

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

VICTOR ANDERSON PEREIRA SANTOS

**A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMPREENDIDA A PARTIR DE NIETZSCHE COMO JOGO DE
DADOS**

JOÃO PESSOA

2024

**A HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL COMPREENDIDA A PARTIR DE NIETZSCHE
COMO JOGO DE DADOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em Filosofia, tendo sido julgado pela Banca Examinadora formada pelos professores: Maria Clara Cescato, Gilfranco Lucena dos Santos e Robson Costa Cordeiro e Luciano da Silva.

Profa. Dra. Maria Clara CESCATO – Orientadora

JOÃO PESSOA

2024



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

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE
MESTRE EM FILOSOFIA DO CANDIDATO VÍCTOR ANDERSON PEREIRA GOMES**

Aos vinte e oito dias do mês de agosto de dois mil e vinte e quatro, às 14h00, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do mestrando **VÍCTOR ANDERSON PEREIRA GOMES**, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dra. Maria Clara CESCATO (Presidente/UFPB), Dr. Robson COSTA CORDEIRO (Examinador Interno/UFPB), Dr. Gilfranco LUCENA DOS SANTOS (Examinador Interno/UFPB) e Dr. Luciano DA SILVA (Examinador Externo/UFCG). Dando início à sessão, a Professora Dra. Maria Clara CESCATO, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando **Víctor Anderson Pereira Gomes** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: **“A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMPREENDIDA A PARTIR DE NIETZSCHE COMO JOGO DE DADOS”**. Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, a Presidente, Professora Dra. Maria Clara CESCATO comunicou que, de comum acordo com os demais membros, a banca proclamou **APROVADA** a dissertação **“A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMPREENDIDA A PARTIR DE NIETZSCHE COMO JOGO DE DADOS”**, tendo declarado que seu autor **Víctor Anderson Pereira Gomes** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa e eu, Maria das Graças Lima, Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca.

João Pessoa, 28 de agosto de 2024.

MARIA DAS GRAÇAS LIMA
SECRETÁRIA DO PPGF

Maria Clara CESCATO

PROFA. DRA. MARIA CLARA CESCATO
PRESIDENTE/UFPB

Documento assinado digitalmente
gov.br ROBSON COSTA CORDEIRO
Data: 30/08/2024 18:34:01-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF. DR. ROBSON COSTA CORDEIRO
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. DR. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. DR. LUCIANO DA SILVA
MEMBRO EXTERNO/UFCG

Documento assinado digitalmente
gov.br LUCIANO DA SILVA
Data: 09/09/2024 12:53:55-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237h Santos, Victor Anderson Pereira.

A história da filosofia compreendida como jogo de dados a partir de Nietzsche / Victor Anderson Pereira Santos. - João Pessoa, 2024.
106 f.

Orientação: Maria Klara Cescato.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Metafísica. 2. Friedrich Nietzsche. 3. História da filosofia. 4. Vontade de poder. 5. Vontade de verdade. I. Cescato, Maria Klara. II. Título.

UFPB/BC

CDU 11(043)

Esta Tese de mestrado foi desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal Da Paraíba (UFPB), com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

AGRADECIMENTOS

Este é um momento de imensa felicidade; afinal, é a concretização de um importante passo no âmbito da vida acadêmica e também para a minha trajetória pessoal. Com certeza, a realização deste trabalho exigiu muito esforço e dedicação individual, mas é igualmente verdade que não teria sido possível sem o apoio de todos os que generosamente me estenderam as mãos e me presentearam com sua amizade. Sem dúvida, esta dissertação não teria sido possível sem pessoas como aquelas que mencionarei aqui.

Agradeço, em primeiro lugar, à minha orientadora, Prof. Dra. Maria Clara Cescato, cuja sabedoria, serenidade, compromisso e, principalmente, admirável competência profissional foram fundamentais para a pesquisa e para a produção textual.

E um agradecimento especial aos professores Robson Costa Cordeiro e Gilfranco Lucena dos Santos que me forneceram contribuições valiosíssimas no âmbito acadêmico e pessoal.

A minha gratidão é para Ruane Alice, a minha companheira, por sempre me apoiar gentilmente em todas as situações da vida e do trabalho. Também quero expressar um enorme agradecimento aos meus amigos, que sempre estiveram disponíveis para me ouvir nos momentos difíceis e também para debater questões existenciais, acadêmicas ou filosóficas. Em especial, gostaria de mencionar o meu amigo Wellington, que já não está entre nós, mas continua sendo uma fonte de inspiração diária na minha jornada filosófica.

Nos últimos anos, a CAPES tem apoiado a ampliação da pesquisa sobre o tema, fornecendo uma bolsa de fomento para realização desse trabalho.

“alea jacta est” (Gaius Julius Caesar)

““Se alguma vez joguei dados com os deuses, mesa divina da terra, fazendo com que a terra tremesse e se quebrasse, projetando rios de chamas – Pois a terra é uma mesa divina, que treme com novas palavras criadoras e com um ruído de dados divinos...” (Friedrich Nietzsche, ZA, III, “Os sete selos”).

“O homem somente é homem quando joga, diz Schiller: o mundo dos deuses olímpicos e a Grécia são representantes.” (Nietzsche KSA 7, 3[49]).

“Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o jogo: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial” (Nietzsche, EH, Por que sou tão inteligente, § 10).

“A mão de ferro da necessidade que agita os dados do acaso joga o seu jogo num tempo infinito: é, pois **necessário** que se produzam golpes que pareçam totalmente conformes a todos os graus de finalidade e racionalidade. **Talvez** as nossas acções voluntárias, os nossos fins, não sejam precisamente outra coisa do que tais golpes - simplesmente somos demasiado limitados e vaidosos para compreender a nossa extrema limitação: que nós mesmos agitamos com a mão de ferro o copo dos dados, que simplesmente, até nas acções mais intencionais, jogamos o jogo da necessidade.” (Nietzsche, A, I, § 130).

“*Se o mundo pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força - e toda outra representação permanece indeterminada e, conseqüentemente, *inutilizável* -, segue-se disso que ele há de perfazer um número de combinações computáveis no grande jogo de dados da sua existência.” (Nietzsche, VP, §1066).

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar o conceito de Nietzsche de “jogo de dados”, que no âmbito de sua obra fornece uma chave para a interpretação que ele faz da tradição filosófica e do pensamento ocidental. Nossos esforços estarão concentrados em examinar a perspectiva de Nietzsche em relação à história do pensamento ocidental, interpretando-a como uma jornada de erros que se reconfiguram a cada lance de dados.

Palavras-chave: Jogo de dados, imagens e metáforas, história da filosofia, vontade de poder, vontade de verdade.

ABSTRACT

The purpose of this work is to examine Nietzsche's concept of "dice game", which in the context of his writings is a key concept for the understanding of the philosophical tradition and of Western thought. Our efforts will be focused on elucidating Nietzsche's perspectivistic view in relation to the history of Western thought, interpreting it as a journey of errors that are reshaped at each roll of the dices.

Key-words: Dice game, images and metaphors, history of philosophy, will to power, will to truth.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A - Aurora
AC - Anticristo
AS - O Andarilho e sua Sombra
BM - Além do bem e do mal
CE - Considerações extemporâneas
CI - Crepúsculo dos Ídolos
CP - Cinco prefácios para cinco livros não escritos
DD - Ditirambos de Dionísio
EH - Ecce Homo
FT - A filosofia na era trágica dos gregos
GC - A gaia ciência
GM - Genealogia da Moral
HDH - Humano, demasiado humano
LF - O livro do filósofo
NT - O nascimento da tragédia
VD - A visão dionisíaca do mundo
VM - Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral
ZA - Assim falou Zaratustra

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 AS IMAGENS DE NIETZSCHE.....	21
1.1 As três metamorfoses do espírito.....	25
1.2 Édipo e a Esfinge.....	34
2 O CONCEITO DE JOGO DE DADOS.....	39
2.1 O jogo trágico do mundo grego.....	45
2.2 Eterno retorno e vontade de poder: Devir como caráter fundamental do real.....	49
2.3 O devir reativo do homem: Da visão e do enigma §1.....	57
2.4 O devir reativo do homem: Da visão e do enigma §2.....	64
3 A HISTÓRIA DE UM ERRO: As fases do pensamento filosófico como lances.....	73
3.1 Primeiro lance de dados: “Eu, Platão, sou a verdade”.....	75
3.2 Segundo lance de dados: “A ideia se torna mulher”.....	78
3.3 Terceiro lance de dados: “A ideia se tornou sublime, pálida, nórdica, konigsberguiana”..	82
3.4 Quarto lance de dados: “Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo”.....	86
3.5 Quinto lance de dados: “ruído infernal dos espíritos livres”.....	88
3.6 Sexto lance de dados: “INCIPIT ZARATUSTRA”.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
REFERÊNCIAS.....	101

INTRODUÇÃO

I

O presente trabalho pretende examinar a tese de Nietzsche sobre a história da filosofia como jogo de dados, constituído pela dinâmica da vontade como jogo de forças que caracteriza o vir a ser da vida. No *Crepúsculo dos Ídolos*, ele avalia a história da filosofia como o produto de um jogo de dados viciados, um jogo que reproduz reiteradamente preconceitos cristalizados nos conceitos e no vocabulário filosófico. De acordo com ele, a partir de Platão, o pensamento ocidental se viu seduzido por um ideal de verdade que corrompeu o sentido da filosofia, dado na dimensão trágica do pensamento pré-socrático. Como vamos mostrar, de acordo com Nietzsche, em sua origem, a filosofia não tinha a meta de dizer a verdade, nem de se estabelecer como um saber distinto dos demais, ou de exigir o rigor que torna possível desvendar a essência do mundo, como se o mundo pudesse ser um mundo dado por si mesmo, bastando ao filósofo exercer sua atividade de pensar, para desvelar um real em si, uma vez que um filósofo como Tales, por exemplo, admitiria um “filosofar indemonstrável”, no qual todo fundamento teria desmoronado (*A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1987), p. 29). Como manifestação oriunda da vontade de poder que, enquanto tal, se produz como o despontar inocente da vontade que vem-a-ser a partir do acaso e de um jogo de forças que se exerce sem meta ou necessidade, a filosofia teria surgido na figura da vontade de verdade que, esta sim, seria dotada de um *telos*.

Nietzsche quer evitar que o “jogo de dados” seja caracterizado numa definição que cristalice o sentido nos moldes da tradição conceitual na filosofia e que, ao contrário disso, opere como uma imagem¹ fluida, que cumpra a função daquilo que ele denomina “intuições metafóricas”. As intuições metafóricas são representações alegóricas do real que, como alegorias, têm a função de, por meio da duplicidade do sentido ou de sua multiplicidade, remeter ao sentido figurado dos termos e, com isso, dizer algo que não é diretamente denotado por eles².

Em vista disso, será de início necessário examinar a concepção de método com que

¹ Assim, Fogel observa sobre essa concepção da imagem: “[a]ssim é a ‘imagem’, que referimos: uma espécie de discurso figurado, uma figura de linguagem ou de pensamento que, pela via da comparação (ou analogia) do revelado (visto e sabido) com o “por-revelar”, este se torna visível, isto é, compreensível.” (FOGEL, *Conhecer é criar, Leitura e Interpretação* (2003), Cap. 3, p. 73).

² Aqui, mais uma vez, Fogel dá uma explicação etimológica para o termo: “[e]timologicamente, ‘alegoria’ – *allos* (outro) e *agoreuo* (falar, dizer em público, na praça, na assembleia) – quer dizer: falar uma coisa querendo dizer outra; mostrar algo, visando mostrar ou revelar algo outro. Isto é, mostrar-se algo que suposta ou notoriamente é visível e compreensível e esse algo se torna via de acesso, “ponte” para um outro algo supostamente nem visto, nem conhecido (FOGEL, *Conhecer é criar, Leitura e interpretação* (2003), Cap. 3, p. 71).

Nietzsche pretende abordar a questão, uma vez que, contra a tradição filosófica a partir da qual o problema é formulado em suas análises, ele pretende romper com as teses e procedimentos do racionalismo clássico e do idealismo alemão. Com isso, ele pretende introduzir em suas análises conceitos que dão espaço para entrada no pensamento filosófico de dimensões da experiência humana que estilhaçam o congelamento do real e do mundo em abstrações e generalizações fixadas em conceitos e introduzem teses que devem configurar esse mundo em sua dimensão de devir, mudança, jogo e força criadora, em vista do resgate das metáforas e imagens que preservam o conteúdo de “força plástica” da vontade de poder que foi abandonada na tradição ocidental, em razão do congelamento do real que os conceitos por ela forjados introduziram na interpretação do mundo.

Assim, no primeiro capítulo, em vista de examinar esse método, vamos abordar, de início, o sentido e a relevância do uso que Nietzsche faz das imagens, com o objetivo de analisar a história da filosofia como “erro” produzido pela determinação da consciência filosófica pela vontade de verdade, o que terminou por fazer da verdade um valor produzido num “jogo de dados” viciado, já que essas imagens funcionam em sua análise como requisito para o esclarecimento dessa tese e tornam possível dirigir sua investigação para fora do território da tradição conceitual que ele critica. Para esse exame, utilizaremos como fonte principal a obra *Assim Falava Zaratustra*. Também recorreremos a outras obras, mas de forma periférica, como *A Gaia Ciência* e *Além de Bem e Mal*, nas quais, assim como, sobretudo no *Zaratustra*, Nietzsche recorre a imagens para desenvolver suas teses.

No *Assim Falava Zaratustra* analisamos a primeira imagem a partir do discurso “Das Três Metamorfoses do Espírito”, no qual as metamorfoses do espírito fornecem a imagem por meio da qual Nietzsche apresenta as mudanças no pensamento filosófico ao longo da história, bem como sua avaliação da história da filosofia como erro e niilismo, na medida em que essas metamorfoses constituem as imagens a que ele recorre para focalizar a história do pensamento ocidental.

Também examinaremos a primeira seção de *Além de bem e mal* e, com isso, abordaremos a imagem de Édipo e a Esfinge, que é apresentada na primeira seção da obra e que funciona de forma análoga a “As três metamorfoses do espírito” e que, assim como a imagem das três metamorfoses, também se refere a três formas, ou fases, do espírito filosófico e sua trajetória na história da filosofia. Nela, é abordado o movimento da consciência filosófica em sua dinâmica e transmutação a partir das imagens de Édipo e da Esfinge. Nessa análise, estabeleceremos a correlação entre as imagens em *Além de bem e mal* e no discurso do *Zaratustra* “As três metamorfoses do espírito”, mostrando como, em ambas, Nietzsche desenvolve a ideia de uma transformação no âmago do pensamento ocidental.

O exame da correlação entre essas imagens vai explicitar também a conexão entre

as duas obras, *Além de bem e mal* e *Assim falava Zaratustra* que, ambas, abordam o mesmo tema da consciência filosófica e suas mudanças ao longo da história, mas abordado por meio de perspectivas e imagens completamente diversas: *Além de bem e mal* recorre a uma linguagem que se apoia em aforismos e sentenças, já o *Zaratustra* constitui uma narrativa que retoma um personagem mítico para apresentar as teses de Nietzsche, fazendo do *Zaratustra* uma forma poética de comunicar suas teses, pelo recurso às imagens e ao tom profético, como mostra sua carta a Jacob Burckhardt, de 22 de setembro de 1886 (KSB 7:254), em que o próprio Nietzsche nos conta que “[a]lém de bem e mal diz as mesmas coisas que meu Zaratustra, mas de modo diferente, muito diferente”.

II

No segundo capítulo, trataremos do conceito de “jogo de dados”, que Nietzsche utiliza em algumas de suas obras, em especial, no *Assim falava Zaratustra*. Buscaremos mostrar como esse conceito serve de eixo para entender a dinâmica que Nietzsche atribui à história do pensamento ocidental, uma dinâmica que conduz ao erro e ao niilismo: a interpretação do mundo e do real por meio de uma ontologia que o caracteriza como imutável, unidimensional, atemporal como, por exemplo, no *Crepúsculo dos ídolos*, em que Nietzsche critica a “ausência de sentido histórico” dos filósofos, seu “egipcismo” como a “mumificação” das coisas em conceitos, bem como seu “ódio contra a noção mesma de devir” (*Crepúsculo dos ídolos* (2014), p. 25). Neste trabalho, vamos examinar como o “jogo de dados” funciona na obra de Nietzsche como uma metáfora para a própria trajetória da história da filosofia e do pensamento ocidental e de sua decadência em relação a seu período originário, o período denominado “pré-socrático”.

O nosso foco estará nas questões conceituais e aprofundamentos dos conceitos que foram revelados no primeiro capítulo por meio das imagens apresentadas e discutidas. Para Nietzsche as imagens não superam a abordagem conceitual, tida como mais “profunda” e, em razão disso, nesse capítulo, vamos examinar em detalhe a função deles nas análises de Nietzsche.

Primeiramente, vamos examinar o que podemos entender por jogo de dados enquanto imagem fundamental para o nosso trabalho, em vista de entender o sentido da história da filosofia como erro e como jogo de dados viciados.

Faremos a menção do autor Mallarmé que também tratou do tema do jogo de dados em seus poemas e estabeleceremos as possíveis relações com a ideia de Nietzsche de jogo de dados.

Os demais tópicos estabelecerão a relação do jogo de dados com os demais conceitos da filosofia de Nietzsche, tais como: eterno retorno, vontade de poder e vontade de verdade. Os desdobramentos das relações entre jogo de dados e os demais conceitos revelarão a relevância do conceito para o escopo geral da obra de Nietzsche. O encadeamento dos conceitos mostrará como os conceitos no pensamento de Nietzsche são dotados de uma dinâmica que lhes é própria. Ora se revelando numa imagem, ora complementando nossa compreensão de algum outro conceito e, assim, mostrando a plasticidade que Nietzsche introduz em seus conceitos.

III

No terceiro capítulo teremos como objeto da análise a obra *O crepúsculo dos ídolos*, em especial, o capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ por fim se tornou uma fábula”, com o subtítulo “História de um erro”. Nesse capítulo Nietzsche expõe as fases da história da filosofia como resultado do já mencionado “jogo de dados”. Nele, faremos então um exame das diversas fases do pensamento ocidental, nelas inseridas as fases da história da filosofia, começando por aquela que, de acordo com Nietzsche, é a mais emblemática e decisiva: a primeira fase, que tem Sócrates e Platão como protagonistas.

De acordo com Nietzsche, toda filosofia posterior a Platão estaria contaminada pelo platonismo, na forma de uma falsa dicotomia entre o ser e o não-ser, o verdadeiro e o falso, o certo e o errado. Da perspectiva do “jogo de dados”, o caso de Platão significa o triunfo das forças reativas que se enraizaram na humanidade dos humanos e que tornaram as forças ativas também reativas, tornando reativo o próprio devir humano. Também será desenvolvida uma análise acerca da ruptura socrática com relação à atitude filosófica anterior dos pré-socráticos e será analisado até onde foi determinante a reflexão de Platão ao moldar o destino da tradição do pensamento ocidental. Vamos mostrar como, de acordo com Nietzsche, a filosofia entrou em decadência após o “acontecimento” Platão. Utilizamos aqui o termo “acontecimento” tal como ele é empregado pelos comentadores franceses de Nietzsche, em vista de indicar como a entrada em cena do pensamento de Platão no jogo filosófico vicia os dados e neutraliza a dispersão, multiplicidade e acaso que caracterizam o movimento do devir e o determinam na direção da decadência que vai desembocar no niilismo, como bem observa Salinas Forte, em uma nota ao texto de Deleuze:

Acontecimento é um termo utilizado pela filosofia francesa contemporânea (especialmente por Deleuze, Foucault e Veyne), que conscientemente retoma uma categoria estoica não utilizada como

filosófica pela história da filosofia. Segundo Deleuze, o acontecimento ideal é “um conjunto de singularidades, de pontos singulares que caracterizam uma curva matemática, um estado de coisas físico, uma pessoa psicológica e moral; [...] para Foucault, um acontecimento é sempre “uma dispersão; uma multiplicidade. É o que acontece aqui e lá; ele é policéfalo”. As forças que agem no jogo de Platão viciam os dados que serão lançados, tirando do jogo a perspectiva do acaso e deixando apenas o niilismo no lugar (Salinas Forte, *in*: Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, trad. Luiz Roberto Salinas Forte, São Paulo, Editora Perspectiva, nota p. 55).

Para apresentar o impacto que, de acordo com Nietzsche, o “acontecimento Platão” introduz no âmbito do pensamento ocidental, é preciso entrar num debate com o próprio Nietzsche, no qual deve ser tomado recuo com relação a suas teses, em vista de estabelecer um diálogo polêmico que torna possível confrontar suas teses e interpretá-las em sua radicalidade, numa atitude para com o texto escrito que o próprio Nietzsche define como “tensão interna de *pathos* por meio de signos, inclusive o ritmo *tempo* desses signos” (Nietzsche, EH, § 4) e que ele caracteriza como “o sentido de todo estilo” (*idem*). Essa atitude corresponde ao que Heidegger denomina “confrontação filosófica”, uma confrontação que deve colocar Nietzsche e seu intérprete como adversários que se contrapõem numa tensão dinâmica, como bem observa Heidegger em seu texto sobre Nietzsche:

O termo [confrontação] indica de início claramente o surgimento de um certo afastamento entre os dois aí em jogo [Nietzsche e seu leitor], o aparecimento de uma certa tomada de posição indispensável para a plena consideração crítica daquilo que se mostra e para a formação do processo de interpretação. É sempre preciso se afastar de algo para poder vê-lo em sua identidade específica. Todavia, o afastamento mantém aqui incessantemente uma certa tensão específica, que é expressa pelo elemento inerente à confrontação, à dissensão, à discussão entre dois (Heidegger, *Nietzsche*, pág. 4).

Esse modo de interpretar a reflexão de Nietzsche sobre Platão significa que sua tese sobre a negação do devir no texto platônico não deve ser resumida numa simples denúncia e muito menos reduzida a uma mera condenação dirigida contra o personagem filosófico Platão, tal como o texto de Nietzsche parece sugerir no *Crepúsculo dos Ídolos*. Ela deve ser, ao contrário, entendida como um embate criativo que concorre para a dissolução das imagens cristalizadas pela tradição e para a criação de outras novas imagens. Nesse embate, na medida em que confronta o pensamento platônico, o próprio Nietzsche se revela cada vez mais em seu projeto de transvaloração. Como observa Heidegger, em suas análises da obra

de Nietzsche: “[é] em meio à confrontação e só aí que o próprio a cada um dos dois se mostra em sua determinação efetiva” (Heidegger. *Nietzsche*, p. 6).

Como explica Heidegger, essa forma de confrontação não constitui uma refutação geral dos conceitos e doutrinas de um filósofo ou sistema filosófico, mas uma abertura fundamental de horizonte de sentido entre o confrontador e o confrontado, que independe de ambos, pois o método confrontativo é autônomo, isto é, ele deriva diretamente do embate das teses do filósofo com seu leitor. Isso porque as visões de mundo são postas numa mesa filosófica para ser desafiadas a partir de uma tópica fundamental, na qual as visões de mundo convergem em vista de adentrar o território do saber originário, o saber que é comum a ambos os pensadores em confronto.

Nietzsche deliberadamente acolhe a ideia de que a filosofia é um embate, em alinhamento sobretudo com a perspectiva de Heráclito e seu conceito de “pólemos”, quando este diz: “[d]e todas as coisas a guerra é pai”³, indicando com isso que se trata de um embate do qual algo completamente novo deve surgir, não apenas no âmbito da tese cosmológica de Heráclito, mas também no âmbito do pensamento filosófico e na esfera de sua própria filosofia. Seu embate não é então contra Platão, mas contra todos os filósofos que, levados pelo platonismo, não fizeram as perguntas fundamentais, porque foram seduzidos por um ideal de verdade que agora precisa ser, antes de tudo, desmascarado.

A estratégia de confrontação empreendida por Nietzsche no âmbito da filosofia faz parte de sua postura filosófica, que requer o conflito em vista de uma constante superação de si mesmo. Ao criticar o platonismo, ele também está combatendo sua própria “natureza” aquela segunda natureza adquirida, mas que se tornou sua natureza interior, sua “primeira natureza” (Nietzsche, Segunda CE. § III), e que está vinculada ao modelo platônico. O ato criativo que torna possível a aquisição dessa nova “primeira natureza” depende de o próprio Nietzsche enfrentar e questionar persistentemente o ídolo “verdade” (*Ecce Homo*, “Crepúsculo” § 1) que, em decorrência do “conhecimento” adquirido por meio da “disciplina” e da “antiga tradição” (*idem*) se tornou inerente a ele próprio – um ato que opera como um martelo (“Crepúsculo”, subtítulo: “Como filosofar com o martelo”), que abre a possibilidade do surgimento de um novo tipo de vida presente nessa nova natureza.

A filosofia do martelo de Nietzsche não tem em vista apresentar a ideia de uma mera dissolução de todas as verdades e da aniquilação dos ídolos que, no *Crepúsculo dos Ídolos*, assumem a forma dos avatares da vontade de verdade. Ao contrário, no mesmo ato de demolir, o martelo cria e molda: ao golpear com força as estruturas e, ocasionalmente, aplicar golpes leves em estruturas vazias, ele mostra que, embora possam ser belas na

³ (Heráclito, Fragmentos contextualizados, Frag. LIII, tradução: Alexandre Costa, pág 133).

aparência, elas são ocas, vazias de conteúdo. Assim, as marteladas em ídolos da tradição filosófica, como as figuras de Sócrates e Platão, servem para fazer ressoar o som oco de seu próprio conteúdo que, segundo Nietzsche, é o ressentimento.

Isso permite afirmar que a relação entre Nietzsche e as figuras de Sócrates e Platão é muito mais complexa do que parece quando, de início, nos deparamos com a obra de Nietzsche. Ela pode talvez ser considerada como uma posição extrema e literal dele, quando na verdade consiste numa crítica mais incisiva em relação aos dois. No entanto, trata-se principalmente do conflito necessariamente requerido para que o pensamento possa avançar rumo à superação do niilismo e à transvaloração dos valores que Nietzsche quer colocar em ação (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, § 1).

A segunda fase nessa história do pensamento ocidental aprimora e cristaliza a ideia platônica dos valores imutáveis. Trata-se do advento do cristianismo. Com ele, a ideia platônica de um mundo das formas ganha um considerável e substancial incremento. O mundo verdadeiro ganha uma nova configuração: torna-se o céu cristão. O pensamento cristão logo alcança uma posição suprema da hierarquia na sociedade e se apodera das instituições do Estado. Ele toma de assalto as consciências através da religião (Nietzsche, BM, Prólogo).

Já, na terceira fase, é Kant o grande avatar da ideia platônica. Com Kant, temos a ideia do verdadeiro, do ser, da “coisa em si” como mera suposição e “idealidade”, mas, ao mesmo tempo e de forma inesperada, como meta, como necessidade. De acordo com Nietzsche, Kant reproduz em sua filosofia um preconceito platônico, o de um “verdadeiro mundo inalcançável” (Nietzsche, CI, “Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula”, III). Ele sem dúvida reconhece que, em Kant, tal ideia não é demonstrável, mas apenas uma consequência da análise dos requisitos lógicos das funções cognitivas, e mostra como as implicações desse conceito do verdadeiro para a filosofia moral de Kant são, ao mesmo tempo, necessárias, em vista de refrear os instintos do “animal racional” e, com isso, como Kant, ao estabelecer “a certeza, ‘a verdade’ do conhecimento, estava se dirigindo de fato aos ‘majestosos edifícios morais’” (Nietzsche, A, Prefácio, III).

A quarta fase se encontra no advento do positivismo e das teorias científicas em geral que, de acordo com Nietzsche, buscam, através de um ato de rebelião, expulsar a ideia platônica do domínio do conhecimento, substituindo-a por um espírito cientificista ainda mais aguerrido que o do cristão. Essa fase é marcada pelo desespero da constatação da “morte de Deus”, levando o espírito científico a procurar uma forma de colocar em seu lugar algo que substitua a ideia de Deus.

A quinta fase é determinada pela revolta dos espíritos livres que levaram o niilismo

até as últimas consequências, fazendo com que entrasse em colapso o modelo idealista de Platão, sacralizado pelo pensamento cristão. Nesse ponto, Nietzsche aponta para uma distensão do arco filosófico produzido pela tensão dos espíritos provocada pelo esfacelamento do “verdadeiro mundo” e da ideia platônica, que terminou por desembocar no niilismo. Nessa distensão, as forças entram em colapso e abrem a possibilidade do rompimento com o ideal platônico.

Por fim, entramos na sexta fase, que tem o próprio Nietzsche como seu representante através de seu avatar Zaratustra. Nietzsche se insere na história da filosofia como o ponto culminante do niilismo e o único capaz de, através de uma perspectiva privilegiada, olhar para a trajetória da filosofia ocidental e enxergar o grande erro subjacente: o erro da subjugação da filosofia ocidental ao ideal platônico.

Buscaremos apresentar com este trabalho o que Fogel designa como “jornada do pensamento ocidental”, uma jornada que, em Nietzsche, se confunde com a história do próprio homem ocidental e de sua jornada na dor que é o existir como uma negação da vida e, portanto, como produto de um jogo de forças que está viciado por um ideal de verdade que busca “a todo custo” se manifestar na vida como niilismo.

CAPÍTULO 1: AS IMAGENS DE NIETZSCHE

Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche observa sobre o aforismo que ele é apenas o início da interpretação: “o aforismo, cuja fundição e a cunhagem são o que devem ser, não basta ser lido para ser decifrado; falta muito ainda, pois a interpretação apenas começou” (GM, Pref., 8). Essa interpretação somente é possível quando se busca, através da imagem, decodificar e extrair o pensamento que se esconde na imagem, assim como o arqueólogo que busca relíquias em meio às pedras.

Recorrer ao uso de imagens para trazer à tona uma ideia ou um pensamento é uma forma de dar uma configuração para ideias e verdades demasiadamente abstratas. Trata-se de um recurso que permite estabelecer um elo entre a ideia e o leitor e não simplesmente uma relação fria e objetiva que nos é dada através de conceitos que não estimulam a participação ativa do leitor no ato de interpretar, mas apenas a assimilação passiva de um glossário conceitual que deve ser retido e aplicado quando for necessário. Para complementar nossa observação inicial, encontramos em *Além do Bem e Mal*, na seção 128, a seguinte passagem: “[s]e a verdade que desejamos ensinar for muito abstrata, será necessário ainda mais cativar os sentidos para que ela seja compreendida”. Qual é a intenção, ao nos dispor a cativar os sentidos em prol de uma verdade bastante abstrata? A intenção é dar uma forma, um sentido para a abstração, que enquanto oriundo da vontade surge reivindicando uma configuração e uma palavra somente traduzíveis em imagens.

Dar uma forma as imagens é um movimento criativo e artístico – e o próprio Nietzsche se diz um “pintor de pensamentos”⁴. A razão disso é retirar essas verdades abstratas do domínio da racionalização conceitual, que submete as verdades ao ideal da verdade. É nisso que consiste o jogo de diferenciação das “velhas tábuas”⁵, em que a vida luta para fazer-se visível. Sobre isso, Fogel comenta: “[é] um jogo, portanto, onde para se fazer visível, ao aproximar-se, distancia-se aquilo que, por algum motivo, colou-se, chapou-se em nós e assim se aproximou demais” (Fogel, *Conhecer é criar, Leitura e interpretação*, p. 75). É necessário, portanto, retirar essas verdades desse domínio frio do cálculo utilitário e dar a liberdade para se deixarem eclodir a partir de uma imagem que corresponda em profundidade à verdade abstrata. A respeito dessas “verdades abstratas” que Nietzsche deseja “seduzir para os sentidos” Gilvan Fogel comenta:

Verdade abstrata” está falando de uma realidade sutil, grave, profunda –

⁴ Cf. BM, Seção 295.

⁵ Za, *Das velhas e novas tábuas*, p. 171

isto é, de uma “visão”, de um pensamento radical. E justo para tal profundidade se impõe convocar a superfície, reclamá-la. Seduzir os sentidos para tal pensamento, para tal “visão”, enquanto reivindicação de superfície, quer tão somente dizer: ater-se ao fenômeno e tê-lo sempre como base ou fundo de todo “visível”, de todo processo de visualização, ou seja, ter o fenômeno ou a “própria coisa” como fundo de sustentação e de orientação de toda compreensão (saber/conhecer) possível. (Fogel, *Conhecer é criar, Leitura e interpretação*, p. 73).

Nietzsche recorre a um vasto arsenal de imagens como a forma privilegiada da investigação filosófica, mas, como observa Deleuze, isso não significa que ele tenha abandonado a forma conceitual de investigar: “[m]as nunca um jogo de imagens substituiu para Nietzsche um jogo mais profundo, o dos conceitos e do pensamento filosófico” (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 17). Assim, de que forma o privilégio das imagens pode conviver com a presença dos conceitos na obra nietzschiana?

Essa questão é relevante, na medida em que, nesse uso das imagens, a importância delas é maior do que mera licença poética, já que Nietzsche as utiliza para resgatar a fluidez, a diversidade, a singularidade e o caráter de devir que são próprios da realidade e que o pensamento ocidental suprimiu, ao dar primazia a uma linguagem que privilegia a identidade, a fixidez e a permanência incorporadas nos conceitos. É por essa razão que Nietzsche admirava o modo pelo qual os poetas e os filósofos pré-socráticos transmitiam suas ideias: como de um golpe, esses pensadores transmitiam seus pensamentos, quase que como uma epifania, uma transverberação divina (NIETZSCHE, *FT*, 1987, cap. III, p. 27-28). Essa mesma capacidade de revelação, Nietzsche encontra nas imagens, assim como nas máximas e nos aforismos: o fato de que, como modos de pensar, essas formas de expressão passam longe do crivo da razão. Não que sejam irracionais ou ilógicas, mas na medida em que são ferramentas que devem ser entendidas no sentido genérico da racionalidade: como dotadas de racionalidade própria, não universalizável, e merecendo uma abordagem especial para sua compreensão. É necessário, portanto, retirar essas verdades desse domínio frio do cálculo utilitário e dar a liberdade para se deixarem eclodir a partir de uma imagem que corresponda em profundidade à verdade abstrata, como observa Fogel:

O procedimento, a serviço do qual está a alegoria, a imagem, é o seguinte: há coisas, há noções ou conceitos que se tornaram tão etéreos, tão voláteis, tão “abstratos” e, por isso, tão distantes, que se impõe aproximá-los em espessando-os, mesmo sedimentando-os ou cristalizando-os numa imagem que os torna plásticos, palpáveis, tácteis - “visíveis”; por outro lado, há aquelas noções (ou aqueles conceitos) que se enrijeceram, sedimentaram-se e por isso se embruteceram de tal forma e assim ficaram de tal maneira próximas, coladas e chapadas em nós (o que está “na cara”, tão “na cara”, que não mais se vê!), perdendo toda a vivacidade, toda a leveza e agudeza ou perspicácia, que também

essas, por isso tudo, não são mais visíveis. A essas se impõe, de novo pela via de uma alegoria ou de uma imagem oportuna, distanciá-las em “diafanizando-as”, volatilizando-as, tornando-as fluidas, leves, lépidas, trazendo-as ou levando-as a um ponto, a um lugar em que elas, aí, em toda sua força ou evidência próprias, se façam visíveis. (Fogel, *Conhecer é criar, Leitura e interpretação*, p.74).

Nietzsche pretende que sua filosofia seja entendida como um esforço de interpretação e, para isso, é necessária uma disposição especial: um estado de espírito diferenciado, que nada mais é que participar da atmosfera de seu pensamento. Para essa compreensão, ele fornece as condições: “[a]s condições sob as quais alguém me compreende, sob as quais necessariamente sou compreendido” requerem “integridade intelectual levada aos limites extremos” (NIETZSCHE, *AT*, 2005, p. 11), isto é, uma integridade intelectual que corresponda à seriedade e paixão com que o próprio Nietzsche conduz suas investigações. Pois, como ele afirma nessa mesma passagem, essa integridade intelectual requer do leitor uma atitude de coragem para perguntas que ninguém ousa fazer, de coragem de indagar sobre o que foi proibido indagar, bem como “predestinação ao labirinto”, isto é, a coragem de enfrentar as dificuldades e tortuosidades dessa busca. Ela requer, nas palavras do próprio Nietzsche “[u]ma predileção, própria da força, por perguntas para as quais ninguém hoje tem a coragem; a coragem para o *proibido*; a predestinação ao labirinto” (*idem*).

Além desse requisito da coragem e integridade, Nietzsche exige daquele que o interpreta que rejeite os antigos vícios do pensamento. Na *Genealogia da Moral*, ele observa que, se o seu leitor estiver viciado com os velhos conceitos da tradição e permanecer preso a uma lógica binária e a uma visão unidimensional, a percepção filosófica jamais poderá adentrar o território nietzschiano sem perder algo no meio do caminho ou sem se perder. Numa seção do Prefácio de *Genealogia da moral*, ele chama a atenção de seus leitores para a interpretação de sua obra:

Se alguns acharem incompreensível este livro, se os seus ouvidos forem tardios para lhes perceber o sentido, a culpa, parece-me, não é minha. O que digo é bastante claro, na suposição de que e para tal não foi poupado nenhum esforço, caso tenham lido minhas obras anteriores. (Nietzsche, *GM*, Prefácio VI, pág. 30).

Sua obra contendo maior número de signos e imagens é o *Zaratustra* e sobre ele Nietzsche comenta que se faz necessária uma forma diferente de lidar com o texto, que não é trabalho fácil ler e assimilar sua mensagem e que se faz necessária uma disposição filosófica especial: a primeira denominação para o leitor de Nietzsche é a de leitor intérprete. Para além

de uma leitura atenta e “ruminante”, o leitor de Nietzsche necessita participar ativamente da ação interpretativa. O leitor de Nietzsche digno de compreendê-lo é aquele que passa por um rigoroso filtro de seleção, regido por leis criteriosas. Através das “superior exercício do estilo” (EH, 2010, p. 50), são excluídos os leitores indesejados, impedindo sua entrada no texto e compreensão, enquanto são abertos os ouvidos daqueles que se afinam com o filósofo. A respeito dessa relação entre Nietzsche e seu leitor, Scarlett Marton comenta: “tudo se passa como se o estilo fosse um *mot de passe*, uma mensagem cifrada, uma senha. Apresentando-a, o autor lança sua isca; decifrando-a, o leitor dele se mostra digno” (MARTON, S. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. 2010. p. 87. A razão pela qual Nietzsche aponta para o leitor intérprete como ideal é o ocultamento que é próprio de seu pensamento. Cada pensador, especialmente aquele com profundidade filosófica, tem a responsabilidade de ocultar de forma firme e decidida suas posições essenciais. Esse princípio, que se revela como uma recomendação para todo filósofo profundo, parece ter sido um guia pessoal para Nietzsche. Contudo, o que motiva essa perspectiva tão peculiar? É possível, primeiramente, identificar uma explicação para isso na famosa desconfiança nietzschiana em relação à linguagem. Questionador da linguagem, Nietzsche frequentemente a contrasta com o pensamento e toda a sua riqueza figurativa. A linguagem, dotada apenas de intenção denotativa, serve a propósitos práticos destinados a simplificar o complexo e, dessa forma, é incapaz de expressar genuinamente o que foi pensado ou sentido. Daí a necessidade estratégica de se valer do disfarce: “[t]odo pensador profundo necessita de uma máscara: e, o que é mais, em torno de todo pensador profundo uma máscara cresce incessantemente, devido à interpretação contínua e equivocada, ou seja, superficial, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele emite” (BM, §40). Quando transformada em uma empreitada pessoal, a filosofia “do disfarce” gera impacto imediato no leitor de Nietzsche, que se vê não apenas autorizado, mas compelido a enxergar a filosofia nietzschiana como uma forma de filosofia oculta.

O estilo de Nietzsche torna a leitura desafiadora para os que buscam o simplório padrão em que ler seria apenas aceitar passivamente o pensamento alheio. Nietzsche não almeja ser objeto de devoção de fanáticos ou de análise por eruditos. O leitor que ele procura, e que seu estilo permite adentrar, é aquele que ainda mantém a capacidade de pensar enquanto lê, capaz de decifrar os significados implícitos. Nietzsche deseja um leitor que participe ativamente do pensamento proposto, resultando em uma sintonia perspectivista, para além de uma simples técnica de leitura.

Quais são, afinal, os significados das coordenadas que Nietzsche apresenta aos seus leitores? Seriam elas interpretadas como uma espécie de metodologia? Não seria suficiente dizer que se trata do método cuidadosamente elaborado por Nietzsche para seus seguidores? Não, não seria o caso. A explicação para isso reside na esperança hermenêutica que orienta,

em grande parte, a construção dessas coordenadas. É importante ter em mente que a consciência metodológica que prevalece na era moderna é baseada no ideal do conhecimento objetivo que nos dá certezas.

O objetivo é estabelecer um caminho tão seguro que, ao ser percorrido repetidamente, nos levará sempre aos mesmos resultados. No entanto, é exatamente esse ideal que Nietzsche está desafiando aqui. Sua intenção não é fornecer o caminho seguro para alcançar objetivamente suas verdades. O filósofo opta por um projeto seletivo, que permite apenas a entrada de leitores que não estejam procurando por verdades absolutas e imutáveis; um projeto que chama o leitor perspicaz, aquele que consegue se empolgar com a missão do pensamento incansável. Logo, pode-se afirmar que seu objetivo com tais critérios é afastar o leitor condicionado por ideais metodológicos.

Porque, efetivamente, cada uma [das obras de Nietzsche] de *per si* não é fácil. Quanto ao meu Zarathustra quem não se tenha impressionado ou entusiasmado em cada uma das suas palavras: só então gozará o privilégio alegórico de onde nasceu esta obra, e sentirá veneração pela sua resplandecente claridade, pela sua amplitude, pelas suas perspectivas longínquas e pela sua certeza. (NIETZSCHE, *GM*, Prefácio VI, pág. 30, tradução levemente modificada).

Nietzsche demonstra preocupação com a forma como seu pensamento deve ser interpretado, delineando orientações sobre a maneira como desejava que seus textos sejam compreendidos. Essas orientações se tornam especialmente relevantes e estratégicas no momento em que o filósofo concebe a ideia de ocultar resolutamente suas posições mais essenciais – uma proposta que está em sintonia com a adoção do estilo aforismático. Elas podem ser divididas em duas categorias: aquelas que pedem ao leitor que mantenha a literalidade do texto e aquelas que encorajam o leitor a se engajar na arte da interpretação. A combinação dessas duas formas de abordagem nutre a imagem do leitor ideal de Nietzsche, alguém que se engaja ativamente no fluir de pensamentos que antecede as imagens e aforismos, sem perder de vista a essência das palavras do filósofo.

Nesse ponto, emerge uma denominação para esse perfil de leitor: o leitor filólogo. É importante ressaltar que a ideia de filologia tem um significado específico aqui. O filólogo é o "mestre da leitura meticulosa", alguém que, ao se dedicar com paciência, busca "entender a palavra" (Nietzsche, *A*, Prólogo, §5). O leitor que se interessa pela filologia representa o ideal de leitor preconizado por Nietzsche. Esse leitor valoriza a fidelidade ao texto original e a leitura paciente de cada palavra com atenção: sem dúvida, observa ele, “para praticar desse modo a leitura como *arte* faz-se necessário algo que justamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é

imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar...*” (GM, Prólogo, p. 8). Somente ele – esse leitor ruminante – será capaz de satisfazer o desejo do autor de ser lido como “os bons filólogos do passado liam seu Horácio” (EH, Por que escrevo livros tão bons §5).

Uma vez partícipe da racionalidade própria do pensamento nietzschiano, é possível adentrar aquilo que está em jogo nas imagens a que Nietzsche recorre e, em nosso caso em específico, abordar, como pretendemos neste capítulo, de maneira mais profunda, duas imagens presentes nos discursos intitulados “As três metamorfoses do espírito” e “Édipo e a esfinge”. As demais imagens e aforismos terão uma função apenas secundária e de apoio para dar suporte à dinâmica argumentativa.

1.1 As três metamorfoses do espírito

No primeiro discurso do *Assim falava Zaratustra*, intitulado: “Das três metamorfoses do espírito”, Nietzsche expõe o processo de colapso das estruturas do pensamento ocidental através de figuras que indicam mudanças e que, como o próprio título indica, entram em metamorfose, dando origem a novas imagens que espelham essas mudanças do espírito.

As transmutações do espírito (*Verwandlungen des Geistes*) podem ser entendidas de diversas formas e, sobre isso, não há consenso entre os comentadores. Héber Sufrin, por exemplo, equipara as três transmutações do espírito às três etapas da vida humana: a educação recebida na infância, a passagem pela adolescência e a autonomia do adulto. Assim, ele observa:

Zaratustra começa com uma alegoria, que ilustra as três etapas da transmutação. Ele nos ensinou como, partindo-se da obediência passiva do camelo, que sempre aceita as cargas que lhe são impostas, se deve derrubar todo o fardo dos valores, com a selvagem brutalidade do leão, e depois passar à criação de valores novos, com a originalidade inocente da criança (SUFRIN, *O Zaratustra de Nietzsche*, p. 121).

Alguns, como por exemplo, Eugen Fink, entendem que as imagens do camelo, do leão e da criança não se referem apenas a um processo individual de emancipação, mas à postura de toda a humanidade com relação à existência de um deus uno e absoluto. Segundo Fink, esse primeiro discurso do *Zaratustra* “indica o tema fundamental [do prólogo e da primeira parte do livro]: a modificação do ser humano pela morte de Deus, isto é, a

transformação de sua alienação na liberdade criadora que se sabe autônoma” (FINK, *A Filosofia de Nietzsche*, p. 76).

Essa imagem da metamorfose é especialmente importante para nosso trabalho, pois revela o processo histórico, a mudança fundamental que se produz na história do pensamento ocidental, resumida em três etapas, a saber: as três metamorfoses realizadas pelo espírito filosófico. Examinaremos como, em cada metamorfose, o estado da consciência filosófica alcança uma nova configuração ao longo de cada período determinado. Esse mesmo processo será retomado, posteriormente, em outras imagens utilizadas por Nietzsche: na imagem da Esfinge e Édipo e também na imagem do jogo de dados.

Vamos examinar de início a imagem do camelo em *Das três metamorfoses do espírito*, em vista de introduzir o conceito de “jogo de dados” como a força dinâmica que orienta a determinação das transformações que se sucedem no pensamento filosófico.

Antes de dar início à análise de *Das três metamorfoses do espírito*, é necessário traçar, no Prólogo do texto, o contexto em que se insere esse capítulo do *Assim falava Zaratustra*. A essa altura do texto, Zaratustra retornava ao convívio com os humanos, após passar dez anos em uma caverna no topo de uma montanha. Ele decide que é chegado o momento de dar aos seres humanos a sabedoria que ele havia acumulado em sua solidão. Sua sabedoria está no anúncio da morte de Deus e, conseqüentemente, da vinda do super-homem⁶ (Übermensch).

Entretanto sua mensagem não é bem recebida pelo “povo”. Aqui, por “povo” Nietzsche está se referindo a seus contemporâneos. Isso ocorre porque eles ainda não estão preparados para essa mensagem, não têm como compreender o sentido de sua fala nem a ousadia de se aventurar a “seguir a si mesmos”.

Estou ainda longe deles e o sentido do que eu falo não diz nada aos seus sentidos. Ainda sou, para os homens, um ponto intermediário entre um doido e um cadáver (NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra*, Prólogo, 7, p. 44)

⁶A respeito da escolha do termo “super-homem” para se referir à Übermensch, remetemos à uma explicação do tradutor Paulo César de Souza sobre o assunto: “Übermensch, no original. Utilizamos aqui a tradução tradicional “super-homem”, apesar das restrições que Rubens Rodrigues Torres Filho faz ao termo (ver seus comentários no volume dos “Pensadores”, p. 236, 312, 383). Ele propõe a palavra “além-do-homem”, que pode ser mais fiel à ideia de Nietzsche, mas deixa a desejar formalmente – o que se torna claro quando no texto é aproximada ao adjetivo übermenschlich (sobre-humano). Über = sobre, além de; Mensch = ser humano. As traduções em língua inglesa usam superman e overman, a tradução francesa surhomme, a espanhola superhomem. Em português, não soa bem dizer “sobre-homem” ou “supra-homem”. Só nos resta satisfazer-nos provisoriamente, talvez - com “super-homem” (Nota 31 de EH, tradução: Paulo César de Souza).

Como seus interlocutores ainda não se encontram preparados para sua mensagem, Zaratustra decide buscar personagens mais receptivos, que talvez possam entender sua nova sabedoria:

Uma luz raiou em mim; não à multidão fale Zaratustra, mas a companheiros! Não deve Zaratustra tornar-se pastor e cão de um rebanho! (NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 9, p. 47).

Zaratustra parte então em busca de um novo público, mas não qualquer tipo de ouvintes. Um tipo seletivo e específico. Um público capaz de assimilar sua sabedoria e que tenha predisposição a “seguir a si mesmos”:

De companheiros, eu preciso, vivos – não de companheiros mortos e cadáveres, que levo comigo aonde quero. Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir a si mesmos (Nietzsche. *Assim Falava Zaratustra*, Prólogo, 9, p. 47).

A designação desses ouvintes como “companheiros [...] que me sigam porque querem seguir a si mesmos” assinala que se trata de comunicar uma sabedoria capaz de tornar autônomo todo aquele que a receber. Ao buscar ouvintes, Zaratustra não está preocupado em formar adeptos ou seguidores, pois é isso justamente aquilo que ele busca eliminar de sua filosofia.

Buscar seguidores faria de Zaratustra aquilo que ele jurou combater. Os “discípulos” de Zaratustra serão, então, apenas avatares dos preconceitos filosóficos que foram cristalizados pela tradição do pensamento ocidental, em vista da superação da jornada de erros que, desde Platão, vem traçando a história do pensamento ocidental. Podemos verificar isso, por exemplo, no discurso: “A sanguessuga”, no qual Zaratustra dialoga com o especialista no cérebro da sanguessuga como a personagem que fornece o avatar do “saber especializado” e tido como “superior” ao das pessoas comuns. Essa figura representa o ideal do sábio levado até as suas últimas consequências, o sábio que, para retomar o vocabulário de Heidegger, busca encerrar o ente em sua totalidade, como aquele que busca respostas últimas e definitivas para perguntas como a natureza da verdade ou a natureza em si do real.

Nesse diálogo, Zaratustra interroga um homem que é especialista no cérebro da sanguessuga. Ele se regozija por essa “sabedoria”, que ele designa como: “seu reino”. Porém, o reino do especialista é demasiado pequeno, pois está circunscrito ao cérebro da sanguessuga. Essa é mais uma crítica que Nietzsche direciona aos eruditos e profissionais

do conhecimento. Eles se gabam de seu conhecimento, que nada mais é que um recorte minúsculo da realidade.

Esse conhecimento tem seu preço. Nietzsche observa que o especialista no cérebro da sanguessuga está enfermo devido às mordidas da sanguessuga e que seu sangue jorra de seus braços. O sangue que jorra pode ser entendido como a vida que se esvai aos poucos, na medida em que ele transforma o conhecimento absoluto em valor. Ainda assim, o especialista interpreta suas feridas como medalhas pela árdua tarefa que se encarregou de assumir.

A sanguessuga representa o objeto do conhecimento e seu caráter ambíguo. Se, por um lado, o especialista se regozija das descobertas sobre o cérebro da sanguessuga, por outro, ele sofre com as suas mordidas que fazem jorrar sua vida através do sangue.

Após essa apresentação do contexto no Prólogo, Zaratustra inicia seu discurso a respeito das três metamorfoses do espírito:

Eu lhes nomeio as três metamorfoses do espírito: como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão, e o leão, por fim, se torna criança.

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o espírito forte e suportador, no qual habita veneração: suas forças requerem o que é pesado e o que há de mais pesado.

O que é pesado? Assim pergunta o espírito suportador, para que eu tome so-bre mim e alegre a minha força.

Não é isto: rebaixar-se para fazer sua soberba sentir dor? Deixar aparecer sua tolice para zombar de sua sabedoria?

Ou será isto: separar-nos de nossas coisas, quando elas festejam vitória? Su-bir os elevados montes para tentar o tentador?

Ou será isto: alimentar-se das bolotas de carvalho e da grama do conhecimento e, por causa da verdade, sofrer de fome na alma?

Ou será isto: estar doente e mandar embora pra casa os consoladores e fazer amizade com surdos, que nunca ouvem o que tu queres?

Ou será isto: entrar na água suja, se for a água da verdade, e não enxotar as frias pererecas e os fogosos sapos?

Ou será isto: amar aqueles, que nos desprezam, e estender a mão ao fantasma quando ele nos quer apavorar?

Todos estes mais pesados pesos tomam sobre si o espírito suportador: assemelha-se ao camelo, que carregado anda ligeiro no deserto, portanto, ele anda ligeiro para seu deserto.

Porém, no deserto mais solitário acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna aqui leão, liberdade para si ele quer capturar e ser senhor em seu próprio deserto.

Seu último senhor ele procura aqui: ele quer tornar-se inimigo dele e de seu último deus, em vista da vitória ele quer duelar com o grande dragão. Qual é o grande dragão, ao qual o espírito não quer mais chamar de senhor e deus? “Tu deves” é o nome do grande dragão. Porém, o espírito do leão diz “eu quero”.

O “tu deves” está deitado ao longo do caminho, expelindo faíscas douradas, um animal de escamas e sobre cada escama brilha o dourado “tu deves!”

Valores milenares brilham nestas escamas, assim fala o mais poderoso de to-dos os dragões: “Todo valor das coisas – é isto que brilha em mim”.

“Todo valor já foi criado, e todo valor criado – sou eu. Em verdade, não deve mais haver nenhum eu quero”. Assim fala o dragão.
 Meus irmãos, para que é preciso o leão no espírito? Por que não é suficiente o animal de carga, que se abnega e é reverente?
 Criar novos valores – disto o leão também ainda não é capaz: porém, criar para si liberdade para nova criação – disto é capaz o poder do leão.
 Criar para si liberdade e um sagrado não também em relação ao dever: para isto, meus irmãos, é preciso do leão.
 Tomar para si o direito a novos valores – esta é a mais terrível posse para o espírito suportador e reverente.
 Em verdade, para ele, isto é, uma rapinagem e uma coisa de animal de rapina.
 Antes ele amava o “tu deves” como aquilo que lhe era mais sagrado; agora ele deve achar ilusão e arbítrio também ainda no mais sagrado, para que ele rapine para si liberdade de seu amor: para esta rapinagem é preciso do leão.
 Porém, meus irmãos, do que é capaz ainda a criança que também não é capaz o leão? Por que ainda também deve o leão rapinante se tornar criança?
 Inocente é a criança e um esquecer, um novo conheço, um jogo, uma roda que gira a partir de si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.
 Sim, ao jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado sim: o espírito quer agora sua vontade, seu mundo adquire o perdido de mundo. Três transformações do espírito eu lhes nomeei: como o espírito se tornou camelo, e o camelo em leão, e o leão, por fim, em criança. –
 Assim falou Zaratustra. E então demorou ele na cidade, que se chamava: vaca pintada.⁷

Na primeira metamorfose, o camelo aparece como representação da consciência filosófica que está sob o jugo da vontade de verdade. Esse conceito é determinante para compreender o que está em jogo nessa discussão. A vontade de verdade nada mais é que uma configuração da vontade de poder, que por sua vez, é para Nietzsche a força motriz da vida em geral. A vontade de verdade manifesta um desejo imperioso por conhecimento e mais do que isso, essa vontade usurpa as competências da vontade de poder em prol de um projeto de assenhorar-se do conhecimento em geral em detrimento da vida. A vontade de verdade reclama uma posição de assegurar-se do mundo através de uma representação segura, certa e correspondente, ainda que o mundo não corresponda ao ideal. A vontade de verdade se faz ânsia por segurança diante da vida e da existência, a esse respeito, Fogel comenta esse caráter híbrido da vontade de verdade nos seguintes termos:

É “isso” que em nós quer “verdade”. O problema, o grande problema é a obsessão, é o furor de certeza e segurança a todo e qualquer custo. Como isso? De onde realmente isso? Para que, por que realmente isso? “Sub-pensado” e “co-visto” – o que perfaz propriamente a clarividência – há uma outra “coisa”, uma outra percepção: na raiz desta hybris (constituindo-a de fato, de modo que é isso mesmo a

⁷ (ZA I, Das três metamorfoses do espírito, p.).

própria hybris) há uma relação de insurreição, de rebeldia, de abjeção e repulsa contra a vida, contra a existência, à medida que ela se mostra irremedialmente como limite, limite, finitude (queda, “culpa”, esforço, labor, pobreza, pouco), isto é, à medida que ela se revela como sendo necessariamente incerteza, insegurança – melhor: constitutivo risco, essencial perigo. (Fogel, *Conhecer é criar*, p. 59)

Mas nesse momento ainda não aparece a segunda entidade que representa a vontade de verdade, sua existência é omitida para a consciência filosófica: o camelo só tem ciência de que algo pesa e de que ele é determinado por sua capacidade de carregar grandes fardos, pois trata-se de um “espírito de carga”: “[o] que é pesado?” (NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, pág. 51) – pergunta o espírito de carga, orgulhoso da própria capacidade de suportar cargas. Na verdade, o camelo não tem consciência ainda do que ele está a carregando, assim como a consciência filosófica e toda a tradição do pensamento ocidental não percebe as determinações impostas pela vontade de verdade:

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (NIETZSCHE, *BM*, § 5).

Ademais, todo esse fardo conduz o camelo ao deserto, lugar de aridez e solidão. Não é sem razão que o deserto faz parte da alegoria, pois em meio ao deserto é impossível criar: excluindo a terra como condição de possibilidade de criação, o camelo não pode criar, porque é um espírito de carga que carrega todo o fardo dos valores eternos. Por isso ele tem de se refugiar em meio ao deserto. Assim observa Azeredo em seu artigo “As Transmutações do Espírito no Zaratustra de Nietzsche”: “[s]e a terra é a imagem da dimensão em que se postulam sentidos, o deserto o é a da recusa em estabelecê-los” (*Leituras de Zaratustra*, 2011. pág. 64).

O tema do cansaço a que Nietzsche se refere nessa imagem é retomado no primeiro aforismo de *Além de bem e mal*, que faz menção ao enfado que o ideal de verdade causa na consciência filosófica: “[q]ue surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientemente nos afastamos?” (NIETZSCHE, 2012, §1). Essa imagem do camelo pode ser mais bem compreendida a partir da análise do discurso: “Do espírito de gravidade”. Zaratustra, nesse discurso, faz uma crítica ao espírito cristão e a sua moral, que são como pesados fardos que os humanos têm de carregar:

Pesadas são, para ele, a terra e a vida; e assim o quer o espírito de gravidade! Mas, quem deseja tornar-se leve e ave, deve amar a si mesmo, – assim eu ensino (NIETZSCHE, *ZA*, p. 230).

O “espírito de gravidade”, como o nome já diz, é aquilo que no âmbito moral e do conhecimento traz para baixo, para o centro de gravidade, que torna tudo pesado. E, nessa avaliação, o que é o mais pesado fardo para o humano? A vida, observa Nietzsche: “[s]im, a vida é um pesado fardo”, diz-nos ele (ZA, 2010, p. 231). É dessa forma que o espírito de gravidade justifica a vida, dá um sentido a ela; com isso, ele funciona como uma potência criadora, na medida em que confere sentido à vida. Entretanto, o sentido conferido é sempre negativo e até depreciativo. É um espírito de peso porque submete a vida um valor de penúria:

E nós – nós carregamos fielmente conosco, nas duras costas e por ásperos montes, aquilo que recebemos em dote! E, se suamos, nos dizem: “Sim, a vida é um pesado fardo!” (NIETZSCHE, ZA, p. 231).

É em vista dessa justificação que, desde muito cedo, são impregnados nas consciências humanas os valores cristãos. Com o propósito de justificar a vida para a existência, o espírito de gravidade impõe valores universais e externos à própria vida, valores que têm em vista subjugar-la e padronizá-la. Ele confere à vida um sentido que não lhe é próprio, que trai os sentidos e a experiência e que se apoia em “realidades” suprassensíveis que não são demonstráveis:

Quase ainda no berço, já nos dotam com graves palavras e valores: “bem” e “mal” – assim se chama esse dote. E, graças a ele, perdoamos estarmos vivos.

E, além disso, mandam vir a si as criancinhas, para impedir-lhes, a tempo, que se amem a si mesmas. Assim obra o espírito de gravidade” (NIETZSCHE, ZA, p. 231).

Por isso o espírito de gravidade institui o culto à razão, pois a razão é capaz de justificar uma realidade metafísica através do desenvolvimento de uma cadeia de argumentos irredutíveis, que devem fornecer um “conhecimento imaculado das coisas” (ZA, “Do Imaculado Conhecimento”, p. 153), na medida em que ela é capaz de, pela cadeia de argumentos, fornecer uma teoria pura apoiada na contemplação do ser, como espera aquele que diz: “nada quero das coisas, a não ser o direito de deitar-me diante delas como um espelho de cem olhos” (idem, p. 153). Mas conhecimento e razão nada mais são que o produto da oposição de valores, quando na verdade esses valores possuem uma origem em comum: todos têm origem na vontade de poder.

Na segunda metamorfose, vemos o embate entre o leão e o dragão. O leão é o

resultado da metamorfose realizada pela consciência filosófica, que agora pode enfrentar diretamente a vontade de verdade. Por isso o camelo deve se transmutar num combatente, num leão, que é forte o bastante para esse enfrentamento. Com isso, ele se torna um adversário à altura do dragão, que carrega consigo todos os valores supremos cravados em suas escamas de ouro. Como imagem, o dragão é a efígie da vontade de verdade, na medida em que impõe o imperativo da submissão aos valores supremos, ao dizer: “não farás”, “tu deves”, asseverando seu caráter imperativo de comando e de domínio e, assim, submetendo a consciência filosófica à tensão provocada a partir do embate entre a exigência de novos valores, na figura do leão, e o imperativo dos valores estabelecidos representados na figura do dragão.

A resposta dada pelo leão ao dragão é o resultado desse enfrentamento: “eu quero”, “eu desejo”. Esse juízo é prova de que o leão aprendeu com o dragão a indagar e, por si, a colocar questões. Mas o que significaria esse “eu quero” que o leão agora estabelece como novo paradigma de questionamento? Tal indagação só pode ser oriunda de outro tipo de força que não a vontade de verdade – e por que não a vontade de poder? Essa vontade de poder se apresenta como rebelião diante do dragão, como superação de uma resistência.

A batalha encetada pelo leão e o dragão configura o movimento de inversão efetuado pela consciência filosófica: o leão não só enfrenta o dragão, mas também verbaliza a necessidade de estabelecer novos valores. Essa ação é o prelúdio da terceira metamorfose, dado que ela se coloca na perspectiva de formular um novo pensamento e uma nova linguagem.

Essa batalha, Nietzsche associa ao criticismo kantiano (leão), pois de acordo com ele, foi Kant quem desferiu o derradeiro golpe na metafísica (dragão); aniquilando, assim, as pretensões da metafísica de submeter a um grande jogo de dados viciados a atitude, tanto da filosofia quanto do leão, de estabelecer novos valores.

Por fim, temos a terceira e última metamorfose, em que desaparecem a figura do leão (combatente) e a do dragão (dominador), entrando em cena a figura da criança, resultado do embate entre as duas figuras e gerando uma nova imagem, a da figura que é capaz de novos empreendimentos: a geração de valores não vinculados à ideia de um “mundo verdadeiro” dando origem à projeção deste mundo num “outro mundo”. A imagem da criança vai indicar um novo começo, um esquecimento de todo o embate antes travado: a inventividade e a capacidade imaginativa da criança será o que vai reconduzir a filosofia a partir de desse ponto, com isso ficando aberta a possibilidade de um novo questionar, que se torna possível com um novo tipo de filósofo, que pode fecundar o solo fértil da filosofia a partir de uma nova consciência filosófica, livre das antigas engrenagens que faziam a roda da filosofia girar e que estavam ancoradas na ideia de um bem “em si” e no conceito de

“puro espírito”, incluídos na ideia de mundo verdadeiro:

Não sejamos ingratos para com eles [os filósofos], embora se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si (NIETZSCHE, *BM*, p. 8).

A imagem da criança também pode ser associada ao mito de Dioniso devorado por titãs e vingado por seu pai Zeus que, ao saber do ocorrido os fulmina com um raio olímpico. Das cinzas emerge uma criança, Dioniso renascido e agora com uma nova e intempestiva personalidade, mais especificamente, com duas personalidades. Dioniso recebe uma personalidade titânica capaz das mais absolutas perversidades herdadas dos titãs, mas conserva seu status e beleza de deus olímpico, dotado de potência afirmativa, força criadora, e afirmação da vida, o que faz dele um deus ambíguo, ao mesmo tempo destruidor e criador. Nessa perspectiva, Nietzsche escolhe a criança como imagem para a retomada da figura de Dioniso na terceira metamorfose do *Zaratustra*.

Na imagem em questão, a criança representa não só Dioniso, mas também o próprio Nietzsche, pois se levarmos em conta que as fases designadas como metamorfoses do espírito servem como apontamentos de fases históricas do pensamento, então Nietzsche também se identifica com a criança e sua atividade de jogar, que não precisa se justificar, mas que se exerce como puro instinto e, assim, aceita o devir como afirmação, como um puro dizer sim à vida: “[i]nocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer sim” (Nietzsche, *ZA* (2010), p. 53). Assim ele exerce o jogo filosófico perguntando como uma criança, criando e destruindo conceitos num jogo filosófico de pura inocência, assim como a criança. A esse respeito Deleuze comenta:

O jogador-artista-criança, Zeus criança: Dionísio, que o mito nos apresenta rodeado de brinquedos divinos. O jogador abandona-se temporariamente à vida e temporariamente nela fixa o olhar: o artista se coloca temporariamente em sua obra e temporariamente acima dela: a criança joga, retira-se do jogo e a ele volta (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 37).

Em termos da interpretação das metamorfoses como imagem para a história da filosofia, essa terceira e última metamorfose corresponderia à figura do próprio Nietzsche e sua filosofia como a superação final da metafísica platônica, na medida em que Nietzsche entende que a inocência da criança configura a aceitação do mundo tal como ele é, isto é, tal como ele entende deve ser sua própria relação com o mundo: sem julgar, sem condenar,

como *amor fati* e como dizer sim ao mundo e ao eterno retorno:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este doravante o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim! (GC, (2012) IV, § 276).

Nietzsche apresenta a mesma ideia, de modo mais resumido, na forma de uma dissertação em *A gaia ciência*, seção 110. Nessa seção, é explorada a origem do conhecimento e dos conceitos que foram promovidos como indispensáveis para a vida, sendo eles posteriormente suplantados pelo ideal de verdade que projeta o mundo verdadeiro num outro mundo, passando esses conceitos a ficar subordinados aos conceitos consagrados como legítimos e superiores, como os conceitos do verdadeiro, de vontade livre e de substância, qualificando outros conceitos como sendo os seus correspondentes negativos, tais quais; aparência, mentira, devir e, portanto, tomados como dotados de menor valor. Fogel comenta isso na seguinte passagem:

Então, por metafísica cabe entender, aqui, essa atitude ou esse modo de compreensão de realidade, que faz triunfar e vigir essa contraposição ou “oposição” bipolar, onde o polo (“supra” é “razão”, “espírito”, “alma” e “verdade”) é superestimado e tomado como positivo (o “positivo”, o “ideal”, “o que deve” e “precisa ser”) e o polo “sub”, “infra”, (“sensação”, “paixão”, “corpo”, “erro”) é subestimado, isto é, desconsiderado, depreciado ou desprezado e, por isso, dialeticamente contraposto como negativo, o que “não deve” e “não pode ser” (FOGEL, *Conhecer é Criar*, 2003, p. 82).

A imagem das três metamorfoses do espírito criada por Nietzsche é a representação da transformação que se dá na consciência filosófica, assim como a imagem de Édipo em *Além de bem e mal*, em que também são apresentadas as fases da transformação: a) a primeira, apresentando a esfinge como indagadora e Édipo como aquele que se vê paralisado pela esfinge que formula as perguntas; b) a segunda, na qual Édipo encara a esfinge e aprende ele próprio a indagar; c) a terceira, na qual Édipo aprende com a esfinge a perguntar pelo valor. Esse é o tópico que examinamos a seguir, abordando o tema de Édipo e a Esfinge.

1.2. Édipo e a Esfinge

A primeira seção de *Além de bem e mal* serve como espelho para a mesma ideia que foi abordada em nosso primeiro tópico, em “Das três metamorfoses do espírito”. Algumas nuances dessa ideia, no entanto, são realçadas por Nietzsche nesse texto, em vista expressar alguns elementos que não foram suficientemente explicitados no *Zaratustra*, pois esse é o modo como Nietzsche trabalha, num movimento de sempre retomar uma mesma ideia partindo de uma perspectiva diferente e, neste caso, serão imagens diferentes para falar de uma mesma concepção de história da filosofia:

O amor pela verdade que nos conduzirá a muitas perigosas aventuras, essa famosíssima veracidade de que todos os filósofos sempre falaram respeitosamente — quantos problemas já nos colocou! E problemas singulares, malignos, ambíguos! Apesar da velhice da estória, parece que acaba de acontecer. Se acabássemos, por esgotamento, sendo desconfiados e impacientes, que haveria de estranho? É estranhável que essa esfinge nos tenha levado a nos formular toda uma série de perguntas? Quem afinal vem aqui interrogar-nos? Que parte de nós tende "para a verdade?" Detivemo-nos ante o problema da origem dessa vontade, para ficar em suspenso diante de outro problema ainda mais importante? Interrogamo-nos sobre o valor dessa vontade. Pode ser que desejamos a verdade, mas por que afastar o não verdadeiro ou a incerteza e até a ignorância? Foi a problema da validade do verdadeiro que se colocou frente a nós ou fomos nós que o procuramos? Quem é Édipo aqui? e quem é a Esfinge? Encontramo-nos frente a uma encruzilhada de questões e problemas. E parece, afinal de contas, que não foram colocados até agora, que fomos os primeiros a percebê-los, que nos atrevemos a confrontá-los, já que implicam um risco, talvez a maior dos riscos. (Nietzsche, BM, §1)

Nessa primeira seção de *Além de bem e mal*, a vontade de verdade aparece representada pela imagem de uma esfinge: “[e]ssa esfinge que animava a reflexão e colocava na boca dos filósofos as questões que estes formulavam por si mesmos”⁸. Essa figura é fundamental para a elucidação do problema, pois a esfinge é um ser que não oblitera aqueles que cruzam seu caminho de maneira insensata, como outros monstros da mitologia o fazem, mas antes, propõe enigmas para aqueles que a desafiam.

De forma análoga, a vontade de verdade impõe questões para os filósofos e, levando em conta a “suposição”, apresentada por Nietzsche no capítulo introdutório de *Além de bem e mal*, de que a verdade é uma mulher e que os filósofos buscaram conquistá-la por meios ineptos, a figura da esfinge se faz ainda mais oportuna para a exposição do problema, pois o prêmio para aquele que conseguisse desvendar o seu enigma seria a mão da rainha Jocasta, esposa de Laio, rei de Tebas, com quem teve um filho, Édipo, pois nessa

⁸ (GIACÓIA, *Nietzsche e para além de bem e mal*, Zahar, p. 11).

metáfora, Jocasta aparece como a imagem da verdade, enquanto Édipo configura aquele que busca a verdade e, assim, pode representar a figura da consciência filosófica diante do problema da verdade. Dessa forma, podemos afirmar que diante dessa esfinge se puseram todos os filósofos dogmáticos que, seduzidos pelo ideal da verdade, tentaram resolver o enigma através de um meio “inepto”, isto é, por meio do dogmatismo e de toda sorte de elucubração metafísica. Porém, evidentemente, não obtiveram sucesso e a questão permaneceu em aberto até o derradeiro ataque kantiano aos fundamentos da metafísica.

A revolução engendrada por Kant no âmbito do pensamento filosófico foi muito mais significativa do que uma simples substituição de um modelo antigo de pensar, no qual o pensamento deveria se adequar à coisa (na fórmula da “*veritas est adaequatio rei et intellectus*”), para um modelo em que a coisa é que se adéqua ao pensamento. Quando essa mudança de paradigma foi operada, todas as pretensões da filosofia dogmática foram enterradas e, com elas, diz-nos Nietzsche, o próprio ideal de verdade.

Em *Além de bem e mal*, Kant representa, na história da filosofia, a imagem que introduz um novo personagem da tragédia filosófica que, no mito, corresponde à figura de Édipo. Édipo aparece então como a representação da consciência filosófica e como figura arquetípica do filósofo. Podemos mesmo afirmar que Édipo seria para Nietzsche um protofilósofo criado por Sófocles, pois Édipo é caracterizado por um perfil indagador, que busca a verdade por meio do questionamento, mesmo que sua busca pela verdade seja a causa da sua desgraça no desenrolar da tragédia. De forma análoga, por intermédio da crítica kantiana à possibilidade de se alcançar a coisa em si, a consciência filosófica é responsável pela mutilação de suas “pupilas” e se revela incapaz de alcançar o ideal da verdade que ela se coloca, mas, ao mesmo tempo, se apresenta como “condição de possibilidade” para uma reavaliação da aparência, isto é, do “fenômeno”, no contexto da filosofia, que vai permitir a Nietzsche pôr em questão o valor da verdade e abrir as portas para o perspectivismo. Foi por intermédio da obliteração das estruturas da metafísica realizada por Kant que a consciência filosófica pôde efetuar um giro sobre si mesma e, assim, aprender com a esfinge a indagar, podendo agora elaborar um novo tipo de interrogação, não mais: “o que é a verdade?”, mas sim, na atitude de assumir diferentes perspectivas de indagação: *qual o valor da verdade?*, ou então *quem pergunta*: “[q]uem afinal vem aqui interrogar-nos? Que parte de nós tende ‘para a verdade?’”⁹. Como observa Giacóia, essa é uma revolução significativa no âmbito do pensamento, uma subversão total das estruturas fixadas pela tradição: “[s]ubverte os pólos da relação entre atividade e passividade (Esfinge/Édipo) e coloca, ela própria, suas questões”¹⁰.

⁹ (Nietzsche, BM, §1).

¹⁰ (GIACÓIA, *Nietzsche e para além de bem e mal*, p. 12).

Nessa perspectiva, a consciência filosófica sofre um colapso, as estruturas que antes mantinham a visão unidimensional do mundo são postas abaixo, mas o efeito é devastador, também para a consciência filosófica, que acaba por ter a sua identidade confundida com a da esfinge. Giacóia observa sobre essa mudança:

No caso do experimento nietzschiano, ele [esse experimento] consiste na dissolução das identidades fixadas: doravante, não se sabe mais quem é Édipo, quem é Esfinge. Isso porque a pergunta pela verdade nos remete à origem da verdade como valor e, ao mesmo tempo, ao problema do valor dessa origem (GIACÓIA, *Nietzsche e para além de bem e mal* (2002) p. 12).

No final, assim como no mito grego, o resultado é igualmente trágico para ambos, Édipo e a Esfinge, ou, como observa Giacóia: “[e]sse questionamento é tão devastador para a consciência que realiza o experimento quanto a decifração do enigma por Édipo o foi para a Esfinge”¹¹.

Agora que a consciência filosófica (Édipo) e a vontade de verdade (Esfinge) se confundem numa única figura de caráter quimérico, as questões desenvolvidas no cenário filosófico não mais contarão com o suporte que antes predominava na filosofia e o paradigma, então, será inteiramente novo, afastando-se tanto do criticismo kantiano quanto do idealismo platônico. A partir dessa configuração, se instaura uma mudança decisiva na filosofia, aquilo que, em *Além de bem e mal*, Nietzsche vai denominar a “filosofia do futuro” e que vai se caracterizar justamente como uma filosofia que transmuta os valores até agora postos, como o valor absoluto da verdade e a dicotomia entre mundo sensível e inteligível.

Contudo, uma pergunta continua em aberto, pois não foi ainda suficientemente aclarado quem foi o responsável pela introdução na filosofia do ideal de verdade fundado em valores eternos e na rigidez conceitual, pois se com Kant e Nietzsche operamos a segunda e a terceira metamorfoses, respectivamente, quem, desde o início, foi o responsável por colocar a Esfinge como guardiã da verdade e impor questões para os filósofos que ousaram conquistá-la. Lembremos que, na primeira metamorfose, o camelo apenas sente o peso dos valores eternos, mas como não pode exprimir aquilo que sente, ele apenas percebe e aceita carregar o peso que o oprime, enquanto o responsável por essa carga permanece oculto e será aquele que mais tarde se revelará como o dragão que carrega em si todos os valores eternos e que busca subjugar o leão.

Assim, da mesma forma como Kant se vincula à segunda metamorfose e ao

¹¹ (GIACÓIA, *Nietzsche e para além de bem e mal*, p. 12).

movimento de enfrentamento entre Édipo e a Esfinge, o indivíduo histórico e concreto que, na primeira metamorfose, está associado ao peso nas costas do camelo, ao dragão e à esfinge, em suas respectivas alegorias, é Platão, pois para Nietzsche o monopólio que exercem Platão e o platonismo sobre a filosofia ocidental representa a saturação que a busca de certeza, segurança e controle introduzem no pensamento por meio da cristalização do mundo e do real na fixidez dos conceitos. É nesse embate com Platão, que perpassa toda a obra de Nietzsche, que se produziu na Europa aquilo que o próprio Nietzsche designa como “tensão dos espíritos” (BM, Prefácio), uma tensão que para, como pretende Nietzsche, lançar a filosofia em um novo rumo, requer, não a total obliteração do pensamento platônico, mas a busca de uma justa medida entre a nova expressão filosófica e as antigas estruturas do pensamento:

– Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para “o povo”, a luta contra a pressão cristão-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo” – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na Terra: com um arco assim teso pode-se mirar nos alvos mais distantes [...] Nós, bons europeus e espíritos livres, muito livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda tensão do seu arco! E também a seta, a tarefa e, quem sabe? a meta... (NIETZSCHE, *BM*, p. 8).

O ápice da tensão exercida pelas forças reativas deve funcionar como abertura para o engendramento de um novo e decisivo modo de pensar, que deve dar conta da dimensão de devir, mudança, diversidade, dinamismo e vontade de potência que são constitutivas do real. Ao contrário da atitude dos contemporâneos, aos quais essa tensão causa mal estar, Nietzsche quer manter essa tensão, pois é nela que ele pretende encontrar a “justa medida” que vai tornar possível avançar rumo a esse novo modo de pensar. Não é mais possível criar ou estabelecer tábulas morais a partir dos valores supremos, pois são elas que impedem o acesso ao à dimensão do mundo como devir. Os valores supremos que até então fundaram o pensamento ocidental precisam ser dilacerados e destruídos para que, a partir de sua crítica, surjam novos valores – e Nietzsche é a figura que deve realizar essa tarefa. Fica, no entanto, em aberto quem, como “filósofo do futuro”, vai dar origem esse novo modo de pensar.

Esse movimento rumo ao novo modo de pensar, exercido na tensão presente no dinamismo das forças na diversidade e mudança que constituem o mundo como devir, também é tematizado no conceito nietzschiano do “jogo de dados”. O exame desse conceito será uma nova imagem apresentando o movimento da história da filosofia e do pensamento no Ocidente como “história de um erro” e como busca de um novo patamar que deve resgatar para o pensamento a potência afirmativa, a força criadora e de afirmação da vida que são expressas na figura de Dioniso. É esse conceito que examinamos em nosso

próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: O CONCEITO DE JOGO DE DADOS

O conceito de "jogo de dados" no pensamento de Nietzsche funciona como mais uma metáfora para o vir-a-ser do humano na história e, especificamente, na história do pensamento. Esse conceito opera como metáfora, em que o conceito traz ao pensamento a imagem do acaso, da aleatoriedade do mundo e da vida como permanente devir e mudança. Em *Ecce Homo* Nietzsche observa sobre a imagem do jogo de dados: “[n]ão conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o jogo: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial” (Nietzsche, EH, “Por que sou tão inteligente”, § 10). Essa observação indica a relevância da metáfora do jogo na interpretação de sua concepção de mundo e de história. Assim como nas duas imagens analisadas no primeiro capítulo, sua finalidade é comunicar um processo de transformação e mudança no âmbito do pensamento, uma transformação na qual cada novo lance de dados aparece como mais um salto para essa transformação, mas em que, no caso do jogo em que os dados estão viciados, como veremos, a sequência de lances vai produzir uma sucessão de resultados que, no final, se revelarão como adulterados.

No *Zarathustra* e no *Ecce Homo*, Nietzsche retoma o conceito de jogo para trazer à discussão a metáfora de um jogo de dados filosófico. Assim, ele começa por apresentar o conceito de jogo de dados, ao observar que, no jogo de dados banal, o ser humano flerta com o acaso e a insegurança, um estado oposto ao estado normal com que ele está acostumado. Devido ao caráter aleatório do jogo de dados, nele, o homem se encontra completamente à mercê de algo que não está submetido a seu controle e que determinará se ele terá bonança ou infortúnio. Mesmo sabendo das possíveis consequências desastrosas do jogo, os homens, ainda assim, são atraídos por ele e compelidos a participar. O jogo é aquilo que coloca o homem numa tensão afetiva específica, pois exerce uma atração irresistível que nele aplaca, ainda que momentaneamente, o elemento racional, em favor de um evento inesperado. O homem coloca seus recursos em jogo para, num instante, tudo ser decidido a favor ou contra ele, sem merecimento ou justiça, apenas o acaso e a arbitrariedade atuando como distribuidores dos recursos em jogo, recompensando os vitoriosos e punindo os perdedores.

Nietzsche relaciona esse tipo de jogo banal ao jogo de forças que constitui o jogo da própria vida e do próprio vir-a-ser do mundo. Entretanto, esse jogo de forças atua também no homem enquanto criador de sentido, como “jogo da criação” (Nietzsche, ZA, Das três metamorfoses do espírito), e se dá não de maneira consciente, mas a partir de uma multiplicidade de forças que atuam no homem, a fim de criar sentido para o mundo.

Contudo, a metáfora do jogo banal e inocente que pode ser referida a algo encontrado em qualquer esquina também tem suas peculiaridades. Com frequência, alguns jogadores

utilizam o artifício dos dados viciados, a fim de assegurar um resultado favorável. O jogo banal só pode ser considerado autêntico a partir da premissa de que todos os jogadores estão participando de boa-fé e totalmente lançados na arbitrariedade do acaso. No entanto, no caso do jogo de dados viciado, em que certos jogadores buscam alterar o resultado a seu favor, não podemos falar de uma “arbitrariedade do acaso”, mas de uma necessidade de controle e previsibilidade e, nesse caso, evidentemente, o jogo não pode ser considerado autêntico. Temos, então, duas formas de jogar: o jogo passível de adulteração através da necessidade do jogador de controlar e enganar seus pares e o jogo autêntico, onde os jogadores investem no acaso.

Nietzsche associa o jogo de dados viciado ao modo como a filosofia tomou rumo durante séculos, viciada por uma vontade de verdade que determinou os lances do jogo de forças, sempre visando assegurar o lugar do homem no mundo da vida e garantindo sua condição de ser superior em relação aos demais seres no mundo. Em termos nietzschianos, isso significa abolir o acaso dos lances e nivelar tudo a um plano metafísico ideal, um âmbito que não está subordinado ao acaso, mas a uma dimensão paralela e estática, que garante a segurança da repetição no resultado dos lances, através do rolamento de dados viciados.

O conceito de "jogo de dados" é retomado algumas vezes nos textos de Nietzsche e, como ficará evidenciado, trata-se de uma alegoria sobretudo para o modo como se dão as fases da filosofia como “história de um erro” no âmbito do pensamento ocidental. Nesse caso, não trataremos de um jogo qualquer, mas de lances que, de acordo com Nietzsche, definiram o pensamento ocidental por pelo menos 2000 anos.

Seguiremos a pista dada por Nietzsche em alguns de seus textos, quando ele se refere ao jogo de dados, com a finalidade de identificar a relevância de sua simbologia para sua concepção de devir e, especificamente, de jogo de forças no devir:

Se alguma vez joguei dados com os deuses, mesa divina da terra, fazendo com que a terra tremesse e se quebrasse, projetando rios de chamas – Pois a terra é uma mesa divina, que treme com novas palavras criadoras e com um ruído de dados divinos... (Nietzsche, ZA, III, “Os sete selos”).

O homem somente é homem quando joga, diz Schiller: o mundo dos deuses olímpicos e a Grécia são representantes (Nietzsche KSA 7, 3[49]).

Para que a vida seja boa de se contemplar, seu jogo deve ser bem jogado: mas, para isso é preciso bons jogadores (Nietzsche, ZA II, Da prudência humana).

Amo aquele que sente vergonha se o dado cai a seu favor e que, então, pergunta: “Sou acaso, um trapaceiro?” – porque quer perecer (Nietzsche ZA, Prólogo, 4).

O! céu acima de mim, céu puro e alto! Tua pureza consiste agora para mim em não existir nenhuma eterna aranha, nem teia de aranha da razão: que tu sejas uma pista de dança para os acasos divinos, que sejas uma mesa divina para os dados e os jogadores divinos (Nietzsche, ZA, III, Antes do nascer do sol).

Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o jogo: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial (Nietzsche, EH, Por que sou tão inteligente, § 10).

A mão de ferro da necessidade que agita os dados do acaso joga o seu jogo num tempo infinito: é pois **necessário** que se produzam golpes que pareçam totalmente conformes a todos os graus de finalidade e racionalidade. **Talvez** as nossas ações voluntárias, os nossos fins, não sejam precisamente outra coisa do que tais golpes – simplesmente somos demasiado limitados e vaidosos para compreender a nossa extrema limitação: que nós mesmos agitamos com a mão de ferro o copo dos dados, que simplesmente, até nas ações mais intencionais, jogamos o jogo da necessidade (Nietzsche, A, I, § 130).

É preciso salientar que existem dois tipos de jogo de dados, a saber: (1) um jogo que é próprio do artista e que tem como característica principal a afirmação da vida diante do nada da tendência à dissolução que caracteriza o devir sob o espírito de peso (*Zaratustra*, “Da visão e do enigma”, III). Esse jogo não busca a redenção da vida, mas sim afirmá-la naquilo em que ela se permite revelar gratuitamente e sem nenhuma finalidade. (2) O segundo jogo de dados é caracterizado pelas forças reativas que buscam a justificação da vida, a busca da finalidade e o instinto de apoderar-se do real visando a assenhorar-se dos seres em geral, como Nietzsche discute em *Além de bem e mal*, § 1 (Nietzsche, BM, p. 9).

Para ficar mais clara a diferença entre os dois tipos de jogo, é necessário adentrar na doutrina dos afetos em Nietzsche. A tônica afetiva é relevante para compreender a dinâmica do jogo de dados, pois ela é a condição necessária de todo e qualquer jogo de dados. O jogo de dados se dá a partir de uma sensibilidade que é passada para as “mãos” do jogador e faz com que ele chacoalhe os dados de uma determinada forma. Se o jogador tiver uma disposição reativa, então o jogo será definido por essa reatividade, como bem assinala Nietzsche no *Zaratustra*:

Tímido, envergonhado, desajeitado, semelhante a um tigre que errou seu bote: é assim, ó homens superiores, que frequentemente os vi fugir. Vocês haviam errado um lance de dados. Mas que lhes importa, a vocês jogadores de dados! Vocês não aprenderam a jogar e a desafiar como se deve jogar e desafiar. (Nietzsche, ZA, IV, “Do homem superior”, p. 15).

No momento da jogada de dados positiva, isto é a jogada em que o jogador é impelido por forças ativas e entregue ao acaso, o filósofo é o jogador terreno, isto é, aquele

que confirma cada evento passado, presente e futuro. Sem ser contaminado pelo ressentimento, ele joga com base em sua própria sorte e destino. Buscando sempre superar a si mesmo.

Quando falamos em jogo de dados, encontramos semelhanças entre Nietzsche e Mallarmé que não podem passar despercebidas. Deleuze chama a atenção para essa relação entre os pensadores em seu livro *Nietzsche e a filosofia*, dedicando um capítulo inteiro à análise das relações entre ambos os pensadores como modo de elucidar aquilo que Nietzsche entendia por “lance de dados”, pois essa expressão é um ponto em comum entre os dois pensadores e, a partir do confronto entre as duas doutrinas justapostas, é possível entender melhor a perspectiva de Nietzsche com relação ao conceito.

Assinalemos alguns dos pontos em comum entre os dois autores. O primeiro é que, tanto para Nietzsche quanto para Mallarmé, o ato de pensar já é um lançar de dados: “[p]ensar é emitir um lance de dados, a partir do acaso, poderia afirmar a necessidade e produzir ‘o único número que não pode ser um outro’” (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 17). Mas não se trata de um simples jogo como aqueles passatempos corriqueiros das pessoas comuns. Nesse jogo, estão em questão diversos aspectos humanos de ordem existencial, como o acaso, a vida e a existência – todos esses são temas presentes tanto em *Um lance de dados*, de Mallarmé, quanto na obra de Nietzsche.

Essa caracterização do pensamento como jogo de dados, Deleuze mostra estar presente no que podemos chamar de “jogo do pensamento” com que o artista Mallarmé e o pensador Nietzsche criam seu mundo e sua obra e justificam sua existência por sua obra. Sobre isso, Deleuze observa: “[o] número-constelação [isto é, o resultado do lance de dados] é, ou seria, também o livro, a obra-de-arte, como coroamento e justificação do mundo (Nietzsche escrevia, a propósito da justificação estética da existência: observa-se no artista ‘como a necessidade e o jogo, o conflito e a harmonia se casam para gerar a obra-de-arte’)”¹². No *Ecce homo*, Nietzsche sugere que o ato criador presente no jogo do pensamento que dá origem a sua própria obra seria fruto de sua experiência extraordinária como autor, quase que uma epifania do espírito criativo, do qual, devido a esse caráter atípico de jogo do pensamento, nem todos podem participar. Assim ele observa: “[e]ssa dupla série de experiências [da primeira visão e da segunda visão], essa acessibilidade a mundos aparentemente separados repete-se em minha natureza em todo aspecto – eu sou um sózia, possuo também a segunda visão, além da primeira. E talvez ainda uma terceira...” (EH (2008), “Por que sou tão sábio”, §3). Esse ato criador também é definido por Nietzsche como manifestação da natureza que, tanto no filósofo como no artista, se faz obra: “[o] filósofo é

¹² (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, Nietzsche e Mallarmé, p. 18).

uma das maneiras pelas quais se manifesta a oficina da natureza – o filósofo e o artista falam dos segredos da atividade da natureza”¹³.

Para ambos os pensadores, o jogo de dados se faz no acaso e afirma esse acaso, como acontece na mesa em que os dados são lançados. Mallarmé, em sua obra *Um lance de dados*, comenta essa relação trinitária entre jogo, acaso e pensamento: “[o] jogo é pensamento que surge e que se faz, mas não abole acaso, o ocaso, o nada”¹⁴. No Zaratustra Nietzsche observa que é na “mesa da terra” que o jogo do criar acontece. Quando os dados são lançados sobre a “mesa da terra”, esta “estremece e se quebra” (ZA (2010), III). Todos os fragmentos (acaso, nada, necessidade) são lançados de um golpe: todo o acaso de uma só vez. Esse poder, não de suprimir o múltiplo, mas de afirmá-lo de uma só vez, é como o fogo: o fogo é o elemento que joga, o fogo é o elemento do devir, o elemento das metamorfoses. A terra que se quebra sob os dados projeta então “rios de chammas”. “Fazer ferver”, pôr no fogo, não significa abolir o acaso, ao contrário, a ebulição na mão do jogador é o único meio de fazer do acaso uma afirmação. E a respeito desse “fazer ferver” Nietzsche observa:

O que deve fazer o filósofo? Em meio a este fervilhar, tem que ressaltar o problema da existência e, acima de tudo, os problemas eternos. O filósofo deve reconhecer o que é necessário, enquanto o artista deve criar isto. O filósofo deve ter a mais profunda simpatia possível pela dor universal: cada um dos antigos filósofos gregos expressa uma angústia: e nesta lacuna insere o seu sistema. Edifica o seu mundo sobre esta lacuna (Nietzsche, LF, § 27).

Os dados lançados formam então o número que traz de volta o lance de dados. Ao trazer de volta o lance de dados, o número recoloca o acaso no fogo, mantém o fogo que torna a cozer o acaso.

O lance de dados realizado no devir ativo, é acompanhado de uma dimensão trágica que o determina na perspectiva de uma consciência da morte, uma dimensão trágica que, apesar de inevitável e fatal para a existência, acompanha todo ato criador e o potencializa, lança o autor numa tarefa, um destino. Mallarmé declara que esse ato criador tem um fundo trágico, mas que também não pode ser contornado ou detido – e esse ato está atrelado ao vir-a-ser do homem: “[n]omear o mundo e nomear-se é ato que acompanha a consciência da morte, drama fundamental, tragédia inevitável, condição que não se controla e nenhum gesto detém e, contudo, o homem produz linguagem, abre parênteses, cifra, por ironia, até o que não pode nomear”¹⁵.

O caráter simbólico do lance de dados também está presente em ambos os

¹³ (Nietzsche, LF, §24)

¹⁴ (Mallarmé, *Um lance de dados*, p. 27).

¹⁵ (Mallarmé, *Um lance de dados*, p. 27).

pensadores. Os números cumprem um papel simbólico muito importante no jogo de dados do pensamento. Nietzsche utiliza a simbologia dos números dos resultados viciados do jogo de dados para apresentar as fases do pensamento filosófico na história da filosofia ocidental e Mallarmé emprega os números como abstrações para seu poema, como se lê em *Um lance de dados*:

COMO SE [...] COMO SE [...] / SE / FOSSE / O NÚMERO / SERIA”. O número – equação – propõe em sua abstração e por sua abstração, instrumentos de leitura do mundo, os números são linguagem; como palavras formam sistemas, dão forma às ideias. O poema, por exemplo, o soneto, é também equação: quatorze linhas que podem formar quatro estrofes, duas de quatro e duas de três versos; versos de sete, oito, dez, doze sílabas poéticas... Neste poema, o itálico marca graficamente a hipótese do número, da linguagem – o Ser – ante a eterna tese do acaso – o Nada (Mallarmé, *Um lance de dados*, p. 27).

Apesar dessas semelhanças, é preciso evitar exagerar nas comparações. Ainda que estejam compartilhando de uma atmosfera poético-filosófica em comum, como observa Deleuze, esses pensadores não estão dizendo o mesmo: “[p]or mais precisas que sejam, essas semelhanças permanecem superficiais” (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 18).

Podemos observar, como conclusão provisória a partir desses pontos, que o jogo de dados (autêntico) está relacionado ao ato criador e à vida e que o jogo não se faz a partir de um cálculo prévio sob condições ideais, mas a partir do acaso e das múltiplas forças que concorrem para a produção da obra num incessante jogo de geração e destruição.

“Amar e morrer: as duas coisas harmonizam-se desde a eternidade. Vontade de amor: isso significa disposição, também, para a morte. Assim eu vos falo, poltrões!”, afirma Nietzsche no Zaratustra (Nietzsche, ZA, p. 154). Podemos ver aí uma referência a Eros e Caos (ἔρως/Xάος), o par gerador de todas as coisas na mitologia que, juntos, dão início ao ciclo de geração e corrupção do mundo, pois o criar é sempre um destruir e o destruir, por sua vez, também é um ato criador.

Podemos entender a dinâmica do jogo de dados nesse sentido, como jogo de criar e destruir: assim como o martelo que quebra, mas que também molda a escultura, essa dupla função é a geradora da tensão necessária para a criação autenticamente artística, que se distingue da mera contemplação que a vontade de verdade impõe como autêntica sabedoria.

Na obra de Nietzsche encontramos um outro conceito vinculado ao verbo ‘amar’ este é o conceito de ‘amor fati’ no latim, que pode ser traduzido como “amor ao destino”. Na obra de Nietzsche, esse conceito é caracterizado como uma marca do homem que afirma e diz sim a todas as coisas, inclusive ao eterno retorno, que superou o ressentimento e não vê com os

olhos da desconfiança e da ingratidão o ciclo dos acontecimentos na história – ao contrário do “sábio do imaculado conhecimento”, que vê todas as coisas e só consegue sentir desprezo e rancor por tudo que passou e por tudo que virá, tomado por uma intensa *hybris*, que ele mascara de amor ao puro conhecimento.

E quanto à “morte” (destruição), como devemos entendê-la nesse contexto? Sobre a “morte” não temos muitas pistas na obra de Nietzsche, apesar de ele ter deixado claro que o ato de amar está estreitamente vinculado ao ato de morrer, como mostra o fragmento acima sobre amar e morrer. Mas podemos interpretar seu conceito de *amor fati* como a ideia de uma “disposição para a morte” no sentido de um acolher a morte na medida em que ela é parte constituinte do devir. Se *amor fati* é um amor ao destino e uma afirmação convicta de todo o desenrolar-se na história, tanto do passado quanto do presente e do futuro, podemos inferir que “morte” pode ser tomada como aquele ‘querer destruir’ a história, pois o “excesso de história prejudica o vivente”¹⁶. Dessa forma, se faz necessário um querer que precisa destruir para formar, dotado do caráter próprio do martelo, mas um martelo que se volta para o interior e enfrenta o ressentimento que é próprio dele, que despedaça e destrói o espírito do ressentimento que, como erva daninha, corrompe toda a possibilidade de nascimento e vida.

Esse ressentimento que é despedaçado pelo martelo de Nietzsche pode ser entendido como uma “primeira natureza” formada com o conhecimento herdado, a natureza do pensador que é formada na educação filosófica para a verdade e que opera segundo os parâmetros da vontade de verdade, do cálculo e da tendência a enxergar na sabedoria uma sóbria contemplação. Uma vez destruída essa primeira natureza, dá-se no espírito um espaço para a criação e o fortalecimento de uma segunda natureza, muito mais forte e resistente que a anterior. A respeito dessa segunda natureza e de seu caráter combativo Nietzsche observa:

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

O ciclo de embates entre as naturezas alterna-se indefinidamente no espírito e por isso está numa relação de identidade com a vontade de poder e com o eterno retorno, pois vontade de poder, como veremos adiante, é uma força ou impulso para a atividade criadora e o eterno retorno como o caráter geral do ato criador.

2.1 O jogo trágico do mundo grego

¹⁶ (NIETZSCHE, CE, pág. 18, §2)

Sem dúvida a ideia de jogo desempenha um papel primordial na filosofia de Nietzsche, permeando profundamente toda sua obra. O jogo está presente em todos os momentos da filosofia de Nietzsche, sendo um eixo fundamental e um pano de fundo essencial para compreender seus conceitos filosóficos. Com frequência, o jogo o desafia a pôr em questão as equivalências conceituais da filosofia tradicional. Explorando a “dimensão lúdica” do jogo, Nietzsche desenvolve uma perspectiva para enfrentar as perguntas fundamentais da filosofia: “pois encaro os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente” (NIETZSCHE, GC § 381).

Por meio do conceito de jogo, Nietzsche pode embarcar rumo às magnitudes singulares: o jogo serve de ferramenta para identificar os níveis e as hierarquias de conhecimento, permite valorizar as formas robustas do saber, que resistem ao embate crítico, e também torna possível menosprezar os "decadentes", isto é, tudo que está submetido à degradação da vontade de poder, seja no indivíduo seja na cultura, e com relação ao qual tudo se encontra nivelado e em estado de desagregação e indiferença, como os “valores nos quais a humanidade apoia seus anseios mais sublimes” (NIETZSCHE, AC (2005), VI).

Entretanto, mesmo buscando inspiração no ambiente lúdico, para formar as bases de sua reflexão, e se aprofundado em suas águas em busca da abordagem ideal para questões complexas, Nietzsche não chegou a formular explicitamente o conceito do “fenômeno do jogo”, não desenvolvendo de maneira temática qualquer “teoria do jogo” ou uma “filosofia do jogo”.

No entanto, a abordagem matemática do jogo chamou a atenção de Nietzsche, que se dedicou ao estudo da arte dos arranjos e cálculo de probabilidades e acasos do jogo, ao tentar fornecer uma base matemática e teórica para o conceito de eterno retorno. Isso porque o principal objetivo da filosofia de Nietzsche em relação ao jogo se concentra na exigência de “permitir que o jogo jogue”, no libertar o jogo de si mesmo, restringindo-se ao próprio ato de jogar, ao instante criativo e transformador do jogo, quando ocorre “um sagrado sim ao jogo de criação” (Nietzsche, ZA I, “Das três metamorfoses”).

No primeiro período de sua obra (1870-1878), Nietzsche identifica o "jogo agonístico" como uma chave de leitura para a filosofia da antiguidade grega, mais precisamente, para a filosofia pré-socrática. Não vamos aqui detalhar as análises de Nietzsche do fenômeno dionisíaco entre os gregos nem sua tentativa de buscar uma renovação para a tragédia grega nas expressões artísticas de seu tempo, algo que ele elogia e parece ter encontrado, na época, na obra de Richard Wagner. O exame dessa obra permite perceber que

os estudos de Nietzsche sobre a origem da tragédia o conduziram a um tipo particular de jogo: o jogo trágico de interpretação artística da vida. Com isso, Nietzsche passa a analisar toda a filosofia pré-socrática sob a perspectiva do "jogo trágico", do "terceiro olho", do filósofo-artista que transcende o conhecimento apenas com base em sua criatividade fantasiosa de jogador (FT, § 3).

Em sua obra *O livro do filósofo*, Nietzsche aponta algumas características do “filósofo do conhecimento trágico” como um tipo de filósofo capaz de pensar e criar a partir da arte:

O filósofo do conhecimento trágico. Domina o instinto incontido de conhecimento, mas não por meio de uma nova metafísica. Não estabelece nenhuma crença nova. Sente tragicamente que perdeu o campo da metafísica, todavia o torvelinho enovelado das ciências não pode satisfazê-lo. Trabalha para construir uma vida nova: restabelece os direitos da arte. (Nietzsche, LF, §37).

De acordo com Nietzsche, cada pensador pré-socrático vivencia de forma trágica seus impulsos essenciais. A personalidade única de cada filósofo é o resultado da batalha intensa, do jogo de "tornar-se o que se é". Nietzsche busca evidenciar uma característica marcante, uma expressão instintiva, em cada um dos filósofos pré-socráticos: a "personalidade" de cada um deles surge de um conflito trágico com seus instintos. A personalidade é o resultado de um dramático jogo entre as forças que vão formar a imagem geral do pensador. A esse respeito Nietzsche comenta: “[é] por isso que esses relatos são tão aborrecidos: pois em sistemas que foram refutados só nos pode interessar a personalidade, uma vez que é a única realidade eternamente irrefutável”¹⁷. Não seguiremos a descrição detalhada dessas personalidades elaborada por Nietzsche em *A filosofia na era trágica dos gregos*, mas voltaremos a essa obra para examinar alguma passagem em busca de esclarecer o "jogo de dados".

No jogo trágico, a justa medida era determinada pela experiência pessoal com os excessos e as privações “instintivas”, promovendo a vivência em vez da persuasão retórica como método de ensino e aprimoramento ético. Essa relação entre instinto e filosofia foi abordada por Nietzsche em *Além de bem e mal*: “[d]epois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver, como já se fez em relação às características inatas”¹⁸. Já no jogo

¹⁷ (Nietzsche, FT, Prefácio, I)

¹⁸ (Nietzsche, BM, Do preconceito dos filósofos, §3)

dialético, é essencial que tudo seja comprovado inicialmente para ter algum valor. No jogo trágico, quem ditava as regras eram aqueles mais versados na vivência dos limites dos instintos, com apreço pelos valores fundamentais da vida, enquanto os menos versados deviam seguir suas ordens e, assim, exerciam o seu jogo de mando e obediência entre os fortes e os fracos, que Nietzsche comenta na *Genealogia da moral*: “[e]ste direito dos senhores de dar nomes vai tão longe que se pode considerar a própria linguagem, como um ato de autoridade que emana dos que dominam”¹⁹. Isso contrasta com o jogo socrático da dialética, no qual qualquer obediência questiona a autoridade, demandando evidências lógicas da importância dos valores antes de considerar a possibilidade de mudar a conduta ética. O dialético é descrito como um tipo de bobo da corte em contextos onde a autoridade se baseia nos bons costumes e na imposição, em vez de na fundamentação (NIETZSCHE, CI, “O problema de Sócrates”, §5).

Aqueles que podem participar do dramático jogo da vida vivenciam e compreendem, a cada movimento, o que pode ser revelado e o que inevitavelmente permanece em silêncio na dimensão do jogo. O jogo dos sentimentos (emoções, impulsos, paixões) que envolve a vontade de poder é um jogo que envolve tanto os indivíduos quanto os filósofos. Os sentimentos se envolvem em um jogo de confrontação em busca de controle. É essencial que os bons jogadores saibam contemplar e interpretar a mistura entre o ser e o parecer. Nesse jogo afetivo do mundo, Nietzsche ressalta esse caráter afetivo no filósofo, quando afirma que é necessário levar sempre em conta a dor universal no processo criador, que os gregos sabiam condensar como princípio fundamental do filosofar: “[o] filósofo deve ter a mais profunda simpatia possível pela dor universal: cada um dos antigos filósofos gregos expressa uma angústia: e nesta lacuna insere o seu sistema. Edifica o seu mundo sobre esta lacuna” (NIETZSCHE, LF, § 27). Os loucos-artistas perseguem as provocativas emoções do jogo filosófico do corpo e do mundo, seguem os passos de transformação dessas emoções possíveis e se aproximam do instante extraordinário de abertura do olho do teatro, do terceiro grande olho que, de maneira eternamente equânime, vê e interpreta esse jogo do mundo (NIETZSCHE, Aurora, § 508).

Segundo Nietzsche, os gregos souberam jogar o jogo trágico da existência. Preservaram os instintos titânicos da natureza e transferiram para o mito suas próprias vivências existenciais. Trouxeram o mundo olímpico para o seu próprio mundo, para assim compartilhar das mesmas vicissitudes e perigos. É preciso ressaltar também o comportamento diletante dos gregos para com seus deuses, pois eles não acreditavam em seus deuses como existências indubitáveis, mas como alegorias fantásticas que serviam a algum propósito prático na vida. Em certas ocasiões, os deuses serviam como um elo genealógico que podia

¹⁹ (“Nietzsche, GM, Dissertação primeira: ”Bem e mal”, “Bom e mau”, §2).

respalda o direito de um sujeito ou grupo a algo e, em outras situações, os deuses serviriam para explicar algum evento natural como ciclones ou maremotos. Essa crença do povo grego em seus mitos, Paul Veyne considera como um modo particular de crença, muito distinto em relação aos outros povos e suas relações com os deuses: “[e]stes mundos de lenda eram tidos por verdadeiros, no sentido em que não se duvidava deles, mas não se acreditava neles como se acredita nas realidades que nos rodeiam”²⁰. Destarte, a incidência das ações dos deuses no mundo da vida nunca teve necessidade de fundamentação racional para justificar a lógica por trás de cada ato divino; bastava apenas a pura manifestação e aceitação dessa irrupção divina no mundo.

Isso nos permite afirmar, que o pensamento cristão, ao contrário, estabeleceu o abismo entre o mundo humano e o mundo divino. Os cristãos tiranizaram tudo que é natural e próprio da natureza e estabeleceram como verdades absoluta a revelação divina. A grande diferença desse modo peculiar de representar o divino está em sua ideia ressentida de uma vida que é determinada por um além que, a rigor, é indemonstrável. A exigência que faz do cristianismo um antípoda do jogo trágico dos gregos é a necessidade de estabelecer como verdade única e indubitável.

2.2 Eterno retorno e vontade de poder: Devir como caráter fundamental do real

Agora é hora de investigar a relação do conceito de jogo de dados com o conceito de eterno retorno, pois os conceitos de Nietzsche funcionam como uma constelação em que os conceitos sempre estão numa estreita relação entre si. Assim, não é possível falar de jogo e de acaso sem nos voltar para a doutrina do eterno retorno, que fornece um eixo essencial para o pensamento de Nietzsche com relação às forças que operam no jogo de dados.

Na obra de Nietzsche, a teoria do eterno retorno foi amplamente interpretada sob diferentes perspectivas ao longo do tempo. Muitos a enxergam como uma hipótese cosmológica, outros como uma proposição metafísica, alguns consideram uma teoria psicológica e até mesmo uma filosofia da história, a respeito dessas múltiplas interpretações comenta Rogério Miranda:

²⁰ (Paul Veyne, *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* p. 30).

Se a questão do eterno retorno já suscita dificuldades ingentes, e isso em virtude mesmo do caráter fundamentalmente ambíguo da escrita que revela – e esconde ao mesmo tempo – a incessante tensão do desejo, essas dificuldades só tenderão a aumentar se considerarmos o eterno retorno nas relações com a vontade de poder. (Rogério Miranda, *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*, p. 10).

No entanto, a ênfase tem sido dada à interpretação de que cada evento passado, presente e futuro no universo já se repetiu infinitas vezes, seguindo a mesma ordem, sequência e detalhes, numa interpretação literal da seção 341 de *A Gaia ciência*²¹. Na verdade, dizer que “tudo volta” é, em Nietzsche, uma forma de afirmar o devir. Assim, segundo ele: “[d]izer que tudo volta é aproximar ao máximo o mundo do devir e o devir do ser, cume da contemplação” (NIETZSCHE, VP, II, §170).

Nietzsche visa à dinamitação da ontologia do tempo na tradição filosófica, que considera sua linearidade como fato, a saber; o tempo composto de começo, meio e fim (passado-presente-futuro), culminando numa teleologia. Nietzsche avança na contramão da perspectiva tradicional a respeito do tempo e define o tempo como indeterminado, caótico, sendo que a consequência do solapamento dessa perspectiva é a afirmação do devir como caráter fundamental do real. Em sua obra *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze comenta, com relação ao “instante” inscrito no portal que aparece em “Da visão e do enigma”, que ele é a indicação de um sem início ou fim no tempo e pode ser interpretado como afirmação do devir: “[o] instante atual não sendo um instante de ser ou de presente ‘no sentido estrito’, sendo o instante que passa, força-nos a pensar o devir, e a pensá-lo precisamente como o que não pôde começar e o que não pode acabar de tornar-se” (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, “Primeiro aspecto do eterno retorno: como doutrina cosmológica e física”, p. 24).

Dessa forma, o mundo se revela como um constante processo de transformação, em que cada mudança é sucedida por outra, demonstrando que o mundo não teve um começo e não terá um fim. Segundo o filósofo, o mundo vive por si mesmo: seus resíduos são seu alimento. Não houve um momento inicial porque não se pode atribuir intencionalidade à vontade de poder, da mesma forma que não haverá um momento final, pois ao mundo não é atribuído nenhum propósito teleológico.

“Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (KSB: 38 [12] de Junho – Julho 1885), observa Nietzsche. É assim que ele estabelece um de seus grandes pontos de ruptura com a tradição

²¹ “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” (Cf, GC, § 341).

filosófica, pois como bem ressalta Scarlett Marton, ao conceber o mundo e o homem enquanto pluralidade de forças, pura e simplesmente vontade de poder, Nietzsche encontra-se “mais próximo da *arché* dos pré-socráticos que da *entelechéia* de Aristóteles” (MARTON, 2000, p. 72).

Nietzsche formula então a tese de que o universo é uma disrupção constante das forças, sem propósito ou finalidade e, sendo assim, também algo que não é capaz de “permanência e fixidez”²². Que o tempo tenha um instante inicial, isto é, que exista um estado de ser antes do devir, e que o tempo tenha um instante final, isto é, que exista um estado do ser depois do devir – essa concepção do tempo deve ser rejeitada em vista da tese de que o tempo é infinito, não tem início nem fim. O eterno retorno aparece, então, na filosofia de Nietzsche, como a afirmação do puro devir e, nessa perspectiva, podemos extrair algumas consequências com base no que Nietzsche qualifica como o pensamento “abismal” do eterno retorno²³.

A primeira consequência que podemos extrair, ao assumir o devir como caráter fundamental do real, é o ceticismo em relação à crença na finalidade. A finalidade é um dos conceitos fundamentais das ontologias filosóficas tradicionais e carrega consigo a idéia de um direcionamento prévio para as coisas e que Nietzsche exclui do real, na medida em que ele é constituído a partir do caos: “[o] caos universal, que exclui toda atividade de caráter finalista, não é contraditório com a ideia de ciclo; pois essa ideia é apenas uma necessidade irracional.” (NIETZSCHE, VP, §326).

A ideia de finalidade acompanha a noção de que toda coisa tem um sentido de ser, portanto, uma essência fixa e predeterminada. Contra isso, o devir nietzschiano também se insurge, pois, partindo do princípio de que tudo é um constante vir-a-ser indefinido e caótico o que resta é a aparência das coisas. Nietzsche argumenta em *Verdade e mentira no sentido extramoral* que somos condicionados pelo hábito a aceitar o real através da definição dada pelo conceito e não pela aparência. Ele traz à tona o velho debate entre o devir e a essência, assumindo o devir como mais propriamente característico do real em detrimento da essência que, de acordo com ele, seria um simulacro do mundo.

A necessidade de delimitar o real através dos conceitos, e, dessa forma, negar o devir e suas consequências, surgiu da necessidade do homem em estabelecer vínculos sociais e instituições permanentes que auxiliariam o homem a sobreviver no mundo, pois como diz Aristóteles: “[o] homem mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo

²² Cf. VP, §329.

²³ Cf. Nietzsche, ZA, Da visão e do enigma.

político em sentido pleno, é óbvia”²⁴. Mas a utilidade de um conceito, como o de finalidade, não funciona como prova da sua verdade, apenas que é útil para um determinado fim e esse fim é o estabelecimento de uma comunidade pautada por regras sociais que precisam ser acatadas por todos os membros dessa organização social, pois o homem é aquele que mais depende dos seus semelhantes. Então, o homem cria um mundo através de sua inteligência para que, através de concordância, eles possam assumir o compromisso moral segundo os ditames de um mundo que é previamente configurado no pensamento. Nietzsche relata esse acontecimento em sua obra *Verdade e mentira no sentido extra moral* nos seguintes termos: “[n]o estado de natureza, na medida em que o indivíduo quer conservar-se diante de outros indivíduos, ele não utiliza sua inteligência o mais das vezes senão com fins de dissimulação. Mas, na medida em que o homem, ao mesmo tempo por necessidade e por tédio, quer viver em sociedade e no rebanho, necessário lhe é concluir a paz e de acordo com este tratado, faz de modo tal que pelo menos o aspecto brutal do *bellum omnium contra omnes* desapareça do seu mundo” (NIETZSCHE, VM, I, p. 17).

Isso significa que a gênese dos conceitos está vinculada à necessidade de um sentimento de segurança em relação ao mundo da vida como puro devir. Nietzsche argumenta que os conceitos realizam um movimento negativo em relação ao real. Ele iguala os desiguais e reúne os múltiplos seres numa só palavra: “[t]odo conceito surge pela igualação do desigual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por esquecer-se do diferenciável” (NIETZSCHE, VM, I, p.12). Essa necessidade de reunião vem da ideia de simplificação das relações linguísticas, sem esse salto a humanidade não teria ido muito longe a termos de escala civilizacional.

A questão para Nietzsche é que, para a humanidade construir esse edifício conceitual e com isso alcançar objetivos civilizatórios, ela pagou um preço alto. Uma das consequências é o esquecimento da origem desse edifício conceitual, que Nietzsche denominará “dissimulação”. Os conceitos são originados de intuições metafóricas e não do puro exercício racional. A repetição de determinadas metáforas com o fim de estabelecer padrões sociais levou os homens a acreditar que elas valem por si mesmas e que são superiores as outras em termos valorativos, dissolvendo-as em conceitos: “[t]udo o que eleva o homem acima do animal depende dessa capacidade de fazer desaparecer as metáforas intuitivas num esquema ou, em outras palavras, dissolver uma imagem num conceito.” (Nietzsche, VM, I, p.12).

Que a verdade tenha mais valor que a mentira, trata-se apenas de mera convenção social. A oposição de valores (dialética) serve de embuste para nomear certos valores como

²⁴ (Aristóteles, Política I, 1253b, 15, p. 55).

negativos. A crença na oposição de valores conseguiu selecionar o tipo de homem que se queria cultivar para viver em sociedade. A moral deu origem à oposição de valores e os arquitetos dessa invenção são denominados “fracos” e estão no topo da hierarquia social de toda sociedade. Na antiguidade eram os sacerdotes que ocupavam essa posição de domínio, mas também podemos contar entre eles os filósofos, políticos, reis e toda sorte de autoridade que utilizou seu poder para legislar moralmente.

O que é legislar para Nietzsche? Estabelecer oposição de valores em todos os âmbitos, mesmo os cientistas são também legisladores nesse sentido. Eles encontram o seu gozo na oposição entre verdade e mentira. Seu deleite íntimo é desmistificar o mundo e cada vez mais lançar luz solar sobre o real, não deixando nada sem definição: “[t]oda presença das leis que se nos impõe sobre o curso dos astros e sobre os processos químicos coincide no fundo com aquelas propriedades que acrescentamos às coisas para assim darmos respeito a nós mesmos” (NIETZSCHE, VM, I, p.18). Essa *hybris* dá início ao que podemos chamar de processo de coisificação do mundo. Esse processo tem início com Platão e continua em processo de expansão até a modernidade. O método empregado para negar o devir e a singularidade do real foi o artifício linguístico de nomear certas intuições metafóricas e estabelecer um elo entre elas e as coisas para as quais elas buscam representar virtualmente: “[é] apenas a persistência invariável dessas formas originais que explica a possibilidade que permite assim construir um difícil conceitual apoiado novamente sobre as próprias metáforas” (NIETZSCHE, VM, I, p.18).

Com o passar do tempo as intuições metafóricas que buscam representar o real passam a ter legitimidade por si mesmas e o homem por meio da dissimulação e do hábito passa a crer nas intuições metafóricas como válidas em si mesmas e não como perspectivas provisórias, negando o real, o que aparece e o devir, restando apenas a visão unidimensional do mundo através dos conceitos. Assim Nietzsche observa:

O pensador tem necessidade da imaginação, do salto, da abstracção, da elevação para além dos sentidos, da invenção, do pressentimento, da indução, da dialética, da dedução, da crítica, da reunião de materiais, do pensamento, impessoal, da contemplação e da visão sintética, e como último mas não menor aspecto, precisa de justiça e de amor em relação a tudo que existe – mas na história da **vita contemplativa**, todos estes meios, tomados **isoladamente**, tiveram o valor de objectivos, de objectivo final, e levaram os seus inventores a esta felicidade que enche a alma humana, quando brota a luz de objectivo **final**. (Nietzsche, A, I, §42)

Esse processo de coisificação do mundo visa se apoderar dos seres por meio dos conceitos, encapsulando-os no esquema conceitual e criando uma dimensão paralela em termos linguísticos.

De acordo com Nietzsche, os aparatos conceituais funcionaram para afastar o homem da efetividade do devir. Isso garantiu ao homem uma segurança inconsciente diante do mundo vivenciado e do seu caráter completamente caótico. Mais que isso, o edifício conceitual criado pelos homens forjou um mundo paralelo ao mundo que ele de fato vivencia e assegurou sua legitimidade pelo hábito e por sua dupla utilidade, a saber, os conceitos que garantiram a crença num mundo estático e seguro, que pode ser decifrado apenas nomeando os diversos seres e estabelecendo relações conceituais entre eles. Foi esse assenhoreamento dos seres que causou o domínio do homem sobre a *physis* e o esquecimento de como se originou esse domínio.

A segunda utilidade é de ordem social e moral. O estabelecimento de valores estáticos e normas morais suavizou os instintos primitivos e apaziguou afetivamente as disputas internas e externas do homem por poder, em troca de viver civilizadamente numa estrutura social mais segura. O homem pacífico e civilizado foi cultivado na história através do expediente de tentativa e erro, recompensa e punição, “vigiar e punir”, para retomar a expressão de Foucault. Aqueles que se rebelavam pela força e superioridade foram duramente punidos pelo processo civilizacional.

Ainda que essas utilidades tenham servido como sustentáculos civilizacionais, Nietzsche não argumenta em favor da utilidade, mas segundo o critério da vida que é a expansão do “sentimento de poder”²⁵ no homem, que foi retirado à medida que se edificavam esses edifícios conceituais: “[i]sso significa que a partir da utilidade nunca podemos tornar inteligível a necessidade da existência. Contudo, tem sido o juízo inverso que tem aqui predominado, até o domínio da ciência mais rigorosa” (NIETZSCHE, A, I, § 37).

A fim de assegurar o processo de domínio do homem foi necessário o artifício de criar um Deus onipotente, onipresente e onisciente, que faria o papel de júri, juiz e carrasco das consciências. Todos os impulsos ativos passariam pelo crivo da consciência, que estaria sendo vigiada por um “ser” (Deus), que a rigor é fruto da imaginação, ou como diz Nietzsche: “[a]ssim, o homem, sob o império da moralidade dos costumes despreza, primeiro as causas, depois as consequências e finalmente a realidade, e a força de divagações inclui todos os sentimentos elevados (de respeito, de nobreza, da altivez, de reconhecimento, de amor) **num mundo imaginário**: o mundo pretensamente superior” (NIETZSCHE, Aurora, I, § 33), mas que exerceria o papel de vigia do pensamento. Absolutamente tudo que viesse à consciência deveria ter o assentimento da consciência para ter legitimidade.

Antes de prosseguir com a análise a respeito da dinâmica das forças, é necessário retomar um outro conceito a que Nietzsche recorre, indissociável do conceito de eterno

²⁵ Cf. Nietzsche, AT, II.

retorno, e que, conjuntamente com o conceito dessa dinâmica, forma uma espécie de elo fundamental no pensamento nietzschiano: trata-se do conceito de vontade de poder, intrinsecamente ligado ao eterno retorno. Fogel comenta essa relação nos seguintes termos: “[e] quem é realmente Zarathustra? De modo geral, nenhum ‘personagem’ propriamente dito, mas a fala da Vida como a articulação vontade de poder-eterno retorno” (FOGEL, *Conhecer é criar*, p. 67).

Mas o que é vontade de poder afinal? Abordaremos essa questão mais adiante. Aqui fazemos apenas algumas considerações básicas a respeito do conceito, em vista de prosseguir com a análise. O conceito está no centro do pensamento nietzschiano e é a pedra de toque para toda a estratégia desenvolvida na obra de Nietzsche. O conceito de “vontade de poder” é também o nome atribuído à obra publicada postumamente a partir de suas notas para o projeto de um livro que deveria apresentar sua filosofia. Esse conjunto de notas seria posteriormente publicado na edição crítica de Colli-Montinari, nos volumes de X a XIV, dedicado aos fragmentos póstumos. Vamos selecionar algumas das passagens de Nietzsche discutindo o conceito, em vista de traçar um quadro geral do conceito de vontade de poder para então examinar a dinâmica das forças na geração tanto de um devir ativo quanto de um devir reativo, a começar pelo fragmento póstumo de 1885:

O vitorioso conceito “força”, com o qual os nossos físicos tiraram Deus do mundo, necessita ainda um acréscimo: Isso o obriga a tornar-se um mundo interior, que eu descrevo como “vontade de poder”, como um desejo insaciável por poder, ou outra utilização, a prática do poder, como impulso criador (NIETZSCHE, 1885, fr 36[31]).

Essa passagem nos fornece várias informações sobre o conceito de vontade de poder. O primeiro ponto a destacar é que a afirmação de que o conceito de vontade de poder é essencialmente uma “força”, porém não no sentido atribuído ao conceito de força na ciência, mas sim no sentido de força interna que impulsiona e busca se manifestar e, com isso, atua como um ímpeto para a criação. Isso permite afirmar que o conceito de vontade de poder não se limita a uma definição unidimensional e possui diversas funções, como ser um impulso criativo, uma força que busca expandir o poder, um desejo e, conseqüentemente, um sentimento. As definições que podemos extrair desse conceito são variadas, indicando que ele não pode ser limitado a uma única definição, mas sim a uma descrição mutável dependendo do contexto em que é aplicado.

Por ora, conseguimos extrair uma conclusão a partir de todas essas informações e oferecer uma solução temporária para o obstáculo que estamos enfrentando. A conclusão a que chegamos é que a vontade de poder é um conceito maleável e formador, sendo a fonte de

toda determinação e manifestação criativa. Esse aspecto da vontade de poder como uma força flexível nos remete à ideia de devir apresentada por Heráclito, em que tudo está sujeito ao processo de geração e destruição que encontramos de forma mais evidente na *physis*; é por meio desse princípio que Nietzsche busca transcender o ideal de verdade.

A vontade de poder está associada ao aspecto positivo desse vir-a-ser do devir, portanto, à possibilidade de um devir ativo das forças. Retomando, o devir é o ser do real e, assim, a sua determinação própria, que está subordinada às qualidades das forças às quais está submetida, nisso consiste a relação eterno retorno-vontade de poder. Podemos então falar de um devir ativo das forças quando o real está em sintonia com a vontade de poder e faz com que ela possa emergir no real através da afirmação da vida.

Mas o devir não é apenas uma qualidade do mundo da vida, mas também faz parte do homem e está em relação com a própria vontade de poder. Vontade de poder e eterno retorno não podem ser entendidos separadamente, mas em conjunto. O homem está constantemente no processo de tornar-se e de vir-a-ser, mesmo que a consciência, através da dissimulação, oculte do homem o seu próprio caráter e gere a ilusão de um homem fechado em si mesmo e completo com determinadas características irretocáveis, como o humor e as qualidades morais. A consciência gera uma imagem virtual de si mesma para dissuadir o homem de sua univocidade.

Entretanto, Nietzsche argumenta que, assim como o devir, a vontade de poder tem um caráter mutável e plástico, sempre se desdobrando sem causa ou finalidade, apenas determinado pelas forças atuantes em sua constituição própria. As forças constituintes do princípio geral da vida podem atuar tanto de maneira ativa, e assim irrompendo de maneira intensa no fluxo contínuo sem fim, quanto de maneira reativa e, dessa forma, atuando no sentido de consolidar um ciclo reativo de perpetuação de certas estruturas metafísicas que apresentam o real como fixo e imutável. Essa dinâmica das forças está diretamente associada ao jogo de dados, pois os modos de jogo possíveis são determinados por essas forças que atuam no jogo do vir-a-ser da vida – seja para afirmar o acaso seja para viciar os dados e garantir a repetição de resultados que é própria de um dado viciado.

Agora que explicitamos o caráter positivo do devir, podemos seguir com a sua forma reativa, a saber: a forma pela qual, frequentemente, nos é apresentado o devir. O devir reativo das forças é o modo pelo qual enxergamos o real habitualmente, através de um mascaramento do mundo por intermédio dos conceitos.

O homem que quer a verdade a “todo custo”²⁶ cria para si um mundo imaginário de qualidades permanentes e eternas, renega o mundo da vida e seu caráter fundamental (devir)

²⁶ Cf. Nietzsche, LF, §37

quer justificar a vida e a acusa de não corresponder ao seu ideal e, nesse processo, ele também deve se crer como "veraz": "[p]ara poder imaginar um mundo da verdade e do ser foi preciso inicialmente criar o homem veraz (inclusive o fato de que ele se crê veraz)"²⁷. O homem subjulgado pelas forças reativas é responsável por postular um "mundo verdadeiro" em detrimento do real. Seu desejo é o triunfo das forças reativas e do seu tipo, o tipo baixo e fraco de homem. Essas forças são aglutinadas pela vontade de nada e o niilismo, fazendo com que o mundo perca, cada vez mais, o seu valor. O modo pelo qual as forças reativas triunfam é bem delineado por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*:

[a]s forças reativas dão uma imagem invertida desse elemento: a diferença das forças, vista do lado da reação, torna-se a oposição das forças reativas às forças ativas. Bastaria então que as forças reativas tivessem a oportunidade de desenvolver ou de projetar essa imagem para que a relação das forças e os valores que correspondem a essa relação fossem, por sua vez, invertidos. Ora, elas encontram essa oportunidade ao mesmo tempo que encontram o meio de se furtar à atividade. Cessando de ser acionadas, as forças reativas projetam a imagem invertida. E essa projeção reativa que Nietzsche chama uma ficção: ficção de um mundo supra-sensível em oposição com esse mundo, ficção de um Deus em contradição com a vida. É ela que Nietzsche distingue do poder ativo do sonho e mesmo da imagem positiva de deuses que afirmam e glorificam a vida: "enquanto o mundo dos sonhos reflete a realidade, o mundo das ficções nada mais faz do que falseá-la, depreciá-la e negá-la." É ela que preside a toda evolução do ressentimento, isto é, às operações pelas quais, ao mesmo tempo, a força ativa é separada do que ela pode (falsificação), acusada e tratada como culpada (depreciação), os valores correspondentes invertidos (negação). É nessa ficção, por essa ficção, que as forças reativas se representam como superiores. "Para poder dizer não em resposta a tudo o que representa o movimento ascendente da vida, a tudo o que é bem nascido, poder, beleza, afirmação de si sobre a terra, foi preciso que o instinto de ressentimento, tornado gênio, inventasse um outro mundo, a partir do qual essa afirmação da vida nos aparecesse como o mal, a coisa reprovável em si"²⁸.

A partir do triunfo dessas forças reativas, o homem se vê cada vez mais doente de si mesmo, pois a condição do homem no mundo é a dor e a finitude, mas ao rebelar-se contra essa condição ele se torna ressentido e doente de si mesmo, de sua condição humana. A partir dessa rebelião, ele passa a projetar um mundo paralelo ao real e se resguardar nele como uma consolação.

A seguir, trataremos dessa jornada do homem doente do homem que consiste no projeto do pensamento ocidental de representar o real a partir de simulacros e valores "invertidos".

²⁷ (Nietzsche, VP, I, P. 107).

²⁸ (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p 59)

2.4 O devir reativo do homem: ‘Da visão e do enigma’ §1

Em assim *Assim falava Zaratustra* nos é apresentada uma estranha visão, relacionada à ideia de um devir reativo. No discurso intitulado; "Da visão e do enigma" é explorado esse caráter reativo, a vivência da dor, seu enfrentamento e transposição. O discurso se produz nesse tom da experiência melancólica e dessa vivência dolorosa. O texto está dividido em duas partes, identificadas como 1§ e 2§. A primeira seção funciona como uma introdução, uma espécie de preparação para revelar a grandiosa visão que será apresentada na segunda seção. Vamos examinar em detalhe esse discurso e, em vista disso, segue aqui na íntegra o texto da primeira seção:

Quando, entre os marinheiros, correu a notícia de que Zaratustra se achava a bordo — pois um homem das ilhas bem-aventuradas havia subido juntamente com ele —, houve grande curiosidade e expectativa. Mas Zaratustra silenciou por três dias e estava frio e surdo de tristeza, de modo que não respondeu nem a olhares nem a perguntas. Na tarde do segundo dia, porém, abriu novamente os ouvidos, embora ainda se mantivesse calado: pois havia muita coisa estranha e perigosa a ouvir naquele barco, que vinha de longe e navegava para mais longe ainda. Zaratustra era um amigo de todos os que fazem longas viagens e não querem viver sem perigo. E olha! Enfim sua própria língua se soltou, à força de escutar, e o gelo de seu coração se rompeu: — então ele se pôs a falar assim:

A vós, intrépidos buscadores e tentadores de mundos por descobrir, e quem quer que algum dia, com astuciosas velas, se embarcasse por mares temerosos — A vós, os ébrios de enigmas, os amigos do lusco-fusco, cuja alma é atraída com flautas para todo o enganoso sorvedouro — Pois não quereis, apalpando-o com mão covarde, seguir um fio que vos guie e, onde podeis adivinhar, detestais inferir — A vós somente conto o enigma que eu vi — a visão do mais solitário.

Sombrio, eu caminhava, recentemente, no lívido crepúsculo — sombrio e crispado, mordendo os lábios. Não apenas um sol se havia posto para mim. Uma senda, que subia obstinada por entre pedras, uma senda má, solitária, sem mais o consolo nem de ervas nem de arbustos, uma senda alpestre rangia sob a obstinação de meu pé. Avançando silencioso sobre o escarninho rangido do cascalho, pisando em seixos que o faziam escorregar; assim forçava-se meu pé a subir.

Mudos, andando sobre o zombeteiro chiar do cascalho, pisando os pedregulhos que os faziam deslizar: assim meus pés forçavam o caminho para o alto.

Para o alto: — não obstante o espírito que os puxava para baixo, para o abismo, o espírito de gravidade, meu demônio e aqui-inimigo.

Para o alto: — embora ele estivesse em minhas costas, meio anão, meio toupeira; aleijado; aleijador; pingando chumbo em meu ouvido, pensamentos — gotas de chumbo em meu cérebro.

“Ó Zaratustra”, cochichou zombeteiramente, sílaba por sílaba, “ó pedra da sabedoria! Tu te arremessaste para cima, mas toda pedra arremessada tem de — cair!

Ó Zaratustra’, cochichava, zombeteiro, pronunciando sílaba por sílaba, ‘ó pedra da sabedoria! Arremessaste-te para o alto, mas toda a pedra arremessada precisa — cair! Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra de funda, destroçador de estrelas! A ti mesmo arremessaste tão alto; mas toda pedra arremessada — precisa cair! Condenado a ti mesmo e ao teu próprio apedrejamento, ó Zaratustra, bem longe, sim, arremessaste a pedra — mas é sobre ti que ela cairá de volta.

Então calou-se o anão; e isso durou muito. Mas seu silêncio me oprimia; e estar assim a dois é, em verdade, mais solitário do que estar a um!

Eu subia, subia, sonhava, pensava — mas tudo me oprimia. Eu semelhava um doente ao qual seu triste martírio torna cansado e que é despertado, ao adormecer, por um sonho ainda pior. —

Mas existe algo, em mim, que chamo de coragem: até agora, sempre matou em mim todo desânimo. Por fim, essa coragem me mandou parar e falar: “Anão! Ou tu, ou eu!” —

É que a coragem é o melhor matador — coragem que *ataca*: pois em todo ataque há fanfarra.

O homem, porém, é o animal mais corajoso: assim superou qualquer animal. Com fanfarra superou também qualquer dor; mas a dor humana é a dor mais profunda.

A coragem também mata a vertigem ante os abismos: e onde o ser humano não estaria diante de abismos? O próprio ver não é — ver abismos?

A coragem é o melhor matador: coragem também mata a compaixão. Mas compaixão é o abismo mais profundo: quanto mais fundo olha o homem no viver, tanto mais fundo olha também no sofrer.

Mas coragem é o melhor matador, coragem que *ataca*: ela mata até mesmo a morte, pois diz: “Isso era vida? Muito bem! Mais uma vez!.

Nessas máximas, porém, há muitos toques de clarim. Quem tem ouvidos, que ouça (ZA, “Da visão e do Enigma”, § 1).

A jornada representa, então, a movimentação, a dinâmica de revelação do propósito histórico do Ocidente, ou seja, a aspiração pelo infinito e, nela, a busca pela essência, que jamais é encontrada, termina na busca de correção e, por último, de substituição da realidade, da vida, enquanto devir, por sua cristalização em conceitos. A jornada é a narrativa do espírito de vingança, igualmente marcada pela revolta contra o sofrimento, o que, ao longo da trajetória histórica, se manifestará como a grande, a mais intensa dor. Mas que dor é essa? Qual sua origem? Nietzsche escreve uma anotação a esse respeito, numa carta do outono de

1883: “[u]ma dor divina é o conteúdo do Zaratustra III”²⁹. Assim, nessa jornada, a bordo desse propósito, embarcado nessa nave, Zaratustra, ou seja, o homem ocidental, em determinado momento se cala, torna-se, com afirma a citação acima, “indiferente e insensível à tristeza, a ponto de não reagir a olhares nem a perguntas”.

Zaratustra se então entrega à tristeza, à melancolia que o pressiona, que o comprime, que o oprime e, dessa forma, o sujeita e o faz definhar. Ele afunda, ou seja, ele é empurrado cada vez mais rumo ao fundo, num sem fundo, na melancolia, na dor. O jugo e a coerção são tão intensos que o indivíduo se torna “frio e insensível”, como se estivesse apático, indiferente e inerte. Isso representa movimento, jornada, a vida da tristeza coercitiva, enquanto segue o caminho do programa infinito. O fato é que, ao se fechar, ao ser coagido, ao ser dominado pela dor, o homem se concentra cada vez mais na dor que ele é – principalmente a revolta! – e assim ele gradualmente desce, afunda no próprio abismo, ou seja, na profundidade da dor que, como vimos, é um abismo, um sem fundo. Neste momento, a jornada paradoxalmente se transforma em uma escalada descendente, no aprofundamento do insondável abismo.

“Na noite do segundo dia, contudo, tornou a abrir os ouvidos, se bem que ainda se mantivesse calado: porque havia muita coisa estranha e perigosa para ouvir-se nesse navio, que vinha de longe e rumava para mais longe ainda”, como formula a citação acima. O curso desse navio é o destino da história (acontecer, tornar-se) do ser humano. Este destino que vem de longe e vai ainda mais longe, marcado por muitos eventos, que precisam ser ouvidos e compreendidos para que, nessa escuta, o próprio destino, a própria história se torne visível.

Zaratustra, o viajante intrigado e participante desse destino à medida que o concebe, ou seja, à medida que se esforça para se envolver na vida dessa narrativa, é um amigo, ou seja, está próximo daqueles que são ou estão envolvidos e participam dessa viagem, desse destino narrativo, dessa vida ou existência na escuta. São aqueles que “não seriam capazes de viver sem perigo”, pois é para eles e somente para eles que se revela que “viver é muito perigoso”, ou seja, que viver, ser narrativamente (sob a forma e a lei do devir), é a todo o momento decidir o que será, seguindo em direção ao que precisa ser – isso é o destino.

Com a expressão liberada, “rompendo o gelo”, Zaratustra fala, em vista de tornar evidente a imagem do enigma. Será essa a conversa, a exposição de sua perspectiva ao ouvir. Transformado dessa forma, transfigurado por meio dessa escuta, é que ele, o ser humano, começa a se expressar. O viajante assevera, mais uma vez, sua já mencionada ligação, sua amizade com os envolvidos na jornada, ou seja, os que buscam aventurar-se nas sendas desse constante tornar-se errante e, por conseguinte, são seduzidos por enigmas, ou seja, os que se deleitam com a meia-luz, ou seja, os que também apreciam o ambíguo e o misterioso e, dessa

²⁹ Cf. Nietzsche, KGW VII-1, 16 [85], P. 555.

forma, são "seduzidos" por trajetos errantes, que podem se transformar em abismos, gargantas e sorvedouros.

“Pois não quereis, apalpando-o com mão covarde, seguir um fio que vos guie e, onde podeis adivinhar, detestais inferir” (Za, “Da visão e do enigma”, §1) – qual o significado dessa afirmação? O indivíduo que é impulsionado pela experiência, ou seja, orientado pela escuta e, consequentemente, pelo corpo – “a grande razão”, como Zaratustra diz – pois bem, esse indivíduo não suporta seguir o fio condutor do silogismo, da dedução lógico-formal, em resumo, da ditadura do intelecto, da “razão” – quer dizer, da “pequena razão”, ainda de acordo com Zaratustra, em “Dos Desprezadores do Corpo”, isto é, precisamente, o fio condutor da razão, da *ratio* (o fio da causalidade, a conexão antecedente-consequente, causa-efeito). Contraposto a ele, o indivíduo covarde é aquele que não se lança na experiência da grande razão, não se dispõe a agarrar o que é ouvido somente através da escuta. Covardia se apresenta quando não se dá atenção ao fundamental: escutar e ouvir. O pensar covarde acompanha o pensamento vazio, pois prioriza concluir, inferir e deduzir de forma estritamente lógica, seguindo por um caminho de conclusões lógicas precisas e consistentes. Que limitação! O indivíduo experiente, atento e obediente, que busca antever em vez de simplesmente inferir, despreza a mera dedução.

A verdadeira visão pertence unicamente a esse praticante, somente ele pode experimentar “a visão do mais solitário”. Aqui, as palavras “só” e “solitário” não se referem a um isolamento doentio, introspectivo ou melancólico, com nuances de romantismo lamurioso. Quando mencionamos o “só” e o “solitário” neste contexto, estamos falando do caminho singular, da consumação dessa ação. É sobre a singularidade de uma tarefa que não pode ser transferida a outros, que ao ser realizada, molda uma identidade própria.

Concretizar essa tarefa é, sem dúvida, trilhar um caminho de sofrimento, pois a dor corta, separa e, por conseguinte, nos mantém irremediavelmente solitários, ressaltando o intrasferível da dor. O sofrimento por si só singulariza, tornando-nos indivisíveis. Essa solidão é ainda mais profunda porque a dor experimentada pelo homem que segue esse caminho é a mais extrema, trata-se da dor humana. Essa dor que é a própria existência, o ser humano. Aqueles que seguem até o fim esse caminho marcado pela dor são agraciados com a visão, que também se revela no enigma.

Zaratustra traz à memória a dificuldade do caminho. Uma subida íngreme, um caminho pedregoso, árduo e que puxa para trás. E ele afirma: “[n]ão foi apenas um sol que se pôs para mim” (*idem*). Na verdade, era tão sombrio, que é como se todos os sóis tivessem se posto. O que é o sol? O sol evoca luz, calor, energia. O sol representa para a Terra seu centro de gravidade, assim como Deus para a tradição cristã-ocidental. Deus é também referido como o núcleo, a essência, o fundamento, o princípio, a causa primeira. Dessa forma, Deus

representa estabilidade, segurança e substancialidade. A trajetória do homem ocidental narra o crescimento e a declínio de Deus. É a narrativa da morte de Deus, conforme proposto por Nietzsche. O pensamento de Nietzsche desvenda a "história oculta da filosofia", revelando a essência do Ocidente e da Europa. Quando este sol (Deus) se põe, não é apenas um, mas todos os sóis que se apagam. Todas as aspirações, significados e valores se dissolvem junto com ele. Os deuses do Ocidente são múltiplos, ou seja, representam todas as formas, todas as possibilidades da metafísica, do projeto metafísico a se manifestar ou ser concretizado na história, isto é, na existência.

O outro extremo, o mais solitário, também é o mais distante de Deus, o mais desprovido de fundamento sólido. Ao aceitar sua condição de extrema solidão, ele não se poupa, ou seja, ele se dedica a percorrer o caminho. Dessa forma, a jornada do mais solitário é uma peregrinação no escuro, na noite, sem luz solar. Assim, como ele relembra, ele segue frio, pálido, cadavérico. O caminho se revela como uma trilha áspera, rochosa e seca, quase intransitável, sem qualquer sinal de vegetação ou vida. Assim se configura o caminho, marcado pela história de sofrimento. No percurso áspero, na subida repleta de cascalhos que deslizam sob os pés, puxando para trás e para baixo nessa desgastante escalada, o pé "impelia, coagia forçava a avançar", ou seja, aquele que se lança na escalada, faz emergir de dentro de si essa exigência de subir, ou seja, de alcançar o ápice da dor da existência. Nenhuma força externa ao próprio caminho força a isso, mas o momento pede coerção de si mesmo. Isso se revela como coragem, força e impulsão. A questão em jogo é a conquista da liberdade de tornar-se o que se deve ser.

No entanto, surge o "espírito de gravidade", ou seja, o peso, o demônio e inimigo mortal de Zaratustra, portanto, um inimigo mortal da vida. E o que seria o "espírito do peso"? Algumas considerações a respeito do espírito de peso já foram esboçadas na parte (1.1) deste trabalho, mas Nietzsche sempre retoma alguns conceitos fundamentais para expressar alguma ideia que não foi suficientemente trabalhada. Ainda na terceira parte de Zaratustra, encontramos um discurso intitulado "Do Espírito do Peso" onde essa categoria é abordada. De maneira geral, o peso interior exprime melancolia e a sensação de que a vida e a existência são excessivamente pesadas, difíceis de suportar. Fogel comenta esse diálogo entre o espírito de peso e Zaratustra e o caracteriza como um diálogo da vida com a vida:

Lembremos e observemos: há que ouvir nesse diálogo de Zaratustra com o espírito do peso um diálogo da vida com a vida, fazendo vir à tona algo de essencial – a saber, vida como ascensão, emergência, crescimento, intensificação e a puxada para baixo, a conspiração da vida contra a vida, a de-cadência. Como todo grande pensamento, como toda autêntica filosofia, no olhar de Platão, é um diálogo de Psyché (vida) com Psyché

O discurso do espírito do peso revela como ele realiza sua missão de corroer. Sua fala é sussurrada, dessa forma, torna-se mais persuasiva. É ponderada, gotejante, instilando a desmotivação, o embotamento. Seu olhar é, de um lado, sarcástico, de outro, lisonjeiro. Ele começa mencionando Zaratustra como a "pedra da sabedoria". Isso é lisonjeiro, aqui está a adulação. Uma pedra é algo sólido, firme, sobre o qual algo é construído, por exemplo, uma sabedoria radical ou fundamental, que é o que, no caminho mais solitário, se revela como o saber do fundo sem fundo da dor que é a vida. É um conhecimento que é como a "pedra angular", aquela que conecta e sustenta tudo. Fica claro que, se ela for removida, tudo se compromete e a obra desmorona por completo. Assim é a "pedra da sabedoria" ou o conhecimento adquirido pelo ser humano enfermo em sua jornada de atravessar a dor.

Esse conhecimento também é designado como "pedra de funda", ou seja, de lançamento. Portanto, é o entendimento que se projeta e que, ao fazer isso, lança o homem, pois a vida é o jogo de se arremeter, crescer, intensificar, se refazer e se revitalizar a partir da memória e da lembrança, alcançando a superação de si mesmo. Essa pedra, esse conhecimento, recebe o nome de “destruidor de estrelas”. Na jornada da vida, as estrelas são guias luminosos que indicam os valores que direcionam nossa história. Na busca pela superação do homem, longe da vingança e impulsionado pela vontade de crescimento, os antigos valores são deixados para trás. O processo de transformação é como lapidar a pedra da sabedoria, rompendo com as forças reativas que antes impulsionavam a doença (forças reativas) e promovendo um novo homem saudável (devir ativo), como será apresentado em §2.

De forma maliciosa e traiçoeira, diabolicamente, o demônio (o espírito de gravidade), sussurrando, adverte: "[v]ocê se lançou para o alto, mas toda pedra lançada deve – cair!". Com isso o demônio está insinuando: para que se esforçar? Para que buscar realização se tudo se desfaz? Tudo que sobe tem de descer! Tudo que se constrói um dia desmorona! Para quê tentar? Não vale a pena. É em vão. É assim que o espírito de gravidade puxa para baixo, mina a confiança.

O texto, expresso pela voz do espírito do peso, sugere que há um motivo ainda mais forte para não agir assim. Ele afirma que ao lançar a pedra tão longe, ou seja, ao se lançar tanto em um conhecimento tão radical, Zaratustra, o homem que conquistou esse conhecimento, se elevou tão alto que se condenou ao seu próprio apedrejamento, concluindo que a pedra cairá de volta sobre ele mesmo. Isso seria mais um motivo para não agir: "[n]ão, não faça, pois você é sua própria maior vítima!" Mas que tipo de apedrejamento é esse? Como

e por que a conquista se volta contra o próprio homem? Na vida, que é uma história de acontecimentos, todas as ações passadas têm impacto sobre as ações futuras, cada ação repercute sobre o agir. É assim que a vida, sempre se moldando como um instante de autossuperação (este é sempre o caminho da dor) leva quem decide se entregar a esse desafio ao âmbito no qual ecoa a própria existência, especialmente a existência plena, ou seja, o eco do caminho percorrido a partir de si mesmo. Essa dinâmica configura o jogo da vida, que é o jogo da diferenciação, é a vida se expandindo, isto é, intensificando-se e se manifestando ou se revelando na escolha, se lançando, se projetando no que está por vir e será.

O silêncio se torna grande e pesado quando o anão, que representa o espírito do peso, se cala. É no silêncio que a fala do anão ressoa mais intensamente. E é aí, no silêncio que se instaura quando o anão se cala, que se destacam ainda mais a essência e a distância entre essas duas dimensões cruciais da vida, daí a afirmação de que "em tais circunstâncias, a dois, estamos verdadeiramente mais isolados do que sozinhos" (*idem*). Em seu percurso em direção à solidão, ele se percebe como um "enfermo debilitado". Contudo, ele de fato é um enfermo, ele carrega a enfermidade humana, e assim ele é o destino (a história, o tornar-se) do homem. Nessa jornada rumo ao isolamento, esse homem que trilha o caminho da dor (da enfermidade humana) é também, um dos convalescentes dessa doença. Quanto ao termo "doença", ele não deve ser entendido como um estado físico, psíquico ou bioquímico de enfermo ou debilitado; trata-se, ao contrário, nesse contexto, da própria condição humana e do seu projeto de reivindicar o infinito, sobre essa condição enferma da humanidade, Fogel comenta:

"Esta doença – a postulação e a reivindicação do constitutivamente impossível – é a marca do Ocidente. Ela define a história ocidental-europeia. No Ocidente, a doença-homem – o humanismo Greco-cristão ou projeto metafísico enquanto estória do "homem doente do homem" (Nietzsche) – constitui-se no programa histórico, à medida que este homem ocidental-europeu propõe como meta e dever-se (como "ideal", pois!) o infinito, o ilimitado, a saber, o "absoluto", o "espírito puro" (a "alma"), a "consciência pura", a autoconsciência como pura transparência de si para si, a "eternidade" etc., etc... Ético-religiosamente, tudo isso aparece como "além", "céu", "salvação", "redenção". (FOGEL, *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*, p. 17).

Ele, o homem doente, surge, sentindo-se como se estivesse completamente vulnerável à doença. O peso espiritual nutre essa ideia, ao passo que ele, o indivíduo determinado a percorrer todo o caminho, esforça-se para alcançar níveis mais elevados, em busca de ar, luz e vida, por fim, de saúde. Nessa jornada, ele personifica o conceito da grande saúde que se produz e se realiza na zona de tensão. Essa "grande saúde" é um estado de equilíbrio, um jogo e um risco, à medida que é a saúde que, a cada momento, se enfraquece,

renuncia a si mesma em favor da recaída, ou melhor, de uma fragilidade, para não se tornar forte.

O espírito do peso, com suas palavras conspiradoras contra a vida, como se o livrasse do terrível sofrimento, que é o esforço da subida a partir da doença, para lançá-lo a um sofrimento ainda maior, ou seja, a convicção, por parte do espírito de peso, do desperdício dessa jornada. Neste momento, surge algo que tem impacto significativo, definindo os rumos e levando Zaratustra a estabelecer uma decisiva separação: “Anão! Ou tu ou eu!” Essa divisão é extrema, o abismo é profundo e intransponível. O homem realiza isso por meio da “coragem”. Ao mencionar coragem, Nietzsche está se referindo à força ou poder do espírito. É a explosão espontânea da coragem que “aniquila”, que “fere mortalmente” no mais profundo desalento, em toda desmotivação, pois o espírito do desânimo sussurra: “[t]udo é em vão, inútil, já que toda pedra lançada precisa – cair! Tudo que sobe – desce! Então, por que, para que agir?!...”. Não, a coragem que surge, estabelece de forma decisiva o desfecho desse conflito.

A expressão “nestas máximas”, de forma mais próxima e imediata, significa: em todos estes “discursos” sobre coragem, superação da dor e compaixão, em tudo o que leva a afirmar a vida de maneira incondicional: “[e]ra isso a vida? Pois seja! Mais uma vez! De novo!”. Um “toque de clarim” é a melodia ritmada com a vida, com o jogo da vida, que é uma história, uma dinâmica de auto-superação. Um jogo, um discurso anunciador, prenunciador, que sugere: “Quem tiver ouvidos, que ouça!”. É um convite que soa mais como uma convocação, uma chamada, que marca a transição para o próximo estágio, para a continuação da narrativa em §2.

2.4 O devir reativo do homem: “Da visão e do enigma” §2

Alto lá, anão!”, falei. “Eu, ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois —: tu não conheces meu pensamento abismal! Esse — não poderias suportar!”

—
Então ocorreu algo que me fez mais leve: pois o anão pulou de meus ombros, por curiosidade! E foi se acocorar sobre uma pedra à minha frente. Mas havia um portal justamente ali onde paramos.

“Olha esse portal, anão!”, falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim.

Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá — isso é outra eternidade.

Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: — é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘Instante’.

Mas, se alguém seguisse por um deles — sempre mais adiante e mais

longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?”

—
 “Tudo que é reto mente”, murmurou desdenhosamente o anão. “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo.”

“Ó espírito de gravidade!”, falei irritado, “não tornes tudo tão leve para ti! Ou te deixo acororado onde estás, pernetas — e eu te trouxe bem alto!

Olha”, continuei a falar, “esse instante! Desde esse portal, uma longa rua eterna conduz para trás: atrás de nós há uma eternidade.

Tudo aquilo que pode andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que pode ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez?

E, se tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante? Também esse portal não deve já — ter estado aí?

E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo todas as coisas por vir? Portanto — — também a si mesmo?

Pois o que pode andar, de todas as coisas, também nessa longa rua para lá — tem de andar ainda alguma vez! —

E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando sobre coisas eternas — não temos de haver existido todos nós?

— e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua — não temos de retornar eternamente? —”

Assim falei eu, e cada vez mais baixo: pois temia meus próprios pensamentos e intenções ocultas. Então escutei, subitamente, um cão uivar na vizinhança.

Alguma vez escutei um cão uivar assim? Meu pensamento correu para trás. Sim! Quando era criança, na mais longínqua infância:

— então ouvi um cão uivar assim. E também o vi, eriçado, com a cabeça voltada para cima, tremendo, na mais silenciosa meia-noite, quando também os cães acreditam em fantasmas:

— de maneira que tive pena. Pois justamente então a lua cheia estava sobre a casa, mortalmente calada, justamente então se encontrava parada, uma redonda incandescência — parada sobre o telhado plano, como em propriedade alheia: —

com isso assustava-se o cão: pois os cães acreditam em ladrões e fantasmas. E, quando novamente escutei aquele uivo, tive pena mais uma vez.

Para onde tinha ido o anão? e o portal? a aranha? E todos os sussurros? Então eu sonhava? Acordei? Entre rochedos selvagens me achava eu de repente, sozinho, ermo, no mais ermo luar.

Mas ali jazia um ser humano! E ali estava o cão, pulando, eriçado, ganindo — viu-me chegar — uivou novamente, então gritou: — algum dia escutei um cão gritar assim por socorro?

E, em verdade, o que vi, jamais vira igual. Vi um jovem pastor contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca.

Alguma vez vi tanto nojo e pálido horror em um rosto? Havia ele dormido? E a serpente rastejou para dentro de sua garganta — e ali mordeu firmemente.

Minha mão puxou e tornou a puxar a serpente: — em vão! não consegui puxar a serpente da garganta. Então de dentro de mim se gritou: “Morde! Morde!

Corta a cabeça! Morde!” — assim se gritou de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e ruim gritou com um grito de dentro de mim. —

Ó ousados ao meu redor! Vós, tentadores, tenteadores, e quem, entre vós, tenha se lançado com velas astutas em mares inexplorados! Vós, amantes de enigmas!

Então interpretai-me o enigma que enxerguei, então interpretai-me a

visão do mais solitário!

Pois era uma visão e uma premonição: — o que vi eu então em alegoria?
E quem é esse que um dia terá de vir?

Quem é o pastor em cuja garganta a serpente entrou? Quem é o homem
em cuja garganta entrará tudo de mais pesado, de mais negro?

— Mas o pastor mordeu, tal como lhe disse meu grito; mordeu com boa
mordida! Para longe cuspiu a cabeça da serpente —: e levantou-se de um
salto. —

Não mais um pastor, não mais um homem — um transformado, um
iluminado que ria! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!

Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem — — e
agora me devora uma sede, um anseio que jamais sossega.

Meu anseio por esse riso me devora: oh, como suporto ainda, Assim falou
Zaratustra. (ZA, “Da visão e do Enigma”, §2).

O contexto dessa segunda parte de “Da visão e do Enigma” se dá com uma mudança radical na postura de Zaratustra diante do espírito de peso, com a oposição irreconciliável entre duas opções que se contradizem, a saber: “Ou eu ou tu!”. Com isso constatamos um avanço significativo no diálogo empreendido, mas não um avanço no sentido positivista de progresso do pensamento e sim no sentido de intensificação e aprofundamento cada vez mais intenso no diálogo. Fogel comenta essa ideia de que na filosofia não há “progresso”, mas salienta o caráter de intensificação do pensamento, na medida em que vai se constituindo em obra e, conseqüentemente história:

Progredir, portanto, aqui, quer dizer agravar, intensificar e, nesse sentido, crescer. Assim é com o n.2 de Da visão e do enigma. Este é um agravamento, uma intensificação do que vem sendo posto, exposto. E isso, agora, será agravado, à medida que será mostrado vida, em sendo relação, melhor, história (devir, suceder, acontecer, e não historiografia ou ciência histórica) de dor, o que marca o jogo de intensificação ou crescimento de dor em obra – enfim, será mostrado que vida assim é, porque se faz desde e como uma determinada experiência de tempo, experiência esta que abre, que inaugura uma relação muito própria com a vida. (Fogel, *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*, p. 78).

Nesse avanço do diálogo, Zaratustra mostra um “portal” com “duas faces” e então explica: “Crês, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?”. Podemos conjecturar que se trata de duas entradas que apontam para dimensões diferentes, que estão relacionadas aos dois personagens. Esse contraste é comentado por Fogel, quando diz: “[a]qui, sobretudo aqui, fica bem marcado o abismo entre o modo de ser reivindicado por Zaratustra e o modo de ser encarnado pelo anão”³⁰.

³⁰ (Fogel, *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*, p. 81).

Os dois caminhos são definidos por Zaratuttra como caminhos que conduzem ao passado e ao futuro, respectivamente, e ambos são caminhos infinitos, pois como diz Zaratustra: “[e]stes caminhos se contradizem eternamente” e ainda “[n]ingém ainda os trilhou até o fim”. A ênfase dada aos caminhos ilimitados que conduzem ao passado e ao futuro destina-se a marcar o momento em que se dá o diálogo que é no instante (*Augenblick*), remetendo à inscrição na entrada no pórtico. Como entender esse instante que Zaratustra está focalizando em seu discurso? A partir de todo o contexto dado, no diálogo, para esse percurso do homem na história como homem doente (devir reativo do homem), podemos partir da interpretação de que esse instante fundamental constitui uma ruptura entre um dos caminhos. De um lado, o caminho que remete ao passado e que é infinito, podendo ser percorrido mais uma vez e ainda infinitas vezes, sendo sempre uma possibilidade do homem. De outro, o caminho do futuro, que é o caminho que ainda não foi percorrido, que é uma incógnita, uma possibilidade do homem na história em vista de concretizar um projeto de ser, de pôr em obra e, assim, colocar no tempo a existência. E, por fim, o instante é marcado pela tensão entre os dois caminhos, pois não há definição nem por um e nem por outro, mas trata-se de um ponto de ruptura, ao mesmo tempo comum, de ambos os caminhos. O instante está em sintonia com o próprio devir, pois não pode ser apanhado e amarrado sobre a teia conceitual. Podemos conjecturar a partir do diálogo que, quando fala de “instante”, Zaratustra fala de um momento decisivo da vida, onde ela se projeta para cumprir um destino.

Por sua vez, o espírito de peso desdenha da sabedoria de Zaratustra quando murmura: “tudo o que é reto mente” e ainda “Toda verdade é torta (curva), o próprio tempo é um círculo”. E Zaratustra, por sua vez, corrige o espírito de peso nos seguintes termos: “não simplifiques as coisas tão facilmente” e “Senão deixo-te encarapitado onde estás”. Zaratustra quer, com essa atitude, demonstrar que a fala dissimulada do espírito de peso quer dissuadi-lo de seu caminho rumo ao pensamento fundamental a respeito do instante, mas, uma vez investido de coragem, como observamos na primeira parte do texto, Zaratustra responde ao espírito de peso de tal modo que reprime sua voz e possibilita, novamente, a Zaratustra voltar a falar a respeito do instante.

Zaratustra volta a falar do seu pensamento fundamental e então faz um longo discurso, que parece um espelhamento do discurso realizado na seção 341 da *Gaia ciência*, sob o título “O mais pesado dos pesos” e que é também um diálogo com um “demônio” a respeito da doutrina do eterno retorno. O discurso de Zaratustra conclui-se com a seguinte frase: “[n]ão precisamos eternamente retornar?”. Como vimos anteriormente, a doutrina do eterno retorno consiste para Nietzsche numa afirmação do devir e de seu caráter disruptivo. Assim, quando Zaratustra se refere ao instante, esse fugaz momento, que mal é apanhado já se foi, ele está dizendo para o anão que é preciso aceitar o devir como o caráter fundamental do

real e que é sob essa “pedra da sabedoria”, que nos foi apresentada em Da visão e do enigma §1, que se funda o jogo da criação.

Logo após esse discurso, Zaratustra é despertado da visão e como que entra em outra através de um despertar por meio do uivo de um cão que prenuncia a visão do pastor na encruzilhada. A partir desse momento, Zaratustra não sabe mais se está acordado ou sonhando, assim ele está imerso num jogo de luz e sombra, do jogo de aprofundamento no fundamento do homem que é a dor e, com isso, subitamente emergem para ele “memórias da infância” que remetem a essa dimensão originária da força criativa e que remetem diretamente à terceira metamorfose do espírito. Fogel comenta essa instância fundadora como a essência do homem em vista de sua destinação: “A ‘infância’ de Zaratustra, a sua mais remota infância, é tempo, instância de fundação do homem, de abertura ou de inauguração do destino humano”³¹. Esse homem surge, de forma curiosa, como um pastor. O pastor é aquele que protege e cuida. O homem, apenas pelo fato de ser humano, já carrega em si a essência do cuidar e proteger sua própria natureza. Ser esse guardião de si mesmo, esse pastor, é uma condição na qual o homem não pode deixar de estar. Em outras palavras, essa proteção e resguardo são indispensáveis a sua existência. Mesmo que desejasse, o homem não seria capaz de abdicar disso, pois não se trata de uma questão de escolha ou vontade própria.

Retornando à imagem do cão que uiva e sinaliza insistentemente para algo, para que a atenção de Zaratustra se volte para um homem que se encontra largado e precisando de ajuda. Zaratustra escuta o uivo incomum e aterrador do cachorro e “sente compaixão por ele”. Novamente, ouve o uivo, que é, sem dúvida, um clamor por ajuda, um grito como nenhum outro que já ouviu – e “mais uma vez, sente pena novamente”. Em essência, Zaratustra, o ser humano, se sensibiliza. O homem que jaz ali, próximo ao local onde se “sussurravam eternidades”, representa o espírito de vingança. Quando, mais adiante, é descrito como um jovem pastor, ele deve, de alguma forma, ser uma encarnação ou uma representação histórica do próprio anão (numa transmutação), além de incorporar tudo que foi comentado sobre o anão no pórtico, inclusive o próprio pórtico, que parece desvanecer: “[e], ao ouvir aquele uivo novamente, sente pena outra vez. Para onde teria ido, agora, o anão? E o portal? E a aranha? E todos aqueles sussurros? Estaria eu sonhando? Estava acordado?”. De fato, é como se, de repente, tudo que estava ali no portal sumisse, uma vez que o foco se desloca para essa manifestação histórica, isto é, para o homem que ali se encontra, prostrado. No entanto, esse homem se encontra largado e esse sofrimento do homem desperta a compaixão em Zaratustra. A compaixão de Zaratustra é a compaixão da vida com a própria vida e, com isso, ela está salvando a si mesma, pois como já foi indicado, Zaratustra não é apenas um personagem, mas a própria vida em seu sentido pleno.

³¹ (Fogel, O homem doente do homem e a transfiguração da dor, p. 107).

Ao partir em socorro do homem, Zaratustra se depara com uma extraordinária visão. O que se destaca de maneira extraordinária e excepcional nesse momento é, mais uma vez, a frase "nunca vi algo assim". Ele percebe então que se trata de um jovem pastor, cuja face expressa um horror pálido e um grito aterrador, enquanto uma terrível e repugnante cobra negra o sufoca, parecendo cravar seu veneno em sua garganta. Já podemos indicar que este pastor representa o homem ocidental, aquele que eleva sua humanidade através de um projeto metafísico, ou seja, aquele que, na culminância desse percurso histórico, se transforma no modelo da autonomia da razão e da consciência, da autonomia da vontade. Assim, ele se torna o exemplo do desejo, da ambição, que é a busca por algo infinito. A cobra que o ataca e o asfixia simboliza as forças reativas, a essência rebelde do ser humano, manifestando o espírito de vingança que se expressa como uma vontade de corrigir a vida.

Zaratustra, aquele que já percorreu todos os caminhos da humanidade, inclusive o do homem atormentado pela ira e pelo ressentimento, testemunha a assustadora figura do pastor estrangulado, sufocado, e escuta seu lamento. Imediatamente, ele se apressa em socorrê-lo, em oferecer ajuda e salvação. Ele corre determinado e ansioso, tentando arrancar, eliminar a serpente que oprime o homem:

Minha mão puxou a cobra e insistiu – em vão! Não consegui retirar a serpente da sua garganta”. “Então, algo dentro de mim clamou”. O que existe no íntimo de Zaratustra reflete o mais profundo do ser humano. Daí surge um clamor: “Morde! Morde! Arranca-lhe a cabeça! Morde! – assim ecoou algo em meu interior, assim se manifestou meu horror, meu ódio, meu nojo, e minha compaixão, todo meu bem e o meu mal gritaram de dentro de mim, num único grito (*idem*).

Ao concluir esse discurso, Zaratustra reitera e convoca, novamente, aqueles que já foram chamados no início de §1, ou seja, os que se dedicam à causa e estão prontos para a jornada: “[o]s valentes, os exploradores e desafiadores de mundos desconhecidos, os marinheiros de mares ainda não navegados, aqueles que se alegram com os mistérios”. Assim, são convocados todos que estão dispostos a embarcar juntos na jornada que representa o movimento de declínio, revelando-se como o caminho do mais solitário, à medida que se configura como o caminho da dor. Historicamente, essa trajetória é a narrativa do homem que se levanta contra a dor (finitude e solidão). A jornada de Zaratustra, a travessia do homem ocidental em direção à essência da humanidade, estabelece-se como um percurso de dor e, por isso, uma trajetória de solidão, sendo, portanto, um trabalho de recondução da metafísica.

Os audaciosos, aqueles que buscam mundos ainda inexplorados, são chamados por sua conexão com os que se encontram nessa mesma travessia, compartilhando o trajeto, imergindo na experiência da jornada. Eles estão capacitados a desvendar o mistério do mais profundo, ou seja, a observar e assim a co-ver, a visão que se consuma no pórtico do momento, essa intersecção de todos os caminhos. O que se revela nessa fase da jornada, no

pórtico do momento, é uma visão que se assemelha a uma previsão. O viajante inquiriu: "[o] que eu vi? Quem é aquele que um dia virá?". Na superação da condição humana, anuncia-se o "super-homem", ou seja, o indivíduo que começa a cultivar a sua própria humanidade ou seu jeito particular de existir, revelando-se, então, como finitude e história, fruto de uma criação limitada: "[q]uem é o homem, em cuja goela se insinuará tudo o que há de mais negro e pesado?". E o que é "o mais negro, o mais pesado"? Zaratustra é o pastor que absorve tudo o que é mais sombrio e pesado, simbolizado pela cobra, ou seja, todo o tédio, pessimismo e revolta que surgem no contexto do espírito de vingança, que busca reformar, corrigir e substituir a vida finita e limitada substituir pelo eterno e imutável que somente pode ser encontrado num além. Essa interpretação do enigma é reforçada por Roberto Machado em "Leituras de Zaratustra", em que ele identifica Zaratustra como pastor e vidente:

O primeiro diz explicitamente que o jovem pastor em cuja garganta se insinuou a negra e pesada serpente é o próprio Zaratustra. Zaratustra, portanto, está narrando aos marinheiros uma visão, ou melhor ainda, uma antevisão que ele teve dele mesmo. Pois não se deve esquecer que *Assim falou Zaratustra* não é um livro sistemático e argumentativo; é um livro que utiliza livremente as formas de expressão da epopeia, da tragédia e do romance de formação para apresentar a trajetória ou o processo de aprendizado de Zaratustra, seu personagem central, até ele se tornar um herói trágico, um filósofo trágico. (Roberto Machado, *Leituras de Zaratustra*, "A alegria e o trágico", p. 415).

A serpente escura e densa representa o niilismo passivo, gerado pela incapacidade de aceitar que não haverá uma evolução do ser humano no que se refere ao progresso da humanidade. Em outras palavras, isso implica em que o homem limitado, frágil, reativo, vingativo e doente sempre estará presente. Deleuze associa a serpente negra a um devir reativo do homem e ao eterno retorno desse homem como uma tendência humana de negação do real: "[a] serpente é um animal do eterno retorno; mas a serpente se desenrola, torna-se uma "pesada serpente negra" e pende fora da boca que se aprestava a falar, na medida em que o eterno retorno é o das forças reativas"³².

Esse momento representa a culminância da metafísica, que se manifesta como a plenificação do niilismo europeu. Essa escuridão e esse peso são marcas do fim, da saturação e do cansaço diante da vontade pelo ilimitado. Esse ponto culminante, essa fase de acumulação histórica, é o que é abordado neste texto representado pelo pastor e pela sua rejeição e expulsão do espírito de vingança. Aqui reside o momento de inflexão, de superação do homem, marcando o tempo propício para a visão do além do homem (*Übermensch*), uma nova realidade que está por vir e que Zaratustra se propõe a anunciar.

³² (Deleuze, Nietzsche e a filosofia, p. 32).

Quando no *Zarathustra* Nietzsche diz que é preciso superar a si mesmo (ZA, “Como superar a si mesmo”, II), ele quer dizer que é preciso ultrapassar a medida de um antigo eu, um eu que foi apequenado pela formação filosófica e, com isso, submetido ao nivelamento do homem e, dessa forma, ficou preso a um devir reativo. Essa tese é retomada no *Assim falava Zarathustra* no discurso intitulado “O convalescente”, em que Nietzsche desenvolve a tese do eterno retorno sob a perspectiva de um devir reativo do homem, um devir reativo que sepultaria a possibilidade de um “pensamento abismal”, um “pensamento insuportável”, capaz de, para além da vontade de verdade, como Zarathustra observa, afirmar a vida, de “afirmar a dor”, pois tal pensamento só poderia surgir a partir de um novo devir, um devir não-reativo, mas ativo, fonte de singularidades, na medida em que situado na perspectiva do *amor fati*:

O grande nojo pelo homem foi isso que me sufocou e entrou-me na garganta... Ele retornará eternamente, o homem do qual estás cansado, o homem pequeno... Ai! Nojo, nojo, nojo (NIETZSCHE, ZA, “O convalescente”).

O discurso termina com o pastor mordendo e cuspidando a cabeça da cobra para longe e, de repente, saltando transformado. Assim, surge um momento marcante, uma superação que representa a superação do ser humano, ultrapassando a filosofia e a metafísica, cujo caráter permeia tudo, do início ao fim, refletindo o espírito de vingança. É crucial notar que essa superação ocorre de maneira repentina. Trata-se de um evento singular, um instante notável que merece ser descrito. Sua grandeza reside exatamente na sua simplicidade. Assim, deixemos de lado o hermetismo e, principalmente, a “reflexão”, evitando malabarismos dialéticos ou sutilezas lógicas, em suma, sem disfarces. É algo que irrompe, que acontece de forma espontânea e simples, para quem trilha essa jornada. De fato, o texto menciona: “[o pastor] ria! Nunca até aqui na terra, riu alguém como ele ria!”, “não era um riso de homem”. Não é mais simplesmente o riso de um homem, pois ele se tornou um ser transfigurado, transformado no “Übermensch”. Mas de que maneira se caracteriza esse riso?

O riso pode ser considerado um afeto, ou seja, uma manifestação do corpo e, por conseguinte, da grande razão. Assim, esse afeto nos envolve de maneira profunda. Ele molda um modo de ser que se estabelece a partir dessa emoção, uma vez que tudo se passa de acordo com esse sentimento. Esse afeto surge de uma transformação repentina, de uma longa espera, de uma expectativa que acaba não se concretizando. É importante esclarecer que, se a metafísica, que representa a busca pela verdade e pela “causa primeira”, almeja um novo fundamento, ela também se dá conta de que esse fundamento se revela como um vazio profundo e abissal. Por isso, Zarathustra menciona, no início de §2, que para o “espírito de

peso”, sua “sabedoria é abissal”, e complementa o enunciado com: “não conseguirias suportar”. Abissal, pois revela o sem-fundo que é a filosofia e a busca de sentido e do fundamento que é o pensamento ocidental, que sempre demonstrou o interesse subterrâneo de estabelecer essa causa primeira para o mundo e, conseqüentemente para a vida. A filosofia de Nietzsche, nesse ponto, se apresenta como uma denúncia desse movimento no âmago do pensamento como uma *hybris*: a de assegurar-se do real pelo estandarte do ideal de verdade. E o espírito de peso que acompanha Zarathustra por todo esse trajeto que desemboca no pensamento abissal é aquele que visa dissuadir Zarathustra de concluir o seu trajeto e revelar, por fim, que não existe fundamento ou sentido algum, que a existência é um oco sem fim, e que o homem está sempre por se fazer – essa é a revelação e esse é o enigma que Zarathustra apresenta. O trajeto de Zarathustra é o trajeto do pensamento ocidental, o caminho da negação da vida em relação a um além mundo e que será abordado no próximo capítulo, no desdobrar das fases do pensamento filosófico enumeradas por Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo “Como a história da filosofia se tornou em fábula: história de um erro”.

CAPÍTULO 3: A HISTÓRIA DE UM ERRO COMO LANCE DE DADOS VICIADOS

Neste capítulo buscamos demonstrar como, de acordo com Nietzsche, se deu na história da filosofia o domínio da vontade de verdade sobre a consciência filosófica e como ela se manifesta nas seis fases da história do pensamento ocidental elencadas por ele em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo “A história de um erro”. Nossa investigação pretende acompanhar esse caminho de Nietzsche em sua narrativa da história do pensamento ocidental.

Do que foi até agora exposto, podemos extrair algumas características a partir das quais Nietzsche entende a história do pensamento ocidental como a história de um erro. A primeira é a de que todo pensar já é participação num jogo de dados e, por isso mesmo, um jogo de forças ativas e reativas. Entretanto, essa explicação ainda não elucida por que ele qualifica essa história enquanto um “erro”. O jogo de forças que Nietzsche analisa na história da filosofia é o jogo corrompido pelo ideal da verdade e, portanto, um jogo niilista de negação do real em absoluto. Heidegger, em certa medida, retoma a tese de que a história da filosofia ocidental é determinada pelo niilismo e suas diversas fases. Em seu livro dedicado ao esclarecimento das teses de Nietzsche, ele comenta a respeito do tema da seguinte forma:

O niilismo é história. No sentido nietzschiano, ele constitui a essência da história ocidental porque co-determina o aparato normativo das posições metafísicas fundamentais e de suas relações. As posições metafísicas fundamentais, porém, são o solo e o âmbito daquilo que conhecemos como história do mundo, em particular como história ocidental. O niilismo determina a historicidade dessa história. Por isso, para compreensão da essência do niilismo, há menos a ganhar com a narrativa da história do niilismo nos diferentes séculos e mais com a descrição do niilismo em suas figuras. Tudo precisa apontar inicialmente para o reconhecimento do niilismo como o aparato normativo da história. Se quisermos conceber essa história como “decadência”, calculando a partir da desvalorização dos valores supremos, então o niilismo não é a causa da decadência, mas a sua lógica interna: o aparato normativo do acontecimento que impele para além de uma mera decadência e que, por isso, também já aponta para além daí.

Desse modo, a intelecção da essência do niilismo não consiste no conhecimento dos fenômenos possíveis de serem designados historiologicamente como niilistas – ela repousa sobre a concepção dos passos; dos estados e dos estágios, desde a desvalorização iniciante até a transvaloração necessária. Se os valores supremos se desvalorizam e vem à tona a experiência de que o mundo jamais corresponde àquilo que esperamos dele no ideal; se desperta mesmo a tonalidade afetiva de que tudo só se encaminha para o pior e para o iníquo e de que esse mundo é, com isso, o pior de todos os mundos possíveis, um “pessimum”, então emerge aquela atitude que usualmente se chamou na idade moderna de “pessimismo”... (Heidegger, *Nietzsche*, p. 70).

O jogo analisado neste capítulo é o jogo de dados que, de acordo com Nietzsche, foi corrompido pela vontade de verdade. E em que consiste esse jogo? Quais são suas nuances e características, que levam à conclusão de que se trata de um jogo adulterado? Vimos, no segundo capítulo, que todo pensamento já é um jogo de forças, que pode ser determinado em geral por duas grandes variantes de força. A primeira é a vontade de poder que constitui a vontade em geral e suas mais variadas determinações, já que seu caráter fundamental é poder ser moldada. A segunda é um modo dessa vontade de poder, a saber: a vontade de verdade, que ganha legitimidade através da usurpação da capacidade criadora da vontade de poder e gera um mundo paralelo ao mundo da vida: é essa vontade que determina o jogo de dados viciado.

O jogo viciado consiste em dar legitimidade para um mundo fabricado pelo ideal da verdade e, assim, aumentar no homem o sentimento de poder. O homem se viu seduzido por esse jogo que poderia garantir sempre os mesmos resultados e ilusões metafísicas, Nietzsche relata essa sedução do jogo reativo em *Aurora*:

Entregando-se a uma perversão de pálidas imagens das coisas e das palavras, jogando com essas entidades invisíveis, inaudíveis e intocáveis, temos a sensação de viver num outro mundo **superior**, com um profundo desprezo pelo mundo sensível, por esse mundo palpável, sedutor e mau. “Longe de nós seduzir, essas abstracções têm o poder de nos guiar!” – e tinha-se então uma ponte para o céu. Não o conteúdo desses jogos de espiritualidade, mas os próprios jogos foram “o que há de mais elevado” na pré-história da ciência. (Nietzsche, *Aurora*, I, § 43).

O jogo de forças também é um jogo de palavras que foram eternizadas pela tradição e que precisam ser destroçadas pela filosofia do martelo, para ser libertadas do devir reativo. As palavras, diz Nietzsche, “são duras como pedras”³³ e, a cada novo problema filosófico que nos aparece, temos de nos defrontar com palavras, verdades eternas e conceitos.

Antes de prosseguir com esse exame, em vista de retomar a metáfora nietzschiana do jogo, é preciso voltar à descrição de como, de acordo com ele, funciona o jogo de dados. O jogo consiste no lançamento de dois dados que, somados, devem resultar num determinado número para que aquele que joga possa vencer a disputa. Acontece que esses dados estão viciados ou, como é o caso, apenas um está.

Seguindo as regras do jogo, contamos o número da superfície de dois dados que são lançados ao mesmo tempo na mesa filosófica. Seja como for, a cada vez, é necessário analisar, tanto o movimento quanto a jogada, com base no dado clássico de seis números. Na prática, se

³³ (Nietzsche, A, §47).

levarmos em conta um jogo de dados com dois dados de seis lados, configurando as seis fases da história do pensamento ocidental, e fizermos com que o mesmo resultado surja, ainda que os dados mostrem números diferentes, deve haver seis possibilidades de viciar um resultado, refletindo essa caracterização de Nietzsche da história do pensamento ocidental em seis fases. Cada resultado de um dado pode ser balanceado por outro (que está viciado). Então, se um dado dá o resultado *um* o segundo pode balancear com o resultado *seis* e, assim, forçar o resultado no valor *sete*.

O número sete enquanto resultado de um jogo de dados viciado é como um produto predeterminado na repetição no jogo de dados. O número sete representa aquela eterna repetição dos velhos preconceitos filosóficos. O número sete é o resultado considerado como vencedor em todo e qualquer lance de dados, mas que, nessa analogia com o jogo viciado, é um resultado fraudado pelas forças que concorrem para o ideal da verdade. Nietzsche não se desvencilhou do jogo de dados viciado, mas a partir dele o jogo não poderia mais ser jogado dessa forma. Isso vale para os seis números de um dado e, portanto, as seis possibilidades de viciar um lance de dados. Deleuze comenta a experiência do jogo viciado como uma forma de controle do “mau jogador” que conta com a causalidade para alcançar o resultado esperado: “[e]le coloca essa própria combinação como um objetivo, oculto atrás da causalidade”³⁴. Essas seis possibilidades são exatamente as seis fases do pensamento filosófico que Nietzsche elenca na sessão “Da história de um erro”, em *Crepúsculo dos ídolos*, e que vamos explorar em referência a cada lance nesse terceiro capítulo como a história do projeto metafísico ocidental e seus respectivos avatares, a esse respeito Nietzsche diz que: “Existe uma ponte invisível entre que une um gênio a outro”³⁵. Nesse sentido, aquilo que anela os cenários filosóficos enumerados por Nietzsche será a vontade de verdade como uma força que impele o pensador a negar o real (caos/devir) em detrimento de um “mundo verdadeiro”, um além mundo.

3.1 O primeiro lance de dados: “Eu, Platão, sou a verdade”.

O mundo verdadeiro alcançável ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso, – ele vive nele, *ele é esse mundo*.

³⁴ (Deleuze, Nietzsche e a filosofia, p. 15).

³⁵ (Nietzsche, LF, §17).

(Forma mais antiga da Ideia, relativamente inteli-
Gente, simples, convincente. Transcrição da pro-
posição “eu, Platão, *sou* a verdade”).³⁶

Nessa citação referente ao primeiro lance de dados da história do pensamento ocidental Platão aparece como protagonista de um drama, que é o drama do pensamento ocidental. O drama se desenrola a partir do desenvolvimento da ideia de um mundo “verdadeiro” e “alcançável”, mas que possui alguns requisitos para ser alcançado, a saber: esse mundo só é alcançado pelo “sábio”, “virtuoso” e piedoso”. A tríade de virtudes assinalada por Platão é uma ideia que seduz pela força que uma tendência a negar o real exerce sobre o homem. Essa trindade ética moraliza o caminho para alcançar o tão almejado “mundo verdadeiro” e não se trata apenas alcançar o mundo verdadeiro no além, mas de “tornar-se” esse mundo.

O que afinal significaria esse “tornar-se”? Assimilar o mundo verdadeiro para si é assimilar os atributos desse mundo e considerar-se a partir dessa perspectiva. Isso explica a ironia posta por Nietzsche na boca de Platão: “Eu, Platão, *sou* a verdade”. A declaração “eu sou a verdade”, evidentemente, não é encontrada em nenhuma das obras de Platão, sendo empregada por Nietzsche numa clara referência bíblica, em alusão à passagem do Evangelho de João (14,6) em que Jesus refere a si próprio como o caminho, a verdade e a vida. O paralelo não é coincidência, pois coloca Platão como um elo que leva ao cristianismo. Em *Crepúsculos dos ídolos* o próprio Nietzsche destaca o pensamento de Platão como “antecipadamente cristão”³⁷. No cerne dessa questão, o foco da análise de Nietzsche se concentra nas “atividades instintivas”, “intenções morais” e “impulsos” (BM, 2005, §6) que guiam Platão. São esses elementos que permitem uma avaliação apropriada da filosofia platônica a partir da perspectiva nietzschiana, que é a do confronto, não tanto em relação a suas proposições teóricas, mas sim em relação às consequências históricas que vão ecoar por toda história do pensamento ocidental.

Platão foi aquele que levou a cabo o projeto de uma, nas palavras de Yolanda Muñoz, “república de palavras”³⁸, a idealização de uma pólis em que não seria admitida a entrada de agentes da mentira e da fantasia, na figura dos poetas. Nesse processo, Platão opta por suprimir o elemento responsável pelo erro e o engano na sociedade, em vista de um

³⁶ (Nietzsche, CI, “Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula- história um erro”, §1).

³⁷ Cf. Nietzsche, CI, “O que devo aos antigos”, §2

³⁸ Termo usado Yolanda Gloria Gamboa Muñoz para se referir à república de Platão na qual: “se expulsam sofistas e poetas” (Yolanda, *Nietzsche: A fábula ocidental e os cenários filosóficos*, p. 21).

conhecimento orientado segundo o critério da “opinião verdadeira justificada, que deve corresponder ao âmbito inteligível.

No prefácio de *Para além de bem e mal*, Nietzsche aponta para sua oposição à filosofia dogmática em geral e, em particular, a sua origem: Platão e o platonismo. Esse prefácio pode ser considerado fundamental para a compreensão da obra tardia de Nietzsche, revelando sua grande ambição: a subversão do platonismo, tanto na forma vulgar quanto na original. Nas palavras de Nietzsche, "um dos piores, mais duradouros e perigosos erros até hoje foi o erro dos dogmáticos, ou seja, a criação por Platão de um espírito puro e de um bem em si" (NIETZSCHE, BM, Prefácio). Esse que podemos designar como o duplo erro dogmático de Platão é o princípio orientador da crítica de Nietzsche em *Para além de bem e mal*, onde ele busca desconstruir, nas primeiras seções, o equívoco platônico do espírito puro, enquanto as seções finais são dedicadas à inversão da ética socrático-platônico-cristã do bem em si.

Influenciada pela crença na concepção platônica do espírito puro e do bem em si, a gravidade filosófica, diz-nos Nietzsche, com sua arraigada e ancestral desaprovação da sensibilidade, sempre menosprezou o que é subjetivo-perspectivista, considerando-o como oposto à verdade, ou seja, como equívoco, engano, ilusão. Contudo, o que aconteceria, continua Nietzsche, se despertássemos do pesadelo dogmático provocado por Platão? A natureza fantasiosa dessa criação, continua ele, se revelaria e, juntamente com ela, a sugestão de que a verdade poderia residir justamente ao lado do disfarce, do véu, da aparência, da sedução. Nietzsche enfatiza essa relação entre essas qualidades opostas em *Além de bem e mal* quando diz:

Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais a essas coisas ruins e aparentemente opostas (Nietzsche, BM, §2).

Platão transforma a noção de verdade – ou, para Nietzsche, representa uma inversão de valores. “[e], quando finalmente saímos do pesadelo platônico, a missão mais extrema do pensamento crítico é manter-se desperto”³⁹. Este foi o "pesadelo" do qual agora despertamos, observa ele: nossa missão, enquanto pensadores é permanecer despertos e, então,

³⁹ (Nietzsche, BM, Introdução, p.8).

restabelecer a verdade como algo que pode conviver com o disfarce, a aparência, a sedução, a metáfora, visto que a artimanha de Platão foi virá-la de cabeça para baixo.

É preciso voltar à formulação da questão em Platão, em vista de entender como se dá essa inversão e oposição de valores. Platão indaga: qual é a definição de belo, qual é a definição de justo, entre outras questões. E ele contrasta essa abordagem com outras formas de questionamento. Sócrates confronta jovens ingênuos, idosos obstinados, e os renomados sofistas. No entanto, parece que todos eles acabam respondendo à pergunta mencionando exemplos do que é justo, do que é belo: uma jovem virgem, uma égua, uma panela... Sócrates obtém êxito: a pergunta "o que é o belo?" não pode ser respondida citando exemplos do belo. Daí surge a distinção valorizada por Platão entre as coisas bonitas, que só são belas como exemplos acidentais e transitórios; e o Belo, que é simplesmente belo, necessariamente belo, o belo em sua essência e ser. Assim, em Platão, a oposição entre essência e aparência, ser e vir a ser, é inicialmente determinada por um método de questionamento, por uma forma de interrogar. Por meio desse modo de interrogar, Sócrates foi capaz de determinar e estabelecer um âmbito das essências e das formas. Isso permite a Platão extrair diretrizes e princípios que guiam e validam as ações humanas. Somos guiados pelo inteligível após passar por uma disciplina prévia que deve assegurar que, no momento do conhecimento, a poderosa influência das inclinações, impulsos e emoções – ou seja, a força da sensibilidade – tenha sido neutralizada e submetida ao controle mais rigoroso das formas inteligíveis.

Isso mostra como a relação entre o pensamento platônico e o pensamento nietzschiano é complexa, pois não se trata de uma mera crítica em relação a um ponto de vista, mas sim de uma revisão completa da história da filosofia, a partir da premissa intrínseca ao pensamento de Nietzsche que toma Platão e o platonismo como responsáveis pela decadência da filosofia: “[r]econheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos” (NIETZSCHE, EH, §2).

Nietzsche tem uma posição muito clara sobre aquilo que representa sobremaneira o espírito grego, que é o da tragédia, da nobreza e dos afetos tônicos (como foi apresentado na parte 2.1 deste trabalho), tendo Sócrates e Platão como figuras opostas a esse ideal. Na realidade, Nietzsche não está criticando as figuras históricas de Sócrates e Platão, mas aquilo que eles representam como pensamento e enquanto sintomas de uma sociedade decadente: “[g]rosso modo, eu agarrava dois tipos célebres e absolutamente ainda não definidos, como se agarra uma ocasião pelos cabelos, para exprimir algo, para ter em mãos umas tantas fórmulas, signos e meios linguísticos mais” (NIETZSCHE, EH, §3).

Isso revela em grande parte o estilo de Nietzsche, que recorre ao uso de figuras históricas da filosofia e de outros âmbitos do conhecimento para criar uma caricatura, uma personagem sobre a qual ele pode criar todo um conjunto de reflexões que podem ser remetidas a essa caricatura como representação.

3.2 O segundo lance de dados: “A ideia se torna mulher”.

O mundo verdadeiro, por enquanto inalcançável,
mas prometido ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso (“ao
pecador que faz penitência”).

(Progresso da Ideia: ela se torna mais sutil, mais
capciosa, inapreensível, – *ela se torna mulher*, tor-
na-se cristã...) ⁴⁰.

O segundo cenário da fábula ocidental é marcado pelo limite que é imposto ao homem por Deus, devido à punição pelo pecado original. A partir dessa limitação imposta ao homem em resultado do pecado, estava armado o nó em que o homem se veria enredado. Nietzsche entende essa obediência à autoridade de Deus como uma consciência de limite e o reconhecimento de Deus como Senhor do homem. A doutrina do pecado original é a fonte onde se funda a justificação desse estado decaído do homem. E esse pecado original vem à tona a partir de um pecado sexual, a partir do momento que o homem descobre a mulher e, segundo a narrativa, convence o homem a tomar parte no desejo do fruto do conhecimento.

Nietzsche realça o caráter feminino da “Ideia”, seu caráter sedutor e irresistível, mas numa relação platônica, na medida em que ela se revela inalcançável neste mundo, somente podendo ser contemplada no mundo idealizado das formas platônicas. É nessa forma idealizada que o pensamento platônico é, diz-nos Nietzsche, incorporado ao cristianismo. Assim ele comenta essa retomada do platonismo: “cristianismo é platonismo para o povo”⁴¹. A ideia por trás de sexualizar a dinâmica da relação platônico-cristã é transfigurar o amor longínquo e intangível, que não se deixa conquistar. Trata-se de um amor oscilante, que não se deixa aplacar. Sobre esse caráter intangível do feminino platônico, Yolanda comenta: “[j]á em Nietzsche, quando a Ideia torna-se mulher teríamos que pensar na mulher ideal (refinada,

⁴⁰ (Nietzsche, CI, “Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula- história um erro”, §2).

⁴¹ (Nietzsche, BM, introdução)

cativante, impalpável)... Em outras palavras, a mulher é totalmente platônica no cenário de um platonismo para o povo”⁴². Além disso, de acordo com a narrativa bíblica, a mulher é o primeiro mistério universal com o qual o homem se deparou e o meio pelo qual o pecado entrou no mundo. Leo Spitzer comenta essa relação entre a “Ideia” e o feminino em Nietzsche: ela deve “[r]epresentar um ser terrestre, a dama amada, inundada de luz divina, e fazê-la participar, assim, igualmente do divino e do terrestre, sem cair no politeísmo pagão, nem no dualismo judeu”⁴³. Na esteira da relação estabelecida entre a “mulher” e a “Ideia”, que Nietzsche enfatiza nesse segundo cenário, Yolanda Gloria Gamboa cita Giannini para elucidar esse vínculo metafórico que Nietzsche põe em destaque:

O homem bíblico, desde Adão em diante, “conhece” a mulher. E agora, tratando-se do mesmo Adão, bem se poderia pensar que aquele seu primeiro conhecimento seja justamente o conhecimento sexual, e que Eva “concebe” assim a humanidade graças a esse conhecimento de Adão. Pensemos que a imagem não é totalmente descartável: a mulher foi, talvez, e é o único ser da “natureza” capaz de tirar o homem de seu estado de [inércia]⁴⁴. O primeiro segredo do cosmos estava, quiçá, ali ao seu lado: nessa natureza idêntica à sua e, no entanto, diversa da sua. Seja como for, para o mito cristão, o primeiro casal humano é o responsável pelo êxodo do homem pela história. E não porque o sexo fosse um pecado, mas porque no sexo o homem tinha encontrado a primeira ocultação da natureza, a única ocultação aberta à sua visada e o único mistério que era capaz de resolver. (Giannini, H. 1971, p. 28 apud Gloria, Y 2014, p.32)

Também destacamos nesse cenário “o pecador que faz penitência” como a soma das três virtudes, estabelecidas no primeiro cenário, em vista do acesso ao mundo verdadeiro, a saber, o sábio, o virtuoso, o piedoso. No pensamento platônico esse mundo verdadeiro pertence a um âmbito inteligível (νοῦς). No pensamento cristão ele se constitui como um além-vida. Percebe-se aqui, de um cenário para o outro, um salto qualitativo.

Nietzsche entende que o ideal da verdade aprofunda a ideia platônica de um âmbito inteligível que torna possível associar a ideia de ‘Bem’ à ideia de Deus. O mundo sensível e o mundo inteligível, por sua vez, são arbitrariamente transmutados pela fantasia da imaginação na distinção de Agostinho: cidade de Deus e cidade dos homens, e é através dessa assimilação de conceitos que o pensamento cristão transforma o conceito de ἀλήθεια em *aeternas veritas*⁴⁵, tomando o Deus cristão como a base ontológica de toda a realidade (*realitas*), corrompendo o sentido original em que foi cunhado o conceito e adaptando-o ao

⁴² (Gloria, Yolanda, Nietzsche: *A fábula ocidental e os cenários filosóficos*, p. 33)

⁴³ (Spitzer, Leo, 1970, p. 115 apud Gloria, Y, 2014, p.33)

⁴⁴ Traduzimos “ensoñación” por “inércia” que remete melhor ao estado que se encontrava o homem na narrativabíblica.

⁴⁵ De Trinitate, 10, 3, 5.

modelo cristão. Por intermédio desse salto ontológico e da crença nas “verdades eternas” o homem esquece da sua constituição artisticamente criadora e passa a entender o mundo através da segurança da linguagem conceitual: “[n]a medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo” (NIETZSCHE, HDH § 11).

Segundo Nietzsche, o erro dos filósofos, nessa fase, está em não reconhecer que tudo que chamamos "mundo" foi criado. A representação do mundo, desenvolvida através de intuições metafóricas generalizantes é o resultado do trabalho de várias gerações de indivíduos criativos. Eles contribuíram para ampliar os limites do mundo, ultrapassando as convenções de sua época. Esses pensadores não apenas criticaram os aspectos mais destacados que atraíam a atenção do observador, iludido pela aparência final da obra, mas também enfatizaram outros detalhes mais sutis e negligenciados como irrelevantes na percepção dos dados: “[m]as 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, HDH, § 2).

O conceito de Nietzsche de "filosofar histórico" (HDH, 2005, p. 16) consiste na interpretação dos diversos acontecimentos e conhecimentos, com o propósito de dar conta da dimensão de mudança na origem de todas as coisas, pois “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” (idem). Nesse sentido, esse conceito põe em questão as visões deterministas e unilaterais presentes nessa fase do pensamento ocidental, que desconsideram as perspectivas históricas na formação dos valores. A abordagem de Nietzsche do "filosofar histórico" busca identificar o "defeito hereditário dos filósofos", o negligenciar o fato de que as "verdades" surgem de uma relação metafórica com o mundo e a falha em reconhecer que todos os valores foram construídos, até mesmo os de natureza lógico-conceitual. Com isso, o significado existencial e humano, em constante transformação no mundo, não se desconecta da importância dos valores lógico-conceituais.

Os ataques que Nietzsche desfere contra o cristianismo são dirigidos à moral cristã e ao modo de valorar do “espírito do sacerdote judaico”⁴⁶, que está no âmago do pensamento cristão como forma de tirania contra a vida. É o que Nietzsche aponta como um pensamento movido pelo ressentimento e pelo “espírito de vingança” contra os homens de caráter e espírito nobre:

⁴⁶ Cf. AC, §24 §25 §26.

E, com o encarniçamento do ódio da impotência, afirmaram: “Só os desgraçados são bons; os pobres, os impotentes, os pequenos são os bons; os que sofrem, os necessitados, os enfermos são os piedosos, são os benditos de Deus; só a eles pertencerá a bem-aventurança; pelo contrário, vós, que sois nobres poderosos, sereis por toda a eternidade os maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os ímpios, os réprobos, os malditos, dos condenados”. (Nietzsche, GM, §7)

Nietzsche é o primeiro a realizar uma análise da “psicologia do sacerdote”⁴⁷, um tipo peculiar, ou o avatar do ressentimento. O sacerdote é o responsável por canalizar forças reativas e atribuir a elas uma forma, um modo de operar. No cristianismo, esse modo de operar passa pela ideia de amor ao próximo, com a intenção subterrânea de acusar e condenar a vida. Assim, ele vai interiorizando “a dor que é o homem” (2.4 e 2.5) e, nessa interiorização da dor, ele vai formando para si uma má consciência (o sentimento de culpa), em razão da qual ele confere ao sacerdote um poder de domínio sobre as consciências. E Nietzsche aponta para o *modus operandi* do sacerdote e a interiorização da dor como uma forma de triunfo das forças reativas em relação às forças ativas no homem:

Quando é que os homens do ressentimento chegarão ao triunfo sublime, definitivo, total de sua vingança? Indubitavelmente quando chegarem a lançar na consciência dos felizes sua própria miséria e todas as misérias: de modo que esses começariam a corar por sua felicidade e a dizer, talvez, uns aos outros: há uma vergonha em ser feliz em presença de tantas misérias (NIETZSCHE, GM, III, 14).

Deleuze comenta essa seção da genealogia da moral, em *Nietzsche e a filosofia*, num capítulo dedicado a traçar o perfil do sacerdote como promotor do ressentimento e da interiorização do sentimento de culpa do homem:

Tal como nos apareceu, o ressentimento não se separa de um horrível convite, de uma tentação, de uma vontade de espalhar um contágio. Esconde seu ódio sob os auspícios de um amor tentador: é para teu bem que te acuso; eu te amo, para que te juntes a mim, até que te juntes a mim, até que tu mesmo te tornes um ser doloroso, doente, reativo, um ser bom... (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 60).

O ressentimento é contagioso, na medida em que o sacerdote o utiliza como forma de dar um sentido ao mundo. O ressentimento sob o domínio do homem reativo (o sacerdote) é um poder criador voltado para o domínio e para o garantir a segurança do homem diante da finitude. Nessa perspectiva, o sacerdote é um grande artista que sabe dar forma e destino à dor que é o homem, ainda que essa destinação incluía aprofundar essa dor ainda mais.

⁴⁷ Cf. EH, III, “Genealogia da moral”.

O resultado disso é o homem enxergar-se como culpado, como pecador que deve expiar por seus crimes, com a intercessão de um agente reparador, o sacerdote, e tendo como meio de alcançar “o mundo verdadeiro”, a vigilância desse mediador.

3.3 O terceiro lance de dados: “A ideia se tornou sublime, pálida, nórdica, konigsberguiana” .

O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já enquanto pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo.

(No fundo, o velho sol, mas entrevisto entre neblina e ceticismo; a Ideia se tornou sublime, pálida, nórdica, konigsberguiana)⁴⁸.

No terceiro lance de dados, percebemos um salto qualitativo em relação ao “mundo” derivado dos lances anteriores. Agora o mundo não é alcançável, não é demonstrável e, muito menos, surge como promessa, mas é somente um consolo e uma obrigação, ou seja, um imperativo, o imperativo categórico como uma ordem, uma lei que deve ser seguida “a todo custo”⁴⁹.

Por que esse mundo se faz imperioso para a consciência? Ainda que careça da promessa metafísica, ele tem uma utilidade para a vida. A utilidade do imperativo kantiano é fundamental na repressão dos impulsos fundamentais. Todo o trabalho da crítica kantiana serve ao interesse de constituir uma moral baseada puramente na razão e em nenhum consolo ou amparo metafísico. Fica a pergunta: não seria a razão o consolo final da metafísica no Ocidente? Por essa razão, Nietzsche observa que essa crítica não foi completa, pois, ela tem um vício na origem que compromete os resultados que ela alcança: ela deixou de fazer, como veremos, a crítica dos valores.

Kant realizou uma crítica profunda às pretensões da filosofia dogmática tradicional. Nietzsche salienta, no entanto, que a crítica não foi profunda o suficiente para levar a cabo uma crítica aos próprios valores:

O erro dos mais sutis dentre eles consiste em desnudar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre a moral, ou dos homens

⁴⁸ (Nietzsche, CI, “Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula- história um erro”, §3).

⁴⁹ Cf, Nietzsche, FT, §37.

sobre toda a moral humana, ou seja, sobre a sua origem, sanção religiosa, a supertição do livre-arbítrio e coisas assim, e com isso supor haver criticado essa moral mesma. (NIETZSCHE, GC, §365).

Dessa forma, a crítica de Kant se caracterizou por uma “política” de concessão com relação a esse ideal. De antemão, Kant já dividiu os âmbitos em que a crítica estaria autorizada a atuar, assim, os ideais permanecem como legítimos. Kant acredita naquilo que ele critica de antemão e, por isso, não pode empreender uma crítica mais profunda, ou seja, existe uma dissonância entre aquilo que ele pretende e aquilo que ele de fato alcança.

Kant não realizou, de acordo com Nietzsche, o que ele denomina “grande política”⁵⁰, mas ao contrário, denunciou o falso conhecimento, a falsa moral, em favor de um “verdadeiro conhecimento” e de uma “verdadeira moral”, em vista de acabar com a hipocrisia dos antigos modos dessa moral e desse conhecimento. A “grande política”, por sua vez, consiste em empreender uma crítica aos valores tidos como supremos e às suas máscaras, revelando seus interesses subterrâneos, sua pequenez e mediocridade.

Kant traz para a filosofia um ideal protestante, o de fazer do fiel o sacerdote. Na teologia protestante, é corroída a ideia de que o sacerdote é um meio, ou garantidor, de salvação por meio de certas práticas. O ideal do sacerdote que foi apresentado no cenário anterior (3.2) é realocado para esse novo cenário do ideal do sacerdote protestante e seu espírito: “[o] sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo”⁵¹. De maneira análoga, a razão, postulando leis para si própria, é o enraizamento desse preconceito protestante e, mais uma vez, reafirma a falsa dicotomia entre os dois mundos, a saber; o sensível e o inteligível. Kant apenas interiorizou os valores em curso, aprofundando o problema dos valores.

O elemento diferencial da crítica de Kant à concepção metafísica tradicional e aos valores não pode ser menosprezado, a saber, a inversão dos polos de mando (*jubere*) e obediência (*parere*). Kant não se contentou em aceitar passivamente os preconceitos metafísicos que foram cultivados e adornados como intocáveis (3.2). Com relação a essa inversão, Deleuze cita Chestov: “[t]odas as verdades para nós decorrem do *parere* [obedecer], mesmo as verdades metafísicas. No entanto, a única fonte das verdades metafísicas é o [*jubere*], lhes parecerá que a metafísica é impossível”⁵². Seguindo o ensejo dessa noção de mando e obediência, Deleuze comenta: “[*j*]ubere em lugar de *parere*: não é essa a essência da

⁵⁰ Cf, Nietzsche, EH, “Porque sou um destino”, §1.

⁵¹ (Nietzsche, AC, seção 10)

⁵² (Chestov, 1932 apud Deleuze, 2018, p. 121).

revolução copernicana e a maneira pela qual a crítica se opõe à velha sabedoria, à submissão dogmática ou teológica?”⁵³.

A imagem do sol aparece pela primeira vez no encadeamento dos cenários filosóficos, sua simbologia remonta à vitalidade resplandecente da ideia platônica, mas que nesse ponto do cenário se encontra envolto na neblina cética de Königsberg (CI, 2014, p. 31). Como podemos perceber na afirmação de Nietzsche de que o “mundo verdadeiro” não é mais alcançável, o ideal de verdade é obscurecido pela neblina cética da modernidade, tendo apenas uma sobrevida a partir da ética moderna, apoiada no imperativo categórico, no direito positivo, no estado de direito moderno e na lei fria, e a antiga ideia de “Bem”, fundada por Platão e amadurecida no pensamento cristão, torna-se apenas um “consolo” para a modernidade: o homem do conhecimento agora tem de trilhar o caminho galgado pela racionalidade.

Nietzsche entende a filosofia transcendental como uma tautologia, na verdade, como uma nova máscara sob a qual o projeto do Ocidente de se assenhorar do mundo vem à tona e assume o caráter fundamental de *virtus dormitiva*, na medida em que apenas tautologicamente reformula os velhos preconceitos dos filósofos e, com isso, traz de volta o ideal de um filosofar mais uma vez envolto em sono e sonhos. A filosofia nietzschiana se insurge contra esse sono e esse disfarce da crítica transcendental: a ordem é permanecer despertos a cada nova investida do ideal da verdade que se apresente travestido em alguma forma desse ideal de verdade. Sobre esse caráter dormitivo, Yolanda cita Torres Filho no comentário a essa denúncia de Nietzsche à “tautologia transcendental” de Kant: “[d]enunciada, pois, a *virtus dormitiva* da tautologia transcendental, ‘nós, cuja tarefa é estar acordados’, não podemos dispensar o poder de vigilância que gera e desfaz o sono”⁵⁴.

Na *Crítica da Razão Pura* a crítica de Kant à razão, faz da razão juri, juiz e réu⁵⁵ durante todo o processo. Segundo Nietzsche, Kant não percebeu que, para realizar uma crítica profunda à razão, era necessário um elemento que descobrisse a gênese das forças que regem a razão e suas motivações subterrâneas. Nietzsche descobriu esse elemento genético com o conceito de “vontade de poder”, que tornou possível reconstituir a genealogia da razão e da moral, em vista de realizar uma reavaliação delas no âmbito da filosofia. Os filósofos, até então, não puderam fazer uma crítica assim radical, pois concederam o direito à razão e à moral de subsistir por si, e mais, de se assenhorar dos demais impulsos com intenções subterrâneas de controle.

⁵³ (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p.120).

⁵⁴ TORRES FILHO, 2004, p. 49. Apud. YOLANDA, 2014, p. 43.

⁵⁵ Cf. Nietzsche, VP, I, § 185.

Ao contrário, diz-nos Nietzsche, é a vontade de poder que deve atuar nessa crítica da razão como legisladora e como capaz de estabelecer as leis que vão orientar essa crítica. O filósofo-legislador é o filósofo do futuro e sua filosofia deve consistir no estabelecimento de novos valores, na redefinição de paradigmas e no postular de novos âmbitos para o pensamento (a dimensão artística, por exemplo). Legislar é transmutar valores, subverter a ordem do antigo regime e, assim, permitir que a vida se faça vida – nisso, de acordo com Nietzsche, consiste o caráter do filósofo legislador:

[o]s autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. (Nietzsche, BM, §211).

O criticismo kantiano é, por fim, uma crítica de juiz de paz, que busca a manutenção dos âmbitos consagrados pela tradição, numa reconciliação entre domínios criados pelo homem para assenhorar-se do mundo. Kant realizou uma crítica à falsa moral e ao falso conhecimento, mas faltou o essencial, faltou uma crítica ao próprio conhecimento e à própria moral enquanto valores que mantiveram seu estatuto e até mesmo conquistaram autonomia após a crítica.

Na crítica de Kant da moral e do conhecimento, observa Nietzsche, Kant exerce a função de juiz de tribunal que busca legislar a partir da razão. Tudo aquilo que pudesse corromper o uso da razão seria tomado como erro e engano e é por isso que Kant alcança o estatuto de “trabalhador filosófico”⁵⁶, pois ele dá continuidade ao trabalho de manutenção do estatuto da razão como senhora no processo do conhecimento, com isso negligenciando a natureza plástica do conhecimento.

Nietzsche, por sua vez, empreende a crítica como uma tarefa necessária em vista dos âmbitos negligenciados pela crítica kantiana e, através do método genealógico, busca descer até o fundo dos edifícios conceituais e descobrir na base seu frágil fundamento. A respeito do tipo genealogista que Nietzsche indica como capaz de efetuar a crítica necessária, Deleuze comenta: “[o] legislador de Kant é um juiz de tribunal, um juiz de paz que fiscaliza ao mesmo tempo a distribuição dos domínios e a repartição dos valores estabelecidos. A inspiração genealógica se opõe à inspiração judiciária. O genealogista é um pouco adivinho, filósofo do

⁵⁶ Cf. Nietzsche, BM, § 211.

futuro”⁵⁷. Nietzsche também ressalta seu caráter de guerreiro: “[e]le nos anuncia guerras como jamais conhecemos”⁵⁸ e não uma paz crítica como faz Kant. Nesse sentido, Kant é o último dos filósofos clássicos, pois não empreendeu a crítica ao valor da verdade e ficou apenas no superficial, na crítica da razão pela própria razão, como se não houvesse uma outra instância para realizar tal empreendimento.

Podemos inferir que a crítica nietzschiana aponta para o fato de que a razão é apenas uma fonte sublimada de conhecimento. Entretanto, ela usurpa competências e toma o direito de assenhorar-se dos demais impulsos e de estabelecer-se soberana do pensamento. Contra isso, Nietzsche efetua uma crítica radical, quando postula que a razão é apenas acessória ao pensamento e denuncia sua *hybris* prometeica que ambiciona conquistar mais e mais âmbitos e cristalizar o mundo em conceitos. Conceitos que servem para fixar o mundo e negar o devir como caráter fundamental do real. As forças que ambicionam o conhecimento e controle “a qualquer custo” vão tomando várias roupagens: ora como dialética (no caso de Platão), ora como religião (cristianismo) e ora como crítica (caso de Kant).

3.4 O quarto lance de dados: “Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo”

O mundo verdadeiro, inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E enquanto inalcançado também *desconhecido*. Por conseguinte, também não é consolador, redentor, obrigatório: Para o quê algo desconhecido poderia nos obrigar?...

(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo)⁵⁹

O cenário descrito na citação acima surge a partir do anterior, a respeito de Kant, e as consequências que Nietzsche dele extrai para a crítica da razão. O “tribunal da crítica” gerou neblina e impossibilitou a visão do sol (a verdade), mas agora, com o canto do galo, podemos despertar todos os sentidos de uma só vez e sair para a aurora do positivismo. O texto ressalta um novo começo, um “primeiro bocejo” e, com isso, o nascimento de uma nova razão. Nesse

⁵⁷ (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 122).

⁵⁸ Cf, Nietzsche, EH, “Porque sou um destino”, §1.

⁵⁹ (Nietzsche, CI, “Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula- história um erro”, §4).

cenário não destacamos nenhum personagem em particular, apenas a ideia positivista como fonte de um despertar. Nesse lance de dados, temos o advento do positivismo na história do pensamento como uma chamada ao despertar de um novo modo de pensar, pois “o mundo verdadeiro” agora é “inacessível” e, dessa forma, “inalcançado e desconhecido” (CI, 2014, p. 32). O que resta após o colapso das estruturas metafísicas que sustentavam o “mundo verdadeiro”? Resta, ao menos, o mundo aparente.

O positivismo, de acordo com Nietzsche, surge como o “primeiro bocejo da razão”, diante de milênios de domínio da metafísica tradicional e sua ontologia que cindia o mundo em duas partes, uma verdadeira e ideal e outra falsa e corrompida. No positivismo, temos uma perspectiva voltada para o real. Nietzsche ressalta a importância desse cenário, na medida em que os filósofos sempre excluíram os sentidos da equação filosófica: até mesmo Heráclito foi um negador dos sentidos, pois para ele os sentidos revelavam padrão e unidade, mas negava essa estaticidade do real em favor do devir. Nietzsche, por sua vez, valorizava o testemunho dos sentidos e a avaliação desse testemunho é o que configura o real.

A respeito desse cenário da “História de um erro”, Volpi em sua obra *O niilismo* assinala o caráter cético diante das certezas metafísicas que perduraram durante toda a trajetória do pensamento ocidental:

No quarto capítulo da história do platonismo-niilismo, Nietzsche assinala a fase do cepticismo e da incredulidade metafísica, posterior ao kantismo e ao idealismo, fase que poderíamos chamar de positivismo incipiente. Em decorrência da destruição kantiana das certezas metafísicas, desaparece a crença no mundo ideal e em sua cognoscibilidade. Mas isso não significa que o platonismo-niilismo tenha sido já superado. Uma vez que o mundo supra-sensível é declarado absolutamente incognoscível, não podemos defendê-lo nem negá-lo. Ele perde a importância moral-religiosa que ainda tinha como postulado da razão prática. (VOLPI, *O niilismo*, p. 58).

Volpi observa, em sua análise, que o “platonismo-niilismo” ainda não foi superado, sua força ainda reverbera na forma de instituições que representam a “Ideia”, e o positivismo, por sua vez, enquanto mais um avatar das forças reativas, interpreta como elevado tudo aquilo que serve positivamente ao homem, ou seja, o positivismo é um tipo de humanismo que exalta o homem (demasiado humano) em suas conquistas civilizacionais. Essa vontade positivista busca rebelar-se contra os valores transcendentais, mas, por outro lado, pretende recuperar aquilo que foi a ela legado enquanto produto positivo das forças humanas: “[t]irai a Igreja e ainda saborearíamos o seu veneno...”⁶⁰. Também Deleuze comenta essa natureza dupla do positivismo moderno:

⁶⁰ (Nietzsche, GM, I, §9).

Este é o positivismo moderno: pretende-se realizar a crítica dos valores, pretende-se recusar todo apelo aos valores transcendentais, declara-se que estão fora de moda, mas apenas para reencontrá-los, como forças que conduzem o mundo atual. Igreja, moral, Estado, etc.: só se discute seu valor para admirar sua força humana e seu conteúdo humano (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 29).

O que essencialmente caracteriza o positivismo e o humanismo do livre-pensador é a impotência em interpretar⁶¹. Sempre que algo se manifesta como uma força humana ou como um fato humano, o livre-pensador aplaude, sem questionar se essa força é de baixa potência e se esse fato é o oposto de um fato elevado: "[h]umano, demasiado humano". A impotência de interpretar e dar uma perspectiva a partir do interesse é a crítica que Nietzsche faz ao cenário positivista. O gosto pelo fato, no positivismo, a exaltação do fato humano, no humanismo, e a obsessão em recuperar os conteúdos humanos, na dialética, são características marcantes dessas correntes de pensamento. A crítica do livre-pensador é um tema fundamental na obra de Nietzsche, sem dúvida porque essa crítica descobre um ponto de vista segundo o qual ideologias diferentes podem ser atacadas ao mesmo tempo: o positivismo, o humanismo, a dialética.

3.5 O quinto lance de dados

O “mundo verdadeiro”, uma Ideia que não é mais útil para nada, que nem mesmo obriga, – Uma Ideia que se tornou inútil, supérflua, por *consequente* uma Ideia refutada: eliminemo-la!

(Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da jovial serenidade; vergonha de Platão; ruído infernal de todos os espíritos livres.)⁶²

Podemos também entender o cenário da citação acima como aquele em que se desenrola a seção 125 da *Gaia ciência*, onde Nietzsche apresenta o momento em que o homem louco adentra o mercado e procura por Deus e se dá conta de que Deus morreu. Inferimos isso a partir de “O ‘mundo verdadeiro’, uma Ideia que não é mais útil para nada,

⁶¹ Cf. Deleuze (2018), p. 79.

⁶² (Nietzsche, CI, “Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula- história um erro”, §5).

que nem mesmo obriga, – Uma Ideia que se tornou inútil, supérflua, por *consequente* uma Ideia refutada: eliminemo-la!”. Eliminar uma ideia quer dizer, destruir, eliminar e, por fim, matar:

O homem Louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros (Nietzsche, GC. §125).

O que está em jogo para Nietzsche é a constatação de que a influência da religião, dos mitos, das ideias, dos ritos, da moral subjacente à teologia, tudo isso está enfraquecendo e desaparecendo gradualmente. Está se extinguindo, não apenas a religião, mas também a crença em seus valores metafísicos, a crença em suas verdades últimas, a crença no bem, no belo e no verdadeiro. Já não se tem medo de Deus; ele agora é visto como velho e fraco, impotente, incapaz, como criação de um povo escravo e sofredor, em busca de refúgio. O niilismo negativo demonstra que a criação de um Deus pode ser apenas um sintoma de uma vontade doente, triste, tal como apresentado em 2.4 e 2.5:

O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como “fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? (*Ibid*).

A ausência de um referencial externo é desesperadora para o homem, que se sente aterrorizado diante do mundo e busca novos deuses a quem obedecer. Observamos, então, como o homem passa a procurar qualquer coisa em que se apoiar: razão, humanismo, ciência, leis. Deus morreu, mas seu corpo é velado em diversas outras práticas que não encontram justificativa no próprio mundo, mas em outros refúgios. Assim, o homem continua a louvar valores divinos, agora disfarçados:

Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está

morto! Deus continua morto! E nós os matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? (Ibid).

A morte dos ideais supremos e o início do declínio dessa doença chamada cristianismo são constatações nietzschianas. O sentido está perdido, a verdade eterna está desmoronando: de agora em diante, precisamos enfrentar o caos do mundo diante de nós, onde tudo é vontade de poder. Todo idealismo e platonismo estão se dissipando e, por isso, enfrentamos um grande perigo: o niilismo:

O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. (Ibid).

A questão é: que modos de existência a crença em Deus implicava? E que modos de existência a não crença em Deus implica? Pois do solo cristão nada mais pode brotar, mas isso não significa que não se possa encontrar solo fértil em outros lugares. É necessária muita coragem para transcender o niilismo fraco, aquele que debilita e desespera.

O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e, no entanto, eles cometeram! – Conta-se também no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu Réquiem aeternaum deo. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus? (Ibid).

Mesmo após o acontecimento da “Morte de Deus”, Nietzsche adverte que o homem ainda há de procurá-lo, assim como os homens que procuram a sombra do Buda nas cavernas, mesmo depois de sua morte. Nietzsche aponta para um sentimento nostálgico no homem que deve encetar essa busca e para o qual, graças ao devir reativo das forças, esse sentimento nostálgico deve fazer com que ele procure sempre o consolo na ideia de Deus, ainda que ao custo de negar a obsolescência dessa ideia:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, GC, §108)

Nessa fase também temos como mote o “ruído infernal de todos os espíritos livres” e, com isso, a “vergonha de Platão” e o retorno do “bon sens”. Nesse momento os “espíritos livres aprendem a brincar com as “verdades absolutas”, os “fatos eternos” e a seriedade dos filósofos, que negligenciaram o caráter histórico e mutável de todo conhecimento. O "espírito livre" é o grande cético que desconfia daquilo em que anteriormente confiavam, os "espíritos livres" questionam e criticam as certezas, desobstruindo os céus claros do conhecimento das nuvens causadas pelos posicionamentos dogmáticos e sérios da religião, da metafísica e da moral. Entretanto, esse jogo com a seriedade também envolve o próprio jogador, já que os espíritos livres se desfazem de sua liberdade diante da ciência. A crítica do espírito livre é autorreflexiva, comparável a um escorpião que volta sua cauda contra si mesmo. Em vez de adotar o positivismo científico como verdade absoluta, os espíritos livres questionam as supostas certezas do conhecimento. Eles aram a terra do saber, buscando resgatar verdades esquecidas pela história metafísica. O objetivo é criar novos horizontes, aprender com os erros e desafiar conceitos estabelecidos na religião, na moral e na metafísica. É uma jornada de coragem, autenticidade e descoberta:

Nós readquirimos a boa coragem de errar, tentar aceitar provisoriamente – nada é assim tão importante! – e, justamente, por isso indivíduos e gerações podem hoje vislumbrar tarefas que teriam parecido, em épocas anteriores, insânia e brincadeira com o céu e o inferno. Podemos experimentar conosco mesmos! (NIETZSCHE, A, § 501).

O "espírito livre" é mais um pensador que busca inovar o modo como encara o conhecimento, em vez de seguir abordagens científicas positivistas ou céticas de forma inflexível. O espírito livre é um aventureiro, sempre em busca de novas perspectivas e horizontes. Ele abraça a si mesmo como um experimento, um esforço para criar e moldar seu próprio mundo. "Somos experimentos: vivamos assim de bom grado!"⁶³. A ideia de jogo permeia esse processo como uma estrutura capaz de transformar e reinventar os antigos significados do mundo, dando origem a novas interpretações. Cada aspecto do mundo traz consigo suas próprias interpretações e a "seriedade do ofício" impulsiona o espírito livre a ser sincero com suas experiências em cada um desses aspectos do mundo. Os seres livres não menosprezavam a vida contemplativa, pois saíam da correnteza agitada e, à margem,

⁶³ (Nietzsche, A, §453).

cuidavam bem dos detalhes antes de formar o todo. Eles possuíam a minúcia e a diligência de uma formiga. O termo "espírito livre" é um conceito relativo que se contrapõe aos espíritos cativos. É chamado de espírito livre aquele que pensa de forma diferente do que seria esperado com base em sua origem, ambiente, posição, função ou nas opiniões predominantes da época. Na verdade, os espíritos livres são exceção; a maioria dos estudiosos e formadores de opinião não param para refletir sobre a divergência entre os pontos de vista, escolhem rapidamente um lado, utilizando argumentos atraentes e comuns, como "bem-estar da família", "sucesso profissional", "humanismo", "respeito à tradição", entre outros.

A integridade intelectual do espírito livre não é oposta à inconstância de opinião, à banalidade e à frivolidade dos espíritos atados. A "seriedade" do espírito livre não se contrapõe ao caráter brincalhão e às opiniões superficiais dos "espíritos atados". A integridade intelectual repudia a falsa alegria, a artificialidade do comportamento, as excentricidades, o desejo de chamar atenção, a alegria exagerada, a máscara de um papel, as interpretações exageradas nos jogos de significado. Os espíritos livres jogam de forma honesta, respeitando a seriedade de cada situação. O jogo dos espíritos livres não é feito com a intenção "exclusivamente" de ser ofensivo, não visa a derrubar ou aniquilar os oponentes, tampouco pretende "causar dano algum". Eles apreciam o desafio, a competição e, por isso, não desejam que o jogo termine. Não há malícia nem segundas intenções envolvidas nesse jogo, apenas a vontade de continuar jogando. A faceta "paródica" e "humorística" do jogo dos "espíritos livres" se destaca especialmente nos momentos em que Nietzsche satiriza a tendência à cristalização dos significados em conceitos que ele atribui à personalidade de certos filósofos, revelando a inflexibilidade e o dogmatismo de suas concepções. Os espíritos livres demonstram uma disposição notável nesse sentido, eles desejam jogar e se divertir, pela intensificação de sua coragem diante do jogo, aconteça o que acontecer.

O jogo dos espíritos livres é uma brincadeira cheia de travessuras e infantilidades, que se diverte e ri com os imprevistos, com as situações em que a experiência se transforma de forma inesperada, com as coisas que pareciam rigidamente necessárias e com propósito, revelando sua falta de finalidade. A subversão da realidade cotidiana provoca risos e certa alegria, nos libertando temporariamente das amarras do necessário, do esperado e do já conhecido. Mostra que nem tudo é tão sólido como aparenta ser. Os "espíritos livres" zombam e se divertem com a rigidez dos sistemas filosóficos, com as falhas e deslizos de sua teimosa busca por verdades absolutas e eternas a qualquer custo. De acordo com Nietzsche, o conhecimento exige uma postura diferente para acompanhar a dinâmica dos eventos do mundo, requer uma mudança de atitude, necessita de um jogo alegre de sabedoria.

A experimentação do "espírito livre" leva à postura de conhecimento da "Gaia ciência", quando sua dosagem está adequada, ou seja, quando, de repente, o riso traz saúde,

pois por muito tempo o homem esteve doente e se recuperando, conforme Nietzsche descreve no prólogo da Gaia ciência:

Da enfermidade da grave suspeita voltamos renascidos, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes⁶⁴.

O resultado do honesto jogo de auto-experimentação não é a negação ressentida de que "as coisas deveriam ser diferentes do que são", de que "o mundo é infelizmente imperfeito e limitado" e que, por consequência, "o outro mundo, o ultra mundo, é o melhor de todos os mundos". O "espírito livre" experimenta o modo de ser lúdico do mundo, à medida que joga honestamente com os limites das conceituações do mundo. Esse jogo é um jogo moldado por outro jogo: o jogo do mundo. O jogo da gaia ciência tem seu início na descoberta do modo de ser do mundo, na descoberta do jogo de dados e acasos do mundo e, portanto, da singularidade, a esse respeito Nietzsche diz: “[j]amais poderia acontecer algo inteiramente igual em meio ao jogo de dados do futuro e do acaso”⁶⁵. A experiência do conhecimento do jogo de dados do mundo suscita uma transformação no modo de conhecimento do mundo. O conhecimento se adapta de outra maneira, muda de atitude, entra em outra sintonia, em vista da aceitação do modo de ser diferenciado de seu objeto.

Por fim, Enquanto o humor do "espírito livre" desafia, estimula a vitalidade e a consistência dos materiais, questionando a certeza e a pretensão de validade do conhecimento, o jogo alegre da gaia ciência é visto por Nietzsche como uma recompensa por um trabalho sério, uma valorização pelo esforço dedicado ao conhecimento. Segundo ele: “[a] jovialidade, ou como prefiro chamar, a gaia ciência, é uma recompensa: uma compensação pela prolongada, corajosa, trabalhosa e profunda seriedade, a qual, reconheço, não é para todos”⁶⁶.

3.6 O sexto lance de dados:

“O mundo verdadeiro, nós o expulsamos: que mundo resta?
O aparente talvez? ... Mas não? Com o mundo verdadeiro
Expulsamos também o aparente!”

⁶⁴ (Nietzsche, GC, prólogo, § 4).

⁶⁵ (Nietzsche, CE, §2).

⁶⁶ (Nietzsche, GM, prólogo, § 7).

(Meio-dia; Momento da mais curta sombra; Final do mais longo erro; Ponto culminante da humanidade; *INCIPIT ZARATHUSTRA* [Zaratustra começa])⁶⁷.

“Meio-dia; momento da sombra mais curta; Final do longo erro; Ponto culminante da humanidade; *incipit Zarathustra*” (CI, IV), assim Nietzsche finaliza *Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente em fábula*. É assim que Nietzsche conclui a transformação do ‘mundo verdadeiro’ em fábula. Essa sentença não só expressa o desfecho da ‘história de um erro’, mas também introduz a perspectiva nietzschiana de que uma nova humanidade deve emergir por meio de uma filosofia conhecida como transvaloração de todos os valores. Ao considerar sua filosofia como uma fronteira entre as “antigas e novas tábuas”⁶⁸, o texto em questão aponta para a possibilidade de criar novos valores. Assim, o que realmente significa proclamar o meio-dia como o momento da sombra mais curta, em que o mais longo erro chega ao fim e a humanidade alcança o seu apogeu?

Nesse cenário nos deparamos com o grande acontecimento do Meio-dia como ponto mais alto da humanidade. Se o mundo e o ser humano são essencialmente vontade de poder e, devido às suas configurações, não há nenhuma causalidade ou fatos, então tudo se resume a meras interpretações. Sendo assim, é apenas como intérpretes que podemos existir e nos tornar no mundo. A vontade de poder, ao se manifestar, assume ao mesmo tempo o papel do intérprete, do interpretante e da interpretação, tornando sem sentido qualquer tentativa de dualidade, uma vez que não há um “mundo verdadeiro” ou “aparente”, pois ambos foram expulsos: nesse sentido, Nietzsche não reabilita os âmbitos legados pela tradição platônica como fizeram os filósofos dos cenários 2, 3, 4 e 5, mas aponta para um novo ponto de partida, a interpretação. Tudo o que há são interpretações, visões temporárias destinadas a afirmar e controlar o processo de tornar-se. Dessa forma, ao entender que a evolução da ideia transformada em “verdade” não passa de uma simples interpretação cujo valor reside na obstrução e rejeição da vida, sua completa abolição possibilita novas interpretações cujos princípios se baseiam na exaltação da vida como um livre jogo de forças. Nesse contexto, o momento de maior plenitude da humanidade, ao meio-dia, quando a sombra é mais curta, representa a reconciliação do ser humano com a natureza, pois simboliza o retorno do indivíduo à terra, permitindo a ele mais uma vez vivenciar o mundo em constante transformação.

No caso em que o conceito transformado em verdade, a criação de um mundo alternativo é interpretada como uma negação e um afastamento desse mundo, a filosofia do Meio-dia se configura como uma filosofia do devir, como livre jogo de forças. Ela não

⁶⁷ (Nietzsche, Crepúsculo dos ídolos, Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula- história um erro, §6)

⁶⁸ Cf. Nietzsche, ZA.

apenas implica a redenção do que era considerado apenas como uma mera ilusão, como a sombra, que desde os tempos de Platão foi excluída do pensamento, mas também se lança para além delas, superando todas as dicotomias existentes. Nesse sentido, é interessante observar que ao escrever o livro *O andarilho e sua sombra* (1879), Nietzsche ainda valorizava a sombra tanto quanto a luz. Não é por acaso que o andarilho declara que elas coexistem pacificamente, não são adversárias, pois quando a luz se vai, a sombra também se vai. Por isso, o andarilho pode se alegrar não só em ver, mas também em percebê-la: “[p]erceberás que eu amo a sombra assim como a luz. Para que haja beleza no rosto, clareza na fala, bondade e firmeza no caráter, a sombra é tão essencial quanto a luz”⁶⁹. Sombra e luz se tornam, então, símbolos marcantes da filosofia matutina. Reconhecer a sombra no mesmo patamar de importância da luz implica resgatar as sombras, a aparência negada por Platão, e trazê-la para perto da luz, do verdadeiro conhecimento platônico, com igual relevância. É fazer equivaler a dualidade com o propósito de transcendê-la no momento seguinte.

É nesse cenário que se dá a reabilitação das sombras para superar a dicotomia entre os mundos. O evento do meio-dia marca a total abolição do mundo verdadeiro e, conseqüentemente, a superação final da dualidade. É por isso que a última fase de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” representa o momento da sombra mais curta. Assim, no abolir o mundo verdadeiro e o mundo aparente, a ação não apenas elimina de vez todas as dicotomias, mas também, ao encerrar o maior erro no instante da sombra mais breve, liberta o caráter do devir de toda tentativa de valoração metafísica e assim, também liberta o jogo de dados das forças que buscam a repetição dos lances a partir de uma necessidade de segurança.

A humanidade atinge seu ápice ao resgatar o devir e se reconciliar com a natureza, possibilitando experienciar novamente o mundo em constante evolução. Ao reunir homem e natureza e superar dualidades, o meio-dia se manifesta continuamente. Com o evento do meio-dia marcando o fim de um grande equívoco, Nietzsche pode compartilhar sua visão filosófica, que inclui a “transvaloração dos valores” existentes. Se a filosofia da manhã serviu para questionar fundamentos e desfazer a realidade, a partir do “meio-dia” o filósofo busca concretizar sua criação. Assim, é a partir desse momento que ocorre o Incipit Zaratustra.

A tradução da palavra latina “Incipit” é começo, mas então por que Nietzsche não usou a própria palavra começo? Provavelmente deixar implícito um significado oculto por trás da palavra, dizer com “Incipit” que se trata de um re-começo para a filosofia, que se trata de um instante (*Augenblick*) pinacular (como é evidenciado em 2.5), um momento decisivo e

⁶⁹ (Nietzsche, “AS”, Introdução).

importante, ou mesmo de um καιρός⁷⁰. A partir desse novo começo, a filosofia enquanto “jogo de dados” não será mais determinada por forças reativas que ambicionam repetir os resultados vencedores a partir de dados viciados, mas no rolar dos dados do acaso. E sobre o acaso Nietzsche diz: “[m]inha palavra é: deixem vir a mim o acaso, ele é inocente como uma criancinha”⁷¹. A inocência, por sua vez, consiste na participação franca de um horizonte para a vida se fazer visível, para fazer-se obra e assim constituir uma história. A respeito desse caráter inocente do jogo da criação Fogel comenta como esses elementos conjuntamente formam uma dinâmica do desejo e de seu caráter inocente para produção da obra: “[i]nocência no desejo, que se articulam interpretação, apropriação e criação, que constituem os princípios do conhecimento interessado e o fundo de toda dinâmica de realização de realidade enquanto e como destinação e “estória”, isto é, como temporalização do interesse, da perspectiva”⁷². O sentido do Incipit é trazer à tona o sem-fundo que é a busca de preencher o oco que é a existência, alienando-a de si mesma e do seu sentido terreno. Uma vez reconhecido que esse percurso sem fim no qual o pensamento ocidental encaminhou, ou melhor, descaminhou o homem de si mesmo, Zaratustra precisa reconduzir o homem para os trilhos negligenciados pelo ideal de verdade que os encobria e assim trilhar uma nova jornada, um novo começo para a filosofia, novos desafios e novas metas.

⁷⁰ Traduzimos por: momento oportuno.

⁷¹ (Nietzsche, ZA, “No monte das oliveiras”).

⁷² (Fogel, Gilvan, *Conhecer é criar*, p. 70).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito deste trabalho foi apresentar o conceito/imagem de ‘jogo de dados’ enquanto uma dinâmica das forças que determinam a história da filosofia. E, como se trata de uma imagem, a investigação teve como questão preliminar explicar as razões pelas quais, Nietzsche utiliza esse modo pouco ortodoxo de expressar-se filosoficamente, pois exige do investigador certas disposições que o próprio Nietzsche estabeleceu como necessárias para adentrar no âmago das questões fundamentais que ele postula.

O primeiro capítulo tratou, num primeiro momento, da diferenciação dos modos pelos quais Nietzsche apresenta suas ideias e as relações polissêmicas existentes entre elas, a fim de definir o papel das imagens e metáforas no plano geral da obra de Nietzsche. A investigação nos levou às seguintes conclusões: 1ª) A proposta filosófica de Nietzsche quanto ao uso de imagens não é arbitrária, mas uma escolha que está em consonância com a ideia de intuições metafóricas arcaicas, que estão na origem de todo pensar, mas que foram relegadas, com o tempo, ao plano do irrelevante segundo o ideal da verdade; 2ª) Nietzsche não abandona o modo conceitual de pensar, mas entende os conceitos como fluídos e plurívocos. Esses conceitos se entrelaçam na dinâmica do pensamento e formam uma perspectiva segundo a qual é possível escapar do ideal da filosofia enquanto ciência rigorosa e objetiva que almeja a verdade no fim do processo.

Uma vez estabelecida a relevância das imagens no plano geral da obra de Nietzsche passamos a empreender um exame de duas imagens fundamentais da obra de Nietzsche que tratam do desenrolar da história do pensamento ocidental, a saber: “*As três metamorfoses do espírito*” que nos é apresentada no primeiro discurso de *Assim falava Zaratustra* e que tem por mote esse devir (vir-a-ser) do espírito filosófico. E temos a imagem de Édipo e a esfinge que é apresentada de maneira implícita na primeira seção de *Além de bem e mal*. Nessa imagem também acontece um processo de transformação no âmbito do pensamento. Ocorre um movimento de alternância e conflito entre as imagens, que culmina com a total dissolução das identidades, mesclando-se num novo ser dotado de um novo senso e percepção filosófica.

No segundo capítulo, entramos propriamente no cerne da discussão a respeito do o conceito/imagem de jogo de dados enquanto um jogo filosófico de criar e destruir que consiste no próprio jogo da vida e do devir. Nesse capítulo, exploramos o ‘jogo de dados’ e seus modos, pois não há um modo único de jogar, mas uma multiplicidade. Entretanto, vai se revelando, à medida que avançamos na obra de Nietzsche, que o jogo jogado até então foi um jogo viciado e determinado por um ideal de verdade que não corresponde ao jogo da vida autêntico. No decorrer do nosso trabalho identificamos uma semelhança em termos

conceituais entre Mallarmé e Nietzsche que aponta para o ‘jogo de dados’ como lance de pensamento para a criação da obra.

Abordamos a questão do jogo trágico (agonístico) grego, o jogo autêntico, segundo Nietzsche, no qual a vida não foi negada, mas assumida em toda a sua inteireza. Nietzsche define a vida como: apropriação, espoliação e rapina. Entre os gregos “autênticos” essas características são incorporadas ao seu pensamento e religião. O modo grego de pensar difere do modo como Platão pensou o mundo e, por essa razão, Nietzsche entende o pensamento platônico como antigrego. O trabalho da obra de Nietzsche vai consistir numa tentativa de romper com esse ideal platônico e, assim, restabelecer o jogo autêntico da vida.

Também discutimos o papel do eterno retorno e vontade de poder na obra nietzschiana e sua relação com o jogo de dados. Enfrentamos a dificuldade inerente à tarefa de definir o conceito de eterno retorno, na medida em que o eterno retorno é um conceito fluido e que recebe diferentes interpretações dos comentadores em geral. No enfrentamento das dificuldades, conseguimos uma definição razoável para o problema da conceituação e passamos a considerar o eterno retorno como afirmação do devir. O devir como o caráter fundamental do real, mas que deixou de ser considerado em sua integralidade através daquilo que Nietzsche entende como dissimulação, que consiste em negar o fluxo contínuo de todas as coisas e encapsular o real através de palavras e conceitos, forjando um mundo totalmente virtual e simplificado e, assim, fictício. Nesse processo, a vontade de poder opera como uma força que lança o homem na tarefa de criação a partir do devir.

Concluimos o segundo capítulo com a ideia de um devir reativo das forças e, com isso, embarcamos em um novo esforço de estabelecer laços entre conceitos e imagens. A fim de demonstrar como se dá a dinâmica das forças reativas no âmago do pensamento nietzschiano, analisamos o discurso: *Da visão e do enigma*, que trata desse devir reativo do homem na história do pensamento.

Por fim, no terceiro e último capítulo de nossa dissertação, examinamos o caráter fundamental do lance de dados em termos de lances viciados que vão configurar a história da filosofia ocidental na forma do niilismo e da negação da vida. Com esses lances Nietzsche divide a história da filosofia em seis fases fundamentais, que nos são apresentadas em *Crepúsculo dos ídolos* no capítulo intitulado: *A história de um erro*.

A primeira fase dessa história de um erro apresenta Platão como protagonista/antagonista por ser ele o responsável, inadvertidamente ou não, ter legado para a filosofia um modo de pensar comprometido com o ideal da verdade que deprecia a vida em favor de um mundo das essências que deve ser alcançado através do espírito puro.

Dado que o mundo congelado em conceitos não se alinha com o mundo em constante transformação, o verdadeiro mundo não pode ser esse: ele precisa ser outro. Essa diferença motivou Platão a propor a existência de um âmbito das ideias como sendo o verdadeiro e a rejeitar este mundo como o mundo das manifestações: o mundo da aparência, da superfície, da enganação. A fé cristã em um mundo além consolidaria a noção de realidade que Platão discutia em seus diálogos.

Na segunda etapa, o mundo verdadeiro se torna inacessível temporariamente e, no entanto, garantido ao sábio, ao virtuoso, ao devoto e ao pecador que se arrepende. Aqui começa a divisão entre o mundo real (além) e o mundo ilusório (devir), levando à desvalorização deste último. A vida terrena se torna efêmera, apenas uma ilusão, sugerindo a possibilidade de um dia alcançar o mundo verdadeiro. Na medida em que a existência humana ocorre aqui neste mundo, mas se volta para o além, o mundo verdadeiro se torna um objeto de promessa e fé. Torna-se mais envolvente, sutil, sendo adotado como platonismo para o povo e transformando-se em religião institucionalizada: cristianismo.

O pensamento de Kant marca a terceira etapa da história do niilismo-platonismo. De acordo com Nietzsche, na história da filosofia, Kant representa uma nova fase na crença no mundo verdadeiro. De acordo com ele, Kant procura reafirmar a fé em Deus como o bem supremo, juntamente com uma justificação do sentido da vida por meio da ideia de uma ordem moral universal. Dessa forma, o mundo verdadeiro é excluído da experiência e se torna algo indemonstrável pela razão puramente teórica. No entanto, ele é resgatado como um postulado da razão prática, se impondo como um imperativo, embora se mantendo como uma hipótese fraca e "desbotada".

No quarto momento da história que se configura no niilismo-platonismo, Nietzsche assinala a fase de ceticismo e descrença, surgida após Kant e o Idealismo. De acordo com Volpi (O niilismo, p. 58), essa fase também pode ser chamada de início do positivismo, já que a destruição kantiana das certezas metafísicas resultou na perda da crença e incompreensibilidade do mundo ideal. No entanto, isso não significa que o niilismo-platonismo tenha sido superado. Com o mundo verdadeiro tornando-se incognoscível, um mundo sobre o qual não podemos ter conhecimento, torna-se praticamente impossível afirmar ou negar algo sobre ele. Com isso, a relevância moral e religiosa que ele possuía como postulado da razão prática vai desaparecendo.

Nessa perspectiva, nos dois últimos capítulos de sua síntese, Nietzsche começa a elucidar sua própria perspectiva filosófica. À medida que o mundo verdadeiro perde o seu valor, ele começa a ser abolido, tornando-se inútil e supérfluo. Assim, não é de surpreender que Nietzsche se refira a ela entre aspas, indicando que deveria ser suprimida e colocada entre aspas. Isso marca o início da fase da reflexão matinal na história do pensamento, na qual

Nietzsche reflete sobre o trabalho de demolição que, com *A gaia ciência*, alcançava seus resultados iniciais. Ainda longe do meio-dia, vimos com Franco Volpi como a abolição do mundo verdadeiro dá origem a duas questões: “o que acontece com o lugar onde estava o ideal, que agora permanece vazio após a sua abolição? O mundo depois que o ideal foi abolido?”⁷³. A resposta está na fase subsequente desse processo de demolição em curso.

Por isso, a etapa final da síntese do texto, denominada "Como o 'verdadeiro mundo' se transformou em uma fábula", também envolve a eliminação do mundo aparente. Assim, Nietzsche não apenas liberta o devir de sua condição de mera aparência, mas também evita cair em uma simples inversão do platonismo. No fragmento póstumo de 11[99] Novembro de 1887 a Março de 1888, Nietzsche menciona três momentos que parecem sustentar essa argumentação: primeiramente, há a percepção de que o mundo não pode mais ser interpretado através das categorias da razão, o que resulta no colapso dos valores cosmológicos; valores que conferiam ao mundo um sentido. O mundo se torna então destituído de sentido, já que o verdadeiro mundo não mais existe. Isso abre caminho para um segundo momento, no qual é investigada a origem dessa crença. Considerando que a origem da crença está dentro de nós, se ela se revela apenas como uma perspectiva superficial, resultante de uma simples necessidade humana, então ela pode ser anulada. Com isso, o mundo pode se livrar das categorias da razão e, em consequência, também se libertar do conceito de ideal, da concepção de um mundo verdadeiro. Isso gera o emergir do terceiro momento. Em outras palavras, ao desvalorizar as categorias, torna-se evidente sua inadequação ao todo cindido em verdadeiro e aparente, o que as torna inapropriadas para servir como base para a desvalorização desse todo, em vista do resgate do devir. Em suas próprias palavras, o filósofo afirma: "Abolimos o mundo verdadeiro: o que resta? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro, também abolimos o mundo aparente!". Aqui se concretiza o fim do mais longo equívoco; aqui a humanidade atinge seu ápice; aqui se inicia a jornada de Zaratustra [INCIPIT ZARATUSTRA] e aqui emerge o Meio-Dia como o momento de luz mais curta. O momento pinacular que revela a trajetória do pensamento ocidental como sem-fundo e, assim, como uma possibilidade de, a partir, desse oco legado pela tradição criar, inocentemente, um novo modo de filosofar a partir da arte: “[t]emos a arte para não morrer da verdade”⁷⁴.

⁷³ (Volpi, 1999, p. 59).

⁷⁴ Cf. Nietzsche, VP, §822.

REFERÊNCIAS

1. FONTES:

- _____. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira (18 edição), 2010.
- _____. **Além do bem e do mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- _____. **Genealogia da moral**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. - Petrópolis/RJ: Vozes, 2011. – (Coleção textos filosóficos).
- _____. **O Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Jorge Luiz Visenteiner. -Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- _____. **O anticristo**. Tradução: Rubens Eduardo Frias, 12. Ed. - São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2008
- _____. **Ecce Homo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. -São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- _____. **Segunda consideração intempestiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003 – (Conexões; 20).
- _____. **Humano, demasiado humano**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- _____. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade e revista por Artur Morão. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1987.
- _____. **Aurora**. Tradução de Rui Magalhães. RÉS – Editora, Lda. Porto – Portugal.
- _____. **A vontade de poder**. Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. - Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Trad. Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo: Hedra, 2008. (VM)
- _____. **Ditirambos de Dionísio**. Tradução; Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- _____. **A origem da tragédia**. ou Helinismo e Pessimismo. Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (NT)
- _____. **O livro do filósofo**.. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias, São Paulo: Editora Moraes, 1987.

2. COMENTADORES:

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro – Editora Rio, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Nietzsche: seminário de 1937 e 1944**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. – (Coleção Textos Filosóficos)

GIACÓIA, Oswaldo. **Nietzsche e para além de bem e mal**. Zahar. 2 edição.

DIAS, Rosa/VANDERLEI, Sabina/BARROS, Tiago. **Leituras de Zaratustra**. - Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

MIRANDA, Rogério. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2005.

MARTON, S. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Barcarolla, 2010.

_____. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas e veredas).

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar. Um ensaio a partir de F. Nietzsche**. São Paulo/Ujuí: Discurso Editorial/Unijui, 2003.

_____. **Lendo “Da visão e do enigma”**. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, GEN (Grupo de estudos Nietzsche)., 2009.

_____. **O homem doente do homem e a transfiguração da dor**. – Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

GAMBOA, Yolanda Gloria. **Nietzsche: a fábula ocidental e os cenários filosóficos**. - São Paulo: Paulus, 2014. (Ensaio filosóficos)

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, Lisboa: Editorial Presença, 1983.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra de Nietzsche”**. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. Aldo Vanucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

3. LITERATURA SECUNDÁRIA:

AGOSTINHO, Santo. **A trindade**; [Tradução do original latino e introdução Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira]. – São Paulo; Paulus,

1995 – (Patrística).

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Coleção: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Forte, São Paulo, Editora Perspectiva.

HERÁCLITO, de Éfeso. **Heráclito: Fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

MALLARMÉ, Stéphane. **Um lance de dados.**; Álvaro Faleiros, introdução, organização e tradução. – Cotia, sp: Ateliê Editorial, 2013.

SÓFOCLES. **Édipo rei**. Trad., introdução e notas. Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odysseus Editora, 2015.

SPITZER, Leo, **Études de style**, Paris, Gallimard, 1970.

TORRES FILHO, R.R. in: **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: 2004, Iluminuras.

VEYNE, Paul. **Acreditaram os gregos nos seus mitos?** / tradução: António Gonçalves. Edições 70. Lisboa – Portugal, 1983.