Nietzsche declarou guerra à sua cultura, cujos valores geraram uma sociedade de submissos, frágeis e dependentes. Logo, seria fundamental certo distanciamento, para libertar o corpo e a vontade do miasma intrínseco a essa civilização. Todavia, não seria um ascetismo espiritual, com a finalidade de guiar a *outro* mundo pela mortificação do corpo. Seria um ascetismo intramundano, que conduziria à afirmação dessa vida e desse mundo, ausente de sentido, justificativa ou meta incondicional.

¹⁹⁵ AZEREDO, 2008, pp. 33-34.

¹⁹⁶ Segundo Nietzsche: “Considere-se toda moral sob esse aspecto: a ‘natureza’ nela é que ensina a odiar o *laissez aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o estreitamento das perspectivas”. NIETZSCHE, 2005, §188, p. 76.

Nesta parte do trabalho apresento minha hipótese de Zaratustra enquanto asceta, malgrado as críticas feitas por Nietzsche ao ascetismo na terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Para esse fim, cotejaremos as duas obras¹⁹⁷ para explicitar a compreensão nietzschiana sobre o ideal ascético, alvo de seu ataque, e ver de que modo seu principal personagem praticaria uma ascese, mas de *outro* tipo. Ressalto que não limitarei minha análise às obras supracitadas e lançarei mão de outros livros do autor.

Utilizando as concepções foucaultianas expressas em *A coragem da verdade*, acredito que, desvinculando a ascese do discurso religioso, metafísico e cristão, Zaratustra seria um asceta pagão. Na linguagem nietzschiana, seria um ascetismo intramundano e não trasmundano, afirmador da vida e não condenador da mesma. Foucault, em alguns capítulos da obra supracitada, aborda o ascetismo cínico, cuja finalidade era preparar para a existência, “armá-los para a vida, para que pudessem enfrentar os acontecimentos”.¹⁹⁸ Assim, creio ser possível aproximar a interpretação do filósofo francês e algumas perspectivas do filósofo alemão, visto que seu pensamento teria a finalidade de capacitar os homens para viver uma vida em um mundo onde Deus está morto.

Assim, a contradoutrina de Zaratustra exigiria certo ascetismo, um afastamento dos valores e da cultura degenerada dos últimos homens, marcada pelo predomínio das valorações metafísicas e cientificistas e da vontade de verdade, inerente a ambas. Estes dois casos atuariam como narcóticos sobre a vontade dos homens, enfraquecendo e embotando sua capacidade criadora, impossibilitando a estetização da vida. Para que o protagonista de Nietzsche pudesse fortalecer sua vontade e recuperar sua potência artística, ele se isolou do convívio social e passou dez anos nas montanhas, como vimos na epígrafe deste capítulo, cultivando sua sabedoria e forjando seus novos valores. Ao final desse período, transformado, ele foi ao encontro dos homens, portando seu cajado e sua manta, que na hipótese foucaultiana seriam as vestes do asceta cínico, e despediu-se de seus animais.¹⁹⁹ Entretanto, antes de abordarmos de fato o ascetismo de Zaratustra, precisamos compreender a crítica nietzschiana ao ideal ascético.

¹⁹⁷ Assim falou Zaratustra e *Genealogia da moral*.

¹⁹⁸ FOUCAULT, 2011, p. 181.

¹⁹⁹ “O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou pés descalços, é o homem de barba hirsuta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem inserção, não tem casa nem família, nem lar nem pátria”. FOUCAULT, 2011, p. 148.

Contra o ascetismo trasmundano

Sufrimento e impotência – foi o que criaram todos os trasmundanos [...] foram os doentes e moribundos que desprezaram o corpo e a terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras. NIETZSCHE. Assim falou Zaratustra. Dos trasmundanos.

Na terceira dissertação da *Genealogia da moral* Nietzsche parte da seguinte questão: o que significam os ideais ascéticos? Ao longo dos vinte e oito parágrafos ele apresentará a resposta. Inicialmente, o autor relaciona o ideal ascético a um aspecto determinante da vontade humana: uma imperativa necessidade de objetivo, de justificativa, que leva a “querer o nada e nada querer”.²⁰⁰ O que seria extremamente nocivo à vida, como o autor afirmou em *O anticristo*: a concepção cristã de Deus divinizou o nada e canonizou a vontade de nada.²⁰¹ Essa religião aplacaria o desejo por sentido ou meta característico dos fracos e decadentes. Porém, as consequências seriam nefastas: a domesticação do homem e a condenação da única vida e do único mundo que possuímos.

Explorei essa dimensão do pensamento nietzschiano anteriormente, de modo que não irei repeti-la. Contudo, é necessário retomar alguns aspectos que são caros à argumentação deste capítulo. Mesmo porque, ao longo de suas reflexões, Nietzsche atacou determinadas questões por meio de variados pontos de vista, adotando estilos e argumentações distintos, como no caso da crítica à metafísica, ao cristianismo e à vontade de verdade, presentes em *A gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra*, mas também em *Genealogia da moral*, o que possibilita, em uma pesquisa, o retorno a determinados temas já abordados.

No decorrer de sua obra, Nietzsche refletiu, sob diversas perspectivas, sobre a necessidade de sentido, ou vontade de verdade, como também denominou. A sanha por um significado irrestrito que justificasse sua existência conduziu o homem a estabelecer valores que denegriram a própria vida, trataram-na como algo a ser expiado ou mesmo

²⁰⁰ NIETZSCHE, 2009, III, §I, p. 80.

²⁰¹ Cf. *O anticristo*. §18, p. 23.

relegado a segundo plano em prol de uma verdade que apaziguasse o referido furor por um sentido supremo. A opção por um alento absoluto gerou um efeito nocivo para os indivíduos: pelo embotamento de sua vontade, tornaram-se incapazes de lidar com a certeza da morte, com o devir inerente ao mundo e à existência, com a fugacidade da vida.

Nietzsche reconheceu nessa forma de conceber a realidade o signo da fraqueza e doença característico da cultura moderna, cujo fruto seria uma civilização depauperada, dependente, mansa, apascentada, incapaz de viver sem a referida segurança da verdade incondicional para reger a existência.²⁰² É justamente contra essa sociedade que o autor se coloca. Portanto, considero a variedade estilística utilizada como um recurso para expor os leitores acostumados a pensamentos e realidades estáticas, à ausência de verdades totalizantes. Ao abordar alguns temas de modo recorrente, mas sob diversos ângulos, o filósofo expressa o teor interpretativo e perspectivisco da vida e do mundo, quer confrontar esses homens com possibilidades infinitas que seriam abertas caso a cultura e valoração vigentes fossem superadas. Daí a relevância do evento catastrófico, a morte de Deus.

Acredito que o estilo do texto nietzschiano seja uma ferramenta capital de sua filosofia: a forma escolhida para expressar seu pensamento se opõe à consolação encontrada nos discursos totalizantes, sejam eles filosóficos, científicos ou religiosos. Para livrar a humanidade encerrada no amparo de uma visão de mundo estanque que acorrentou o indivíduo a valores caquéticos, Nietzsche elaborou um pensamento que conduz à criação de interpretações plurais e perspectivas infinitas e, ao anunciar a morte de Deus, lança o homem no mar revolto das inúmeras possibilidades. Não obstante, nem todos celebrariam essa liberdade: os fracos arrebanhados rangeriam os dentes de temor, desejando o consolo absoluto novamente, visto que os ideais ascéticos estariam demasiadamente arraigados nesses homens. A essa dependência o autor denominou vontade de verdade.

Em *Genealogia da moral*, o filósofo alemão identificou uma intrincada relação entre os ideais ascéticos e a avidez por sentido e justificativa que atribuam algum

²⁰² Em tais homens o que, “adoece e degenera mais profundamente é a *vontade*: eles não conhecem mais a independência no decidir, o ousado prazer no querer”. NIETZSCHE, 2005, §208, p. 100.

significado ao viver e ao sofrer. Finalmente o indivíduo encontraria consolação nos valores que pregariam a paz e a segurança eternas:

O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem — ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘para que sofrer?’. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quem no sofrimento [...] o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “faute de mieux” [mal menor] par excellence. Nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. [...] o homem estava salvo, ele possuía um sentido, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia querer algo.²⁰³

Nesse trecho o autor expressa sua hipótese: que o efeito da ausência de significados para os acontecimentos do mundo e da vida seria atroz, o que tornaria os homens cativos do ideal ascético, que condena a ventura da existência, sendo artifício capaz de fornecer um sentido ao seu sofrimento e à sua existência. Na perspectiva nietzschiana, caso o sujeito fosse despojado de qualquer base ou referência que garantisse seu viver após a morte e fornecesse um alento em face da transitoriedade da vida, ele seria acometido por uma doença que minguiaria sua vontade: o niilismo. Desse modo, os ideais ascéticos aplacariam essa imperativa necessidade, resguardando o indivíduo contra a radicalização da desagregadora vontade de nada, a autodestruição.

Contudo, mesmo que o ideal ascético impeça o auto aniquilamento, ato máximo do niilismo, o niilismo seria inerente ao ideal ascético na medida em que este condena a vida, opõe mundo sensível a mundo suprassensível e enfraquece a vontade, minando a potência criadora de perspectivas e interpretações dos homens, fornecendo apenas um significado universal e indubitável às suas existências:

o ideal ascético [...] não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir de *sua* interpretação [...] ele acredita que nada existe com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor, um direito à existência.²⁰⁴

²⁰³ NIETZSCHE, 2009, III, §28, p. 139.

²⁰⁴ Ibidem, §23, p. 126.

Por meio da plena adesão a essa interpretação o indivíduo alcançaria a felicidade no além-mundo e, para isso, a ascese trasmundana seria determinante: através de uma negação extrema do corpo, dos afetos, da pluralidade inerente ao viver e ao mundo, alcançaríamos a redenção. A vida é tomada como ponte para *outra* vida, é completamente condenada e hostilizada, tomada como doença a ser curada por um árido ascetismo transcendente.²⁰⁵

Desse modo, o autor estabelece umnexo entre vida e valor, valor e interpretação e vida e vontade de potência. Essas três conexões tomam grande importância na maturidade do pensamento nietzschiano e a arte, por sua dimensão criadora, seria extremamente cara a essas relações por possibilitar a confecção de novos valores e a elaboração de novas interpretações no processo de estetização da vida. Como dito anteriormente, em um lugar ausente de verdades totalizantes e metas supremas que orientem seu viver, caberia ao homem ser autor de si mesmo.

Nesse fito, a destruição dos valores e das interpretações absolutas que negaram a existência até então é crucial. Ambas devem ser produzidas e não aceitas como já prontas, elas seriam fruto da ação humana e não algo dado, universal, incondicional. Assim, ao colocar a pergunta sobre o valor dos valores morais, a seguinte questão surge em seguida: que estirpe de indivíduos queremos quando adotamos certos valores? A resposta do sacerdote ascético: o tipo gregário, conformado e passivo, que aceita e reproduz incondicionalmente os valores afirmados por outrem e não o tipo forte e criador. Adotando essa posição, Nietzsche coloca em xeque o pensar e o agir humano, a cultura e a sociedade doente e decadente em que viveu. Por essa razão seria fundamental a prática de certa ascese, o afastamento desses miasmas.

Em *Genealogia da moral*, a adesão aos ideais ascéticos seria signo de desgraça e deformação fisiológica²⁰⁶, expressos sob a forma de religiões, como o cristianismo. E o sacerdote seria uma figura central na manutenção e disseminação desses ideais. Todavia, o ideal ascético também seria encontrado, com outras configurações, na ciência, na arte e na filosofia. Contudo, não nos deteremos nesses tópicos, pois o aprofundamento destes itens foge ao escopo deste trabalho.

²⁰⁵ Consoante Nietzsche, “A prática da Igreja é *hostil à vida...*”. NIETZSCHE, 2006, “Moral como antinatureza”, §5, p.34.

²⁰⁶ NIETZSCHE, 2009, III, §1, p. 80.

O sacerdote representaria expressivamente o ideal ascético por manter e defender a massa dos que abriam mão de sua potência criadora e tiveram sua vontade domesticada, tornando-se fracos e doentes. Essa figura sacerdotal tornaria a vida um pecado, introduzindo a ideia de culpa nos homens pelo fato de estarem vivos, enredando-os em um emaranhado de dívidas a serem quitadas simplesmente por terem sido concebidos.²⁰⁷

A fraqueza dessa concepção estaria na exigência de proteção ao devir inerente ao mundo e na efemeridade da existência, em lugar de sua afirmação e celebração. Suas realizações diárias, suas escolhas e toda dor necessitariam de um significado: e isso o ideal ascético garantiria, tornando a existência suportável. De acordo com o filósofo de Sils Maria, “a falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendida sobre a humanidade – e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum”.²⁰⁸ Os combalidos seriam agregados em rebanhos pelo sacerdote, para juntos sentirem-se fortes²⁰⁹ e tolerar o sofrimento e o vir a ser da vida. Suas vontades e afetos seriam amansados e domesticados pelo pastor e suas dores aliviadas pela projeção em um além-mundo.

Nietzsche identifica nessa engenhosa forma de avaliação os valores produzidos por essa concepção como signos da decadência: seria preciso superá-la. Enquanto vigorar, os indivíduos seriam vitimados por esse ideal que introduz um sentido às suas dores e sofrimentos, tarefa executada com maestria pelo cristianismo.

Ao longo de sua obra, o filósofo de Sils Maria foi um crítico ferrenho do cristianismo. Identificou no mesmo a fonte de diversas concepções degeneradas: sua moral de rebanho e o privilégio dado à verdade, tomada como valor incondicional. Através da promessa de uma vida plena de felicidade no reino de Deus, o sacerdote incutiu nos fiéis um modo de viver regrado pela humildade, pobreza e castidade²¹⁰ em prol da salvação e da vida eterna. Ou seja, por meio da negação do corpo, dos afetos e

²⁰⁷ Nas palavras de Vânia Azeredo, “o ideal ascético manifesta-se, para Nietzsche, como um instinto não satisfeito, um instinto que vem em contradição à vontade de vida”. AZEREDO, 2008, p. 172.

²⁰⁸ NIETZSCHE, 2009, III, §28, p. 139.

²⁰⁹ Conforme Nietzsche: “todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza”. Ibidem, III, §18, p. 116.

²¹⁰ “Sabe-se quais as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade”. Ibidem, §8, p. 90.

da força, o fiel/ovelha seria pastoreado rumo ao paraíso e saldaria sua dívida com Cristo, já que, unicamente por ter nascido, já contrairia esse débito.²¹¹

A fé cega do cristianismo, também presente na ciência, teria um efeito extremamente pernicioso para os homens por ser pautada em uma concepção totalizante de mundo, com termos como “razão pura” e “espiritualidade absoluta”. O filósofo intempestivo criticou justamente essa forma de conceber o conhecimento, ignorando seu caráter perspectivo e interpretativo: “existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivístico”.²¹²

O filósofo de Sils Maria aponta bem a fraqueza do crente: sua dependência e incapacidade para estabelecer metas, valores e sentidos. O homem religioso anula sua potência criadora e a transfere para o sacerdote, tornando-se cativo do mesmo por aceitar as criações de outrem ao invés de produzir as suas próprias. Limita toda pluralidade inerente à vida e ao mundo à monolítica interpretação religiosa, que professa uma finalidade e controle absolutos da existência e da terra pelo Deus.

Essa forma de conceber a terra e a existência, assim como os valores inerentes a essa visão de mundo, deveria ser superada. Nos textos da maturidade²¹³, a preocupação do filósofo volta-se para seu projeto, inacabado, de transvaloração dos valores. Nessa tarefa, cuja finalidade era identificar a origem das valorações decadentes da Modernidade e ultrapassá-las, a vida é estabelecida como peso na balança que irá avaliar os valores tomados como superiores até então. Para isso certo distanciamento é necessário, o afastamento da cultura e dos valores degenerados. Seu posicionamento é contra a apreciação da existência pautada pelos ideais ascéticos:

²¹¹ Conforme Nietzsche, sobre a aparência do crente: “A de uma caricatura de homem, de um aborto: tornara-se um ‘pecador’, estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolamente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo que era ainda forte e feliz. Em suma, um ‘cristão’... Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela *estragou* o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicado tê-lo ‘melhorado’...”. NIETZSCHE, 2006, VII, Os “melhoradores” da humanidade, §2, p. 50.

²¹² NIETZSCHE, 2009, III, §12, p. 100.

²¹³ De acordo com a periodização de Scarlett Marton, expressa em seu livro *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*.

o pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta.²¹⁴

Nesse trecho o autor situa o lugar que a vida ocupa em sua filosofia e como a mesma é utilizada como medida para suas críticas. Nietzsche se posiciona contra a valoração religiosa da existência, cuja interpretação referenda um modo de viver pautado na mortificação do corpo, dos afetos e na erradicação da vontade criadora do indivíduo, adestrando-o e tornando-o um ser fraco e dependente que encontra sua força ao unir-se a um rebanho. O filósofo rechaça a concepção moralizante de existência, que viabiliza um viver de sacrifícios regrado pela verdade divina e por valores metafísicos incondicionais, baseados na recompensa a ser dada por um ser transcendente. Na compreensão nietzschiana de mundo e de vida, o vir a ser e a transitoriedade são aspectos decisivos da existência e por isso é refratário às perspectivas que as encerram em definições estanques que desconsideram seu teor efêmero e cambiante.

Por essa razão o filósofo de Sils Maria critica os ideais ascéticos, valorações que condenam as características fundamentais da vida e do mundo, dor, devir, sofrimento, força, potência, cuja consequência maior seria a formação de uma civilização fraca, doente, decadente. Vimos no capítulo anterior que essa preocupação atravessa a obra nietzschiana, estando presente em diversos livros e sendo abordada de maneiras distintas.

Ao considerarmos o que o próprio autor escreveu no final do quinto livro de *A gaia ciência*²¹⁵, uma nova estirpe irá surgir, o homem do porvir, detentor do leve saber alegre, a contradoutrina de Zaratustra. Contudo, para superarmos o último homem, com sua cultura e valores degenerados e alcançarmos essa nova linhagem, um tipo específico de ascese seria necessária: o afastamento e a recusa desse modo de viver e dessas valorações, de sua ética, de seu conhecimento. Mas não um ascetismo trasmundano,

²¹⁴ NIETZSCHE, 2009, III, §11, p. 98.

²¹⁵ NIETZSCHE, 2001, §382.

carregado de metafísica, religiosidade e hostilidade à vida, e sim uma prática ascética intramundana, imanente. Na interpretação foucaultinana, uma ascese cínica.

A arte de viver do asceta cínico

Para o cinismo, a filosofia é uma preparação para a vida. FOUCAULT. A coragem da verdade.

Em seu último curso ministrado no Collège de France, Foucault abordou a relação entre sujeito e verdade, a questão da fala franca, a *parresía*, especificamente. Nessas lições, em oposição às estruturas epistemológicas voltadas para a análise do discurso verdadeiro, o autor direciona sua atenção para o que denominou formas aletúrgicas²¹⁶, ou seja, os atos que caracterizam o sujeito que diz a verdade, as formas e modos de viver que tornam o indivíduo reconhecível pelos outros enquanto aquele que pratica a fala franca, que produz e diz a verdade.²¹⁷

Apesar de ser uma noção fundamentalmente política, a *parresía*, possibilita a Foucault abordar a relação entre sujeito e verdade sob a ótica da ação, examinando as práticas de si e os modos de veridicção, temas caros ao autor.²¹⁸ Isto é, os saberes e as relações de poder nos procedimentos que governam a conduta dos homens e como os sujeitos são constituídos através das práticas de si. Desse modo, o filósofo francês analisa o eixo ético do dizer-a-verdade em oposição à dimensão exclusivamente política. O autor justifica essa escolha pela crise das instituições políticas enquanto lugar de prática da *parresía*.²¹⁹ Assim, a partir da *parresía* como um modo de viver,

²¹⁶ “A aleturgia seria, etimologicamente, a produção de verdade, ato pelo qual a verdade se manifesta”. FOUCAULT, 2011, p. 4.

²¹⁷ “sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade”. Ibidem.

²¹⁸ “A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentabilidade e as práticas de si é, no fundo, o que sempre procurei fazer”. Ibidem, p. 8.

²¹⁹ Ver FOUCAULT, 2011, p. 63.

Foucault coloca a questão sobre como conduzir-se, identificando nessa atitude a possibilidade do sujeito livre autogovernar-se.

Contudo, a prática da *parresía* teria duas acepções distintas, uma negativa e outra positiva: o aspecto pejorativo seria o caso do parresiasta que é incapaz de conter e filtrar sua fala, descolando seu discurso de uma racionalidade e da verdade, dizendo tudo que vem à cabeça, sem critérios, falando qualquer coisa que o instigue e motive; o outro caso seria o discurso fruto da racionalidade, o dizer tudo anexado à verdade, sem mascarar, dissimular ou ocultar nada a seu respeito e acreditando efetivamente naquilo que é dito, de modo que a fala corresponda de fato à opinião pessoal, ou seja, é estritamente necessário um vínculo entre a verdade falada, o pensamento daquele que diz e seus atos.

A fim de compreender melhor *parresía*, o autor a opõe a outras modalidades de veridicção: a profecia, a sabedoria, a técnica (do instrutor que ensina). Consoante Foucault:

Digamos portanto, muito esquematicamente, que o parresiasta não é o profeta que diz a verdade desvelando, em nome de outro e enigmaticamente, o destino. O parresiasta não é um sábio, que, em nome da sabedoria, diz, quando quer e sobre o fundo de seu próprio silêncio, o ser e a natureza. O parresiasta não é o professor, o instrutor, o homem do *know-how* que diz, em nome de uma tradição, a *tékhne*. Ele não diz portanto, nem o destino nem o ser nem a *tékhne*. Ao contrário, na medida em que assume o risco de entrar em guerra com os outros, em vez de solidificar, como o professor, o vínculo tradicional falando em seu próprio nome e com toda clareza, ao contrário do profeta que fala em nome do outro, na medida em que ele diz a verdade do que é – verdade do que é na forma singular dos indivíduos e das situações, e não verdade do ser e da natureza das coisas –, pois bem, o parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam de *éthos*.²²⁰

O primeiro é o caso da profecia: Foucault identifica o profeta enquanto um sujeito que é constituído e reconhecido como aquele que pratica a aleturgia. Sua característica mais distinta é que não fala em seu nome, o faz pela voz de um Deus. Ou seja, a veridicção do profeta não é efetivamente sua, o que ele endereça aos homens provém de outro lugar que não dele mesmo. Ademais, a verdade revelada pelo profeta teria uma forma de enigma, não sendo dita de forma direta e transparente, pois este

²²⁰ FOUCAULT, 2011, p. 25.

mediaria o que o tempo guardaria aos indivíduos, situando o que é dito numa dimensão temporal futura.

O segundo caso é o modo de dizer-a-verdade da sabedoria: o sábio, diferentemente do profeta, fala em seu próprio nome e o seu modo de ser o qualifica enquanto sábio para falar a respeito de sua sabedoria. Todavia, seu conhecimento não é comunicado, distribuído, ensinado ou manifestado, serve para si mesmo, o que expressa sua reserva e a estrutura silenciosa do sábio. Quando fala, o faz quando quer ou para atender a um pedido, de modo que não há uma preocupação de sua parte em ser claro e compreendido. Semelhante ao profeta, é enigmático e causa incertezas. A veridicção da sabedoria trataria do ser do mundo e das coisas, estando situada no presente e não no futuro, gerando um princípio de conduta.

O terceiro caso é o modo de dizer-a-verdade do técnico, daquele que ensina: um tipo de conhecimento que implica uma prática, um exercício para seu aprendizado, não sendo exclusivamente teórico. O sujeito que detém esse saber é alguém que ensina e para isso tem a obrigação de dizer a verdade, caso contrário, não transmite o respectivo conhecimento. Ademais, esse professor não deve restringir-se à reserva e ao silêncio como o sábio, pois deve falar para disseminar sua técnica. A despeito disso, a veridicção desse instrutor não implica nenhuma ameaça; mesmo que ele acredite de fato naquilo que diz, não corre nenhum risco. E tal característica é crucial ao parresiasta.

O filósofo francês destaca a ameaça inerente à fala franca, o risco intrínseco à *parresía* que a distingue da veridicção técnica do mestre. Ou seja, a veracidade do parresiasta o situa numa tensão com o ouvinte, que ameaça torná-lo vítima da reação violenta daquele a que se dirige. Assim, a coragem de aventurar-se na prática da fala franca é determinante e teria duas faces: a de assumir os riscos de colocar em xeque a relação com aquele que ouve e de arriscar a própria vida ao dizer a verdade.

Segue-se a definição foucaultiana sobre a *parresía*, como a coragem da verdade daquele que assume o risco, seja ele qual for, de dizer sua opinião, seu pensamento com toda a franqueza. E o ouvinte é parte integrante desse jogo parresiástico, na medida em que também tem a coragem de ouvir a franqueza de seu interlocutor. Desse modo, o dizer-a-verdade da *parresía* é distinto das outras modalidades, do técnico, do sábio e do profeta.

O dizer-a-verdade do parresiasta seria completamente oposto ao do profeta: aquele diz uma verdade efetivamente sua, articula sua própria voz à veridicção. É fundamental que sua fala seja atrelada a seu pensamento e às suas ações, expressando a franqueza do que é dito. Em segundo lugar, o parresiasta não tem interesse em vaticinar o futuro, ele auxilia os seres humanos “sobre o que são, sobre si mesmos”.²²¹ Finalmente, suas palavras não seriam veladas por enigmas, sua fala é clara e direta, não abrindo margem para interpretações, sendo uma prescrição, algo a ser feito, a ser tomado com princípio de conduta.

Diferente da sabedoria, a *parresía* é comunicada clara e diretamente, sem enigmas, silêncios ou reservas. A verdade é dita de forma escancarada. O parresiasta não se furta à veridicção, ele deve falar, “é o insuportável interpelador”.²²² Ao invés de tratar do ser do mundo e das coisas, intervém diretamente na singularidade dos homens e nas situações cotidianas, revelando o caráter e os valores que as escolhas de tais sujeitos representam, expondo suas decisões e questionando sua conduta.

O leitor minimamente com algum conhecimento filosófico pensaria logo na figura de Sócrates, ao considerar as formas de veridicção apontadas por Foucault. E, de fato, o autor aborda a posição socrática, cuja aleturgia perpassa os modos de dizer-a-verdade da profecia, da sabedoria e do técnico.

A função de parresiasta desempenhada por Sócrates teria sido atribuída a ele profeticamente, pelo oráculo de Delfos. Para o filósofo francês, o filósofo grego teria iniciado sua missão para honrar uma profecia divina.²²³ Em segundo lugar, o mestre de Platão teria profunda relação com a sabedoria, na medida em que teria o controle de si, furtando-se ao domínio dos prazeres e praticando a circunspeção e o silêncio característicos do sábio. Ao afirmar ser aquele que nada sabe, mantém sua reserva e, quando fala, o faz para questionar e colocar em xeque, não apenas para discursar ou responder.²²⁴ Enfim, o pai da *maiêutica* almejava ensinar os jovens a virtude e o conhecimento para viver e governar bem a cidade e a educação, a instrução, seriam traços fundamentais da veridicção técnica.

²²¹ FOUCAULT, 2011, p. 16.

²²² Ibidem, p. 18.

²²³ Sobre Sócrates, “sua função de parresiasta não é portanto estranha a certa relação com essa função profética”. Ibidem, p. 26.

²²⁴ “Igualmente, Sócrates tem uma relação com a sabedoria, por mais parresiasta que ele seja”. Ibidem.

Assim, a fala franca socrática seria composta pela combinação das características encontradas nos modos de dizer-a-verdade supracitados.²²⁵ Porém, a fala franca de Sócrates seria marcada por especificidades que a distinguiriam, malgrado a semelhança, das outras formas aletúrgicas. Foucault destaca os pontos que diferenciam as formas de veridicção socrática da profética, da técnica e da sabedoria.

No caso da profecia, o filósofo grego testou a palavra enigmática da divindade submetendo-a ao crivo da busca, da investigação, da verdade, cuja efetividade se daria na realidade. Ou seja, transpôs a dimensão da fala e seus efeitos visando à prática em si, sem esperar por um futuro onde ela se realizaria. No tocante à veridicção do sábio, Sócrates distinguiu-se deste pelo objeto, por não se dedicar ao ser do mundo e das coisas, e sim à verdade da alma. Sobre a aleturgia do técnico, o pai da *maîeutica* não vendia seu saber nem era um instrutor profissional que não assumia riscos ao ensinar aquilo em que acreditava.

Logo, mesmo que possua algumas características em comum com as outras formas de dizer-a-verdade, o estilo socrático seria distinto delas, pelos fatores mencionados acima e, principalmente, pela coragem necessária à fala franca. E esse seria o fator capital que separaria a *parresía* ética da política:

Sócrates [...] primeiro, distingue radicalmente seu próprio dizer-a-verdade das três outras grandes modalidades do dizer-a-verdade que ele pode encontrar em torno de si (profecia, sabedoria, ensino); segundo, [...] nessa forma de veridicção, a *parresía*, a coragem é necessária. Mas essa coragem não é para empregar numa cena política, onde efetivamente essa missão [de Sócrates] não pode ser consumada. Essa coragem da verdade, ele deve exercer na forma de uma *parresía*, não política, uma *parresía* que se desenrolará pela prova da alma. Será uma *parresía* ética.²²⁶

Alcançar conceitualmente a *parresía* ética é justamente um dos principais propósitos do autor, pois dela parte a questão do cuidado de si. Por meio da harmonia entre a maneira como se vive e a palavra dita, articula-se a fala franca a um estilo de vida. Segue-se o interesse foucaultiano em Sócrates enquanto parresiasta, haja vista que seu modo de viver e seu discurso estariam arraigados, expressando o princípio do cuidado e da prática de si – o qual, por sua vez, questiona, avalia e coloca em xeque as

²²⁵ “Sócrates é portanto o parresiasta, porém, mais uma vez, em relação permanente, essencial, com a veridicção profética, a veridicção da sabedoria e a veridicção do ensino FOUCAULT, 2011, p. 27.

²²⁶ Ibidem, 2011, p. 76.

formas de existência dos homens. Por isso o filósofo francês compreende a *parresía* socrática não como pertencente ao domínio exclusivo da política, mas sim da ética, cujos interesses seriam os modos de vida.²²⁷

Ademais, a existência adquiriu uma dimensão estética a partir da *parresía* socrática.²²⁸ A coragem de por à prova seu modo de viver, por meio de um discurso verdadeiro, prestando contas de si mesmo sobre a forma de conduzir-se, levou ao processo de dar forma e estilo à vida que o autor denominou, sem primazia²²⁹, estética da existência. E Foucault captou o momento em que foi instituído um nexos entre a aleturgia e a estetização da vida²³⁰ com Sócrates.

Ao aceder o tema da estilística da existência, o filósofo francês passa então a tratar da prática cínica, que expressaria uma forma aletúrgica radical, onde a maneira como se vive estaria intrinsecamente atrelada à fala franca. Este seria o tema central de *A coragem da verdade*. Até então, os pontos abordados pelo autor serviram como meios para que ele pudesse atingir essa temática. Ao ocupar-se da *parresía*, de Sócrates, dos modos de viver, Foucault estaria preparando o terreno para sua questão nevrálgica: o cinismo enquanto modo de vida, extremamente singular, articulado visceralmente ao imperativo de dizer-a-verdade corajosamente.

Para o autor, “não se trata de competência, não se trata de técnica, não se trata de mestre nem de obra. De que se trata? Trata-se [...] da maneira como se vive”.²³¹ Por conseguinte, o cinismo seria o exemplo primário de uma filosofia que teria como ponto de partida a vida como objeto de diligência, de uma prática que incitaria os homens à arte de si, à elaboração de certo modo de viver. A atitude cínica expressaria, em última instância, o imperativo do cuidado de si.

²²⁷ “É preciso questionar a própria maneira como se vive. É preciso sem cessar submeter sua existência, a forma de seu estilo de existência à pedra de toque”. FOUCAULT, 2011, p. 133.

²²⁸ “pela emergência e pela fundação da *parresía* socrática, a existência foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de percepção estética: o *bíos* como obra de arte”. Ibidem, p. 141.

²²⁹ “Seria de todo aberrante fixar tão tarde o instante em que emergiu o cuidado de uma existência bela”. Ibidem, p. 142.

²³⁰ “como o dizer-a-verdade, nessa modalidade ética que aparece com Sócrates no início da filosofia ocidental, interferiu com o princípio da existência como obra a ser modelada em toda sua perfeição possível, [...] como se combinaram o objetivo de uma beleza da existência e a tarefa de dar conta de si mesmo no jogo da verdade. A arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, [...] a emergência da verdadeira vida no princípio e na forma do dizer-a-verdade”. Ibidem, p. 144.

²³¹ Ibidem, p. 126.

O uso da palavra “prática” justifica-se devido à liberdade inerente ao cinismo, que o torna refratário aos moldes da filosofia tradicional. Seu teor de ensinamento oral enquanto maneira de ser implicou em pouco material textual, com parco delineamento teórico. Sobreviveu como modo de vida, atitude e não doutrina escrita. Seus adeptos teriam a atenção voltada ao viver e não à elaboração de um manual, tratado ou livro que definisse conceitos, temas, hipóteses sobre o cinismo. O que não evitou que alguns de seus praticantes deixassem alguns escritos legados para a posteridade.²³² Não obstante, seja pela prática, seja pela fraca teoria, a tradição cínica foi popularizada na Antiguidade por sua forma de disseminação.

Segundo o autor, o cinismo foi transmitido por uma tradicionalidade de existência. Sua finalidade seria a rememoração de episódios e elementos das vidas que deveriam ser seguidas e imitadas, restituindo a potência de um viver enfraquecido pela moral. Assim, o ensino era passado por modelos de comportamento, anedotas, matrizes de atitudes, esquemas de conduta, bem distinto do padrão tradicional doutrinal, cujo objetivo era reter um sentido e resguardá-lo do esquecimento, atualizando um pensamento abandonado. Essa característica da prática cínica deixou marcas e exerceu forte influência nas gerações vindouras.

Foucault discute os desdobramentos do cinismo ao longo da História, abordando sua prática na Antiguidade, na Idade Moderna e na Contemporaneidade. Todavia, detém-se em sua forma antiga ao relacioná-lo à *parresía* e à estilística da existência. Quanto à herança cínica em outros contextos históricos, o autor aborda sua influência tanto nas práticas religiosas (como o ascetismo cristão dos franciscanos) e políticas (como a vida revolucionária e o militantismo) quanto nas práticas artísticas (por meio da vida de artista pela função anticultural da arte no mundo moderno). Entrementes, não aprofundaremos a explicação e tematização desses tópicos, dado que isso extrapolaria o escopo desta pesquisa.

O que tange nosso fito é o entroncamento entre o cinismo e a questão da verdadeira vida de que trata Foucault. Antes de abordar a acepção cínica, o autor explicita as configurações que essa expressão ganhou em Platão.

²³² Consoante o filósofo francês: “a tradição cínica não comporta textos teóricos, ou muitíssimo poucos. Digamos, em todo caso, que o arcabouço doutrinal do cinismo parece ter sido bem rudimentar [...] Em todo caso, o fato é atestado: o cinismo foi uma filosofia, por um lado de ampla implantação social e, por outro, de um arcabouço teórico estreito, exíguo e elementar”. FOUCAULT, 2011, p.179.

Em primeiro lugar, trata-se de uma existência que nada teria de dissimulado ou oculto, com plena correspondência entre o que o indivíduo crê e o que ele faz, onde ato e pensamento se manifestariam de forma límpida, ausente de logros e ardis. Em segundo lugar, de uma forma de viver sem vínculos, sem dependências e que basta a si mesma, sem misturas de bem e mal, de prazer e sofrimento, de vício e virtude. Pois o homem vitimado pela pluralidade de suas paixões seria incapaz de agir de modo veraz, estando sujeito ao sabor de seus desejos na medida em que viveria aplacando-os e procurando novas satisfações em seguida. Seu comportamento instável e caótico seria despojado de verdade. O terceiro valor dessa concepção, consequência do anterior e diametralmente oposto a ele, seria uma maneira de conduzir-se atrelada à retidão, à razão, conforme rigorosos princípios e regras, na plena adesão a algumas normas culturais. Por fim, o quarto sentido é o da vida soberana, que se mantém inalterada e inabalável em relação às mudanças e corrupções, livre pela independência de tudo que poderia subjugar-la e feliz devido ao controle e gozo de si. Sua principal característica é a autonomia de pertencer a si mesmo, no que o autor denominou “gozo-posse”. A partir dessa ligação consigo funda-se a conexão com o outro, através do cuidado, do auxílio, expressa na relação mestre-aluno. Teria sua utilidade e geraria benefícios aos outros na medida em que o próprio modo de conduzir sua existência serviria como lição para os homens. Dominar-se perfeitamente e expor tal autocontrole serviria de exemplo e modelo, proporcionando determinada ajuda aos outros.

O filósofo francês apresenta essas noções visando seu interesse maior: expor o jogo e a reversão radical que o cinismo efetuou com tais concepções de verdadeira vida. Seu propósito seria marcar um aspecto central da tradição cínica: a apropriação e alteração desses valores.

Cumprido destacar a dimensão ascética da existência cínica. A apropriação seguida da transformação dessa noção implicaria na renúncia de convenções e hábitos sociais, o que culminaria num tipo peculiar de ascese, inerente ao cinismo. Este ponto será explicitado logo a seguir, na caracterização da verdadeira vida cínica.

Em primeiro lugar, a não dissimulação seria levada às últimas consequências, extrapolando os limites entre a vida pública e privada: o cínico não teria segredos ou

privacidade, sua existência seria completamente desnudada aos olhos de todos.²³³ Despojado de casa, lugar de intimidade e isolamento, de roupas total ou parcialmente, ele satisfaz suas necessidades fisiológicas na rua, espaço coletivo. Em sua vida nada seria oculto, tudo seria drasticamente exposto. A aplicação radicalizada de não ocultamento como forma de conduta derrubaria e transformaria a moralização e o pudor convencional sobre os hábitos naturais dos homens.

O segundo significado, o modo de viver sem misturas, dependências ou vínculos é extremado no cinismo com a pobreza, tomada como um componente da verdadeira vida, completamente desprovida de luxos e riquezas. Na prática cínica, a indigência é absoluta, despojando a existência de tudo quanto for material e que acreditamos ser caro a ela. Há uma redução ao mínimo das posses concretas, de modo que a inópia seria tanto física quanto mental, não sendo meramente um “desprendimento da alma”.²³⁴ Cumpre destacar que este ponto seria uma escolha, isto é, atitude ativa e não indiferença resignada de uma condição medíocre. Nas palavras do autor, “ela é uma elaboração de si mesmo na forma de pobreza visível [...] ela é uma conduta efetiva de pobreza”.²³⁵ Além disso, haveria um imperativo para o desprendimento, uma busca por libertar-se de todo bem, por mais ínfimo que este seja, como uma simples tigela para beber água, já que podemos juntar as mãos em forma de cuia para reter ali o líquido e leva-lo à boca.²³⁶

O terceiro valor, o da vida reta em conformidade com determinados costumes e regras coletivas, é retomado pelo cínico e transmutado em sua base. Ainda há a conformidade, mas não ao que é cultural e criado pelo homem, e sim ao que é oriundo da natureza. Ou seja, o princípio com o qual o cinismo concorda em sua existência é a lei natural e não humana.²³⁷ Segue-se a recusa à moral do grupo, às convenções sociais, como a constituição de uma família e os hábitos e tabus alimentares. A concepção cínica de retidão estaria inserida em uma dimensão natural, animal, portanto. É isso que gera o efeito escandaloso dessa prática ao se contrapor ao elogio da razão característico

²³³ “se está inscrito na natureza, não pode ser um mal. Não há, portanto, que dissimulá-lo”. FOUCAULT, 2011, p. 224.

²³⁴ “a pobreza cínica é uma pobreza real, que exerce um despojamento efetivo”. Ibidem, p. 227.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Exemplo dado por Foucault sobre famosa anedota de Diógenes, o Cínico.

²³⁷ Conforme Foucault, “nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana pode ser aceita na vida cínica, se não for exatamente conforme ao que se encontra na natureza, e somente na natureza”. Ibidem, p. 232.

da Antiguidade, que, a partir da animalidade, atribuía um valor de distinção para o humano.

Por fim, o quarto sentido, a vida soberana, é retomado e revertido em uma forma insolente, a realeza cínica, um dos pontos nevrálgicos do cinismo, segundo Foucault: “temos aí, nessa ideia do filósofo como antirrei, algo que está no próprio centro da experiência cínica e da vida cínica como verdadeira vida e outra vida, e do cínico como verdadeiro rei e outro rei”.²³⁸ Ao se proclamar rei, o cínico contesta os monarcas coroados em seus tronos, agindo como sua contraparte, destacando acintosamente o quão ociosos e precários eles seriam. A agudeza dessa posição antagônica faz dele um antirrei por descortinar os elementos frágeis que embasam a soberania dos homens comuns.

Para exercer seu domínio, o rei dependeria de uma série de fatores: a educação e hereditariedade que garanta o acesso ao trono, um exército para manter e expandir suas terras, aliados para garantir a coesão de suas conquistas, o triunfo sobre seus inimigos e por último, o fator acaso a que o monarca está exposto e que pode arrebatar sua monarquia. Já sob a forma régia de cinismo, o cínico-rei seria um monarca autêntico, sua vida seria de fato soberana, assim como sua “realeza”. Ele seria efetivamente independente, dispensando todos os elementos supracitados que sustentam outras realezas.

Além disso, a prática cínica operaria uma radicalização em relação à preocupação e ao cuidado com o outro, característicos da vida soberana. No cinismo, tanto os discursos quanto as lições são dispensadas, alcançando o limite do autossacrifício para ocupar-se dos outros, passando do gozo de si para certa renúncia de si. Nesse fito, sua tarefa assumiria uma feição belicosa, tanto interna quanto externa: atacar e enfrentar os hábitos, as convenções, as instituições, purgando os vícios que afetam a humanidade e enfrentar a si mesmo, seus próprios desejos e paixões. Assim, o cínico seria um tipo de rei que combateria por si pelos outros e desse modo sua maneira de viver conduziria à felicidade e à plenitude de sua existência.²³⁹

²³⁸ FOUCAULT, 2011, p. 242.

²³⁹ “O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-

Essas alterações efetuadas na concepção de verdadeira vida expressam um traço crucial do cinismo, a máxima: “alterar a moeda”. Um dos principais episódios a respeito de Diógenes, o Cínico, menciona o conselho dado a ele pelo oráculo de Delfos, que o instigou a alterar o valor da moeda. Tal lição ganha força devido a duas versões biográficas sobre Diógenes: ele era filho de um banqueiro ou cambista, alguém que trabalhava com compra, venda e troca de dinheiro sunhado; um ou outro foi acusado de falsificação dos valores monetários, sendo expulso de Sinope, local onde vivia. É a partir dessa anedota que Foucault desenvolve suas hipóteses sobre a verdadeira vida cínica, tendo como ponto de partida o imperativo de transfigurar o valor da moeda:

O problema da verdadeira vida cínica é [...] a aproximação que há [...] entre moeda e costume, regra, lei. *Nomisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda é também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei. [...] eles vão modificar a efígie [...] vão fazer aparecer uma vida que é precisamente o contrário do que era reconhecido tradicionalmente como a verdadeira vida [...] o cinismo como careta da verdadeira vida.²⁴⁰

O preceito de “alterar o valor da moeda” seria um fundamento primordial do cinismo. Este imperativo incitaria o sujeito ao cuidado e à prática si, reavaliando a forma como vive e os valores adotados que foram estabelecidos e avaliados pelos outros. O preceito cínico instiga o indivíduo a lidar com o teor plástico da existência, manipulando, moldando, configurando sua própria vida. Tal máxima impele a uma tomada de posição radical em relação à forma como se vive, colocando em xeque as atitudes padronizadas por determinado valor coletivo.

Nessa tarefa, é crucial a relação que o autor estabelece entre moeda, valores e normas, posto que o cinismo efetivamente assume determinada posição contra as convenções, diametralmente avessa aos hábitos e às concepções sociais. Segundo Foucault, “os cínicos se opõem às leis divinas, às leis humanas e a toda forma de tradicionalidade ou de organização social”.²⁴¹ Isto é, haveria um impulso destruidor de convencionalismos, das tradições civis e das rotas culturais dominantes estabelecidas para a coletividade. E também a recusa de qualquer sofrimento ou ação em prol da

la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver”. FOUCAULT, 2011, p. 247.

²⁴⁰ Ibidem, 2011, pp. 199-200.

²⁴¹ Ibidem, 2011, p. 175.

comunidade, da política, da religião, da economia ou da família. O cínico teria uma ética individualista e não grupal.

Assim, o princípio fundamental do cinismo de “alterar o valor da moeda” conduz à radicalização de um estilo de vida livre que se distancia das artificiais valorações tradicionais, dos costumes, da moral vigente, colocando em xeque o modo de viver adotado pela cultura massificada dominante. Esse seria um dos elementos mais marcantes da prática cínica e que afetaria sua aleturgia.

De acordo com o filósofo francês, as características do cinismo expressariam uma forma privilegiada de *parresía*, pois é no modo de viver que o dizer-a-verdade se manifesta.²⁴² Ou seja, para o cínico, é a própria existência, e não o discurso, que critica e põe em xeque a sociedade e a cultura em que vive. A liberdade e a autonomia de suas práticas seriam refratárias às valorações normatizadoras dos costumes que submetem os indivíduos.

Ademais, a verdadeira vida cínica adotou elementos de outras filosofias de sua época ao mesmo tempo em que rompeu violentamente com eles²⁴³, alterando suas práticas, tornando-as anormais aos olhos dos outros. Isso, por sua vez, gerava um estranhamento e colocava em dúvida, tal qual o reflexo distorcido em um espelho convexo, o modo de viver, filosófico ou não, dos homens. No cinismo, a própria existência seria como uma imagem caricatural e impertinente dos valores seguidos por determinada sociedade, no paradoxo de sua adesão e ruptura imediata a estes.

A esse agir contraditório segue-se, um tema caro a Foucault, a dimensão cínica da coragem da verdade. Isto é, pôr a vida em risco para mostrar aos homens o quanto eles seriam paradoxais por estimarem determinados valores no campo teórico e o rechaçam no espaço prático. Ou seja, o cínico faz, através da maneira como vive, com que os indivíduos condenem e rejeitem as ações do que eles mesmos valorizam e prezam em pensamento. Consequentemente, a existência, no cinismo, é exposta ao perigo pelo ato e não pelo discurso.

²⁴² Segundo o autor: “o cinismo é a forma de filosofia que não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade?”. FOUCAULT, 2011, p. 206.

²⁴³ Para o filósofo francês: “o cinismo constitui, e é esse seu paradoxo, os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia”. Ibidem, p. 204.

E esta seria uma das argumentações que justificariam a hipótese foucaultiana: “eis por que o cinismo [...] se relaciona à questão das práticas e das artes da existência: é que ele foi a forma ao mesmo tempo mais rudimentar e mais radical na qual se colocou a questão dessa forma particular de vida [...] que é a vida filosófica”.²⁴⁴ A verdadeira vida cínica concebe a filosofia enquanto exercício para a existência e não mera teoria dissociada da prática. No cinismo, o filosofar não seria um campo estritamente discursivo e conceitual, seria uma forma de viver, que exigira a coragem de viver efetivamente suas verdades.

Tal estilo de vida seria marcado, como vimos acima, por suas práticas ascéticas. Entrementes, não seria um ascetismo provocado por nenhuma divindade, por sinais externos e espirituais com uma finalidade religiosa. Ao contrário, o objetivo seria o modo de viver dos homens, *nessa* existência, não em *outra*, tanto que o cínico visa a transformação dos valores que influenciam a sociedade em que está marginalmente inserido. E a escolha por essa maneira de viver seria individual, se daria a partir do momento em o sujeito que flagrasse em si sua propensão. Nas palavras do autor:

a missão cínica só será reconhecida na prática da *áskesis*. A ascese, o exercício, a própria prática de toda resistência que faz viver na não dissimulação, na não dependência, na diacrítica entre o que é bom e o que é ruim, tudo isso vai ser o próprio sinal da missão cínica. Ninguém é chamado ao cinismo como Sócrates foi pelo deus de Delfos que lhe mandou um sinal, nem como serão os apóstolos, pelo dom das línguas que terão recebido. O cínico se reconhece a si mesmo, e ele está sozinho consigo mesmo para se reconhecer na prova que faz da vida cínica.²⁴⁵

Essa relação entre cinismo e ascese é vital. Foucault aponta determinadas vertentes do cristianismo que teriam sido responsáveis pela propagação do modo de viver cínico na Europa.²⁴⁶ A pobreza, o despojamento, o afastamento e a renúncia implicam certa forma de ascetismo, que foi adotado por alguns segmentos do cristianismo, como os franciscanos e dominicanos.²⁴⁷

²⁴⁴ FOUCAULT, 2011, p. 208.

²⁴⁵ Ibidem, p. 263.

²⁴⁶ “O primeiro suporte da transferência e da penetração do modo de ser cínico na Europa cristã foi constituído, é claro, pela própria cultura cristã, e pelas práticas e pelas instituições do ascetismo”. Ibidem, p. 158.

²⁴⁷ “Os franciscanos, com seu despojamento, sua errância, sua pobreza, sua mendicidade, são até certo ponto os cínicos da cristandade medieval. Quanto aos dominicanos, pois bem, vocês sabem que eles próprios se chamavam de *Domini canes* (os cães do Senhor).” Ibidem, p. 160.

O ascetismo seria inerente à estilização da existência por meio das práticas cínicas. A série de exercícios corporais, mentais, o afastamento dos hábitos culturais, como vestimenta, alimentação e relações sociais, demarcam bem essa ligação. O modo de vida cínico seria alcançado por certa forma de ascese, que purgaria o corpo e a mente dos adeptos das convenções e costumes tradicionais²⁴⁸, possibilitando a *parresía*, um viver independente e coerente com a verdade. Creio que, no cinismo, o cuidado que o indivíduo tem consigo possui um fundo ascético: o zelo por si começaria pelo rompimento com valores civilizados de sua sociedade, na recusa de suas convenções e na plena adesão, no campo ético, de seus próprios preceitos.²⁴⁹

Contudo, é preciso distinguir esse tipo peculiar de ascese. Estabelecendo um paralelo com o cristianismo, o ascetismo cínico seria pagão, não teria por finalidade o martírio do corpo pela purificação do espírito, sua meta não seria o além-mundo, não teria um teor de punição nem simbolizaria a glória e sacrifício a algum deus. Mesmo porque, caso a vida cínica estivesse submetida a determinada divindade, isto invalidaria o princípio cínico da vida régia, soberana de si.²⁵⁰

Conforme o autor, no cinismo, “o ensino filosófico não tinha essencialmente como função transmitir conhecimentos [...] Tratava-se de armá-los para a vida, para que pudessem enfrentar os acontecimentos”.²⁵¹ Isto é, o sentido de suas práticas estaria voltado para o corpo físico e para a vida *neste* mundo. O sacrifício e a renúncia marcariam o questionamento e a crítica à realidade cultural em que o cínico está inserido. A finalidade seria a “alteração da efígie da moeda”, isto é, a transformação dos valores vigentes na sociedade. Logo, seria uma ascese imanente, não seria uma ponte para *outra* existência. Utilizando a linguagem nietzschiana, seria um ascetismo intramundano e não trasmundano, não teria o sentido do céu, teria o sentido da Terra.

Logo, a verdadeira vida cínica consolidaria então uma soberania ascética de si, estetizando a existência, trocando da cultura e dos modos de viver civilizados, rechaçando-os e transfigurando seus valores. Assim, acredito que haja uma proximidade

²⁴⁸ “A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo. Ou ainda: a vida como disciplina, como ascese e despojamento da vida”. FOUCAULT, 2011, p. 152.

²⁴⁹ “Só pode haver verdadeiro cuidado de si se os princípios formulados como princípios verdadeiros forem ao mesmo tempo garantidos pela maneira como se vive”. *Ibidem*, p. 210.

²⁵⁰ “Os cínicos se opõem às leis divinas”. *Ibidem*, p. 175.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 181.

entre essas concepções e a filosofia nietzschiana, com sua crítica à metafísica, à cultura e a afirmação de uma transvaloração dos valores. E a principal personagem de Nietzsche, Zaratustra, expressaria esse ascetismo cínico. Na parte que segue e que finda este capítulo, me deterei nessa hipótese.

O ascetismo intramundano de Zaratustra

Longe do mercado e da fama se passa tudo que é grande: longe do mercado e fama habitaram, desde sempre, os inventores de novos valores. Foge, meu amigo, para a tua solidão: vejo-te picado por moscas venenosas. Foge para onde o ar é rude e forte! Foge para tua solidão! Viveste demasiadamente próximo aos pequenos e miseráveis. NIETZSCHE. Assim falou Zaratustra. Das moscas do mercado.

No início deste capítulo tratei a terceira dissertação da obra *A genealogia da moral* e abordei a crítica de Nietzsche ao ascetismo. Ao fixar os elementos que compõem sua oposição, o autor explicita sua visão de mundo: ausente de discursos totalizantes, científicos ou transcendentais. Ao que se segue imediatamente a questão: como viver nesse lugar despojado de valores absolutos? Assim como na tradição cínica, o modo como o indivíduo deve conduzir sua existência é um tema caro ao pensamento nietzschiano. E esse ponto é articulado a seu diagnóstico sobre sua época, caracterizada como decadente. Para superar essa condição, Nietzsche apresenta seu projeto de transvaloração dos valores, signo central do cinismo, expresso na máxima de “alterar o valor da moeda”.

Ao estabelecer um vínculo entre o pensamento nietzschiano e o cinismo, cumpre destacar que Nietzsche não repete e adota incondicionalmente os preceitos da tradição cínica. Ele se apropria do cinismo enquanto um modo de vida filosófico, que aponta para um desdobramento prático e não só discursivo, e o utiliza para a elaboração de sua própria visão de mundo e para a estruturação de seu pensamento, algo extremamente

importante à sua reflexão. Desse modo, meu objetivo é captar traços do cinismo antigo que foram anexados pelo autor de Zaratustra na composição de sua filosofia.

Em minha hipótese, a ascese cínica seria um elemento determinante para o projeto nietzschiano de transvaloração e interpreto Zaratustra como um cínico, de acordo com a perspectiva foucaultiana expressa em *A coragem da verdade*. Embora o filósofo francês não tenha estabelecido esse vínculo entre sua interpretação do cinismo e o pensamento nietzschiano, creio que o diálogo entre ambos é possível devido à semelhança entre suas posições filosóficas.

Como a epígrafe deste capítulo indica²⁵², logo no início da obra que leva o nome do protagonista, ele inicia sua jornada apartando-se do convívio em sociedade e por dez anos mantém-se afastado dos homens e de seu modo de viver. Uma possível explicação para esse exílio auto imposto é encontrado em “Do caminho do criador”, em que o autor explicita importância da solidão, que possibilita o desenvolvimento da potência criadora do indivíduo:

queres ir para a solidão? Queres buscar o caminho para ti mesmo? Detém-te um pouco mais e me escuta. ‘Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa’: assim fala o rebanho. E durante muito tempo permaneceste ao rebanho [...] Mas queres seguir o caminho de tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostre teu direito e tua força para isso! [...] 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? [...] guarda-te dos bons e dos justos! Eles crucificam de bom grado aqueles que inventam sua própria virtude – eles odeiam o solitário [...] ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! [...] Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarías, se antes não te tornasses cinzas? Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que cria.²⁵³

Nesse trecho o vínculo entre criação e solidão é diretamente expresso. A recusa ao modo de viver de rebanho, que aceita e se submete aos valores que vigoram tradicionalmente é determinante. Através dela o indivíduo singulariza sua existência ao recobrar sua força criadora e orientar suas ações e julgamentos de acordo com suas virtudes. Tal postura forte e afirmadora seria vista como ameaçadora pela grei de fracos e domesticados. Por essa razão a renúncia ao convívio com tais homens. Portanto, uma

²⁵² “Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. Mas enfim seu coração mudou...” NIETZSCHE, 2011, “Prólogo”, §1, p. 11.

²⁵³ Ibidem, “Do caminho do criador”, pp. 60-62.

certa ascese é parte da jornada em busca de si mesmo rumo ao resgate da capacidade criativa: a solidão isolaria o sujeito da vida em rebanho que embota sua potência criadora e enfraquece sua vontade.

Para elaborar virtudes e viver de acordo com elas, uma vontade forte é necessária e a solidão possibilita a recuperação e o fortalecimento das aptidões singulares.

Contudo, tal distanciamento é sazonal, como o leitor descobre ao longo do livro, sendo fundamental para purgar a personagem do miasma intrínseco aos valores da cultura em que vivia. E também para que ele se fortaleça e confeccione novos valores, para depois retornar aos indivíduos e propagar sua contradoutrina, colocando em xeque aquelas valorações niilistas.

Tal postura itinerante seria semelhante à metáfora de Epicteto adotada por Foucault, ao compreender o cínico como uma espécie de batedor, enviado à frente da humanidade para avaliar as condições de hostilidade ou de favorecimento para sua vida no mundo. Ele posteriormente retornaria à sociedade para comunicar e anunciar a verdade do que descobriu. Esse movimento de afastamento e proximidade é característico de Zaratustra ao longo de sua obra. Ao final dos capítulos, depois de ter com os homens ele volta à solidão, para, após certa passagem de tempo, regressar à civilização.

A recusa cínica aos costumes, o rompimento com as convenções sociais e hábitos culturais seriam os primeiros passos dados por Zaratustra. E o longo período de solidão que possibilitou o cultivo de sua gaia sabedoria o transformou profundamente. Assim que desce a montanha e deixa de lado o isolamento, ele encontra um velho santo que o reconhece e percebe imediatamente sua transformação:

Não me é estranho esse andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado. Naquele tempo levava tuas cinzas para os montes: queres agora levar teu fogo para os vales? Não temes o castigo para o incendiário? Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar, e sua boca não esconde nenhum nojo. Não caminha ele como um dançarino? Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado é Zaratustra: que queres agora com os que dormem?.²⁵⁴

²⁵⁴ NIETZSCHE, 2011, “Prólogo”, §2, p. 11.

Essa passagem é bastante fértil acerca de alguns dos efeitos que o ascetismo tem sobre Zaratustra. A renúncia ao convívio foi responsável pela depuração do grande asco à vida, um sentimento niilista²⁵⁵, e por meio da solidão ascética o vazio inerente aos valores decadentes da sociedade foi superado. A renúncia à cultura é determinante para a tarefa criadora de novas apreciações.²⁵⁶ Esse é o fogo que a personagem quer levar aos homens: incendiar aquele modo decadente de viver, destruir e queimar suas tábuas de valores²⁵⁷ e através da chama renovar a cultura. Nessa mudança por que passou, o protagonista tornou-se leve e apto para superar o pesado espírito de gravidade, que denigre a vida e o mundo²⁵⁸, que as concebe enquanto sofrimento e doença. Ao praticar essa ascese, o bufão de Nietzsche torna-se criança novamente, alcança a pureza necessária à plena adesão ao jogo incessante de destruição e criação de novas metas e perspectivas para a existência, constantemente significando e ressignificando a si mesmo.²⁵⁹

O trecho supracitado mostra o estado em que Zaratustra se encontrava ao fugir da civilização: “naquele tempo levava tuas cinzas para os montes”, diz o velho santo. Cinzas são resíduos de um corpo queimado e também podem ser restos mortais. Então a personagem estava ferida, física ou mentalmente, de tal modo que buscou convalescer no isolamento. Não suportou continuar entre os homens. Por quê? O que motivou essa recusa do convívio humano? O que o afetou desse modo, deixando-o em tal estado? A resposta definitiva não é dada pelo livro, o que possibilita um infinito exercício interpretativo.

²⁵⁵ Nessa passagem Nietzsche estabelece uma relação direta entre nojo e niilismo, sendo aquele um sentimento de asco que afeta o indivíduo em relação à vida ao ser acometido pelo segundo. O niilismo seria o efeito nocivo que aflige o homem ao ser destituído de valores incondicionais que orientem sua existência, deixando-o desorientado, como um barco em um mar revolto: “quando vos mandei destroçar os bons e as tábuas dos bons: somente então embarquei o homem para seu alto-mar. E somente agora lhe vem o grande pavor, o grande olhar ao redor, a grande doença, o grande nojo, o grande enjoo do mar”. NIETZSCHE, 2011, “Das velhas e novas tábuas”, §28, p. 204.

²⁵⁶ “longe do mercado e da fama se passa tudo que é grande: longe do mercado e da fama habitaram, desde sempre, os inventores de novos valores [...] fuge, meu amigo, para tua solidão e para onde o ar é rude e forte!”. Ibidem, “Das moscas do mercado”, p. 53.

²⁵⁷ “Ó meus irmãos, destroçai, destroçai as velhas tábuas de valores”. Ibidem, “Das velhas e novas tábuas”, §10, p. 193.

²⁵⁸ “Pesadas são, para ele, a terra e a vida; e assim quer o espírito de gravidade [...] demasiados valores e palavras pesados *alheios* põe ele sobre si – e então a vida lhe parece um deserto”. Ibidem, “Do espírito de gravidade”, §2, p. 184.

²⁵⁹ “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo [...] sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim”. Ibidem, “Das três metamorfoses”, p. 29.

A constatação da fraqueza e dependência de seus contemporâneos, de sua incapacidade para viver uma vida autônoma e livre poderia responder a essas indagações. Por meio de sua contradoutrina, o protagonista mostra-se avesso à nociva vontade de verdade, que apascentou e reduziu o homem a um animal de rebanho, que o tornou crente e dependente de valores absolutos que garantissem alguma segurança à sua existência.

Sua aversão é tamanha que, ao dirigir-se às pessoas na cidade mais próxima que encontrou, umas das primeiras coisas ditas por Zaratustra foi: “o homem é algo a ser superado”.²⁶⁰ Ou seja, ele afirma a necessidade de ultrapassar o atual estado das coisas, visto que permanecer fiel àquela cultura e àquele modo de viver seria a ruína do homem, pois seus valores estariam fatalmente comprometidos. Entrementes, essa tarefa seria perigosa, posto que colocaria sua própria vida em risco. Tanto que, ao expor sua contradoutrina às pessoas da cidade, foi execrado e ameaçado de morte:

Vai-te embora desta cidade, ó Zaratustra, muitos te odeiam. Odeiam-te os bons e os justos, e te chamam de seu inimigo e desprezador; odeiam-te os crentes da verdadeira fé, e te chama de perigo para a multidão. Tua sorte foi que riram de ti; e, na verdade, falaste à maneira de um palhaço. Tua sorte foi que te juntaste ao cachorro morto; ao te rebaixares assim, te salvaste por hoje.²⁶¹ Mas deixa esta cidade – ou amanhã salto sobre ti, um vivo sobre um morto.²⁶¹

Essa passagem expressa o efeito da contradoutrina de Zaratustra nos adeptos da vontade de verdade. O protagonista expôs sua crítica à cultura dos homens e pôs-se em perigo de morte ao fazê-lo, tal qual o cínico, que arrisca a própria vida em sua tarefa de alterar a moeda, ou seja, transformar os valores que regem a existência dos indivíduos. O bufão de Nietzsche almeja suplantar a cultura vigente e, para esse fito, tem a coragem de se colocar em risco.

Assim, a coragem é atributo imprescindível no projeto de transvaloração. Coragem para romper radicalmente com as relações sociais, com o convívio humano, com os hábitos, com os costumes, com certo modo, caduco, de viver. Ter a coragem de reconfigurar e orientar sua existência ao sabor de sua própria verdade seria tarefa para os raros, “ser verdadeiro – poucos são capazes disso”.²⁶² Esse foi o primeiro passo dado

²⁶⁰ NIETZSCHE, 2011, “Prólogo”, §3, p. 13.

²⁶¹ Ibidem, “Prólogo”, pp. 21-22.

²⁶² Ibidem, “De velhas e novas tábuas”, p. 191.

por Zaratustra em sua jornada para se tornar o mestre do eterno retorno. Ou seja, ele assumiu os riscos de iniciar uma vida ascética ao renunciar ao modo de viver predominante em sua cultura.

Nietzsche foi um crítico mordaz de sua época. Colocou-a em xeque com as concepções de niilismo e morte de Deus. Apontou a necessidade de mudança radical de sua cultura e dos valores que embasaram a vida de seus contemporâneos. Depôs o reinado da verdade, tanto científica quanto metafísica, uma das causas da decadência na Modernidade.

O evento catastrófico da Modernidade, a ruína da velha divindade, solapa definitivamente a posição suprema e incondicional atribuída à verdade, de onde emanavam valores e sentidos absolutos. Em face desse vazio angustiante, fruto da ausência de alento transcendente, a prática de si é capital, o cuidado de si é tarefa árdua do indivíduo. No entanto, a verdade singular e provisória ainda seria possível no que Nietzsche denominou estética da existência, atividade artesanal de lidar com o teor plástico da vida.

Tal concepção é parte determinante da contradoutrina de Zaratustra: ensinar os homens a cuidarem de si em uma terra ausente de um Pai transcendente que zelasse por todos. Por isso a personagem incita os indivíduos a acordarem para a infinita liberdade oriunda da morte de Deus, instiga-os à felicidade proveniente da capacidade readquirida de criar novos sóis e mundos para viver²⁶³; a não desprezar o corpo e os afetos, pois é a partir deles que teríamos nossa criadora paleta de cores.²⁶⁴ Essa nova atitude tornaria o sujeito capaz de criar e avaliar novamente, rechaçando as estimações e apreciações alheias e afirmando as suas próprias. E, fatalmente, destruir os antigos valores arraigados pela cultura, pelo costume, pelas convenções.²⁶⁵

A postura de Zaratustra remonta à do cínico, cujo estilo de vida independente e livre coloca em xeque os valores que orientam a maneira com as pessoas vivem. Este, por meio de uma conduta ascética radical, zelaria por todos, propagando o cuidado de si

²⁶³ “A obra de um deus sofredor e atormentado me parecia então o mundo”. NIETZSCHE, 2011, “Dos trasmundanos”, p. 31.

²⁶⁴ “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade [...] há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria”. Ibidem, “Dos desprezadores do corpo”, p. 35.

²⁶⁵ “Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai, ó criadores! Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser um criador sempre destrói”. Ibidem, “Das mil metas e uma só meta”, p. 58.

pela preocupação com os homens, mostrando pelo exemplo de sua própria existência o quão paradoxal seria o modo de viver dominante. O bufão de Nietzsche diz: “eu amo os homens” e “quero ensinar aos homens o sentido do seu ser”.²⁶⁶ Ou seja, o protagonista não fica isolado em sua montanha, ele desce para compartilhar seu leve saber alegre, explicitando sua diligência com os indivíduos, “posso novamente descer para junto de meus amigos e inimigos! Zarathustra pode novamente falar e presentear e fazer o melhor para os que mais ama”.²⁶⁷ Logo, a ascese cínica é livremente apropriada pelo filósofo alemão e inserida na contra doutrina de seu principal personagem, que mesmo à margem da sociedade zela por ela, cuidando de seus integrantes. Mas não para manter o estado vigente de sua cultura e sim para sua radical transformação, dado que “o homem é algo que deve ser superado”.²⁶⁸

Assim, a estética da existência seria um ponto nevrálgico do pensamento nietzschiano. Após a morte de Deus, Nietzsche conduz suas reflexões de modo a orientar inúmeros modos de vidas possíveis. Seu pensamento postula o júbilo diante da nova liberdade e de uma vida preta de significações possíveis em detrimento de uma tristeza niilista, que acomete os fracos acovardados que se massificam em rebanho e que recusam a pluralidade de sua potência criadora.

Estetizar a existência é cuidar de si nesse novo mundo plural, assumir os riscos e lidar com todo acaso e adversidade inerente à vida. Viver de modo a repetir sua existência infinitas vezes, afirmando suas escolhas e todo acontecimento, nocivo ou não, dado que toda experiência por que passa o indivíduo é determinante para sua composição.

Essa arte da vida torna o homem apto a estilizar sua existência, moldar, colorir, confeccionar sentidos e significações infindáveis para seu viver. No pensamento nietzschiano, esse cuidado para consigo seria necessário, dado que a fonte que atribuíra tais valores secou. Assim, certa ascese é crucial para o indivíduo recuperar sua potência criadora, dado que os valores degenerados da cultura embotaram tal capacidade.

O ascetismo de Zarathustra, como o do cínico, seria despojado de qualquer conotação trasmundana. Nietzsche transvalora o projeto ontológico de Sócrates e Platão

²⁶⁶ NIETZSCHE, 2011, “Prólogo”, §2 e §7, p. 12 e p. 21.

²⁶⁷ Ibidem, “O menino com o espelho”, p. 80.

²⁶⁸ Ibidem, “Prólogo”, §3, p.13.

na medida em que a ética de ambos é estabelecida num contexto metafísico. Para o filósofo alemão, uma das questões mais candentes seria o modo de viver em um mundo cujo encanto se perdeu, cujo valor transcendente se apagou.

Vimos em diversas passagens dessa pesquisa o quanto Nietzsche é avesso à religião e como seu pensamento é refratário às considerações doutrinárias. Para o filósofo alemão, o homem deveria superar a dependência de sentido metafísico para sua vida, afirmando a felicidade intramundana sem esperar a alegria trasmundana.²⁶⁹ De acordo com Foucault, a soberania da existência cínica expressaria tal ventura, dado que exprime “a alegria de quem aceita seu destino e não conhece, por conseguinte, nenhuma falta, nenhuma tristeza e nenhum temor. Tudo o que é dureza de existência, tudo que é privação e frustração, tudo isso se reverte num exercício de soberania sobre si”.²⁷⁰ Essa postura é cara ao nietzschianismo, expressa na concepção do *amor fati*²⁷¹, a plena adesão à vida, aceitando-a e afirmando-a sem descontos, com tudo que for característico da mesma: dor, sofrimento, prazer, júbilo.

Ambas apontam para a celebração de um viver autônomo, livre de valorações ou significações supremas que zelem e orientem a vida dos homens. O devir inerente ao mundo seria vivenciado, independente de seus efeitos negativos ou positivos, e não controlado por alguma instância suprema. A postura afirmativa de lidar com a adversidade aponta para a potencialização das capacidades do sujeito, expresso na máxima nietzschiana, “o que não me mata me fortalece”²⁷² e na interpretação foucaultiana, “as pancadas, portanto, fazem crescer. Elas põem a prova, treinam, aperfeiçoam”.²⁷³ Assim, o vínculo entre a contradoutrina de Zaratustra e o cinismo é rico em possibilidades.

Segundo Foucault, um dos traços característicos do cinismo é sua dimensão prática, enquanto modo de viver. Tal posição é cara a Nietzsche, que incita seus leitores

²⁶⁹ “sua felicidade deveria ter cheiro de terra e não de desprezo da terra”. NIETZSCHE, 2011, “Do país da cultura”, p. 112.

²⁷⁰ FOUCAULT, 2011, p. 272.

²⁷¹ “minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...] mas amá-lo!”. NIETZSCHE, 1995, “Por que sou tão inteligente”, §10, p. 49. E “*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim”. NIETZSCHE, 2001, §276, pp. 187-188.

²⁷² NIETZSCHE, 2006, “Máximas e Flechas”, §8, p. 10.

²⁷³ FOUCAULT, 2011, p. 264.

a assumirem uma posição ativa em relação à sua obra, “somente quem faz aprende”.²⁷⁴ Ou seja, a aprendizagem de seu pensamento se daria pela ação e não só pelo discurso. Apesar de o filósofo alemão ter professado seu pensamento por escritos, a questão ética é um de seus principais interesses. Ademais, o autor elegeu para sua filosofia qualidades práticas que conduzam à ação e à transformação do próprio modo de viver:

Estimo um filósofo na medida em que ele pode dar um exemplo [...] mas este exemplo deve ser dado não somente por livros, mas pela vida cotidiana, como os filósofos gregos ensinaram, pela expressão do rosto, atitude, o vestuário, o regime alimentar, os costumes muito mais do que pelo que se diz pelo que se escreve. Como nós estamos ainda longe na Alemanha de poder realizar essa corajosa evidência de uma vida filosófica.²⁷⁵

Esse trecho possibilita o estabelecimento de uma relação direta com o cinismo. Vimos no subitem anterior de que maneira a vida filosófica cínica contém as características elogiadas por Nietzsche na citação acima. O filósofo alemão almejou elaborar um pensamento que conduzisse a uma vida filosófica potente o suficiente para confrontar-se com a ordem cultural estabelecida. Daí a coragem inerente a essa atitude, posto que, todo seu agir deveria ser um ataque à sociedade, a fim de transformá-la.²⁷⁶

O interesse de Nietzsche estaria voltado para a elaboração de um pensamento ativo na formação do indivíduo, uma filosofia segundo a qual se pudesse viver e não um saber abstrato dissociado da prática. Por essa razão o autor era diametralmente oposto à erudição oca, sem ação, vazia de potência criadora e transformadora para a cultura de seu tempo.

Ao diagnosticar o miasma que assolou sua época, o autor passou então a refletir sobre como o indivíduo viveria nessa condição e de que maneira seria capaz de superá-la. A contradoutrina de Zarathustra teria preceitos que, direta ou indiretamente, assemelham-se à ascese cínica.

A concepção de contradoutrina é fiel ao pensamento nietzschiano na medida em que o autor não encerrou suas questões em ideologias ou sistemas filosóficos. Suas reflexões questionavam valores totalizantes, colocando em xeque as verdades

²⁷⁴ NIETZSCHE, 2011, “O mais feio dos homens”, p. 253.

²⁷⁵ NIETZSCHE, 2012, p. 350.

²⁷⁶ “o gênio não deve temer entrar em conflito com as formas e ordens existentes, se quer manifestar a ordem superior e a verdade mais alta que traz em si”. Ibidem, p. 351.

incondicionais que massificaram os homens em rebanhos. Assim, o leve saber alegre de seu principal personagem seria refratário às tradicionais formas de conhecimento. Tanto que Zaratustra incita a autonomia e independência dos indivíduos: “Este é o meu caminho, – qual é o vosso? Assim respondi aos que me perguntaram pelo ‘caminho’. Pois o caminho – não existe!”.²⁷⁷ Desse modo Nietzsche propõe uma filosofia individualista, enfatizando a singularidade, evitando propor novos dogmas conceituais e discursivos, dado que seu interesse é que seu leitor se torne quem ele é, soberano de si. Isto é, o autor propõe um jogo interpretativo com seus leitores, incitando a apropriação de suas ideias e a configuração de novas perspectivas.

Segue-se o teor aguerrido de seu pensamento, visto que a soberania individual recusa valores incondicionais e demanda uma vontade forte para se posicionar ativamente em face da adversidade em uma terra caótica, ausente de Deus. Tal postura teria que primar pela intensidade combativa para não ser submetida a dogmas e verdades supremas, pois nessa condição de calma e repouso a força minguaria, a potência interpretativa se atrofiaria.

O conflito seria determinante para moldar e preparar a existência nesse novo mundo, posto que, “as coisas deverão ser cada vez mais duras e difíceis para vós. Somente assim – somente assim cresce o homem até as alturas em que o raio o atinge e despedaça: alto o bastante para o raio”.²⁷⁸ Nesse trecho o autor não afirma a morte do homem por despedaçamento. O raio seria uma metáfora, pois o raio a que filósofo se refere é “o raio criador”.²⁷⁹ Ou seja, ser despedaçado é morrer para logo em seguida renascer sob o signo da criação, no jogo incessante de estetizar a existência.

Força e luta são traços decisivos no projeto nietzschiano de transvaloração dos valores, para postular novas formas de viver e encontrar felicidade nessa tarefa, “esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: eu mesmo pus em mim, eu mesmo declarei santa a minha risada. Nenhum outro encontrei, hoje, forte o bastante para isso”.²⁸⁰ Os fracos desejariam a antiga existência, agrilhoadas à velha divindade, à obsoleta forma de vida pautada nas valorações incondicionais e ser despojado dessa base torná-lo-ia triste,

²⁷⁷ NIETZSCHE, 2011, “Do espírito de gravidade”, p. 118.

²⁷⁸ Ibidem, “Do homem superior”, §6, p. 274.

²⁷⁹ Ibidem, “Os sete selos”, §3, p.220.

²⁸⁰ Ibidem, “Do homem superior”, §18, p. 280.

niilista. Somente os fortes celebrariam a ventura desse novo mundo, a felicidade de se pôr à prova e enfrentar a decadente cultura vigente.

Tal característica é intrínseca ao cinismo, conforme Foucault afirma, “o cínico é um filósofo em guerra”.²⁸¹ Ele assume, por seu estilo singular de viver, um ataque direto à cultura de sua sociedade, “o combate dos cínicos [...] é um combate contra costumes, contra convenções, contra instituições, contra leis, contra todo um estado da humanidade”.²⁸² A prática cínica exige força e domínio de si para o enfrentamento incessante ao modo de vida dominante e para a renúncia radical dos hábitos sociais convencionais. Assim ele encontra sua felicidade, ao se ocupar de si e dos outros. O cínico luta pelos homens, pela humanidade, dispensando a doutrina e sem massificar os indivíduos com discursos totalizantes. A ascese da vida cínica visa à transformação pelo exemplo de sua singularidade, o que implica uma ética individualista.

Logo, o tema nietzschiano da estética da existência conduziria a uma dimensão prática, à luz das hipóteses foucaultianas sobre o cinismo. As reflexões do filósofo francês abrem novas perspectivas de interpretação sobre o pensamento de Nietzsche na medida em que, via Foucault, é possível compreender Zaratustra enquanto asceta. Algo de suma importância e estranho à primeira vista, devido à terceira dissertação de *Genealogia da moral*.

A hipótese da ascese de Zaratustra salta aos olhos logo no início da jornada da referida personagem, no entanto, a oposição ao ascetismo feita pelo autor na obra supracitada impede o desenvolvimento dessa argumentação. Todavia, a interpretação de Foucault sobre o cinismo abre a possibilidade de lermos o bufão de Nietzsche enquanto um asceta, cínico. A renúncia ao estilo de vida predominante em sua época, assim como a negação radical dos valores estanques que orientaram seus contemporâneos conduzem a certa forma de ascetismo. É dessa sociedade, pautada na consolação proveniente dos discursos totalizantes, que o filósofo alemão se afasta, e é contra ela que ele declara guerra.

Ao cotejar *A coragem da verdade* com *Assim falou Zaratustra*, a riqueza oriunda das semelhanças é imensa. Malgrado as distinções dos contextos históricos e filosóficos

²⁸¹ FOUCAULT, 2011, p. 264.

²⁸² Ibidem, p. 247.

e com as devidas ressalvas conceituais, estabelecer um diálogo entre ambos é possível e fundamental para a compreensão de alguns pontos do pensamento nietzschiano, como a dimensão prática de sua contra doutrina do leve saber alegre.

Certamente as possibilidades não foram esgotadas nessa pesquisa, pelo contrário, creio ser necessário desenvolver e explorar mais esse campo. A partir de uma base comum, transvalorar os valores e alterar o valor da moeda, nietzschianismo e cinismo conjugam aspectos filosóficos práticos semelhantes e capitais para nossa realidade.

Com o fim das ideologias e em um cenário político caótico, com o fim de narrativas totalizantes para reger as vidas alheias, tanto o cinismo quanto nietzschianismo ganham nova importância. Ambos incitam à combatividade individual, colocam a responsabilidade novamente no sujeito, exigem uma tomada de posição ativa em relação ao mundo em que se vive e, por seu exemplo singular, propor transformações radicais em sua sociedade. Nosso mundo pode soar árido àqueles que desconhecem o leve saber alegre. Para seus adeptos, estetizar a existência seria a grande ventura.

Conclusão

Em minhas análises me detive nos seguintes livros: *O nascimento da tragédia*, *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra* e a terceira dissertação de *Genealogia da moral*. Isso não me impediu de lançar mãos de outros escritos do autor para fundamentar e desenvolver minhas leituras acerca do conceito de estética da existência. Além disso, para fundamentar minha hipótese sobre a ascese de Zaratustra, recorri às reflexões de Foucault expressas em *A coragem da verdade*.

Nesta pesquisa ocupei-me do que Nietzsche denominou estética da existência, a plena adesão entre arte e vida, vínculo basilar para suas reflexões. No decorrer de seu pensamento, o filósofo norteou suas considerações pelo conceito de vida, utilizando-o como pedra de toque para as críticas aos temas a que dedicou atenção, entre eles: verdade, razão, ciência, metafísica, moral, cultura. O filósofo alemão analisou tais assuntos sob pontos de vista distintos, adotando diversos estilos e abordagens ao longo de sua obra.

O autor avaliou os efeitos fisiológicos de uma existência pautada na superestimação e universalidade de valores verídicos, racionais, científicos, metafísicos, morais. Em seguida diagnosticou sua época: seus contemporâneos estariam esgotados, degenerados, decadentes, doentes. A cultura moderna seria enferma por prezar e confiar incondicionalmente na busca incessante pela verdade, seja ela metafísica ou científica, e por crer no pleno conhecimento da vida e do mundo e de suas respectivas justificativas e correções.

Este ímpeto desenfreado pela veracidade Nietzsche denominou vontade de verdade. Na hipótese nietzschiana, os homens teriam uma carência abissal por significados que dessem algum sentido às suas ações e que explicassem os acontecimentos acidentais da vida, que se tornariam plausíveis através dos esclarecimentos totalizantes oferecidos pelos valores supremos, científicos ou metafísicos.

Essa sanha pelo verídico teria implicações morais: os indivíduos orientariam suas ações de acordo com tais verdades, haja vista que acreditariam e dependeriam incondicionalmente delas, posto que considerariam absurda a vida sem sentido absoluto.

Ao diagnosticar a condição de sua época, o filósofo de Sils Maria recorreu à arte para elaborar suas hipóteses e sugerir o caminho necessário para a superação dessa fase decadente. Ao longo de sua obra o autor abordou esse tema por meio de diversas perspectivas.

Em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, o filósofo intempestivo afirmou a necessidade do renascimento da tragédia ática. Tal expressão artística iria depor a concepção teórica de mundo vigente na modernidade, a crença supracitada na universalidade da razão e da verdade. O conhecimento trágico promoveria uma renovação cultural que salvaria o homem de sua condição letárgica.

Em sua obra de estreia, Nietzsche sofreu forte influência do romantismo wagneriano e tanto da metafísica quanto da filosofia da arte de Schopenhauer. Essas peculiaridades foram deixadas de lado nos livros posteriores. Porém, já em seu primeiro escrito a relação entre arte e vida é capital na elaboração de suas críticas à ciência e à verdade. E a transformação da cultura seria decisiva.

Tendo examinado a estética da existência na obra de juventude do autor, passei à análise dessa concepção em *A gaia ciência*. Contudo, creio que tal livro deva ser lido em conjunto com *Assim falou Zaratustra*: ambos complementam as ideias um do outro, concepções e reflexões que são tocadas no primeiro ganham um aprofundamento no segundo.

Nietzsche abala a confiança em uma vida orientada por valores irrestritos e anuncia a morte de Deus, acontecimento dramático da Modernidade que lançaria os indivíduos em mundo de caos e puro devir. O resultado fisiológico imediato seria o niilismo, negação da vontade e a angústia em face de um horizonte ausente de sentido.

Para superar o niilismo e suplantar a cultura decadente de sua época, o autor apresenta seu leve saber alegre, a contradoutrina de Zaratustra. Esse novo conhecimento afirmaria a celebração total da vida e da liberdade proveniente do ocaso da velha

divindade. Destituído de valores supremos que encerraram sua existência, o indivíduo encontraria a ventura de viver em um lugar com infinitas possibilidades.

Assim, as reflexões de Nietzsche conduziriam a uma ética, a um modo de viver nesse mundo ausente de discursos totalizantes. O autor se preocupou em exprimir uma filosofia que tivesse uma dimensão prática, que incitasse ao ato em face da cultura nociva que envenenaria o sujeito com concepções torpes.

No entanto, não interpreto o pensamento nietzschiano como um discurso massificante, que vise a regradar as atitudes dos homens. Ao contrário, o filósofo instiga seu leitor a ser autor de sua existência, a assumir uma posição ativa em sua vida e renegar a mentalidade dominante que o arrebanha e o torna cativo de rígidos valores.

Uma das metas do autor é o surgimento de uma nova estirpe de homem: um indivíduo criador e autônomo que atuaria como uma máquina de guerra contra a concepção de mundo orientada por discursos totalizantes, que entorpeceriam a potência criadora singular.

Encontrar o caminho para si mesmo implicaria em solidão. Para tornar-se livre e independente, o sujeito deveria praticar certa forma de ascese: renunciar ao modo de viver comumente aceito, recusar os hábitos que regram a vida coletiva e romper com a visão de mundo pautada nas valorações engessadas pelo costume. Nesse sentido, a árdua e lúdica tarefa de estetizar a existência teria um fundo ascético.

Contudo, não seria um ascetismo metafísico, espiritual, religioso que renegue o corpo, condene a vida e os afetos. Esse tipo de ascese foi analisada e duramente criticada por Nietzsche na terceira dissertação de *A genealogia da moral*, texto que examinei na terceira parte desta pesquisa com o fito de corroborar minhas hipóteses.

Não obstante, creio que outro tipo de ascese seria necessário, a intramundana, afetiva e imanente. Teria o sentido da terra, nas palavras de Zaratustra.

Essa hipótese foi baseada na interpretação foucaultiana do cinismo antigo, em seu último curso no Collège de France. A aproximação entre o cinismo e o pensamento nietzschiano se mostrou bastante profícua, sendo possíveis ainda diversas relações e desdobramentos.

Através da leitura que Foucault faz do cinismo antigo, estabelecemos alguns pontos fortes de convergência entre os cínicos e Zaratustra, malgrado as distinções características de ambos. Em suma, acredito que a principal personagem de Nietzsche expressa a dimensão ativa do seu pensamento. Em minha hipótese, Zaratustra vivencia a filosofia nietzschiana. Mesmo sendo de forma fictícia, o autor explicita a possibilidade prática de suas reflexões.

Zaratustra seria um homem que vivenciaria na prática as concepções filosóficas de Nietzsche, passando pelos processos patológicos do niilismo, o afastamento ascético da cultura degenerada, a afirmação criadora de si, a confecção de novos valores e a sua difusão para auxiliar os homens a superarem a condição decadente. Na ausência de algum indivíduo que tenha sido capaz, ou tenha passado, pelas experiências e pelos estágios que Nietzsche postula em sua filosofia, o autor se viu obrigado a criar uma personagem que tenha trilhado esse percurso.

Assim, Zaratustra mostraria que estetizar a existência teria como pressuposto o leve saber alegre, que conduziria ao ascetismo intramundano combativo à cultura doente hegemônica e à celebração da vida em um mundo onde Deus está morto.

Referências Bibliográficas:

NIETZSCHE. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

Nietzsche. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofia com o martelo*. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE. *O Anticristo: a maldição do cristianismo; Ditirambos dionisíacos*. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007. NIETZSCHE. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE. *Schopenhauer, educador*. São Paulo: Prumo, 2012.

ARALDI, C. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. Editora Unijui, Discurso Editoria, São Paulo, 2004.

AZEREDO, V. *Nietzsche e a autora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas, 2008.

BARRENECHEA, M.; FEITOS, C.; PINHEIRO, P.; SUZARES, R. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

- CHAVES, E. *No limiar do Moderno: Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka-Tatu, 2003.
- COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'água, 1980.
- DIAS, R. "Arte e vida no pensamento de Nietzsche". In: LINS, D. (org.). *Nietzsche e Deleuze: Intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- DIAS, R. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- DIAS, R. *Amizade Estelar*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.
- DIAS, R. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DELEUZE. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1965.
- DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988.
- FOUCAUL, M. *A coragem da verdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- GOULET-CAZÉ, BRACHT BRANHAM. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- KAUFMANN. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, New Jersey, 1974.
- MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MACHADO, R. *Zaratustra – tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

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

MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: UNIFESP, 2011.

NEHAMAS, A. *Nietzsche – Life as literature*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1985.

PHILONENKO, A. *Nietzsche: ler ire et le tragique*. Paris: Librairie Générale Française, 1995.

ROSSET, C. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2000.

SILK, M., STERN, J. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

VIEIRA, Vladimir. *Entre a razão e a sensibilidade: A estética pós-kantiana e o problema da cisão entre sensível e supra-sensível*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2009.