



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

ALAN NASCIMENTO RODRIGUES

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO
NIETZSCHIANO

JOÃO PESSOA

2021

ALAN NASCIMENTO RODRIGUES

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO
NIETZSCHIANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Profº Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho.

JOÃO PESSOA

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

R696i Rodrigues, Alan Nascimento.

Uma investigação sobre a estética da existência no
pensamento nietzschiano / Alan Nascimento Rodrigues. -
João Pessoa, 2021.
118 f.

Orientação: Enoque Feitosa Sobreira Filho.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Niilismo. 2. Arte e vida. 3. Transvaloração. 4.
Friedrich Nietzsche. I. Sobreira Filho, Enoque Feitosa.
II. Título.

UFPB/BC

CDU 7.037.4

ALAN NASCIMENTO RODRIGUES

**UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO
NIETZSCHIANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho.

Aprovado em: 26/02/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho – UFPB
(Orientador)

Prof^a. Dr^a. Lorena de Melo Freitas – UFPB
(Examinadora interna)

Prof. Dr. Luciano da Silva – UFCG
(Examinador externo)

Prof. Dr. João Adolfo Ribeiro Bandeira – UFCA
(Examinador externo)

Dedico este trabalho a Christyan Marcos Gomes, pessoa importante nesta caminhada. Aos meus familiares, pois estiveram sempre ao meu lado, como minha irmã Neta, pessoa muito importante na minha vida, razão do meu esforço; aos meus pais, Maria e Cícero (In memoriam), pois sem o apoio deles, quando em vida, ou intercedendo por mim, onde estiverem, eu não teria completado mais esta etapa.

Vocês são muito importantes na minha vida!

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos deuses. Se tivesse me faltado fé, não teria conseguido concluir esta etapa da minha vida.

Ao Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho, por assumir a orientação deste trabalho.

Aos professores examinadores, pela oportuna e indispensável contribuição. É uma honra tê-los em minha banca, buscando melhorar a produção do trabalho, com colaborações que fazem toda diferença.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia – UFPB, que contribuíram significativamente para minha formação acadêmica durante o mestrado, ajudando-me a expandir meu olhar sobre as questões filosóficas.

À minha família, em especial, à minha irmã/tia Ivonete Gabriel, que sempre esteve ao meu lado, me apoiando nas minhas escolhas!

Aos meus colegas do curso. Em especial, a Davidson Marinho Soares. Foi a amizade que me mostrou horizontes, quando achei que estava tudo perdido. Amigo com quem dividi angústias, medos e que foi, para mim, amparo ao longo do curso.

Grato a todos e a todas!

*O sábio como astrônomo – Enquanto
você sentir as estrelas como algo acima,
falta-lhe o olhar do conhecimento.*

(NIETZSCHE)

RESUMO

O presente estudo objetivou investigar a relação entre arte e vida no pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900). A partir da proposição do pensador, quando enuncia que somente como fenômeno estético a vida aparece justificada (NIETZSCHE, 1992, p. 18), perguntou-se: como compreender a vida como uma obra de arte no pensamento nietzschiano? Especificamente, buscou-se verificar se é no contexto da crítica nietzschiana à cultura moderna que a estetização da existência se justifica frente ao niilismo que inibe uma vida autenticamente criativa; compreender de que modo a questão enunciada pelo filósofo alemão pressupõe um protótipo de homem que tem no “além-do-homem” a expressão das forças artísticas apolíneas e dionisiacas e, por fim, entender porque viver de modo artístico pressupõe, conforme Nietzsche, deixar expressar as forças estéticas que vibram no mundo e, conseqüentemente, transvalorar os valores e criar as condições de possibilidade para uma outra cultura: a cultura do cultivo de si. Metodologicamente, trata-se de um estudo de interpretação de textos filosóficos e revisão bibliográfica de natureza qualitativa, efetivada por uma abordagem hermenêutico-filosófica rigorosa, em que se analisaram obras, como: *Genealogia da moral: uma polêmica* (2007); *Assim falou Zaratustra* (2005); *O nascimento da tragédia* (1992), entre outros textos fundamentais do pensador e de seus comentadores. Constatou-se que Nietzsche compreende o indivíduo como detentor de forças artísticas, que podem ser direcionadas pelo próprio indivíduo, para que seja capaz de intervir livremente na vida e, portanto, tornar-se capaz de transformar uma existência passivamente niilista em existência afirmativa de vida ativa. A vida como fenômeno estético pressupõe se abrir à vontade de potência e para um processo genealógico de si e de conseqüente reafirmação da vida, em que o homem se torne senhor de si mesmo.

Palavras-chave: Niilismo. Além-do-homem. Arte e vida. Transvaloração. Cultivo de si.

ABSTRACT

This study aimed to investigate the relationship between art and life in Friedrich Nietzsche's (1844-1900) thought. Based on the thinker's proposition when he states that only as an aesthetic phenomenon does life appear justified (NIETZSCHE, 1992, p. 18), he asked: "How to understand life as a work of art in Nietzschean thought? Specifically, we sought to indicate that it is in the context of Nietzschean criticism of modern culture that the aestheticization of existence is justified in the face of nihilism that inhibits an authentically creative life; to understand that the question enunciated by the German philosopher presupposes a prototype of a man who has in the "beyond-man" the expression of the Apollonian and Dionysian artistic forces; and, finally, to understand that living in an artistic way presupposes, according to Nietzsche, to understand the aesthetic forces that vibrate in the world, consequently transvaluing values and creating the conditions of possibility for another culture: the culture of self-cultivation. Methodologically, it is a study of interpretation of philosophical texts and bibliographic review, of a qualitative nature, carried out by a rigorous hermeneutic philosophical approach in which works such as: *Genealogy of morals: a controversy* (2007); *Thus spoke Zarathustra* (2005); *The birth of tragedy* (1992), among other fundamental texts by the thinker and his commentators. It was found that Nietzsche understands the individual as the holder of artistic forces that can be directed by the individual so that he is able to intervene freely in life and, therefore, become able to transform a passively nihilistic existence into an affirmative existence of active life. Life as an aesthetic phenomenon presupposes opening up to the will to power and to a genealogical process of oneself and consequent reaffirmation of life in which man becomes master of himself.

Keywords: Nihilism. Beyond-man. Art and life. Transvaluation. Self cultivation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 A CRÍTICA GENEALÓGICA NIETZSCHIANA À CULTURA MODERNA: SOBRE A CRISE DOS VALORES E A JUSTIFICATIVA ACERCA DA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA.....	16
2.1 Nietzsche e a crítica aos ideais modernos	16
2.2 Nietzsche e a crise dos valores morais na Modernidade	32
2.3 Nietzsche: sobre a constatação do niilismo e o papel da arte.....	44
3 O ALÉM-DO-HOMEM COMO EXPRESSÃO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA	55
3.1 A arte trágica dos gregos e os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco	55
3.2 A reatualização do gênio grego e a estética musical no pensamento nietzschiano.....	61
3.3 O além-do-homem como expressão estética e a vontade de vir a ser no mundo.....	74
4 NIETZSCHE E A VIDA ENQUANTO FENÔMENO ESTÉTICO.....	87
4.1 Nietzsche e a justificação estética do mundo.....	87
4.2 A arte e a valoração no pensamento de Nietzsche	93
4.3 A arte como colaboradora de outra cultura: a do “cultivo de si”	102
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS.....	114

1 INTRODUÇÃO

O intuito do presente estudo é o de discutir a relação entre arte e existência, presente no pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900). A arte tem uma importância singular no contexto do pensamento nietzschiano. Isso implica entender o percurso que faz a reflexão do pensador alemão no decorrer do seu desenvolvimento: desde o momento em que se filia à “metafísica do artista”, abraça uma explicação metafísica para o fenômeno que permeia a vida como obra de arte. Essa perspectiva está associada ao momento em que o jovem Nietzsche ainda era influenciado por uma metafísica schopenhaueriana, em que Apolo (aparência) protege e vela o terrível Dionísio (mundo verdadeiro). A vontade apolínea seria, na esteira do pensamento de Schopenhauer, a necessidade humana de procurar a “coisa em si” e o porquê de o homem carregar o peso da existência.

Diferentemente da reflexão schopenhaueriana, Nietzsche entende que a vontade é algo que precisa ser salva de sua inclinação ao nada querer, ou seja, salva de querer o “niilismo suicidário”. Diferentemente de Schopenhauer, para Nietzsche (2007, p. 148),

[...] o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não tem finalidade; ‘para que o homem?’; faltava a vontade de homem e terra; por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior ‘Em vão!’.

Nietzsche argumenta que o homem sofre do problema do seu sentido. Falta-lhe resposta à pergunta: “por que sofrer?” e, por isso, ele cria vários subterfúgios a que denomina sentido. Schopenhauer constrói, assim, uma filosofia do sentido universal, considerando ser esta a característica fundamental da vontade; já para Nietzsche a vontade humana não tem um *telos* intrínseco e nenhuma meta lhe é dada *a priori*. Diante do horror, a vontade humana se agarra a qualquer sentido que lhe permita preencher o vazio tremendo que é estar vivo e cheio de incertezas diante da finitude do existir no mundo. Desse modo,

O homem, o animal mais corajoso é mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, deseja que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta

de sentido no sofrimento, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade (NIETZSCHE, 2007, p. 149).

O problema de Nietzsche é que o homem, diante de uma vida sem sentido, se agarra ao niilismo dos “ideais ascéticos” (NIETZSCHE, 2007, p. 149), que traz um novo sofrimento mais nocivo à vida, que se expressa pelo ódio, negando o que é animal ao homem, ou seja, seus instintos naturais. Esses ideais trazem em seu âmago um horror aos afetos, desejos e anseios do corpo; além disso, traem a razão mesma (o corpo), de modo que o homem passa a move-se pelo medo. Afastando-se, assim, do que é mudança, morte e devir. Sem os subterfúgios do ideal ascético, o homem ainda preferirá querer o nada a nada querer. (NIETZSCHE, 2007, p. 149). Ou seja, o homem tende a abraçar o niilismo, ao nada. Diferentemente do que pensou Schopenhauer.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche deixa claro o porquê de seu apreço à arte grega: “A gente mais bem-sucedida, a mais bela a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos - como? Precisamente eles tiveram necessidade da tragédia? Mais ainda – da arte? Para que – arte grega?” (NIETZSCHE, 1992, p. 14). Nietzsche aponta para os gregos, por entender que eles formaram uma civilização que soube fazer da vida uma obra de arte. Tal arte era assentada na existência, como uma *poiesis* existencial e não como um produto da técnica de expressar algo pelas artes plásticas, música, arquitetura. Os gregos enxergavam “a arte com o olhar da vida...” (NIETZSCHE, 1992, p. 15). E o que isso significa? Significa que nos helênicos antigos, muito antes do “[...] socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a sereno jovialidade do homem teórico” (NIETZSCHE, 1992, p. 16), o dionisíaco habitava a alma do povo grego, em sua mais apurada expressão.

Vale dizer que Nietzsche usa a metáfora do deus Dionísio mais para falar dessa relação psicológica e fisiológica, que faz parte de cada indivíduo, mas também para mostrar como aquele povo vivia em comunidade. Um povo marcado pela capacidade de entender e encarar a dor, a angústia e as desventuras da existência. E que foram tão bem retratadas em tragédias, que, conforme Nietzsche, em *O nascimento da Tragédia*, tem a ver com “[...] aquela questão de (ter) realmente o seu cada vez mais forte anseio de beleza, de festas, de divertimentos, de novos cultos, (isso) brotou da carência, da privação, da melancolia, da dor” (NIETZSCHE, 1992, p. 17).

O teatro grego antigo traz entusiasticamente o homem primitivo dionisíaco e o espetáculo faz representação a imagem-síntese de como o homem helênico carrega consigo o ímpeto de vivência de si mesmo. A partir do exemplo do povo grego, Nietzsche entende a vida como obra de arte. Ele afirma que a estetização da vida é possível, pois, como o povo helênico tinha o espírito livre e tinham uma moral que lhes permita viver sem amarras, seria possível resgatar tal estilo de vida para as condições atuais; o povo helênico tinham em si a força do artista, de modo que reverberava o dionisíaco no mundo e nos corpos de cada indivíduo.

Este é o dionisíaco na perspectiva do jovem Nietzsche: claramente uma força que se contrapõe às forças apolíneas, que se expressa pelo devaneio e pela quebra das regras morais e racionais. Dionísio se contrapõe ao apolíneo e deve superá-lo, mas sem negá-lo por inteiro, pois ambos são partes constitutivas do movimento belo da vida. Compreensão que aparecerá nos escritos tardios de Nietzsche, iniciados com a publicação de *Humano, demasiado humano* (1878) e que marca uma fase pós-ruptura com Wagner, em que o pensador assume, de outro modo, a noção sobre o apolíneo e o dionisíaco. Eles são forças estéticas conflituosas, que vigoram numa única realidade, a mundana, vontade e princípio de tudo, e que devem ser afirmadas sem restrições.

A vida deve ser tomada sem subterfúgios. A arte, inclusive, não deveria assumir o propósito de ser alento frente a uma vida sofrível. Na existência, a experiência do viver deve se situar entre o riso e o horror. Como o filósofo salienta: "Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: vós, meus irmãos, eu vos atiro esta coroa! O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, aprendei a rir!" (NIETZSCHE, 1992, p. 23). A arte, para Nietzsche, estava na obra feita para ser representada no teatro, mas não somente nesse lugar: está no espetáculo trágico, pois a tragicidade era intrínseca à vida do povo helênico, visto que a arte se manifestava pelo heroico pendor ao descomunal e se fazia possível pela autoeducação para o sério, para o horror, que transfigurava-se em uma vida tragicamente feliz.

No contexto da reflexão sobre o niilismo, Nietzsche entendeu que ele se expressa também sobre uma forma de pensar, na qual o autoaniquilamento é visto como virtude e a dor sem sentido é exaltada; a dor como está para a religião cristã, pois, por meio dela, se vilipendia o corpo em função da crença na purificação de uma alma que não existe. Além disso, sua origem se reporta ao platonismo, que

institui um *modus* na cultura Ocidental, que consiste em abdicar o presente em detrimento do transcendente. Para Nietzsche, o que a Europa vivia, através do entusiasmo pelas ideias iluministas e a supervalorização da ciência, tratava-se da substituição da ausência do Deus cristão por outras ideologias, algo que deve ser superado pelo niilismo completo: quando se assume a morte de Deus e funda uma cultura de superação dessa ausência – pela transvaloração dos valores.

Assim, ao afirmar que “Deus está morto”, Nietzsche deseja trazer à tona a problematização das seguranças consolidadas até então pela cultura do Ocidente. É como se o pensador soubesse da capacidade criativa que tem o ser humano, mostrando que este, diante do nada, pondera outras possibilidades de ser e de estar no mundo. Não é sobre a morte da divindade, é sobre o que se pode fazer sem ela. Com isso, percebe-se a necessária falsidade do conhecimento humano e, portanto, da ciência também. Os valores, tidos como sérios e importantes, constituem o traço de indefinição e fragilidade que caracteriza a existência humana. Nesse âmbito de incertezas lançadas sobre os valores e seus fundamentos metafísicos, sobre a noção de verdade e sobre os pressupostos que sustentam o pensamento metafísico racional, destaca-se a indagação que norteia o presente estudo: como compreender a vida como uma obra de arte no pensamento nietzschiano?

Para tal empreitada, busca-se entender a relação entre a arte e a vida estabelecida por Nietzsche em diferentes obras. Além disso, pretende-se, especificamente, verificar se é no contexto da crítica nietzschiana à cultura moderna que a estetização da existência se justifica frente ao niilismo que inibe uma vida autenticamente criativa; compreender de que modo a questão enunciada pelo filósofo alemão pressupõe um protótipo de homem que tem no “além-do-homem” a expressão das forças artísticas apolíneas e dionisíacas e, por fim, entender porque viver de modo artístico pressupõe, conforme Nietzsche, deixar expressar as forças estéticas que vibram no mundo e, conseqüentemente, transvalorar os valores e criar as condições de possibilidade para uma outra cultura: a cultura do cultivo de si.

Metodologicamente, trata-se de um estudo de interpretação de textos filosóficos e revisão bibliográfica de natureza qualitativa, efetivada por uma abordagem hermenêutico-filosófica rigorosa, analisando obras, como: *Genealogia da moral: uma polêmica* (2007); *Assim falou Zaratustra* (2005); *O nascimento da tragédia* (1992), entre outros textos fundamentais do pensador e de seus comentadores. Pretende-se fazer uma análise pormenorizada do pensamento do

filósofo em relação à estética e à existência. Vale destacar que este estudo está voltado para a “fase madura” de Nietzsche (após 1878), momento em que ele está mais convencido do papel fundamental que tem a estetização da existência frente ao niilismo passivo que assola o “espírito” da cultura moderna ocidental.

Nesse momento, é oportuno mencionar que, além desta introdução, este texto dissertativo está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “A crítica genealógica nietzschiana à cultura moderna: sobre a crise dos valores e a justificativa acerca da estética da existência”, procurou-se mostrar como Nietzsche concebe a cultura e os valores do seu tempo; como estes são acometidos pela enfermidade do niilismo e, conseqüentemente, como isso inibe a criatividade e as pulsões naturais humanas. Procurou-se indicar, assim, que a arte, quando da constatação da morte de Deus, tem um papel central no processo de transvaloração dos valores decadentes da modernidade ocidental.

Nesse sentido, é importante perceber que Nietzsche retoma o olhar sobre a natureza humana: não mais entendida a partir do idealismo platônico e do racionalismo próprio da modernidade, mas a partir do que o pensador e alguns comentadores chamou de “Sentimento de Potência”. Assim, “A vida, como a forma mais conhecida do ser, é especialmente uma vontade de acumulação de forças: todos os processos de vida têm aqui sua alavanca: nada quer se conservar. Tudo quer crescer e acumular [expandir e morrer]” (MACHADO, 1999, p. 69). O conceito nietzschiano de vontade de potência pode ser assumido aqui sob a perspectiva da vida, como criação e autossuperação, e, conseqüentemente, vontade de potência é entendida como força plástica, que, na perspectiva de tal filósofo, torna-se um fio condutor para compreendermos como sendo possível a noção de estética de si, tal como Nietzsche a postula em seus escritos.

O segundo capítulo, “O além-do-homem como expressão estética da existência”, abordaremos a arte trágica grega e os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco, mostrando como Nietzsche reflete sobre a derrocada do dionisíaco diante do apolíneo racional, que diz respeito a toda uma cultura e perspectiva que relega as emoções e as paixões. Com isso, a vida passa a ser considerada, segundo quadros de verdade (morais ou científicas), o que empobrece as potencialidades de o homem ser o que se é. Nietzsche pensa na reatualização do gênio grego na música, como protótipo do dionisíaco já efetivado no meio da cultura alemã.

O próprio pensamento nietzschiano exorta para a necessidade de formação de sábios, tal qual em Zaratustra: “Vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas Ou, para dizê-lo com a linguagem daquele trasgo dionisíaco, que se chama Zaratustra.” (NIETZSCHE, 1992, p. 23). Na referida obra, Nietzsche nos apresenta o “além-do-homem” como aquele que congrega as qualidades e a força estética, capaz de se colocar no mundo artisticamente.

Dessa forma, se a vida como arte é condição para superação da condição existencial, imposta pelo niilismo, a superação dela somente pode desembocar na necessária formação/educação de outros homens. Ele, o além-do-homem, experiencia a vida, como sugere Nietzsche, conforme a máxima “tornar-se o que se é”, que consiste na autossuperação e afirmação singular, criativa de si como experiência de existência (NIETZSCHE, 2005, p. 110). O além-do-homem é a expressão da vontade de potência e da possibilidade de afirmação de outra vida, em que o homem é autor e ator no espetáculo de sua vida concreta, material. Ele aponta para a viabilidade de outro homem e de outra cultura em seu pensamento.

Em “Nietzsche e a vida enquanto fenômeno estético”, terceiro e último capítulo, haverá uma reflexão sobre os conceitos estruturadores da concepção que sustenta a vida e a arte entrelaçadas no pensamento nietzschiano. As forças estéticas dionisíacas e apolíneas é que dão sentido à existência das coisas – do mundo e do homem. É preciso deixar que elas fluam de maneira livre e equilibrada.

Dessa maneira, se no contexto da cultura platônica-socrática-cristã as condições de possibilidade cultural e histórica se voltaram para o favorecimento da ordem, da racionalidade excessiva e da conservação, é preciso dar vazão aos sonhos, ao caos e a embriaguez da força dionisíaca, que recoloca o mundo, abrindo-lhe a possibilidade de se fazer de novo e de novo. É isso que faz afirmar a vida enquanto fenômeno estético: superar o niilismo, fazer a transvaloração dos valores e se abrir à possibilidade de afirmar a existência de outro modo, com o espírito livre das amarras da moral gregária e com a disposição que sempre se reanima em fazer a vida trágica, como ela se apresenta, angustiante e sem sentido, uma obra de arte particular, que compreende a existência como ela é: alegre e triste, cheia de vida e de mortes, mas que somente pode desfazer a incompletude do seu devir quando assume a máxima desejosa da vontade potência, que pulsa em cada

ser existente: “torna-te o que se és”, e assim tornar possível o estabelecimento de outra cultura: a cultura do cultivo de si.

2 A CRÍTICA GENEALÓGICA NIETZSCHIANA À CULTURA MODERNA: SOBRE A CRISE DOS VALORES E A JUSTIFICATIVA ACERCA DA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

2.1 Nietzsche e a crítica aos ideais modernos

Pensar a modernidade ocidental é compreendê-la a partir de alguns pontos fundamentais, pelos quais se construiu o pensamento nietzschiano. Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*¹ (2000), a Modernidade Ocidental, ao menos por alguns pensadores da época, é entendida como momento histórico, que se pretendia totalmente novo, na medida em que buscou se afastar da Idade Média e se lançar para o futuro, ancorada no “racionalismo”, como aquele capaz de elucidar suas questões pela “ciência”² – esta como sendo capaz de oferecer, pelo método científico, sinônimo de objetividade, uma verdade quase absoluta sobre o mundo físico, mas também sobre proposições de ordem metafísica – pela “razão” e pela “verdade”. Essa parece ser a pretensão dogmática da ciência e da filosofia, que desejam o estabelecimento de verdades, ao que Nietzsche lança desconfiança e contestações.

Nietzsche se preocupou com um modelo científico, que começou a se desenvolver a partir do século XVI e que, entre outras características, tinha na experimentação e matematização traços fundamentais. Conforme tal autor, é um erro considerar que por elas seríamos capazes de conhecer melhor a sabedoria e a bondade de Deus; acreditar na capacidade do conhecimento; proporcionar algo de

¹ É importante dizer que na referida obra, Habermas deseja reafirmar que Nietzsche está ainda circunscrito aos pressupostos da racionalidade moderna por permanecer subsidiado por uma consciência temporal e pelo apelo à racionalidade. Habermas aponta Nietzsche como irracionalista por ele tecer uma crítica ao conceito da razão, quando deveria ter optado por fazer uma crítica total dessa faculdade. Para saber mais sobre tal perspectiva e como ela se desdobra na teoria do direito, conferir: SOBREIRA FILHO, E. **Direito, violência e poder: as respostas da crítica marxista ao direito e do realismo jurídico: para um novo olhar sobre a transmissão da cultura jurídica**, 2010, p. 8278.

No presente capítulo, não se deseja adentrar na discussão que é travada sobre Nietzsche estar ainda dentro do escopo da modernidade ou fora dele; nem se discutir se a filosofia nietzschiana é ou não irracionalista. Há muitos argumentos, de ambos os lados, que exigiriam outro foco, talvez, outro momento de pesquisa. O capítulo se debruça sobre os limites da cultura moderna apontados por Nietzsche quando se intitula extemporâneo.

² Em *A gaia Ciência*, Nietzsche argumenta sobre a ciência, considerando suas possibilidades, finitudes. Afirma que a ciência deveria deixar de estar mais próxima da profissão de fé, própria da religião, para abraçar o que se chamou de a “Grande saúde: que se move pelo ideal do bem-estar humano-sobre-humano, defendendo ser esse o campo do conhecimento científico (NIETZSCHE, 2013, p. 258 – 259; NIETZSCHE, 2008, p. 76).

útil à felicidade, a partir de uma pretensa ciência ética, que unisse a moral, a ciência e a felicidade; ou “[...] porque se pensava possuir e amar na ciência uma coisa desinteressada, inofensiva, que se bastava a si própria e inteiramente inofensiva, na qual os maus instintos do homem não participava de forma alguma.” (NIETZSCHE, 2013, p. 67).

Nesse sentido, Nietzsche entende que, ao buscar fundamentar suas ideias metafisicamente e em princípios como “substância”, “essência” e “universalidade”, os pensadores modernos desconsideram outros fatores que, para ele, são imprescindíveis em seu pensamento, as emoções, os afetos, à vida. Nietzsche, assim como Stein (1978), parece ponderar sobre atribuir à filosofia um caráter erudito e academicista que, na própria ciência, é passível de questionamentos. Para Nietzsche, o estabelecimento da verdade tem a ver com um poder de imposição. No jogo de interpretações, aquela que se estabelece como viável e verdadeira está diretamente relacionada ao grupo social que comanda: seja em se tratando da moral, seja em se tratando das pretensas verdades metafísicas.

Para Nietzsche, o mundo não é um fato dado e acabado: “[...] o mundo para ele é diversamente interpretável, não tem nenhum sentido por trás de si, mas inúmeros sentidos” (AZEREDO, 2010, 146). É na Modernidade que aparece o sujeito racional, capaz de uma subjetividade, de que se retira todo o conhecimento verdadeiro. É nesse sentido que aqui se refere à noção de subjetividade moderna e de interpretação, que vigora normatizando, naturalizando e habituando o mundo ao sujeito que pensa, para fazer jus ao pensador aqui estudado. É sobre esse sujeito cognoscente que se compreende a Modernidade, pois

A posição idealista de Descartes, como marco inaugural da Modernidade, consistiu em tomar o sujeito como ponto de partida do conhecimento significando que o sujeito é o polo a partir do qual se irradia a certeza. É a partir do que se encontra no sujeito, exclusivamente o pensamento, que se constitui o conhecimento verdadeiro. A realidade sensível do mundo material terá que ser demonstrada no nível do intelecto para que possa vir a possuir valor, uma vez que o intelecto é o único princípio de conhecimento. A realidade está sempre primeiro no sujeito e se apresenta como ideia. Assim, o sujeito passa a ter a função ordenadora do conhecimento enquanto é a sede da certeza de todos os objetos, cuja denominação de subjetivismo quer dizer primado da subjetividade, precedência do sujeito no processo de conhecimento. Eis a grande mudança que Descartes introduz na filosofia. Significa que o pensamento, conduzido metodicamente, encontra primeiro em si os critérios que permitirão estabelecer algo como verdadeiro. O homem assume a

tarefa de fundar na subjetividade todo e qualquer conhecimento. A primeira verdade, paradigma de todas as outras, será a existência do sujeito enquanto pensamento (AZEREDO, 2020, p. 2).

Ao sustentar as influências do pensamento socrático-platônico, a Modernidade se fecha na certeza da possibilidade do conhecimento verdadeiro, sem refletir criticamente sobre seus pressupostos, sem colocar a si mesma em questão, ela já nasce ultrapassada (HABERMAS, 2000, p.126). A razão centrada no sujeito é o princípio da modernidade. Segundo Habermas (2000, p. 149),

Enquanto instância contrária à razão, Nietzsche evoca as experiências de desvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral.

Nietzsche se coloca noutra lugar de discussão, que não descarta a unidade entre o pensamento racional e a vida: o sujeito não somente tem a razão, ele tem corpo, em que as pulsões, desejos e uma infinidade de forças em conflito são determinantes em diferentes contextos da ação humana no mundo. Assim, “o querer, o sentir e pensar são expressões das relações dos impulsos entre si.” (AZEREDO, 2010, p. 146).

O afastamento entre a razão e a vida aparece no decorrer do tempo, quando a Filosofia colocou para si “a tarefa de julgar a vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 9), opondo a ela valores pretensamente superiores. Nietzsche constata, assim, o que ele chama de “degradação”, advinda do aparecimento do “filósofo metafísico” (NIETZSCHE, 1992, p. 10), que vai se firmando em detrimento do “filósofo-legislador” (NIETZSCHE, 1992, p.10-11), crítico de todos os valores estabelecidos e criador de novos valores.

Falar da Modernidade, a partir da perspectiva nietzschiana, é interpretar esse momento mediante seus “sinais” genealógicos, que, segundo o pensador alemão, resguardam uma pretensa verdade universal do ser, mas que é possível indicar outros caminhos possíveis de interpretação e compreensão.

Vale dizer que a genealogia nietzschiana não procura, pois, a essência da “coisa em si” ou o “aquilo mesmo”, mas o modo como essas essências foram construídas historicamente (FOUCAULT, 2013, p. 58). Essa degeneração, apontada pelo pensamento nietzschiano como sendo algo muito arraigado no espírito da

modernidade ocidental, apareceu claramente quando se desqualificou a vida terrena em detrimento da vida no plano da ideia: “Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* — um sintoma da vida *que declina...*” (NIETZSCHE, 2006, p. 19).

Nietzsche propõe repensar os ideais modernos não a partir do paradigma objetivo racional, mas pelo entendimento crítico do modo como construímos discursos definitivos sobre o mundo, sempre tendo em vista determinado objetivo, interesse. Quando para “[...] o filósofo, pelo contrário, nada é impessoal; e particularmente sua moral um decidido e decisivo *de quem é.*” (NIETZSCHE, 1992, p. 14). O dizer, seja da ciência ou da filosofia, nunca é ontológico, pois o “homem é a medida de todas as coisas” (NIETZSCHE, 2006, p. 11). A pretensão de dar um caráter último e universal para a explicação das coisas é uma das causas apontadas por Nietzsche (2006, p. 13) como continuação da *decadência* na modernidade:

Degradação que surge com Sócrates, quando se estabeleceu a distinção entre dois mundos, pela oposição entre essencial e aparente, verdadeiro e falso, inteligível e sensível. Sócrates “inventou” a metafísica, diz Nietzsche, fazendo da vida aquilo que deve ser julgado, medido, limitado, em nome de valores “superiores” como o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem. Com Sócrates, teria surgido um tipo de filósofo voluntário e sutilmente “submisso”, inaugurando a época da razão e do homem teórico, que se opôs ao sentido místico de toda a tradição da época da tragédia (FEREZ, 1999, p. 9).

No livro *Crepúsculo dos Ídolos* (2006), segundo dos cinco livros que o pensador escreveu em 1888, antes de apresentar sintomas de debilidade mental, apresenta um Nietzsche que olha para o seu tempo e se põe em guerra contra os “ídolos”: os ídolos antigos (a moral cristã, que retoma princípios do pensamento socrático-platônico, e as ideias e tendências modernas e seus representantes, entre eles: Descartes, Kant, John Locke). Nietzsche questiona em tal livro o legado metafísico, que subjaz na tradição filosófica ocidental, assim como o fazer filosófico, em que o filósofo não é mais aquele que contempla o cosmo e a vontade de Deus, mas passa ele mesmo ser o sujeito da contemplação. Sobre a obra em destaque, argumenta que “Este pequeno livro é uma grande declaração de guerra; e, quanto ao escrutínio de ídolos, desta vez eles não são ídolos da época, mas ídolos *eternos*, aqui tocados com o martelo como se este fosse um diapasão.” (NIETZSCHE, 2006,

p. 5). Nele, o pensador reflete sobre os sustentáculos metafísicos da filosofia de seu tempo e nela tenta retirar, dessa perspectiva filosófica moderna, o alicerce que, até então, sustenta o céu metafísico das suas verdades eternas.

Com o nascimento da ciência moderna, tal como a conhecemos ainda hoje, com a pretensa necessidade de sistematização e classificação das coisas, é que procuramos nos distanciar de pressupostos advindos dos antigos pensadores e dos medievais, pondo a razão como capaz de desvendar o ser e a verdade das coisas. Por ela, busca-se explicação e fundamentação do mundo, não mais num ente superior, que se encontra num plano metafísico, tal como fizeram os pensadores do medievo.

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1999), Nietzsche defende que a razão é algo humano, demasiado humano e, portanto, sem as capacidades que lhe confiaram ao longo do tempo e, sobretudo, na modernidade. Conforme palavras do próprio Nietzsche,

Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele (NIETZSCHE, 1999, p. 53).

A força que atribui à capacidade da razão não passa, segundo o pensador, de um “sopro da natureza”, e somente pela soberba humana é que fomos capazes de lhe atribuir algum grau de superioridade. Nietzsche denuncia, por assim dizer, a capacidade intelectual, fundada sobre a razão, como aquela faculdade capaz de obter o conhecimento verdadeiro, salientando que a razão, assim como o intelecto, são faculdades da natureza humana, mestras em construir enganos. Com isso, ao enganar a si própria e enganando os outros, ergue, para si e para os demais, uma rede de significações, interpretações convencionadas, que assegura aos homens fracos à segurança frente a possíveis conflitos sociais, que poderiam ser desencadeados.

Nesse sentido, Nietzsche argumenta que a razão é apenas um mecanismo de defesa, pelo qual garantimos a existência em meio à sociedade, que cria pactos e convenções sociais, sustentadas por princípios metafísicos e pela crença na verdade. São, portanto, modos de manter a existência assegurada diante de outros indivíduos e na relação conflituosa com estes. Dessa forma, as verdades da ciência,

da metafísica, prezadas pelas culturas, são convenções criadas pelos homens, que, por necessidade e tédio, querem viver em rebanho.

Em meio a uma sociedade que parece ter encontrado a segurança, quase que total, a partir de um saber fundamental que a racionalidade seria capaz de produzir, Nietzsche deseja pôr em questão justamente tais certezas bem acomodadas, desconfiando de todos os sistematizadores, de modo a evitá-los, refletindo que a vontade de sistema é uma falta de retidão (NIETZSCHE, 2006, p. 9). Ele entende que mesmo a modernidade tendo negado a Deus, não conseguiu destruir completamente a estrutura religiosa medieval; mudou o foco, mas continuou presa a uma estrutura religiosa, até mais que os medievais, pois ainda busca um ideal, seja na filosofia, na cultura, na moral.

Conforme Marton (2001, p. 25), Nietzsche “[...] assim elege como inimigos seus o pensar metafísico e a religião cristã, a moral do ressentimento e a cultura filistéia”. Nietzsche é, todavia, aquele que vai de encontro ao seu tempo, lançando-se para fora dele, ao procurar combater ideais nos quais a cultura moderna está arraigada (MARTON, 2001, p. 31). Segundo Giacóia (2005, p. 7), o pensador

Propõem-se a denunciar as falácias do dogmatismo nos terrenos da filosofia e da ciência. Essa denúncia implica trazer à luz a falta de seriedade e rigor do dogmatismo, pois este sempre repousa – aberta ou veladamente – sobre a convicção de que se pode ter acesso a uma “verdade objetiva” – ou seja, tem como pressuposto a crença platônica na razão pura e no Bem em si.

No prólogo de *Além do Bem e do Mal* (1992), Nietzsche lança sua crítica aos filósofos (da filosofia tradicional), aos quais acusa de encher o mundo com “falsas verdades”, pois, segundo ele, não conseguiram cumprir o que sempre pregavam ou anunciavam do que seriam capazes, a saber: “[...] o ar solene e definitivo que tenha apresentado [a verdade]” (NIETZSCHE, 1992, p. 7), “Ao instituir seus prodigiosos sistemas de interpretação da natureza e da história, oferecendo uma resposta à pergunta pelo sentido da existência humana, os filósofos dogmáticos acreditavam ter conquistado definitivamente a verdade” (GIACÓIA, 2005, p. 8).

Para Nietzsche, a pretensão de tais pensadores, em oferecer uma “verdade” definitiva, não passa de “Alguma superstição popular de um tempo imemorial” (NIETZSCHE, 1992, p. 7), uma superstição do sujeito (quando se furta a procurar uma resposta na subjetividade transcendental) ou apenas um emaranhado de jogos

de palavras, que se sustentam apenas no nível do discurso. Porém, faz a seguinte ponderação:

Não sejamos ingratos para com eles [a filosofia dogmática, a doutrina vedanta na Ásia e o platonismo na Europa], embora se deva admitir que o pior mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi o erro do dogmatismo: a invenção do platonismo do puro espírito e do bem em si. [...] De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da Antiguidade, em Platão? O malvado Sócrates o teria mesmo corrompido? Teria sido realmente Sócrates o corruptor da juventude? E teria merecido a cicuta? (NIETZSCHE, 1992, p. 8).

Sócrates e Platão “são sintomas” de degradação e, através deles, é que Nietzsche entende o declínio grego (GIACÓIA, 1997, p. 24): “[...] eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos”. (NIETZSCHE, 2006, p. 13). Para Nietzsche, são homens que ensinaram a nos colocar diante da vida de modo negativo. E, quando pensaram sobre o valor da vida, o fizeram por meio de juízos (conceitos ideais), que em nada traduzem a vida em sua crueza.

Sócrates enterra a arte grega, que unia, pelas narrativas e saberes mitológicos, a vida e a morte como um modo de contar sobre o sentido da realidade. Para ele, a realidade somente pode ser compreendida mediante premissas racionais e tudo o mais que apareça à razão, com causa e efeitos confusos e, portanto, irracional, deve ser descartado. “Segundo Sócrates, a arte da tragédia desvia o homem do caminho da verdade: ‘uma obra só é bela se obedecer à razão.’” (FEREZ, 1999, p. 10). De acordo com Nietzsche, o que consideramos como “moderno” ainda reverbera esses valores racionais e a “visão extática do homem teórico” como pontos fundamentais e constitutivos do saber, seja na filosofia, na política e na cultura em geral. E que tem suas bases na contribuição socrático-platônica.

Sócrates (pela dialética e ironia) é a expressão da cultura inferior (Kulturkritik)³, que Nietzsche não quer ver estabelecida na Alemanha. Para ele, “Não

³ Este termo faz menção ao que é cultural e diz respeito ao campo histórico-político. É a cultura que traz enfraquecimento da potência vital – a decadência, apontada por Nietzsche, como sendo iniciada em Sócrates/Platão, conforma modos de pensar, de sentir e agir. Essa cultura é expressa pela influência, ao longo da história, do que é o socratismo, platonismo e cristianismo: sinônimo de decadência e de rebaixamento do que pode ser a vida. *Kulturkritik* se contrapõe a *Kultur*, que diz respeito à cultura transvalorada, nobre-aristocrata e que se sustenta ao expressar a existência pela vontade de potência, pelo trágico e pelo dionisíaco.

apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superfetação do lógico e a malvadez de raquítico que é sua marca” (NIETZSCHE, 2006, p. 13). Sócrates não expressa

[...] a tendência da cultura superior (*Kultur*) a se dissociar da vida ativa, a se divorciar da realidade para se enclausurar nos conventículos dos teóricos especulativos, a aprofundar o fosso entre o homem de ação e o homem de pensamento (GIACÓIA, 1997, p. 25).

A razão, a crença na capacidade racional como aquela capaz de prover uma explicação segura para o mundo, segundo Nietzsche, é apenas um sinal de decadência:

A racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais — isso era de rigueur [obrigatório], era seu último recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou — ser absurdamente racionais... (NIETZSCHE, 2006, p. 16)

Nietzsche, ao mostrar os filósofos como demasiadamente apegados aos pressupostos racionais (sistematização racional) e metafísicos (unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser), afirma que eles sempre se detêm ao longo do tempo, prendendo-se a questões mortas. Buscam enquadrar a “verdade”, mediante conceitos, mas não conseguem e, não conseguindo, inventam, pelas convenções, a causa dos enganos, pois põe na razão (uma faculdade humana) a “fé”: somente pela crença, a exemplo da religiosa, que se pode sustentar que a razão é capaz de nos garantir o puro e a coisa em si, em detrimento dos sentidos.

Para Nietzsche, nós somos seres de sentido e a razão é um sentido como todos os outros que temos. A razão é o corpo e nele ela se iguala a outras faculdades, pois todas elas têm um mesmo princípio motor: o conflito de vontades, que se submete a certos instintos; em outros, direciona todas as ações, pensamentos e desejos (NIETZSCHE, 1992, p. 24-25). E é preciso entender que a razão falseia quando busca unidade onde tem multiplicidade e universalidade onde tudo é vir-a-ser. Conforme o pensador,

A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem. Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas acrescentado mendazmente [...] (NIETZSCHE, 2006, p. 17).

Nesse contexto, Nietzsche reflete que dogmáticos são aqueles pensadores que estão fortemente influenciados pela metafísica platônica (GIACÓIA, 2000, p. 12); aqueles que concebem o mundo em que vivemos a partir do dualismo (realidade inteligível e realidade sensível), estabelecendo uma oposição de valores entre duas esferas distintas da realidade ou do ser: em que de um lado está um mundo ideal, considerado como realidade verdadeira, que contém as puras formas ou conceitos, as essências, e do outro: o mundo das imagens, que se constituem como reflexo das formas puras e ideais. Essas ideias puras teriam sua origem na ideia de Bem (Deus), que é a causa produtora de todas as ideias, que são formas gerais do universo. Nesse sentido,

Um espírito, ou razão pura, e um bem em si (um bem ou valor cuja vigência é universal e necessária) constituem as referências metafísicas que dão sustentação tanto ao conhecimento científico quanto às ações morais do ser humano no mundo (GIACÓIA, 2000, p. 13).

Essa concepção é invertida e questionada por Nietzsche: invertida, porque são os sentidos que nos dão o contato com as coisas e, a partir deles, podemos falar sobre o mundo. Conforme Ferez (1999, p. 10), para falar da oposição entre razão e instinto (ou entre homem teórico e homem produtivo), entende que “[...] enquanto em todos os homens produtivos o instinto é uma força afirmativa e criadora, e a consciência uma força crítica e negativa, em Sócrates o instinto torna-se crítico e a consciência criadora”. É esse homem das pulsões produtivas, por assim dizer, que Nietzsche está interessando em refletir sobre os pressupostos culturais responsáveis por fazê-lo quase desaparecer. O homem teórico da vontade racional é o homem da cultura moderna.

Nietzsche entende que até na modernidade, ao se posicionarem sobre o pensamento socrático-platônico, os filósofos apenas expuseram sua “vontade de verdade” ou “vontade de reconhecer a verdade” (NIETZSCHE, 1992, p. 9), lançando-se numa busca pelos conceitos metafísicos. Para Machado (1999, p. 75),

A vontade de verdade é a crença, que funda a ciência, de que nada é mais necessário do que o verdadeiro. Necessidade não de que algo seja verdadeiro, mas que seja tido como verdadeiro. A questão não é propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade.

Com isso, Nietzsche desvela o caráter moral da ciência de seu tempo, uma atividade que, embora possua vínculo com um tipo específico de vontade de potência, aquela que serve à conservação (apolínea) e não de expansão da vida (dionisiaca), é sintoma da decadência, pois possibilita a dominação da vida pelas forças reativas (MACHADO, 1999, p. 77).

A ciência se sustenta sobre o ideal da verdade, no consenso metafísico de que o verdadeiro é superior ao falso e de que a verdade é capaz de estabelecer a separação entre realidade e ilusão. Nesse sentido, tanto pela crença na verdade quanto pela fuga da vida pela criação de mentiras consoladoras, a ciência faz mergulhar num invólucro de ilusões estimadas, na afirmação de uma vida melhor e, conseqüentemente, na negação da vida mesma. Com efeito, “A ciência não é o contrário do ideal ascético, é antes sua forma mais recente e mais elevada” (MACHADO, 1999, p. 77).

Em *Além do Bem e do Mal* (1992), no capítulo *sobre os preconceitos dos filósofos*, Nietzsche busca discorrer sobre como em nós surge a aspiração pela verdade e questiona o valor dessa verdade, tal como concebe os pensadores dogmáticos. Nietzsche (1992, p. 10) argumenta que o ápice do preconceito está na concepção de que, ao julgar algo como fraco, miserável e incapaz de produzir algo bom, lança para outrem, supostamente mais perfeito, puro, intransitório, a causa de tudo. Esse tipo de julgamento preconceituoso, típico dos metafísicos, se fundamenta em “crenças” e em suas “verdades”, pois, segundo o pensador, os juízos, as pretensas verdades, não são alheios aos interesses morais, às convicções pessoais de quem os constrói. Não há “verdades puras”; existe o modo como o pensador interpretou determinada realidade, sua perspectiva das coisas. De acordo com Mosé (2018, p. 10),

É somente na ficção, na ideia, que a duração, a verdade, a identidade podem se sustentar. Foi por ter a ideia como alvo que a história do conhecimento se tornou, para Nietzsche, a história da negação do corpo, das intensidades, em nome da duração fictícia do ser, da essência, da verdade. E o que marca esta vontade de

negação, ou seja, a crença na verdade, encontra-se presente tanto no pensamento platônico e cristão como no moderno.

Conforme o pensamento nietzschiano, os pensadores, arautos dos chamados ideais modernos (Kant, Descartes, Locke), não fizeram filosofia sem lançar mão da vida enquanto impulso. Eles apresentam o velho como novidade e ambicionam as ideias metafísicas, de modo que, ao agirem assim, mergulham seu tempo num atavismo improdutivo ascético. Buscam estabelecer cânones verdadeiros fundamentados em valores metafísicos que, para Nietzsche, apenas reproduz a visão teórica do filósofo. A verdade, assim cultivada, que Nietzsche busca superar, pode ser compreendida a partir do que é dito a seguir:

O valor da verdade é relativo à instância de avaliação que a institui como pretensamente incondicional. A verdade é valor em relação à vida, meio de conservação e incremento da vida – mais propriamente, de um tipo de vida, da vida filosófica (teórica ou científica) (GIACÓIA, 2005, p. 10).

Conforme Nietzsche, o valor que está na origem da verdade, compreendido como valor absoluto, se revela uma concepção falsa. Uma pergunta profunda e genealógica sobre os pressupostos da verdade somente pode revelar a “vontade de verdade.” Nesse sentido, segundo Giacóia (2005, p. 11), a reflexão sobre si mesmo leva a “veracidade” à autodestruição, não ao estabelecimento de ideais supremos, pois estabelece uma relação com o não-verídico, ou seja, ela não está diretamente ligada a uma natureza racional, pura e capaz de nos garantir a veracidade incontestável, mas se relaciona com os sentimentos mais primitivos do filósofo: “[...] a verdade é uma ideia, uma construção do pensamento, ela tem história. E a história da ideia de verdade parece remeter não ao universo do conhecimento, mas à necessidade humana de duração, de estabilidade.” (MOSE, 2018, p. 22). Desse modo, “Aparência” e “realidade”, “verdade” e falsidade são valores distintos. Não se pode dizer que sejam a mesma coisa, porém sua origem é a mesma: a capacidade humana de poiesis” (GIACÓIA, 2005, p. 11).

Como vimos acima, Nietzsche questiona alguns pressupostos caros aos pensadores da filosofia moderna, como: razão, verdade, ciência. Entre os pensadores que Nietzsche lança sua crítica ácida, está Descartes e Kant. Segundo Giacóia (2005), tal crítica tenta desconstruir verdades indubitáveis, que tentam se erigir em fundamentos indubitáveis. Assim, quando Descartes, mediante o “penso,

logo existo”, sustenta a possibilidade de uma verdade imediata, decorrente da intuição (*res cogitans*), tal evidência se trata de uma derivação inconsciente, que parte da relação gramatical atribuída, ou seja, seria impossível não pressupor um sujeito da sentença “penso, logo existo.” Segundo Nietzsche, são apenas armadilhas de palavras, ou seja, são acrobacias da linguagem e da capacidade racional de criar sequenciações lógicas. Conforme Giacóia (2005, p. 13),

[...] o “eu penso”, como “apercepção transcendental”, segundo os termos de Kant, não garante nenhuma existência, antes se reduz à consciência formal de um “eu”, que deve acompanhar todas as demais representações, precisamente para que estas se unifiquem num sujeito, numa consciência.

Nem a consciência formal, nem a consciência pensante pode demonstrar a unidade da subjetividade (GIACÓIA, 2005, p. 13). A análise da representação, como Kant sugere, não nos traz a essência do real.

Frente às pretensas certezas metafísicas, Nietzsche deseja, não para o tempo em que estava vivendo, mas esperando tempos vindouros, outros filósofos que questionem as condições vigentes do pensar. Ele os chama de “filósofos do talvez”: aqueles que não buscam a segurança dos sistemas errôneos, construídos até então, “Filósofos do perigoso “talvez”, a “todo custo”. Sobre o passado que tinha pela frente, quando questionava os ideais do pensamento moderno, Nietzsche (1992, p. 16-17) salienta que

Nisso me parece que talvez devemos dar razão aos atuais cétricos anti-realistas e microcopistas do conhecimento: o instinto que os leva a se afastar da realidade *moderna* não está refutada – que nos interessam suas vias retrogradadas e tortuosas! O que é essencial neles não é que desejem *ir para trás*, mas desejam ir embora. Um pouco mais de força, impulso, ânimo, senso artístico: e desejariam ir para além – não para trás.

Nietzsche afirma que a filosofia moderna carece de ousadia, de impulso, para se desapegar dos velhos moldes herdados da concepção platônica de pensamento. Quando ele anuncia a “morte de Deus”, prenuncia o fim do modo tipicamente metafísico de pensar (GIACÓIA, 2000, p. 13), não somente nos meandros do que significava pensar conforme a tradição filosófica da época, como também denuncia o caráter decadente e requentado que a cultura cristã traz, tanto como doutrina moral quanto como religião, pois constitui a versão vulgarizada do platonismo, adaptado às

necessidades das massas. “A morte de Deus implica, portanto, a possibilidade de colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade.” (GIACÓIA, 2000, p. 13).

Conforme Ferez (1999, p. 10), “Nietzsche combateu a metafísica, retirando do mundo supra-sensível todo e qualquer valor eficiente, e entendendo as ideias não mais como ‘verdades’ ou ‘falsidades’, mas como ‘sinais’”. O que existe para Nietzsche são as aparências, de modo que os ideais modernos conservam a todo custo a atualização de um passado que nega os impulsos, ânimos, senso artístico que, diferentemente da razão tomada isoladamente, é o que nos garante ir além, recriando a existência. Dessa forma, Nietzsche entende que a “idade moderna” fracassou, por não cumprir o que prometeu: outra civilização com valores elevados. Portanto, é preciso pensar as verdades que sustentam a cultura europeia sobre outros pressupostos, não mais apegados ao olhar voltado para o passado metafísico ou para o pensamento socrático-platônico-cristão.

Nietzsche compreende a importância dos impulsos, desprezados pela tradição cristã, que prega o sacrifício do corpo em favor da felicidade plena, noutra realidade suprassensível, além-tumba. Assim, as formas de ver, viver e compreender o mundo distanciam o homem dele mesmo. Segundo tal pensador, ao negar os instintos, está se negando a tudo o que é humano: sensível, aparência, morte, devir, ou seja, negar a vida é a expressão da vontade de aniquilamento e a recusa em se admitir as condições mesmas da própria existência (FEREZ, 1999, p. 11).

Conforme Losurdo, ao falar sobre a influência dos acontecimentos políticos no pensamento nietzschiano, mais especificamente da guerra da Prússia e da Comuna de Paris, faz-se necessário atentar para as possíveis pretensões de Nietzsche:

Junto à derrota da França, os cânones da batalha de Worth, sob cujo troar começa a ser escrito O nascimento da tragédia, assinalam a liquidação da Modernidade ao mesmo tempo utilitarista e destrutiva iniciada com Sócrates e anunciam ‘o eminente Renascimento da Antiguidade’, o ‘o Renascimento alemão do mundo helênico’. A greidade trágica não morreu por completo. Ela pode conhecer numa juventude. Isso é demonstrado pela música de Wagner, um tipo de novo Édipo, que acaba com o predomínio da obra maturada entre os povos latinos e entrelaçadas com os ‘movimentos socialistas’, ela mesma repousando sobre o absurdo pressuposto do ‘homem bom primitivo’, de seus ‘direitos’ e de suas ‘perspectivas paradisíacas’,

realizáveis uma vez que as mudanças das instituições sejam levadas a termo. Mas também é demonstrado por Schopenhauer, o ‘filósofo de uma reacesa classicidade, de uma greiciade germânica’ [...]. Nesta mesma toada vem Lutero, crítico implacável de uma razão e de uma visão de mundo harmonicista e, portanto, ressoante de motivos ou de ecos dionisiacos (LOSURDO, 2016, p. 21-22).

Nietzsche reconhece, portanto, que é preciso superar essa cultura que se vangloria em exaltar a “baixeza” e “falsos ideais” ou “falsos ídolos”. É como se o pensador olhasse ao seu redor, para a natureza que o circunda, e entendesse que nossa natureza é parte constitutiva dela. E ela é assim formada, por assim dizer, pela força criativa, pelo ir e vir sempre novo das cores, texturas e formas. Ao fazer a crítica à metafísica e à modernidade, ele está reposicionando o pensamento a partir da pergunta sobre o que nos distanciou daquele lugar comum, natural, que une homens, animais, vegetais e o universo como um todo.

Nesse contexto, Nietzsche recoloca a possibilidade do pensamento, entendendo-o como possibilidade de criatividade, mas não a partir dos mesmos moldes (conceitos, parâmetros lógicos que não são insetos das circunstâncias históricas e morais), como sempre se fazia na História da Filosofia. Ele nos convida à possibilidade de se pensar a partir de outros parâmetros, os seus próprios (os nossos próprios), reposicionando a pergunta: “O que é isto?”, ou “Qual o ser disto?” por “Quais condições históricas, circunstanciais momentâneas e valores morais falam sobre isto?”. Não há “ser” das coisas. O que há são as condições de possibilidade, capazes de fazer as coisas estarem no mundo deste ou daquele outro modo; quem diz o “ser” da coisa, ou seja, quem tenta afirmar verdadeiramente o que uma coisa é, diz mais sobre si mesmo do que sobre o que se deseja dizer e saber.

O conhecimento deve trazer a pluralidade do modo como as coisas se constituem e não a “verdade” delas. Nesse sentido, a filosofia nietzschiana não é uma filosofia da repetição do mesmo, mas da atualização criativa a partir da ressignificação do mundo pela arte de criar. Ao falar de Nietzsche como ponto de inflexão entre o moderno, considerado obsoleto, e Nietzsche, como profeta do pós-moderno, Habermas indica o papel da arte no entender nietzschiano:

Já no mais antigo programa sistemático de 1796-7 deparamos com a expectativa de uma nova mitologia que introduz a poesia como educadora da humanidade. Aqui se reconhece o motivo que, mais tarde, Wagner e Nietzsche ressaltariam: a arte deve readquirir o caráter de uma intuição pública nas formas de uma nova mitologia

renovada e desencadear a força de regeneração da totalidade ética do povo [alemão] (HABERMAS, 2000, p. 12- 129).

É nesse sentido que Nietzsche retoma o mundo helênico, para falar da arte trágica grega como aquela que é oposta à decadência, aberta à vontade de potência e à repetição criativa do eterno retorno (FEREZ, 1999, p. 12). Nietzsche, ao mesmo tempo em que questiona e pretende destruir os sustentáculos da cultura moderna, parece desejar que seu leitor fique diante do nada que se tornou a cultura ocidental, mas não para que ele se entregue ao marasmo da existência sem sentido, em que tudo se tornou vão, mas, sim, para que ele seja capaz de repensar outras maneiras de construir a si mesmo e, conseqüentemente, criar novos valores, outros costumes e culturas em que está inserido; não com a finalidade de estabelecer outros parâmetros, mas para se ter o espírito disposto à atitude de sempre criar e recriar a si e aos outros.

A vida mesma (sem a fuga pelos ideais da ciência, religião, filosofia) é a obra de arte que deve ser desenhada e recriada. É preciso buscar se desprender da moral socrático-platônico-cristã, que impede o homem de se encontrar consigo mesmo e, nesse encontro, se lançar na “vontade de potência”, princípio plástico de todas as nossas avaliações, ações e força criadora de novos valores (FEREZ, 1999, p. 13). Entendemos, portanto, que o além-do-homem nietzschiano, aquele que abandonou o “homem velho”, cansado existencialmente pelos fardos morais, vigentes na modernidade, é a expressão nítida da estética e da arte de viver, tal como Nietzsche a concebe: homem da moral forte. Assim,

O forte é aquele em que a transmutação dos valores faz triunfar o afirmativo na vontade de potência. O negativo subsiste nela apenas como agressividade própria à afirmação, como a crítica total que acompanha a criação; assim, Zaratustra, o profeta do além-do-homem, é a pura afirmação, que leva a negação a seu último grau, fazendo dela uma ação, uma instância a serviço daquele que cria, que afirma (FEREZ, 1999, p. 13).

A arte, como Nietzsche a concebe, encontra no além-do-homem o modelo, por assim dizer, de vida defendida em seu pensamento, pois, assim como ele, Nietzsche, em *Ecce Homo*, não se obriga a nenhuma moral. O que Nietzsche pensa ser a arte? Ele pensa ser possível àqueles que se colocam no caminho como andarilhos pela busca de si mesmos. Nietzsche, em *A Gaia Ciência* (1999, p. 181-

182), ao falar sobre a arte, ou seja, a existência como fenômeno estético, bem como sobre a ciência moderna, como o que se deve buscar superar, salienta que

Se não tivéssemos declarado boas as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro: a compreensão da universal inverdade e mendacidade, que agora nos é dada pela ciência – a compreensão da ilusão e do erro como uma condição da existência que conhece e que sente –, não teria podido ser tolerada. [...] Como fenômeno estético, a existência é sempre, para nós, suportável ainda, e pela arte foi-nos dado olho e mão e antes de tudo a boa consciência para, de nós próprios, podermos fazer um tal fenômeno. Temos de descansar temporariamente de nós, olhando-nos de longe e de cima e, de uma distância artística, rindo sobre nós ou chorando sobre nós: temos de descobrir o herói, assim como o parvo, que reside em nossa paixão do conhecimento, temos de alegrar-nos vez por outra com nossa tolice, para podermos continuar alegres com nossa sabedoria! E precisamente porque nós, no último fundamento, somos homens pesados e sérios e somos mais peso do que homens, nada nos faz mais bem do que a carapuça de pícaro: nós precisamos usá-la diante de nós próprios – precisamos usar de toda arte altiva, flutuante, dançante, zombeteria, pueril e bem-aventurada, para não perdermos aquela liberdade sobre as coisas que nosso ideal exige de nós. Seria um atraso para nós, precisamente com nossa excitável lealdade, cair inteiramente na moral e, por causa das exigências mais que rigorosas que fazemos a nós quanto a isso, tornar-nos ainda, nós próprios, monstros e espantalhos de virtude. Devemos poder ficar também acima da moral: e não somente ficar, com a amedrontada rigidez de alguém que a cada instante tem medo de escorregar e cair, mas também flutuar e brincar acima dela. Como poderíamos, para isso, prescindir da arte, como do parvo! – E enquanto de algum modo ainda vos envergonhais de vós próprios, ainda não fazeis parte de nós!

A arte de viver, tal como expressa no Além-do-homem nietzschiano, é preconizada pelo aguçar da sensibilidade da potencialidade criadora, que tem seu núcleo estético na vontade de poder. Nesse sentido, Nietzsche, ao tecer críticas à razão, a entende como uma faculdade humana, que lhe possibilitou melhor adaptação em comparação aos outros animais. Ele reclama, para a arte, o lugar que a modernidade não lhe atribuiu até então.

A arte, ao mesmo tempo em que resgata o arcaico, o atualiza e o abre à razão para outras possibilidades. Não é sensibilização da razão, mas estetização das ideias (HABERMAS, 2000, p. 131) que coloca a razão frente ao caos originário da natureza humana. Na esteira da compreensão nietzschiana, a arte e a razão podem ser compreendidas, conforme Habermas (2000, p. 132), nos seguintes termos:

[...] apenas uma poesia que se tornou autônoma, purificada dos acréscimos da razão teórica e prática abre as portas para o mundo dos poderes míticos imaginários. Somente a arte moderna pode comunicar-se com as fontes arcaicas de integração social esgotadas na modernidade. Segundo essa versão, a nova mitologia exige da modernidade cindida que se relacione com o “caos originário” como o outro da razão.

A arte traz consigo a dimensão subjetiva do homem como possibilidade de criação e ressignificação de uma cultura, considerada, pelo pensador, como niilista, fadada aos discursos vazios, fundamentados em mentiras criadas para nos aliviar da tragédia que é existir. É a preocupação nietzschiana de saber sobre as condições históricas (não metafísicas) da verdade, que parece abrir seu pensamento ao questionamento sobre os fundamentos da moral moderna.

Tal problemática visa questionar os conceitos de bem e de mal, de justo e de injusto, assim como sobre o valor dos valores. Ele pergunta sobre as condições históricas que nos fizeram e fazem estabelecer valores absolutos, refletindo ainda como o pensamento moderno procurou se acerrar de seguranças metafísicas, construindo o que o filósofo chama de “conceitos-múmia” (NIETZSCHE, 2006, p. 17). A filosofia, a cultura, a moral encerram a vida em quadros absolutos e Nietzsche reclama para sua filosofia esse lugar de combate. É nesse sentido que ele indicará os erros dos valores morais da Modernidade.

2.2 Nietzsche e a crise dos valores morais na Modernidade

No § 4, do Prólogo da *Genealogia da moral* (2007), Nietzsche nos apresenta inicialmente o método de análise dos juízos morais, a genealogia, isto é, ele aborda a origem histórica dos valores e da valoração dos valores, mas também ressalta que as discussões que ele propõe advêm do seu contato com o pensamento de Paul Rée (1849-1901), na obra *A origem das impressões morais* (1877). Nietzsche aprofunda o pensamento, iniciado pelo amigo, que sustentava que os fenômenos religiosos poderiam ser explicados a partir dos traços fundamentais da psicologia humana e que a moralidade, com seus juízos sobre o certo e o errado, deveria ser considerada resultado de convenções e não produto de uma faculdade moral. Contudo, para Nietzsche, na esteira do pensamento de Rée, os valores que valoramos – o não-egoísmo, instintos de compaixão, abnegação, sacrifício – e

divinização da razão nos fazem incorrer numa vontade que nega a vida e nos leva ao nada (niilismo), criando homens fracos.

Com relação ao valor dos preceitos morais como “valores em si”, questão por ele problematizada na presente obra, Nietzsche (2007, p. 11) nos alerta da seguinte maneira: “[...] precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida.” Assim, Nietzsche faz um diagnóstico, constatando o niilismo que se encontra na sociedade do seu tempo. Niilismo que surge como expressão da vontade de nada. De acordo com Mosé (2018, p. 30),

Ao diagnosticar o niilismo, Nietzsche relaciona dois momentos históricos distintos: a modernidade científica e filosófica, ponto de partida da crítica, e a racionalidade clássica, nas figuras da filosofia socrático-platônica e do cristianismo. É na racionalidade clássica, com o pensamento socrático/platônico, que surge a primeira forma do niilismo. Ao identificar virtude e razão, Sócrates produz um ideal de vida marcado pela supervalorização do que é consciente em detrimento do instintivo, sustentando a distinção hierárquica entre pensamento e corpo, entre ser e devir. Com a consideração da razão como instância suprema, a vida passa a ser submetida à avaliação. Sócrates julga a vida pela ideia. Considerando a vida indigna de ser vivida, propõe substituí-la pelo conhecimento verdadeiro. O corpo, este campo de batalha de instintos e de paixões, deve ser negado pela razão.

Em *A Moral Como Antinatureza*, quinto capítulo do livro *Crepúsculo dos Ídolos* (2006), Nietzsche aprofunda um pouco mais a discussão sobre as paixões (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). Para ele, “[...] atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida...” (NIETZSCHE, 2006, p. 22). Os desejos exprimem uma energia funesta, porém, quando estes entram em contato com o espírito, ela espiritualiza seus ímpetos, corroborando a vida.

Na referida obra, o pensador fala sobre a necessária espiritualização da paixão e da sensualidade como forma de afirmação da vida frente aos seus inimigos, a saber: aqueles castradores e limitadores da fruição natural da vida humana. Nietzsche entende que as paixões, essa força avassaladora, quando não “espiritualizada”, ou seja, quando não percebida e vivenciada positivamente, é causa de estupidez. Porém, a saída para isso não é a castração de tal potencialidade, mas extrair dela o máximo que ela pode oferecer, para construção de um espírito forte.

Ao tecer críticas à moral cristã, como castradora dos desejos, Nietzsche indica que esta moral está fundada sobre a “moral degeneradora”, mantenedora de pessoas fracas de vontade. São aquelas pessoas que vivem sustentando todo tipo de empecilho entre si e seus desejos. Nietzsche não somente incide criticamente sobre os pilares da moral que formam o sustentáculo da modernidade (o pensamento socrático-platônico-cristão), mas também denuncia como as paixões, desejos, sentimentos são controlados numa sociedade erguida sobre uma moral degenerada. Nesse sentido, “A hostilidade radical, a inimizade mortal à sensualidade é um sintoma que faz pensar: justifica especulações sobre o estado geral de alguém tão excessivo” (NIETZSCHE, 2006, p. 22). O homem, quanto mais próximo de sua natureza, será excessivo, deforme, conflituoso interiormente. Não há “paz de espírito” como prega a moral cristã. É no conflito das pulsões, do vir-a-ser das vontades, que se constitui uma pessoa saudável e de disposição forte.

A *inimizade* conflitante é o que gera a elevação do “espírito forte”, do espírito não enraizado por essas concepções, costumeiramente cristãs, de lidar com a existência, com a condução do corpo sobre o mundo e em relação ao demais. A “paz de espírito” é o desvio da emanção, da rica animalidade para o campo religioso, para a moral religiosa. Essa renúncia ao que é natural revela a incapacidade de o homem em se dominar (NIETZSCHE, 2006, p. 22).

Ao anular os instintos humanos, a moral cristã, enquanto platonismo vulgar, pela uniformização, ordenamento racional do que pode e do que não pode, mantém a regularidade de uma cultura mórbida. A pessoa humana não se expressa naturalmente, mas em quadros pré-estabelecidos, pois ela, influenciada pela moral cristã, não encara a vida em sua pulsão original. Desse modo, Nietzsche defenderá que

Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto da vida — algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não debes”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida — é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como inimigo da vida... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” começa... (NIETZSCHE, 2006, p. 23).

Nietzsche nos alerta para o fato da sacralização da moral cristã, que postula um mundo revoltoso contra a vida. Para Nietzsche, é imprescindível repensar esse lugar de falsas verdades, sustentadas pela moral cristã. A vida possível pode ser compreendida a partir de outros parâmetros. “A mudança e não o ser é o fundamento da vida. A afirmação do ser como verdade nasce, necessariamente, do esquecimento do devir” (MOSE, 2018, p. 116). A vida, voltada para transvaloração dos valores, é recolocada no não-lugar das incertezas, do provisório, do vir-a-ser do mundo e das coisas. Com efeito,

Disto se segue que também essa antinatureza de moral, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida — de qual vida? de qual espécie de vida? — Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada (NIETZSCHE, 2006, p. 23).

O homem da cultura dominada pela moral cristã é, pois, o homem da cultura degenerada e não o homem da moral natural (natural, porque é aberta e conduzida pelos impulsos estéticos da vontade de potência), que parece ser a desejada, segundo a compreensão nietzschiana. Ao negar a vida pelos impulsos naturais, pela força da vontade, nega-se a possibilidade de afirmação de outras concepções existenciais, marcadamente envolvidas numa vontade positiva e reformadora da condição natural humana e da sua condição circunstancial: o homem, para Nietzsche, é um sujeito psicofisiológico, mas, sobretudo, é um sujeito histórico, profundamente marcado pelo tempo histórico decorrido e presente. Desse modo, existe muito de passado e de presente em cada um de nós; não nos determinando absolutamente, mas conduzindo, via modelos, regras, leis, conceitos.

Nessa perspectiva, Nietzsche propõe justamente uma ruptura com essa cultura que é fonte de degradação da pessoa humana, de modo a questionar os valores, evidenciando o quanto de valor moral está em tudo aquilo que se estabeleceu sob o status de verdade, absoluto, conceitual. Sobre o homem da moral nietzschiana ou o imoralista, como Nietzsche o denomina, destaca-se o seguinte excerto:

Nós, imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, abonação. Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos

afirmadores. Cada vez mais nossos olhos atentaram para essa economia que necessita e sabe aproveitar tudo o que é rejeitado pelo santo desatino do sacerdote [paixões, emoções, sentimentos, instintos, inimizades, conflitos] a doente razão do sacerdote, para essa economia que há na lei da vida, que mesmo das repugnantes espécies do santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem (NIETZSCHE, 2006, p. 25).

Na *Genealogia da Moral* (2007, p. 21), a moral cristã é posta como um discurso moral, que subverte a concepção da ética guerreira. Nietzsche aponta para a transformação conceitual em que, inicialmente, o “bom” advém do “nobre”, “Aristocrático” e “espiritualmente elevado”. E que, inicialmente, o termo “ruim” carregava outra acepção no contexto aristocrático a que Nietzsche se refere. Ruim, conceitualmente, designava, a princípio, algo “simples” ou “homem comum e sem valor depreciativo”, ou seja, o contrário de homem nobre. Porém, Nietzsche entende que a moral cristã subverte moralmente os sentidos etimológicos dos termos e tal mudança repercute em outra transformação fundamental: o advento de um tipo de homem e de sociedade que sustenta uma moral gregária, que se pauta por outros valores que não mais aqueles que cultivavam o homem de moral guerreira.

O estudo genealógico dos termos revela, segundo Nietzsche, que, enquanto estava vinculado às castas, consideradas superiores pelo caráter elevado, por pertencer a uma cultura nobre, o termo “bom” remetia justamente a uma concepção de homem de elevada cultura, que nutria o desenvolvimento do espírito forte: pelas artes da guerra, da retórica, da poesia.

Na cultura a que Nietzsche defende, nobre são as ações que se voltam para o aperfeiçoamento do indivíduo nobre a partir do ideal do guerreiro. Para o pensador, “[...] o conceito denotador de proeminência política sempre resulta de preeminência espiritual”. (NIETZSCHE, 2007, p. 23). Todavia, com a ascensão das castas sacerdotais das religiões, tornando-as influentes socialmente, há uma mudança nas predicções dos termos. É nesse contexto de virada ou de transvaloração dos valores, em que o que era considerado “bom”, nobre, elevado, passa a ser considerado a partir do crivo do “puro” e “impuro”, do “bom” e “ruim”, agora abarcam outras significações, carregadas da cultura dominante, a sacerdotal:

Os juízos de valor cavaleiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança,

torneios e tudo aquilo que envolve uma atividade robusta livre e contente. O modo de valoração nobre sacerdotal – já o vimos – tem outros pressupostos: para eles a guerra é um negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – Por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosos e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venosa (NIETZSCHE, 2007, p. 25).

Esses valores sacerdotais finalmente adentram a cultura europeia pela força discursiva e não pelo poder das armas. Sucumbindo, a moral aristocrata-cavaleiresca se inverte pela mais radical transvaloração (NIETZSCHE, 2007, p. 26): os valores considerados elevados e rebaixados ao esquecimento dão lugar aos valores judaico-cristãos, em que bons são os pobres, os humildes, os sofredores, os necessitados. Nietzsche constata, assim, a elevação de uma moral que exalta a condição rebaixada do homem como algo louvável.

Para Giacóia (2000), quando Nietzsche fala da moral cristã, é da herança herdada da tradição socrático-platônica. Ele deseja constatar a exaustão desses valores. Ao relativizar noções como Verdade, Falsidade, Justiça, Bem, Mal, Virtude não podemos mais estar seguros sobre o sentido da existência. Ele percebe, assim, no seio da cultura europeia, sintomas do niilismo. Constatá-lo é condição *sine qua non* para superá-lo. Para Giacóia (2000, p. 9), Nietzsche entende que há um esvaziamento dos valores aristocráticos, o que se deu a partir da ascensão da moral sacerdotal. Segundo o comentador, “[...] o esvaziamento de valores autênticos nos conduz de volta à barbárie, à destruição daquilo que de mais precioso a humanidade conquistou ao longo da história: a dignidade da pessoa humana”. O homem de valores modernos, expressa-se pelo enfraquecimento da vontade de potência, pois vive sob uma cultura que se consolida pela valorização de valores metafísicos. Segundo tal perspectiva,

[...] haveria um mundo verdadeiro, ideal, suprassensível, valorizado em detrimento de um mundo da aparência, de todas as mudanças do real. Com tal inclinação metafísica do pensamento, segundo Nietzsche, gerar-se-ia um empobrecimento da ‘vida’, uma despotencialização dos afetos, da ‘vontade de vida’ (MARQUES, 2014, p. 152).

A vida, assim como a cultura, se dá no vir-a-ser constitutivo do mundo. O sentido teleológico, como modo de se conceber a cultura, a vida e a história, como tendo um caminho a percorrer, em busca do aperfeiçoamento, não existe para

Nietzsche. Quando se fala em tranvaloração dos valores e sobre a possibilidade de aperfeiçoamento da condição humana, Nietzsche não parece estar preocupado com o processo que poderia ser aberto e desenvolvido ao longo do tempo. É sobre o momento em que houve uma ruptura com a moral cavalheiresca e como, a partir de então, as coisas se organizaram e cristalizaram esse modelo de vida, pautado na razão, na busca pela verdade e vontade de segurança frente à multiplicidade que é existir.

Dessa forma, entender a vida, por exemplo, dentro da perceptiva teleológica, consiste na negação do sentido histórico que, para Nietzsche, acontece no aqui e agora. O seu contrário consiste na idolatria do não-sentido, do nada de sentido, que, em última instância, expressa uma vontade de morte, corolário do ascetismo, “vontade do nada.” É essa inclinação que faz criar um mundo de verdades indubitáveis. Que tem seu lastro em sentimentos morais. Conforme Alves (2011 p. 4), ao mostrar que os sentimentos morais surgem neste mundo, ou seja, que são o resultado de uma produção humana, sendo interpretações introduzidas pelo homem, Nietzsche quer desconstruir qualquer fundamentação metafísica atribuída à verdade e aos valores que nos orientam, pois, com base no pensamento nietzschiano, “[...] tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário e, com ele a virtude da modéstia.” (NIETZSCHE, 2005, p.16).

Nesse sentido, segundo Machado (1999), o questionamento de Nietzsche está para além da verdade do valor. Para ele, interessa saber o valor da verdade, pois os juízos morais, assim como as verdades, são sustentados por homens. Com isso,

[...] colocando a questão do valor, a genealogia da moral está sobretudo avaliando sua força: fazer sua crítica, isto é, questionar: qual é sua força? sobre o que ela age? o que acontece com a humanidade (ou com a Europa) sob seu domínio? Que força ela favorece, que forças reprime? Torna ela mais sadio, mais doente, mais corajoso, mais ávido de arte? Colocando a questão das forças, considerando os valores morais como valores vitais, a genealogia é, assim, também uma interpretação; só que uma interpretação que se reconhece imoral, afirma uma incompatibilidade entre a moral e a vida e proclama que é preciso destruir a moral para libertar a vida. (MACHADO, 1999, p, 60).

Colocar esses valores em questão é observar as condições históricas em que foram criados, modificados e desenvolvidos, entendendo os pressupostos que tornam os valores morais como valores em determinada sociedade e reconhecendo que os valores podem ser a causa de doença, inibição, mas também veneno para a cultura. O pensador busca entender, portanto, como “[...] tomava-se o valor desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento” (NIETZSCHE, 2007, p. 12). Nietzsche põe em questão os valores e procura compreender o que corrói a cultura europeia, pois a cultura do seu tempo é o que tem produzido sujeitos submissos e de inclinações plebeias.

Nesse momento, vale destacar o pensamento de Marton (1990, p. 30), visto que, quando ele [Nietzsche] fala sobre as forças cósmicas, múltiplas, conflitantes, que compõem a vontade de potência, compreende que os valores humanos, segundo a perspectiva nietzschiana, não podem ser contidos, paralisados. A própria vida somente pode ser compreendida segundo esse vir-a-ser criativo das forças cósmicas, que constituem a natureza biológica humana. Assim, “É com processos de dominação que a vida se confunde, é com vontade de potência que ela se identifica” (MARTON, 1990, p. 32). Para Mosé (2018, p. 10), é essa a intenção de Nietzsche ao tecer sobre os valores morais que se sustentam sobre o platonismo e cristianismo:

Tornar os valores móveis implica construir um pensamento que não se constitua nesta negação. Os valores que o projeto nietzschiano quer transvalorar dizem respeito, portanto, a um combate contra as avaliações produzidas pela cultura ocidental, através de uma crítica da moral, da ciência, da arte, mas, antes de tudo, implica uma crítica corrosiva da matriz de todos estes extratos civilizatórios, a linguagem. A linguagem, com sua lógica da identidade, é o que fundamenta e permite todo niilismo. É preciso explicitar o processo de produção da linguagem, pondo a claro os jogos de força, os interesses e tensões que estiveram, desde sempre, movendo seus códigos e leis.

Ainda falando a partir da *Genealogia da Moral*, Nietzsche indica que a subjetividade da modernidade é constituída sob uma moral ressentida. Essa moral do ressentimento gera valores que se baseiam não em atos, mas em reações, negação do outro, ou seja, a reação como ato de negação do que não é idêntico a si mesmo (negação do não-eu). O “Não” é um ato gerador da moral do ressentimento. Desse modo,

Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de volta-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 2007, p. 29).

Em contraposição a essa moral, Nietzsche (2006, p. 25) faz a seguinte defesa: Nós, “[...] imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, abonação. Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos afirmadores.” A moral nobre, ato criador pelo “Sim”, Nietzsche vai dizer que ela encara o diferente como reafirmação de si. Não nega o “não-eu”, acolhe-o. A imagem do outros não a ameaça, mas, ao contrário, faz compreender o quanto a sua moral o diferencia da do outro, do homem comum. A moral nobre se reconhece e se alegra pelo lugar que ocupa em relação ao que lhe é estranho, sem com isso desejar a aniquilação do que lhe é diferente.

Como indicado acima, Nietzsche mostra que os valores são situados, historicamente criados e valorados. E, em se tratando da modernidade, ela sustenta uma moral de homens apequenados pelo ressentimento; uma moral de homens escravos e de rebanho. Segundo Marton (1990, p. 73),

Enquanto toda moral nobre brota de um triunfante dizer-sim a si próprio, a moral de escravos diz não, logo de início, a um ‘fora’, a um ‘outro’, a um ‘não-mesmo’: e esse ‘não’ é seu ato criador. Essa inversão do olhar que põe valores — essa direção necessária para fora, em vez de voltar-se para si próprio — pertence, justamente, ao ressentimento: a moral de escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir — sua ação é, desde o fundamento, por reação.

O homem da moral nobre toma uma posição ativa diante da vida, encara a felicidade como algo a ser construída; em contrapartida, a felicidade para o ressentido é sinônimo de fuga, de subterfúgios, entorpecimento, ou seja, a busca pela felicidade, mediante uma situação de passividade na construção de momentos felizes. O homem nobre busca mais insistentemente o equilíbrio do espírito, de modo que até mesmo seus instintos mais imprevisíveis sejam bem regulados, pois até mesmo diante daqueles instintos mais abruptos (raiva, ressentimento, vingança), o homem nobre consegue vivenciá-los sem se deixar envenenar e ser tomado completamente por eles. Nesse sentido, o homem da moral nobre é livre.

Enquanto o homem da moral nobre reconhece o “bom”, a partir de si, pelo conhecimento adquirido pelo olhar que encontra bondade, através de sua interioridade, o homem da moral escrava reconhece o “mau”, mediante a negação do que é nobre e toma essa ideia como sendo boa para si. Ele tem um olhar para a exterioridade, não cria para si parâmetros de convivência e valores, apenas reage quando provocado pelo que lhe incomoda de algum modo. Assim, “O fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não se pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento. Aqui, força e maldade confundem-se.” (MARTON, 1990, p. 73). Segundo a comentadora, o homem forte atribui primeiramente valor ao outro, para somente depois atribuir valor aos seus atos; o homem da moral escrava julga em decorrência do que observa e faz um julgamento sobre si com base nisso.

Ao analisar o caráter histórico e humano da moral, Nietzsche compreende que a modernidade produz modelos de homens, mas também todo um aparato sistemático que sustenta modos naturalizados de encarar a vida e a história. É nesse sentido que Nietzsche “[...] adverte que é preciso cultivar a história em função dos fins da vida” (MARTON, 1990, p. 76). Ou seja, a história não é apenas um amontoado de fatos, mas é a experiência vivenciada. Não se trata apenas historiografia dos historiadores é o que nos coloca diante de nós mesmos. É o que contém as muitas máscaras que nos constituem como sujeitos. A história não é simplesmente um saber, ela é a experiência do que se viveu, mas do que ainda está latente no presente.

Como se tentou mostrar na presente discussão, o projeto genealógico que permite a crítica da cultura moderna, a partir de Nietzsche, exige tomar como ponto de partida o diagnóstico do colapso da moderna subjetividade. A meditação filosófica nietzschiana sobre a crise dos valores, que deve nos levar a refletir sobre o niilismo que corrói todas as esferas da cultura, da religião à ciência, da estética e da educação.

Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade*, por exemplo, vê o ingresso de Nietzsche no cenário da modernidade como um ponto de inflexão que explica como se geram as ficções de um mundo do ente e do bem, assim como também se geram as identidades “[...] aparentes dos sujeitos cognoscentes e moralmente atuantes, como se constitui com alma e autoconsciência uma esfera de interioridade, como a metafísica, a ciência e o ideal ascético alcançam a dominação”

(HABERMAS, 2000, p. 104). Desse modo, Nietzsche constata a “doença histórica” na qual está imersa a subjetividade da cultura moderna.

Nietzsche fala de “doença histórica” (NIETZSCHE, 1983, p. 62) para ressaltar que o excesso de consciência historiográfica, que ele considera como típico do século XIX, é também, inevitavelmente, uma incapacidade para criar uma história própria, ou seja, o anormal interesse pela ciência das coisas passadas. A pureza e a natureza da relação entre a vida e a história, que Nietzsche defende existir na arte trágica dos gregos, se esgotou, em razão da exigência de que a história seja ciência.

O tipo de criatividade histórica, que Nietzsche procura descrever, é caracterizada por um equilíbrio entre a inconsciência e a consciência, entre a pura resposta às exigências da vida e a reflexão “objetiva” (que “pensa, repensa, compara, separa, une” as funções da “razão”). Nesse sentido, Nietzsche aborda o espírito da modernidade do seguinte modo:

Formemos agora uma imagem do evento espiritual que se produziu, com isso, na alma do homem moderno. O saber histórico jorra de fontes inexauríveis; sempre de novo e cada vez mais; o que é estrangeiro e desconexo entre si se aglomera; a natureza se esforça ao extremo para colher esses hóspedes estrangeiros, ordená-los e honrá-los, mas estes mesmos estão em combate entre si, e parece necessário dominar e vencer todos eles, para não perecer, ela mesma, nesse combate entre eles. O hábito a uma tal vida doméstica desordenada, tempestuosa e combatente, torna-se pouco a pouco uma segunda natureza, embora esteja fora de questão que essa segunda natureza é muito mais fraca, muito mais intranquila e em tudo menos sadia do que a primeira. O homem moderno acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncamos na barriga, como se diz no conto. Com esses roncamentos denuncia-se a propriedade mais própria desse homem moderno: a notável oposição entre um interior, a que não corresponde nenhum exterior, e um exterior, a que não corresponde nenhum interior, oposição que os povos antigos não conhecem (NIETZSCHE, 1983, p. 62).

Segundo Nietzsche, a cultura moderna não é assim uma cultura viva e efetiva, mas uma espécie de saber. Para ele, o que se faz na modernidade é uma cultura racionalista, que não se exterioriza de fato. Isso porque a cultura é um processo criativo que se renova, sempre e novamente se reafirmando, mas sempre de maneira criativa. São homens cultos, que têm uma cultura histórica, ou seja, somos inundados de informações, costumes, filosofias, que os tornam enciclopédias; mas não são necessariamente homens de cultura de experiência

vivida, experimentada; cultura de quem ousa romper com os nós impostos pelos “ídolos”, tentando viver a partir de uma perspectiva mais ampla: não somente pela razão, pela religião ou pelas instituições que incutem formas prontas. É preciso ir um pouco além.

Nesse aspecto, percebe-se que a cultura está demasiadamente cheia de erudição, não propondo perspectivas criativas do futuro, mas somente a repetição do mesmo. Segundo Nietzsche (1983, p. 63), “[...] por trás do impulso histórico não atua nenhum impulso construtivo”.

A cultura histórica realiza uma mecanização do homem e, a partir disso, ele passa a se relacionar consigo e com os demais de forma desigual. Tal cultura se impõe mediante concepções prontas e acabadas de pensar (fórmulas lógicas) de viver (imperativos morais) e de falar (regras gramaticais), moldando uma subjetividade em que o indivíduo somente repete e é louvado por tal adestramento. Nietzsche resume o indivíduo da cultura histórica, homem moderno, aquele possuidor de uma razão calculista, que age maquinalmente: “[...] talvez como máquinas de escrever, de pensar e de falar” (NIETZSCHE, 1983, p. 63).

Essa perda da subjetividade humana, em detrimento de uma objetividade, torna o homem um simulacro de si mesmo, incapaz de significar sua existência de maneira completa, ou seja, a vida para além do que a razão ou o intelecto é capaz de conceber. Segundo Nietzsche, somente os homens da cultura moderna são capazes de erudição. “Nesses efeitos, a história é o oposto da arte: e somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte e, portanto, tornar-se pura forma artística, ela pode talvez conservar instintos ou mesmo despertá-los.” (NIETZSCHE, 1983, p. 65). Desse modo,

[...] O homem nobre a que se refere não se reduz a mero conceito; em contextos muito precisos, acredita deparar-se com ele. Teria existido na Antiguidade com as cidades-estado gregas, no Renascimento com a comunidade aristocrática de Veneza, nos séculos XVII e XVIII com a nobreza francesa. (MARTON, 1990, p. 81).

Nietzsche parece sustentar a possibilidade da formação de uma cultura que consiga forjar outro homem, em detrimento do homem da moral do ressentimento. A cultura histórica, como percebemos, sustentou a moral cristã – conserva, portanto, o homem gregário, assim como exhibe, por assim dizer, o homem teórico em detrimento do homem da vontade, do querer; aquele de cultura autêntica,

cavalheiresca, aristocrata, alguém com alma de artista; homem da vida e que, com força, opera a transvaloração dos valores.

Para Nietzsche, “Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida a um exame, deve passar pelo crivo da vida. E vida é vontade de potência” (MARTON, 1990, p. 88). Ao buscar a origem dos valores, o pensador reconhece a decadência da cultura ocidental europeia e alemã, que insiste em sustentar uma razão de ser que não foi capaz de mostrar o real (não) sentido da realidade; por desconforto com o movimento da existência, cria quadros de verdades universais, que mostram sua incapacidade de lidar com a pluralidade da vida. Nietzsche chama de degenerada a cultura que está embebida pelos espíritos de sua época, os espíritos dos niilistas, os quais Nietzsche entende ser possível superar.

2.3 Nietzsche: sobre a constatação do niilismo e o papel da arte

Ao que se delineia acima a partir da crítica corrosiva de Nietzsche aos “pensadores dogmáticos”, à cultura fortemente arraigada sobre acepções socráticas, platônicas e cristãs, nos oferece parâmetros seja através da ciência, da religião, da política de como podemos estar no mundo. Esses paradigmas que ainda vigoram são contrários ao movimento de ação das forças cósmicas, que agem na materialidade das coisas, mas também impulsiona os corpos humanos. Aliás, conforme o pensamento nietzschiano, a “vontade de potência”, essa força que habita os seres e que nos liga aos cosmos, é o que pode constituir a possibilidade de outra cultura, chamada por ele de “autêntica”, em que o homem assume outro modo de se relacionar consigo e com as coisas ao seu redor.

Como visto acima, Nietzsche compreende que desde os gregos, notadamente Sócrates e Platão, chegando à modernidade vigente, nos deparamos com uma cultura de valores morais decadentes, que inibem as reais potencialidades humanas e ainda impossibilitam que encaremos com coragem o movimento doloroso da vida: que é vida e também morte.

Os dogmas da moral cristã, assim como os conceitos racionais e as verdades metafísicas são, para Nietzsche, reafirmação e reatualização de formas niilistas que se manifestam na filosofia, na ciência, na religião, na cultura, enquanto negam à vida sua pluralidade e diversidade. Conforme Araldi (1998, p. 76), Nietzsche, ao se

debruçar sobre o tema do niilismo, deseja fornecer uma compreensão da história Ocidental como processo marcado pelo advento e consumação do niilismo, e como processo histórico e cultural, que produz decadência. Nesse sentido, o niilismo

[...] define-se, em um primeiro momento, como fenômeno histórico, como um “processo fundamental de nossa história ocidental”, ou seja, como a consequência lógica da tradição metafísica e da interpretação de mundo cristão-platônica, uma “consequência necessária do ideal atual” que se fundamenta: na crença de verdades absolutas, na suposição de uma linguagem unívoca, na postulação de um sujeito objetivo, isto é, na história da cultura ocidental desde Platão até nossos dias, a qual é – por sua vez – a história do niilismo (GUERVÓS, 2018, p. 12).

Ao falar sobre a crise moral ou a desvalorização dos valores, Nietzsche pretende abarcar as diversas manifestações da doença ou da crise inscritas na história do homem ocidental, de modo a atingir a raiz comum dessa doença, qual seja, a instauração da interpretação moral da existência, que dá origem ao niilismo ocidental (ARALDI, 1998, p. 76). De certo modo, o niilismo tem um papel bastante central na obra de Nietzsche, visto que, ao refletir sobre os valores, a moral, a influência do pensamento socrático-platônico-cristão, ele quer falar sobre a origem desse fenômeno, “sua sintomatologia e, sobretudo, as consequências que têm para o homem e seu mundo” (GUERVÓS, 2018, p. 12).

O niilismo se abateu sobre nós como desencorajamento quando foi possível perceber que um mundo novo, transformado em intenso progresso, em que os males humanos passariam a não mais existir, não aconteceu. A ciência, a razão, o homem moderno, capaz de agir moralmente, guiado pela luz da racionalidade, não foi capaz de firmar o que supostamente se pensava alcançar com o estabelecimento do Estado burguês, pós-revolução francesa: as guerras não cessaram, as doenças continuaram aparecendo e os dramas existências, que se impuseram ao homem como sujeito social, continuaram a lhe atormentar.

Para Nietzsche, a causa disso não está neste ou naquele comportamento considerado “degenerado”, mas em todo um construto hegemônico, que acaba por determinar o modo de pensar e de agir ocidental. Com efeito,

A consequência niilista (a crença na ausência de valor) como decorrência da estimativa moral de valor: perdemos o gosto pelo egoístico (mesmo depois da compreensão da impossibilidade do não-egoístico); – perdemos o gosto pelo necessário (mesmo depois da

compreensão da impossibilidade de um *liberum arbitrium* e de uma "liberdade inteligível"). Vemos que não alcançamos a esfera em que pusemos nossos valores – com isso a outra esfera, em que vivemos, de nenhum modo ainda ganhou em valor: ao contrário, estamos cansados, porque perdemos o estímulo principal. "Foi em vão até agora!" (NIETZSCHE, 1999, p. 430).

Conforme Araldi (1998, p. 77), o evento fundamental da modernidade é a morte de Deus. Vale dizer que não está se falando da existência metafísica de Deus, mas do abalo dos sentidos e finalidades ocasionados pelo afastamento das formas divinas dos valores legados pela tradição socrático-platônica. "Com a morte de Deus, a separação entre sensível e suprassensível não tem mais sentido, o que acarreta a insustentabilidade das ideias metafísicas e dos valores que subordinavam o mundo sensível" (ARALDI, 1998, p. 77).

O niilismo para Nietzsche se expressa pela perda estimativa de valores que exaltam o indivíduo da moral gregária e que valoram o não-valor. O niilismo na modernidade, tal como entende Nietzsche, se manifesta tanto no esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso, ciência) quanto pelo vazio que se abre pela percepção de que o deus transcendente e o que se buscou colocar em seu lugar não representa mais nenhuma segurança frente à instabilidade dos acontecimentos; esse modo de conceber as realidades alcançou seu ápice na modernidade.

É na modernidade ocidental que Nietzsche constata, pela observação genealógica dos valores, a forma aguda do niilismo, que se torna visível quando diante da insustentabilidade da existência (ARALDI, 1998, 77). Nesse sentido, Nietzsche indica uma dimensão externa, histórica e cultural do niilismo, mas também entende seus desdobramentos psicológicos: a inércia, a falta de perspectiva própria para dar sequência à vida. De acordo com as palavras de tal filósofo, o niilismo se sustenta e endossa a moral de homens fracos:

Ora, foi a moral que protegeu a vida do desespero e do salto no nada, naqueles homens e classes que foram violentados e oprimidos por homens: pois é a impotência contra homens, não a impotência contra a natureza, que gera a mais desesperada amargura contra a existência. A moral tratou os detentores do poder, os violentos, os "senhores" em geral, como inimigos, contra os quais o homem comum tem de ser defendido, isto é, antes de tudo, encorajado, fortalecido. Foi a moral, portanto, que ensinou mais profundamente a odiar e desprezar aquilo que é o traço característico fundamental dos dominantes: sua vontade de potência. Abolir, negar, decompor essa

moral: seria encarar o impulso mais bem odiado com uma sensação e valoração inversas. Se o sofredor, o oprimido, perdesse a crença de ter um direito a seu desprezo pela vontade de potência, ele entraria no estágio da desesperação sem esperança. Esse seria o caso, se esse traço da vida fosse essencial, se se verificasse que mesmo naquela vontade de moral somente essa "vontade de potência" está embuçada, que também aquele odiar e desprezar é ainda uma vontade de potência. O oprimido veria que ele está sobre o mesmo chão que o opressor, que ele não tem nenhuma prerrogativa, nenhuma superioridade hierárquica em relação a este (NIETZSCHE, 1999, p. 434)

O caráter niilista da moral escrava está em criar parâmetros fixos de existência, que se fundam na ideia dividida da vida: uma vida terrena, que precisa ser negada em detrimento da realização de um além supracotado. Com isso, acostuma-se por negar ou, conforme Nietzsche, a odiar a vontade de potência, que institui outra moral, que não se pretende eterna, perecível, duradora, normativa.

O campo da moral deveria ser um campo de disputa, pois é no conflito que os valores nascem e desfalecem. Para Nietzsche, a humanidade parou no homem bom, da moral cristã, no homem racional, da filosofia platônica e, com isso, se fechou para o vir-a-ser, que implica estar vivo. Conforme indica Araldi (1998, p. 79),

[...] a "moral dos senhores" ela é meio para superação do niilismo porque pretende ser meio de formação dessa outra subjetividade, não gregária, não escrava, não sustentada em ideias falsas, mas capaz de criar seus próprios valores. [...] o processo da eticidade dos costumes tem como termo o indivíduo soberano (das souveraine Individuum), autônomo e extra-moral, que por fim se liberta da coação e dos deveres morais a que estava vinculado.

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche busca, por assim dizer, sistematizar as origens do niilismo, mostrando-o como sendo a expressão degradante da cultura e do homem europeu. É nessa obra que o pensador trata do processo de criação de valores e do processo de moralização, em que a moral aristocrática sucumbe à moral escrava, segundo a inversão da exaltação da vida. Conforme Araldi (1998, p. 80), o niilismo é analisado, em *Genealogia da moral*, através de suas três formas fundamentais de manifestação: o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético. O ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético são expressões do homem fraco, animal de rebanho, que nega a existência pela afirmação da moral que brota de uma vontade que se volta contra a vida, as paixões, os instintos.

Ao evidenciar o niilismo que assola o homem europeu, Nietzsche nos fala sobre isso como fenômeno histórico, mas também o indica, tendo em vista a sua superação, e superá-lo pressupõe elevar-se à condição de superação do homem da moral escrava pelo homem da moral aristocrática (ou pelo além-do-homem, como Nietzsche indica na obra *Assim falou Zaratustra*). O homem da “moral elevada”, o homem da “cultura autêntica” só será possível mediante a constatação do niilismo paralisante e, portanto, a partir da tomada de consciência da necessidade de sua superação.

Ao falar do niilismo no homem, a partir de sua relação com seu mundo externo, Araldi (1998, p. 80) afirma que Nietzsche compreende duas formas de niilismo: niilismo completo, quando se busca preencher o vazio da morte do deus cristão, tido como fonte da vontade, mediante reentronização de outros ideais (o progresso, a razão, a ciência); niilismo incompleto que, segundo ele, acontece quando há uma tentativa de superação do niilismo, porém, a partir dos mesmos valores, ou seja, sem compreender a necessária transvaloração daqueles. Nesse caso, o indivíduo reconhece a transitoriedade dos valores idealizados, mas sua reação diante de tal clareza se efetiva de maneira passiva (quando somente aceita a condição niilista sem questioná-la) e de maneira ativa, quando a atitude do indivíduo frente ao niilismo é de resolutividade e a constatação da fraqueza decorrente da sua condição niilista o impele a reafirmar sua vontade em destruí-lo. Para esse segundo homem niilista, o niilista de atitude ativa, o mundo se apresenta como possibilidade de criação de valores e recriação de si mesmo. Diante da impossibilidade da negação do mundo, há o impulso de transvalorá-lo: segundo Nietzsche, o homem, capaz de criar valores elevados, pode superar o niilismo que sustenta o típico homem da cultura ocidental, que se refugia na crença de verdades absolutas, na concepção de uma linguagem unívoca e na postulação do sujeito objetivo (MOSÉ, 2018, p. 10).

Ao argumentar sobre os valores sustentados pela cultura ocidental, ou seja, ao fazer severas críticas aos construtos da sociedade que lhe é contemporânea, além de constatar aspectos do niilismo, que são degradantes no homem moderno, Nietzsche indica, assim, a possibilidade de um modo de ser do homem, que pode ir além do que está colocado para ele enquanto tal. Homem este “[...] que está no reto caminho de sua afirmação, é a experiência fundamental do homem que quer ‘superar a si mesmo’”. (GUERVÓIS, 2018, p. 12).

Embora o niilismo seja parte constitutiva do mundo, estando em toda parte e em parte alguma, Nietzsche o compreende a partir dos seus efeitos nos indivíduos, quando ele os leva “a renúncia radical do valor, do sentido, da possibilidade de desejar.” (GUERVÓIS, 2018, p. 12). O niilismo, tal como compreendido pelo pensador alemão, não somente se expressa de modo objetivo na arte, na ciência, na história, na cultura, mas é constitutivo do ser homem: nele, nos movemos, estamos e somos. Não há outro horizonte, como apregoa o pensamento cristão, de uma vida ideal, longe dos males que cercam a vida humana na terra. Ele é condição do nosso tempo e condição finita do próprio homem.

O niilismo não pode ser superado de fora de seu próprio ponto de vista, mas pode e deve ser refutado e superado dentro deste, estrategicamente e somente por alguém que viveu e sofreu tal niilismo (GUERVÓIS, 2018, p. 13). É imprescindível uma tomada de consciência da própria condição niilista na qual se vive, para redimensioná-lo, de modo a entendê-lo como essência humana, não como algo estável e imutável, mas como algo que podemos ir para além dele. A crise é inevitável quando se tem em vista a transvaloração dos valores, quando as seguranças absolutas e metafísicas, criadas pelo homem, são retiradas de seu horizonte, pelo medo de se perder na angústia de estar diante do nada. Com isso, ele cria possibilidades de vida, a partir de outros paradigmas, quiçá seus próprios paradigmas. Entendemos que o niilismo é um fenômeno histórico; é um modo de ser do homem, mas é também um fenômeno estético e que somente pode ser superado por um ato criador do próprio homem ou através de uma ação artística (GUERVÓIS, 2018, p. 13).

Nietzsche é, de certo modo, um pensador que não está conformado apenas com a constatação do nada. Ele entende que é preciso constatá-lo, para mostrar a dimensão criadora que jaz nos homens que pode abraçar o niilismo como lugar de refazer-se. Levar a vida de maneira criativa em meio ao niilismo, de certo modo, tem um valor imprescindível ao desenvolvimento das potencialidades individuais. Segundo Guervóis (2018, p. 14),

[...] a estética joga um papel essencial nesse contexto, e como a luta ativa contra o niilismo passa necessariamente pelo caminho da arte, na medida em que, para Nietzsche, criar é o valor supremo, pois aquele que cria pode desenvolver livremente todas suas potencialidades.

Nesse contexto, o artista dionisíaco assume a perspectiva ativa frente à angústia da vida; ele assume o modelo de homem que supera a si mesmo e é protótipo do que se opõe aos moralismos e aos pressupostos filosóficos dogmáticos.

O niilismo é um problema fundamental no pensamento nietzschiano, pois o pensador analisa a condição negativa em que vivem os homens de seu tempo. Ao discutir sobre os valores e os pressupostos que sustentam a sociedade de seu tempo, Nietzsche problematiza a possibilidade de vida ativa e significativa em que as potencialidades humanas possam encontrar lugar para fluírem.

Segundo Guervóis, Nietzsche entende a arte⁴ como essencial na luta contra as forças reativas do niilismo, visto que “O artista trágico não só justifica a vida, ele a afirmar, a fortifica, a embeleza.” (RABELO, 2018, p. 186). É a arte que nos coloca na existência: pela vida artística podemos sentir a vida desde suas contradições, impossibilidades e angústias. Uma vida esteticamente conduzida o homem não se refuta às dores, mas as usa para propor e construir algo novo. Na perspectiva nietzschiana, o nada niilista não limita a arte de viver. Ao contrário, o niilismo deve ser condição a que o homem deve transformar em algo belo. É dele que se deve extrair beleza, encarando-o e remodelando-o alegremente. Sobre a relação entre arte e niilismo, percebe-se que

A arte e nada mais que a arte! É a única que torna a vida possível, é a grande tentação que convida a viver, o grande estimulante para a vida. A arte como a única força antagonista superior diante de toda vontade de negar a vida, a arte diante de toda negação da vida, a arte como anticristã, antibudista, antiniilista por excelência (NIETZSCHE, 1988, p. 17 apud GUERVÓIS, 2018, p. 14)

De acordo com Nietzsche, a arte é “antiniilista”, pois ela é capaz de dar sentido à vida. É pelo “sim” à vida em sua tragicidade, ou seja, a partir das condições concretas de existência que a vida como obra de arte se afirma. A estética nietzschiana pressupõe, assim, uma tomada de posicionamento sobre a vida, recriando-a e tendo como protótipo o artista dionisíaco que, assim como o além-do-homem, cria para além de si. Segundo Rabelo (2018, p. 134), para se falar de estética

⁴ Para Rabelo (2018, p. 132), não existe apenas uma conceituação sobre arte em Nietzsche: existem várias. E é somente na multiplicidade dessas definições que tal conceituação pode ocorrer porque o pensamento de Nietzsche não busca se fechar em uma definição única. Porém, essa rede de significações sobre arte no pensamento nietzschiano considera a vontade de potência e o projeto de revalorização dos valores como pontos centrais.

Nietzsche define o que é bom, e não o que é belo, sugerindo, portanto, uma dissolução das fronteiras ético-estéticas, o que, por sua vez, pressupõe para poder ser compreendido, todo um horizonte que inclui aquele ponto zero, e a vontade de poder, e revalorização de todos os valores.

Dentro do chamado niilismo ativo, o homem é levado a desenvolver sua força de potência, que não se limita ao estabelecido como regra por qualquer moral vigente. Ela se expressa em grau, na medida em que se choca com a falta de sentido, que está latente na cultura em determinado momento. É possível a superação da condição de homem “moribundo”, dominado pelas forças reativas do niilismo passivo, através de sua capacidade de tomar consciência das mentiras e aparências, somente criadas para tornar a existência mais suportável.

É a partir desse princípio que a superação do niilismo é possível, ou seja, isso somente é possível quando o grau de força, a vontade de vontade, é capaz de nos retirar da condição de negação da vida. “São, portanto, necessárias a força e a potência próprias do artista para poder suportar e transcender que não há verdade, que não há fatos, que não há nada “em si”, enfim, que não há Deus.” (GUERVÓIS, 2018, p. 16). Conforme o comentador a autêntica, a verdadeira superação do niilismo deve ser produzida através da arte, entendida como propulsora de transformação necessária, para que as coisas sejam de outra maneira. Desse modo, “[...] esse ‘contramovimento’ se expressa “dialeticamente” de formas diversas: como negatividade produtiva e como autocriação do homem, e como o caminho que converte o homem em obra de arte.” (GUERVÓIS, 2018, p. 16). Na esteira dessa reflexão,

O que justifica o privilégio que este [Nietzsche] dá a atividade artística pode ser considerado em dois momentos, por ele mesmo sublinhados: a especial caracterização do juízo estético, e a caracterização da criação artística como produto de um tipo singular de corpo, aquele do artista (RABELO, 2018, p. 141).

Com isso, defende-se que o belo tem raízes fisiológicas e que não existe o “belo em si”. Dessa forma, o “belo” e o “feio”, a partir do perspectivismo nietzschiano, passam a ser vistos como fruto de um conjunto de vivências humanas. “A arte vista como profunda por causa das consequências de seus juízos, e dos efeitos seletivos destes, para qualidade dos sentidos corpóreos; da sua utilidade, portanto, para a

vida dos indivíduos da espécie.” (RABELO, 2018, p. 142). De acordo com Nietzsche (2006, p. 42),

Nesse estado, enriquecemos todas as coisas com nossa própria plenitude: o que enxergamos, o que queremos, enxergamos avolumado, comprimido, forte, sobrecarregado de energia. Nesse estado, o ser humano transforma as coisas até espelharem seu poder — até serem reflexos de sua perfeição. Esse *ter* de transformar no que é perfeito é — arte. Mesmo tudo o que ele não é se torna para ele, no entanto, prazer em si; na arte, o ser humano frui a si mesmo enquanto perfeição. — Seria lícito imaginar um estado oposto, uma específica natureza antiartística do instinto — um modo de ser que empobrecesse, diluísse, debilitasse todas as coisas. E, de fato, a história é pródiga em antiartistas assim, em tais famintos da vida: que necessariamente têm de tomar as coisas, consumi-las, fazê-las *mais magras*. Este é, por exemplo, o caso do genuíno cristão, de Pascal, por exemplo: um cristão que, ao mesmo tempo, fosse artista *não existe*... Que ninguém seja pueril e mencione Rafael ou algum cristão homeopático do século xix: Rafael dizia Sim, Rafael *fazia Sim*; portanto, Rafael não era um cristão... (NIETZSCHE, 2006, p. 42).

Nesse sentido, arte, belo, estético são sinônimos de efeitos estimulantes e tonificantes. O belo está em fazer a vida ser respeitada pelas escolhas boas que se possa fazer. Não se trata, pois, de se ter juízos sobre o belo na consideração nietzschiana sobre a beleza, mas sobre um estado estético: é sobre o fortalecimento da fisiologia animal que tem o ser humano: o instinto sexual, a embriaguez e a crueldade (NIETZSCHE, 2006, p. 42). Esses impulsos projetam no mundo transfigurações e abundâncias vitais; a arte relembra tais condições do vigor animal” (RABELO, 2018, p. 143). É preciso, pois, estar no mundo de maneira propositiva, criativa e capaz de pôr sentido à realidade, de modo que a arte tem uma função vital nisso. Esse estado estético se expressa, segundo Nietzsche, no apolíneo e dionisíaco:

Que significam os conceitos opostos que introduzi na estética, *apolíneo* e *dionisíaco*, os dois entendidos como espécies de embriaguez? — A embriaguez apolínea mantém sobretudo o olhar excitado, de modo que ele adquira a força da visão. O pintor, o escultor, o poeta épico são visionários *par excellence*. Já no estado dionisíaco, todo o sistema afetivo é excitado e intensificado: de modo que ele descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão e, ao mesmo tempo, põe para fora a força de representação, imitação, transfiguração, transformação, toda espécie de mímica e atuação. O essencial continua a ser a facilidade da metamorfose, a incapacidade de *não* reagir (de forma semelhante a determinados histéricos, que

também a qualquer sinal adotam *qualquer* papel). Para o homem dionisíaco é impossível não entender alguma sugestão, ele não ignora nenhum indício de afeto, possui o instinto para compreensão e adivinhação no grau mais elevado. Ele entra em toda pele, em todo afeto: transforma-se continuamente. — A música, tal como a entendemos hoje, é igualmente uma excitação e descarga geral dos afetos, mas, ainda assim, apenas o vestígio de um mundo de expressão afetiva bem mais pleno, um mero *residuum* do histrionismo dionisíaco. Para tornar possível a música como arte distinta, foi imobilizado um certo número de sentidos, sobretudo a sensibilidade muscular (ao menos relativamente: pois, num determinado grau, todo ritmo ainda diz algo a nossos músculos): de modo que o homem já não imita e representa com o corpo tudo o que sente. No entanto, esse é o estado dionisíaco normal, o estado original, de toda forma; a música é a especificação dele, lentamente alcançada às expensas das faculdades que lhe são mais afins (NIETZSCHE, 2006, p. 43).

O estado de embriaguez é um processo que pressupõe o fortalecimento de forças fisiológicas, que nos lança na vida, transformando-a. Estar em tal condição é tornar viável o homem dionisíaco, como mencionado por Nietzsche, pois, “Para o homem dionisíaco é impossível não entender alguma sugestão, ele não ignora nenhum indício de afeto, possui o instinto para compreensão e adivinhação no grau mais elevado. Ele entra em toda pele, em todo afeto: transforma-se continuamente.” (NIETZSCHE, 2006, p. 43).

Os princípios estéticos, apontados por Nietzsche, deslocam a autonegação pelo represamento das forças e da vontade de potência, ao tomar consciência de que é preciso não negar os instintos, mas, sim, negar o que repreende a vida em seu movimento. Nesse sentido, a autonegação do niilismo é condição para autossuperação e autocriação. De certa forma, o homem dionisíaco tem a criatividade como valor supremo. Portanto, podemos compreendê-lo no âmbito do “contramovimento” ao niilismo. Para o comentador,

Tanto o estado estético, quanto *der Rausch*, quando a arte advinda da abundância, quanto o trágico são elementos de natureza dionisíaca, pois todos são explicáveis apenas por um excesso de forças. Dionísio significa a força da criação luminosa, dadivosa. Dionisíaco é um estado de superabundância, no qual mesmo no sofrimento e a dor não somente não são consideradas objeções à vida como agem, outrossim, como estimulantes. E que estimula nesse estado é principalmente a pulsão criativa, criadora, procriadora. Daí a associação sempre sublinhada por Nietzsche, entre dor e criação; a qual, vista por outro lado, significa a necessidade de se passar pelo grande sofrimento para se chegar à grande alegria (RABELO, 2018, p. 197)

O homem criativo nietzschiano é como a criança, metáfora de uma das fases da transvaloração dos valores, que aparece em *Assim Falou Zaratustra*. A criança, analogamente ao além-do-homem, é tomada pela criatividade e guiada, por assim dizer, pela afirmação de si mesma e pela vontade de querer construir outros valores. A criança, homem dionisíaco, é esse artista trágico:

[...] conhece ainda a sedução das máscaras e joga ainda despreocupadamente, porque está desprovida de qualquer sentido de responsabilidade e de culpa, as quais impedem o homem de agir e promovem a má consciência do recordar. A criança é “inocência e esquecimento”, e, desse modo, é aquele que pode expressar o “sim à vida” em seu ciclo eterno de nascimento e morte, já que esse é “o jogo da criação”, ou seja, um jogo “cruel” que possui também a marca da destruição e da negação (GUERVÓIS, 2018, p. 21).

O além-do-homem, que também encontra analogia no Dionísio, no pensamento maduro de Nietzsche, é o mediador para um mundo de novos valores. Ele, que encontra seu oposto e complemento no Apolíneo, que significa aquele apego aos ditames dos valores plantados pela filosofia socrático-platônica e prolongados pela moral cristã. O além-do-homem e seus análogos no pensamento nietzschiano (o artista, a criança, o filósofo não-dogmático), através do estado dionisíaco conseguem dar sentido à vida. A vida, como expressão da existência, se identifica como ato criador. Por isso, a arte trágica é a expressão do modo de vida defendido por Nietzsche, pois nela está pressuposta a relação dor e criação.

A arte helênica surge de um estado de vida em que o homem se encontrava mais fisiologicamente conectado com a “vontade de potência” e não somente por uma “vontade de verdade”. Nesse sentido, superar o niilismo significa transformar o verdadeiro sentido da vontade, que se converte em vontade de criar, em “vontade de potência” como arte (GUERVÓIS, 2018, p. 22).

No entender de Nietzsche, tudo deve ser criado, tanto o sentido da vida humana quanto o sentido para as coisas. O homem é o criador de si mesmo, consciente do contexto em que está inserido e com desejo de recriar o mundo. O mundo somente pode ser recriado, a partir de valores elevados, se o homem for consciente de si e de sua própria plenitude. O gênio chega a ser o artista de sua própria vida, criando suas próprias leis e criando a si mesmo.

3 O ALÉM-DO-HOMEM COMO EXPRESSÃO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

3.1A arte trágica dos gregos e os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco

O que Nietzsche propõe é uma outra cultura, em que os indivíduos sejam autônomos ao serem capazes de recriarem a si mesmos. Como o próprio autor indica, ao expressar as seguintes palavras: “Tempos felizes, em que os jovens são sábios e cultos o bastante para se guiarem a si mesmos.” (NIETZSCHE, 2012, p. 148). Dessa maneira, o pensamento nietzschiano, ao mesmo tempo em que propõe estabelecer outra cultura, da qual deva se nutrir, indica ainda a necessidade de aperfeiçoamento estético de cada indivíduo, que consiste em dar vazão aos princípios capazes de reconciliar homem e natureza, abraçando, assim, o que Nietzsche chama de estado dionisíaco de vida. Tal estado abarca sonhos, embriaguez e energia sexual. Para Nietzsche (1992, p. 27),

[...] ambos os impulsos (apolíneo e dionisíaco), tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da "vontade" helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática.

Como já sinalizado anteriormente, Nietzsche concorda com Schopenhauer que somos seres de vontade. A vontade humana tem um horror natural ao nada, um horror que resulta do fato de a vontade humana ser a vontade-de-viver. “Uma vontade de se afirmar a si própria e de viver egoisticamente como espécime da espécie a que pertence.” (CONSTÂNCIO, 2018, p. 61).

Diferentemente de Schopenhauer, para Nietzsche, a “vontade” não é expressão corpórea individual de uma “Vontade” metafísica. Essa interpretação será abandonada por ele, ao compreender a “vontade helênica” como uma força fisiopsicológica, que se assenta sobre a vida e a morte. Diferentemente da vontade do homem moderno que se expressa pelo “O horror da vontade humana ao nada, sinônimo de um horror a falta de sentido” (CONSTÂNCIO, 2018, p. 63). Essa vontade é o que permite o abraçar da existência, sempre querendo o sentido e o

sem sentido. Ela precisa, portanto, criar suas próprias metas e refazer sentidos quando frente à constatação do niilismo – como tematizado acima – mas é preciso buscar “[...] institivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar seu máximo sentimento de poder” (NIETZSCHE, 2007, p. 96).

Em *O nascimento da Tragédia*, o apolíneo e o dionisíaco são expressões do que Nietzsche chama de “vontade helênica” (NIETZSCHE, 1992, p. 27), que se expressam também no corpo humano. O conflito de uma vontade individual, em querer isto e não aquilo, é manifestação do conflito daquelas vontades – dionisíacas e apolíneas. Nesse sentido, a “vontade helênica” se contrapõe à “vontade ascética” da *genealogia da Moral*. A vontade ascética é o movimento extremo da vontade que, na iminência de se salvar do nada, transforma o nada em objeto do próprio desejo.

A vontade ascética, a “vontade do nada”, é uma aversão à vida, uma rebelião contra os pressupostos mais fundamentais da vida. Desse modo, ela constrói “ideais acéticos” que são construtos civilizatórios, culturais e históricos que sustentam estruturas de sentido, seja na arte, na política, na ciência, assim como aqueles apontados neste trabalho (o platonismo, o cristianismo e também o budismo). Tais ideais criam estruturas e respostas relacionadas, por exemplo, ao porquê do sofrimento humano, servindo ao propósito de oferecer um consolo e um sentido à vida humana. A partir dos ideais acéticos torna-se aceitável dizer que a existência é possível numa realidade além desta. Cria-se conceitos que podem ser capazes de ofertar um conhecimento verdadeiro. E pela pretensa superação dos sentidos e, conseqüentemente, pela aversão ao corpo, que é causa, por assim dizer, de tropeço do homem em direção à perfeição, busca-se viver tendo-se em vista uma realidade supraterrena. Ou uma vida a partir de modelos conceituais de existência que são vazios. De acordo com Nietzsche (2007, p. 149),

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. [...] esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo anseio – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade do nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mais é e continua sendo uma vontade.

A vontade helênica é, segundo Nietzsche (1992, p. 27), uma disposição fisiopsicológica, que se expressa em universos artísticos diferentes, porém, complementares: o sonho e a embriaguez. O sonho, conforme Nietzsche, é a experiência onírica, que tem em Apolo sua representação. Tal metáfora parece querer dizer que a realidade é angustiante demais e, com isso, o homem a recria.

Dessa maneira, o impulso apolíneo se move pelo desejo de ter domínio, através do sonho que se cria; procura pela ordenação e pela luz ser capaz de explicar a inteireza do sonho em que vive. Ele nega o patológico da embriaguez, das paixões e dos instintos, mas ele é o que é, porque está em constante conflito com sua outra face dionisíaca. Além disso, ele cria a beleza das aparências e estabelece seu lugar seguro em face das emoções selvagens e da embriaguez: o dionisíaco move os horizontes do considerado racional, verdadeiro e fundamental, ousando questionar e repensar o que, pela aparência, está estabelecido.

Acerca desses dois universos artísticos, ou seja, acerca desses impulsos que têm em Apolo e Dionísio a metáfora de sua manifestação, Nietzsche (1992, p. 29) faz a seguinte ponderação:

Mas tampouco deve faltar à imagem de Apolo aquela linha delicada que a imagem onírica não pode ultrapassar, a fim de não atuar de um modo patológico, pois do contrário a aparência nos enganaria como realidade grosseira: isto é, aquela limitação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sábia tranquilidade do deus plasmador.

Pela referência à embriaguez, o dionisíaco é apontado por Nietzsche (1992, p. 30) como uma forma de vida. “Sob a magia do dionisíaco torna e sela-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebre feste de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (NIETZSCHE, 1992, p. 31).

Nessas forças artísticas, todo artista é imitador. Porém, no contexto da vida cotidiana do povo helênico antigo, estavam muito mais presentes, seja pela forma de vida que tinham, seja pela arte que produziam. Tinham uma arte trágica, assim como abraçavam a tragicidade da vida. Sobre ser trágico, Nietzsche reflete que “Isto, como disse, teria sido propriamente digno de uma grande tragédia: o qual, como todo artista, somente então chega ao cume de sua grandeza, ao ver a si mesmo e sua arte abaixo de si – ao rir de si mesmo” (NETZSCHE, 2007, p. 89). Está

acima da arte, como pensa Nietzsche, é entender que a grandeza do artista é anterior à perfeição da obra de arte: “A obra é boa somente porque o artista é bom: A inquirição sobre a origem de uma obra concerne aos fisiólogos e vivisseccionistas do espírito: jamais absolutamente aos seres estéticos, aos artistas” (NIETZSCHE, 2007, p. 91).

A sociedade grega, conforme Nietzsche (1992, p. 34), vivia imersa numa cultura no nível da natureza e do júbilo artístico, isto é, tinha a capacidade de romper com o “princípio de individuação”, próprio das forças apolíneas. O que significa viver conforme aquele fenômeno, segundo o qual, “[...] os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sons dolorosos.” (NIETZSCHE, 1992, p. 34). A tragédia grega, assim como a vida do povo helênico, expressava, segundo Nietzsche, esse estado artístico, em que a embriaguez irrompe sobre o mundo onírico das seguranças e das “belas aparências”, sendo a quebra das barreiras individuais de união, mas reconciliação entre homem e natureza. Conforme Nietzsche, tal estado se expressa através

Da mais elevada alegria soa o grito de horror ou o lamento anelante por uma perda irreparável. Naqueles festivais gregos prorrompia como que um traço sentimental da natureza, como se ela soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos (NIETZSCHE, 1992, p. 34).

Essa arte trágica é potencialmente latente e estava em diversos âmbitos da vida do povo grego: no teatro, na música e nas vivências cotidianas do povo helênico (pela violência, guerra, opressões, expressões artísticas etc.). A arte trágica apolínea e dionisíaca se expressa como força da natureza, mas ganha corporeidade, historicidade e cultura através do que se produz a partir dela. Ela se retroalimenta nesse constante processo de vida, de morte e de superação de suas próprias forças, em um constante devir. Nisto consiste a beleza: voltar-se a terra; ter clareza sobre as aparências belas do sonho apolíneo, mas ter aptidão dionisíaca, capaz de transfigurar o estável conservador das coisas e do mundo em outras possibilidades. Assim,

Música e mito trágico são de igual maneira expressão da aptidão dionisíaca de um povo e inseparáveis uma do outro. Ambos procedem de um domínio artístico situado para além do apolíneo; ambos transfiguram uma região em cujos prazenteiros acordes se perdem encantadoramente tanto a dissonância como a imagem

terrível do mundo; ambos jogam com o espinho do desprazer, confiando em suas artes mágicas sobremaneira poderosas; ambos justificam com tal jogo a própria existência do "pior dos mundos". Aqui o dionisíaco, medido com o apolíneo, se mostra como a potência artística eterna e originária que chama à existência em geral o mundo todo da aparência: no centro do qual se faz necessária uma nova ilusão transfiguradora para manter firme em vida o ânimo da individuação (NIETZSCHE, 1992, p. 143).

Nesse contexto, vale dizer que Nietzsche evidencia, através dos mitos gregos, que a vida era elevada junto àqueles deuses. A partir das narrativas míticas, ele percebe que há a elevação da condição terrena, trágica, imperfeita à condição divina: "Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau" (NIETZSCHE, 1992, p. 36). Os gregos foram capazes de viver pela elevação da vida, mesmo sentido os temores e os horrores do existir. Eles criaram os deuses, para viverem e realmente serem a sua imagem e semelhança, ou seja, não são meras idealizações perfeitas, protótipos do que podemos nos tornar numa vida para além desta. Pelas imagens de si, refletidas nesses deuses, eram capazes de transfigurar seus sofrimentos em exaltação de existência. Com efeito,

O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a "vontade" helênica colocou diante de si um espelho transfigurador. Assim, os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem – a teodicéia que sozinha se basta! A existência de tais deuses sob o radioso clarão do Sol é sentida como algo em si digno de ser desejado e a verdadeira dor dos homens homéricos está em separar-se dessa existência, sobretudo em rápida separação, de modo que agora, invertendo-se a sabedoria do Sileno, poder-se-ia dizer: "A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia". Se o lamento soa uma vez, ele ressoa por Aquiles, de tão curta vida, pelo gênero humano que muda e passa como as folhas, pelo ocaso da idade heróica. Não é indigno do maior dos heróis anelar pela continuação da vida, ainda que seja como trabalhador a jornal. Tão veementemente, no estádio apolíneo, anseia a "vontade" por essa existência, tão unido a ela se sente o homem homérico, que até o seu lamento se converte em hino de louvor à vida (NIETZSCHE, 1992, p. 36).

Essa harmonia encontrada pelos gregos, essa unidade do ser humano com a natureza, estava assegurada por uma cultura que permitia esse tipo de condição dionisíaca. Não é algo que inevitavelmente deve acontecer, mas, para tal, há de

criar as condições de possibilidade pela educação – “educar no coração da natureza” (NIETZSCHE, 1992, p. 38), pelas artes – pela ingenuidade artística (NIETZSCHE, 1992, p. 38) e pela grande ciência. Para que isso ocorra, faz-se necessário superar a condição onírica e olhar para a essência delirante da vida e aceitar o nada, condição primeira no caminho de sua superação. O povo helênico se movia pela vontade transfiguradora, que deseja estar frente a frente consigo mesma para se contemplar. Vale dizer que

Nos gregos a "vontade" queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior, sem que esse mundo perfeito da introvisão atuasse como imperativo ou como censura. Tal é a esfera da beleza, em que eles viam as suas imagens especulares, os Olímpicos. Com esse espelhamento da beleza, a "vontade" helênica lutou contra o talento, correlato ao artístico, em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer: e como monumento de sua vitória, ergue-se diante de nós Homero, o artista ingênuo (NIETZSCHE, 1992, p. 38).

Outro tipo de vida, que encare a existência como promotora da condição do fazer-se humano: humano dionisíaco. No clarão aberto pela morte de Deus, Nietzsche entende ser o momento de olhar para si mesmo e se conduzir num processo educativo da sensibilidade, em que educar e educar-se devem convergir pela perspectiva da humanização individual e, conseqüentemente, coletiva.

Nesse sentido, o questionamento imprescindível para compreendermos o processo de se autoeducar nietzschiano está na máxima de Píndaro⁵ “Como alguém se torna o que é”, dando a direção ao pensamento de Nietzsche frente ao corrosivo niilismo passivo (DIAS, 2011, p. 12), sinônimo da vontade, que prefere “querer o nada a nada querer” (NIETZSCHE, 2007, p. 88). Fazer tal pergunta é reconhecer a cotidianidade da construção de sentidos para a vida; a vida como finalidade para a vida mesma, não fora dela, numa pseudorrealidade supersensível. Nessa perspectiva,

A vida foi definida a partir da ótica da arte, que privilegia o aspecto de intensificação da potência. O conceito de vida adquiriu uma nova significação — vontade de potência — quando Nietzsche privilegiou as forças criadoras em relação às forças inferiores de adaptação.

⁵ Píndaro (518 – 438 a.C), poeta grego é considerado um dos maiores poetas líricos da literatura grega.

Viver não é apenas adaptar-se às circunstâncias externas: a vida é, antes de tudo, atividade criadora. A adaptação é o resultado da ação da vontade de potência (DIAS, 2011, p. 15).

A vida em estado artístico significa, pois, que o indivíduo deve se tornar artista por meio de uma vida criadora. O mundo pode ser considerado fenômeno estético, uma obra de arte, em que o seu artista se alegra em transformá-lo. O ato criativo pode ocorrer diretamente, como faz o artista, que cria algo exterior; indiretamente, quando ocorre a criação de imagens e sentimentos interiores, quando se está diante da contemplação de uma obra de arte. Que nesse contexto, a existência caótica e, por isso, bela deve ler-nos a recriá-la sempre.

Esse ato estético cria uma visão do mundo interior e exterior não somente do que é belo, mas também do que é angustiante (MASCELLO, 2015, p.134). Tal ato permite ao indivíduo estar na vida, no mundo, em sua cotidianidade, diante da possibilidade de repensar as coisas, assim como os gregos o fizeram, segundo Nietzsche (1992, p. 38). O ato estético, para Nietzsche, oferece a experiência do vir-a-ser do mundo, que não busca estabilizar a existência, mas sempre repensá-la para dar o sentido que a vida na terra, única vida, merece ter.

3.2 A reatualização do gênio grego e a estética musical no pensamento nietzschiano

No pensamento nietzschiano, quando da reflexão sobre a possível busca por uma cultura potencializadora da estética artística, marcada pela afirmação dos impulsos dionisíaco e apolíneo, e consequente superação da “cultura da ópera” (NIETZSCHE, 1992, p. 112), percebe-se que Nietzsche está sempre preocupado em apontar homens de espírito elevado, ou seja, homens que reatualizam, na cultura alemã da época, o ideal clássico, desejável aos olhos do filósofo. Sobre a música feita por certos artistas de sua época, Nietzsche (1992, p. 112) reflete que “é algo tão completamente inatural e tão inteiramente contrário aos impulsos artísticos tanto do dionisíaco quanto do apolíneo, de igual maneira, que é preciso inferir uma fonte originária do recitativo, situada fora dos instintos artísticos.”

O recitativo deveria ser uma construção épica e lírica e não uma mistura de coisas íntimas e díspares, pois, segundo Nietzsche, não existe similar na experiência. Pelo “modelo representativo”, a ópera tem se mostrado “uma poderosa

necessidade conquista para si, à força, uma arte, porém esta é uma necessidade inestética: a nostalgia do idílio, a crença em uma existência arquiprimitiva do homem artístico e bom” (NIETZSCHE, 1992, p. 114), ou seja, contrário ao homem helênico, que, segundo Nietzsche, não é bom, mas, sim, violento, guerreiro: “O povo dos Mistérios trágicos é o que trava as batalhas contra os persas e, por sua vez, o povo que conduziu aquela guerra tem a tragédia como necessária beberagem curativa.” (NIETZSCHE, 1992, p. 123). A Ópera olha para o período clássico com os olhos de quem vive na modernidade, com os olhos do “homem contemplativo”, pois o homem da cultura trágica é o homem do impulso, das paixões e da guerra e não necessariamente o “herói” vitorioso da modernidade, que nada tem de ligação com a concretude existencial das pessoas; narrativas e heróis contemplativos que idealizam a vida como ela deveria ser e não como ela é. Para Nietzsche (1992, p. 125), o herói trágico

Sabe libertar-nos, na pessoa do herói trágico, da ávida impulsão para esta existência e, com mão admoestadora, nos lembra de um outro ser e de um outro prazer superior, para o qual o herói combatente, cheio de premonições, se prepara com sua derrota e não com suas vitórias. A tragédia interpõe, entre o valimento universal de sua música e o ouvinte dionisiacamente suscetível, um símbolo sublime, o mito, e desperta naquele a aparência, como se a música fosse unicamente o mais elevado meio de representação para vivificar o mundo plástico do mito.

A música tem a força de nos colocar diante dessa condição natural (de contato com as forças estéticas) e, através dos sons, movimentos sinfônicos pode nos colocar em contato “com o furioso desejo da existência [que] se derrama a partir daí em todas as veias do mundo, como torrente atoadora ou como mansíssimo arroio em gotas pulverizado” (NIETZSCHE, 1992, p. 127). Nesse contato com a “música primordial”, em seu estado metafísico e dionisiaco, através da segurança das forças plásticas apolíneas que o homem não se deixa sucumbir à total destruição. São, pois, forças complementares, que ora se unem e ora se repelem, mas que fazem parte da constituição primordial do mundo. “Com essa harmonia preestabelecida que impera entre o drama perfeito e a sua música, alcança o drama um grau supremo de visualidade, de outro modo inacessível ao drama falado” (NIETZSCHE, 1992, p. 128).

A música, assim como o drama (não o da imagem e da palavra), têm o poder, por assim dizer, de expandir a percepção de mundo do ouvinte, aferindo-lhe a experiência estética, que afirma a vontade helênica, a vontade de querer a vida. Conforme Nietzsche (1992, p. 128),

[...] enquanto a música nos obriga a ver mais, e de um modo mais intrínseco do que em geral, e a estender diante de nós, qual delicada teia, o evento da cena, para o nosso olhar espiritualizado a mirar para o íntimo, o mundo do palco se amplia infinitamente, assim como se ilumina de dentro para fora. Que coisa análoga poderia oferecer o poeta da palavra, que se esforça em alcançar com um mecanismo muito mais imperfeito, por um caminho indireto, a partir da palavra e do conceito, aquela ampliação interior do mundo visível da cena e sua iluminação interna? Se agora, na verdade, a tragédia musical também agrega a palavra, por isso mesmo ela pode colocar ao seu lado, simultaneamente, o substrato e o lugar de nascimento desta e esclarecer-nos, de dentro para fora, o seu devir.

É nesse lugar de rompimento das ilusões e belas aparências apolíneas que a análise nietzschiana sobre a música se situa. Sobretudo, é possível perceber que a estética, seja na música, seja no drama, está sempre enredada sobre a questão da vida boa, da existência digna de ser vivida. E essa estética não é necessariamente sobre a técnica de se fazer arte, mas sobre as condições de possibilidade que a arte tem de engendrar em uma existência artística, em que arte e existência caminhem juntas. É nesse sentido que Nietzsche critica a forma de arte da modernidade, quando diz:

Basta-os haver reconhecido que o fascínio efetivo e, com ele, a gênese dessa nova 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 (NIETZSCHE, 1992, p. 114).

A arte moderna é fruto do homem teórico, do leigo crítico, não do artista. Ao se referir à música, Nietzsche diz que a arte, na sua contemporaneidade, é uma arte amusical: tomada pela palavra, pela sistematização, pela criação teórica e pela representação. Repleto de si mesmo e que experiencia a existência valorizando o pensar somente. Diferentemente do homem artístico, musical, segundo a visão nietzschiana, que pensa e sente. São faculdades que se complementam e que remetem a outro construto social, de modo que Nietzsche entende ser preciso repensar a cultura teórica:

Se, todavia, relacionamos com razão, na exemplificação indicada, o desaparecimento do espírito dionisíaco a uma transformação e degeneração altamente – chocantes, mas até agora inexplicadas, do homem grego – que esperanças devem avivar-se em nós, quando os mais seguros auspícios nos afiançam a ocorrência do processo inverso, o despertar gradual do espírito dionisíaco em nosso mundo presente! (NIETZSCHE, 1992, p. 118).

É nesse sentido que Nietzsche, em muitos momentos, faz menção a Schiller, Goethe, Bach a Beethoven e, em até determinado momento, a Wagner, pois, além de terem um propósito análogo ao de Nietzsche, são figuras que, na compreensão dele, carregam consigo qualidades de grandes homens, de cultura elevada, à altura do ideal proposto de resgate do “gênio grego”, de “espírito dionisíaco”: “[...] o nascimento de uma era trágica tivesse significado, retorno a ele mesmo um bem-aventurado reencontrar-se a si próprio”. (NIETZSCHE, 1992, p. 120).

Nietzsche apostava tudo na Grécia, chegando a ponto de afirmar que Wagner era o princípio da renascença grega em solo alemão (BORNHEIM, 2003, p. 14). “E, desses supremos mestres, em que momento precisaríamos mais do que agora, quando nos é dado assistir ao *renascimento da tragédia* e estamos em perigo de não saber nem de onde ela vem nem de poder explicar-nos onde ela quer ir.” (NIETZSCHE, 1992, p. 120). Nessa medida, como aproximar realidades culturais tão distintas, ou seja, como replantar no seio da cultura alemã o germe, por assim dizer, do modo de vida da Grécia Antiga, como desejava Nietzsche e alguns contemporâneos (Goethe, Schiller e Winckelmann)? Essa é a questão posta por Nietzsche, quando diz que

Para não precisarmos duvidar inteiramente do espírito alemão, não deveríamos extrair daí a conclusão de que, em algum ponto capital, tampouco aqueles lutadores conseguiram penetrar no âmago do ser helênico nem estabelecer uma duradoura união amorosa entre a cultura alemã e a helênica? (NIETZSCHE, 1992, p. 120).

Eles (alguns contemporâneos de Nietzsche) aceitavam existir algo entre a cultura alemã e a cultura grega, um *fectio originalis* entre as duas culturas (BORNHEIM, 2003, p. 14), capaz de reerguer a cultura alemã tal como fora outrora a helênica. Para Nietzsche (1992, p. 121), “E precisamente nos círculos cuja dignidade poderia consistir em tirar água sem descanso do leito do rio grego para a salvação da cultura alemã no círculo dos professores das instituições superiores da cultura.” A

exemplo da França, que já se encontra enredada na cultura grega, é o que Nietzsche deseja ao povo alemão.

Embora sejam civilizações distintas, Alemanha e Grécia compartilham, por assim dizer, um parentesco profundo. Laços profundos de amizade e simpatia, como entendiam os medievais, justificando, assim, a intenção nietzschiana de se voltar ao espírito grego clássico. Os mitos, outrora derrubados e que dão sustentação pela “mundanização do existir” (NIETZSCHE, 1992, p. 138), precisam ser reconstruídos. É preciso, portanto, reavivar isto que Nietzsche chama de núcleo puro da cultura alemã, pois nele está “o germe” do dionisíaco na cultura do povo alemão:

Temos em tão grande conta o núcleo puro e vigoroso do ser alemão, que nos atrevemos a esperar precisamente dele essa expulsão e elementos estranhos implantados à força e consideramos possível que o espírito alemão retorne a si mesmo reconscientizado (NIETZSCHE, 1992, p. 138).

Segundo Bornheim (2003, p. 15), o ideal grego, caro a Nietzsche, começou a ser construído nitidamente com Winckelmann⁶: “[...] que criou uma ideia da cultura grega ainda hoje popular e distanciou o grego de qualquer contaminação, digamos assim, romana.” Ainda segundo o mesmo comentador,

Essa ideia da Grécia, essa concepção do mundo grego, da arte grega, de modo especial, foi uma elaboração de fato da Alemanha. Ideia essa presente no classicismo alemão, e no idealismo alemão – em Hegel, sobretudo – penetra em Marx, que era profunda e totalmente um neoclássico, conhece uma grande transformação com Burckhardt e finalmente com Nietzsche (BORNHEIM, 2003, p. 15).

A ideia de “nobre grandeza” e de “calma simplicidade” é uma criação de Winckelmann, a qual Nietzsche contribui, acrescentando o aspecto trágico: a nobreza e a calma simplicidade escondem o trágico e o terrível. Nietzsche parece buscar reatar uma possível perenidade da cultura grega no seio da cultura alemã, que se encontra na modernidade distante daquela:

⁶ Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) é considerado o fundador da arqueologia moderna e estabeleceu novos parâmetros para a história da arte, influenciando todo o seu desenvolvimento posterior na Alemanha. Ele defendia que os jovens artistas plásticos deveriam recorrer primeiramente a imitação dos gregos antigos como ponto de partida de sua criação artística, para posteriormente recorrer a modelos retirados diretamente da natureza. A outra noção importante de sua teoria é a dupla definição do ideal de beleza da arte antiga, caracterizado como *nobre simplicidade* e *calma grandeza*.

Para Nietzsche, a tragédia não é apenas uma nova forma de fazer 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. Toda verdadeira tragédia traz um "consolo metafísico": 'A vida no fundo das coisas, a despeito de toda mudança dos fenômenos, é indestrutivelmente poderosa e alegre (DIAS,1994, p. 54)

Tal filósofo postula que o sentimento fundamental do homem grego, em relação à vida, é a alegria. E, de acordo com Bornheim (2003, p. 17), Nietzsche, na esteira dos intelectuais de seu tempo, acrescenta como elemento fundamental do pensamento grego a existência do caos, do trágico: aquele caos que está na origem da mitologia grega; a intuição fundamental, expressa por Hesíodo e por Sófocles, segundo a qual a existência humana não tem sentido algum. "É um sentido que deve ser construído, para extrair de Nietzsche uma fórmula, uma postura fundamental" (BORNHEIM, 2003, p. 14). O caos abre, pois, a possibilidade de construção, que, segundo Nietzsche, deve ser compreendida como outro elemento fundamental da cultura do homem grego antigo.

Na perspectiva nietzschiana, a origem da cultura ocidental, mais especificamente a alemã, é grega e deve ser preservada; quando decadente, deve ser resgatada ao modo grego, pelo caos, em vista de uma cultura pós-niilista. A arte, nesse sentido, além de ter origem grega, não prefigurava a partir de um único princípio, como outros helenistas defendiam (Winckelmann Goethe, Schiller e Lessing). O princípio, como origem necessária a toda obra de arte é, para Nietzsche, o apolíneo e o dionisíaco. São dois modos distintos de arte: a arte plástica (apolínea) e a música (dionisíaca), que compõem, por assim dizer, um aparato de explicação para a manifestação estética na arte em geral e na criação do mundo, haja vista serem forças que estão no artista e na ordenação e devir do universo. É, portanto, essa tragicidade que o povo alemão deve reencontrar, como Nietzsche (1992, p. 138) salienta a seguir:

Mas que não creia nunca que possa travar semelhantes lutas sem os seus deuses do lar, sem a sua pátria mítica, sem uma "restituição" de todas as coisas alemãs! E se o alemão olhar, hesitante, à sua volta, em busca de um guia que o reconduza de novo à pátria há muito perdida, cujos caminhos e sendas ainda mal conhece – que apenas atente o ouvido ao chamado deliciosamente sedutor do pássaro

dionisíaco que sobre ele se balouça e quer indicar-lhe o caminho para lá.

Embora crítico de Wagner – atitude que Nietzsche terá posteriormente em relação à sua obra – a música wagneriana significava para ele a retomada do espírito grego antigo. Ele, por assim dizer, resguardava em suas composições uma ruptura com a cultura vigente – teórica, da palavra e da elevação do texto sobre a sonoridade. Na esteira do pensamento grego antigo, Nietzsche, assim como Wagner, compreendia a arte a partir de uma totalidade. A arte não se limita ao produto do artista, mas ela é um construto, em que a vida do artista e suas criações se entrelaçam. Desse modo,

A arte nasce por aí, ela se torna abstrata ou separada subsequente, mas a arte é sempre esse impulso totalitário, total, a absoluta integração de todas as artes, e no fundo essa era a intuição originária de Nietzsche e era também a intuição originária de Wagner, evidentemente (BORNHEIM, 2003, p. 24).

Disso parece decorrer o sentido amplo, que engloba o fazer artístico à vida como obra de arte. Nesse contexto, a música tem caráter afirmador e transfigurador do mundo, quando repercute o som da flauta de Dionísio. Ela tem, pois, no pensamento estético de Nietzsche, a finalidade de afirmar a existência. A música, assim como a arte, tem finalidade em si mesma, não como meio para tematizar certas questões morais: a castidade, a violência, a pureza e a redenção. Ela deve ser gerada a partir da plenitude da vida: “Assim, livre da submissão ao sentido, a música desperta a criação, o poder de inventar novas possibilidades de viver e de pensar” (DIAS, 1994, p. 54). Nietzsche (1992, p. 139) chama isso de “tragédia musical”, refletindo que

Quem não tenha vivenciado isso, ou seja, ter de olhar e ao mesmo tempo ir além do olhar, dificilmente imaginará quão nítidos e claros subsistem, lado a lado, esses dois processos e são, lado a lado, sentidos na consideração do mito trágico: ao passo que os espectadores verdadeiramente estéticos hão de me confirmar que, entre os efeitos peculiares da tragédia, o que há de mais notável é essa co-presença. Basta transferir esse fenômeno, do espectador estético a um processo análogo no artista trágico, e ter-se-á entendido a gênese do mito trágico. Ele compartilha com a esfera da arte apolínea o inteiro prazer na aparência e na visão e simultaneamente nega tal prazer e sente um prazer ainda mais alto no aniquilamento do mundo da aparência visível. O conteúdo do mito

trágico é, em primeiro lugar, um acontecimento épico, com a glorificação do herói lutador: de onde, porém, deriva esse traço, em si enigmático, de que o sofrer no destino do herói, as mais dolorosas superações, as mais torturantes contradições dos motivos, em suma, a exemplificação daquela sabedoria de Sileno ou, expresso em termos estéticos, o feio e o desarmônico sejam, em tão incontáveis formas, com tanta predileção, representados sempre de novo, e precisamente na idade mais viçosa e juvenil de um povo, se justo nisso tudo não se percebesse um prazer superior? (NIETZSCHE, 1992, p. 139-140).

É importante salientar que quando Nietzsche fala em arte é praticamente sobre a música que ele está se referindo. Nesse sentido, para entendermos o que o pensador compreende como sendo o papel da arte, deve ser também compreendido como sendo o papel da música. A pergunta: “o que é a arte?”, para Nietzsche, coincide com a questão existencial “qual o sentido da vida?” de modo que “[...] só a música colocada ao lado do mundo pode nos dar uma ideia do que deve ser entendido por justificação do mundo como fenômeno estético” (DIAS, 1994, 23). A partir disso, Nietzsche sustenta que somente como imitação e afirmação da existência a arte e a vida se justificam. A arte não apenas imita a vida, ela lhe dar conforto, pois abre ao homem à visão primordial do horrendo, temeroso e caótico.

Nesse contexto, com relação ao “mito trágico” e seu efeito estético sobre o homem, Nietzsche (1992, p. 140) argumenta que

[...] o fato de que na vida as coisas se passem realmente de maneira tão trágica seria o que menos explicaria a gênese de uma forma artística, se, ao invés, a arte não for apenas imitação da realidade natural, mas precisamente um suplemento metafísico dessa realidade natural, colocada junto dela a fim de superá-la. O mito trágico, na medida em que pertence de algum modo à arte, também participa plenamente do intento metafísico de transfiguração inerente à arte como tal; o que é, porém, que ele transfigura, quando apresenta o mundo aparential sob a imagem do herói sofredor? Menos do que tudo a "realidade" desse mundo fenomenal, pois nos diz: "Vede! Vede bem! Esta é vossa vida! Este é o ponteiro do relógio de vossa existência!

Diferentemente das artes plásticas, que, para Nietzsche, são cópia da coisa real objetivada e transportada para uma tela, a música é cópia direta e imediata da vontade. Sua relação com o sujeito é mais imediata e, portanto, não se prende a julgamentos de beleza, comuns às obras de arte formais, por assim dizer, e que se estabelecem enquanto belas a partir de parâmetros, como: serenidade, medida e harmonia.

O prazer estético não é aquele que surge mediante a contemplação das belas formas e que “procura prazer a ele peculiar na esfera esteticamente pura, sem qualquer intrusão no terreno da compaixão, do medo e do moralmente sublime.” (NIETZSCHE, 1992, p. 141). O misto de sensações, sentimentos, paixões que a música é capaz de suscitar não pode ser mensurada pelos mesmos parâmetros de beleza, comuns às artes plásticas. É o que é feio e desarmônico, isto é, o conteúdo do mito trágico, que pode suscitar um prazer estético.

O apolíneo, a beleza do cosmos, a objetividade e a sistematicidade das formas escondem o caos, a dor, o mundo de contradições das emoções e excessos. Ele esconde as subversões sob sua luz e a embriaguez dionisíaca aparentemente é submetida aos seus ditames. Dionísio expressa a vida em sua desarmonia, dor, medo e caos, e a música é seu expoente mais fundamental: pelo que ela desperta, é possível entender a relação mais fundamental do homem com a natureza. Para Nietzsche (1992, p. 141),

[...] somente a música, colocada junto ao mundo, pode dar uma noção do que se há de entender por justificação do mundo como fenômeno estético. O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância na música. O dionisíaco, com o seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico.

Pela “vontade dionisíaca”, pela intensificação de suas pulsões, o homem volta ao estágio natural, ou seja, com sua condição fisiopsicológica fortalecida e, desse modo, ele está reconciliando-se com a natureza. De tal modo que,

Com cantos e danças, esse ser entusiasmado, possuído por Dioniso, manifesta seu júbilo. Dá voz e movimento à natureza. Voz e movimento, que não se acrescentam a ela como algo artificial, mas parecem vir do seu âmago: Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente deus, caminha tão extasiado e enlevado, como vira em sonhos os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tomou-se obra de arte: a força artística de toda natureza, para a deliciosa satisfação do uno primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez (DIAS, 1994, p. 29).

Pela força da vontade dionisíaca, o homem não age por parâmetros individualistas, criados somente para si, mas age movido pela força natural, que habita toda a natureza, colocando-o num contexto de comunidade com os demais. Mas não de forma gregária: porque o indivíduo se expande em direção ao outro pela força que o faz estabelecer relação com outros indivíduos: indivíduos fisiopsicológicamente fracos e fisiopsicológicamente fortes. É o que acontecia na comunidade do povo helênico, conforme Nietzsche: a vontade de potência nos une em luta e não em rebanho. É a partir dessa condição conflituosa que o homem se recria, ao dar sentido ao trágico existencial, ao que deseja apenas querer, abraçando o nada e transvalorando-o.

Vale dizer que Nietzsche não cria uma ética estética, ele aponta para o povo grego e afirma que naquele momento da história as relações eram mediadas por estes princípios antagônicos e complementares (Dionísio e Apolo). Homero, ao representar Dionísio como aquele que não é querido pelos outros deuses do Olimpo, como aquele que não se senta à mesa com eles, idealiza o modo de vida da Grécia Dionisíaca. Segundo Dias (1994, p. 30), esse Dionísio selvagem, nos poemas de Homero, não tinha direito de sentar-se à mesa com os deuses do Olimpo, porém, espiritualiza-se e torna-se o gênio da arte. Torna-se protótipo para condução de existir.

Em *III Intempestiva: Schopenhauer educador* (2012), o gênio, segundo a compreensão de Nietzsche, está vinculado a práticas cotidianas e está relacionado a uma forma de vida excelente, de modo que não somente é responsável por criar obras excepcionais. Se antes o conceito de gênio grassava sobre esferas metafísicas, agora ele diz respeito ao âmbito cultural. Não que o artista detenha sobre os princípios apolíneos e dionisíacos algum poder, mas ele pode, por sua cultura artística, criar condições de possibilidade para outra cultura. Ele, o gênio, assim como os artistas, carrega a expressão da força obscura, da natureza sem amarras e com ímpeto.

Os filósofos geniais (Ou os grandes gênios) nutrem um conhecimento amplo do mundo e, diferentemente dos cientistas, não se debruçam sobre seu objeto de estudo, somente mediado pelos impulsos racionais, “impulsos pela verdade”, que geram um conhecimento frio e cuja consequência é a satisfação do próprio ego do cientista e da ciência. Nietzsche deseja entender a ciência na ótica do artista e a arte na ótica da vida (DIAS, 1994, p. 12). No entender de Nietzsche (2012, p. 229), “[...]”

eis a razão por que, em todas as épocas, os gênios e os eruditos se enfrentam. Estes últimos de fato querem matar, dissecar, compreender a natureza; os primeiros querem acrescentar à natureza uma nova natureza viva.” Nesse sentido, Dias (1994, p. 31) salienta que

Enquanto, no estado apolíneo, o homem joga com a realidade, no estado dionisíaco, ou de embriaguez, ela joga com a vontade ou com a própria natureza que nele se revela: Que lhe importam de agora em diante imagens e estátuas? O homem não é mais artista; ele se tornou obra de arte, ele erra em êxtase e exaltação, como em sonho havia visto errarem os deuses.

Os filósofos dionisíacos e os artistas expressam a força da natureza, aquele impulso que inspira a redenção em meio a uma sociedade doentia e decadente. Segundo o pensador, “a natureza joga o filósofo como uma flecha no meio dos homens, ela não visa um alvo específico, mas espera que a flecha venha a se cravar em algum ponto” (NIETZSCHE, 2012, p. 235). Nesse contexto, “os artistas são, por outro lado, os conhecedores e os amantes de sua arte se conduzem uns com relação aos outros como uma peça grosseira de artilharia e uma nuvem de pardais.” (NIETZSCHE, 2012, p. 235). Os filósofos e os artistas, desse modo, representam a contradição no meio da cultura, pois eles usam de sua condição de expressão da força natural e devir, para transformar a si e influenciar positivamente seu entorno.

O artista é a expressão forte da criatividade da natureza: “Segundo a vontade da natureza, o artista cria sua obra para o bem dos outros homens” (NIETZSCHE, 2012, p. 235). Mais do que a obra em si, os artistas nos mostram qual postura devemos ter frente à vida: sempre de forma aberta com relação à vida como devir, mudança e transformação. Essa transformação deverá favorecer o aparecimento do homem de cultura elevada, o qual os estabelecimentos de ensino devem estar à disposição, tese defendida por Nietzsche nos *Escritos sobre educação*. Nessa medida, o artista, assim como o filósofo, reconhece a força da natureza, que constrói e reconstrói, e não se conserva. E por reconhecer tamanha novidade, muitas vezes, não são aceitos na sociedade. Schopenhauer, além de educador, traz consigo tal característica dionisíaca filosófica.

Ainda na *III Intempestiva: Schopenhauer educador* (2012), em se tratando da educação filosófica, Schopenhauer é modelo. Ele carrega consigo o gênio filosófico:

que é criativo, propositivo e aberto à transformação de si e, conseqüentemente, ao estabelecimento da cultura dos grandes homens.

Schopenhauer é o modelo de pensador, que soube unir o gênio filosófico em si, mas também conseguiu expressar tal gênio para fora de si: na medida em que fora inspiração para outros pensadores, artistas e pelas proposituras filosóficas que consolidou. Tal filósofo, ao estar em contato com outras formas de pensar, não fez disso, segundo Nietzsche, uma reprodução de um saber qualquer, mas conseguiu fazer desse contato expressão de si. “Tudo o que ele se apropria depois (de jovem), da vida dos livros e de todos os domínios da ciência não foi absolutamente para ele senão cor e meio de expressão” (NIETZSCHE, 2012, p. 241). Assim, Schopenhauer expressa a unidade entre vida e obra.

O artista é levado a usar e a desenvolver suas faculdades simbólicas, sendo o que constituirá a essência da linguagem e a substância da arte dionisiaca (a música e a dança). A música dionisiaca traduz o querer e não é apenas reprodução do fenômeno. Ela expressa a vontade mesma do querer e é a expressão, pois, da vontade de potência. Nesse sentido, mesmo expressando a dialética entre Dionísio e Apolo, a música é a única arte verdadeiramente dionisiaca. Com isso, ela não é apenas plástica, é também vontade e querer. Segundo Dias (1994, p. 41), o drama musical é composto pela palavra (apolíneo) e pela música (dionisiaco). O artista é aquele que não expressa somente sua subjetividade, mas, pela sua criação artística, traz à tona o que Nietzsche chama de *uno primordial*.

A composição musical, nesse sentido, é da ordem do dionisiaco, pois esta *lhe* é objeto. Segundo a “metafísica do artista”, ao conceber a canção, o artista reproduz esse “*uno primordial*”, essa força natural, mas quando ela é posta em uma letra, arranjada, segundo certa harmonia, embora ainda da ordem da vontade de potência, participa sobre ela a força plástica do apolíneo. Não é, pois, a subjetividade do artista que está posta na letra da música, pois essa subjetividade é secundária, ou seja, ocorre num segundo momento da construção.

Nesse processo de criação, o artista tem sua subjetividade diluída e seu coração se une ao mundo, entrando em contato com as contradições e dores primordiais e com o prazer originário. “O eu do poeta lírico ressoa, pois, desde o abismo do ser; sua 'subjetividade', no sentido da estética moderna, é pura quimera” (DIAS, 1994, p. 43). O poeta, o artista, cria a arte, mas seu ato de criar não é exclusivamente seu. Sua criação é antes e primordialmente projeção do artista

primordial do mundo (Dionísio). É nesse sentido que a vida se faz arte trágica: em contato com o “mito trágico”, o homem da vontade dionisíaca reconstrói a si mesmo; refaz os sentidos, recolocando a dor no centro da existência humana, lugar de onde nunca deveria ter sido retirada.

A arte dramática ou trágica segundo Nietzsche, surge da música, do louvor dos homens aos deuses. Na encenação da tragédia, a música toma os atores que não estão enganados, mas encarnam outro eu. A diferença entre o poeta, o dramaturgo está no modo como eles se relacionam com seus personagens. Assim, “Só é poeta, o homem que possui a capacidade de ver os seres espirituais que vivem ao seu redor; só é dramaturgo o que sente o impulso irresistível de transformar e falar mediante outros corpos e outras almas” (DIAS, 1994, p. 52).

Dessa forma, a arte trágica é a manifestação mais significativa do dionisíaco, quando não privilegia a palavra em detrimento da música e enaltece a encenação dos corpos no palco. Ao valorizar a música em cena, ela é responsável por possibilitar ao público o êxtase dionisíaco. A tragédia nasce da música e decai quando é superada pela palavra, ou seja, quando o texto é posto acima da musicalidade. Nessa perspectiva,

A arte – em favor da vida –, eis a chave do pensamento de Nietzsche. A arte transfigura o ser existente, mas só a tragédia exprime a crença na eternidade da vida: “Somente a partir do espírito da música entendemos a alegria diante do aniquilamento do indivíduo”. O espírito trágico só pode ser explicado em termos musicais. Só a música “produz uma réplica do uno primordial”, só ela transmite a certeza de que existe um prazer superior para além do mundo dos fenômenos. Mas sem o recurso da imagem, a música, penetrando no mais fundo segredo da vida, é puramente dor primordial e eco dessa dor. Tem o poder de reconduzir os ouvintes à natureza, ao estado de prazer eterno, onde eles sacrificam sua individualidade por um sentimento Irresistível de Identificação com o uno primordial (DIAS, 1994, p. 60-61).

A arte trágica tem o poder de transfigurar o estado de coisas nauseantes da existência em alegria e sentido esperançoso na vida; não numa vida suprassensível, mas na alegria de uma vida que, mesmo dramática, encontra motivos para continuar vivendo. Eternamente lançados na existência, a vontade de potência não é negada. A tragédia tem a função de transformar o sentimento de desgosto, causado pelo horror, em força capaz de tornar a existência desejável, não somente suportável.

Com isso, “A vida no fundo das coisas, a despeito de toda mudança dos fenômenos, é indestrutivelmente poderosa e alegre” (DIAS, 1994, p. 59).

Na esteira do pensamento nietzschiano, entendemos ser possível pensar o conceito de “além-do-homem”, desenvolvido pelo pensador mais detidamente em *Assim falou Zaratustra*, como sendo análogo ao gênio, ao filósofo e ao artista. Com ele, Nietzsche indica a possibilidade de superação de uma cultura castradora da vontade e nos possibilita pensar sobre o ser do homem da cultura elevada. O “além-do-homem” nos ajudará a pensar sobre o ser estético, segundo o pensamento nietzschiano, para posteriormente refletirmos sobre os meandros do que significa afirmar ter a vida como obra de arte.

3.3 O Além-do-homem como expressão estética e a vontade de vir a ser no mundo

Como pode ser conferido em *Escritos Sobre educação*, Nietzsche propõe um ensino em que os indivíduos sejam autônomos, ao serem capazes de recriarem a si mesmos⁷. Esse processo de autonomia criativa diz respeito à capacidade que o indivíduo tem de desenvolver ao se deixar guiar pelas forças chamadas por Nietzsche, em *O nascimento da Tragédia*, de “impulsos artísticos da natureza [apolíneo e dionisíaco]”. “A arte como necessária proteção da vida, a vida só se justificando como fenômeno estético, constituem praticamente um *leitmotiv* que acompanha todas as questões fundamentais do livro [O nascimento da tragédia]” (DIAS, 2015, p. 227). Nesse livro, em que a arte e a vida são tratadas na perspectiva da tragédia grega, a estética nietzschiana se delineia a partir do desenvolvimento desses dois impulsos vitais (o apolíneo e o dionisíaco) na arte grega:

[...] considerados como impulsos antagônicos, como duas faculdades fundamentais do homem: a imaginação figurativa, que produz as artes da imagem (a escultura, a pintura e parte da poesia), e a potência emocional, que encontra sua voz na linguagem musical. Cada um desses impulsos manifesta-se na vida humana por meio de dois estados fisiológicos, o sonho e a embriaguez, que se opõem como o apolíneo e o dionisíaco. O sonho e a embriaguez são condições necessárias para que a arte se produza; por isso, o artista, sem entrar em um desses estados, não pode criar (DIAS, 2015, p. 228).

⁷ RODRIGUES, A. N. **Nietzsche e a educação**: considerações sobre o ensino de filosofia, 2019.

São forças artísticas que produzem nosso modo de estar no mundo, ora pelo impulso apolíneo, ordenador do caos, ora pelo ímpeto da vertigem dionisíaca, princípio da luz e que submete até mesmo as forças da natureza à ordenação, fazendo surgir o mundo a partir do caos originário. “Símbolo de toda aparência, de toda energia plástica, que se expressa em formas individuais, Apolo é o magnífico quadro divino do princípio de individuação e a mais bela expressão do repouso do homem em seu invólucro de individualidade” (DIAS, 2015, p. 228). O impulso apolíneo da forma, da racionalidade e da cadência, que busca a perfeita simetria das coisas e da busca pela classificação e, pela lei, o silenciamento da confusão. Dessa forma,

O impulso dionisíaco impele, destrói o infinito e o individual. Por ele a realidade se mostra sem subterfúgios e deixa aparecer uma realidade mais fundamental: a união entre homem e a natureza. É impulso que, muitas vezes por medo de sua força destruidora, reprimia-se. É destrutivo, mas é o que equilibra a vida entre o aparente e o real que é vir-a-ser natural da natureza. Enquanto o apolíneo está voltado para as aparências, da beleza, da justa medida, Dionísio é o deus do caos, da deformidade que renasce a cada primavera que recria e espalha a alegria. Despertadas as emoções dionisíacas, o homem, em êxtase, sente que todas as barreiras entre ele e os outros homens estão rompidas, e que todas as formas voltam a ser reabsorvidas pela unidade mais originária e fundamental – o uno primordial –, na qual só existe lugar para a intensidade. Nesse mundo das emoções inconscientes, que abole a subjetividade, o homem perde a consciência de si e se vê, ao mesmo tempo, no mundo da harmonia e da desarmonia, da consonância e da dissonância, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte (DIAS, 2015, p. 229).

É importante atentar que o “uno primordial”, mencionado pela autora, diz respeito não a uma unicidade, uma força única, mas se trata de uma dualidade que incorpora uma multiplicidade de impulsos. O “uno primordial” é movimento e é o que está na gênese da manifestação da natureza.

O impulso dionisíaco, no espaço apolíneo, abre o homem às emoções, ao êxtase, pondo homens e cosmos como parte de uma mesma condição. Desse modo, sente todas as barreiras entre ele e outros homens rompidas e abre-se para a possibilidade do novo. O individualismo é o seu oposto – pois a força da experiência estética dionisíaca resulta sempre na expansão. O apolíneo e o dionisíaco são impulsos artísticos, que emergem do seio da natureza, independentemente da

mediação do artista. É da seguinte maneira que se explica o processo transfigurador que a natureza artística realiza:

O mundo fenomênico, como resultado desse movimento do querer, traz em si as marcas da dor, do despedaçamento do uno primordial, e, para libertar-se dessa dor, faz um segundo movimento, desta vez, estético, reproduzindo o movimento inicial que a vontade realizou em direção à aparência [apolíneas]. Deste último, emana a aparência da aparência ou a bela aparência do sonho, um bálsamo para o querer, um remédio para libertá-lo momentaneamente da dor pelo seu desmembramento em indivíduos (DIAS, 2015, p. 229).

Conforme Guinsburg (1992), em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche (1992, p. 156) retoma a essência metafísica schopenhauriana da vontade, mas recoloca no núcleo de tal essência a re-humanização na dramaticidade trágica da existência. Ainda conforme o comentador, ao mencionar o trabalho do pensador na referida obra:

Não haverá exagero, talvez, em pensar que o texto de Nietzsche realiza uma verdadeira tradução transcriativa, dando à abstração especulativa do processo da vontade e da representação o alento da carnção poética. E esta figuração, por certo, não é meramente literária, sendo moldada sobretudo pela dinâmica de suas ideias. Com a sua imagística, o eixo da análise desloca-se e o peso dos sentidos é transferido de uma visão metafísica para uma intuição antropológica, sem que uma seja anulada pela outra. A co-presença de ambas, entretanto, passa a ser vista do interior do ser humano, isto é, torna-se antropocêntrica, o que constitui uma das condições necessárias para a ação efetiva de Dionísio e Apolo e para a ocorrência do efeito trágico. (GUINSBURG, 1992, p. 156)

Assim, quando Nietzsche traz para o campo da tragédia grega e nomeia Apolo e Dionísio como expoentes dessa vontade/força, ele está retirando essa essência do campo meramente fisiológico, dando-lhe a condição de possibilidade humana. Ele nos explica como essas forças naturais ocorrem no campo das relações humanas, mas, sobretudo, no constituir humano. A tragédia, no pensamento nietzschiano, abre o espaço da interação concreta entre o visível e o invisível, enquanto sonda a cultura, revelando-a não apenas como experiência intelectual, mas como experiência sensível (GUINSBURG, 1992). O teatro grego traz ao visível a representação não somente das experiências do povo grego antigo, mas traz a representação que encarna o sofrimento e a dor universais. “Dionísio não está

no palco, mas no espaço real de sua metamorfose [da existência]" (GUINSBURG, 1992, p. 158).

Compreender essa união quase perfeita entre Dionísio e Apolo, é entender como surge a tragédia grega – o mito trágico, como indicado na sessão anterior. A junção entre a ilusão onírica e mitológica dionisíaca, além do zelo pelas formas, simetrias que se mostram no teatro, na obra de Ésquilo e Sófocles. Expressões dessa tragicidade grega estão nas obras teatrais citadas, como também no cotidiano da vida do povo helênico. Essa dualidade conflituosa também está representada no teatro grego antigo. Representadas pela dualidade das pulsões artísticas que tem em Apolo e Dionísio o modelo de sua expressão. O espetáculo teatral é a representação da vida. É manifestação artística, mas também é representação da vida:

Esse exemplar ensambladura apolínea só é magistral, para Nietzsche, porque nela se expressa uma sábia composição entre as possibilidades da representação externa, no nível da poesia trágica, e as necessidades pulsionais da interioridade, no nível da experiência mística, que aí atingiriam um limite máximo de exteriorização e teatralização compatíveis com o espírito da tragédia. De fato, o que vem agora à cena como virtude inigualada na tragediografia grega é a consciente arte de plasmar o invisível no visível, o musical no plástico, o poético no cênico, o dramático no teatral, em figurações individualizadas e nomeadas como personagens de desenho inteiramente estético e, no entanto, de pulsação ainda essencialmente mítica. O próprio coro se faz persona. Sua voz ditirâmbica integra-se no diálogo das interlocuções dramáticas. E o mistério do deus é agora revelação da poética do artista. O ciclo de maturação da forma da tragédia está concluído e inicia-se, para o nosso filósofo na plateia, cada vez mais anelante da cena ritual e cada vez mais crítico do ritual da cena, a tragédia da decadência da forma trágica no teatro da Hélade (GUINSBURG, 1992, p. 158).

Ainda conforme Guinsburg (1992), Nietzsche tem por trágico esse momento em que o teatro antigo traz a representação das divindades enquanto expressão dessas forças vitais. E que se perde quando o teatro deixa de lado esse tragicíssimo e quando se abre à personificação individual do ator em cena e à classificação em gênero (tal como feita por Aristóteles na *Poética*).

Apolo vence Dionísio no campo da tragédia helênica, pois passa a valorizar uma épica desmistificada; o realismo mimético, o socratismo crítico e o otimismo científico são expressões de outro momento para as artes, cultura e ciência. Essa cultura teórica põe fim ao reinado do trágico existir helênico e inaugura o tempo

presente. Com isso, a teatralidade “[...] perderá aquele tom altissonante de oráculo e aquele furor irracional de desvario. Sua voz [a do ator] deixou de ser unicamente a da paixão cega nas insensatas peripécias do herói” (GUINSBURG, 1992, p. 163). Isso constituiu uma mudança de paradigma não somente na arte teatral, mas também na própria cultura grega.

Trata-se, pois, da busca pelo estabelecimento de uma nova cultura trágica, em que a arte, ao retornar às fontes de seu impulso metafísico, poderia reassumir o seu papel no jogo estético da existência:

Das profundezas hediondas do sofrimento e da morte, voltaria a jorrar, em imagens radiantes e sublimes ilusões, a trágica musicalidade do homem às voltas com o seu fado e, na contemplação prazerosa e na conciliação consoladora, ele recobriria o poder de vivenciar-se e mirar-se na plenitude de seu ser e seu devir (GUINSBURG, 1992, p. 170).

O pensamento nietzschiano, ao mesmo tempo em que propõe estabelecer outra cultura da qual deva se nutrir, indica ainda a necessidade da formação estética de cada indivíduo. De acordo com Almeida (2009, p. 75) e Dias (2015, p. 203), respectivamente, isso acontece da seguinte maneira:

Na fuga do niilismo, a arte ofertaria a possibilidade de cura. A arte produz obras e as obras são efeitos de seus autores. Nesse sentido específico, num autêntico experimento de si, o criador torna-se responsável pela sua formação, tornando-a, assim, autoformação. Afiançada pela liberdade inerente ao ato de elaboração de si, essa *Bildung* impõe a radical necessidade de autodomínio. Tomemos a vida como obra para que nos tornemos autores de nossa própria existência.

Para que a arte se torne uma atividade do ser humano, é preciso que o indivíduo dê forma ao sonho e à embriaguez. E como isso se fará? Pela imitação. O artista é um imitador que, em estado lúdico, joga com o sonho ou com a embriaguez — ou, no caso do artista trágico, com ambos ao mesmo tempo. Essa imitação, porém, não deve ser entendida como reprodução ou cópia da natureza, mas sim como imitação de um processo que a natureza realiza para criar ou reproduzir as aparências: ‘A obra de arte e o indivíduo são uma repetição do processo originário de onde surgiu o mundo, de certa maneira, um anel de onda na onda’.

O povo helênico tinha mais próximo de si um entendimento de que o trágico os colocava mais próximo da existência, que não se limita a um modo de conceber a vida, mas, sim, em um modo de se relacionar com ela. Desse modo, “A vida mesma,

sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento” (NIETZSCHE, 1999, p. 446). A vida é limitadora quando se apoia no campo do apolíneo, mas pode ganhar outros contornos quando encontra na embriaguez outros sentidos para si. Essas forças, quando em luta, em que uma se sobrepõe a outra, em constante movimento, chama-se de “efeito trágico”, de modo que

É possível que em todo caso individual a compaixão e o medo sejam atenuados e purgados pela tragédia: no entanto, pelo efeito trágico poderiam ser ampliados no conjunto, e Platão talvez tivesse razão em pensar que a tragédia nos torna mais medrosos e sentimentais, afinal.” (NIETZSCHE, 2000, p. 86)

É importante salientar que quando Nietzsche faz essa relação entre arte e vida, em *O nascimento da tragédia*, ele está num momento de seu pensamento, em que não deixa de lado a “metafísica do artista”, para explicar tal relação. Relação que será reexplicada em outras obras⁸ posteriores, não mais sobre a perspectiva da busca dos fundamentos fisiopsicológicos primordiais do que seria a vida como obra de arte.

Nessa direção, Nietzsche assume que os tipos e modelos da natureza (apolíneo e dionisíaco) estão mais próximos da realidade humana, ou seja, do que é humano, demasiado humano. A arte de ver a si mesma e o mundo através de filtros coloridos, enxergando como herói que conquistou seus próprios temores, que se identificou com o ritmo e o fluxo da vida e consigo mesmo (DIAS, 2015, p. 234). De acordo com Nietzsche (2000, p. 75),

Todas essas atividades se esclarecem quando imaginamos indivíduos cujo pensamento atua numa só direção, que tudo utilizam como matéria-prima, que observam com zelo a sua vida interior e a dos outros, que em toda parte enxergam modelos e estímulos, que jamais se cansam de combinar os meios de que dispõem. Também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima e sempre a trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um “milagre”.

⁸ Em *A gaia ciência*: o aforismo 78, “Pelo que deveríamos ser gratos”, e o aforismo 299, “O que devemos aprender como os artistas”; em *Humano, demasiado humano*: capítulo 2, Da alma dos artistas e escritores; e ainda em *Humano, demasiado humano II*: aforismo 99, “O poeta como sinalizador do futuro.

A educação, para Nietzsche, pode, pois, viabilizar as condições de possibilidade para o desenvolvimento desse potencial criativo do indivíduo, que recria valores e recria a si mesmo (RODRIGUES, 2019). Somente um homem, imbuído em seu gênio criativo, pode produzir uma cultura elevada.

Dessa forma, ao pretender uma educação de resgate do “gênio autenticamente alemão”, inspirando-se no modo de consolidação da civilização grega, Nietzsche parece esboçar o “além-do-homem”: conceito primordial em seu pensamento, posterior às conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*; o “além-do-homem” como recusa do niilismo passivo e como afirmação do poder do espírito. Nietzsche delineia um projeto de educação na referida obra, mas também em *Assim Falou Zaratustra* (2011), que comporta a necessidade de superação da condição de escravidão do homem, tendo em vista a transvaloração de valores, bem como a estetização da vida e a criação de outra cultura.

Zaratustra é o arauto que anuncia a importância da libertação do homem da condição em que se encontra, anunciando outro protótipo de homem, de humanidade. Ele, que deixa seu retiro depois de dez anos nas montanhas, volta ao convívio das pessoas. Fato que ocorre justamente depois que o personagem questiona a luz do grande astro, ou seja, ao olhar para o alto, ele reconhece o papel do grande astro, em dar sustentação à cultura de supervalorização das ilusões, advindas da superestimação da razão, refletindo: “Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas? Há dez anos vens até minha caverna: já te terias saciado de tua luz e dessa jornada, sem mim, minha águia e minha serpente.” (NIETZSCHE, 2011, p. 9). É esse quadro de coisas, por assim dizer, que acaba retificando o sentimento de rebanho, que inibe um espírito livre.

O pensamento nietzschiano também traz junto ao seu arcabouço teórico uma compreensão de homem, que pretende resgatar, de certo modo, o modelo antropológico antigo “[...] ou seja, um modelo de existência que antecede a filosofia racionalista de Sócrates, Platão e Aristóteles e dos seus rumos no Medievo e na Modernidade” (ARAUJO, 2011, p. 43). Essa figura de homem, que se coloca perante a existência, deixa-se conduzir pelas inclinações mais fundamentais, inscritas na própria natureza humana. Isso é o que se evidencia quando Zaratustra chega à cidade e fala ao povo:

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. [...] Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra! (NIETZSCHE, 2011, p. 12)

Nessa perspectiva, “A filosofia, para Nietzsche, é a expressão de um tipo de homem que tem em sua própria força, em sua coragem e em seu enfrentamento do medo, a causa motora” (DANELON, 2004, p. 348). O Zaratustra nietzschiano deseja voltar ao meio dos homens, porém, proferindo uma sabedoria filosófica, humana em seu sentido pleno, resultado do desejo de fusão do artista criador, do santo amante e daquele que aspira conhecimento (BARROS, 2016, p. 137). Ele anuncia o “sentido da terra”, que significa a condição humana em que ele se reconhece e toma para si tal posição natural. Reconhece que em si habitam pulsões naturais, que o fazem ser um com os outros na natureza, com suas capacidades específicas, que não o diferencia dos vermes, mas que o faz partícipe da força plástica que move o universo. Assim, entende-se sua exortação: “Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não” (NIETZSCHE, 2011, p. 12). O homem deverá voltar a tais inclinações naturais e se fazer enquanto indivíduo no mundo, sendo senhor de si.

A crítica nietzschiana recai, sobremaneira, entre outras coisas, ao uso excessivo da razão em detrimento dos instintos naturais, característica do povo helênico na antiguidade, mas levada a outro patamar na modernidade. Nesse sentido, o pensador propõe a retomada da construção da vida a partir do que significou a destruição do trágico na cultura grega. Tal projeto se fundamenta em uma proposta de retomada do modo de vida dos gregos pré-socráticos, por meio de uma relação arte/conhecimento, a qual se situa como cânon para a vida e para o conhecimento, pressupondo uma abertura ao símbolo e ao mito trágico (CHIES, 2012, p. 27).

Esse olhar sobre a mitologia trágica significa o apelo ao retorno para si mesmo, para os aspectos instintivos do homem, pois, na modernidade, este havia

tentado se afastar pela supervalorização da razão, como está em *Assim Falou Zaratustra*:

São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (NIETZSCHE, 2011, p. 12)

Para o pensador, não é somente a razão capaz de dar sentido e significado à vida, mas também o seu oposto, a saber: os impulsos da subjetividade. Tal subjetividade não é um lugar no interior do homem, pois, no entender nietzschiano, é algo que está no sujeito ao mesmo tempo em que também está lançado no mundo. Vale dizer que a subjetividade no pensamento nietzschiano é povoada por “muitas máscaras”. Somos parte das experiências passadas, ressignificadas, das histórias vividas, mas somos também vontade, desejo e pulsão. Assim, “Escutai antes a mim, irmãos, à voz do corpo sadio: é uma voz mais honesta e mais pura. De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado: e ele fala do sentido da terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 31). Não é uma instância no sujeito, é o corpo inteiro no mundo: o apolíneo como arquétipo da medida, da harmonia, o teórico e o racional; e o dionisíaco como arquétipo da mudança constante, do se refazer sempre e novamente na existência, visto que o dionisíaco remete ao descontentamento com a acomodação e conservação das coisas.

Conforme Chies (2012, p. 29), “[...] o impulso dionisíaco produz a desintegração do eu, a abolição da subjetividade, de tal modo que o homem é lançado na radicalidade de sua própria existência, não deixando espaço para a exatidão apolínea”. O além-do-homem expressa a vontade dionisíaca, pois não nega a esfera do sofrer; não nega o corpo e suas pulsões e não nega a terra. De acordo com as palavras nietzschianas, é na seguinte direção que se deve seguir:

Adivinhei, com isso, em que medida uma espécie mais forte de homem teria necessariamente de pensar a elevação e intensificação do homem em direção a um outro lado: seres superiores, para além de bem e mal, para além daqueles valores que não podem negar sua origem na esfera do sofrer, do rebanho e da maioria – procurei pelos esboços dessa inversa formação de ideal na história (os conceitos

"pagão", "clássico", "nobre", descobertos e dispostos de modo novo (NIETZSCHE, 1999, p. 445).

Nietzsche nos apresenta Zaratustra, falando sobre a superação do homem pelo “além-do-homem”, como possibilidade de superação da condição de submissão e inércia na qual se encontra o homem ocidental, argumentando da seguinte forma: “Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do super-homem.” (NIETZSCHE, 2011, p. 14).

Nesse sentido, o pensador em questão propõe o retorno ao próprio homem, que não se confunde com o “último homem”, expressão da cultura de rebanho. Nessa perspectiva de superação do homem gregário, Nietzsche (2011, p. 16) diz que “A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa”. Conforme a compreensão nietzschiana, o “último homem” é esse que está habituado ao comodismo de uma vida aparentemente ordenada; ele cria ídolos, rechaça a competição e desigualdade, enquanto no grupo procura reafirmar sua condição de rebanho:

Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós. Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo. Vede! Eu vos mostro o último homem. (NIETZSCHE, 2011, p. 16)

Dessa forma, não mais preso aos ideais suprassensíveis, castradores de suas potencialidades naturais, este é o além-do-homem. Liberto do “espírito de camelo”, que carrega sobre o deserto o peso das decepções, servindo apenas para afago de suas próprias convicções e crenças. Ele supera o “espírito de leão”, pois é capaz de procurar dar sentido ao deserto em que vive. Isso, porque “Criar novos valores — tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação — isso está no poder do leão” (NIETZSCHE, 2011, p. 26). É importante ser capaz de superar sua condição cética, de vítima do niilismo. O além-do-homem é quem tem espírito alegre, aberto à dança e à escuta da música, o homem do espírito de criança:

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo (NIETZSCHE, 2011, p. 26).

Superar o espírito de camelo, de leão e se firmar pelo espírito livre da criação está relacionado à possibilidade de criação de uma cultura autêntica, mas também à capacidade de ser capaz de dar sentido ao não sem sentido, ao angustiante que é viver, ou, como pretendia Nietzsche, possibilitar o resgate da cultura degenerada, com o declínio da cultura trágica grega, repercutida na modernidade, resgatando, pois, uma cultura alemã autêntica, baseada em pressupostos clássicos, que os estabelecimentos de ensino não deveriam abrir mão, como afirma o pensador em seus escritos sobre educação. Uma cultura de fracos produz e sustenta homens igualmente frágeis, que perderam a capacidade de viver de maneira livre, sem fugir por vias suprassensíveis e sem negar a vida em sua totalidade, tal como o filósofo salienta nos excertos abaixo:

Que ninguém tente enfraquecer a nossa fé em um iminente renascimento da Antigüidade 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? Debalde espreitamos por uma raiz vigorosamente ramificada, por um pedaço de terra sadia e fértil: por toda parte pó, areia, rigidez, consunção. Aqui, um solitário desconsolado não poderia escolher melhor símbolo do que o Cavaleiro com a Morte e o Diabo, Como Dürer o desenhou, o cavaleiro arnesado, com o olhar duro, brônzeo, que sabe tomar o seu caminho assustador, imperturbado por seus hediondos companheiros, e, não obstante, desesperançado, sozinho com o seu corcel e o seu cão. Um tal cavaleiro düreriano foi o nosso Schopenhauer: faltava-lhe qualquer esperança, mas queria a verdade. Não há quem se lhe iguale (NIETZSCHE, 1992, p. 122).

Esta contrariedade do dionisíaco e do apolíneo no interior da alma grega é um dos grandes enigmas pelo qual me senti atraído, diante da essência grega. Não me esforcei, no fundo, por nada senão adivinhar porque precisamente o apolinismo grego teve de brotar de um fundo dionisíaco: o grego dionisíaco tinha necessidade de se tornar apolíneo: isso significa quebrar sua vontade de descomunal, múltiplo, incerto, assustador, em uma vontade de medida, de simplicidade, de ordenação a regra e conceito. O desmedido, o deserto, o asiático, está em seu fundamento: a bravura do grego consiste no combate com seu asiatismo: a beleza não lhe foi dada de presente, como tampouco a lógica, a naturalidade do costume —, ela

foi conquistada, querida, ganha em combate – ela é sua vitória (NIETZSCHE, 1999, p. 446).

Nietzsche indica a necessária disposição que se faz ter para se buscar o resgate da vida mesma: sem subterfúgios, mas encarando a realidade como arte trágica e partir dela como apregoavam os gregos antigos. No homem, se encontram forças contrárias de equilíbrio e desequilíbrio, mas que fazem parte de sua constituição, não como condição metafísica do seu ser, mas como movimento e vir-a-ser no mundo nele. Nosso corpo traz a marca fisiopsicológica expressando tais pulsões e forças. O corpo do além-do-homem corporifica o vir-a-ser do apolíneo e dionisíaco.

O equívoco, segundo Nietzsche, está em anular essas tendências renovadoras da vida, enaltecendo o que lhe causa inércia e morte. Assim, “Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra!” (NIETZSCHE, 2011, p. 30). “Nessa perspectiva, a vida tem valor em si mesma como realidade a partir do caos da existência e não há nela qualquer outra finalidade senão a de incrementar-se a si mesma” (CHIES, 2012, p. 32). O além-do-homem traz em si a expressão mais límpida, pois entendeu intimamente o ser homem, ou seja, ele traz consigo a vontade helênica, que encerra em si a expressão do apolíneo e dionisíaco.

Diante disso, o além-do-homem é a criação alegre que afirma a vida, pelo sim ao corpo e a si mesmo, tendo um domínio de suas paixões, sem ser escravo delas, reconhecendo-as como pontos fundamentais na sustentação do que se é. Tal homem não acredita na virtude da cultura cristã, pois sabe das ilusões e desonestidades que ela esconde. “Uma virtude terrena é a que eu amo: nela há pouca prudência e, menos que tudo, a razão de todos. [...] Outrora tiveste paixões e as chamaste más. Mas agora tens apenas tuas virtudes: elas brotaram de tuas paixões.” (NIETZSCHE, 2011, p. 34). Ele traz consigo a possibilidade da vida, conforme a vontade de potência, ou seja, conforme a força da natureza, que habita todo ser vivente e que engendra vida e criatividade em tudo.

Essas são características que colocam o Além-do-homem do outro lado da noção tradicional de racionalidade, pois “A oposição a esses pressupostos é um dos traços mais evidentes na perspectiva estilística e filosófica do autor, assim como

decisiva à aproximação delas com a arte deliberadamente, por esta significar para ele uma força inextinguível de criação e, assim, oposta à metafísica” (BARROS, 2016, p. 129). O Além-do-homem ensina ao indivíduo que anseia se adequar à compreensão do eterno movimento, vontade de poder e, a partir da morte da suprema divindade, ser capaz de se autossuperar e de se tornar senhor do próprio destino.

4 NIETZSCHE E A VIDA ENQUANTO FENÔMENO ESTÉTICO

4.1 Nietzsche e a justificação estética do mundo

Pensar a arte como afirmação e justificação do mundo implica, inicialmente, entender o conceito do “eterno retorno”, que é basilar na filosofia nietzschiana. É em *A Gaia Ciência*, no aforismo 341, *O peso mais pesado*, que Nietzsche fala pela primeira vez da noção do “eterno retorno do mesmo”, refletindo que

E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: esta vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que revivas mais uma vez e inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento é menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem – essa aranha também e esse luar entre as árvores e esse instante e eu mesmo! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessar – e tu com ela, poeira das poeiras (NIETZSCHE, 2013, p. 201-202).

Conforme Scarler Marton (2016, p. 11), o pensamento do eterno retorno do mesmo consiste na mais alta aceitação do mundo tal como ele é. Isso implica reposicionar o pensamento de Nietzsche, segundo uma concepção, em que o “eterno retorno” encontra, na perspectiva niilista, a sua consumação (VILLA, 2012, p. 41). Dizer, portanto, que se deve assumir o niilismo como ponto central no pensamento de Nietzsche é não assumir outras duas perspectivas bastante discutidas e reafirmadas no meio acadêmico, que buscam dar conta de várias interpretações da filosofia aqui em questão, relacionadas ao eterno retorno, são elas: 1) a perspectiva que enxerga a filosofia nietzschiana como tese metafísico-cosmológico-científica; 2) e a que a trata sob um viés ético-normativo.

Como se percebe, causa estranheza – pelo perspectivismo que a filosofia nietzschiana assume – conceber como pertencentes ao arcabouço teórico-filosófico nietzschiano termos como “metafísica”⁹ e “ético-normativo”¹⁰. Dentro dessa perspectiva, o eterno retorno se afiguraria não como uma teoria sobre o universo, mas como um imperativo ético, quase que antípoda ao imperativo categórico

⁹ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

¹⁰ SCHMID, Wilhelm. Dar forma a nós mesmos: sobre a filosofia da arte de viver em Nietzsche. *Revista Verve*, n. 12: p. p. 44-64, 2007.

kantiano; sendo uma lei moral, que poderia ser assim expressa: age de tal maneira como tu gostarias que tua ação e todas as consequências dela se repetissem ainda mais uma, duas e infinitas vezes (VILLA, 2012, p. 43).

Nesse sentido, é mais razoável interpretar o pensamento nietzschiano como quem assume uma perspectiva ética do eterno retorno, porém, sem tomá-la como uma máxima ontológica, metafísica ou como um imperativo categórico. Isso, porque seu pensamento se encontra “essencialmente” no caos:

Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um dionisíaco dizer-sim ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é amor fati (NIETZSCHE, 1999, p. 445).

O projeto filosófico nietzschiano não é outro senão uma luta contra toda sorte de dogmatismo. Essa luta somente se torna possível por alguém que vivencia o niilismo radical. A superação do niilismo, em sua forma mais mórbida, só será possível pelo mergulho em suas estruturas, o que permite seu exaurimento e consumação.

O eterno retorno é o niilismo levado às últimas consequências. Em *Sobre o Niilismo e o Eterno retorno*, textos escritos entre os anos de 1881 a 1888, Nietzsche aponta para esse processo de superação do niilismo em suas diversas formas. Para tal filósofo, ele tem sua fonte no platonismo, perdura sustentado pela moral cristã, além de estar no pensamento iluminista, entre outras correntes de pensamento moderno, que, segundo Nietzsche, criam falsas verdades que nos distanciam do real concreto da vida. Nesse sentido, Nietzsche (1999, p. 433) faz a seguinte reflexão:

Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: "o eterno retorno". Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o "sem sentido") eterno!

Nessa esteira, o pensamento do eterno retorno se mostra, antes de tudo, como a consumação dessa perspectiva niilista diante da existência. É preciso entendê-lo e encará-lo como uma forma de levar às últimas instâncias o niilismo

consumado, retirando dele suas mais sérias consequências, ou seja, diante da constatação do nada, o homem está agora inteiramente despido de tudo o que lhe constitui (a cultura, o tempo, a história, a moral) e passa a se mover somente por si. Com isso, não há motivos teológicos, morais que o impeçam de agir no mundo e junto aos demais.

Desse modo, o homem se move pela vontade de potência, estando dionisiacamente diante da existência. Isso é existir em sua condição mais potencializada. Assim, “Não há nada na vida que tenha valor, a não ser o grau de potência – suposto, justamente, que a vida mesma é vontade de potência” (NIETZSCHE, 1999, p. 434). Além disso, o pensador alemão explica em que medida consiste essa condição niilista, em que as forças dionisíacas, não mais subjugadas à moral escrava, encontram condições de lutar:

A animalidade, agora, não suscita mais horror; uma leviandade rica de espírito e feliz em favor do animal no homem é, em tais tempos, a forma mais triunfante de espiritualidade. O homem é agora forte o bastante para poder envergonhar-se de uma crença em Deus: agora pode, de novo, fazer o papel do advocatus diaboli. Se, in praxi, fala em defesa da manutenção da virtude, ele o faz pelas razões que dão a conhecer na virtude um refinamento, astúcia, forma de sede de ganho, de sede de potência (NIETZSCHE, 1999, p. 444).

Em *A Vontade de Potência*, textos de 1884-1888, é possível verificar, a partir do movimento do próprio texto, que a reflexão nietzschiana sobre a superação do niilismo se torna capaz, mediante esforço que o indivíduo pode fazer. O homem, ao se voltar para o niilismo, o sem sentido eterno, é capaz de construir outra civilização (NIETZSCHE, 1999, p. 444). De certo modo, a redenção humana é também a redenção da civilização. Ser fiel a terra, como conclama Zaratustra, é se abrir ao eterno retorno. É o mundo onde se expressa essa força, em sua condição mais explícita, por assim dizer. Superar o niilismo destrutivo e abraçar o nada, para Nietzsche, é retornar para o mundo da terra. É viver de tal maneira que as forças que habitam em nós, assim como se encontram na natureza, possam fluir. Assim,

Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de "nada" como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado,

nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse "vazio", mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias [...] – esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu "para além de bem e mal", sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo –, quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para nós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? - Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso! (NIETZSCHE, 1999, p. 450).

Essa força plástica dá sustentação à existência e movimento ao mundo, é o que deveria se expressar com toda força na existência humana. O pensamento nietzschiano apresenta, assim, a proposta de uma nova visão de mundo. Nietzsche propõe uma transformação dos valores modernos, denominada por ele de concepção trágica ou justificação estética do mundo, que somente ocorrerá pela tranvaloração dionisíaca. “Nietzsche propõe uma transformação dos valores modernos, denominada por ele de concepção trágica ou de justificação estética do mundo.” (AZERDEDO, 2010, p. 61).

No âmbito de discussão sobre o niilismo da cultura, este se conserva numa visão de mundo castradora da potência individual e coletiva. Nesse contexto, se a ciência é niilista, é porque sustenta a promessa de proporcionar o máximo de prazer e o mínimo de desprazer (NIETZSCHE, 2013, p. 49); a religião também provoca o desencanto pela existência, quando põe no pós-túmulo a consumação plena da vida. É diante desse contexto que Nietzsche apresenta tal concepção trágica e a reflexão sobre a justificação estética do mundo. O que Nietzsche está sustentando é que essa estetização já é uma realidade que acontece no mundo orgânico e que precisa ser assumida e incorporada pela vontade humana.

Viver, para Nietzsche, pressupõe estar consciente das aparências que encerram o mundo. A velha humanidade, a velha animalidade pressupõe uma existência sensível, aberta à dor, aos medos, ao sonho e ao caos, portanto, é condição do movimento da terra, assim como deve ser no âmbito da cultura humana. A vida no sonho e a embriaguez dionisíaca, que possibilita outro olhar

sobre si e sobre os demais. É assumir o movimento das pulsões naturais, seus embates, pulsões e permitir que fluam, assim como fluem no mundo das orgânicas.

Em *A gaia ciência*, Nietzsche (2013, p. 76) argumenta que “A aparência é para mim a própria vida e a própria ação, em sua ironia de si mesma, chegará até a me fazer sentir que nela há aparência [...]”. São, pois, os homens racionais que, acreditando terem domínio sobre as paixões, não percebem que a vida é o reino da embriaguez. O desejo de racionalizar, ordenar, classificar, esconde a fantasia; enquanto se esconde, nesses ditos racionalistas, o velho desejo e a velha educação fundamental. Nesse sentido, a vida necessita da arte, da aparência, para que seja afirmada integralmente, como é especialmente defendido em *O Nascimento da Tragédia*. Com isso, procurar uma verdade absoluta, implica negar a vida como pura aparência estética (AZEREDO, 2010, p. 62).

A ciência moderna, sendo um dos pontos centrais sobre o qual recai a crítica nietzschiana, assim como demasiada racionalização do mundo, na obra *A Gaia Ciência*, é posta como instrumento que falseia a realidade, de modo que o homem se distancia dessa condição primordial. Podendo ser retomada mediante estetização da vida. Porém, não é a qualquer artista que Nietzsche se refere, pois certamente na modernidade, assim como em outras épocas, houve expoentes em diferentes ramos da arte. Nietzsche faz referência ao artista dionisíaco, esse que atualiza a tragicidade helênica: momento em que os instintos estéticos da natureza (apolíneo e dionisíaco) encontravam melhores condições de possibilidade para sua expansão, fato que não ocorre com tamanha expressividade nos séculos subsequentes. Assim,

[...] se a arte exprime o devir da vida e se a vida se afirma na aparência, de forma artística, os instintos estéticos são responsáveis por tudo o que há no mundo, pois somente por intermédio destes a vida persiste em sua atividade criativa. Nesse sentido, o corpo e os instintos são a base para se compreender seu pensamento estético. Esses instintos são expressões estéticas da natureza em busca de expansão (AZEREDO, 2010, p. 63).

Como é possível perceber, o olhar sobre a arte se modifica no pensamento nietzschiano, ele está para além da beleza aparente das formas e da representação. A noção de beleza está voltada para a beleza trágica, que se expressa no mundo: está na força misteriosa e irracional da estética apolínea e na medida e comedimento que se lhe ocorre. É está também no caos vertiginoso do dionisíaco que, também como o apolíneo, não forças que ocorrem na natureza. Nietzsche

reclama o abraçar dessa realidade pelo homem, pois somente assim, a beleza da terra se fará a beleza da existência.

A vida é provocada pelas aparências, pelas formas, sendo os instintos criadores, artísticos por excelência, que a afirmam. O movimento da natureza, o grandioso e o desproporcional das formas, é a expressão da beleza no mundo, assim como pode ser na vida e na arte em geral. Com efeito, as atividades humanas somente devem ser valorizadas se forem capazes de reavivar o desejo de vida, ou seja, reacender o desejo de querer o mundo em seu devir. O problema da cultura cristã está justamente em aprisionar tais impulsos artísticos e mundanos, quando se deveriam criar condições, para que essas forças se expandissem. Desse modo,

A característica da nova estratégia artística é integrar, e não mais reprimir, o elemento dionisíaco transformando o próprio sentimento de desgosto causado pelo horror e pelo absurdo da existência em representação capaz de tornar a vida possível. [...] É evidente, portanto, a distinção assinalada por Nietzsche entre as duas manifestações dionisíacas. Está claro também que o dionisíaco artístico não se opõe ao apolíneo, mas supera esta oposição justamente por ser artístico e implicar necessariamente aparência. E, finalmente, também o dionisíaco celebrado por ele não é o do culto orgiástico, mas o do artista trágico [...] (MACHADO, 1999, p.28)

A beleza é percebida como afirmação do corpo, da efemeridade, da vida e da morte. Ela tem sua analogia na natureza e em como ela se move pelas forças fisiológicas, sendo um ciclo de eterno sem sentido, cujo movimento deseja apenas transmutar. A beleza abrange o caos, o inesperado e o monstruoso. E nisso está o *amor fati*: que consiste em reconhecer e desejar participar desse círculo de pulsões, que ressignifica a existência a partir do amor à vida, sem fugir da dor, das alegrias e do acaso.

Dessa maneira, se as forças da natureza levam ao abraço de outras forças, em vista da superação de si mesma, o mesmo ocorre nos corpos. O corpo é bonito quanto mais puder se despir das mentiras criadas com a finalidade de consolar a existência diante desse caos originário. O pensamento nietzschiano afirma, pela tese das forças estéticas, que é preciso abraçar a terra, querendo o belo devir do mundo.

Nietzsche entendeu que os gregos não criaram imagens de deuses e os colocaram em outro patamar da existência. Os deuses do Olimpo são imagem e representação da vida mesma dos homens mortais, com suas alegrias e amarguras;

assim como as cosmogonias, que indicam que a força plástica está nos deuses, no cosmos e nos homens, elevando, pois, a condição humana ao movimento do vir-a-ser das coisas. Os seres vivos são literalmente imagem e semelhança dessas divindades e, com isso, o povo helênico elevava a si mesmo a tal condição, celebrando os deuses olímpicos, ao mesmo tempo em que os tornavam belos e semelhantes às divindades: “Refletidos na figura dos deuses imortais, os gregos puderam esquecer-se de suas inseguranças e, assim, se entregaram confiantes à vida, esquecendo o pessimismo” (AZEREDO, 2010, p.66). A beleza, que justifica a existência sobre a terra, tornando-a forte e igualmente bela, é a mesma que está em tudo.

Voltar-se para a terra é, pois, voltar-se para a tensão que está presente na natureza e que também está presente na vida do homem. A terra representa o próprio corpo, a natureza como fonte de toda vontade de afirmar e expandir a vida, através da criação de novas e positivas avaliações. Nietzsche valoriza a música, a dança e o riso, pois acenam para essa intensa relação entre a vida e a vontade de potência; entre a vida e as forças fisiológicas que movimentam o mundo. Nesse sentido, a existência somente encontra sentido quando vivida segundo esse equilíbrio e aceitação do transmutar constante das coisas em vida e morte, assumindo a condição que nos dispõe mais próximos da terra e, por isso, mais perto do ser homem, além-do-homem, potencialmente e artisticamente humano, fisiopsicologicamente forte e naturalmente belo.

4.2 A arte e a valoração no pensamento de Nietzsche

Na obra *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma Filosofia do futuro* (1992), Nietzsche contrapõe o filósofo da tradição com o pensador não-dogmático, compreendendo-o em detrimento daquele que expressa a vida como tal, ou seja, a vida como afirmação da existência, pelas pulsões naturais no homem. Em meio ao contexto doentio, apontado pelo pensamento nietzschiano, em que a razão toma o pedestal de Deus, ele deverá oportunizar a apropriação de conceitos filosóficos, para problematização criativa desses conceitos, promovendo, assim, suas potencialidades. Portanto, a Filosofia, segundo a concepção nietzschiana, pode ser tomada como referência, mas também, com o intento de que possa servir como motivadora de desdobramentos, capazes de potencializar a autoformação humana.

O problema, para Nietzsche, quanto ao pensador dogmático, é que ele usa da autoridade filosófica para criar quadros de verdade, que engendram modelos fixos de vida, como única possibilidade de expressão dela. Não é à toa, portanto, o primeiro encontro de Zaratustra ter sido com um sábio, após anos retirado nas montanhas, e agora conhecendo a morte de Deus (MARTON, 2016, 12). São eles, os filósofos, os sábios, que constroem ideais que se projetam para fora das possibilidades humanas: no campo da moral, com o cristianismo; do conhecimento e da ciência, com os pensadores iluministas, e do saber filosófico, com estes também. Entre o “espírito livre” e a moral, existe um abismo no qual Nietzsche questiona seus pseudofundamentos (NIETZSCHE, 2013, p. 214). Desde então, só se criou ideais e uma gama de pensadores idealistas, que se firmaram em detrimento dos sensualistas, os homens de ideias metafísicas e não de ideais passíveis de concretude. Na visão de Nietzsche, os sábios, por estarem mergulhados na cultura de seu tempo, reforçam e sustentam um modo de vida niilista (NIETZSCHE, 2013, p. 248).

A imagem do sábio como sendo um senhor de idade, já bastante avançada e que tem as respostas certas para quaisquer problemas, é bem representativa do que Nietzsche entende e condena. A história é bem parecida com esse velho que nunca morreu, nunca superou a si e que não cessa de engendrar um padrão de pensamento e existência, que remete ao platonismo. Ele é sempre velho e se conserva, reinventando o antigo sobre aparências modernas. É como se nunca tivesse saído daqueles primeiros momentos que marcaram o fim da tragédia na Grécia Antiga (NIETZSCHE, 2013, p. 248). A história se encheu de passado, levando o homem a um sentimento de impotência frente à temporalidade e à historicidade, colocando grande parte da cultura sob um aspecto de mera “história da cultura”, implicando em um esvaziamento criativo. O problema é a perspectiva histórica, culturalmente colocada, que reafirma valores que enfraquecem a vontade de vida.

O olhar de Nietzsche sobre a história não parece ser como nós a olhamos, mesmo nos dias de hoje. O passado não é algo distante, em que alguns fatos podem ter influenciado a construção do presente. O passado e o presente estão no aqui-agora da vida, da existência e da cultura. O que importa, para o pensador alemão, são as bases que assentam o tempo histórico. A supervalorização da estética apolínea, marcada pelos ideais metafísicos, valores humanos

fundamentados no pós-vida; supervalorização da racionalidade em detrimento das paixões, pulsões e do corpo, nos mantêm, de certa forma, os mesmos desde que esse modo de relação com a vida veio à tona com Sócrates e o platonismo. Mudar, portanto, as sustentações dessa cultura é a proposta nietzschiana.

Nietzsche identificou a necessidade de afastamento do “mundo metafísico”, para que o homem se situasse em seu lugar no mundo físico, na corporeidade, de forma a poder, a partir de então, conceber ideias novas e possíveis – e não ideais impossíveis de serem experimentados, portanto, vividos (STROPARO, 2015, p. 12). Conforme Nietzsche (2013, p. 248),

Outrora os filósofos temiam os sentidos – não teríamos esquecido demais esse temor? Somos todos sensualistas, nós, homens de hoje e homens do futuro em filosofia não são do plano da teoria, mas naquele da *práxis*, da prática. Os filósofos de outrora, pelo contrário, acreditavam serem atraídos pelos sentidos para fora de seu mundo, o frio reino das “ideias” numa ilha perigosa e mais meridional, onde temem ver suas virtudes de filósofos derreter como neve sob o sol. Para filosofar então era preciso tapar os ouvidos com cera; um verdadeiro filósofo não entendia a vida, porque a vida é música, e ele *negava* a música da vida – é uma velha superstição de filósofo acreditar que toda música é música de sereia. – Hoje seríamos tentados a julgar no sentido contrário (o que pode ser em si do mesmo modo falso): acreditar que as *ideias* têm um poder de sedução mais perigoso que os sentidos, com seu aspecto frio e anêmico e até mesmo não por esse aspecto – as ideias viveram sempre do sangue dos filósofos, roem sempre os sentidos dos filósofos e até mesmo, se se quiser acreditar, seu ‘coração’ (NIETZSCHE, 2013, p. 248).

Para Nietzsche, o ato de filosofar é um exercício de liberdade, que se enraíza na vida. O olhar do pensador deveria se voltar para o que é humano, demasiado humano. Portanto, fazer uma separação entre o que é específico de um mundo metafísico, que nos garantiria a plenitude/realização das potencialidades humana, e um mundo concreto (dos homens e mulheres) não condiz com a proposta nietzschiana para a reflexão filosófica. Todos os que agiram desse modo, o fizeram criando valores que nos distanciam da existência que reconhece a insegurança que é viver, mas que encara essa condição de maneira alegre, musical e propositiva.

A experiência humana diz do que somos capazes, ou seja, nesse contexto, não há possibilidade para verdades absolutas. *Experimento* tem aqui um sentido ímpar, estando para a “clara alusão de que o pensar é acionado como elemento de relação de forças que implica pulsões internas do homem na busca da

autossuperação” (STROPARO, 2015, p. 15). Para o pensador, é do/no mundo concreto, das relações humanas, com seus sabores e dissabores, que o filósofo deve ser capaz de problematizar tal condição humana no mundo. Nesse sentido, deverá buscar a superação de si próprio e superar a cultura de rebanho:

Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um dionisíaco dizer-sim ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular –: as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é amor fati (NIETZSCHE, 1999, p. 445).

A cultura moderna, segundo Nietzsche, produz homens fracos, resignados e gregários, destituídos de suas potencialidades individuais, submetidos aos ditames da moral de rebanho, afastando-os de uma existência de reconciliação com a natureza, sendo sempre estimulados a se lançarem para fora de si mesmos, confiando numa felicidade futura, num pós-túmulo.

Conforme Nietzsche, a constatação de uma cultura castradora e aviltante é o que faz o pensador ponderar sobre ser necessário experienciar a vida a partir de outro paradigma, ou seja, sobre o paradigma livre e da estetização da existência. Tal empreitada levaria a uma nova hierarquia de valores, uma nova espécie de moral. Segundo Menezes (2015, p. 12), isso significa a apropriação dos elementos sofisticados do universo da arte, de uma nuance qualificadora da existência que a atividade artística carrega no embelezamento da vida, na possibilidade de tornar suportável o próprio fardo das adversidades existenciais, contribuindo para a própria criação de si.

Nietzsche opera a crítica aos pressupostos da cultura, da religião, da ciência moderna e da filosofia, colocando o homem e sua capacidade de decisão, de experiência existencial, como fator importante no fazer-se humano. “O destino da cultura, o futuro do ser humano na história, sempre foi sua obsessiva preocupação. Por causa dela, submeteu à crítica todos os domínios vitais de nossa civilização ocidental [...]” (GIACÓIA, 2000, p. 6). É esse olhar crítico à filosofia, à cultura, que vai se fazer presente no que Nietzsche pensa sobre o modo como devemos estar no mundo.

Conforme Acosta (2017, p. 182), ao falar sobre a crítica de Nietzsche às instituições educacionais do seu tempo, o filósofo alemão reconhece os estabelecimentos de ensino de sua época como extremamente nefastos, pois contribuiriam para a massificação e mediocrização dos indivíduos, produzindo, conseqüentemente, uma cultura da barbárie. Esse posicionamento revela o quanto o filósofo alemão estava atento à vida em sua cotidianidade, quando nos convida a repensar a vida, a arte, a ciência e a educação, a partir da imersão nos meandros do que significa existir historicamente; a partir de uma reapropriação dos aspectos vitais e reafirmadores das potências criativas humanas. Esse projeto exige uma transvaloração dos valores, rebaixados na tradição cultural ocidental, enquanto contrapartida para o surgimento de novas possibilidades, capazes de ultrapassar o “último homem” e justificar, esteticamente, a existência. O “último homem”, que se contrapõe ao “além-do-homem”, referido por Nietzsche, é resultado desse disciplinamento. Nietzsche nos apresenta Zaratustra, falando sobre a superação do “último homem” pelo “além-do-homem”, como possibilidade de transvaloração da condição de submissão e inércia na qual se encontra o homem ocidental. O pensador propõe à volta ao próprio homem, não mais preso aos ideais suprassensíveis, castradores de suas potencialidades naturais. É importante que ele seja levado a superar sua condição cética, de vítima do niilismo.

Segundo Danelon (2014), esse é o palco da filosofia nietzschiana, que busca repensar os ditames da cultura ocidental, propondo outro olhar. Esse é o momento de sua necessidade, que encontra em Zaratustra o anunciador desse outro momento: “A figura de Zaratustra é a do educador [...] vem ensinar aos homens que os ideais, os valores e as ideologias que justificavam a civilização estão enterrados no niilismo do homem moderno” (DANELON, 2014, p. 352).

No parágrafo 356, *Em que a Europa poderá se tornar cada vez mais “artista”*, de *A Gaia Ciência*, Nietzsche diz que o europeu já nasce com seu “papel” determinado. “Eles são vítimas da comédia que representam, esqueceram o acaso, o capricho, a fantasia que dispuseram deles quando se decidiram por uma “carreira”. (NIETZSCHE, 2013, p. 224). Ele fala da Europa como sendo uma sociedade que se ergueu sobre um modo de conceber a sua organização, em que não há lugar para o acaso, o jogo e o arbitrário. Fazendo uma metáfora com a atuação teatral, Nietzsche diz que o europeu moderno não exerce um papel no palco da vida. Ele se confunde com o papel que interpreta, se sustenta nele e não ousa ir além. Nietzsche defende

que é preciso se tornar verdadeiramente ator. Não é sobre ter um papel, mas sobre ser capaz de representar quantos papéis forem possíveis. Para o pensador,

Foi somente quando se imbuíram nessa *crença no papel* – crença de artista, se quisermos, que os gregos conheceram, como se sabe, degrau por degrau, uma transformação singular que não é digna de admiração sob todos os pontos de vista (NIETZSCHE, 2013, p. 224-225).

Importa imbuir-se da potencialidade do artista, pois, para “Nietzsche a arte pode se apresentar como uma *força* que sobrepõe às ações, os instintos e sentimentos do homem que, com a crise dos valores, passou a não mais ter como referência a ideia cristã de um Deus criador absoluto” (OLIVEIRA, 2019, p. 243). De acordo com a comentadora,

É a morte de Deus, pois, que tornará possível a Zaratustra fazer a travessia do niilismo. Se foi no mundo suprassensível que até então os valores encontraram legitimidade, trata-se agora de suprimir o solo mesmo a partir do qual eles foram colocados, para então engendrar novos valores. “Humanos, demasiado humanos”, os valores estabelecidos surgiram em algum momento e em algum lugar. E, a qualquer momento e em qualquer lugar, novos valores poderão vir a ser criados. É a morte de Deus, pois, que permitirá a Nietzsche acalentar o projeto de transvalorar todos os valores (MARTON, 2016, p. 12).

Nietzsche denuncia o caráter niilista, presente na moral e na cultura europeia vigente, indicando sua forma ascética, dualista, de inspiração platônica, prolongada pelo cristianismo, desvalorizando este mundo em nome de outro, que seria essencial, imutável e eterno; a cultura socrático-judaico-cristã é niilista desde a base. (MARTON, 2016, p. 11). Frente a isso, o homem é convidado a se voltar para sua própria realidade, a única realidade, e construir a possibilidade de uma moral (moral nobre e não escrava), segundo “princípios” terrenos e humanos.

Para a edificação de uma nova moral, baseada no além-do-homem, conforme Danelon (2014, p. 345), “Nesse caso, o compromisso pedagógico da filosofia não-dogmática [a qual o próprio Nietzsche é um protótipo] é com a derrubada dos ídolos e em tornar possível ao homem reaprender a ver o mundo sem as lentes dos ideais modernos, sem Deus.” De acordo com Nietzsche (2013, p. 129),

[...] A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não seremos forçados a sermos forçados a nos tornarmos nós mesmos deuses – mesmo que fosse simplesmente para parecermos dignos deles? Nunca houve ação mais grandiosa e aqueles que nasceram depois de nós pertencerão, por causa dela [da morte de Deus], uma história mais elevada do que foi alguma vez essa história.

Ao romper com a cultura cristã, Nietzsche deseja afirmar a necessidade da transvaloração dos valores, “Para que o homem possa vivenciar a doutrina do eterno retorno, faz-se necessário que ele se desprenda dos valores impostos pela moralidade cristã, responsável pela obstrução do homem iniciar a construção de sua afirmação” (OLIVEIRA, 2019, p. 244).

Ao se superar, o homem dá início à construção de uma nova forma de afirmar a vida e, como mencionado anteriormente, está relacionado à ascensão do homem ao além-do-homem. Isso implica a valorização do corpo como lugar de expressão da vontade de poder, bem como ter como meta a fidelidade à Terra, concomitantemente ao ultrapassamento do niilismo. Conforme Merton (2016, p. 16),

Se a morte de Deus torna possível a Zarathustra fazer a travessia do niilismo, ela também lhe permite encarar o projeto de transvaloração de todos os valores. Exortando seus discípulos a permanecerem fiéis à Terra, ele os incita a contribuir para tornar possível o além-do-homem: “*Mortos estão todos os deuses; agora queremos que o além-do-homem viva!*” – que seja esta, uma vez, no grande meio-dia, nossa última vontade.

É sobre a possibilidade de criar valores sobre outras bases, ou seja, sobre abrir caminho para outra sociedade, cultura e indivíduo (MARTON, 2016, p. 19). “O que implica aceitar o eterno retorno de todas as coisas, aderir de modo incondicional a tudo o que advém, acolher o sofrimento como parte integrante da existência, abraçar o *amor fati*, é ‘um sagrado dizer-sim’ à vida.” (MARTON, 2016, p. 19).

O amor, para Nietzsche, é o amor ao devir, não ao transcendente. O devir “é aceitar amorosamente o que advém; é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer-sim à vida” (MARTON, 1997, p. 13-14). Doravante, a atitude da modernidade deve se submeter exclusivamente à soberania de uma criação, cujo único intuito é a autoafirmação do indivíduo, a configuração da radical singularidade de um humano que se quer raro, nobre e aristocrático. (ALMEIDA, 2009, p. 73). Na esteira da reflexão da comentadora,

Duas ideias exigem aqui a nossa atenção. Por um lado, Nietzsche identifica a vida à vontade de potência. Distanciando-se do seu antigo mestre, ele recusa o “querer viver” schopenhaueriano. Ao contrário dessa ideia, a noção de vida e o conceito de vontade de potência não são princípios transcendentais; a vida não se acha fora dos fenômenos e a vontade de potência não existe para além do ser vivo. Por outro lado, Nietzsche estabelece uma estreita relação entre as noções de vida e valor e, também, entre essas noções e o conceito de vontade de potência. Ele bem mostra que é a própria vida que estabelece valores; é a vontade de potência que avalia. Mais ainda, dá a entender que já entrevê um único e mesmo procedimento no domínio sociopsicológico e no domínio biológico. Além de contribuir para explicar os fenômenos biológicos, o conceito de vontade de potência constituirá parâmetro essencial na análise dos fenômenos psicológicos e sociais; ele será tomado como o critério de avaliação dos valores. (MARTON, 2016, p. 21)

Segundo Dias (2011), a vontade de potência é o mais forte de todos os impulsos, aquela que até hoje dirige toda evolução orgânica. A vontade de potência é a força encarregada de mover a vida, sempre e de novo, num movimento criativo, que sempre se recria, um eterno superar. Vattimo (1990, p. 87) afirma que essa transvaloração somente é possível “para quem não tenha necessidade de soluções finais; portanto, para quem saiba viver no horizonte aberto do mundo como vontade de potência e eterno retorno”, ou seja, expressando tais impulsos e condição como forma de afirmação da vida.

Para Nietzsche, a arte é detentora de uma notável ação sobre o mundo, mantendo-se como condicionadora das manifestações humanas, tendo como finalidade afirmar o prazer eterno da vida tal como ela é. (OLIVEIRA, 2019, p. 257). Por conseguinte, por se constituir um elemento que conduz à atividade criadora, que possibilita ao homem alçar voos criativos, é que ela torna, para o pensamento nietzschiano, o elo capaz de unir a vida, o pensamento e a arte:

[...] A arte é essencialmente afirmação, divinização da existência. Nietzsche valoriza os impulsos estéticos como condição de criação de novas condições de existência. Depois que a tradição europeia negou a vida em nome de valores ditos superiores, só resta proclamar a “potência criadora” como padrão de uma vida sã e forte: ‘A arte é nada mais do que a arte! Ela é a grande possibilitadora de vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida. (DIAS, 2011, p. 56)

Conforme está em *Crepúsculo dos ídolos*, capítulo *O que deve aos antigos*, Nietzsche também aponta na seguinte direção:

[...] sentimento transbordante de vida e de força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico*, que foi mal compreendido tanto por Aristóteles como, sobretudo, por nossos pessimistas. A tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, no sentido de Schopenhauer, que deve ser considerada, isto sim, a decisiva rejeição e *instância contra* ele. O dizer-sim à vida alegando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – isto chamei de dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles –: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir* (NIETZSCHE, 2006, p. 67)

A arte é condição para afirmação da vida, pois, para Nietzsche, ela é capaz de possibilitar que, através dos seus impulsos estéticos (apolíneo e dionisíaco), pensemos outros modos de vida, novas condições de existência. “Só quem ama dionisiacamente a vida – isto é, para além do bem e do mal – é capaz de suportar e, mais ainda, desejar o pensamento segundo o qual as mesmas coisas retornam precisamente como elas foram, são e serão” (MACHADO, 1997, p. 123). E, assim, o homem passa a ser capaz de se constituir a partir de outros parâmetros, não somente pautado na racionalidade, tal como firmou a tradição filosófica durante séculos, mas sob outros pressupostos humanos, tão importantes quanto.

Desse modo, Nietzsche parece conceber a pessoa humana como um todo orgânico, em que corpo e razão devem conviver e fazer o homem livre, desde que este se compreenda como ser ativo e responsável por si e pelos outros.

Nietzsche coloca o homem dos impulsos artísticos como possibilidade de contradição em meio a uma sociedade com fortes traços pautados em dogmas racionalista e metafísico. Mesmo impregnado pelas ideias modernas, pautadas na razão universal (ACOSTA, 2017, p. 15), o homem asceta cria e se recria na existência, sempre e de novo. Ele se pergunta sobre os valores fundamentais, nos quais se encontra fundamentado. A crítica teria lugar especial no horizonte constitutivo da pessoa humana, mas não um crítico preocupado em investigar e conhecer um ideal para as coisas, mas possuindo espírito livre, capaz de questionar mesmo seus próprios ideais:

O espírito livre é, antes de tudo, um experimentador. Nietzsche o opõe ao espírito servo. O espírito livre vai designando, assim, uma vontade de autonomia na determinação de si mesmo e de seus próprios valores, 'uma vontade de vontade livre (MOURA, 2005, p. XXIII).

Nesse sentido, só o próprio homem pode encontrar para si alguma base referencial no processo de existir. O pensamento nietzschiano põe em questão a reflexão de se construir uma vida autêntica, de aperfeiçoamento humano, em meio a uma sociedade que inibe, ignora e domestica o espírito humano. Sendo assim, "Ao interpretar o mundo pela sensibilidade artística, o ser humano encontra-se na condição de exercer sua potencialidade emancipadora" (CHERON; PERIUS, 2012, p. 3).

Seria a arte, sobretudo, a vida, a partir dos pressupostos artísticos, capaz de nos levar a desenvolver nossas potencialidades humanas: "A arte supera a razão na exata medida em que, consciente da impossibilidade de fundamento absoluto, aceita o não fundamento e afirma o homem e a existência sem recorrer a uma verdade metafísica" (CHERON; PERIUS, 2012, p. 7). Nietzsche pensa que é preciso colaborar para a construção de outra cultura, a do "cultivo de si", a qual Araujo (2011, p. 49) indica que esse olhar sobre a cultura e sobre o papel do homem nela, toma o "adestramento" em oposição à domesticação, de modo que seria preciso fazer despertar o sentido para elevação da cultura, da possibilidade de criação artística de si.

Portanto, tomando como ponto de partida o diagnóstico nietzschiano do colapso da moderna subjetividade, sua meditação sobre a crise dos valores, o niilismo que corrói todas as esferas da cultura, da religião à ciência, da estética à política, Nietzsche compreende a relação entre arte e vida como sendo fundamental para o estabelecimento de outra moral, de outro homem, de outros valores.

A reflexão nietzschiana indica que o homem deve procurar superar sua condição de servidão e encarar a vida como única condição de realização. Isso implica aceitar o eterno retorno da vida e se deixar moldar pelas forças estéticas da vontade de potência – sem subterfúgios, encarando a existência a partir do sentimento trágico; sem pressupostos metafísicos que garantam à vida algum valor último ou universal de realização suprassensível. E esse homem, que tem no pensamento nietzschiano seus análogos (o além-do-homem, Dionísio e o próprio Nietzsche), deverá tomar a existência pela busca de se tornar o que se é.

4.3 A arte como colaboradora de outra cultura: a do “cultivo de si”

Desde os escritos de juventude, Nietzsche busca refletir sobre a possibilidade de construção individual e criativa da existência. Ele acredita ser sempre possível expandir os horizontes de afirmação do homem livre: “A perspectiva com que adentramos nos seus ensaios juvenis é a da sua aspiração por moldar em si mesmo uma forma de existência mais elevada, à luz do gênio.” (ARALDI, 2020, p. 12). Nietzsche procura colaborar com o fortalecimento de outra cultura, a do “cultivo de si”, a qual Araujo (2011, p. 49) indica que essa nova proposta, que toma o “adestramento” em oposição à domesticação, encontra no “gênio”, através de seu modo de vida e de seu ofício, algo capaz de fazer despertar o sentido para elevação da cultura, da possibilidade de criação (NIETZSCHE, 2004, p. 326). Sobre esse “gênio”, Nietzsche (2008, p. 51) escreve em *Ecce Homo* que

O gênio do coração, por cujo contacto cada qual se torna mais rico, não agraciado e surpreendido, não deliciado e oprimido pelo bem estranho, mas mais rico em si mesmo, mais novo do que antes, liberto, insuflado e sondado por um vento de gelo, talvez mais inseguro, mais enternecedoramente frágil e abalado, mas cheio de esperanças que ainda não têm nome algum, cheio de uma nova vontade e de uma nova corrente, cheio de um novo não-querer e de novas contra-correntes [...]

Conforme Araldi (2020, p. 20), Nietzsche desde a infância procurou cultivar um modo de vida que fortalecesse a si mesmo. Essa busca se mostrava no modo como ele procurava cultivar hábitos e costumes, fortalecendo sua frágil condição doentia. Na infância e juventude, sempre acompanhado pelo sentimento de solidão, Nietzsche mantinha a busca pelo cuidado de si, via exercícios, hábitos saudáveis e pelo cultivo da poesia, música e filosofia, pelo que o pensador tinha grande apreço. É sobre autossuperação, autocriação, criação de um tipo superior de si mesmo, o que requer não somente uma mudança de olhar sobre a cultura moribunda, mas estabelecer outra relação com o que se faz:

Isso justifica o fato de que o princípio que caracteriza a estética não é o estudo do belo, da arte [...] mas uma forma de experiência que se adquire na vida através da sensibilidade que a própria atividade filosófica [ou outras] exercita, relança e reinterpreta (CHERON; PERIUS, 2012, p. 10).

Ter uma vida artística, imbuída pelos impulsos naturais, implica potencializar tais forças, a fim de que se possa criar um jeito de ser, novos valores e novo modo de se relacionar com os demais. Conforme Dias (2011), as saídas artísticas, frente ao desencanto do mundo, apontadas pelo pensador alemão como niilista, são duas: a primeira apolínea, que consiste em viver a vida como “a arte de se pôr em cena frente a si mesmo”, e a segunda dionisiaca, que consiste em tomar a vida como a arte de “como alguém se tornar o que se é”. Ambas retomam os impulsos artísticos, para afirmar a vida como força de representação, imitação, transfiguração, transformação, mímica e atuação (DIAS, 2011, p. 96). A saída apolínea imita a técnica do teatro, mais especificamente, o exemplo do artista. Em *A gaia Ciência*, o aforismo 78, Em que devemos ser gratos, elucida tal estratégia. Nesse sentido de viver artisticamente, Nietzsche (2011, p. 89-90) indica que

[...] os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinam a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos e também a arte de olhar a si mesmo como herói, a distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se pôr em cena para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma.

A arte de se enxergar como herói, que superou seus próprios temores, se identifica com a vida em sua tragicidade e que a compreende em seu fluxo. Os gregos, ao humanizar os deuses, projetam para si a possibilidade de autossuperação, encarando a vida com firmeza, quando lhe forem cortadas as raízes metafísicas. Num lançar na existência, encontrar a si no movimento do devir das coisas: sem amarras, sem perspectivas teleológicas, apenas ser sempre e de novo.

Viver, pois, artisticamente pressupõe a ideia de mudança contínua, o que pode ser sustentado pelas diferentes declarações de Nietzsche a esse respeito¹¹. Essas diferentes passagens podem nos levar a compreendê-lo como porta voz do

¹¹ NIETZSCHE, 2013, §296, p. 173; NIETZSCHE, 2013, § 310, p. 182.

devir, do transitório. Conforme a comentadora, isso põe em relevância a seguinte questão que ela elucida:

[...] debruçar sobre a relação entre devir e ser, podemos dizer que a leitura completa e sem preconceito do imperativo ensina não a metamorfose pela metamorfose, mas a marcha lenta em direção a si mesmo, ao estado dionisíaco em que o homem se vê desembaraçado de todas as negações restritivas, para além de todo bem e mal, onde possa pronunciar um sim incondicional a si mesmo e a vida. Assim o homem deve tornar-se mestre de si pouco a pouco e só chega a esse tronar-se com paciência de construir, durante longos anos sua própria escultura. Sem com isso poder dizer um dia que está completamente realizado. 'Torna-te sem cessar aquele que tu és, sê mestre e escultor de si mesmo (DIAS, 2011, p. 101-202).

Tornar a si mesmo é um imperativo que pressupõe o caminhar solitário pelo seu próprio caminho. É preciso reconhecer as ocasiões que reafirmam a condição de rebanho: o estado, a escola, a igreja, os hábitos familiares. Nesse naturalizar das coisas, ousar ser você mesmo, requer abandonar tais valores e triunfar sobre eles; ser o que se é, indo além do habitual da cultura inculcada desde a infância, mediante diferentes instituições. “Para Nietzsche, não há espetáculo mais hediondo do que ver um homem que se despojou do seu “gênio”, do seu ser criador e inventivo. Falta-lhe medula. Som tem fachada. Assemelha-se a um fantasma da opinião pública” (DIAS, 2011, p. 103-104).

O “gênio”, reconhecido pelos seus grandes feitos, para Nietzsche, tem um espírito grandemente artístico, embora, para o pensador, poucos homens tragam consigo o que ele considerou como o “espírito helênico”, que unia forças apolíneas e dionisíacas em seu ato de criar e que, por conseguinte, carregavam consigo o germe de outra civilização (NIETZSCHE, 2012). Diante desse contexto de procurar por afirmação de si, mesmo que o pensamento nietzschiano faça menção, tem-se o seguinte:

O primeiro movimento [segundo movimento para Rosa Dias] é aquele do ‘tornar-se o que se é’, do chegar a ser o que se é, lema de Píndaro levado ao superlativo na filosofia de Nietzsche. A esse movimento corresponde o que seria uma necessária genealogia de si no processo de educação filosófica. O segundo movimento, que se segue existencialmente ao anterior, liga-se ao tema do além-homem (*Über-mensch*) nietzschiano, é aquele em direção à autossuperação, a afirmação de uma singularidade criativa de si como experiência filosófica por excelência (ZUBEN; JÚNIOR, 2018, p. 13).

Esses movimentos referenciados pelos autores citados acima significam que a pessoa deve se voltar para si, num movimento que passa necessariamente pela genealogia do presente. Significa que o indivíduo deve se distanciar da cultura artificial, assim como da massa gregária (DIAS, 2011, p. 105). Desse modo, é preciso olhar para si, mas sem perder de vista aquilo que está no seu interior, que emana muito do passado e da história. Isso, porque o indivíduo, segundo a filosofia nietzschiana, é alguma coisa lançada no mundo e está totalmente transpassado pela cultura, que se estende desde o passado até o presente, sem determinações, uma vez que, mesmo no mesmo da história que nos constitui, existem os impulsos, a vontade de poder. O homem é um indivíduo cheio de história, ou seja, subjetivamente cheio de passado e de presente (se é que se pode falar de subjetividade em Nietzsche). O “eu” é algo que se pode criar a partir desse emaranhado que constitui o homem (NIETZSCHE, 2011, p. 32).

De acordo Dias (2011, p. 105), “[...] de modo algum, afirma que o homem busca um ‘eu’ perdido no fundo de seu ser como um ponto fixo, nem que esse ‘eu’ só possa ser encontrado em si mesmo, e não em qualquer coisa externa a ele”. O homem deverá partir da própria realidade concreta que nos circunda e que faz parte de nós, para assim criar outra perspectiva para a vida: a partir de um diagnóstico de sua cultura, ter uma percepção de si mesmo, de suas potencialidades e experiências:

Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja como for, seja sua própria experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe seu próprio Eu, pois de toda forma você em si uma escada de cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. A época na qual, com tristeza, você se sente lançado, considerando-o feliz por essa fortuna; ela lhe diz que atualmente você partilha experiência de que os homens de uma época futura tenham de privar (NIETZSCHE, 2000, p. 192).

Esse tornar-se o que se é embelezar a vida, ao sair da posição de criatura contemplativa, adquirindo hábitos e atributos de criador e sendo artista de sua própria existência. Os poetas, romancistas, escultores podem nos oferecer a técnica artística de como conceber um verso, um outro romance e outras esculturas; um novo papel, um novo personagem, um novo caráter. Nesse sentido, aquele que se conduz pela busca da superação de si próprio, busca superar a cultura de massa;

engaja-se pela afirmação de sua existência, pela procura de seu projeto de elevação da cultura, mas de uma cultura superior, de indivíduos selecionados. Assim,

É preciso começar esse planejamento a partir do lugar certo, não na alma, como pensava a funesta superstição dos sacerdotes, o lugar certo é o corpo. Os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso. Para compreender o que é o homem, é preciso tomar o corpo como guia – é ele o fundamento de toda a vida moral, intelectual e artística. Toda elevação do tipo humano precisará, primeiramente, da criação de um corpo superior (DIAS, 2011, p. 114).

É o corpo a grande razão, como está escrito em *Assim Falou Zaratustra*, em *Dos desprezadores do corpo*. Para Nietzsche, “Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.” (NIETZSCHE, 2011, p. 32). Pela educação dos impulsos e pela condução inconsciente deles sobre o corpo, podemos ser conduzidos e paulatinamente modificados. “Só o corpo sabe o que quer, é ele que persegue com tenacidade seu objetivo: o crescimento da potência” (DIAS, 2011, p. 117).

Munido dessa força, o indivíduo pode usar do intelecto e buscar alcançar a um nível superior, para se superar sem trégua. É pela educação que o ser humano pode se criar, se elevar. É por acreditar na maleabilidade da espécie humana que Nietzsche faz duras críticas às reformas educacionais, as quais são problematizadas em *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*. A educação, requerida pelo pensador, pressupõe um projeto mais amplo de formação, que diz respeito não apenas a formação com finalidade útil, mas visa à elevação moral e cultural do indivíduo. Conforme o pensador, “[...] todos aqueles que participem desta instituição devem esforçar-se, com tal depuração da subjetividade, em preparar o nascimento do gênio e a criação de sua obra” (NIETZSCHE, 2012, p. 137).

Os estabelecimentos de ensino deverão criar condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas. Para Nietzsche, a essência fundamental do ginásio [assim como de outras instituições] deveria ser a formação cultural, tendo na universidade seu momento culminante. Os jovens “nobremente dotados” deveriam fortalecer sua educação cultural, de modo mais efetivo: estudando a língua alemã, pois é com ela que se verifica a importância que se atribui à arte. “Aquele que não chega ao sentimento de um dever sagrado para com ela [a língua alemã], este não tem mais em si o germe que convém à cultura

superior” (NIETZSCHE, 2012, p. 81). Os estabelecimentos devem servir à educação que fomente “gênios”, homens de caráter elevado e, assim, sustentar uma cultura elevada, igualmente nobre.

Desse modo, uma cultura que não seja a cultura de massa deverá privilegiar a potência criadora, presente em cada indivíduo. É, pois, importante retomarmos um conceito já mencionado anteriormente, central no pensamento nietzschiano, a saber: o conceito de “vontade de potência”. Segundo Dias (2011), a vontade de potência é o mais forte de todos os impulsos, aquele que até hoje dirige toda evolução orgânica.

A vontade de potência é a força encarregada de mover a vida, sempre e de novo, num movimento criativo, que sempre se recria, um eterno superar-se (ZUBEN; JÚNIOR, 2018). Por conseguinte, se constitui como um elemento que conduz à atividade criadora, que possibilita ao homem alcançar voos criativos, visto que ela torna o pensamento nietzschiano o elo capaz de unir a vida, o pensamento e a arte. Segundo Dias (2011, p. 56),

[...] A [vida como obra de] arte é essencialmente afirmação, divinização da existência. Nietzsche valoriza os impulsos estéticos como condição de criação de novas condições de existência. Depois que a tradição europeia negou a vida em nome de valores ditos superiores, só resta proclamar a “potência criadora” como padrão de uma vida sã e forte: ‘A arte e nada mais do que a arte! Ela é a grande possibilitadora de vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida.

A arte é a condição para afirmação da vida, pois, para Nietzsche, ela é capaz de possibilitar que, através dos seus impulsos estéticos, pensemos outros modos de vida, novas condições de existência. E, assim, o homem passa a ser capaz de se constituir a partir de outros parâmetros, não somente pautados na racionalidade, tal como firmou a tradição filosófica durante séculos, em que se concebeu o homem segundo uma separação arbitrária, conforme uma dualidade, em que a razão é posta num pedestal, fundamentada pela metafísica, enquanto as sensações ou impulsos, inerentes à pessoa humana, são relegados à submissão repressora, que acaba por ditar o que é moral e o que é virtude (ZUBEN; JÚNIOR, 2018), como se a pessoa humana não fosse um todo orgânico, pois corpo e razão devem conviver e fazer o homem livre, desde que este se perceba como ser ativo e responsável por esse processo.

Dessa forma, o indivíduo é convidado a encarar a vida como ela realmente é: movimento e devir, que cria, recria e desconstrói. Isso é compreender a vida como vontade de potência, em que a vida se afirma como vontade de criar, como expressão artística. Segundo Zuben e Júnior (2018, p. 21), “[...] vontade como força artística, na perspectiva nietzschiana, é vontade criadora na medida em que é atividade criadora. Sobretudo, a arte é o que estimula, é o estimulante que impulsiona a vida como vontade criadora.”

Esse movimento se constitui pela busca de “torna-se o que se é” e o movimento da “vontade criadora” se configura no âmbito da “autossuperação de si”, experiência pela qual o indivíduo busca se afirmar criativamente na existência, que significa, também, estar exercendo uma atividade filosófica significativamente.

Dessa maneira, o ensino de Filosofia, por exemplo, deverá desenvolver as potencialidades dos educandos. Potencialidade de reconhecerem a si mesmos, de reconhecerem os pressupostos fundamentais de sua própria cultura, que os impedem de exercerem livremente sua potencialidade criadora. Significa, portanto, estabelecer condições para que cada indivíduo desenvolva suas potencialidades, se tornando pessoas livres, críticas quanto aos valores castradores, e desejosos de uma cultura perene e em constante mudança, capaz de dar conta da dinamicidade do ato de existir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi discutido ao longo deste texto dissertativo, percebe-se que a subjetividade moderna contempla a compreensão de sujeito como postulador do conhecimento verdadeiro. O sujeito como polo a partir do qual se irradia a certeza: a realidade como aquela que está primeiro no sujeito e que se apresenta como ideia sustentada pela razão. A primeira verdade paradigmática é, pois, o sujeito enquanto pensamento fundado na autoridade da razão. A postulação cartesiana da supremacia e da autoridade da razão põe outros caminhos ao pensamento filosófico, até então inexistentes na modernidade. Os pensadores modernos, dogmáticos, como denominado por Nietzsche, em diferentes momentos de sua obra filosófica, ratificam as postulações iniciadas por Platão, reafirmando um mundo de “ideias puras” e de conceitos racionais, fundamentados em bases metafísicas, que Nietzsche passou a denunciar. A subjetividade racional surge como fundante do conhecer, do ser e do agir.

Com isso, há o fortalecimento da moral escrava, assentada sobre os princípios da moral sacerdotal. Exalta-se uma moral que se exime o tempo inteiro das investidas das pulsões, negando-as completamente em vários momentos. Os valores nobres, detentores da manutenção de um impulso forte e pleno, foram soterrados, enquanto aquele, que era tido como sábio, apenas lustra a realidade com suas próprias convicções e ideais distantes da realidade: humana, demasiadamente humana; enquanto a moral socrática-platônico-cristã arrefece o advento de outra forma de se perceber no mundo e, conseqüentemente, outra maneira de se relacionar com o mundo, deixando as coisas do alto e se entendendo a partir da terra, a partir da relação que nos põe diante de outros animais como que partícipes de uma mesma realidade natural: que cria e se recria; que pulsa neles e em nós.

Nesse sentido, somos seres de razão e de sensações, paixões, sentimentos, que jamais poderiam ser desconsiderados numa pretensa qualificação que deseja determinar o “ser homem.” Destratar a razão do corpo, a única razão conforme a reflexão nietzschiana, é criar ilusões que servem apenas para satisfazer o desejo de alguns homens, frente à fragilidade que é existir. São estes homens, os sábios, sejam da ciência ou das religiões, que criam e sustentam um modelo que se

inaugura com Platão, na perspectiva teleológica, teológica, metafísica e ideal, que carrega de niilismo a cultura, a moral, o pensamento. É preciso encarar a tragicidade da vida, de modo que as imagens, mentiras, metáforas somente ganham sentido quando falam aos homens sua real condição e elevam sua capacidade de se colocar diante da existência, de maneira ativa e criativa.

Em termos de meta, ao propor e impor essa nova perspectiva, apontamos que a filosofia nietzschiana se refere a uma gama de impulsos presentes no homem; compreendendo a regência que determina a hierarquia de impulsos é possível entendermos que o homem é antes um sujeito de vontade e que, quando se tem clareza dos limites impostos pela moral, é possível repensar nossa condição de sujeitos no mundo. O pensamento de Nietzsche deseja fazer perceber a necessária reflexão sobre uma cultura que inibe as potencialidades individuais e que esconde outras possibilidades de pensamento e reflexão para além do que está canonicamente estabelecido pela tradição. O pensador mostra que é possível superar uma cultura niilista, repensar os paradigmas da moral cristã e entender que a “verdade” pode ser castradora. Que existe condições materiais, históricas, mundanas que as estabeleceu como tal. Com Nietzsche, é possível se perguntar sobre o que se esconde por trás do que se pretende eterno, imutável e verdadeiro? Quais intensões concepções de vida trouxe a modernidade e o que elas acarretam para a vida das pessoas? Nietzsche parece recolocar o pensamento filosófico mais uma vez sobre o lugar da dúvida e do indagar. E nesse sentido, é preciso reaprender com o artista trágico a recolocar tais perguntas sobre a superfície do que significa estar no mundo do caos, do transitório, do devir. A arte é capaz de falar sobre as pretensões dogmáticas da metafísica porque é capaz de nos fazer enxergar a perspectiva das coisas e não a verdade sobre elas. O conhecimento é limitado assim como a vida é limitada. Nesse contexto, homem deve ter outra forma de relação com a realidade que circunda. O além do homem, expressão da vontade artística, entende que o mundo das relações humanas e a própria interioridade estão para serem recriadas, sempre que a dor abater. O homem nietzschiano, ao propor reinserir-se no mundo como vir-a-ser criador e, por isso, eminentemente interpretativo.

Diante do declínio da subjetividade moderna, tal como Nietzsche a reconhece como tomada pelo espírito do niilismo, é preciso recriar outra cultura, outras formas de se relacionar com as coisas, tendo uma subjetividade artística. É nesse sentido

que Nietzsche contrapõe o “homem velho” ao “Além-do-homem”, apontando, no horizonte da modernidade, o crepúsculo dos ídolos e o alvorecer deste que ainda figura no campo da possibilidade. Ele já é uma realidade porque o próprio Nietzsche se reenvia como extemporâneo, mas ainda não é porque ainda figuramos num contexto cultural arraigado em falsas verdades. O próprio pensador já vivência em si o que muitos comentadores vão chamar de “ética do eterno retorno”, “ética da arte de si”.

É preciso ter consciência, a partir de um longo processo de desconstrução do Deus (ou dos ídolos de estimação que nos sustentam), superando o niilismo, não o abolindo. É encontrar em si a força para construir sempre e de novo algo a partir desse nada que delinea a condição humana. Como saída dessa condição mórbida, que o niilismo passivo engendra no homem, Nietzsche indica que é preciso voltar ao momento em que nos “perdemos” desse contato com as pulsões, metaforicamente nomeadas, pelo pensador alemão, de apolíneo e dionisíaco. Estas não são forças excludentes, mas são pulsões que condicionam a vida: seja pela ordem, sistematização e medida, seja pela loucura, embriaguez e desmedida.

O niilismo somente pode ser superado quando for possível se abrir para o vir-a-ser da vitalidade natural, em que tudo se dissolve e renasce. Nada deve se conservar, mas devia condições de possibilidade para uma cultura em que a maior virtude deveria ser deixar fluir a vida a partir dos impulsos artísticos que são capazes de fazer com que o homem transfigure o nada da existência em alegria de se estar vivo, em amor à terra: vida como obra de arte em que se vive buscando apenas o sentido que a vida mesma toma para si. Assim, é preciso tomar parte do que em nós há de artista. É nesse sentido que Nietzsche entende a relação que pressupõe a arte como necessária à vida e está só se justificando como fenômeno estético, entendendo, assim, a pergunta que tenta responder a presente dissertação: como entender, com o filósofo, a vida como uma obra de arte? Tal questionamento nos impulsionou a investigar algumas de suas obras, procurando perceber a relação entre arte e vida no pensamento nietzschiano. Com isso, para Nietzsche, a vida só se justifica esteticamente, ou seja, somente pelas pulsões artísticas, a vida ganha significado num contexto histórico que Nietzsche aponta como niilista.

Entendemos, por fim, que o pensamento nietzschiano compreende que o indivíduo deve ser capaz de intervir livremente na vida, a fim de transformar uma existência niilista (do horror) em existência afirmativa de vida ativa, em que há

espaço para a vontade de potência e para o processo genealógico de si e reafirmação da vida, de modo que o homem se torne o que se é.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, L. G. G. Nietzsche professor: por um ensino de filosofia potencializador. **Refilo – Revista Digital de Ensino de Filosofia**. Santa Maria, RS, v.3, n.2, p. 180-194, jul /dez. 2017.
- ALMEIDA, J. P. de **Friedrich Nietzsche**: a justificação estética da existência e a reatualização do *ethos* da modernidade. 2019. 103 f (Dissertação de Mestrado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Porto Alegre- Brasil, 2009.
- ALVES, F. G. O conceito de história em Nietzsche: da metafísica de artistas à Gaia ciência (1869-1882). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, jul. 2011.
- ARALDI, C. L. **Nietzsche, Foucault e a arte de viver**. Pelotas: Editora UFPel, 2020.
- ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 5, p. 75-94, jun.1998.
- ARAUJO, T. A. A análise nietzschiana da cultura moderna: crítica aos valores morais e à educação. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 3, n. 5, p. 42-50, jan. 2011.
- AZEREDO, V. D. Subjetividade e modernidade: o recuo de Nietzsche. In: CURSO DE EXTENSÃO ONLINE - LEITURAS DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE. 2020, **Grupo de Estudos Nietzsche** (online). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HELqnxwtzGo&list=PL01LwxFtA8zw26USan62ndhRVbmNzV-yx>>. Acesso em: 17 de jun. 2020.
- AZEREDO, V. D. Nietzsche à modernidade: ponto de virada. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, p. 143-168, jun. 2010.
- AZEREDO, V. P. O. Nietzsche e a justificação estética do mundo. **Prometheus**. Alagoas, v., 3, n., 5, p. 61-62, jan/jun. 2010.
- BARROS, R. **Nietzsche: além-do-homem e a idealidade estética**. Campinas, SP: Editora Phi. 2016.
- BITTAR, E. C. B. Nietzsche: niilismo e genealogia moral. **Revista da Faculdade de Direito**, São Paulo, n. 98, p. 477- 501, jan. 2013.
- CHERON, G. L; PERIUS, C. **O conceito de estética como afirmação da existência**. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2012/2012_uem_filo_artigo_geralduiz_cheron.pdf> Acesso em: 10 jun. 2019.
- CONSTÂNCIO, J. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo. **Revista Sofia**, Vitória, v.7, n.2, p. 59-81, jul/dez. 2018.

DANELON, M. Para um ensino de filosofia do caos e da força: uma leitura à luz da filosofia nietzschiana. **Cad. Cedes**, Campinas, v. 24, n. 64, p. 345-358, set/dez. 2004.

DIAS, R. M. Arte e vida no pensamento de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 227 -244, jun. 2015.

DIAS, R, M. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DIAS, R. M. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da Tragédia. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 3, p. 07-21, jun. 1997.

DIAS, R. M. **Nietzsche e a música**. São Paulo: Editora Imago, 1994.

DIAS, R, M. **Nietzsche educador**. São Paulo: Editora Scipione, 1991.

FEREZ, O. C. Vida e Obra. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores).

FOUCAULT, M. Nietzsche, Genealogia e a História. In. MACHADO, R. (Org.) **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2013, p. 55-87.

GIACÓIA, O, J. **Nietzsche e Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editora, 2005.

GIACÓIA, O, J. **Nietzsche**. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000. (Folha explica).

GUERVÓS, L. E. S. O antiniilismo estético e a superação do niilismo. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v.39, n.3, p. 11 – 29, set./dez. 2018.

GUINSBURG, J. Nietzsche no teatro. Tradução de J.Guinsburg. In. NIETZSCHE, F. **O nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LOSURDO, D. **Nietzsche e a crítica da Modernidade**. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

LOSURDO, D. **Nietzsche o rebelde aristocrata – biografia intelectual e balanço crítico**. Tradução de Jaime A. Classen. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2009.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MACHADO, R. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MARQUES, G. B. L. Modernidade e Niilismo em Nietzsche. **Revista Lampejo**, Fortaleza, v. 1, n. 5, p. 151-164, jan./jul. 2014.

MARTON, S. O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v.37, n.2, p. 11-46, jul./set. 2016.

MARTON, S. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso editoria e Editora UNIJUÍ, 2001.

MARTON, S. Nietzsche e a celebração da vida: a interpretação de Jörg Salaquarda. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 2, p. 7-15, jan.1997.

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

MASCELLO, L. A estética de Frederico Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v.36 n.1, p. 131-137, 2015.

MOURA, C. A. R. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MOZÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2013.

NIETZSCHE F. III Intempestiva: Schopenhauer educador. In: NIETZSCHE, F. **Escritos sobre educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio, 2012.

NIETZSCHE, F. **Escritos sobre educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio, 2012.

NIETZSCHE F. **Fragmentos póstumos (1887-1889)**: volume VII. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NIETZSCHE F. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino In: NIETZSCHE, F. **Escritos sobre educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio, 2012.

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

NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra** – livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo** – como se chegar a ser o que se é. Tradução de Artur Morão. Universidade da Beira Interior Covilhã: Lusofia Express, 2008.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiadamente humano II: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Lima Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. A Gaia Ciência. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. Sobre o Nihilismo e o eterno retorno. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE F. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, E. M. S. Nietzsche e a fidelidade à terra: a arte como valoração. **Prometheus**. Alagoas, v. 11, n. 30, p. 243-263, maio/ago. 2019.

RABELO, R. **A arte na filosofia madura de Nietzsche**. Londrina. Edue, 2013.

RODRIGUES, A. N. **Nietzsche e a educação: considerações sobre o ensino de filosofia numa perspectiva da estética da existência**. 2019. 48 f. (Texto Monográfico Especialização). Programa de pós-graduação em Filosofia da Educação, Universidade Estadual da Paraíba – Paraíba. Brasil, 2019.

STEIN, E. **Melancolia: ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental**. Porto Alegre – RS: Editora Movimento, p. 7 – 11.

STROPARO, C. N. **Arte e corporeidade na filosofia de Nietzsche**. 2015. 46 f. (Trabalho Monográfico), Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, UFPR – Curitiba. Brasil, 2015.

VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1990.

VILLA, L. N. R. Nietzsche, o Eterno Retorno e a ética do cuidado de si. **Cadernos do PET Filosofia**, Teresina, v. 3, n. 5, p. 41-49, jan/dez. 2012.

ZUNBEN M. C; JÚNIOR B. S. Apontamentos sobre uma metodologia nietzschiana para o ensino médio. **Problemata**. João Pessoa, v. 9. n. 3, p. 12- 25, out. 2018.