UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

A CRIAÇÃO EM NIETZSCHE:
POR UMA ESTÉTICO-ÉTICA DA CRIATIVIDADE

JOSÉ ANTÔNIO FEITOSA APOLINÁRIO

RECIFE
2011

JOSÉ ANTÔNIO FEITOSA APOLINÁRIO

A CRIAÇÃO EM NIETZSCHE:
POR UMA ESTÉTICO-ÉTICA DA CRIATIVIDADE

Tese de Doutorado apresentada ao Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Filosofia - UFPE, UFPB e UFRN sob a orientação do Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo.

RECIFE
2011

A643c Apolinário, José Antônio Feitosa.
A criação em Nietzsche: por uma estético-ética da criatividade / José Antônio Feitosa Apolinário.-- Recife, 2011.
277f.
Orientador: Vincenzo Di Matteo
Tese (Doutorado) – UFPE-UFPB-UFRN
1. Nietzsche - crítica e interpretação. 2. Filosofia.

3. Ética. 4. Estético-arte. 5. Ethos. 6. Arte.

UFPB/BC CDU: 1(043)

TERMO DE APROVAÇÃO

JOSÉ ANTÔNIO FEITOSA APOLINÁRIO

Tese de Doutorado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFRN/UFPB.

Vincenzo Di Matteo

Dr. VINCENZO DI MATTEO
ORIENTADOR

Dr. JUAN ADOLFO BONACCINI
EXAMINADOR INTERNO

Érico Andrade M. de Oliveira

Dr. ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA
EXAMINADOR INTERNO

Jorge Luiz Viesenteiner

Dr. JORGE LUIZ VIESENTEINER
EXAMINADOR EXTERNO

Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
EXAMINADOR EXTERNO

RECIFE/2011

“Esse modo de pensar, eu chamei para mim mesmo, a filosofia de Dionísio: uma consideração que reconhece a criação transformadora do homem como a coisa de maior prazer na existência [...]”.

(Friedrich Nietzsche)

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo investigar as possibilidades de conceber uma ética de caráter estético a partir da noção de criação no contexto filosófico nietzschiano. Tal noção é claramente revisitada e operada pelo filósofo junto às principais figuras de pensamento desenvolvidas em suas reflexões, constituindo importante elemento de compreensão da existência humana. Nessa direção, conjeturamos ser exequível uma reconfiguração do *ethos* baseada no sentido nietzschiano de criação, do criar (*schaffen*) enquanto construção de valores em função da atividade cósmico-fisiológica (conforme a imagem tardia da vontade de poder), da experimentação em franca correspondência com a abertura trágica do mundo, afirmada artisticamente como uma estética existencial. No desenvolvimento desta hipótese, optamos pelo uso da expressão *criatividade*, com a qual acreditamos depreender um tipo humano *criativo* como disposição concretizadora dessa estético-ética, designado pela imagem de um 'humano, *escasso* humano'. Este, segundo entendemos, não seria o homem do ressentimento agrilhoado à metafísica e à moral, nem o além-do-homem (*Übermensch*), enquanto experiência de ultrapassagem ou proposta para lidar com o completo vácuo de sentido da vida: o 'humano, *escasso* humano' está justamente 'entre' o homem ressentido e o sobre-humano. Ponderamos que esse homem *criativo*, raro, porque 'escasso humano', mostra-se em algumas figuras tipológicas delineadas por Nietzsche em seu percurso filosófico.

Utilizando um método crítico-analítico dos textos nietzschianos, acompanhado de intensa análise hermenêutica, buscamos identificar diacronicamente ideias, argumentos e asserções que consolidam a referida hipótese. A estrutura do trabalho está dividida em quatro capítulos. No primeiro, analisamos a noção de criação no cerne do pensamento nietzschiano, enfatizando seu constante e fundamental aparecimento junto às concepções desenvolvidas pelo Nietzsche tardio. No segundo, perscrutamos os argumentos nietzschianos que aduzem a atividade criadora, o conceito de experiência, o saber trágico, e o imperativo de afirmação da vida, enquanto critérios formadores de um *ethos* alternativo às éticas tradicionais. No terceiro, examinamos algumas questões deixadas por intérpretes que trataram da dimensão assumida pela arte na filosofia de Nietzsche, reunindo argumentações para defender que a criação é entendida como qualidade da vontade de poder em seu efetivar-se, no sentido da criação artística. No último capítulo, investigamos as indicações nietzschianas a uma possível 'grandeza humana' ligada a uma tipologia *ativa* e *criadora*, mediante análise do tipo *senhor*, *aristocrata* e *nobre*, bem como de outras figuras construídas pelo filósofo. Nele, indagamos sobre a inserção das reflexões de Nietzsche no rol da antropologia filosófica, ponderando a articulação entre condição humana e avaliação, característica de seus construtos maduros. Após tal exame, discutimos as possibilidades deste tipo humano entendido por nós como *criativo*, na medida em que engendra valores por expressão de potência como *atividade* simultaneamente afirmativa.

Palavras-chave: criação – *ethos* – estético-ética – arte – escasso humano

ABSTRACT

This research aims at investigating the possibilities of conceiving an aesthetic based ethics from the notion of creation within a nietzschean context. Such notion is clearly revisited and operated by the philosopher, along with the main figures of thought developed in his reflections, which is an important element for the understanding of human existence. From such standpoint, we conjecture to be possible a reconfiguration of the *ethos* based in the nietzschean sense of creation, of the creating (*schaffen*) as construction of values according with the cosmic-physiological activity (in accordance with the belated image of the will to power) and of the experimentation in frank correspondence with the opening of the tragic world, artistically affirmed as an existential aesthetic. Along the development of this hypothesis, the use of the expression *creativity* was chosen, with which it is believed to achieve a kind of *creative* human, as a concretization of this aesthetic-ethics, designated by the image of a 'human, scarce human'. Such being, according to our understanding, would not be the man of resentment bound to metaphysics and morality, nor would it be the beyond-man (*Übermensch*), as outstripping experience or proposal to tackle with the whole vacuum of the meaning of life: the 'human, scarce human' is right 'between' the resentful man and the superhuman. It is argued that this rare *creative* man, as scarce human, can be found in some typological figures outlined by Nietzsche in his philosophical journey.

By using a critic-analytical approach of nietzschean texts, along with extensive hermeneutical analyses, a diachronic identification of ideas, arguments and assertions that consolidate the referred hypothesis is sought to be achieved. The structure of this research is divided in four chapters. In the first, the notion of creation is analyzed in its nietzschean kernel conception, emphasizing its constant and fundamental emerging along with the conceptions developed by latter Nietzsche. In the second, the nietzschean arguments that discuss the creational activity, the concept of experience, the tragic knowledge and the imperative of life-affirming, as formational criteria of an alternative *ethos* to traditional ethics, are investigated. In the third, some of the issues left by interpreters that have dealt with the dimension assumed by art in Nietzsche's Philosophy are examined; comprising reasoning to stand behind the argument that creation is taken as quality of the will to power in its process of concretization, in a sense of artistic creation. In the last chapter, we investigate the Nietzschean indications of a possible 'human greatness' connected to an *active* and *creative* typology, by analyzing of the type *lord*, *aristocratic* and *noble* as well as others figures constructed by the philosopher. In addition, the insertion of Nietzsche's reflections in the field of philosophical anthropology is questioned, pondering on the articulation between human condition and evaluation, which is a characteristic of his mature constructs. After such survey, the possibilities of this kind of human, taken here as *creative*, are discussed as such being creates values by expression of power as a simultaneously affirmative *activity*.

Key-words: creation – ethos – aesthetic-ethic – art – scarce human

LISTA DE ABREVIATURAS

A presente pesquisa é referendada pela edição crítica das obras de Nietzsche (*Kritische Studienausgabe*), organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Quanto às traduções das obras publicadas de Nietzsche em língua portuguesa, adotamos os textos transpostos por Paulo César de Souza, bem como as traduções de *Assim falou Zaratustra* e *O Nascimento da Tragédia* elaboradas, respectivamente, por Mário da Silva e Jacó Guinsburg, além da *Segunda Consideração Intempestiva*, por Marco Antônio Casanova. Partindo dos títulos traduzidos em português, compomos e utilizamos as seguintes abreviaturas das obras nietzschianas:

A – *O Anticristo*
AS – *O Andarilho e sua Sombra*
AU - *Aurora*
BM – *Além do Bem e do Mal*
CI – *Crepúsculo dos Ídolos*
CW – *O Caso Wagner*
EH – *Ecce Homo*
GC – *A Gaia Ciência*
GM – *Genealogia da Moral*
HDH – *Humano, demasiado Humano*
NCW – *Nietzsche contra Wagner*
NT – *O Nascimento da Tragédia*
OSD – *Opiniões e Sentenças Diversas*
UB.II – *Considerações Intempestivas II – Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*
UB.III - *Considerações Intempestivas III – Schopenhauer como educador*
ZA – *Assim falou Zaratustra*
VM – *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*

Optamos por citar as obras publicadas em português junto aos originais dispostos na *Kritische Studienausgabe*, entendendo essencial o cotejo entre tradução e texto original. Em poucas ocasiões, preferimos traduzir passagens que julgamos necessário efetuar mudanças, não como labor de determinação do significado, mas, no sentido de levar a cabo o viés interpretativo ora empreendido. Com relação aos fragmentos póstumos (*Nachgelassene Fragmente*), decidimos prioritariamente por traduzi-los, utilizando, em poucos momentos da pesquisa, algumas traduções realizadas por Karina Jannini, e publicadas com o título *Sabedoria para Depois de Amanhã*. Demais elucidações foram aduzidas em notas de rodapé que se seguem no corpo do trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 10

CAPÍTULO I - A Noção de Criação: Uma Sombra na Ossatura das Figuras de Pensamento Nietzschianas..... 21

1.1. Nos interstícios da criação: percursos de significação..... 21
1.1.1. *A semântica da criação na tradição judaico-cristã*..... 23
1.1.2. *A semântica da criação na tradição helênica*..... 25
1.1.2.1. A criação em Platão..... 27
1.1.2.2. A criação em Aristóteles..... 28
1.1.3. *A semântica da criação na tradição latina*..... 32
1.1.4. *A semântica da criação na estética contemporânea*..... 33
1.2. O sentido da criação no pensamento nietzschiano..... 35
1.2.1. *Da criação, do criador e do criar*..... 35
1.3. O criar em sua dimensão cosmológica..... 42
1.3.1. *A noção nietzschiana de atividade (Aktivität)*..... 43
1.3.2. *O sentido da destruição*..... 55
1.3.3. *O mundo como vontade de poder criadora*..... 64
1.3.4. *Porque o caráter trágico da existência implica abertura à criação*..... 75

CAPÍTULO II - *Ethos* como Atividade Criadora e Prática Afirmativa da Vida..... 84

2.1. Percepções do *ethos* na tradição..... 84
2.2. O diagnóstico genealógico nietzschiano: método, objetivos, alcance..... 94
2.2.1. *Da perspectiva do valor*..... 96
2.2.2. *Da vida como critério-valor*..... 100
2.2.3. *Assepsia da Moral*..... 104
2.4. Ética como atividade avaliadora..... 109
2.5. Ética como experimentação..... 113
2.6. Ética como sintoma cósmico..... 119
2.7. Que significa afirmação da vida como *ethos*..... 124

CAPÍTULO III - Nos Contornos de uma Estético-Ética: Arte e Configuração de Valores..... 131

3.1. Dessacralização do ato criador na arte: a caminho de uma estética existencial..... 131
3.1.1. *A legitimação estética na criação artística*..... 137
3.2. Da simbiose entre arte e ética..... 143
3.2.1. *Há lugar para um ethos de artista em Nietzsche?*..... 151
3.2.2. *O artista e as forças criadoras: cria-te a ti mesmo*..... 158
3.2.2.1. Goethe: um modelo..... 163
3.2.2.2. O *Manfred* de Byron..... 167
3.2.3. *Para além da arte: a assunção da mentira e do erro*..... 172
3.2.3.1. Arte, verdade e falsidade..... 173

3.2.3.2. Mentira hipócrita e mentira criativa..... 176
3.3. Do indivíduo à cultura..... 179
3.3.1. *A questão do estilo como possível compreensão da criação no plano da coletividade*..... 182
3.4. Por uma estético-ética nietzschiana..... **189**

CAPÍTULO IV - Humano *Escasso* Humano: Quem é o Homem Criador?..... 195

4.1. Antropologia nietzschiana?!..... 195
4.1.1. *Do homem-ponte ao animal indeterminado*..... 197
4.1.2. *O homem é aquele que avalia*..... 205
4.2. Figuras da criação ou tipologias do fulgor criador..... 213
4.2.1. *Do artista trágico*..... 215
4.2.2. *Do espírito livre*..... 217
4.2.3. *Do homem superior*..... 221
4.2.4. *Do senhor, aristocrata ou nobre*..... 226
4.3. Para uma compreensão do 'humano *escasso* humano'..... 233
4.3.1. *Do 'demasiado'*..... 235
4.3.2. *Do 'raro'*..... 239
4.3.3. *Da criatividade*..... 244
4.3.3.1. Do homem criativo..... 249
4.3.4. *'Entre' o homem reativo e o além-do-homem*..... 253

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 259

REFERÊNCIAS..... 268

INTRODUÇÃO

Manter incólumes as esperanças nos ideais da modernidade parece não constituir postura filosoficamente aceitável para uma significativa fatia do chamado pensamento contemporâneo. Outrossim, entre os estilhaços das promessas modernas, resultantes das primeiras desconstruções críticas operadas ainda no século XIX, o caldeirão pós-moderno recolhe ou os motivos de seu voraz abandono ou as razões de sua alopática continuidade. Uma das implosões mais veementemente forjadora de lascas justificadoras do descrédito no primado da subjetividade, no valor incondicional da verdade, na convicção em torno do progresso, nas instituições políticas e, sobretudo, nas tentativas de assentamento de uma ética universal, entre outros pilares da modernidade, emerge após a empresa crítica de Nietzsche a todo discurso filosófico que reputa 'altaneiro'. Quiçá a grande insígnia do pensamento nietzschiano ache-se justamente na contundente recusa à possibilidade de instauração de qualquer discurso moral universal e à legitimidade de qualquer fundamento ético nos moldes das metanarrativas filosóficas do Ocidente[1].

Não obstante o reconhecimento desse diagnóstico conflagrador, o qual enxerga a moral ocidental como doença emudecedora das energias vitais constitutivas da experiência humana, parece-nos respirar tacitamente nas obras de Nietzsche uma compreensão do sentido da criação que, minimamente, seria digna de algumas inquietações. Estas não se reduzem exclusivamente a preocupações estéticas, cosmológicas ou até mesmo de cunho teológico, mas antes, desembocam na questão da exeqüibilidade de extrair uma 'ética' de suas meditações. Nesse sentido, entre seus intérpretes, há autores que deparam com subsídios a

[1] Nietzsche declara tal recusa nalgumas passagens tais como: "[...] *para que moral*, quando vida, natureza e história são 'imorais?'" (NIETZSCHE, Friedrich. Die fröhliche Wissenschaft. In: *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. Vol. 3, p. 576/577. Doravante as obras publicadas em alemão serão citadas pela sigla KSA, seguida respectivamente do volume, título da obra e página [NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 236. § 344. Grifo do autor. Doravante, a referida obra será citada pela sigla GC.]); "o que os filósofos denominavam 'fundamentação da moral', exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma fé" (KSA, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 106 [NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 86. § 186. Grifo do autor.]. Doravante, a referida obra será citada pela sigla BM.).

essa conjectura, ou se referem a meandros de uma possível instauração, desdobrando algumas indicações oriundas do próprio filósofo[2].

Isso significa que dentro dos expedientes de pensamento herdados da filosofia nietzschiana, alguns podem referendar o próprio (des)caminho da ética após o projeto de crítica à modernidade. Nessa direção, o tema dos valores, da construção de valores, e a própria re-significação desse construir, oferta-nos um horizonte central à questão. Ele não se confunde com o fixar, o cristalizar, tão caros à filosofia moderna, mas, abarca a destruição, a diferença e o *pathos* hierárquico sob a marca do transitório. Com Nietzsche, consuma-se o diagnóstico genealógico dos valores que subjazem às concepções éticas estruturadoras do mundo ocidental; e por meio dele, o problema ético transmuda-se em problema axiológico: qual o valor dos valores de nossa civilização? Em que circunstâncias históricas tais valores nasceram, medraram e se modificaram? A nosso ver, uma inquietação mais específica toma corpo: ora, não parece Nietzsche tratar do fenômeno da *criação* mesma destes valores? Não parece estar desde já posto para tal filósofo que esse fenômeno, o da criação de valores, é 'dado'?

Dessa perspectiva, lançamos algumas indagações hipotéticas: em que sentido a noção de criação está (ex)implícita nas reflexões de Nietzsche? Qual o peso da mesma no ambiente filosófico que estatui? Se tal autor não nos permitiria concebê-la como fundamento ético, poder-se-ia então conjeturá-la como processo de *configuração de forças* que é *interpretado* como *ética* e que está intimamente vinculado à vontade de poder e à vida? E mais, enquanto configuração de forças estaria comprometida com o domínio da fisiologia (o orgânico), e mesmo com o expressar-se cósmico dessas forças (o inorgânico)? Até que ponto tal concepção faz referência ao seu uso no domínio da arte? Sob esta ótica, haveria condições de

[2] Scarlett Marton em seu artigo *O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?*, reporta-se à discussão ocorrida no início do século XX, sobre uma possível ética normativa a partir do eterno retorno nietzschiano, mencionando autores como Ernest Horneffer, Karl Heckel e Siegfried Kittmann. Sobre a possibilidade de uma ética nietzschiana destacamos: BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche:* la ética de un inmoralista. Madrid: Cátedra, 1998.; SOLOMON, Robert C. *Living with Nietzsche:* what the great "immoralist" has to teach us. New York: Oxford University Press, 2003.; REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993. MAY, Simon. *Nietzsche´s ethics and his war on morality*. New York: Oxford, 1999.; STEINMANN, Michael. *Die ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.; MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.; MURRAY, Peter Durno. *Nietzsche´s Affirmative Morality.* A relvaluation based in the dionisian world-view. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.; DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche et Artaud:* pour une éthique de la cruauté. Paris: PUF, 1992.; AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a Aurora de uma Nova Ética*. São Paulo: Unijuí, 2008. Estas entre outras referências atestam a historicidade dessa discussão.

interpretar a criação como elo que integra ética e estética em Nietzsche? A criação-construção de valores seria então expressão artístico-plasmadora e simultaneamente legiferante?

Em meio a tais indagações, não se deve perder de vista o foco antropológico: que visão do homem estaria na base dessa possibilidade? Que aspecto Nietzsche guardaria a respeito da condição humana o qual sustentaria essas indagações? Seria ainda aquele condizente ao 'humano demasiado humano', aqui compreendido como o homem gregário, o animal de rebanho? Ou Nietzsche deixaria escapar em seu discurso uma tipologia repleta de manifestações que suprimem aquele 'demasiado humano'? Ou talvez, na raiz, não uma tipologia, mas um arranjo de forças inscrito no homem, uma 'disposição', que o revelaria distante do rebaixamento esculpido pela figura do 'demasiado', porque intrinsecamente forjado sob as exigências da vida como o próprio filósofo de Röcken a entende?

O objeto de nossa investigação é, portanto, o sentido de criação em Nietzsche como motor a uma discussão sobre o lugar da ética, nos termos da tradição filosófica, ou de seu 'não-lugar' neste autor, divisando as possibilidades de examiná-lo à luz das dimensões estética e cosmológica. Para tanto, valemo-nos da desconstrução crítica operada por este filósofo, cuja força persuasiva endereça-nos à nossa principal hipótese: inferimos conjeturalmente que há em Nietzsche uma *re-significação* da própria ética, doravante reputada configuração estética de forças manifesta enquanto *modo de ser*, estando, nesta acepção, intrinsecamente vinculada à dimensão artística. No entanto, antevemos o caráter problemático de nossas suposições, cujas premissas serão discutidas e analisadas ao longo da pesquisa.

Consoante tais pressupostos, parecer-nos-á possível situar Nietzsche como um proponente, que, além de ter submetido emblemáticas questões à própria instituição filosofia, interpretou e cunhou nos subterrâneos de seus aforismos uma perspectiva cósmica constitutiva que perpassa o homem e guarda nela mesma a referência a um *modus* afirmativo de sentir, destruir, construir: de ser por uma *fidelidade à terra*. Partindo da revisão de literatura presente na filosofia contemporânea, é-nos permitido afirmar que o tema da criação é indiretamente evocado no debate em torno das reflexões nietzschianas. Conforme o alcance de nossas investigações, há razões para se pensar que o mesmo tem presença constante, dentre outras, na leitura deleuzeana de Nietzsche. Em sua interpretação da concepção nietzschiana de vontade (*Wille zur Macht*), Gilles Deleuze vislumbra um elo essencial entre criação e vontade, atribuindo àquela um caráter de princípio, indagando: "por que é que Nietzsche apresentará

esses dois princípios, criação e alegria, como o essencial do ensino de Zaratustra, como os dois golpes de um martelo que deve esmagar e arrancar?"[3]. A saber, destaca-se a originalidade da vontade de poder enquanto imagem da vontade: o poder sendo o que *quer* na vontade, é o aspecto plasmador e diferenciador porquanto criador. Semelhante apreciação é realizada por Heidegger[4], para quem a arte constitui a figuração suprema da vontade de poder, única responsável pela inscrição criadora e destruidora de novas conformações axiológicas.

Ao analisar a distinção entre a *moral plebéia* e a *moral aristocrática*, Roberto Machado denota que a última não seria propriamente uma moral, mas uma *ética* a partir da qual Nietzsche julgaria a moral: "a ética aristocrática do bom e do mau desempenha claramente o papel de um princípio de avaliação e de modelo de alternativa crítica aos valores dominantes"[5]. O intérprete sugere que ela é uma ética precisamente por ser uma atividade criadora e alegre, enquanto afirmação de potência, em detrimento daquela que é apenas uma moral, ratificadora de valores vigentes e jamais criadora de 'novas tábuas de valor'. Cônscio dessa possibilidade, Michel Haar[6] insiste no fato de haver em Nietzsche justamente uma ética pautada na afirmação dionisíaca da existência, interpretada enquanto religião do sim incondicional à vida e tratada como vivência garantidora da superação do niilismo reativo.

Pelos autores supracitados, observa-se que o referido tema é indiretamente atestado como possível chave de compreensão a uma ética nietzschiana indissociável do mundo como vontade de poder, e que rigorosamente se depreende perspectivística[7]. As mencionadas colocações ganham relevo para nós, pois se ajustam às nossas reflexões preliminares. Ao divisá-las, percebemos um itinerário investigativo aberto, disponível a exeqüíveis desdobramentos, com o qual nos filiamos em nosso exercício perscrutativo a uma ética à luz do nietzschiano sentido da criação. Deste modo, claro está que o objeto que tencionamos examinar vem sendo desenhado há algum tempo por tratadistas do pensamento nietzschiano, em concomitância com a articulação de diversos enfoques a que se presta legitimamente a obra de Nietzsche no tocante aos domínios da ética, da estética e da antropologia.

---

[3] DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001. p. 128. E ainda: "*a vontade de poder é essencialmente criadora*... é ela própria doadora de sentido e de valor" (DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 129. Grifo do autor.).

[4] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Vol. I.

[5] MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002. p. 62.

[6] Cf. HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

[7] "Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um 'conhecer' perspectivo" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 365 [NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 109. III – 12. Grifo do autor.]. Doravante, a referida obra será citada pela sigla GM.).

Em síntese, a questão central que nos servirá de guia nesta empreitada está assim delineada: *até que ponto é possível compreender a noção de criação em Nietzsche como instauradora de uma perspectiva ética para além da tradição?* Tomando-a por alicerce investigativo, nossa tese consiste em sustentar a possibilidade de uma reconfiguração do *ethos* pautada na compreensão nietzschiana de criação, do criar (*schaffen*) como instaurador de valores em função do exercício de potência, o qual corrobora a constituição de uma ética enquanto estética da existência[8]. Para tal, decidimos usufruir o termo *criatividade*, fazendo-o referendar um tipo humano *criativo* como condição efetivadora dessa ética, o que corresponderia, em nossa apreciação da questão, à defesa da imagem de um 'humano, *escasso* humano'. Este, segundo nossa conjectura, não seria o homem do ressentimento em suas amarras metafísico-morais, tampouco o além-do-homem (*Übermensch*), postulado como experiência de ultrapassamento ou proposta nietzschiana para lidar com o completo esvaziamento de sentido da vida hasteado pelo niilismo. O 'humano, *escasso* humano' está justamente 'entre', 'no meio', enquanto 'interlúdio', 'entreato' que separa o humano fraco e doentio do sobre-humano transmitido por Zaratustra. Esse exequível tipo humano *criativo*, raro, porquanto 'escasso humano' registrar-se-ia em algumas figuras tipológicas do percurso filosófico nietzschiano.

Destarte, o objetivo geral desta pesquisa pode ser assim descrito: extrair da filosofia nietzschiana um projeto ético a partir da noção de criação, radicalmente distinto do programa fundacionista moderno e dos discursos éticos da metafísica clássica. Especificamente, intentamos denotar (1) como o sentido de criação em Nietzsche se articula na formação de seu pensamento, especialmente na dimensão cosmológica, (2) que razões o fazem instituir um vínculo entre os âmbitos ético e estético e, (3) em que medida tal compreensão abona a existência de um tipo humano asseverador de tal *ethos* artístico. Resumidamente, fez-se inescusável demonstrar se os caminhos legitimadores de uma *estético-ética* desvelada mediante a criação enquanto configuração de forças seriam delineáveis em conciliação com um hipotético 'entre' humano criativo. Seguem-se nossas razões de ordem metodológica.

Ponderando o objeto de nosso desiderato investigativo como amplamente deslindado por Nietzsche em boa parte de seus escritos, reconhecemos a necessidade de sondar o

[8] A discussão sobre uma *estética da existência* está presente nas incursões acerca da exeqüibilidade de um *ethos* na visão de Michel Foucault, numa referência 'velada' ao experimentalismo suscitado no pensamento nietzschiano. Nesse sentido, as obras de Foucault, sobretudo *Uma Estética da Existência*, *O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si*, *A Escrita de Si*, farão parte de nossas consultas.

conjunto de sua obra, cônscios do hermético desbravamento que tal ensejo encerra. Todavia, dedicamo-nos prioritariamente ao exame das obras publicadas condizentes ao último período de trabalho intelectual de Nietzsche, a saber, o que vai de 1882 a 1888. O período consolida singulares noções de sua filosofia: o eterno retorno, a vontade de poder, o além-do-homem, a crítica genealógica, o amor *fati*, o pensamento trágico-dionisíaco e a transvaloração de todos os valores, e engloba, dentre outros, os seguintes textos: *Assim Falou Zaratustra*, *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, além de um frondoso número de *Fragmentos Póstumos*[9].

Acerca dos *Fragmentos*, fez-se necessário adotar critérios de seleção em vista do caráter efetivamente assistemático dos mesmos. Dentre tais critérios destacamos, primeiramente, o usufruto dos póstumos condizentes ao período de produção intelectual de Nietzsche iniciado com a publicação de *O Nascimento da Tragédia* (de 1872 até dezembro de 1888), e, predominantemente, àqueles cujo recorte se dá entre 1882 e 1888, período de maturidade, foco desta pesquisa. Nessa circunscrição, e em segundo lugar, selecionamos aqueles fragmentos que fazem alusão direta à noção de criação, à relação entre estética e ética e à configuração de um vivente humano ao qual esteja vinculada a condição de criador, tomando-os por imprescindíveis em vista dos objetivos delineados e acima expostos.

Na dinâmica de investigação empregamos um método crítico-analítico quanto à leitura dos textos, numa perspectiva diacrônica, buscando realizar as distinções necessárias ao desdobramento da questão norteadora. Com efeito, coligimos apontamentos seminais nas obras e escritos supracitados, julgados relevantes à construção legítima das hipóteses estabelecidas. Procuramos conduzir a pesquisa mediante contínua análise hermenêutica das ideias, argumentos, suposições e interpretações de Nietzsche, uma vez que tal filósofo não se prende fundamentalmente ao logocentrismo dos sistemas de pensamento consagrados pela tradição. Outrossim, o diálogo com o aporte teórico proveniente de comentadores que se dedicam direta ou indiretamente à questão da criação em Nietzsche, ocupando-se de temas a ela intrinsecamente ligados, consolidou-se como essencial, por alicerçar de maneira robusta a base interpretativa que ora estatuímos. Formalmente, expusemo-lo de duas maneiras: numa, dialogamos com tratadistas no próprio corpo do texto; noutra, e quando se fez necessário, em notas de rodapé, não obedecendo senão à exigência de aduzir pontos de vista relevantes e

[9] Pretendemos seguir a periodização do pensamento nietzschiano estabelecida por Scarlett Marton em *Nietzsche – Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos* (Introdução, p. 35.).

confrontar interpretações. Por fim, tentamos construir uma interpretação no embate com outras importantes frentes hermenêuticas da pesquisa-Nietzsche.

Assim sendo, o presente trabalho é formado por quatro capítulos. No primeiro, apresentamos e discutimos o lugar ocupado pela noção de criação no itinerário do pensamento nietzschiano, enfatizando seu constante e fundamental aparecimento junto às concepções desenvolvidas pelo Nietzsche tardio[10]. Filão amiúde encontrado no filósofo de *Zaratustra*, a ânsia pela superação do pessimismo alojado nos mais distintos recônditos da modernidade, vinculada a um clamor afirmativo da vida sob a perspectiva da arte, impelem-no ao uso recorrente da noção de criação, numa configuração dessacralizada enquanto traço da condição humana: "no homem estão unidos *criador* [*Schöpfer*] e *criatura* [*Geschöpf*]: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia – vocês entendem essa oposição?"[11].

O referido traço acompanha visceralmente a construção das figuras de pensamento nietzschianas, principalmente de suas *tipologias* humanas: desde as elaborações concernentes ao caráter salvífico-transfigurador inscrito no *artista trágico* grego, passando pelo *espírito livre*, pelo *senhor*, pelo *nobre* ou pelo *grande homem*. A tais figuras, aferra-se o caráter constitutivo da criação, por vezes exortada em Nietzsche, tal como Zaratustra em seu evangelho: "participantes na criação, procura o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas"[12].

Todavia, a criação em Nietzsche não é interpretada originariamente como uma faculdade subjetiva ou um substrato fundante restrito ao humano: ela está harmonizada com a

[10] Como fora antes observado, o Nietzsche do último período de produção filosófica (1882 a 1888).

[11] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*. p. 161 (BM. p. 131, § 225.). Todas as citações das traduções em língua portuguesa serão acompanhas pelo original alemão, uma vez que serão cotejadas com estas. Caso consideremos necessário, optaremos em elaborar nós mesmos a tradução do excerto a partir do original. Ademais, as citações das obras de Nietzsche em português nas quais constarem a expressão criação e/ou seus cognatos serão acompanhadas da expressão correspondente no original em alemão, devidamente apresentadas entre colchetes, a título de atestação dos termos empregados dentro da atmosfera significativa que conjeturamos apreender nos textos do filósofo.

[12] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 26 (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. 12. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 47, Prólogo § 9. Doravante, a referida obra será citada pela sigla ZA.). Em *Assim falou Zaratustra*, numa de suas muitas aparições, a figura do criador é designada pelo termo *Schaffende* (produtor). A apropriação nietzschiana de vários termos na língua alemã para designar criação, criador e o próprio verbo criar, revela várias nuanças de significação que compuseram significativa fatia de nossa pesquisa.

sua visão do mundo, com a *Wille zur Macht*, por conseguinte, com sua cosmologia[13]. Para um necessário aprofundamento sobre o sentido da criação em Nietzsche e sua inexorável vinculação às concepções mais importantes de sua filosofia, consideramos nessa instância da pesquisa as interpretações desenvolvidas por Gilles Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia*, Martin Heidegger em *Nietzsche* (primeiro volume), Wolfgang Müller-Lauter em *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, Michel Haar em *Nietzsche et la Métaphysique*, Scarlett Marton em *Nietzsche: das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, Clademir Luís Araldi em *Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*, entre outros.

No segundo capítulo é desenvolvida uma análise dos argumentos nietzschianos que enunciam o imperativo de afirmação da vida, levando-se em conta a atividade criadora e a experimentabilidade enquanto expressões desse caráter, critérios formadores de um *ethos* instaurado como disposição, arranjo intrínseco à condição humana, interpretado à luz da vontade de poder. Se o sentido de criação corresponde ao constituir sentido, significado, interpretação, como resultante da combinação de forças que plasmam o devir, há então motivações para vislumbrarmos um elo entre ética e estética, sob o 'solo' in-estático das energias cósmico-caóticas.

Por esta via, alavancamos a possibilidade de fazer referência a uma acepção de ética estranha aos discursos metafísicos e fundacionistas, assentados no primado da racionalidade, que, na desconstrução operada por Nietzsche, são reputados mínima e ambiguamente 'desarrazoados'. Nesse sentido, sua crítica genealógica da moral não deve ser concebida como um diagnóstico dos sistemas morais da civilização ocidental, desprovido de quaisquer elementos propositivos. Isto queda patente, quando, numa sensibilidade histriônica, o filósofo nos revela sua posição crítico-avaliativa já em *Aurora*, livro em que "é retirada toda a confiança na moral – e por quê? Por moralidade!"[14]. Que moralidade se pretende aqui conservar ou instituir? Em nome de qual valor-critério ser arvorada? Para Nietzsche, a vida

[13] "O conceito vitorioso de 'força' com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior, que eu designo como 'vontade de poder', ou seja, como a ânsia insaciável de manifestar poder; ou como o emprego, o exercício de poder como impulso criador etc" (KSA 11, *Nachgelassene Fragmente*. p. 203, af. 36 [31] de junho-julho de 1885 [NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 186/187. p. 210. Grifo do autor.]).

[14] KSA 3, *Morgenröte*. p. 16 (NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 13, Prólogo § 4. Doravante, a referida obra será citada pela sigla AU.).

mesma corresponderia a tal valor, único que se estabeleceria por si próprio, sendo impassível de avaliação[15].

Destarte, aventuramos tornar claro o nexo essencial entre a compreensão da vontade de poder e o imperativo da afirmação da vida, enfatizando que a perspectiva nietzschiana sobre o mundo, a existência, sobre a própria vida, entendidos em todas as suas dimensões e manifestações, é a perspectiva dessa mesma vontade. Vê-se então o brado nietzschiano da asseveração da existência implicando uma leitura e aceitação do mundo como vontade de poder, donde o caráter criador inerente à vida é condição produtora de sentido, e que, no homem (mais precisamente numa instância em que as energias vitais atravessam o humano), é plausivelmente interpretado como um *ethos plasmador*. Nesta parte da pesquisa, entre outros autores, dialogamos com Simon May em *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*, Peter Durno Murray em *Nietzsche´s Affirmative Morality*, Michael Steinmann em *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, Marco Brusotti em *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, e Vânia Dutra de Azeredo em *Nietzsche e a Aurora de uma Nova Ética*.

Conforme a rota traçada, no terceiro capítulo coube-nos esmiuçar algumas questões deixadas por hermeneutas que trataram da dimensão assumida pela arte na filosofia de Nietzsche, reunindo argumentações para sustentar o seguinte entendimento: a criação é entronizada como qualidade da vontade de poder em seu efetivar-se, no sentido da criação artística. O filósofo alemão alude no transcorrer de sua obra a uma percepção mais elástica do fenômeno artístico, sobretudo mediante suas alegações para interpretar o mundo moral adotando as categorias do falso, do aparente, da mentira, do erro, privando tais expressões de denotações moral e gnosiologicamente depreciativas: "toda moral é uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. Desse ponto de vista, o conceito de 'arte' incluiria bem mais do que normalmente se crê"[16].

Embora o propósito nietzschiano em torno da arte seja, fundamentalmente, o de problematizar de modo radical a aclamada concepção filosófica de verdade, a fixação de valores como produção-criação de erro e aparência não nos permite cindir em Nietzsche os domínios da moral e da verdade, pois ambos resultam do mesmo útero: a vontade de poder

---

[15] Sobre o valor da vida e seu caráter imperscrutável em Nietzsche: "*o valor da vida não pode ser avaliado*. Não por um vivente, pois ele é parte" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 68 [NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 18, § 2. O Problema de Sócrates. Grifo do autor. Doravante, a referida obra será citada pela sigla CI.]). E ainda, *Crepúsculo dos ídolos*, Moral como contranatureza § 5; e Incursões de um extemporâneo § 14.

[16] KSA, *Jenseits von Gut und Böse*. p. 235 (BM, p. 194, § 291.).

enquanto plástico emaranhado de forças[17]. Dessa perspectiva, demonstramos como Nietzsche examina o instaurar valores (o conferir valor como criar valor), associando-o ao próprio jogo de forças doador de sentido que emoldura uma determinada realidade subentendida como moral. Consoante tais premissas, visamos identificar elementos de seu discurso favoráveis a uma ética afirmativa não normativa porquanto esteticamente criadora, cuja demanda passa necessariamente por um tipo ou mesmo um estado no humano que a concretize. Estudiosos como Giorgio Colli em *Scritti su Nietzsche*, Michel Onfray em *La Sculpture de Soi: la Morale Esthétique*, Claus Zittel em *Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie*, Volker Gehardt em *Selbstbegründgung. Nietzsches Moral der Individualität*, Paul Audi em *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*, e Birgit Recki em *Das Ästhetische Ethos des Schaffenden*, formaram, junto a outros, importantes canais de debate.

No quarto e derradeiro capítulo, perscrutamos as indicações nietzschianas a uma possível 'grandeza humana' coadunada a um tipo de existência *ativa* e *criadora*, à luz das nuances configuradoras do tipo *senhor*, *aristocrata*, *nobre*, bem como de outras figuras conceituais elaboradas por Nietzsche (o artista trágico, o espírito livre, o homem superior, o criador). Iniciamo-lo problematizando a inserção das reflexões de Nietzsche no rol da antropologia filosófica, analisando a emblemática articulação entre condição humana e avaliação, catalisada em seus construtos maduros. Após tal exame, adentramos propriamente na discussão em torno deste tipo humano entendido por nós como *criativo*, na medida em que engendra valores por expressão de potência como *atividade* simultaneamente afirmativa. Intérpretes como Sarah Kofman em *Nietzsche and Metaphor*, Peter Berkowitz em *Nietzsche: the Ethics of an Immoralist*, Roberto Machado em *Zaratustra, Tragédia Nietzschiana*, Peter Sloterdijk em *O Quinto "Evangelho" de Nietzsche*, Alberto Marcos Onate em *Entre Eu e Si ou a Questão do Humano na Filosofia de Nietzsche*, foram, entre outros, seminais nesta empreitada.

Intentamos aqui defender a perspectiva hipotética de um *estado* humano que não é lido por Nietzsche como típico do *escravo*, nem é propriamente o esvaziamento do 'humano' no homem proposto pelo além-do-homem, mas constitui um 'entre' exeqüível, plasmador de uma ética simultaneamente estética. O referido *tipo* ou *estado* fora designado de modo conotativo como 'humano, *escasso* humano', enquanto tipo raro, depreendendo-se o que

[17] "A arte como vontade de aparência é a figura suprema da vontade de poder" (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Vol. I, p. 193.).

Nietzsche parece desconsiderar, sob a ótica de sua crítica aos ideais morais metafísicos, como *demasiado* humano: "'onde *vocês* vêem coisas ideais, *eu* vejo coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!'..."[18]. Isto posto, fez-se necessário discutir a imagem nietzschiana do 'demasiado' no ser humano, suas possíveis ambiguidades, sua relação com as tipologias afirmativas, e por fim, sua condição antipódica diante da efígie do 'raros' ou 'felizes acasos' e o próprio além-do-homem (*Übermensch*). No mais, foi preciso um *maximum* de 'obsessiva' disciplina intelectual ao ter com um pensamento ora esfíngico ora luzente ao extremo, dedicando-se, concomitantemente, à tarefa auto-imputada de embrenhar-se nos labirintos nietzschianos sabendo que ao fazê-lo inevitavelmente deveríamos imaginar nossos próprios 'Teseus' e, sobretudo, nossos próprios 'Minotauros'.

[18] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 321 (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 72 – Humano, demasiado humano § 1. Doravante, a referida obra será citada pela sigla EH.).

CAPÍTULO I

A Noção de Criação: Uma Sombra na Ossatura das Figuras de Pensamento Nietzschianas

> "Se aquela 'morte do homem' proclamada por Nietzsche e Foucault é mais que uma senha histriônica, tudo que conhecemos tanto sobre o conceito de 'criação' quanto sobre o de 'invenção' terá de ser repensado. E parece prudente começar a repensá-los em seu centro nervoso que é a própria linguagem"[1].

1.1. Nos interstícios da criação: um percurso, algumas significações

Qual o estatuto da criação em Nietzsche? Embora pareça suscitar uma simples resposta que possa reputar-se óbvia, dada, posta pelo próprio autor em seus textos, e com isso prescinda de qualquer ênfase perscrutativa, tal questão permanece aberta e, direta ou indiretamente, é tocada em algumas das leituras contemporâneas de seu pensamento[2]. Com esta percepção não afirmamos, o que seria para nós um contrasenso, uma espécie de 'esquecimento' da questão por parte de seus estudiosos. Apenas, compreendemos que esse recorte investigativo é digno de ser colocado em relevo, não devendo ficar meramente *en passant* nos comentários, desdobramentos e revisitações do *opus* nietzschiano. Em síntese, admitimos uma legitimidade em tematizar e problematizar a questão da criação nas reflexões de Nietzsche, valendo-nos conjeturalmente de sua proeminência a uma identificação do caráter positivo de sua filosofia.

As discussões mais recentes em torno de uma arte de viver enquanto criação de si mesmo (autocriação do indivíduo), constitutiva do debate sobre uma estilística da existência a

---

[1] STEINER, George. *Gramáticas da criação*. São Paulo: Globo, 2003. p. 281.

[2] Dentre algumas destas leituras, salientamos: Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; Martin Heidegger, *Nietzsche*; Michel Foucault, *Une Esthétique de L'Existence*; Richard Rorty, *Contigency, Irony, and Solidarity*; Michel Haar, *Nietzsche et la Métaphysique*; Alasdair MacIntyre, *After Virtue*; Paul Audi, *L'Ivresse de l'art: Nietzsche et l'esthétique*; Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as literature*; Martha Nussbaum, *Love's knowledge: essays on philosophy and literature;* Roberto Machado, *Nietzsche e a verdade*; Peter Slortedijk, *O quinto "evangelho" de Nietzsche: é possível melhorar a Boa Nova?*; Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*; Clademir Araldi, *Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*; Simon May, *Nietzsche´s ethics and his war on morality*; Michael Steinmann, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*; Rosa Maria Dias, *A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência*; Peter Berkowitz, *Nietzsche: The ethics of an immoralist*; Vânia Dutra de Azeredo, *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*; Peter Durno Murray, *Nietzsche´s affirmative morality. A relvaluation based in the dionisian world-view*; Gilvan Fogel, *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche.*

partir do espólio nietzschiano, parecem não estabelecer a presente indagação ou simplesmente não lhe direcionam um enfoque problematizador. Não se faria necessário colocá-la antes mesmo de encampar tal empreitada? E isso inclusive a fim de legitimá-la? Parafraseando o Nietzsche genealogista: tomou-se o conceito de criação (o sentido da criação) no pensamento nietzschiano como dado? Como impassível de problematização, questionamento ou discussão? Quando muito, tão-somente declarou-se em uma linha ou em um parágrafo: a criação em Nietzsche é isso, significa isso, e saltou-se para o exame pretendido?

Reconhecendo-se o pressuposto de que as ideias nietzschianas constituem inequívoco horizonte de interpretações, é plausível alegar que a interrogação sobre o conceito de criação em Nietzsche aponta um sem-número de caminhos de significação. Tais meandros sugerem indagações que vão do ambiente cosmológico às esferas do fisiológico, do estético, do ético e do antropológico, apontando até a impossibilidade de um olhar segregador na consideração das mesmas. Nesse ínterim, antes de encetar o trato da referida pergunta, coloquemo-la temporariamente entre parênteses e procedamos a um breve percurso acerca das etimologias e dos significados atrelados ao termo criação, bem como de seus correlatos semânticos.

Manejada nos círculos da religião, da filosofia e da arte (seja enquanto discurso mitológico, teológico, metafísico ou estético), a acepção de criação denota uma densa carga semântica constituída por encontros, justaposições e diapasões semióticos em função da rede de sentidos nas quais suas muitas gramáticas[3] estão implicadas. Dessa perspectiva, seria possível erradicar da criação os vínculos oriundos do âmbito do divino? Pensá-la num território destituído dos mitos primordiais? Em consonância com o pensamento de George Steiner, pode-se afirmar que tais acordos ou desacordos só adquirem visibilidade por meio de um exame das línguas hebraica, grega e latina, com a premissa do caráter intercambiável destas, tanto em lingüística como em semântica. Iniciemos então com a concepção hebraica.

[3] Adotamos aqui o fio condutor fornecido por George Steiner em *Gramáticas da Criação*, obra na qual a ideia de gramática é concebida "como a organização articulada de uma percepção, uma reflexão ou uma experiência; como estrutura nervosa da consciência quando se comunica consigo mesma e com os outros" (STEINER, George. Op. cit. p. 14). Alguns questionamentos e conjeturas desenvolvidos por Steiner, embora de modo indireto, afluem em direção à nossa preocupação com o significado nietzschiano da criação, e assim concorrem para um tratamento aguçado da mesma. Sua pretensão é examinar "a palavra e o conceito de 'criação' num período no qual o pensamento e a cultura do Ocidente se mostram tão fascinados pela questão das origens", indagando, por exemplo, "em que aspectos certas concepções teológicas, metafísicas e estéticas da criação são aparentadas ou divergentes? Por que línguas indo-européias possibilitam e até aderem a formulações como 'Deus criou o universo' ao mesmo tempo em que resistem a frases como 'Deus inventou o universo'?" (STEINER, George. Ibidem. p. 24).

1.1.1. *A semântica da criação na tradição judaico-cristã*

A noção de criação na *Tora* (*Pentáteuchos*) assenta-se em duas significações centrais: uma aferrada à percepção do *ab initio* enquanto palavra, e outra ao emprego fundamental de um nada primígeno. A despeito da primeira, claro está que no capítulo inicial do *Gênesis*, Deus cria ao falar, ao dizer as coisas: concebe-se a 'palavra' (*Verbum*) como criadora. Por conseguinte, "a criação do ser é uma assertiva. O *ruah Elohim*, o sopro ou *pneuma* do criador, fala o mundo"[4]. A esse 'dizer', após o instante criador, e numa distinção didática, predica-se uma segunda função: o nomear, designar, identificar, determinar (princípio de diferenciação por meio da cunhagem de nomes), ao passo que no Deus hebraico dizer e criar se consubstanciam, tanto no sentido criativo como no designativo (atribuição de nomes aos entes primeiramente criados). Nesta direção, assevera Hans Küng: "Deus, elevado acima do mundo, cria o mundo *unicamente* pela palavra"[5].

Steiner indica que a criação do mundo por *Jehovah* poderia perfeitamente dar-se mediante o pensar, ou, um ato de pensamento que, numa única circunstância, instituiria inteiramente o mundo. Todavia, é na condição de ato de fala, compreendido enquanto proferimento desencadeado(dor) num(de um) tempo mítico, que a noção de criação no contexto hebraico aufere corpo: "o sopro criador *falou* a criação, e, como o discurso é seqüencial no tempo, a criação demorou seis dias"[6]. Ademais, no *Novo Testamento*, o evangelho de João constitui a reafirmação da consubstanciação semântica entre criar, dizer e falar: "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus"[7]; e as *Confissões* de Santo Agostinho, sua culminante atestação filosófica: "para Vós [Deus] não há diferença nenhuma entre o *dizer* e o *criar*"[8].

Uma inquietação dimanada dos capítulos I e II do *Gênesis* acerca da postura do 'Criador' frente à sua realização nos adverte quanto ao entendimento do lugar do homem neste empreendimento principiador: em que medida Deus não estaria se despedindo de sua Obra e 'passando o bastão' para o humano? Pois é justamente o homem o designador de todos os seres viventes; como se assumisse a linguagem criadora-significadora na perspectiva da segunda função ligada ao dizer: o nomear. Ora, dar-se-ia então uma cisão quanto à posição do

---

[4] STEINER, George. Ibidem. p. 42. "Disse Deus: Haja luz; e houve luz [...] Deus disse: 'Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas', e assim se fez" (BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. p. 31. Gn 1,1 e 1,6).
[5] KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 162. Grifo nosso.
[6] STEINER, George. Ibidem. p. 42. Grifo nosso.
[7] BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. p. 1985. Jo 1,1.
[8] AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. XI-9, p. 214. Grifo do autor.

Criador frente a mais análoga de suas criaturas? Caso a resposta seja afirmativa, então o ato adâmico supõe que "a designação isola e rompe a unidade e a coesão primordiais"[9]. Dessa passagem poder-se-ia então inferir uma ambigüidade quanto às 'posições ontológicas' de Deus e do homem? Ambigüidade esta inerradicável, reveladora da condição que acompanhará decididamente a experiência humana como o lugar privilegiado da linguagem configuradora de sentido?

Outra peculiaridade participa do legado semita da criação: o nada. Com ele, repomos perguntas cuja centralidade é constatada na tradição das exegeses teológicas e filosóficas, transbordando para as modernas análises estéticas: é possível criar a partir do nada? Só há criação a partir do nada? O ato criador pressupõe necessariamente um nada anterior? Segundo Steiner, "O Deus judaico cria *ex nihilo*. Nenhuma materialidade preexistente, mesmo a furiosa vacância do caos, é admissível"[10]. A questão não reside tanto na consideração incontinenti da existência ou inexistência de um *nada absoluto* donde parte o ato do Criador, mas consiste no modo de interpretá-lo[11] nas semânticas da criação: anterioridade original? Ausência de Deus? Matéria invisível? Negatividade contínua? Vácuo? Alteridade? Privação?

Para Küng, versar sobre um nada absoluto é referir-se a Deus enquanto causação incondicionada: "criar 'do nada' é a expressão filosófico-teológica para o fato de mundo e homem, juntamente com espaço e tempo, serem devidos unicamente a Deus, e a nenhuma outra causa"[12]. Já para Steiner, a especulação cabalística propõe significativa compreensão deste nada fulcral, não o tratando como algo meramente preambular, mas, enfatizando sua força e continuidade atuantes, uma vez que seu feroz apetite tanto pela geração do ser quanto

---

[9] STEINER, George. Ibidem. p. 43/44.
[10] STEINER, George. Ibidem. p. 72.
[11] Motivo ao qual não se furtam filósofos, teólogos, estetas e cientistas contemporâneos (sobretudo os representantes da mecânica quântica), o problema do nada permanece sendo realimentado em distintos contextos de significação. No âmbito teológico, Küng alude à primeira descrição hebraica da Criação (Gn 1,2–2,4) no chamado 'código sacerdotal' (datado em torno do século V a.C.), na qual afirma não haver qualquer registro de uma criação a partir do nada, sustentando que "esta concepção, que pressupõe a não-existência de uma matéria preexistente, só foi desenvolvida muito mais tarde, nas comunidades judaicas que sofreram influência do pensamento helenista. Aparece pela primeira vez no 2° livro dos Macabeus, que trata dos anos 175-135 a.C., e que originalmente foi escrito em grego" (KÜNG, Hans. Op. cit. p. 164.). O apontamento de Küng resulta-nos inquietador por considerar a entrada da pressuposição do nada primal na antiga hermenêutica hebraica como advinda de uma herança helenística. Ora, a que escola ou corrente de pensamento do helenismo estará o teólogo alemão aludindo? Pois, a título de ilustração, na metafísica da natureza de Epicuro, o nada (correlativo ao não-ser) simplesmente não gera, sendo sua existência uma impensável absurdidade. No estoicismo, a imanência do *Logos* divino afasta qualquer possibilidade de transcendência, revelando um claro panteísmo. Entretanto, não obstante identificarem *o ser* com *o corpo* (uma vez que ser é o que age e sofre), os primeiros estóicos lançam mão da aporética noção de 'incorpóreo' (o que é destituído de ser por não possuir corpo) para qualificar as ideias universais e algumas categorias (tempo, lugar), concebendo-o como um gênero superior ao ser. Porventura, esta seja a direção dada por Küng na passagem mencionada. No entanto, pode o incorpóreo estóico identificar-se com o nada judaico? De que maneira pôde ou pode servir-lhe de influência?
[12] KÜNG, Hans. Ibidem. p. 170.

por sua reabsorção pelo vazio é sequiosamente contínuo. Destarte, quanto mais o ato de criação for dinâmico, a atração e a negatividade gravitacional da origem destituída serão ainda mais insidiosas. Tomando então essa conjetura, arremata: "criação que a divindade só pode reclamar, como vimos, a partir de uma destruição"[13]. O autor nos dá a entender que o *En Sof* cabalístico, espécie de 'insondável' fundamental, poderia ser concebido como esse nada ininterrupto[14]. Sumariamente, percebe-se que na mentalidade hebraica a criação corresponde a um dizer divino que se dá a partir de um nada que é negado, restando em aberto à discussão se este é ou não continuamente negado porquanto continuamente operante em conjunção com um incessante processo criador.

1.1.2. *A semântica da criação na tradição helênica*

No vernáculo grego, a expressão verbal **ποιευ** (*poieo*) é caracterizada por uma entranhada polissemia[15]. É possível assegurar que a circunscrição condizente aos vários usos desse termo comporta "formas imediatas de ação, um tipo complexo de causalidade, o plano da fabricação material e certo nível de licença poética"[16]. Note-se que nenhum desses significados parece se compatibilizar com o 'extrair do nada'. É dizer que temos a impressão de adentrar num horizonte de sentido estranho à concepção judaico-cristã. Com isso, afigura-se determinante a ideia básica de que no mundo grego arcaico nenhuma criação pode ser concebida a partir de um nada absoluto (não há nele *creatio ex nihilo*).

Conforme a mentalidade grega, o **χαως** (*Kháos*) é a instância de completa desordem anterior ao engendramento do mundo e a fonte mesma donde emana tal engendramento;

---

[13] STEINER, George. Ibidem. p. 41. Steiner infere uma possível ambivalência interpretativa no verso que inicia o salmo 130, partindo das indicações do tratado cabalístico *Zohar*. A frase costumeiramente traduzida por "'chamei o Senhor das profundezas do abismo (no qual me encontro)', pode perfeitamente representar uma interpretação equivocada. Ao contrário, podemos ler 'das profundezas do abismo (no qual Deus se encontra), eu chamo o Senhor'" (STEINER, George. Ibidem. p. 41).

[14] Termo cabalístico que provavelmente deriva da acepção de Deus no filósofo judaico Solomon Ibn Gabirol (séc. XI), o qual significa ente que não admitia nenhum limite em absoluto. Conforme o místico judeu Azriel ben Menahem (séc. XII-XIII), a palavra *En Sof* sintetiza a negação da totalidade dos predicados de Deus, os quais apenas vicejam enquanto pensáveis na medida mesma do eflúvio da criação. *En Sof* como o ilimitado, o impensável, o incompreensível, o inaudito, o inominado. Neste horizonte significativo, todos constituiriam substantivos sinonímicos para 'o nada'. (Cf. *Gramáticas da Criação*, nota n° 24, p. 360).

[15] Encontramos os seguintes vocábulos no vasto elenco de significações: "fazer, efetuar, executar, obrar, conduzir-se. Criar, produzir, confeccionar, construir, compor, inventar. Causar, ocasionar, suscitar, ser causa de. Instituir, estabelecer, nomear. Estimar, julgar" (YARZA, Florencio Sebastián. *Diccionario griego-español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1954. p. 1110.).

[16] STEINER, George. Ibidem. p. 30.

designa precisamente "abismo hiante"[17] e, etimologicamente, indica 'ruptura', 'cisão', 'fosso', 'fenda'. Na cosmogonia hesiódica, o caos principiador e gerador enforma o mundo em conjunção com outras potências procriadoras, como atesta a seguinte passagem da rapsódia relatada pelas Musas: "Sim bem primeiro nasceu o Caos, depois também Terra de seio amplo"[18]. Constata-se que, no reduto mítico da *Teogonia*, o conjunto das divindades gregas é resultante de uma série de atos fecundativos, numa partogênese cósmica reveladora da noção de criação enquanto procriação. Criar corresponde, neste contexto, a parturir, dar à luz; o caos consistindo, portanto, nesse nascedouro, uma vez que "*Éros* é a potência que preside à procriação por união amorosa, *Kháos* é a potência que preside à criação por cissiparidade [...] para o nome *Kháos* uma boa tradução possível é a palavra *Cissura*"[19].

Pode-se concluir a existência de uma dinâmica da procriação no nascimento das divindades gregas, manifesta em dois tipos: um esquizogenético e outro erótico. Ao partir-se em dois e, simultaneamente, permanecer si mesmo, o *Kháos* originário faz surgir por esquizogênese os primeiros seres, ao passo que a *Éros* é necessário o coito cósmico-heterossexual para criar. Logo, dimana da constituição destes princípios um dado central: não obstante sejam potências cosmogônicas, inclusive opostas (uma vez que a linhagem de *Kháos* é interpretada ontologicamente como o Não-Ser e os descendentes de *Éros* como o Ser), *Éros* é reputado estéril, pois dele nada se gera por cissiparidade como ocorre a *Kháos*, que, por assim dizer, é considerado prolífero[20]. Resulta patente a compreensão mítica da capacidade procriadora da substância caótica, cingida na condição de única divindade autofecundante.

---

[17] ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 115. Heidegger corrobora essa interpretação incluindo o sentido de ausência de alicerce, de incomensurabilidade própria do abissal, como designações iniciais para tal expressão. Ademais, aduz-nos uma visão serôdia de sua acepção: "caos não significa apenas o não-ordenado, mas ao mesmo tempo o sem pé nem cabeça na confusão, o emaranhado na precipitação. Caos em sua significação tardia sempre tem em vista *concomitantemente* uma espécie de movimento" (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Vol. I. p. 437. Grifo do autor.). Michel Haar problematizará na leitura heideggeriana sobre o caos, o modo como o autor de *Ser e Tempo* vincula este conceito à noção de organismo vivente e, desta feita, o pensaria desde uma ordem imanente, retirando assim o caótico (o completo *nonsense*) do próprio caos: "Heidegger repete que não se deve compreender o caos como a confusão, a desordem em si, ao qual a ordem seria aplicada do exterior, mas como 'este elemento pulsional, afluente, movimentado, cuja ordem é *oculta*, cuja lei não nos é imediatamente conhecida'" (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993. p. 184.).

[18] HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. São Paulo: Ilimunuras, 2001. p. 111. No importante estudo que acompanha a tradução desta obra, Jaa Torrano envia-nos à discussão teórica acerca da quantidade de potestades originárias no instante inicial: se se deve admitir *Tártaro* ou não, juntamente com *Kháos*, *Terra* e *Eros*, entre tais potências procriadoras. Corroborando nossa compreensão, Torrano considera que "o nome *Kháos* está para o verbo *khaíno* ou sua variante *khásko* (= 'abrir-se, entreabrir-se' e ainda: 'abrir a boca, as fauces ou o bico') [...] é a força que preside à separação, ao fender-se dividindo-se em dois" (TORRANO, Jaa. O mundo como função de musas. In: HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. São Paulo: Ilimunuras, 2001. p. 43.).

[19] TORRANO, Jaa. Op. cit. p. 44. Grifo do autor.

[20] Torrano alude à negatividade inscrita nos descendentes de *Kháos*, salvo Éter e Dia, como marcas distintivas do não-ser no decurso do pensamento grego (debilitação, miséria, dor, guerra, esquecimento, aniquilação, desordem, engano, ilusão, tormento) e, quiçá, da própria tradição filosófica em geral. Basta lembrar a noção de

1.1.2.1. *A criação em Platão*

No ambiente filosófico do *Timeu*, a voluntariosa ação de bondade atrelada ao δημιουργός (*demiourgós*) platônico quando da formação do mundo desvela uma cosmogonia de outra feição: nela há uma clara articulação entre criação divina e produção arquitetural. Neste diálogo, Platão concebe a criação como organização, arranjo, modelação, da qual se depreendem dois atributos lógicos, a saber: não há vinculação essencial entre fundamento e efeito e, o fundamento encontra-se num patamar axio-ontológico superior ao efeito. É a posição ocupada pelo deus-arquiteto platônico que resulta original: ele é *intermezzo* entre o modelo eterno e a matéria caótica e amorfa prestes a ser organizada, identificado com a realidade inteligível, ao possuir a dignidade ontológica da qual a matéria sensível é destituída.

O domínio ontológico da Ideia (*Eidos*) constitui o campo de ação a partir do qual o "*Demiourgos* (a própria palavra significa 'artesão') molda, corta, divide e forja o material bruto que surge do caos para imprimir em sua superfície o selo da Forma Ideal preexistente"[21]. Desse modo, o ato demiúrgico é determinado tanto pelos modelos inteligíveis (na qualidade de paradigmas de organização) como pelo caos material (a informe argila para o oleiro), entre os quais não há relação de precedência, mas de coexistência. Insiste Platão pela boca de Timeu: "é absolutamente evidente para todos que o demiurgo contemplou o modelo eterno"[22]. Sob inspiração de uma *mathesis* (conhecimento supremo) enquanto critério de plasmação do cosmo e do *kalos* como sua teleologia (salientando a tese platônica do belo como expressão do bem), o cosmo é arquitetado segundo a beleza matemática da unidade da Forma (Ideia). Logo, o deus platônico

> quis que tudo fosse bom: excluiu, pelo seu poder, toda imperfeição, e assim, tomou toda essa massa visível, desprovida de todo repouso, mudando sem medida e sem ordem, e levou-a da desordem à ordem, pois estimou que a ordem vale infinitamente mais que a desordem. E nunca foi permitido, nem mesmo será, que o melhor faça algo, senão o mais belo[23].

Pólemos (guerra) em Heráclito, o pai de todas as coisas, resguardador do caráter paternogênico de *Kháos*. Segundo sua interpretação, "*Éros*, princípio da união, é estéril, dele mesmo não surge nenhum rebento, ele de si mesmo nada produz. *Kháos*, princípio de divisão e separação, é prolífico e tem através de sua filha Noite numerosos descendentes" (TORRANO, Jaa. Ibidem. 2001. p. 46.).

[21] STEINER, George. Ibidem. p. 67. Grifo do autor.

[22] PLATÃO. Timeu. In: _____. *Timeu e crítias ou a Atlântida*. São Paulo: Hemus, 1981. p. 79.

[23] PLATÃO. Op. cit. p. 80.

A noção de criação no misticismo platônico do *Timeu* alinha-se à percepção hesiódica de "um caos fecundo que termina por assumir uma forma organizada"[24], consistindo num instante singular e acabado, uma vez que não abarca qualquer desenvolvimento ou continuidade criadora – é acontecimento de completude. Possivelmente, o tipo complexo de causalidade ao qual se refere Steiner numa das muitas semânticas de **ποιευ** (*poieo*) e mais precisamente de seu derivativo **ποιησις** (*poiesis*) pode aplicar-se ao *Demiourgos* platônico na medida em que sua ação implica necessariamente uma produção e um produzir típicos do artesão, noutras palavras, da causa eficiente. O trato clássico desse termo foi ofertado à tradição por Aristóteles, para quem a discussão deve ser encampada primeiramente no âmbito gnoseológico, no tocante à classificação das ciências[25], embora concirna ao universo poético.

1.1.2.2. *A criação em Aristóteles*

Aristóteles classifica os domínios do saber (teorético, prático e poiético) e diferencia claramente o produzir e o agir, aduzindo um esquema distintivo no plano de tais saberes que influenciará decisivamente o Ocidente no trato da arte, da ética e do saber. Nesse ponto, a interpretação corrente das ideias de *poiesis* e *praxis* em Aristóteles – respectivamente, dos domínios poiético (**ποιητικός**) e prático (**πρακτικός**) do saber – indica que

> o resultado da produção seria um objeto 'exterior' simultaneamente ao agente que o produz e ao movimento (a *poiêsis* propriamente dita) pelo qual ele foi produzido, enquanto, para a ação, é o movimento mesmo, a conduta do agente, que é não apenas o fim, mas também a obra, o resultado[26].

---

[24] STEINER, George. Ibidem. p. 74.

[25] Encontramos a divisão aristotélica dos saberes no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, e em algumas passagens da *Metafísica* (Livros VI e VII.). O estagirita aduz três formas de saber conforme o caráter necessário ou possível de seus objetos: as *ciências teoréticas* (metafísica, física e matemática), as *ciências práticas* (ética e política) e as *ciências poiéticas* ou *produtivas* (as artes em sentido geral). Àquelas vinculam-se objetos necessários; às duas últimas, objetos varáveis. Para ele, embora se coadunem em razão da mesma espécie de objetos, as ciências práticas e poiéticas distinguem-se ontologicamente: "há uma diferença entre produzir e agir [...] de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir" (ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: _____. *Metafísica*: *Ética a Nicômaco*; *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. VI-4, p. 343.). Mais à frente, essa delimitação confrontar-se-á à visão nietzschiana, uma vez que para o autor alemão tais domínios são intrinsecamente indestrinçáveis na composição da experiência humana.

[26] BESNIER, Bernard. A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ. Vol. 1, n. 03, p. 127-163, 1996. p. 134. Neste trabalho, Besnier afirma tratar-se de uma interpretação habitual que não deve ser tomada assertoriamente: primeiro, julga que a distinção entre o agir e o produzir, considerada taxativa, não fora nitidamente fixada por Aristóteles; e, segundo, os estatutos teleológicos da *praxis* e da *poiesis* não justificam inteiramente a cisão ontológica: "não se pode, pelo que me parece, extrair do texto subsídios para afirmar que *praxis* e *poiêsis* difeririam precisamente por este próprio, em que uma não teria e que a outra teria

Segue-se daí que a *poiesis* é entendida como o movimento de produção, realizado por um causador, um motor (em léxico aristotélico, causa eficiente), do qual resulta como fim o 'produto' (o objeto produzido), separado do produtor e do processo produtivo. Recorrendo às noções de causação, Aristóteles menciona outro elemento de asseveração dessa distinção: "as causas motoras existem anteriormente ao objeto; as causas formais só existem junto com o objeto"[27]. Logo, as ciências teoréticas ocupam-se com objetos consubstanciados às causas formais, sendo impassíveis de produção, pois se acham dados como preexistentes porque sempiternos; e as práticas ou poiéticas requerem a anterioridade de um princípio movente (que deve constar no intelecto) por meio do qual, as primeiras consumam as ações morais (exclusivamente na esfera interna do agente) e as segundas produzem algo fora do agente (como no caso das artes). Mas, o problema da 'criação' no âmbito da ontologia aristotélica parece ser freqüentado desde uma tipologia da geração.

Questão essencial para Aristóteles, a interrogação ontológica sobre os tipos de geração, e, portanto, sobre as necessárias e possíveis manifestações do ato gerador no devir (ou ato criador, desde o horizonte mítico e filosófico grego), é respondida pela asserção inicial do sétimo item do Livro VII da *Metafísica*, onde se lê que "tudo o que se gera gera-se ou por natureza ou por arte ou por acaso"[28]. Segue-se então que há geração natural, artificial e casual, todas necessariamente resultantes da matéria: nada fora da materialidade. Embora mencione a dimensão da espontaneidade na referida parte, somente no Livro XII, o estagirita oferecer-nos-á quatro acepções distintas de como algo pode ser gerado, apontando assim as possíveis configurações da ideia de criação em seu trajeto:

> toda substância se gera de outra que tem o mesmo nome. E isso vale seja para as substâncias naturais, seja para outras. As substâncias se geram ou por arte ou por natureza, ou casualmente ou espontaneamente. A arte é princípio de geração extrínseco à coisa gerada; a natureza é princípio de geração intrínseco à coisa gerada (de fato, o homem gera outro homem); as outras causas da geração são privações dessas duas[29].

---

necessariamente um resultado exterior, o qual poderia subsistir como independente da atividade que o obtém" (BESNIER, Bernard. Op. cit. p. 137.).

[27] ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002. XII-3, p. 549. v.2.

[28] ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. cit. VII-3, p. 311. v.2.

[29] ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ibidem. XII-3, p. 547. v.2.

Noutras palavras, através da arte (**τεχνη**) ou da natureza (**φυσις**), pelo acaso ou espontaneamente[30], todas as coisas vêm a ser. No cerne aristotélico, *poiesis* designa a produção humana em geral, distinguindo-se propriamente da ideia de geração (**γενεσις**) intrínseca ao movimento natural (a qual não parece ser uma exclusividade humana). Esta tem seu *telos* em si mesma, ao passo que aquela possui um *telos* que lhe é necessariamente estrangeiro. Às semânticas da criação estão implicadas então as maneiras de dar-se do movimento gerador e, por sua vez, da posição ocupada pelo princípio motriz em relação ao algo gerado. Mas, até que ponto o domínio da *poiesis* se restringe à capacidade produtiva vinculada ao homem, compreendida no domínio da arte? Não estaríamos defronte de uma expressão cuja polissemia extrapola os limites da produção humana?

Neste embate entre ontologia e semântica, Besnier parece nos advertir disso ao observar um laço etimológico entre o substantivo *poiesis* e o verbo **ποιειν**, a partir do qual aquele teria, por aproximação, "o mesmo leque de opções de emprego que este verbo, que se estende a toda relação onde um agente é requisitado para desencadear um processo cujo desfecho é natural ou não-natural"[31]. Com efeito, a estatutária linha divisória que recorta o artificial e o natural, se se considerar essa plausível amplitude significativa, abalar-se-ia, abrindo outros caminhos à compreensão dos processos de consumação do devir. Mas, na *Ética a Nicômaco*, o estagirita declara taxativamente: "toda arte visa à geração e se ocupa em

---

[30] Na tradução de Giovanni Reale, precisamente no item sétimo do Livro VII (referente à nota 26), a expressão **ταυτοματον** é vertida pelo termo *acaso*. No Livro XII, item terceiro, essa mesma expressão é trasladada pela palavra *espontaneidade*, e, a expressão **τυχη**, pela palavra acaso. Em seus comentários ao excerto supracitado (nota 29), Reale traduz **τυχη** por 'casualmente' e **τω αυτοματω** por 'espontaneamente' (Cf. *Metafísica*. Sumário e Comentários. XII-3, nota n° 5, p. 592.). A respeito da noção de acaso, Clément Rosset ilumina-nos ao afirmar que "para designar o acaso-*casus*, Aristóteles usa o termo **αυτόματον**, 'o que se move por si mesmo'; o que significa que o acaso se opõe, aqui, à finalidade natural, e designa tudo o que se passar sem ter sido expressamente, nem querido pelo homem, nem visado pela natureza" (ROSSET, Clément. *Lógica do Pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989. p. 95). Abbagnano igualmente recorre à palavra acaso para traduzir a expressão grega **αυτόματον** (Cf. *Dicionário de filosofia*, p. 11.). Afigura-se que, ao espontâneo fixa-se a qualidade de voluntário, ou do que se manifesta espontaneamente (naturalmente) e deste modo é gerado, sendo própria do acaso a não-naturalidade do que é gerado, isto a título de distinção. Nesse sentido, Aristóteles aponta a voluntariedade da ação humana em franca conexão com o princípio movente contido no agente: "o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer" (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. III-1, p. 281.). Por tais digressões, apenas deixamos em aberto uma possível problematização quanto aos usos dos termos em voga nas traduções que lhes são oferecidas.

[31] BESNIER, Bernard. Op. cit. p. 129. Neste caso, *poiesis* teria uma significado bastante elástico, referindo-se tanto aos fenômenos físicos, químicos e biológicos, quanto às realizações exclusivamente humanas. Numa importante nota, Besnier afirma que essa ampliação de sentido se deve à correlação pouco habitual entre **ποιησις** e a palavra **παθησις**. Seu emprego viria "sublinhar que há efetivamente um ato pelo qual o paciente vê sua potencialidade realizada, e que este ato, embora provocado pela presença do agente, está efetivamente nele, portado por ele" (BESNIER, Bernard. Ibidem. P. 129.). Logo, o ato poiético seria *compartilhado* pelo motor produtor e pela coisa produzida que resguardaria nela mesma a potencialidade de tornar-se o que veio ou virá a ser. Besnier admite encontrar essa asserção em forma de doutrina no próprio Aristóteles, mais precisamente no *De Anima*, III-2, 426a10.

inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não pode ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido"[32].

Como já frisamos, decorre igualmente daí que o produzir e o agir são ontológica e teleologicamente distintos, uma vez que o primeiro (o fazer técnico ou artístico) não é pensado como ação, mas como processo de produção de algo completamente exterior, do qual o agente produtor não recebe quaisquer interferências, não sendo o próprio agente passível de vir-a-ser produto mesmo deste movimento. Apenas pela e na ação o agente pode carregar nele mesmo (quer dizer, internamente) o algo a que se destina seu próprio agir, pois nada se produz exteriormente ou alcança a luz do fora por meio do agir. Assim, "ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim"[33]. Demarcados assim o terreno ético e o das ciências produtivas, restaria perguntar a Aristóteles se o **εθος** (*éthos*) não seria algo 'produzido' na interioridade do agente, reconhecendo-se que o mesmo requer o desenvolvimento das virtudes (traços de caráter) éticas; e, se assim pudermos supor, em que medida a *poiesis* está de todo excluída da formação do hábito tão caro à vida ética?

Apesar de possíveis implicações incluídas na questão, conclui-se que na cosmologia aristotélica a criação enquanto geração dá-se em quatro formas: o gerar a si mesmo (natureza), o gerar na exterioridade o não-idêntico (arte), o gerar natural inabitual (espontaneidade) e o gerar contingente e casual (acaso). Se a *poiesis* reduz-se unicamente ao domínio da **τεχνη**, afigura-se um problema que talvez o próprio estagirita suscite ao entender que, "diferindo, pois, o produzir e o agir, a arte deve ser uma questão de produzir e não de agir; e em certo sentido, *o acaso e a arte versam sobre as mesmas coisas*"[34]. Sob quais aspectos o acaso coaduna-se à arte como profere Aristóteles? O que pretende sinalizar o filósofo grego, mesmo sem a assídua clareza lógica com a qual assina seus raciocínios, ao instituir essa identidade? Essa espécie de 'senha' aristotélica permitir-nos-á correr mais adiante o risco de realizar o corte hermenêutico condizente à própria visão nietzschiana do *processus* cosmológico.

---

[32] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Ibidem. VI-4, p. 343.

[33] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Ibidem. VI-5, p. 344. Diante disto, seria razoável presumir que o agir circunscreve-se à potencialidade ingênita da natureza humana que deve ser necessariamente pressuposta na consecução do homem ético. Dessa perspectiva, deduz-se a subsistência de um móbil prático inerente a essa natureza, o qual é responsável pela geração interna de traços de caráter constitutivos do homem ético, na condição de *telos* para o qual necessariamente dirige-se pelo agir, uma vez desenvolvida tal potencialidade. É justamente nesse sentido que o agir contém em si mesmo seu *telos*.

[34] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Ibidem. VI-4, p. 344. Grifo nosso.

1.1.3. *A semântica da criação na tradição latina*

No latim, o termo *creatio* equivale a *procreacio* e teologicamente limitou-se a designar 'criação a partir do nada'. Embora por meio dele possamos indicar tanto criação como procriação, geração e produção, é precisamente no cerne cristão católico que este entendimento (*creatio ex nihilo*) será afirmado, tornando-se historicamente hegemônico. A apologética dos primeiros exegetas cristãos investiu nessa delimitação de sentido da *creatio* para confeccionar o argumento da distinção entre criador e criatura[35]. Entrementes, a língua latina aduz-nos uma extensão de usos deste termo e de seu verbo correspondente (*creare*) que transpõe os pórticos das abadias, reembaralhando-se quiçá na herança greco-romana. Traduz-se correntemente por *creare* as expressões criar, instituir, causar, provocar, nomear; e, basicamente, por *procreare*, produzir e gerar.

Mas há situações da língua nas quais outros termos são aceitos nessa teia de significações. Por exemplo, a expressão *fingere hominem* é vertida por "criar o homem", enquanto *verba parere* traduz-se por "criar palavras"[36]. Ora, os verbos *fingere* e *parere* também podem significar inventar, imaginar, idealizar, produzir. Ademais, literalmente, *parere* exprime o ato de parturir, parir, guardando assim um sentido mais próprio com *creatio*, volvendo-nos à erótica mítica grega. Porém, é a insólita relação entre criar e fingir atrelada ao verbo *fingere* que desperta em nós um cuidado mais especial: não simplesmente por conta da ligação com o inventar ou o fabular, mas, sobretudo, em razão do valor moralmente pejorativo inscrito em tal expressão (no sentido da não verdade, da hipocrisia e dissimulação). Isto posto, entendemos que não há obstáculos à conjetura de uma espécie de maleabilidade de significação quanto aos vários usos possíveis para a criação neste contexto.

Contudo, em que medida criação e invenção são equivalentes? Steiner assegura haver ambivalências conotativas e semânticas no corrimão de termos circunvizinhos ao conceito de invenção. Seu espaço de significação abarca os seguintes cognatos: produção, fabricação, artifício, ardil, fingimento, mentira, ficção e outros mais. Muito embora na visão

---

[35] Discurso inaugurado com a obra de Tertuliano, um dos precursores da apologética latina. Na apreciação de Etienne Gilson, a partir da contundência argumentativa que procura outorgar a posse legítima de interpretação do texto bíblico à tradição dos primeiros padres cristãos contra o gnosticismo, assentando a consolidação da doutrina da Igreja, Tertuliano julga que "quando o momento de criar chegou, Deus gerou de si uma substância espiritual, que é o Verbo [...] Deus criou o mundo de nada, mas o Verbo é a própria razão segundo a qual ele criou, ordenou e governou" (GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 109.). No entanto, o estatuto ontológico dos atores envolvidos neste instante primordial é controverso: o Verbo não pode ser considerado eterno, porquanto gerado, nascido (semelhante à esquizogênese hesiódica) de um Deus exclusivo detentor da eternidade; mas o Verbo também não pode ser pensado como surgido *no* ou *com* o tempo, uma vez que o tempo é co-originado com a criatura.

[36] DICIONÁRIO essencial latim-português e português-latim. Porto: Porto Editora, 2001. p. 167.

deste tratadista, o *invenire* latino possa supor inicialmente 'descoberta', articulando-se inexoravelmente à tutela da divindade criadora de todas as coisas (que já se encontram desta forma dadas), sua posição nas línguas modernas enuncia a complexificação na qual é enredado. O criar é de uma ordem ontologicamente superior ao inventar? O inventar é exclusivamente humano? Para Steiner, "por mais instintiva que possa nos soar em nossa acepção usual e em nossa referência imediata, a distinção entre o inventado e o criado acaba sendo definitivamente abolida pelo horizonte do estético e do semiótico"[37].

1.1.4. *A semântica da criação na estética contemporânea*

Perde-se de vista a dinâmica quase insondável de justaposição e desvencilhamento dessas noções, principalmente no trato estético. As teorias estéticas contemporâneas, para além da preceptística baumgarteniana[38], denotam um afrouxamento dessa preocupação e a suposição velada da sinonímia entre criar e inventar. Tomemos a *estética da formatividade* de Luigi Pareyson, na qual as categorias 'forma' e 'produção' são proeminentes, significando, respectivamente, organismo física e harmonicamente dimensionado, e, a ação formadora. Em suas palavras, "a arte não é somente executar, produzir, realizar, e o simples 'fazer' não basta para definir sua essência. A arte é também *invenção*"[39]. No exame de Umberto Eco, a formatividade enuncia a qualidade inventiva ínsita à existência humana, uma vez que em todos os âmbitos o homem cria formas dotadas de organização e acabamento, ao mesmo tempo comunicáveis e autônomas. Sendo o formar "um acto de invenção, uma descoberta das regras de produção, de acordo com as exigências da própria coisa a realizar, isso implica a afirmação da artisticidade intrínseca de todas as operações humanas"[40]. Nessa situação não se evidenciam distinções entre formar, produzir, inventar, criar, elaborar e toda sorte de locuções capazes de comunicar o processo artístico.

---

[37] STEINER, George. Ibidem. p. 124.

[38] Alexander G. Baumgarten inaugura com sua *Aesthetica* (1750) a moderna discussão sobre o estatuto da arte, tendo em vista a determinação do conceito de sensibilidade e a legitimação gnoseológica da esfera sensível. Sua tese fundamental consiste em conceder à arte o *status* de perfeição da sensibilidade correspondente à beleza, ao belo, enquanto objeto da ciência estética. Destarte, as imagens estéticas constituem um patamar cognoscitivo que encontra na arte o fornecimento de representações sensíveis do belo, e, por sua vez, da perfeição. Trata-se de uma ciência objetiva do belo como manifestação sensível.

[39] PAREYSON, Luigi. *Os Problemas da estética*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 25.

[40] ECO, Umberto. *A definição da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1972. p. 15. O conceito de forma em Pareyson não deve ser confundido com noções metafísicas ou apriorísticas, e nem por meio dele este autor deve ser acusado de formalismo estético: ele é concebido como organismo, unidade estruturada coordenadora de pensamentos, sentimentos, entes fisiológicos e físicos.

A análise do artista como criador em Pareyson não somente denota a liquefação do ocupar-se em distinguir significações que acabam por se revelar esteticamente 'etéreas', mas adere a questões típicas das frentes de pensamento de seu tempo: a dialogicidade entre obra e artista, a matéria como obstáculo, produção da obra como luta entre pluralidades materiais. Ora, dialogicidade, luta e visão pluralista de todo constituir, tais categorias são rebentos da *Weltanschauung* contida em muitas filosofias entre o século XIX e o XX e, simultaneamente, enviam-nos à tentativa de pensar o fenômeno da criação a partir da imanência, seja qual for a acepção (naturalista, materialista, fisiológica)[41]. Sendo assim, é razoável posicionarmos o terreno comum da contemporaneidade filosófica ancorando-o na impossibilidade de fixação de diferenças entre criação e invenção que não resultem superficiais[42].

Sabemo-nos herdeiros dessas trincas abertas entre signos, significantes e referentes, cônscios de que elas podem suscitar exeqüíveis caminhos hermenêuticos. Especificamente, uma interrogação de Küng nos desloca para o centro de toda tentativa de construção semântica dessas inúmeras acepções culturais da criação divina, endereçando-nos ao próprio entendimento da ação humana reputada criadora: "como poderia o homem da era pré-científica descrever a atividade criadora de Deus, a não ser por meio de metáforas e analogias tiradas da esfera das atividades humanas, a que recorreram também a filosofia dos gregos e de seus sucessores?"[43] . Por outro lado, concordamos com a aposta de Steiner: "o jogo intricado de identidade e diferença entre as noções de 'criação' e 'invenção' tem sido muito pouco explorado"[44]. Obviamente, não tencionamos aqui exaurir as possibilidades de interpretação das semânticas da criação. Se elaboramos esse percurso, foi no intento de apontá-lo para nossa questão central – o sentido da criação nas reflexões de Nietzsche.

---

[41] "O artista, formando, inventa efectivamente leis e ritmos totalmente novos, mas esta novidade não surge do nada, surge, como uma livre resolução de um conjunto de sugestões, que a tradição cultural e o mundo físico propuseram ao artista sob a forma inicial de resistência e passividade codificada" (ECO, Umberto. Op. cit. p. 18.).

[42] Não obstante insista numa crença na hierarquia axiológica entre ambas as expressões, Steiner considera que há uma incapacidade, mesmo em grandes ícones da poesia, da literatura, da ciência, ou de quaisquer âmbitos da elaboração humana, de desvencilhar-se do que já está dado, do que já existe na linguagem e nas convenções. Cf. STEINER, George. *Gramáticas da criação*. São Paulo: Globo, 2003. p. 119-125.

[43] KÜNG, Hans. Ibidem. p. 165/166. Grifo do autor.

[44] STEINER, George. Ibidem. p. 24.

1.2. O sentido da criação no pensamento nietzschiano

Seria Nietzsche fiduciário de alguma dessas correntes semânticas? Haveria uma unidade significante da criação que atravessa o pensamento do ilustre filho de Röcken ou resultariam múltiplas as possibilidades de compreensão deste fenômeno em seu itinerário reflexivo? Decerto, em Nietzsche, não nos deparamos com uma filosofia fragmentista, metodicamente orientada para a busca de fundamentos peculiares a cada um dos âmbitos tradicionais do discurso filosófico. Achamo-nos antes diante de uma experiência interpretativa sinalizadora da co-pertença entre estes diversos âmbitos, e por isso, situamo-la fora da cirúrgica tendência 'esclarecida' (*aufgeklärt*) em conceber assentamentos distintivos e/ou redomas ontológicas problematicamente comunicantes[45].

Cônscios deste caráter não fragmentário da filosofia nietzschiana, o qual resulta numa compreensão da linguagem como volátil espaço de constituição de significados, reverberador da incessante tensão inscrita em sua concepção de realidade, tencionamos dar conta das duas perguntas elencadas acima. Dispomo-nos a elaborar um breve apanhado semântico-conceitual das muitas 'aparições' do vocábulo criação, bem como de seus derivativos gramáticos nos textos de Nietzsche. O faremos tomando como ponto de partida o momento de produção intelectual iniciado em fevereiro de 1883, inaugurando-se justamente com *Assim Falou Zaratustra*, obra que enceta a derradeira etapa de sua filosofia.

1.2.1. *Da criação, do criador e do criar*

Sobretudo no contexto supramencionado, Nietzsche usa assiduamente as expressões *Schaffen*, *Schaffung* e *Schöpfung* para criação, os substantivos masculinos *Schaffender*,

[45] Empreendimento típico da modernidade, o trabalho de fundamentação revela-se aos olhos de Nietzsche exercício palimpséstico de ocultação, sobretudo no tocante à moral, das intenções de conservação de determinadas condições de vida reputadas declinantes em razão da asseveração e manutenção de valores e idiossincrasias pautadas em instâncias fixas, universais e incondicionadas (instâncias metafísicas), em detrimento da transitoriedade da existência, da vida mesma. É especialmente na versão do iluminismo teutônico de Christian Wollf que a ode à busca por fundamentos se estabelece enquanto exigência essencial da filosofia, tendo em Kant seu mais ilustre continuador. Acerca da notoriedade de sua tarefa crítica e do legado de Wolff, sentencia Kant: "os que rejeitam o seu método e ao mesmo tempo o procedimento da crítica da razão pura não podem ter em mente outra coisa que não seja desembaraçar-se dos vínculos da ciência e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia" (KANT, Immanuel. Prefácio à 2ª Edição (1787). In: _____. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 31). O espírito de assentamento kantiano acredita-se delimitador das esferas de atuação do sujeito pela circunscrição dos domínios epistêmico, prático e estético da razão, constituídos por estatutos distintos e desvinculados. Nietzsche entende que essa *démarche* seria uma qualidade escolástica de Kant, escolasticismo que tende a separar razão, sensualidade, sentimento e vontade.

Schöpfer e *Erfinder*, para criador, e os verbos *schaffen*, *erfinden*, *erschaffen*, para criar. Na língua alemã, a expressão verbal *schaffen* circunscreve um grupo numeroso de ações, abrangendo um frondoso campo de usos (trabalhar, fazer, criar, gerar, produzir, engendrar, instituir, formar, arranjar, conseguir, levar a cabo, entre outras aplicações dada a construção sintática). Ela difere propriamente da demarcação encontrada em seu correlato *erschaffen* (criar, produzir, formar), vinculado estritamente ao ambiente judaico-cristão da 'Criação Divina' (*creatio ex nihilo*) sendo o próprio *Erschaffer* seu designativo[46].

De antemão, consideramos a diferença entre as definições *Schaffung* e *Erschaffung* central no pensamento nietzschiano, em razão da primeira fincar-pé na imanência, alinhando-se à dinâmica da existência, e da segunda constar de uma matriz teológica abertamente recusada por ele. Se porventura Nietzsche compartilha alguma das tradições de sentido da criação antevistas, não será difícil reconhecer em sua ínsita herança da cultura grega arcaica uma direção. Ao menos, em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo nos dá a entender sua acepção do que é propriamente grego, erradicando desta todo vínculo com o movimento reputado decadente inaugurado pela unidade filosófica socrático-platônica. De acordo com Nietzsche:

> para os gregos, então, o símbolo *sexual* era o símbolo venerável em si, o autêntico sentido profundo no interior da antiga religiosidade. Todo pormenor no ato da procriação [*Zeugung*], da gravidez, do nascimento despertava os mais elevados e solenes sentimentos. Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: as 'dores da mulher no parto' santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor... Para que haja o eterno prazer da criação [*Schaffens*], para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente a 'dor da mulher que pare'... A palavra 'Dionísio' significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado que esse simbolismo *grego*, o das dionisíacas. O mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a procriação, como caminho *sagrado*...[47]

---

[46] Note-se que o verbo *erschaffen* consiste na aderência entre o pronome pessoal masculino *er* e o verbo *schaffen*; a mesma junção é estabelecida em seu cognato *Erschaffen*. Arriscamo-nos um esboço de transliteração, designando o substantivo pelas expressões 'Ele que cria', 'Aquele que cria' ou 'O que cria' (Deus). Na língua alemã há ainda a expressão *Gebilde* que designa criação, invenção, formação, produção, obra, produto; bem como, imagem, estrutura, configuração, desenho, justamente em razão de seu polissêmico radical *Bild* (forma, imagem, figura, ilustração, retrato, quadro, pintura etc.). Igualmente, tem-se o verbo *bilden* (formar, moldar, instruir, educar, civilizar, criar) e o substantivo *Bildung*, de grande complexidade semântica, indicador do processo pelo qual se obtém a forma, e geralmente traduzido por formação, educação e cultura. O Jovem Nietzsche em uma série de conferências abrigadas sob o título *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* (1872) apresenta sua preocupação em torno de um modelo aristocrático de formação, enfatizando outra compreensão de *Bildung*, através de uma crítica à concepção de *Bildung* e de *Kultur* enquanto sinônimos de civilização, herdadas da *Aufklärung* e do romantismo alemão.

[47] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 159/160 (CI. . p. 105/106, § 4 – O que devo aos antigos. Grifo do autor.).

O criar como um procriar, numa nítida reafirmação re-significante da antiga erótica grega e de todo o caldeirão tropológico que o acompanha, constitui, *prima facie*, a posição que Nietzsche adota ao reivindicar como sua uma filosofia dionisíaca: "eu, o último discípulo do filósofo Dionísio"[48]. Todas as peculiaridades do processo gestatório simbolizam em seu conjunto a atividade fundamental da vida em seu ininterrupto e a-teleológico fazer-se a si mesma: a dor, o sofrimento, o catastrófico, bem como o sublime, o gozo, o júbilo. Estas são tonalidades efêmeras assumidas pela vida, acúmulos de energias relativamente duráveis, simultaneamente se entrechocando com outras energias na inexorabilidade do devir.

Valendo-se de uma simbólica dos afetos, Nietzsche lê nos mistérios órficos (associados aos rituais dedicados a Dionísio) a consonância entre sofrimento e prazer os quais serão ulteriormente propalados pela moralidade dominante (cristã) como reciprocamente excludentes. Para ele, ambos simbolizam a geração, realização e consumação de novas conformações vitais sempre devinientes. Isso se ajusta à menção das *dionisíacas*, em que as festas apresentavam sacrifícios[49], e a consideração de que esta é uma exigência do caráter profuso e incomensurável da vida. Figurações da gravidez e da maternidade não são estranhas à obra nietzschiana. Geralmente onde são meditadas, afiguram-se sinalizando o contínuo trabalho procriador, atuante, edificante e producente da vida, em concomitância com a dor inerente à gestação e ao nascimento, conforme registra a seguinte passagem de *Zaratustra*:

> Criar [*Schaffen*] – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador [*Schaffende*] exista são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações.
>
> Sim, muitas mortes amargas deverá haver em vossa vida, ó criadores [*Schaffenden*]! Assim sereis intercessores e justificadores de toda a transitoriedade.
>
> Se o criador [*Schaffende*] quer ser ele mesmo a criatura, o recém-nascido, então deve querer, também, ser a parturiente e a dor da parturiente.[50]

Na fala de Zaratustra, Nietzsche enaltece a condição remissiva, justificadora e transfiguradora do *criar*, única capaz de dignificar toda transitoriedade do acontecer ao adotar tudo o que nele veio e virá a ser, transmudando o fortuito em necessário. Aqui a vida conotada um grande ventre acaba por configurar a disposição psicofisiológica de um homem *útero-de-*

---

[48] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 160 (CI. p. 107, § 5 – O que devo aos antigos.).
[49] Festas dedicadas ao deus Dionísio na antiga Grécia (século VI a.C.).
[50] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 110/111 (ZA. p. 115, II – Nas ilhas bem-aventuradas.). Além do trecho supramencionado, esta imagem da gravidez ocorre com similaridade em *Assim falou Zaratustra*, II – Do imaculado conhecimento; antes em *Aurora* § 552, e *Humano, demasiado Humano II*, Opiniões e Sentenças Diversas § 63 e § 216.

si-mesmo, pois criar não sugere que algo é criado apenas fora, mas, que o próprio criador pode autoproduzir-se enquanto criatura. E, nesse aspecto, esta terminologia pré e pós-natal suscita uma percepção outra do viver requerida por Nietzsche, a saber: a exigência de atingir uma visão que desterra quaisquer idiossincrasias menoscabadoras dos componentes destrutivos e terrificantes pertencentes à vida e favorecedores da própria intensificação e expansão desta. Dessa perspectiva, o lugar da criação em Nietzsche comporta igualmente a destruição, seja qual for seu codinome: dor, sofrimento, exploração, violência, guerra, flagelo, morte.

A semântica nietzschiana da criação é refletida ainda no verbo *erfinden* (inventar, descobrir, imaginar) e no substantivo *Erfinder* (inventor, autor)[51], vez ou outra freqüentados no escrito ora tratado[52], guardam uma relação significativa com a polissemia inscrita em *schaffen*. Do uso dessas expressões ressoam dois problemas, um geral outro específico. O pronome *Er* conectado a *schaffen* e *finden* alude à permanência da indefinição concernente ao campo semântico extensível entre 'criar' e 'inventar' para com a posição do divino, repondo uma árdua interrogação: Deus cria ou inventa? E, se Nietzsche usufrui os termos *erfinden* e *Erfinder*, designando-os com a mesma carga significativa de *schaffen* e *Schaffender*, até que ponto o faz ocupando-se da problemática filológico-semiótica a qual espelham? Consoante entendemos é admissível asseverar que nas proposições nietzschianas acham-se claras correspondências de significação entre criar e inventar. Há explícitas afirmações de Nietzsche nas quais 'criação' abriga 'invenção' e outras em que esta é sinônima daquela. Como estabelece num póstumo à época do *Zaratustra*: "criadores [*Schaffende*] são avaliadores e inventores [*Erfinder*] de novos valores: somente por meio deles realiza-se o mundo"[53].

Embora menos freqüente, *Schöpfer* é outro substantivo utilizado pelo filósofo para designar 'criador'[54]. Interessa-nos o fato de que tal expressão parece circunscrever-se apenas a esta significação, embora sua adjetivação (s*chöpferisch*) acolha os sinônimos produtivo e

---

[51] O mesmo que ocorre com *erschaffen* e *Erschaffen*, ocorre neste caso: *er-finden* e *Er-finder*. Lembremo-nos que o verbo *finden* significa propriamente achar, encontrar, descobrir.

[52] Para uma confirmação do uso no original, Cf. *Also sprach Zarathustra*, *Kritische Studienausgabe (KSA)*, vol. 4, parte I, p. 36, 65, 66, 82, 88; e parte II, p. 169.

[53] NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. Vol. X, p. 117, aforismo 4 [36] de novembro de 1882 – fevereiro de 1883. Doravante os fragmentos póstumos em alemão serão citados pela sigla KSA, seguida do respectivo volume, página e o período referente à confecção do aforismo, isso para os fragmentos póstumos. Na citação, vertemos *Schätzenden* por 'avaliadores', guiando-nos de acordo com as recomendações de tradução oferecidas em esclarecedora nota de Paulo César de Souza (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 211, nota n° 11.).

[54] De fato, comparado a *Schaffen* (criador), bastante utilizado pelo filósofo em seus textos, *Schöpfer* e seus correlatos são menos recorrentes na escrita nietzschiana, sobretudo se partirmos da fase de redação de *Zaratustra* em diante, ficando esse aspecto igualmente patente nos póstumos. Cf. KSA, 10. Af. 4 [20]; 4 [67]; 4 [136]; 4 [150]; 5 [1] (234); 7 [58]; 7 [193]; 7 [254]; 7 [268]; 12 [1] (39); 12 [1] (113). Estes fragmentos póstumos datam de novembro de 1882 ao inverno de 1884.

fecundo, bem como o verbo (*schöpfen*) ao qual está associado. Este, além de aparentar compor um mais amplo horizonte disponível de usos (tirar; e num sentido poético: haurir, criar), sugere-nos um meandro interpretativo: *Schöpfer* é empregado para indicar criador em sentido geral, inclusive no âmbito hierático ('Criador' – Deus). Note-se que ao verbo *schöpfen* equivale a ação de haurir, literalmente, 'tirar para fora de um lugar profundo', 'extrair das profundezas'. Logo, *schöpfen* não reside apenas nos limites teológicos, transbordando-o.

Voltemos uma vez mais ao *Zaratustra*, à primeira parte, precisamente à seção intitulada *Dos transmundanos*, onde é estabelecida uma iluminadora utilização dos termos. Nas frases: "queria o Criador [*Schöpfer*] desviar o olhar de si mesmo – e, então, criou [*schuf*] o mundo", e "este mundo eternamente imperfeito, imagem, também imperfeita, de uma eterna contradição – inebriante prazer de seu imperfeito Criador [*Schöpfer*]"[55]. Em seguida, "meus irmãos, esse Deus, que eu criava [*schuf*], era obra humana" e ainda, "sim, este eu, e a contradição e confusão do eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser: este eu que cria [*schaffende*], que quer, que estabelece valores e que é a medida e o valor de todas as coisas"[56]. Apesar do usufruto do verbo *schaffen* para o ato de criar divino e humano, o criar do 'eu' humano compreende-se em *schaffen* enquanto o Divino Criador do mundo, o Deus hebreu-cristão, é compreendido em *Schöpfer*.

Afeiçoa-se então, nos excertos da passagem indicada, uma pertinente distinção: nela, *Schöpfer* (bem como o já frisado *Erschaffer*) e *Schaffend* exprimem diferentes posições na concepção do criador, afigurando-se que a opção de Nietzsche é recorrer justamente ao uso demasiado freqüente do segundo termo no intento de construí-lo em radical figura de pensamento[57]. Entretanto, isso não implica a utilização esporádica de *Schöpfer* no sentido idêntico ao pretendido pelo filósofo[58], dada a sua amplitude aplicativa. Destarte, o uso assíduo de *schaffen* e *Schaffend(er)* parece-nos guardar uma orientação fundamental, um sentido que Nietzsche busca preservar na linguagem que assume: a plurissignificância de *schaffen* reportando-se possivelmente à própria conceptualização da *Wille zur Macht*. Nesse sentido,

[55] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 35 (ZA. p. 56, I – Dos transmundanos.). Na língua portuguesa, a diferenciação entre os substantivos 'Criador' e 'criador' é resolvida pelo uso da letra maiúscula em relação ao Deus hebreu-cristão. No alemão, uma vez que os substantivos distinguem-se pela inicial maiúscula, é necessária a determinação das vinculações possíveis entre certos signos e o significado em questão (Deus enquanto Criador de todas as coisas).
[56] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 36 (ZA. p. 56/57, I – Dos transmundanos.).
[57] Indicações de nossa suspeita acham-se no próprio trecho intitulado *O caminho do criador* (*Vom Wege des Schaffenden*) na primeira parte de *Assim falou Zaratustra* como declaração de sua primazia.
[58] Como ocorre em I - *De mil e um fitos*, II - *Do superar a si mesmo*, II – *Do imaculado conhecimento* (Cf. *Assim falou Zaratustra*).

haveria aproximação semântica entre *schaffen* e *machen*? Em que medida é exeqüível garantir um fio semântico entre estes dois modos de conceber a ação em Nietzsche?

Não se abstendo das interrogações propostas, mas apenas operando um breve desvio, é perfeitamente atestável que a partir dos trabalhos de 1882, leia-se *Assim Falou Zaratustra* e os fragmentos póstumos da época, há uma intensificação do discurso sobre o criar, a criação e o criador em Nietzsche. Inclusive, pode-se abonar que nesta fase, a despeito de toda sua obra, tal discurso atinge seu clímax. É o instante marcado pelo elogio à criação, entusiasticamente exortada e celebrada: "Companheiros, procura o criador [*Schaffende*], e não cadáveres; nem, tampouco, rebanhos e crentes. Participantes na criação [*Mitschaffende*], procura o criador [*Schaffende*], que escrevam novos valores em novas tábuas"[59]. A partir de 1885, época de publicação da quarta parte de *Zaratustra*, o filósofo amadurece outra expressão para criação, *Züchtung*, e, ao afirmarmos tratar-se de um trabalho de amadurecimento, queremos evidenciar que essa acepção aufere mais fôlego no momento derradeiro de sua filosofia.

Züchtung usualmente indica 'criação' no sentido de 'cultivo', e, portanto, 'cultura', vinculada tanto ao domínio médico-biológico (donde, por exemplo, cultura de bactérias) quanto ao botânico (agricultura, cafeicultura). Em razão do caráter polissêmico atrelado ao substantivo *Zucht* (criação, cultura, raça, casta, disciplina, educação, honestidade), deve-se atentar para o caldeirão no qual está implicada a acepção *Züchtung* nos escritos nietzschianos, e, insistimos, mormente naqueles condizentes à fase tardia de sua filosofia[60]. Constata-se que Nietzsche usufrui tal expressão e seus correlatos em boa parte de suas lucubrações sobre cultura, civilização, política e educação, com o propósito de pensar a criação como consciente processo de formação de uma realidade cultural outra, antítese do paradigma moderno.

---

[59] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 26 (ZA. p. 47, Prólogo - 9.).

[60] Em elucidativa nota, Wilson Antônio Frezzatti Júnior aponta o caráter problemático da palavra *Züchtung*, cônsono ao substantivo *Zucht*, ponderando exatamente esses possíveis usos na atmosfera da língua alemã. Ademais, segundo o tratadista, entre os muitos significados para *Züchtung* no registro nietzschiano, é necessário destacar o sentido de 'seleção', conquanto constem na língua teutônica as expressões *Auslese* e *Selektion*. Consoante Frezzatti Júnior, "Nietzsche utiliza *Züchtung* tanto no sentido de seleção quanto no de educação, disciplina ou criação [...] pensamos que, na filosofia nietzschiana, há elementos para entendermos a educação, a disciplina e a domesticação como processos seletivos. Daí a preocupação de Nietzsche com o surgimento de uma nova cultura e do gênio. Deve ser destacada a dificuldade de se traduzir a palavra *Züchtung* nos textos de Nietzsche: qualquer palavra utilizada (criação, cultura, disciplina, educação ou seleção) não traz o seu sentido integral. Ela deve sempre, nesse contexto filosófico nietzschiano, indicar uma seleção utilizada como instrumento cultural. Pensamos que seja devido a esse caráter instrumental que o filósofo não se utilize, nesses casos, das palavras *Selektion* e *Auslese*" (FREZZATTI Jr., W. A. *A fisiologia de Nietzsche*: a superação da dualidade cultura/biologia. São Paulo: Editora Unijuí, 2006. p. 29, nota n° 9). Compartimos desta percepção, e corroboramos a ligação fundamental entre criação, educação e seleção, interpretando que deste vínculo estatui-se uma acepção de cultura em Nietzsche, desde uma revisitação da própria *Bildung* (Cf. nota 46), como formadora de indivíduos capazes de cultivarem-se a si mesmos e tarefa alternativa ao arrebanhador programa moderno. Retomaremos essa hipótese no terceiro capítulo de nosso trabalho, no tocante ao conceito nietzschiano de estilo.

Essa tendência é claramente sugestionada no seguinte fragmento: “quanto mais o tipo ‘animal de rebanho’ é agora desenvolvido na Europa, que tal fazer uma experiência fundamental, artificial e consciente, de *criação* [*Züchtung*] do tipo oposto e de suas virtudes?”[61]. No ambiente nietzschiano, *Züchtung* refere-se a uma espécie de atividade mediadora na consecução de um tipo humano contraposto ao homem moderno, quiçá uma nova educação. Por conseguinte, *Züchter* consiste no criador como cultivador, trabalhador de si. Assim sobrevém com o Zaratustra da quarta parte que se arroga, na metáfora de uma ‘piscicultura’ de homens de excelência, “alguém que tira, que tira a si, para cima, para o alto, um tirador, criador [*Züchter*] e tratador [*Zuchtmeister*], que não em vão, um dia, determinou a si mesmo: ‘Torna-te quem és!’”[62]. Trata-se da enunciação do trabalho de cultivação de espécimes humanos singulares por Zaratustra que, certamente neste período e em grande parte de seu pensamento, é quase uma obstinação nietzschiana.

O *locus* semântico da criação em Nietzsche, até o instante de nossa investigação, envolve primeiramente uma simbólica da procriação e todos os co-partícipes desta, a saber, o prazer, a dor, o sofrimento, a geração e a destruição contínuas, enquanto fulgurações do operar mesmo da vida[63]. Nesse sentido, Nietzsche é um devedor dos gregos, como ele mesmo confessa no décimo capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos*. Afirmamos isso baseando-nos na impossibilidade de se pensar o criar em Nietzsche como provindo de uma fonte originária incondicionada e transcendente. Todo criar é imanente e se estabelece condicionalmente pela pluralidade, indeterminabilidade e contingência de elementos constitutivos da vida. Ele é um movimento coexistente ao aniquilamento e, destarte, exige necessariamente o algo a ser

---

[61] KSA 12, p. 73, af 2 [13], outono de 1885-outono de 1886. Grifo do autor. O aforismo é da época de produção e publicação de *Além do Bem e do Mal*, livro que segundo Nietzsche possui uma dupla finalidade: realizar uma crítica da modernidade e apontar as condições de um tipo humano antipódico ao homem moderno (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo.* 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 95. Além do bem e do mal § 2.).

[62] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 297 (ZA. p. 283, IV – O sacrifício do mel.). Esta é a única referência de uso da palavra *Züchter* que se encontra em *Zaratustra*, e justamente na quarta parte, publicada em 1885. Mário da Silva traduz *Zuchtmeister* por ‘tratador’, mas a expressão admite ainda os sentidos ‘carcereiro’ e ‘preceptor’, aquele associado à esfera do disciplinamento das instituições penais corretivas, e a segunda à esfera educativa. Figuradamente, há passagens nas quais Nietzsche usa o léxico próprio da botânica que a nosso ver podem ser interpretadas nessa mesma direção. A título de ilustração, quando versa sobre uma ‘autêntica hipocrisia’, típica de épocas de fé pujante porquanto reafirmada e de fato assumida, constata: “nada me parece hoje mais raro do que a verdadeira hipocrisia. É grande minha suspeita de que o ar brando de nossa cultura não seja favorável a esta planta” (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 122 [CI. p. 73, § 18 – Incursões de um extemporâneo.]).

[63] Nessa direção, afinamo-nos com a argumentação desenvolvida no artigo *A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência*, escrito por Rosa Maria Dias. Nele, a autora esclarece que “apesar da conotação substancialista que o termo envolve, Nietzsche não deixa de usá-lo para descrever uma nova conduta para com o mundo, uma conduta criadora”, e arremata, “Criar, para ele, é atividade a partir da qual se produz constantemente a vida” (DIAS, Rosa Maria. A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência. In: *ETHICA*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, v. 11, n. 1 e 2, 2004. p. 29.).

demolido: “para se erigir um santuário, *é preciso antes destruir um santuário*: essa é a lei – mostrem-me um caso em que ela não foi cumprida!”[64].

Em segundo lugar, vê-se na linguagem nietzschiana uma consonância entre criar, inventar e avaliar, implicando um modo semanticamente indiferenciado de manejo do sentido. Deve-se entender então o avaliar como um exercício de imposição de valores e não como uma apreciação ou um julgamento do já posto, do desde sempre dado. Sendo assim, há correlatos radicais entre valor e valorar, invenção e inventar, criação e criar. De modo geral, toda criação em Nietzsche é concomitantemente o ato e a consumação do ato ou o que ele produz (ampliação do significado aristotélico da *poiesis*) e, além disso, ‘ação’ depreende-se por plurivocidade de impulsos transitoriamente dominantes por intermédio da assunção de uma determinada configuração de sentido.

Por último, o significado nietzschiano da criação é convertido em processo seletivo-educacional indispensável à instituição de uma cultura reputada o antípoda da civilização moderna, projeto *apolíneo-dionisíaco de formação* de uma sociedade elevada, de uma cultura altiva, em oposição à decadência cultural representada pela modernidade. Contudo, outras significações possíveis resultam abertas em meio a algumas interpelações: há lugares nos quais Nietzsche também afirma a impotência como criadora[65], mas impotência indica insuficiência e incapacidade de gerar, como então compatibilizar tais domínios? Em torno das distintas expressões para criação no espólio nietzschiano, pode-se conjeturar que *Schaffen* seja condizente à autocriação do indivíduo, e *Züchtung*, à criação no domínio de uma coletividade, da cultura, contendo inclusive implicações políticas? Uma tarefa que se nos impõe é discutir a própria dinâmica criadora percorrendo as indicações de Nietzsche na tentativa de cotejar estas e outras interrogações, cônscios do fato de que “a unidade da palavra não garante a unidade da coisa”[66].

1.3. O criar em sua dimensão cosmológica

A Alemanha dos confins da modernidade é tomada pelo sequioso acossamento das origens, por uma política de compromisso de ordem metafísica e estética respeitante à evocação do inexprimível monossílabo *Ur*, indicativo dos ‘inícios’. Segundo Steiner,

[64] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 335 (GM. p. 83, II § 24. Grifo do autor.).
[65] Cf. *Assim falou Zaratustra*, I - Dos transmundanos.
[66] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 35 (NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 25 § 14. Doravante, a referida obra será citada pela sigla HDH.).

independentemente das motivações que servem de combustível a tal empreitada, "é na estética e na metafísica alemã que a análise das categorias de *schaffen* e *erfinden*, do criador e do inventor, será desenvolvida com uma acuidade singularmente intensa"[67]. Esse programa assiduamente pensado em língua germânica nas obras de Herder, Hölderlin, Fichte, Schiller, Hegel e até mesmo na metapsicologia de Freud e na ontologia existencial de Heidegger, não é, como se pode ver, alheio a Nietzsche.

A singularidade do trato nietzschiano se encontra no modo de conceber tanto a *busca* das origens quanto o próprio processo de todo *dar origem a*: o primeiro condiz à genealogia como 'hermenêutica alternativa' em filosofia e, o segundo, à sua particular compreensão do *acontecer*. Partindo desta e posicionando-nos provisoriamente na teia de significações ora discutidas, supomos que o caráter integral do pensamento cosmológico desenvolvido pelo Nietzsche maduro constitui horizonte indispensável a qualquer tentativa de resposta à questão que nos propusemos analisar. A cosmologia nietzschiana é, enquanto tentame composicional de uma modalidade de discurso filosófico, o espaço de abarcamento em que as fronteiras entre somático e espiritual, orgânico e inorgânico, cultural e natural diluem-se, reconvertendo-se em intrincados arranjos, disposições entre as forças cósmicas que atuam e constituem a totalidade da existência.

Retomando a indagação anteriormente colocada – se é possível afirmar um fio semântico entre *schaffen* e *machen* como modos de conceber o *acontecer* em Nietzsche – e situando-a precisamente no reduto da *Wille zur Macht*, tentaremos apontar a maneira como o sentido da criação é articulado em sua interpretação cosmológica, tendo em vista a língua como espaço que demarca uma tensão descontínua. Para tanto, uma sondagem do que Nietzsche entende por atividade (*Aktivität*) servir-nos-á rigorosamente como diretriz. Lembrando apenas que o trabalho de cotejamento dessa expressão constitui um degrau necessário à intenção heurística a qual nos dispomos realizar nesta pesquisa.

1.3.1. *A noção nietzschiana de atividade (Aktivität)*

Dissemos ser a língua um sítio descontínuo porque pensamo-la desde os corrimãos da *différance* derridiana, no in-abarcante fluxo de múltiplas diferenças de sentido que

[67] STEINER, George. *Gramáticas da criação*. Ibidem. p. 126.

percorrem o signo, desterrando-o de sua suposta fixidez significativa[68]. Nessa direção, a revisitada concepção de vontade de poder[69] (*Wille zur Macht*) instaura-se abrigando um polimorfismo interpretativo, ao qual se presta claramente a escritura nietzschiana. Muitos hermeneutas puseram-se a considerá-lo arvorando distintas e dissonantes ilações, uma vez que o próprio cunhador da expressão não se ocupou, ao menos de maneira clara, em delimitá-lo: trata-se de mais uma de suas muitas sementes para a posteridade. Destacam-se entre as leituras contemporâneas desta concepção nietzschiana, aquelas promovidas por Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Wolfgang Müller-Lauter e Michel Haar.

Antes de examinar as apreciações destes autores, atinemos para o fio condutor com o qual pretendemos nos alinhar, indiretamente sugerido por Tracy Strong ao apontar insuficiências em *will to power*, versão inglesa de *Wille zur Macht*: "a língua inglesa tende a obscurecer um ponto importante. Em alemão, 'vontade de poder' é *Wille zur Macht*. *Macht*, no entanto, está relacionado a *machen*, que significa 'fazer' e assim dar forma"[70]. Scarlet Marton amplia tal raciocínio ao justificar o uso da tradução 'vontade de potência', e infere a possibilidade de entender "o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar", para então assegurar que "enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais"[71]. Esta mesma percepção já tinha sido delineada num comentário anterior da autora em *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, onde se compreende que "a todo instante, a vontade de potência, vencendo

---

[68] Nas palavras do próprio Derrida, "designamos por *différance* o movimento conforme o qual a língua, qualquer código ou sistema de referências em geral, se constitui 'historicamente' como tecidos de diferenças. 'Constitui-se', 'produz-se', 'cria-se', 'movimenta', 'historicamente', etc., para ser ouvido além da linguagem metafísica na qual são tomadas todas as implicações" (DERRIDA, Jacques. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Editions de Minuit, 2003. p. 12/13.).

[69] Entre as traduções 'vontade de potência' e 'vontade de poder', optamos pela última, sem, contudo, negar a legitimidade de uso da primeira. Hodiernamente, os intérpretes brasileiros de Nietzsche fornecem-nos plausíveis justificações para traduzir *Macht* por 'potência' ou 'poder', alertando-nos para que nos acautelemos, respectivamente, sobre a incompatibilidade daquela com o conceito aristotélico de potência, e da não vinculação do último com o domínio exclusivamente político (Cf. MARTON, Scarlett. A terceira margem da interpretação. In: *Extravagâncias*: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001. p. 214/215, nota n° 2; Cf. nota n° 1 de Oswaldo Giacoia Júnior, na tradução de *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* de Wolfgang Müller-Lauter, p. 51; Cf. nota n° 26 de Paulo César de Souza, na tradução de *Além do Bem e do Mal*, p. 221/222.). No mais, escolhemos vontade de poder por arriscarmos um fluxo semântico vinculante entre poder e força, pensados sempre na perspectiva da multiplicidade como que resguardando uma carga praticamente imponderável de significações que lhes são convergentes: vigor, robustez, pujança, energia, afeto, domínio, intensidade, viveza, saúde, capacidade, possibilidade, suportabilidade, aptidão, resistência, influência, impulso, ímpeto, estímulo, incitamento, abundância, apropriação, eficiência, entre outros. Deixamos claro que a ocorrência da tradução de *Wille zur Macht* por 'vontade de potência' no corpo do texto será apenas resultante de citações ou menções a comentadores.

[70] STRONG, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*. Berkeley: University California Press, 1988. p. 234.

[71] MARTON, Scarlett. A terceira margem da interpretação. In: *Extravagâncias*: Ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001. p. 214/215, nota n° 2.

resistências, se auto-supera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas. Enquanto força eficiente, é, pois, força plástica criadora"[72]. Marton coloca essa hipótese filológica como um risco no qual pode incorrer. Todavia, se nisso há um perigo, vivê-lo não constituirá uma objeção a Nietzsche, pelo contrário, tentar compreendê-lo ou experimentá-lo soa como típico compromisso nietzschiano.

Se admitirmos *Macht* (poder) provindo de *machen*, e isso em razão da nítida correspondência fonético-ocular entre verbo e substantivo, do ponto de vista semântico parece-nos razoável estabelecer uma correlação central: identificar em *machen* designações semelhantes às encontradas em *schaffen*. A simbiose exeqüível entre tais verbos precisa ser depreendida no modo como Nietzsche considera a própria efetividade, e, por meio dele, instaura seu afastamento crítico de toda forma de mecanicismo e das teorias finalistas e/ou escatológicas de 'elucidação' da natureza, tão caras à modernidade. Nietzsche expõe a tendência moderna em instituir visões definitivas acerca dos diversos âmbitos de atuação do discurso filosófico e científico, sendo assertório na seguinte atestação em que alude à hipótese darwinista: "me parece mesmo que já se apossou de toda fisiologia e teoria da vida, com prejuízo dela, já se entende, ao lhe retirar uma noção fundamental a de *atividade*"[73].

Na sentença, o suposto olvido moderno da concepção de atividade (*Aktivität*) no teorizar acerca da vida afigura-se pondo em xeque qualquer fala final sobre a mesma. A nosso ver, a tarefa de direcionar uma interpretação à noção de atividade, tarefa que brota da supramencionada conclusão nietzschiana, incita-nos a discutir porque ela é reputada pelo filósofo um conceito fundamental (*Grundbegriff*). Ainda no mesmo excerto da *Genealogia da Moral*, Nietzsche concomitantemente elabora um diagnóstico e aponta sua visão:

> colocou-se em primeiro plano a 'adaptação', ou seja, uma atividade [*Aktivität*] de segunda ordem, uma reatividade [*Reaktivität*]; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Mas com isto se desconhece a essência da vida [*Wesen des Leben*], a sua *vontade de poder*;

---

[72] MARTON, Scarlett. *Nietzsche:* das forças cósmicas aos valores humanos. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 70. E ainda, no mesmo parágrafo, "é o que revela a própria expressão *Wille zur Macht*; o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo machen, fazer, produzir, formar, efetuar, criar" (MARTON, Scarlett. *Nietzsche:* das forças cósmicas aos valores humanos. Op. cit. p. 70.).

[73] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 315/316 (GM. p. 67, II § 12. Grifo do autor.). No original: ja er scheint mir schon über die ganze Physiologie und Lehre vom Leben Herr geworden zu sein, zu ihrem Schaden, wie sich vom selbst versteht, indem er ihr einen Grundbegriff, den der eigentlichen A k t i v i t ä t, eskamotirt hat. Note-se que Nietzsche originalmente não enuncia apenas que a noção de atividade é retirada no sentido de ter sido 'deixada de lado' nas teorizações fisiológicas modernas, ele menciona um escamotear (*eskamotirt hat*), um encobrir, um 'tirar de circulação' sem que se perceba. Ora, isso remete conjeturalmente à tomada de posição da tradição moderna no tocante à hiper-estimação e conservação da perspectiva dominante (mecanicismo, darwinismo).

> com isso não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a 'adaptação'; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora.[74]

O claro não assentimento à interpretação darwinista-spenceriana impele Nietzsche a pensar outra acepção do 'acontecer fisiológico', ou melhor, da própria vida. Ela envolveria uma imprescindível diferenciação entre as noções de *reatividade e atividade*, uma distinção entre a vida pensada como teleologicamente orientada para a autoconservação, a adaptação, o ajustamento, e a vida interpretada como vontade de poder. Na condição de 'essência da vida' a vontade de poder é, sobretudo nos derradeiros escritos de Nietzsche, remetida às forças, posto que não há *a* força (e tampouco *a* vontade de poder), porém uma infinidade de forças perfazendo todo o acontecer. Destarte, "o um não é"[75] na medida em que qualquer unidade é conformação entre forças. O vínculo entre dominação e atuação *ativa* da vida por meio de forças assenhoradoras (os 'mais altos funcionários') em contínua relação com outras forças, abre caminho para o entendimento da noção de atividade aqui aventada.

Ao apreciar o sentido nietzschiano da corporeidade, Deleuze afirma a irredutibilidade concernente às forças, justificando-a pelo caráter múltiplo e indeterminável de suas colisões, resistências e entrechoques, motivações estas que discricionariamente estatuam corpos. Experimentando interpretar a tensão constitutiva dos corpos, o autor francês aponta duas qualidades julgadas originais por exprimirem as relações inter-forças: "num corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas *activas*, as forças inferiores ou dominadas são ditas

---

[74] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, p. 316 (GM. p. 67, II § 12. Grifo do autor.). Paulo Cesar de Souza traduz a passagem 'neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben', dando-nos a entender que Nietzsche adjetiva as referidas forças (Kräfte) como criadoras uma vez que estabelecem novas formas, interpretações e direções. Na passagem, Nietzsche cita Herbert Spencer, filósofo inglês influenciado pelas hipóteses evolucionistas de Charles Darwin, desde onde compreende todas as atividades humanas. A respeito dos encontros e desencontros entre Spencer e Nietzsche, veja-se MARTON, Scarlett. *Nietzsche:* das forças cósmicas aos valores humanos. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. Capítulo IV, p. 133-166.

[75] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997. p. 75. Ainda consoante Müller-Lauter, "Nietzsche sempre tem em vista multiplicidades fáticas de vontades de poder, que, respectivamente, significam um no sentido de simplicidade ou estabilidade, todavia são formações complexas e incessantemente mutantes, sem constância, nas quais ocorre uma contraposição de *quanta* de força em variadas graduações" (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Op. cit. p. 80). Outrossim, em sua interpretação da filosofia de Nietzsche, Gilles Deleuze faz coro com esta perspectiva ao inferir que a unidade corpórea ou orgânica só pode ser admitida enquanto unidade "de um fenômeno múltiplo, 'unidade de dominação'" (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001. p. 63.). Alexander Nehamas chega às mesmas conclusões, destacando a ênfase nietzschiana na percepção da atividade: "Ao negar que 'a vontade existe tal como uma coisa', Nietzsche está tentando cortar relações com essa ideia ligada às nossas noções comuns de querer e desejar. Ao considerar como simples partes de uma atividade contínua, permanente, a que são essencialmente e não apenas causalmente relacionados os eventos que até agora entendíamos como atos de vontade, ele quer ressaltar a própria atividade" (NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche*. life as literature. Cambridge (Mass): Harvad University Press, 1985. p. 78.).

reactivas"[76]. A diferença hierárquica entre as forças dá-se pela qualificação destas em conformidade com a sua quantidade, donde dimana sua condição de ativa ou reativa. Às forças reativas atrela-se a disposição de permanência de sua quantidade e manutenção de mecanismos e fins produzidos em vista dessa constância. Em conseqüência, o significado nietzschiano da reação acompanha "os arranjos mecânicos e utilitários, as *regulações* que exprimem todo o poder das forças inferiores e dominadas"[77].

Ainda à luz da corporeidade, Deleuze exprime a dificuldade de caracterização das forças ativas por escaparem à apreensão da consciência. Com isso, também é demarcada a condição mesma de toda consciência enquanto configuração de forças reativas e último desenvolvimento do orgânico no homem: ela consiste no cultivo da memória, e por sua vez, de um sem-número de funções reativas (hábito, conservação, reprodução, adaptação, entre outras). Nietzsche ilustra com peculiar linguagem poética o freqüente pôr-se reativo da consciência nos antípodas da diligência, sinônimo de atividade: "a diligência e a consciência são freqüentemente antagonistas, porque a diligência quer colher os frutos ainda verdes na árvore, enquanto a consciência os deixa pender muito longamente, até caírem e se destroçarem"[78]. Logo, o exercer-se das forças ativas é reputado o constituinte não-consciente da "grande razão"[79] que significa corpo (uma vasta polifonia locupleta e dissonante). A interpretação deleuzeana arremata: "apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são as características da força ativa. Apropriar-se quer *dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias*"[80].

Quanto ao exame do conhecimento e à percepção de verdade como ficção perspectivística, resulta igualmente pertinente a distinção aqui operada entre ativo e reativo, uma vez que coloca a noção nietzschiana de atividade nas raias da figura da vontade de poder. O abarcamento torna-se nítido num apotegma de 1887, onde Nietzsche assegura que

> a verdade não é, portanto, algo que estivesse aí, que se encontra, se descobre – mas algo que consiste *em ser criado* [*schaffen*] e que dá nome a um *processo*, ainda mais para uma vontade de dominação que não possui em si qualquer fim: inserir verdade, tal como um *processus in infinitum*, um *ativo determinar* [*actives Bestimmen*], não enquanto um tornar-se consciente de algo que esteja 'em si' firme e determinado. É uma palavra para a 'vontade de poder'[81].

[76] DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Op. cit. p. 63. Grifo do autor.
[77] DELEUZE, Gilles. Ibidem p. 64. Grifo do autor.
[78] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 331 (HDH. p. 278, § 556.).
[79] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 39 (ZA. p. 60, I – Dos desprezadores do corpo.).
[80] DELEUZE, Gilles. Ibidem p. 66. Grifo nosso.
[81] KSA 12, p. 385, af 9 [91] (65) do outono de 1887. Grifo do autor.

Note-se que Nietzsche não tenciona pôr termo à significação da vontade de poder, pois a última asserção evoca todo o argumento na condição de mais *uma* de suas expressões; desconstrói a concepção de verdade como o *desde-sempre-dado*, tão estimado pela tradição, advogando uma espécie de inversão: verdade é *uma* criação, *uma* interpretação, um rebento produzido por um determinar ativo e ininterrupto da dinâmica processual da vontade de poder. Esta insere, instaura, compõe e neste sentido domina, dirige, comanda – não há a consideração a qualquer objeto como realidade primeira, ou a um tipo de subjetividade, seja cartesiana ou transcendental-kantiana. Nesse sentido, "vida é constitutivamente ação, atividade. A ação, a atividade de, desde si mesma, vir a ser o (interesse) que é"[82]. Retornando a Deleuze, divisamos que sua óptica da vontade de poder afirma um original pluralismo nietzschiano articulado a uma ideia de organismo interessada na multiplicidade de forças nomeadamente ativas e reativas, desbravando suas infindas relações de poder para nelas reconhecer o *locus* da diferença no filósofo alemão[83].

O modo com o qual Nietzsche apresenta sua interpretação de todo *acontecer* também esteve 'à mão' para Heidegger. Admite-se inclusive a relevância histórico-filosófica das conferências heideggerianas sobre o filósofo em questão em termos de abertura a um caminho de consolidação de sua obra no século XX, até então freqüentada basicamente em círculos literários. Em suas primeiras preleções sobre a vontade de poder, Heidegger lança uma de suas conclusões sobre o *status* da filosofia nietzschiana nas fronteiras da modernidade: "no pensamento da vontade de poder, o pensar metafísico alcança previamente o seu acabamento"[84]. É assim concebida fundamento da totalidade ôntica, e, portanto, *principium* a partir do qual o real é depreendido. Heidegger entende o obscurecimento de uma autêntica preocupação filosófica com o *ser* em nome do clamor pelo *ser do ente* (cogitado desde os pensadores gregos como *constância daquilo que se presenta*) enquanto triunfo de seu

---

[82] FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar:* um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 117.

[83] Numa concisa nota de *Nietzsche e a Filosofia* (p. 65), Deleuze reconhece a originalidade da *Weltanschauung* nietzschiana, comparando-a para fins de distinção com a concepção de pluralismo do filósofo e escritor britânico Samuel Butler (1835-1902), a qual julga conservadora por manter a primazia da memória e do hábito na dinâmica das forças. Entretanto, em *Diferença e Repetição*, assegura posição de destaque para este autor ao referir-se à obra *Erewhon*, romance que promove uma sátira da sociedade vitoriana: "Graças a Samuel Butler, descobrimos o *Erewhon* como aquilo que significa, ao mesmo tempo, o 'parte alguma' originário – e o 'aqui-agora' deslocado, disfarçado, modificado, sempre recriado" (DELEUZE,Gilles. *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio D'agua, 2000. p. 9, Prólogo.). Frisamos apenas que a leitura deleuzeana enaltece as qualificações ativo e reativo no movimento das forças, por ver nelas o sentido de todo diferençar-se em Nietzsche, compreensão da qual lançará mão quando da construção de sua filosofia da diferença.

[84] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche.* Op. cit. 1 v. p. 374. E finaliza: "Nietzsche, o pensador do pensamento da vontade de poder, é o *último metafísico* do Ocidente" (HEIDEGGER, Martin. Ibidem. 1 v. p. 374. Grifo do autor).

olvidamento. Dessa perspectiva, alinha toda metafísica ocidental conferindo ao filósofo de Zaratustra o derradeiro lugar na fila: "Nietzsche quer o devir e o que vem a ser como o caráter fundamental do ente na totalidade. No entanto, ele quer o devir precisamente e antes de tudo como *o que permanece*"[85]. Portanto, infere que o pensamento nietzschiano soma-se àqueles que ratificaram a necessidade de fazer referência a um fundamento perene.

Não obstante com isso Heidegger ressalte o correlato vida-vontade de poder-devir, e nos propicie uma rota interpretativa da noção nietzschiana de atividade, deve-se estar atento ao diapasão hermenêutico que elabora em seu debruçar-se sobre Nietzsche. Mormente, a conclusão extrema a que chega: pensar a vontade de poder como vontade calculante de valores e consumação da história da metafísica do sujeito[86]. Com isso, Heidegger fará de Nietzsche "o grande hospedeiro de desertos", o responsável pela "perfeição e o cumprimento do niilismo"[87]. No entendimento heideggeriano, ao insistir na imposição de perspectivas em todo o atuar da vontade de poder, Nietzsche defenderia que "o '*mundo*', não é outra coisa senão uma criação da '*ação*' da própria vida"[88]; e, se não estivermos equivocados, o fato de destacar a expressão *ação* no contexto da frase remete à problematicidade implícita no modo de pensar a própria dinâmica em função da qual o mundo vem a ser. Ação parece indicar um mover-se da vida enquanto fundo donde dimanam 'representações', o que faria de Nietzsche um filósofo da representação.

A vontade de poder é pensada por Nietzsche como fundamento perene? Como o permanente, o idêntico a si mesmo, o sempiterno? Como resposta à pergunta que é o 'ser do ente'? Em que sentido tal concepção revelar-se-ia o suprassumo da subjetividade herdada de Descartes? Na tentativa de uma apreciação crítica dos argumentos heideggerianos, recorramos a uma senha oferecida pelo próprio Nietzsche na seguinte afirmação: "não existe 'ser' por traz do fazer, do atuar, do devir; 'o agente' é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo"[89]. Primeiramente, segue-se da interpretação que fazemos desta sentença que vida e vontade de

[85] HEIDEGGER, Martin. Ibidem. 1 v. p. 508. Grifo do autor.
[86] Nos termos deste filósofo: "o pensar em termos de valor forma parte essencial *da* identidade da vontade de poder, de modo que esta é *subjectum* (com base em si, subjacente ao todo). A vontade de poder se desvela como a subjetividade que se distingue por pensar em termos de valor" (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche.* Barcelona: Ediciones Destino, 2000. Vol. II, p. 221. Grifo do autor.).
[87] CRAGNOLINI, Mónica. Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 10, p. 11-25, 2001. p. 15. Neste frutuoso artigo, Monica Cragnolini pontua precisamente o olhar heideggeriano acerca das figuras de pensamento nietzschianas: "o pensamento inaugurado por Nietzsche na idéia de vontade de potência como vontade calculadora desde o operar de uma subjetividade representativa constitui, para Heidegger, um pensar 'enclausurador'. Esse pensar enclausura porque dá uma resposta definitiva e fechada acerca do ser do ente e, nesse sentido, não pode oferecer nenhuma opção diferente frente ao niilismo do 'nada do ser', exceto seu aprofundamento a partir de suas próprias idéias metafísicas" (CRAGNOLINI, Mónica. Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda. Op. cit. p. 17).
[88] HEIDEGGER, Martin. Ibidem. 1 v. p. 484. Grifo do autor.
[89] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 279 (GM, Ibidem. p. 36, I § 13.).

poder não existem como fundamento (‘ser’), mas tão-somente como ausência de qualquer fundamento e reconhecimento dessa ausência, pois todo ‘por trás de’ (substrato) reenvia à lógica fundacionista da qual Nietzsche não se permite advogar. Em segundo lugar, a moderna filosofia do sujeito conserva a relação distintiva entre agente e ação, reputada fictícia por Nietzsche, mantendo-se entranhada nas teias da linguagem e da causalidade. Ação e atividade se equivalem. Um *subjectum* não cabe a uma efetividade como a-teleológico e plurívoco jogo de forças criador-destruidor, em que o devir não é a mera mudança de um estado a outro, mas palco de combate.

Conforme Heidegger, vontade de poder enquanto atividade é, fundamentalmente, instituição de valores, formas, interpretações, sendo o próprio valorar um calcular. É porque destitui a primazia do conceito tradicional de razão, aderindo aos impulsos ávidos por um *plus* de poder, que Nietzsche forjaria a constituição de uma subjetividade dominadora (o *Übermensch*), a qual recrudesce o pensar calculador. Nisso vigeria o coroamento da metafísica moderna, a epidemização do niilismo e o arvoramento do reinado da técnica sobre a Terra. Para ele, tal vontade “é aquilo que, a partir do seu ‘princípio intrínseco’ (Leibniz), enquanto *nisus* do *esse* do *ens*, avalia segundo valores. A vontade de poder é o fundamento para a necessidade da instauração-de-valores e a origem da possibilidade da avaliação valorativa”[90]. Destarte, na interpretação heideggeriana, o fundo permanentemente posto e reposto pela vontade de poder incondicionada, que nada quer fora dela mesma, indica que no momento nietzschiano da história do ser do ente, “o ser tornou-se valor”[91].

Müller-Lauter, nos antípodas da óptica heideggeriana, constrói um ponto de vista comprometido com a tentativa de desarticular a percepção da vontade de poder como unidade metafisicamente fundante da qual se originaria a multiplicidade do real. A referência aos discursos que evocam a unicidade e cristalização desta central concepção nietzschiana é necessária a este tratadista na medida em que ilustra modos de como enquadrá-la, hipostasiá-

---

[90] HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 266/267. Na citação, *nisus* significa ímpeto. O exame elaborado por Cragnolini na apreciação heideggeriana de Nietzsche é arquitetado desde a possibilidade de reversão do lugar no qual Heidegger situa a filosofia nietzschiana – os grilhões da metafísica do sujeito e sua continuidade na tecnociência – a partir de um caminho alternativo, da adesão a uma ‘perda’, através da qual Nietzsche posicionar-se-ia no estrangeiro destes grilhões, assumido outra maneira de pensar: “o que aqui se “perde” é a conversão do pensamento nietzschiano em uma figura da metafísica da subjetividade, para vislumbrá-lo como uma possibilidade de pensar em um caminho diferente do transitado por essa metafísica” (CRAGNOLINI, Mónica. Ibidem. p. 18). Este caminho pautar-se-ia, segundo a autora, numa interpretação da vontade de poder como razão imaginativa: “a idéia de vontade de potência como razão imaginativa caracteriza um operar interpretativo e configurador da realidade que, em tal tarefa, realiza um constante movimento de aglutinação de forças em torno de um centro – estruturação – e de dispersão das mesmas – desestruturação – para novas criações de sentidos” (CRAGNOLINI, Mónica. Ibidem. p. 20.).

[91] HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’. Op. cit. p. 296.

la e torná-la metafísica (desde um horizonte filosófico de sentido), ao mesmo tempo em que lhe propicia a demarcação dos limites em que instaura sua interpretação. De acordo com Müller-Lauter, não há dicotomia entre qualquer interioridade fulcral e a exterioridade como sua superfície representacional na doutrina nietzschiana da vontade de poder, pois ela "não é um fundamento do mundo, que produz vida, ou se exterioriza como arte, ou se efetiva como humanidade. Muito ao contrário, as 'configurações' (*Gestaltungen*) apresentadas por Nietzsche são, *segundo sua essência*, vontade de poder"[92].

A atividade que compreende o acontecer, o efetivar-se, o exercer-se, é doravante interpretada à luz da disputa entre uma infinidade de forças descontínuas quanto às aglomerações que coligem, não satisfazendo, portanto, as exigências lógicas indispensáveis a um pensar fundacionista assentado no princípio de causalidade. Segundo Müller-Lauter, Nietzsche se refere à ideia de unidade tão-somente para pensá-la como organização dinâmica, enfatizando a impossibilidade de figurá-la enquanto unidade simples. Facultemo-nos ler sob este aspecto a seguinte asserção nietzschiana: "todo acontecer, todo movimento, todo vir-a-ser como um determinar de relações de grau e de força, como uma *luta*..."[93]. Nela, é perceptível a defesa nietzschiana da beligerância intrínseca ao acontecer, revelando, outrossim, o tropismo das forças e das provisórias conjunturas hierárquicas que elas compõem, abrangendo assim sua noção de atividade. Negar inclusive em nós essa inexorável dinâmica, como é o caso da

---

[92] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Ibidem. p. 86/87. Alega-se em algumas leituras (sobretudo Heidegger, Jaspers e Weischedel) que Nietzsche utilizaria uma linguagem propriamente metafísica, motivo pelo qual ainda permaneceria preso à lógica do pensamento metafísico inscrito na tradição que a cada instante de sua filosofia preconiza abandonar. A respeito do filósofo de Röcken, afirma Heidegger: "fiel ainda ao modo de falar do pensar metafísico, chama frequentemente àquilo que consistente 'o ser' [...] permanece, apesar de todas as inversões e transmutações da metafísica, no caminho ininterrupto das suas tradições, quando chama simplesmente ser ou ente ou verdade ao que é fixado na vontade de poder para a sua manutenção" (HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'. Ibidem. p. 276.)

[93] KSA 12, p. 385, af 9 [91] (65) do outono de 1887. Grifo do autor. Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad – Kraftverhältnissen, als ein K a m p f. Acerca do conceito de luta em Nietzsche, é possível identificar duas frentes de influência: o *Agon* dos gregos do período homérico e as teses do fisiólogo neo-lamarckista alemão Wilhelm Roux desenvolvidas em sua obra *Der Kampf der Teile im Organismus* de 1881. Num texto de juventude intitulado *A Disputa em Homero*, escrito entre 1870 e 1872, Nietzsche antecipa sua adesão ao *modus* existencial do antigo homem grego, entendido como a vivência dos múltiplos instintos habitantes de sua própria natureza e a exteriorização dessa vivência no plano do convívio cultural com a alteridade. Ao mencionar Hesíodo, recupera sua diferenciação entre uma *Eris* (discórdia) má e uma boa, afirmando que enquanto aquela implica a aniquilação total do adversário, a última "estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*" (KSA 1, *Homer's Wettkampf*. p. 787 [NIETZSCHE, Friedrich. A disputa em Homero. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 3. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996. p. 70. Grifo do autor.]). Na obra supramencionada, Wilhelm Roux concebe a constituição do organismo como "resultado direto da luta entre as suas partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos" (FREZZATTI JR, Wilson Antônio. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. *Scientiae Studia*. São Paulo: USP, v. 1, n. 4, p. 435-461, 2003. p. 455), estatuindo-se como presença marcante na compreensão nietzschiana do orgânico. Nietzsche cita Roux diretamente em 7 [89], 7 [178] e 7 [196], primavera-verão de 1883.

moralidade, significa pôr-se em desacordo com o próprio exercício que envolve o vivente: "renunciamos à vida *grande*, ao renunciar à guerra"[94].

Interpretando a atividade orgânica à luz dos entrechoques de impulsos destituídos de finalidade ou sentido último, e, com isso, adentrando o domínio do anorgânico, pensando o atuar das forças tal como é pensado o atuar dos impulsos fisiológicos, Nietzsche alarga sua perspectiva da vontade, pois considera que "também no âmbito do inorgânico a vontade de poder é o unicamente atuante"[95]. Em síntese, pode-se inferir que Nietzsche situa inicialmente essa concepção de vontade no plano biológico, dentro dos limites do orgânico, mas também se reporta ao próprio engendramento da cultura e da sociedade. Todavia, com a teoria das forças, a proeminência da visão cosmológica na derradeira fase de sua filosofia o impele a reputar o mesmo processo dinâmico efetivador da vida como igualmente efetivador da totalidade do inorgânico. Esmiuçadamente, e em sintonia com essa omni-abrangência das 'vontades' de poder, Müller-Lauter entende que

> *uma* vontade de poder é uma organização de *quanta* de poder particularizando-se em face de outras vontades de poder. A particularização já é, em si, sempre um repelir aquilo que resiste, ela possibilita o assujeitamento como a submissão, a incorporação e o ajustamento em relação a outrem que se particulariza. Particularizar-se, e, na particularização, relacionar-se, agindo ou reagindo, com o outro se particularizando: dessa maneira se consuma todo acontecer[96].

Quando se refere a *uma* vontade de poder Nietzsche estaria indicando um lúdico antagonismo na atmosfera de uma grande orquestração de múltiplas vontades de poder 'particulares', no sentido de sua aplicação conforme Müller-Lauter: particularidade como arranjo de *quanta* de poder relacional, diferençando-se no defrontar-se com a alteridade de outros *quanta* de poder. Destarte, mundo é vontade de poder, e não o efeito *da* vontade de poder, por justamente não existir *a* vontade de poder, mas somente arregimentações de poder caoticamente organizadas, alterando-se ininterruptamente. O combate é dessa maneira posto na condição de processo, e este por sua vez é inevitavelmente um plurívoco *ficcionar*: "*o* mundo é bem a soma dos seres que ficcionam mundos, a soma das forças factualmente dadas"[97]. Leia-se ficcionar como sinônimo de interpretar, significar, conformar, configurar,

[94] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 84 (CI. p. 35, § 3 – Moral como antinatureza.).
[95] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Ibidem. p. 55.
[96] Ibidem. p. 95. Grifo do autor.
[97] Ibidem. p. 101. Grifo do autor.

criar, em função da imponderável coletividade de interrelações cuja face é um contínuo e indeterminado plasmar-se existencial.

De feição anti-finalista, o pensamento nietzschiano impele-nos a 'ruminar' acerca do caos cingidor de todo acontecer e, consequentemente, a assumir a perspectiva da vontade de poder sob a égide do caótico, destituindo-a de qualquer ordem imanente. Eis uma das possíveis chaves de interpretação para a afirmação de "que o mundo não é absolutamente um organismo, mas antes o caos"[98]. Atendo-nos à reflexão de Michel Haar sobre o papel do caos na filosofia da vontade de poder, percebemos o quão necessário se faz depreendê-lo sem arrogar-lhe uma 'razão' intrínseca, desde onde o mundo caótico pudesse ser vislumbrado no sentido de um 'grande vivente', de um organismo vivo. Haar denota uma dupla significação ao examinar a noção de caos no filósofo de Zaratustra: ele não permite uma visão acerca do mundo provido de um *telos* ou substrato metafísico (significado negativo do caos), constituindo por sua vez o 'território' do efetivar-se configurador da vontade de poder (significado positivo do caos). Como o próprio filósofo alemão afirma: "o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos"[99].

Interessa-nos acentuar esse segundo aspecto da relação entre a concepção de caos e a figura nietzschiana da vontade, na medida em que ela implica uma perspectiva positiva da última, concernente à inexorável possibilidade de plasmação oriunda de seu exercer-se. No tocante ao vivente, Haar é categórico: "a vida é obrigada a inventar o ardil. Ela se encontra face à multiplicidade, a sua própria e a multiplicidade das forças exteriores. Ela deve *criar* principalmente simplificações por trás das quais ela se dissimula"[100]. Partindo da assertiva nietzschiana de que "a vida é apenas um *caso particular* da 'vontade de poder'"[101], Haar assevera que tal esfera se estende para além do vivente, que a natureza em sua totalidade e, portanto o não-vivo, consiste nessa mesma vontade. Com isso, sugere haver em Nietzsche uma proeminência do inorgânico sobre a vida, admitindo entre ambos apenas uma distinção em termos de grau: no limite, à vida é condizente a astúcia com a qual se digladia consigo mesma e com o domínio do inorgânico na produção de conformações[102].

---

[98] KSA 13, p. 37, af 11 [75] (332) de novembro de 1887 - março de 1888.
[99] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 468 (GC. p. 136, § 109.).
[100] HAAR, Michel. Nietzsche *et la métaphysique*. Op. cit. p. 173. Grifo nosso.
[101] KSA 13, p. 301, af 14 [121] da primavera de 1888. Grifo do autor.
[102] Mas esse conformar não se afigura como estatutária e unicamente ligado à vida. De acordo com a suspeita de Haar, "parece então que haveria uma sorte de preponderância, ou de *superioridade* do mundo inorgânico.

Nesse contexto, a vontade de poder é a atividade que sucede tanto na 'natureza' quanto na vida, considerando-se necessariamente que a primeira é sinônimo de completo caos onde se encontra dinamicamente abismada e submergida a segunda. Se, consoante a suposição de Haar, a grande originalidade da filosofia de Nietzsche "se encontra do lado da definição positiva da vida como potência criadora, como capacidade dos instintos e das pulsões de dar forma"[103], e, em consonância com este argumento, o caos é tido por uma espécie de 'matéria' desprovida de sentido, ordem, fim, talhada no exercer-se da vontade de poder, a atividade instituinte daquela e o caótico da natureza esculpem através de uma alternância indeterminável um sem-número de hierarquias efêmeras. Por conseguinte, na interpretação deste autor, "o caos designaria todas as forças brutas da natureza, animadas ou inanimadas, tomadas nelas mesmas tais como se oferecem à ação de esquematização da Vontade de Potência"[104].

Ora, até aqui, é evidente a admissão de uma positividade inerente à filosofia nietzschiana, atrelada a uma ênfase na atividade criadora com a qual é interpretado o processo denominado vontade de poder. A nosso ver, Nietzsche tenciona consolidar uma cosmologia ausente do sentido clássico de *cosmos* (ordem), porquanto nada prescreve em termos de *arché* ou *Grund* (fundamento) – alguma forma de princípio ou sustentáculo permanente imanente ao mundo –, mas, enuncia a imprescritível condição do vir-a-ser. Aventurando-nos uma expressão para essa condição, Nietzsche seria o tutor de uma cosmologia no sentido de uma *caospathia*, isto é, um assentimento quanto à profunda 'monstruosidade' de impulsos e forças efetivas que operam o acontecer. O *pathos* revela a indefinitude do afetar e do afetar-se na tensão das incontáveis vontades de poder que lutam inadvertidamente por expansão, não existindo assim regras para a consumação da luta, pois ela traduz precisamente o caótico que habita o efetivar-se, o expandir-se, o constituir-se. Nesse sentido, façamos nossas as palavras

---

Superioridade paradoxal que resultaria de que a natureza bruta também se esforça, age, percebe, e mesmo 'pensa', isto é, produz formas" (HAAR, Michel. Ibidem. p. 172. Grifo do autor.).

[103] HAAR, Michel. Ibidem. p. 177.

[104] HAAR, Michel. Ibidem. p. 181. Conforme indicamos em nota (n° 17), Haar identifica em Heidegger uma apreciação equivocada do conceito nietzschiano de caos, pois este se revelaria um duro golpe à constituição de uma metafísica da imanência, que, conforme Haar, seria irrenunciável para o próprio Heidegger: "é notável ver a que ponto a leitura heideggeriana se aplica por todos os meios a reduzir o caótico no conceito mesmo de caos, se aplica a racionalizá-lo" (HAAR, Michel. Ibidem. p. 182.). Noutra paragem, as preocupações filosóficas nietzschianas não parecem despencar no fosso da metafísica fundacionista moderna de acordo com Müller-Lauter, uma vez que "o filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente, no sentido da metafísica tradicional" (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Ibidem. p. 152.).

de Nehamas, "a vontade de poder é então uma atividade de afeto, e, de fato, constitui o caráter de todas as coisas no mundo, sendo ela mesma o resultado destes efeitos"[105].

Recobrando nossa hipótese sobre um intencional intercâmbio semântico entre *machen* e *schaffen* na escritura nietzschiana, e, como conseqüência, entre *Wille zur Macht* e *Schaffens-Wille* (vontade de criar), entendemos que o complexo de significações que tais palavras abarcam possibilita encerrar a multiplicidade com a qual se processa a efetividade aqui interpretada. Portanto, criar, formar, produzir, construir, entre outros, longe de constituírem determinações fixas, são termos parciais na tentativa de 'dizer' o exercer-se de múltiplas forças que assumem uma configuração provisória no devir. Logo, a chamada de atenção de Nietzsche para a noção de *atividade* não constitui para nós uma arbitrariedade, como se pudesse ser meramente permutada por outro conceito. Ela aduz o aspecto *ativo* do exercício instituinte da vontade de poder, ratificando igualmente a diferença tipológica entre um efetivar-se *ativo* porquanto afirmativo, e um *reativo* porquanto negativo. E ainda, para Nietzsche, esta mesma atividade pressupõe necessariamente o destruir e o negar, remetendo-nos à complexidade na qual está enredada a questão da criação em seu itinerário filosófico.

1.3.2. *O sentido da destruição*

O último Nietzsche, responsável pelo alargamento da perspectiva da vontade de poder em função da teoria das forças, ao vislumbrar a efetividade a partir do dinamismo, da pluralidade, do jogo intrínseco daquelas, não prescinde da figura da destruição (*Zerstörung*). Não somente porque a tem como indispensável componente teórico, mas, claramente, porque a assume e enaltece. Há, sobremaneira, no cerne do discurso nietzschiano um encômio da destruição. Mais precisamente, há um redimensionamento de seu significado habitual nas vias de uma evidente positivação-valorização de sua manifestação. O 'martelo', o crepúsculo dos ídolos, o ocaso necessário, a própria morte de Deus, emolduram a face de *crítica negativa* peremptoriamente construída no cerne de seus escritos, e acintosamente asseverada na

[105] NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche. life as literature*. Op. cit. 1985. p. 80. Com referência ao termo *caosphatia*, donde *caos* (χαως) implica a inteira ausência de uma ordem fundamental em todas as coisas, e *phatia* (παθεια) designa modo de sentir, de sofrer, afecção; sufixo proveniente do substantivo *pathos* (παθος), comumente traduzido por paixão, sofrimento, excesso. A direção entregue por nós à mencionada expressão ecoa da interpretação de uma singular afirmação de Nietzsche: "A vontade de poder não é um ser, não é um vir-a-ser, mas um *pathos*, sendo este o fato mais elementar do qual apenas resulta um vir-a-ser, um atuar" (KSA 13, p. 259, af 14 [79] da primavera de 1888). Há apenas 'sofrimento', um ser-afetado e um afetar, enquanto relação de tensão entre quantidades dinâmicas, sem qualquer *telos* regulador ou ordenação determinante.

derradeira fase. Negar e destruir são expressões sinonímicas, constituem a atitude filosófica determinante à própria consecução de um filosofar afirmativo.

Já em *A Gaia Ciência*, o filósofo de Röcken enuncia o caráter indissociável existente entre a negação e o expressar-se de impulsos afirmativos, em nome da crítica negativa como um abrir-se dessas instâncias criadoras:

> quando exercemos a crítica, isso não é algo nada deliberado e impessoal – é, no mínimo e com muito frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica[106].

Desta colocação, duas inferências afiguram-se plausíveis, a saber, Nietzsche aventa que o exercício crítico jamais pode resultar de deliberação ou admitir impessoalidade (categorias caras à moderna filosofia do sujeito) por pressuporem a existência de uma subjetividade livre e autodeterminante, desvinculada do mundo de impulsos da corporeidade; ao mesmo tempo, denota que negar e afirmar são pares complementares, evidenciando a simultaneidade de ambos no operar mesmo da vida em nós. Ao 'ter que negar' aferra-se de modo inextrincável o 'querer afirmar', não se tratando assim de instantes sucessivos, mas, de fenômenos co-pertinentes, reciprocamente determinantes.

Sendo a 'realidade' a luta caótica entre forças instituintes de hierarquias voláteis, num indômito jogo de resistências e imposições, toda afirmação de poder efetuada por certas forças, num certo instante, demanda necessariamente a negação de outras forças as quais se lhes opõem. As forças, atuando conjuntamente uma sobre as outras, moldam um quadro cosmológico onde inúmeros e efêmeros pares de negação-afirmação 'realizam' *o* mundo. Desse modo, porque adota a perspectiva do caótico em tudo o que há, Nietzsche instila uma visão da criação nitidamente pensada nos antípodas de quaisquer *inícios* incondicionados, seja por meio de um condicionante absolutamente transcendente (Deus), ou mesmo por um sujeito cognoscente, simultaneamente livre e autônomo. Não há um primeiro movente criador quando se concebe o criar num enlace com a 'alteridade' a ser destruída. Uma vez mais, em razão deste registro, Nietzsche deixa transparecer sua dívida para com a mentalidade grega arcaica, mentalidade esta que recusa a noção de *nada* no contexto mítico da criação.

Nas obras tardias, o reavivamento da matriz grega mítica sob o epíteto de Dionísio denota a assunção do vínculo entre criação e destruição pela trópica simbiose entre sofrimento

[106] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. § 307, p. 545. Grifo do autor.

e prazer em toda atividade instituinte *do* e *no* vir-a-ser, e não sua mútua exclusão, a qual, segundo Nietzsche, seria visceralmente requerida nas entranhas dos discursos filosóficos de caráter platonista[107]. Em *Ecce Homo*, nomeando-se um destruidor, assegura: "eu conheço o prazer no *destruir* em grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*"[108]. Começando pelo fim, arrogando-se o 'primeiro imoralista', Nietzsche situa sua empresa reflexiva nas raias da desconstrução de interpretações filosóficas (não menos morais e teológicas) que outorgam à existência uma ordem ou providência implícita. Ao fazê-lo, denuncia a impostura destas ao sustentarem a possibilidade de uma justificação ética da existência ou de uma ordenação e um sentido moral do mundo. Deste modo, *des-moraliza* a existência: ao retirar desta todo tipo de escatologia, interpreta-a no registro do sem-sentido, posicionando-se como destruidor de todo discurso que aponta um princípio imanente para aquela, olvidando-se a si próprio como mera interpretação, pois, "justamente não existem fatos, mas apenas interpretações"[109].

---

[107] A nosso ver, *platonismo* é outro nome para a metafísica conforme Nietzsche, e esta, por sua vez, é entendida como bipolarização hierárquico-axiológica de mundos, instituinte de um dos pólos como lugar da verdade eterna, imutável e inteligível, em detrimento de outro, transitório, mutável e sensível, lugar da aparência, do falso e do erro. Destarte, toda filosofia que propõe atingir um âmbito reputado como o fundamento perene e incorruptível, seja da realidade (ontologia), ou do conhecimento (epistemologia), ou da moral (filosofia prática), consistiria numa forma renovada de platonismo. A referência ao idealismo de Platão condiz ao cunho paradigmático que este possui aos olhos de Nietzsche, concernindo na destituição de valor quanto à esfera do sensível, e, portanto, do deviniente, corpóreo, imponderável e fortuito, na contramão da sobrevalorização da esfera do inteligível, imóvel e supratemporal. Logo, dá-se a fustigação do sensível coadunando-se por oposição à desenfreada exaltação do ideal, cuja explícita rejeição do movimento, do instável, equivale à rejeição da vida em sentido nietzschiano. O jovem Nietzsche já via nisso um *problema*, declarando acerca de Parmênides que "ao apartar abruptamente os sentidos e a aptidão de pensar abstrações, portanto a razão, como se fossem duas faculdades totalmente separadas, ele dilacerou o próprio intelecto e encorajou àquela separação totalmente errônea entre 'espírito' e 'corpo' que, particularmente desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia" (KSA 1, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, p. 843 [NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. In: _____. *Obras incompletas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. § 10, p. 46.]). Tal questão atravessa a filosofia de Nietzsche, qual seja, a do platonismo como *niilismo*, remetendo-nos ao *ideal ascético*, uma das três formas de niilismo desenraizadas do exame da civilização ocidental operado na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, onde se conclui que a crença inadvertida na verdade, mesmo entre as ciências do século XIX, constitui a retroalimentação do primado metafísico-platônico desta em prejuízo da vida.

[108] KSA 6, *Ecce Homo*, p. 366 (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 110, IV § 2. Grifo do autor.).

[109] KSA 12, p. 315, af 7 [60] do final de 1886 - primavera de 1887. Sobre a auto-afirmação de Nietzsche como imoralista, considerando sua empresa de des-divinização da existência, aludimos a um possível reconhecimento do filósofo e poeta romano de verve epicurista Lucrécio (séc. I a.C.) como precursor, num certo aspecto, desse *imoralismo* preconizado por Nietzsche. Propomo-lo nas pegadas de Clément Rosset, em *Lógica do Pior*. De acordo com Rosset, Lucrécio em seu poema *De Rerum Natura* realizaria uma dupla tarefa: demonstrar que a própria idéia de uma 'natureza' das coisas (de uma razão oculta, transcendente ou divina) não passa de uma superstição, e, assim sendo, fazer com que os homens renunciem à procura vã de uma 'razão' por trás da existência. Em Lucrécio, a 'Terra' passa de um estado a outro, devém; as 'coisas' não se mantêm senão brevemente, pois vige o caráter efêmero e perecível de tudo que há, sem qualquer interferência de um princípio divino. Nesse sentido, afirma: "se alguém resolver chamar Netuno ao mar, e às searas, Ceres, e preferir abusar do nome de Baco a empregar o vocábulo próprio do vinho, concedamos-lhe também que possa dizer que o orbe das

Dionísio resume simbolicamente os inexoráveis sins e nãos do vir-a-ser, a dupla face destruição-construção, sendo exigido como matéria de adesão e sabedoria sobre a existência, a qual proclama que "o negar *e o destruir* são condição para o afirmar"[110]. Certamente, um dos alvos reclamados pelo psicólogo Nietzsche com a re-significação do sentido da destruição é a perspectiva pessimista nas diversas cosmovisões da tradição filosófica desde as quais a vida é sistematicamente ultrajada. O *pathos* que abrange a vida e a vontade de poder requer então um perspectivar alternativo. Com Nietzsche, vê-se e avalia-se o horrendo da existência sob uma óptica afirmativa, não meramente atestando-o como intransponível, mas, assumindo-o jubilosamente porque dele não se retira a própria efetivação do prazer: "*ser em si mesmo* o eterno prazer no vir-a-ser – esse prazer que traz em si também *o prazer no destruir*"[111].

Dissemos o 'psicólogo' exatamente porque o filósofo pensa a chamada *psique* humana enquanto tenso androginismo entre prazer e dor, censurando de modo incisivo a psicologia anterior e sua teimosia em julgar a crueldade como nascida da visão do sofrimento de outrem, pois, "há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio"[112]. Isso ilustra que o gozo na destruição revela o insuperável paradoxo vivificador: o prazer aniquilador é um cognome para a dor da parturiente[113]. Além disso, a supramencionada assertiva de *Crepúsculo dos Ídolos*, onde se lê 'o eterno prazer no vir-a-ser', suscita-nos mais uma maneira de formular o eterno retorno do mesmo (*ewingen Wiederkehr des Gleichen*). O devir fisiologicamente sentido e experienciado sinaliza o eterno *da capo* da temporalidade existencial, uma vez que, para Nietzsche, o único fado inalterável é o de que tudo é alterável, pois o 'mesmo' do eterno retorno condiz à recorrência do próprio devir de múltiplas forças. Portanto, o que vem a ser é tão-somente um coroamento fugidio de um processo destrutivo encampado por um impor-se afirmativo indefinidamente a cada instante.

Em sua investigação sobre o tema, Clademir Araldi, apesar de inverter os termos em voga, permite-nos interpretar que o sentido nietzschiano de destruição coincide perfeitamente com o de criação: "o prazer de criar se manifestaria mediante a própria superação de

---

terras é Mãe dos deuses, contanto que, na realidade, não manche o próprio espírito com torpes superstições" (LUCRÉCIO. Da natureza. In: *Antologia de Textos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 129, II.).

[110] KSA 6, *Ecce Homo*, p. 368 (EH. p. 111, IV § 4. Grifo do autor.).

[111] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 160 (CI. p. 106, § 5 – O que devo aos antigos. Grifo do autor.).

[112] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 166 (BM. p. 136, § 229. Grifo do autor.).

[113] Num contexto psicofisiológico, concordamos com Michel Henry a respeito da irredutibilidade de uma diferenciação qualitativa entre prazer e dor em Nietzsche: "o projeto decisivo e ainda incompreendido de Nietzsche consiste antes, em reconhecer e tentar explicar *como o sofrimento produz o prazer* – pois é isso, com efeito, que motiva a vingança, crueldade, não o simples fato de que sofrimento e alegria podem coabitar num mesmo indivíduo, mas, o que é muito diferente e até 'todo o contrário', que o querer fazer sofrer sempre desperta nele com a certeza impensada de que esse fazer sofrer é um dar prazer e, em última instância, que o fazer a si mesmo sofrer levará esse prazer ao cúmulo" (HENRY, Michel. *A Morte dos deuses*: vida e afetividade em Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 81. Grifo do autor.).

resistências; a criação mesma é uma superação de resistências, uma destruição de configurações de forças"[114]. Ora, essa conjetura torna-se exeqüível apenas se o pensamento adentrar numa rota distinta daquela oferecida pela lógica do discurso filosófico de feição aristotélico-tomista, e até mesmo da moderna lógica dialética. A nosso ver, tal caminho consiste num *perspectivismo* intimamente alinhado a uma hermenêutica do *trágico*: caminho perspectivo por saber-se interpretação em meio a outras interpretações, todas privadas do recurso a uma unidade explicativa fundamental a qual simplesmente inexiste, enunciando assim o caráter abismalmente trágico do mundo e por sua vez da vida. Concordamos com Araldi quando reconhece nesta hermenêutica a viabilização da conformidade entre criar e destruir: "por meio da noção de trágico, Nietzsche quer provar que seu sentido de criação e de afirmação inclui também a destruição e o aniquilamento"[115].

Porém, o sentido do destruir na reflexão nietzschiana restringir-se-ia simplesmente à sua designação positiva como par complementar da criação no contexto de sua cosmovisão trágica? Tão-somente lido como fenômeno simbólico-cosmológico? Ou protagonizaria um 'drama' cuja tragicidade envolve dinâmicas ainda mais complexas? Julgamos responder tal questão a partir do ambiente clínico estatuído por Nietzsche no exame do *niilismo*, bem como da *decadência*, da *doença* e da *fraqueza* como sintomáticos indícios deste. O niilismo é por entre as muitas páginas do *opus* nietzschiano a imagem lapidar de distintas corporificações da *negação*, processando-se como lógica da decadência[116] amparada numa profunda contradição: se a vida pensada como vontade de poder é atividade instituinte de incontáveis hierarquias entre impulsos (micros e macrocosmos de dominados e dominantes), a *décadence* consistirá na dissolvência de tais formações hierárquicas. Conforme esclarece Oswaldo Giacoia Júnior, "trata-se de um processo inteiramente conduzido pela negatividade; seu conteúdo é a negação da hierarquia a que se contrapõem as forças decadentes, tornadas então dominantes"[117].

---

[114] ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento:* Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2004. p. 410.

[115] ARALDI, Clademir Luís. Op. cit. p. 411/412. Silvia Pimenta Velloso Rocha concede-nos uma via interpretativa, possibilitando-nos pensar uma harmonização no discurso nietzschiano entre perspectivismo e tragicidade, ao destacar o elemento propriamente distintivo daquele: "a radicalidade do perspectivismo não reside em afirmar que o conhecimento varia segundo o ponto de vista, mas em *negar a existência de um ponto de vista transcendente* que poderia reunir os demais em uma síntese ou totalização e que seria a única condição pela qual poderíamos conceber uma 'coisa em si' para além das perspectivas" (ROCHA, Silvia P. V. *Os abismos da suspeita*: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 32. Grifo nosso.). A negação-destruição desta *assentia* constitui a mola motriz da filosofia trágica nietzschiana.

[116] "O niilismo não é a causa, mas apenas a lógica da *décadence*" (KSA 13, p. 265, af 14 [86] da primavera de 1888.).

[117] GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma*: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Unicamp, 1997. p. 22.

Nos escritos póstumos de junho de 1887 reunidos sob o título *O Niilismo Europeu*, Nietzsche versa sobre o típico procedimento niilista do 'virar as costas' à *dynamis* existencial, atinando para "a vontade de destruição enquanto vontade de um instinto ainda mais profundo, do instinto de autodestruição, da *vontade de nada*"[118]. Uma dada formação de domínio da vida estigmatiza a própria vida negando-a, na medida em que visa à vituperação de sua própria dinâmica conformadora de graus e escalas entre pulsões. Ao inverter e desagregar os termos da hierarquia, tal formação aspira a um além-mundo, mais precisamente, a um *nada*[119]. Porém, o mais intrigante é a admissão nietzschiana de que este é um operar da vida mesma, da vontade de poder, igualmente possibilitador de suas condições de aumento e expansividade:

> a *escória*, a *decadência* [*Verfall*], o *desperdício* não são algo para se condenar: são uma conseqüência necessária da vida, do crescimento da vida. O fenômeno da *décadence* é tão necessário como qualquer elevação e expansão da vida: não há como *aboli-lo*. Ao contrário, a razão exige que *se reconheça o seu direito*...[120]

[118] KSA 12, p. 215, af 5 [71] 11 do verão de 1886 – outono de 1887. Grifo do autor.

[119] Em *O Anticristo*, Nietzsche fornece-nos vários indícios dessa percepção, sobretudo ao construir a crítica do cristianismo como religião da decadência: "a *décadence* é, para a espécie de homem que no judaísmo e no cristianismo exige o poder, apenas meio: essa espécie de homem tem interesse vital em tornar doente a humanidade e inverter as noções de 'bom' e 'mal', 'verdadeiro' e 'falso', num sentido perigoso para a vida e negador do mundo" (KSA 6, *Der Antichrist*, p. 193 [NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 30, § 24. Doravante, a referida obra será citada pela sigla AC.]).

[120] KSA 13, p. 255/256, af 14 [75] 11 da primavera de 1886. Grifo do autor. Optamos traduzir *Verfall* por decadência, tencionando ressaltar o uso da expressão francesa *décadence* por Nietzsche, numa clara dívida deste para com o pensamento do romancista e crítico literário francês Paul Bourget (1852-1935). Graças à sua análise da literatura dos fins do século XIX, sustentada por pressupostos conceituais emergentes à época (cosmopolitismo, pessimismo, niilismo e decadência), Bourget lança luzes a um conjunto de aspectos marcantes nas obras de autores como Renan, Baudelaire, Flaubert, Stendhal, Taine, Turgueniev, e outros, os quais denunciam o profundo mal-estar e o recrudescente pessimismo de seu período, enquanto conseqüência da cosmopolitização das sociedades européias. Consoante elucidativo estudo de Franco Volpi, a análise literária desenvolvida por Bourget nos *Essais de Psychologie Contemporaine* de 1883, fundamentada no que ele denominou 'método psicológico', é coroada em seu final com uma 'teoria da decadência' a partir da análise de Baudelaire, denotadora do caráter irremediável do pessimismo do XIX. Pode-se dizer que o conceito bourgetiano de *décadence* aplica-se tanto à sociedade moderna quanto à literatura dela proveniente, tomando metaforicamente tanto a sociedade como a língua como complexos orgânicos. Para ele, "a *décadence* se caracteriza pela dissolução fisiológica do organismo e pela desagregação das partes que se separam do todo para se fazerem independentes" (VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 51.). Noutros termos, unidades orgânicas tornam-se independentes do todo orgânico, não mais submetendo a este suas energias, gerando então a anarquia constitutiva da decadência dessa totalidade. A nosso ver, Nietzsche distingue-se de Bourget apenas por conceder maior abrangência à *décadence*, pois a pensa desde Sócrates enquanto figura lapidar, reputando-a processo histórico-cultural do Ocidente sob a inspiração lógica do niilismo. Fiel às pegadas de Bourget, concebe-a, outrossim, como desagregação e processo anárquico, assim como consta em *Crepúsculo dos Ídolos*, na tipificação de Sócrates: "não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superafetação do lógico e a *malvadez de raquítico* que é sua marca" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 69 [CI. p. 19, § 4 – O problema de Sócrates. Grifo do autor.]). Não obstante o diagnóstico consumado, segundo Volpi, "Bourget alcança uma visão do fenômeno da decadência que o leva a valorizar seus efeitos positivos, especialmente os valores estéticos produzidos pela individualidade artística, independente da sociedade" (VOLPI, Franco. Op. cit. p. 48.). Nesse sentido, reconhecemos em Nietzsche outros aspectos herdados do pensamento de Bourget, e arriscamo-nos afirmar, com base nesta assertiva de Volpi, que muitos deles se aferram ao sentido positivo que Bourget, desde uma perspectiva psicológica, entrega à *décadence*, e, por sua vez, ao niilismo.

Em forma de hipótese, Nietzsche reitera essa mesma intuição ao analisar a condição psicofisiológica do sacerdote ascético na terceira dissertação de *Genealogia da Moral*: "deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga"[121]. No expandir-se das forças vitais, a demolição de arranjos hierárquicos como destruição de complexas organizações armadas pela vida, executada por expressões de poder negativas, revela uma face declinante atuando necessariamente no vivente. In-erradicável auto-contradição processual da vida, tão axial quanto sua agonística conformadora.

Decorre que uma conformação de impulsos *doentes* atua dirimindo o beligerante diferençar-se relacional entre outros impulsos, (indicativo de *saúde* consoante ao olhar nietzschiano), enquanto mola motriz de sua própria intensificação e conservação. As forças inevitavelmente buscam domínio, assenhoreamento, acréscimo, *poder*; deste modo, uma vontade de poder decadente predomina, epidemicamente, debilitando organizações vitais salutares ao fazê-las permutarem seu efetivar-se imanente pelo absurdo de querer um nada. Em termos fisiológicos, vale ressaltar o profilático ditame nietzschiano: "que os doentes não tornem os sadios doentes"[122].

Sumariamente, é contra o diferençar-se das forças vitais, contra qualquer *diferença* possível entre impulsos que a *décadence* desta vontade niilista se dirige: porque é vontade de poder, o elastecimento obtido em razão da interpretação que impõe resulta de sua contumaz negação da *alteridade*, no sentido de um entorpecimento e conseqüente prostração das interpretações outrora arvoradas em salutares hierarquias de impulsos. Conforme Nietzsche, a história ocidental é o patíbulo desde onde a guilhotina vitimou altivas configurações da vida à sombra da determinação *in totum* de duas visões declinantes, a saber, a metafísica clássica e a moralidade cristã. Ambas deitaram sementes em terras cuja fertilidade alimentou uma sub-reptícia hostilidade à existência sob as mais distintas instituições civilizatórias. Nesse sentido, Nietzsche garante que "o cristianismo quer assenhorar-se de *animais de rapina*; seu método é torná-los *doentes* – o debilitamento é a recita cristã para a *domesticação*, a 'civilização'"[123].

As críticas endereçadas ao cristianismo e à metafísica em geral como personificações do niilismo devem ser compreendidas num corrimão único, ilustrativo do longo trajeto de desvirtuação do orgânico no homem. Não obstante pensar a destruição na visceral composição de todo acontecer, e este, por sua vez, enquanto atividade plurívoca de multiplicidades de

[121] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 363 (GM. p. 107, III § 11.).
[122] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 371 (GM. p. 114, III § 14.).
[123] KSA 6, *Der Antichrist*, p. 189 (AC. p. 27, § 22. Grifo do autor.).

forças em luta num transitório operar composicional, a interpretação nietzschiana do niilismo conclui no âmbito fisiológico essa especificidade do destruir na inscrição de uma vontade de poder decadente. Portanto, permitimo-nos inferir que, simultaneamente, Nietzsche diagnostica a atuação enfraquecedora de instintos doentios na corporalidade humana, e, num golpe argumentativo re-significador, exige a assunção dos mesmos, somada à afirmação de todo passado, presente e futuro do vivente humano, como *conditio sine qua non* a uma asseveração trágica da vida. Mas Nietzsche não parece tomar partido pela vida ascendente e pujante? Que razões o faria abraçar inclusive impulsos mórbidos e depauperantes?

Para o filósofo alemão, só é possível ultrapassar o niilismo reconhecendo-o como necessário, aderindo concomitantemente ao caótico da existência para então compor um posicionamento de exaltação atrelado a uma profunda anuência da mesma – em léxico nietzschiano, *amor fati*[124]. O trágico, aprovação inconteste desta auto-contradição insuperável da vontade de poder enquanto vida, alude ao sentido do *grande sim!* nietzschiano à vida, à perspectiva da suprema afirmação. O último Nietzsche entende tal 'convalescença' na razão direta da radicalização do niilismo como rigorosa negação de qualquer mundo verdadeiro, absoluto, ou 'em si'. Intitula-o *niilismo extremo,* umbilicalmente vinculado à sua concepção de *eterno retorno*, sendo apenas um outro nome para este: "a existência, tal como é, sem sentido e alvo, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: 'o eterno retorno'. Esta é mais extrema forma de niilismo: o nada (o 'sem sentido') eterno!"[125].

Nietzsche desconstrói as conotações últimas depositadas no mundo pelos discursos morais, des-moralizando-o ao lhe retirar toda referência pretensamente fundante. Ao fazê-lo, recobra a *inocência do vir-a-ser*, des-escatologizado, des-teologizado, des-teleologizado, des-culpabilizado, recuperando-o na condição de estupenda fatalidade em tudo o que há, inclusive o homem. Uma reflexão exposta em *Crepúsculo dos Ídolos* evidencia este novo horizonte empreendido:

---

[124] A respeito da concepção de *amor fati*, veja-se os seguintes póstumos: KSA 9, af 15 [20]; KSA 13, af 16 [32], af 25 [7]; e as seguintes passagens das obras publicadas *A Gaia Ciência*, § 276; *Ecce Homo*, II § 10 e O caso Wagner § 4. Em *A Gaia Ciência*, obra do segundo período de sua produção intelectual, Nietzsche propõe claramente esta concepção, antecipando a nítida proeminência que terá na derradeira fase de sua filosofia, enfatizando justamente a adesão a outra acepção da necessidade e o entrelaçamento cabal entre negar e afirmar: "quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!" (KSA 3. *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 521 [GC. p. 187/188, § 276. Grifo do autor.]).

[125] KSA 12, p. 213, af 5 [71] 6 do verão de 1886 – outono de 1887.

> *nós* é que inventamos o conceito de 'finalidade': na realidade *não* se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* – o fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como 'espírito', *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser*...[126]

Com Nietzsche, destarte, o ápice da lógica niilista *nega* ao mundo uma determinação primal, último ato iconoclástico embasador de uma experimentação existencial radicalmente nova na condição humana: viver sem tutelas ou arrimos, aderindo ao incontornável *nonsense* da dinâmica das forças destrutivo-construtivas, eternamente recorrentes. Em decorrência disso, a destruição dança conforme a música da criação, pois, ao adotar "a prerrogativa de destruir ativamente, o filósofo alemão propõe que, nele mesmo, o niilismo extremo é a condição para novas criações. A criação teria nele o sentido de suprema afirmação da existência"[127]. Tal atmosfera do dionisíaco na filosofia tardia de Nietzsche designa tão-somente a tentativa de ultrapassamento *do* e permanência *num* niilismo como sua visceral radicalização através da identificação entre eterno retorno e niilismo extremo[128]. Dessa maneira, o filósofo acredita promover a libertação das malhas de todo idealismo arrefecedor das potências vitais, colocando o humano em uma direção afirmativa.

Nietzsche parece aderir a uma percepção primígena do nada, na medida em que é possível vincular a arrogada inocência do mundo a um vazio, a um nada de sentido último. Doravante, certa concepção do nada é mantida porque se afirma sua estreita conformidade com a possibilitação de novas criações por parte do exercício fecundo da vontade de poder. O horizonte aberto a novas possibilidades, arranjos, interpretações e valores, demanda o duplo movimento de aniquilamento da interpretação de uma *causa prima*, e de atestação de um nada apenas significante: não enquanto *absolutum* anterior ao mundo, mas como legitimação da inexistência de qualquer *absolutum*. A inocência do devir resulta num mundo continuamente *por-se-fazer*, enquanto tarefa incontinenti: "onde há inocência? Onde há vontade de procriação [*Zeugung*]. E aquele que quer criar [*schaffen*] algo para além de si, esse tem, a meu

[126] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 96/97 (CI. p. 46/47, § 8 – Os quatro grandes erros. Grifo do autor.).
[127] ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento*. Op. cit. p. 125.
[128] Para uma tipologia do niilismo em Nietzsche, veja-se: Franco Volpi, *O Niilismo*, p. 61-63.

ver, a vontade mais pura"[129]. Ora, a 'pureza' desta vontade, longe de remontar ao adjetivo puro ou *a priori* da metafísica do sujeito, é um dos muitos nomes para a inocência restituída.

Segue-se então que o sentido nietzschiano da destruição não se opõe ao de criação. Pelo contrário, tais significados são co-pertencentes: o *criar* e o *destruir* instauram-se numa simultaneidade como movimentos coetâneos 'realizadores' do mundo sob o domínio das incontáveis vontades de poder atuantes no orgânico e no inorgânico. A cosmovisão de Nietzsche sugere o par criação-destruição como indispensável operador à consecução da face propositiva de sua filosofia, pois, se "sempre destrói, aquele que deverá ser um criador [*Schöpfer*]"[130], a empreitada de uma afirmação incondicional da existência prefigura o ininterrupto trabalho de construção *do* mundo pela polifonia da vontade de poder que igualmente determina e perfaz o humano.

1.3.3. *O mundo como vontade de poder criadora*

Nas sendas cosmológicas do Nietzsche 'discípulo de Dionísio', sendas estas constitutivas de um pluralismo filosófico abrangente por entender o *acontecer* em geral como processo dinâmico de entrechoques de forças que se repelem e se agregam mutuamente, a figura da vontade de poder permanece dotada de valor semântico-interpretativo em vista da própria interpretação nietzschiana de *mundo*. Longe do reducionismo atribuído à usual noção 'psicológica' de vontade[131], a concepção nietzschiana espelha o compromisso do filósofo em construir uma instrumentação hermenêutica alternativa ao modo hipostasiador como o discurso filosófico ocidental a concebeu. Se, conforme Deleuze e Guatarri, numa intuição de cunho nietzschiano, filosofar é "criar conceitos"[132], Nietzsche cria o conceito de vontade de

---

[129] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 157 (ZA. p. 154, II – Do imaculado conhecimento.). Num item anterior, porém, em sentido inverso, afirma Nietzsche-Zaratustra: "e aquele que deva ser um criador [*Schöpfer*] no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor [*Vernichter*] e destroçar valores" (KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 149 [ZA. p. 146/147, II – Do superar a si mesmo]).

[130] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 75 (ZA. p. 86, I – De mil e um fitos.)

[131] Nietzsche refere-se ao habitual posicionamento da reflexão filosófica ocidental a respeito do que se convencionou como psique, alma ou consciência, reputada unidade subjetiva e causalidade inteiramente responsável pelo querer, pela determinação da vontade, afirmando haver neste posicionamento um intocado preconceito moral, cúmplice e signatário de uma interpretação estanque da vontade e da vida, a reboque dos discursos morais niilistas. Para Nietzsche, a expressão vontade, tomada em si mesma, é apenas uma mera palavra; ela tem de ser *pensada* a partir de seu conteúdo, o poder (a expansividade, o crescimento, o exercer-se como força). Cf. *Além do Bem e do Mal*, § 19, 23; *Crepúsculo dos Ídolos*, § 5 – III; KSA 13, af. 14 [121].

[132] DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. p. 13.

poder como nova e complexa imagem da vontade[133], não a abandonando ao introduzir de modo premente a teoria das forças em seu derradeiro período de atividade intelectual.

Mundo, vida e vontade de poder correspondem-se intimamente, por assim dizer, em várias passagens dos escritos de Nietzsche. Emblemáticas passagens como as encontradas em *Zaratustra*, "onde encontrei vida, encontrei vontade de poder"[134], *Além do Bem e do Mal*, "vida é precisamente vontade de poder"[135], e em um apotegma de 1885, "*este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós próprios sois esta vontade de poder – e nada além disso!"[136], somam-se a outras corroboradoras de uma plausível uniformidade de sentido entre tais expressões. Todavia, na segunda fase de seu pensamento, o filósofo de Röcken entrega-nos uma perspectiva marcadamente 'antropológica' do conceito de mundo, situando o humano num patamar de doador de sentido e valor, responsável pela constituição daquele, pensado exclusivamente enquanto *mundo humano*:

> o que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! [*geschaffen*][137]

Somente há mundo para o homem porque ele mesmo é o seu instaurador. Noutros termos, o que se entende por *mundo* aqui é algo *posto* unicamente pelo homem, é um texto antrópico. Do ponto de vista gnosiológico, pode-se mesmo concluir que a referida asserção está próxima, de certo modo, das considerações de Kant. Segundo o filósofo de Königsberg, na *Crítica da Razão Pura*, mundo significa "o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese"[138]; e, de acordo com observação de Howard Caygill, para Kant, o mundo "não é um 'todo existente em si' fora de nossas representações"[139]. Ora, na teoria kantiana do conhecimento, o sujeito transcendental-cognoscente procede ao ato de síntese na medida em que junta múltiplas representações e concebe, a partir dessa diversidade, uma unidade conceitual. Desse modo, enquanto *totalidade* incondicionada e objeto da cosmologia racional, o mundo é incognoscível em razão da impossibilidade de uma completa síntese

---

[133] "Uma vontade nova ensino aos homens" (KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 37 [ZA. p. 58, I – Dos transmundanos.]).
[134] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 147 (ZA. p. 145, II – Do superar a si mesmo.).
[135] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 208 (BM. p. 171, § 259.).
[136] KSA 11, p. 611, af 38 [12] de junho-julho de 1885.
[137] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 540 (GC. p. 204, § 301. Grifo do autor.).
[138] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Op. cit. p. 387.
[139] CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. p. 234.

regressiva[140]; porém, o mundo que se conhece, o único do qual se pode dizer algo, é somente aquele que pode ser sintetizado e representado mediante conceitos.

Logo, em Kant, o mundo objetivamente conhecível é *um* mundo procedente das operações de uma subjetividade sintetizadora-produtora do 'real' como cognoscível. Trata-se de um mundo humano, coroador do 'giro copernicano' autenticador da constituição de uma 'objetividade' subjetivamente consumada. Com a supracitada afirmação, Nietzsche parece radicalizar o pensamento kantiano ao insistir numa conceituação de mundo desde um estatuto antropológico, firmando uma percepção do humano não como contemplador de um mundo objetivo que lhe é dado a conhecer, mas, como seu único e legítimo *criador*. Contudo, a identificação dessa condição é, para Nietzsche, problemática: o homem simplesmente não logra reconhecer-se ou saber-se como tal, uma vez que não é exitoso em superpor-se à ilusão das significações que historicamente cultivou como ser, apenas, contemplativo e passivo[141].

Em *Humano, Demasiado Humano*, uma sugestiva hipótese possibilita a Nietzsche pôr-se numa outra via em comparação às teses gnosiológicas de Kant, justificando a referida turvação do humano em não perceber-se 'doador' e 'ofertador' de sentido: as noções de 'coisa', 'unidade' e 'identidade' são *erros* desde os quais calculamos, medimos e ordenamos *um* mundo tautologicamente nosso. Nietzsche dá-nos a entender que os esquemas lógicos e matemáticos com os quais se determinam constâncias e regularidades numa realidade julgada tangível (o mundo) emanam de um longo e imemorial processo histórico-fisiológico de composição capitaneado pelo animal humano. O problema consiste, duplamente, em não dar-se conta desta historicidade e olvidar a própria condição de produtor de erros necessários apenas à manutenção *desse* mundo e de *um* tipo de vida. Mencionando Kant, conclui:

---

[140] Na refutação das pretensões de conhecimento da metafísica dogmática (teologia racional, psicologia racional e cosmologia racional), declarando o caráter incognoscível de seus objetos fundamentais (Deus, alma e mundo), Kant atesta que a ausência do elemento empírico, indispensável a toda e qualquer conhecimento possível, especificamente no plano da cosmologia racional, depõe contra a síntese regressiva operada dialeticamente pela razão pura na busca de um incondicionado para justificar o mundo: "a experiência possível é a única que pode conceder realidade aos nossos conceitos; sem ela todo o conceito é tão-só uma ideia sem verdade nem relação com um obcjeto" (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* Ibidem. p. 436.).

[141] "Mas justamente esse saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos – não somos tão orgulhosos nem tão felizes quanto poderíamos ser" (KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 540 [GC. p. 204, § 301. Grifo do autor.]). O conceito kantiano de *noumenon* (o inteligível, a 'coisa-em-si' contraposta à esfera do sensível, essencial aos desdobramentos de sua fundamentação da moralidade) constitui para Nietzsche um indício do comprometimento de Kant com a ontologia clássica. Por tal motivo, Kant teria obscurecido sua conquista em termos de conhecimento a fim de viabilizar teoricamente a justificação da moral cujo fundamento metafísico o colocaria no rol do platonismo-niilismo (veja-se nota 102) implícito nas filosofias universalistas. Para algumas das frentes críticas de Nietzsche ao pensamento kantiano, nas obras publicadas, veja-se: *Humano, Demasiado Humano*, § 96; *Aurora*, Prólogo § 3, Livro IV § 358; *A Gaia Ciência*, § 223; *Além do Bem e do Mal*, § 5, 11, 186, 187 e 188; *Genealogia da Moral*, II - § 6, III - § 12 e 25; *Crepúsculo dos Ídolos*, IV - § 3, IX - § 16.

> quando Kant diz que 'o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela' isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. – A um mundo que *não* seja representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens[142].

Primeiro, pensar o conceito de mundo à luz do caráter eminentemente instituinte do homem; segundo, reconhecer a condição rigorosamente antropomórfica de todo saber supostamente objetivo; e, arrematando positivamente, tornar o homem sabedor de seu lugar enquanto produtor de simulacros úteis à conservação de uma determinada tipologia vital, figuram como propósitos nietzschianos colimados à época, e decerto, permanecem sendo significativamente desenvolvidos nas obras tardias. Porém, necessário se faz esclarecer que Nietzsche ainda não operava diretamente com a noção de vontade de poder na articulação de sua filosofia[143]. Pode-se dizer que seu processo de maturação filosófica coaduna com o movimento interpretativo de deslocamento de uma certa 'centralidade' do homem (não tomado como subjetividade, mas como corpo) na constituição do mundo, para o mergulho decisivo na centralidade da vontade de poder como instituinte *do* mundo.

Tal processo, a nosso ver, ocorre no âmago do *Zaratustra*, lugar no qual Nietzsche esfarela o sentido tradicionalmente rijo da antropologia filosófica, desterrando a hipertrófica primazia da racionalidade ao compreender o humano a partir de uma *condição*, tal como um complexo circunstancial onde decisivamente atuam instintos e impulsos, desde os quais os âmbitos somático, psicológico, social e cultural se encerram. Se no aforismo 301 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche nos dá a entender que os homens são os 'ofertadores' de sentido e valor e destarte emolduram o mundo, no *Zaratustra*, explicita que a vontade de poder assume a dianteira nesse movimento composicional, provocando inexoravelmente uma radical mudança no conceito de homem legado da tradição ocidental, o *animal rationale*. Em Nietzsche, o

---

[142] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 41 (HDH. p. 30/31, § 19. Grifo do autor.). Em seu trabalho sobre as interseções existentes entre as filosofias de Nietzsche e Kant, Olivier Reboul compartilha da mesma interpretação: "o mundo conhecido não é um mundo objetivo, senão um mundo útil, manipulável em função de nossas necessidades vitais. A ciência, graças às categorias subjetivas, não nos dá o conhecimento das coisas, mas apenas o poder sobre as forças naturais, a possibilidade de dominá-las. As categorias, assim como todos os nossos conceitos, são instrumentos a serviço de uma necessidade; necessidade não de conhecer, mas de identificar as coisas para prevê-las e manejá-las, o que significa esquematizá-las, deformá-las" (REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993. p. 17.).

[143] Embora o fragmento póstumo 23 [63] do final de 1876 – verão de 1877 constitua o primeiro registro da expressão vontade de poder nos escritos de Nietzsche, é somente na primeira parte de *Assim Falou Zaratustra*, publicada junto à segunda parte em 1883, que o filósofo alemão aduz o seu conceito.

homem é campo de exercício de infindas expressões instintuais, "cenário de processos fisiológicos cerebrais, de tensões dinâmico-pulsionais, de processos químicos"[144].

Mesmo oferecendo indícios no estágio inicial de seu pensamento a uma visão do humano que argutamente vai de encontro às acepções modernas[145], é exeqüível afirmar que a sobredita 'centralidade' do humano na *criação* do mundo cede espaço à posição privilegiada que doravante ocupará a vontade de poder em sua obra. Nesta atmosfera, o recorte fisiológico dimensiona o discurso em torno das instituições humanas em geral, passando a constituir a base interpretativa desde a qual Nietzsche pensa o mundo. Num póstumo de 1884, de modo sutil, o filósofo alemão precisa justamente o que opera no humano e que com ele se confunde no instante de 'criação do mundo', numa construção argumentativa bastante próxima àquela encontrada em *A Gaia Ciência*: "o mundo existente que nos interessa em alguma coisa e que é *criado* [*geschaffen*] por nós – por nós significa por todos os seres orgânicos –, é um produto do processo orgânico, que aparece como *produtivo*-configurador e criador de valores [*werthschaffend*]"[146]. Essa compreensão culminará na hipótese desenvolvida em *Crepúsculo dos Ídolos* da vida como avaliadora e, portanto, instauradora de valores, e na conseqüente deposição da racionalidade como fundamento do valor.

---

[144] SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche:* biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editora, 2002. p. 266.

[145] Em *O Nascimento da Tragédia*, não obstante teça uma filosofia do processo artístico nitidamente devedora de Kant, Schopenhauer e Wagner (os quais posteriormente figurarão para Nietzsche como 'pais assassinados' e devidamente sepultados), o filósofo alemão denota o jogo estético entre os instintos apolíneo e dionisíaco através da afirmação tética da *metafísica de artista* aduzida nesta obra de juventude, segundo a qual, intumescido pela embriaguez dionisíaca do Uno-Primordial, o artista projeta a aparência apolínea. Em suas palavras: "na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um *médium* através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra sua redenção na aparência" (KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 47 [NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 47, § 5. Grifo do autor. Doravante, a referida obra será citada pela sigla NT]). O artista é somente *médium*, ferramenta de passagem, hospedeiro-enunciador do deus artista, do demiurgo da imanência. Sente no mais denso sentido estético o apelo de Dionísio, o qual, através dele, transfigura-se no reino apolíneo da medida. O 'sujeito', julgado a partir do ponto de vista estético, nada determina em termos de obra de arte, mas unicamente desindividualiza-se como canal de transbordamento entre a natureza determinante e a representação (aparência) determinada. A nosso ver, Nietzsche não abandona por completo esse *modo de interpretação* na medida em que projeta o homem como instaurador de valores e significações. No limite, tal dinâmica de criação de valores, apesar de ser subjacente ao âmbito humano, não é por ele determinada, ou melhor, não possui uma determinação de cunho antropológico: ela opera num registro mais abrangente e totalizante, que salta sobre o meramente humano, atingindo o orgânico em sua inteireza. Ela opera no registro da vontade de poder. A diferença fundamental entre a *metafísica de artista* e a teoria da vontade de poder consiste então no entendimento de que o mundo não é mais pensado como a mera aparência de uma essência que lhe serve de substrato ou fundamento (tal como a vontade schopenhaueriana ou o mundo numênico de Kant), mas ele mesmo é essa vontade, pois, não há dicotomias metafísicas quando a existência é um extraordinário fluxo de forças transitoriamente antagônicas compondo cada instante como *é*.

[146] KSA 11, *Nachgelassene Fragmente*, af. 26 [203] do verão-outono de 1884. p. 203 (NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 186/187. Grifo do autor.). Optamos pela tradução do fragmento póstumo supracitado, elaborada por Karina Jannini, deixando claro, uma vez mais, que assim o faremos caso consideremos recomendável.

Mais detidamente, retomemos o póstumo 38 [12] de junho-julho de 1885 que citamos anteriormente. A afirmação ‘esse mundo’ é a vontade de poder e o homem mesmo também o é, comporta uma necessária ambigüidade, típica da escritura nietzschiana. Primeiro, ela intenta dizer o mundo enquanto ‘natureza’, e, portanto, seu conteúdo é cosmológico, diferindo da acepção de *mundo humano* até então analisada; além disso, tal argumento se oferece como perspectiva, idiossincrasia, desobrigando-se a qualquer atitude suspeita em situar-se absolutamente como verdade. No início deste famoso fragmento, Nietzsche transparece seu pensar perspectivístico quando não se compromete a responder a pergunta ‘o que é o mundo?’, mas tão-somente ‘o que é *para mim* o ‘mundo’?’, construindo assim uma resposta alicerçada em pronomes pessoais e possessivos espalhados exatamente em quatro orações no decorrer do mesmo, reveladores de uma interpretação que se reconhece *uma* entre outras possíveis. Como interpretação cosmológica, o mundo é reputado totalidade material: indistintamente, abrange o inorgânico, o orgânico, o psíquico e o cultural.

Persistindo na tese da multiplicidade de forças como única realidade, Nietzsche recobra e redimensiona o sentido do dionisíaco, utilizando-o uma vez mais como recurso simbólico na tentativa de descrever o mundo como dinâmica da vontade de poder, em conjunção com o eterno retorno: “esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio [*Ewig-sich-selber-Schaffens*], do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia”[147]. Por essa via, o mundo é um incessante *produzir-se* e *produto* de si mesmo, uma imensa totalidade simultaneamente configurando-se e desfigurando-se, na qualidade de eterna. Ora, já não lidamos com o ‘dar forma ao mundo’ processado em termos meramente humanos, mas com ‘o mundo’ doador de formas a si e para si mesmo, ao mesmo tempo, demolidor destas formas. Esta assertiva nietzschiana além de reafirmar a alegoria plástica da procriação dionisíaca (modo de discurso sobre o acontecer em geral), implica uma evidente negação do sentido de um ‘começo do mundo’ enquanto momento incondicionado de criação, ancorado na pressuposição lógica de um feitor do mundo (Deus).

Nessa direção, um fragmento de 1888, denominado *A nova concepção de mundo*, ilustra o repúdio de Nietzsche ao fundamento da cosmologia judaico-cristã e sua particular concepção da *creatio ex nihilo*, repúdio este axial ao desenvolvimento de outro significado da

[147] KSA 11, *Nachgelassene Fragmente*, af. 38 [12] de junho – julho de 1885. p. 611 (NIETZSCHE, Friedrich. O eterno retorno. In: _____. *Obras incompletas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 405, § 1067.). Optamos pela primorosa tradução do fragmento póstumo supracitado, elaborada por Rubens Rodrigues Torres Filho e publicada na Coleção Os Pensadores, deixando claro que assim o faremos caso consideremos recomendável. O número do aforismo (1067) decorre da notação empregada na segunda edição de *A Vontade de Poder*, em 1906, organizada com base no vasto cabedal de póstumos por Elizabeth Förster-Nietzsche (irmã do filósofo) e Peter Gast (estimado amigo de Nietzsche).

criação, o qual participa irretocavelmente de sua visão cosmológica. O filósofo principia o referido fragmento admitindo a subsistência do mundo, e que este unicamente vem a ser e perece, jamais tendo *começado* a vir a ser ou mesmo cessado de perecer, mantendo-se assim, na unidade inconciliável de ambos. À guisa de eco do *Deus está morto!*, a conjetura da 'criação do mundo' é nele retorquida:

> a hipótese de um *mundo criado* [*geschaffenen Welt*] não deve afligir-nos nem por um instante. O conceito 'criar' [*schaffen*] é hoje perfeitamente indefinível, inexeqüível; meramente uma palavra ainda, rudimentar, dos tempos da superstição; com uma palavra não se explica nada. A última tentativa de conceber um mundo que *começa* foi feita recentemente, várias vezes, com auxílio de uma procedura lógica – na maioria das vezes, como é de adivinhar, com uma segunda intenção teológica[148].

Nota-se, em razão do uso das aspas[149], que Nietzsche visa àquela noção do criar, vinculada à ideia de um começo primordial estabelecido por um *Ens Realissimum* fundante do mundo. A perspectiva de um primeiro movente absoluto ao qual se atrela o ato criador envia a uma ideia de criação reputada inteiramente esquálida por seu pertencimento às brumas da crendice, enquanto simples artigo de fé. Criar, nos termos evocados pela tradição hebraica e fixados no cerne do cristianismo, denota apenas um modo de conceber a criação, o qual, mediante a sentença nietzschiana, prescreve a adesão ao aparato conceitual (nada, escatologia,

---

[148] KSA 13, *Nachgelassene Fragmente*, af. 14 [188] da primavera de 1888. p. 374 (NIETZSCHE, Friedrich. O eterno retorno. In: _____. *Obras incompletas.* Op. cit. 1978. p. 404, § 1066. Grifo do autor.). O póstumo citado constitui um dos muitos desdobramentos elaborados por Nietzsche com a finalidade de consolidar a hipótese cosmológica do eterno retorno e a teoria das forças. Nele, o filósofo de Röcken acentua a ocultação das intenções verdadeiramente teológicas, veladamente transpostas para intentos investigativos mediante os quais a percepção de um *regressus in infinitum* é admitida como uma contradição, e, por conseguinte, deve-se atestar, sob os auspícios de uma lógica enquanto política de compromisso, a existência de um *creator spiritus*. Outrossim, na posse de uma única certeza conjetural, de que o mundo não chegará a alcançar qualquer fim, alvo ou meta (caráter a-teleológico do mundo), pois, se assim o fosse, já o teria atingido, Nietzsche reforça sua posição acerca de todo acontecer como *vir-a-ser*. Por essa razão, impele-se a si mesmo a possibilidade de uma ilação: "se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força – e toda outra representação permanece indeterminada e consequentemente *inutilizável* –, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência (...) o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*. – Essa concepção não é, sem mais, uma concepção mecanicista: pois se fosse, não condicionaria mais um infinito retorno de casos idênticos e sim um estado final" (KSA 13, *Nachgelassene Fragmente*, af. 14 [188] da primavera de 1888. p. 376 [NIETZSCHE, Friedrich. O eterno retorno. In: _____. *Obras incompletas.* Ibidem. 1978. p. 404/405, § 1066. Grifo do autor.]). Essa visão coaduna com uma tônica bastante presente em Nietzsche, qual seja, a admissão de Deus como força criadora é um impedimento à perspectiva da eterna circularidade do mundo (Cf. KSA 11, af. 36 [15] de junho-julho de 1885). Sobre o uso do verbo *schaffen*, entendemos que Nietzsche o faz a fim de conservar o caráter polissêmico de *fazimento* do mundo enquanto processo de produção que envolve muitos outros correlatos semânticos.

[149] Acerca da utilização das aspas em Nietzsche, apoiamo-nos nas asseverações de Eric Blondel, segundo as quais, estes sinais de pontuação enunciam a demarcação do distanciamento do autor em relação a outros discursos que declaradamente lhe são estranhos. Cf. BLONDEL, Eric. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

perdição, salvação, apocalipse) pelo qual se empalmou a eterna recorrência das forças, cobrindo-a com o signo do doloroso 'vale de lágrimas'[150]. Toda filosofia que pressupõe o incondicionado e, assim se põe à procura de qualquer determinação do 'começo do mundo', arrogando-se empresa lógica, guardaria um silente compromisso com a teologia, reeditando-a.

Ao assegurar que 'com uma palavra nada se explica', Nietzsche censura o peso fornecido ao significado dessa expressão no ambiente semântico onde está inserida, como 'absoluto ato principiador de todas as coisas'. Logo, o sentido de tal vocábulo seria, além de incompreensível e filosoficamente indefensável em sua época, parte integrante de uma extenuante lógica da existência que, uma vez desmascarada, não mais auferiria êxito em 'afligir' o homem. Filólogo de profissão, Nietzsche não pretendeu um terminante afastamento das palavras ao filosofar, mas, sobremaneira, foi um cúmplice destas. Caso contrário, supondo-se categoricamente que com uma palavra nada pudesse ser esclarecido, não estaria a emblemática análise filológica apresentada em *Genealogia da Moral* decididamente entregue às moscas? E toda sua perscrutação etimológica fatalmente também não cairia por terra? Nietzsche despreza todo o exame da linguagem arvorado fora da ampla historicidade que a acompanha. Tal *démarche* consiste no coração do método genealógico.

No mais, a tese cosmológica da eternidade do mundo, de tonalidade visivelmente helênica (pré-platônica), exige a total recusa de um mundo criado a partir do nada: "o incondicionado *não* pode ser o criador [*Schaffende*]. Somente o condicionado pode condicionar"[151]. Entretanto, criar (*schaffen*) manifesta-se no universo filosófico nietzschiano como verbo assiduamente freqüentado, de onde se segue que é em nome de um ponto de vista diferente daquele professado nas circunscrições da teologia que a dessacralizada concepção de criação pulula das colocações do filósofo. Nessa direção, e em correlação com o deslindamento instaurado até então, afigura-se a nós que, para Nietzsche, em termos cosmológicos, a criação tornada linguagem unicamente é possível como alegoria, como procriação, devendo ser pensada em consonância com o sentido do dionisíaco nos escritos da última fase. Segundo o autor,

---

[150] Sobre o povo judeu, Nietzsche afirma terem sido responsáveis pela "radical *falsificação* de toda natureza, naturalidade e realidade, de todo mundo interior e também exterior" (KSA 6, *Der Antichrist*. p. 191 [A. p. 29, § 24. Grifo do autor.]). No contexto citado, interioridade e exterioridade são apenas graus diferenciados da vida, não implicando em fixação de âmbitos ou de uma dicotomia cristalizada. Essa condição de falseadores do mundo atribuída aos hebreus liga-se à interpretação aqui construída, pois sedimenta a ideia nietzschiana de que a natureza (ou o mundo, enquanto totalidade) foi coberta por uma teia conceitual temerária, catalisada nas entranhas do cristianismo e por ele difundida, como um interdito à visão da eterna dinâmica das forças.

[151] KSA 11, *Nachgelassene Fragmente*, af. 26 [203] do verão-outono de 1884. p. 203. (NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Op. cit. 2005. p. 186. Grifo do autor.).

> com a palavra '*dionisíaco*' é expresso: um ímpeto à unidade, um remanejamento radical sobre a pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: o passionalmente doloroso transporte para estados mais escuros, mais plenos, mais oscilantes; o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida como que, em toda mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno; o sentimento da necessidade do criar [*Schaffens*] e do aniquilar[152].

Sob a óptica dionisíaca, a dupla necessidade de criar e destruir inspirada numa concepção de mundo como eterno vir-a-ser, retrata uma noção de criação ínsita à própria dinâmica caótica das forças sob a insígnia da vontade de poder, sem qualquer relação de precedência com a destruição, porque subsistem mutuamente entrelaçadas. *O mundo* como vontade de poder criadora, sob o encalço do eterno retorno, *cria* na medida em que combina, arranja, 'põe em ordem', e, ao fazê-lo, *destrói* concomitantemente. Assim, criação é combinação, arranjo. Ora, apenas se pode combinar o que já está dado ('somente o condicionado poder condicionar'). E, se há em Nietzsche algo que se possa considerar como 'dado', esse algo é a multiplicidade de forças finitas eternamente retornando e rearranjando-se (o mesmo vale para os impulsos). Dado, não como instância fixa, mas como o profusamente indeterminado *de* ou *em* todo acontecer. Logo, o 'dado' é, seguramente, o 'não-dado'. Porque o fado da eterna circularidade inexoravelmente atravessa um número finito de forças, as criações são sempre re-produções ao infinito, configurações que retornam enquanto re-combinações.

Criação e aniquilação são, inclusive, modos de dizer a dinâmica mundana; interpretações deste processo cuja tradutibilidade, na linguagem poético-filosófica de Nietzsche, mostra a própria *poiesis* da vontade de poder, haja vista que poder, domínio, imposição, singularização, implicam o ininterrupto pôr-se desta enquanto "vontade incessante de poder, ou de criação [*Schöpfung*] constante, de transformação, de auto-superação"[153]. Conquanto em algumas passagens insista apenas em uma capacidade criadora como outra denominação para a vontade de poder, deve-se sempre registrá-la operando numa interdependência com uma capacidade destrutiva. Com efeito, a própria ideia de capacidade enquanto atributo inerente a um determinado ser é apenas uma superfície que encobre uma profunda *dinamys* instauradora. O trecho a seguir é, sob este aspecto, ilustrativo:

---

[152] KSA 13, *Nachgelassene Fragmente*, af. 14 [14] da primavera de 1888, p. 224 (NIETZSCHE, Friedrich. O eterno retorno. In: _____. *Obras incompletas*. Ibidem. 1978. p. 401, § 1050. Grifo do autor.).
[153] KSA 11, p. 538, af 35 [60] de maio-julho de 1885.

> a totalidade do mundo orgânico é o entrelaçamento de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si: na medida em que extraem de si e depositam na experiência a sua força, seus anseios e seus hábitos como seu *mundo externo*. A capacidade de criar [*Schaffen*] (configurar, inventar, imaginar) é sua capacidade fundamental: naturalmente de si mesmo eles também têm apenas essa representação errônea, imaginada e simplificada[154].

Se o orgânico constitui uma incomensurável trama artificial de potências, processada por um efetivar-se dessa 'capacidade criadora', produtora de toda sorte de interpretações (falseamentos, erros, ilusões, reduções ou aparências) moldadoras da exterioridade, isso decorre necessariamente da aniquilação doutras interpretações introduzidas anteriormente no vir-a-ser, bem como do assombreamento do próprio fluxo das forças. E tal dinâmica já toma corpo nas considerações do jovem Nietzsche a respeito do saber científico, patente na seguinte afirmação: "o objetivo da ciência é aniquilar o mundo"[155]. Por esses meandros, sustentamos a ideia de que *criar* e *poder* equivalem-se na doutrina nietzschiana da *Wille zur Macht*, e que abarcam fundamentalmente o *destruir*. Levantamos esta possibilidade recuperando o argumento do elo semântico entre *machen* e *schaffen*, no modo de julgar a *atividade* instituinte sob o nome de tal vontade, a qual não se reduz ao orgânico, pois a própria dicotomia orgânico-anorgânico perde terreno.

Uma nítida direção em torno desta conjetura é-nos ofertada pelo filósofo alemão quando pergunta: "o criador [*Schöpferische*] em todo ser orgânico, o que é?", e numa das respostas elencadas, declara: "que a vontade de poder é aquilo que também dirige o mundo inorgânico ou, antes, que não há mundo inorgânico"[156], dando-nos a entender que a mesma

---

[154] KSA 11, *Nachgelassene Fragmente*, af. 34 [247] de abril-junho 1885, p. 503 (NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Ibidem. 2005. p. 205. Grifo do autor.). No original: Das Ganze der organischen Welt ist die Aneinanderfädelung Von Wesen mit erdichteten kleinen Welten um sich: indem sie ihre Kraft, ihre Begierden, ihre Gewohnheiten in den Erfahrungen außenwelt. Die Fähigkeit zum Schaffen (Gestalten, Erfinden, Erdichten) ist ihre Grundfähigkeit: von sich selber haben sie natürlich ebenfalls nur eine solcher falsche erdichtete vereinfachte Vorstellung. Nietzsche usufrui uma substantivação do verbo *schaffen* (como já mencionamos, no sentido de fazer, instituir, produzir, mas também de trabalhar e arranjar – que guardaria certa relação com essa espécie de atividade fundamental do orgânico) correlacionando-a aos verbos *gestalten* (que além de ser traduzido por configurar, traduz-se igualmente por formar, dar forma, moldar, constituir, designando assim um caráter quiçá mais 'demiúrgico' do próprio orgânico), *erfinden* (inventar, bem como, imaginar) e *erdichten* (imaginar, bem como, inventar e inclusive idear e fingir), tal como sinônimos. Conforme indicamos, vê-se que tais designações reenviam à perspectiva nietzschiana de atividade (*Aktivität*), ou do processo do acontecer em geral, inteiramente compatível com a referida *capacidade criadora*, muitas vezes ponderada exclusivamente como *faculdade* antropológica e/ou subjetiva em acepções filosóficas nomeadamente modernas. A tradutora Karina Jannini optou por verter o adjetivo *falsche* por errônea, ligado à *Vorstellung* (representação), donde concluímos a interrelação entre o erro, a falsificação e a ficção, como produtos dessa capacidade de criar que continuamente efetiva *mundos no mundo*.

[155] KSA 7, *Nachgelassene Fragmente*, af. 34 3 [11] do inverno de 1869-70 – primavera de 1870, p. 62 (NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Ibidem. 2005. p. 5.). Sobre a mesma asserção nietzschiana acerca da ciência, veja-se: KSA 11, p. 209, af. 26 [227] do verão-outono de 1884.

[156] KSA 11, *Nachgelassene Fragmente*, af. 34 [247] de abril-junho 1885, p. 504 (NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Ibidem. 2005. p. 206.). Dissemos 'uma das respostas elencadas' porque neste

ebulição tecelã, a vontade de poder, gera todas as tradicionais porções do real. O poder, o *querer-ser-mais*, o *plus* expansivo, irradia-se à maneira de um múltiplo diferençar-se que inevitavelmente ocorre entre constelações de forças. Assim, interpretamo-lo não como predicado inerente a um ser, mas como *relação*, compartilhando da percepção de Rüdiger Safranski sobre esta figura-chave da filosofia nietzschiana: "o poder não é algo substancial, mas relacional"[157]. Segundo entendemos, para Nietzsche, transitórias relações de poder fomentam ordenações igualmente efêmeras, desde os microscópicos aos macroscópicos fenômenos recobertos pela simples palavra mundo.

Autoformando-se, ininterruptamente, o mundo é então um complexo autoproduzir-se numa imponderável simultaneidade. É justamente essa capacidade (*Fähigkeit*) que Nietzsche procura destacar desde um horizonte cosmológico onde se inserem em toda sua extensão as tonalidades do cultural e do biológico, as quais somente se distinguem porque vibram de modo distinto. Portanto, se desde uma eternidade circular nos posicionamos relacionando-nos uns aos outros, em todos os níveis do existir, observando igualmente o caráter relacional-agonístico de tudo que há, cada instante da relação é inevitavelmente configurador. Criar consiste então numa inequívoca condição do exercício de poder onde estão implícitos o impor-se e o resistir, o comandar e o obedecer, o submeter e o submeter-se das forças em relação, que, como tais, querem se expressar necessariamente como forças.

Constatamos nas reflexões de Nietzsche que a criação não é interpretada como um ato fundador atrelado a uma divindade transcendente, ou como faculdade subjetiva restrita ao

---

fragmento Nietzsche elenca, em consonância com a compreensão anteriormente citada da totalidade do mundo orgânico, seis parágrafos nos quais desenvolve a afirmação inicial em torno da figura da vontade de poder. A passagem supracitada consta precisamente no terceiro parágrafo.

[157] SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit. 2002. p. 264. O filósofo tcheco Ernst Tugendhat, num pertinente artigo problematizador da ideia de transcendência imanente, questiona o fato de Nietzsche não ter explicitado claramente o sentido da palavra *Macht* atrelada ao conceito de vontade de poder, retirando duas compreensões sobre a mesma: "Nietzsche nunca apresentou um esclarecimento preciso sobre como se deve entender a palavra 'poder'. Assim como ele a usa, misturam-se dois sentidos. Primeiro, ter poder significa ter poder sobre a vontade dos outros. Mas Nietzsche também entende a palavra num sentido mais inocente, num sentido de força e potência, de capacidade" (TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. *Ethica*. Florianópolis: UFSC, 2002. p. 49.). Compreendemos a premissa aduzida pelo autor, cujo núcleo consiste no fato de Nietzsche não situar de modo evidente sua concepção de poder, em função da própria polifonia de acepções que o signo, tomado em particular, não comporta, sendo causa de muitos atropelos interpretativos (como o caso de uma mera interpretação política da vontade de poder). Não obstante, questionamos a asserção tugendhatiana de que poder em Nietzsche significa 'ter poder sobre a vontade dos outros', porque reputamo-la simplista, uma vez que desconsidera o poder como relação, afastando o que chama 'vontade dos outros' da dinâmica relacional entre o opor resistência e o impor-se característico da digladiação de forças. Levantamos também o problema de se tratar a vontade em Nietzsche como faculdade do sujeito, pois, isso nos é dado a entender com a expressão 'vontade dos outros', enquanto mediação entre sujeitos detentores de vontade individual à lá Kant. Por fim, questionamos o adjetivo 'inocente': se ele perfizer a visão nietzschiana da 'inocência do vir-a-ser', pode ser considerado adequado à segunda compreensão de poder enquanto potência, capacidade. Entretanto, não estaremos de acordo com Tugendhat se essa compreensão for tomada como inócua do ponto de vista filosófico, pois, a nosso ver, ela se inscreve no registro propositivo da filosofia nietzschiana.

humano: *ela se harmoniza inteiramente com sua visão dionisíaca do mundo, sob a tutela da vontade de poder e do eterno retorno, e, portanto, se articula a um olhar cosmológico*. Contudo, nesta vereda ancoram-se questões norteadoras: o filósofo de Röcken consegue de fato desligar-se de uma matriz deífica ao evocar Dionísio? Noutro corrimão, num mundo onde unicamente atua o par criação-destruição, como conceber um lugar autêntico para o existente humano? Nietzsche nos ofertaria uma indicação a essa interrogação? A senda propositiva de sua filosofia, senda esta que pretendemos deslindar, passa naturalmente por tais questões.

1.3.4. *Porque o caráter trágico da existência implica abertura à criação*

Desterrada da ortodoxa exclusividade semântica judaico-cristã, a imagem da criação é revertida para a imanência, passando a auferir sentido apenas como dinâmica condicionada e derivada porque inextrincavelmente relacionada com a destruição e imersa num mundo sem começo ou fim. Nietzsche concede às forças criadoras-destruidoras a inevitável índole de instituir *o* mundo unicamente enquanto pluralidade de mundos efêmeros. À luz desse uso propriamente distante do habitual emprego teológico, o termo criação passa a ser parte constitutiva de um eco filosófico cuja matriz cosmogônica e trágica grega são assumidas por entre as linhas de seu discurso. Igualmente, o recorrente uso que o filósofo de Röcken faz da palavra *schaffen* e de seus correlatos, como um de seus instrumentos hermenêuticos, marca uma tentativa de pensar a existência prescindindo de toda parafernália conceitual oriunda do esquema niilista subjacente à noção tradicional de criação.

Com Nietzsche, vem à tona outra *simbologia da criação*, que redimensiona o sentido do criar, afundando-o num denso caldeirão de significações onde expressões como inventar, formar, produzir, instituir, arranjar, combinar, interpretar, idealizar, entre outras, não se distinguem. Em relação a estas, o criar não possui qualquer primazia de sentido, mas apenas uma correlação semântica. Se, nesses trilhos pode-se conceber a criação sem fazer menção a um Criador incondicionado ou a uma causa primária, o lugar que tal noção ocupa no cerne de sua filosofia é radicalmente laicizado e desconsiderado como recurso metafísico fundante. O programa antimetafísico de Nietzsche (leia-se *antiplatonista*), em seu intento de recuperação da ‘inocência do vir-a-ser’, não pode descartar essa compreensão, uma vez que desabona interpretações reafirmadoras do primado de um ‘fora’ ou ‘além-mundo’ como primeiro motor, introduzindo uma interpretação centrada na atividade autoproducente do acontecer em geral.

Se não há um *ens* absoluto responsável pela origem de todas as coisas, pois a *dinamys* do mundo é autoconstitutiva, os atributos tradicionalmente creditados ao Divino não seriam agora imanentes ao mundo? Nietzsche responderia que assim como o cadáver do 'Deus morto', os elementos de sentido a 'Ele' circunscritos devem naufragar: "'Deus', 'imortalidade da alma', 'salvação', 'além', puras noções, às quais não dediquei atenção alguma, tempo algum, mesmo quando criança – talvez não fosse infantil bastante para isso", diz o filósofo, e arremata: "não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto"[158]. O que está em jogo é a experiência de des-moralização e des-culpabilização da natureza, (a retirada de toda acusação instituída contra a existência, sobretudo aquela insuflada pelo cristianismo). Esse ateísmo filosófico une-se à defesa de uma existência inocente, posto que *in-nocente* significa 'não-nocivo', e, portanto, destituído de carga depreciativa. Logo, da natureza, do mundo, da vida, são retiradas as valorações morais como juízos nocivos e lhes é devolvido o seu caráter 'naturalístico'[159].

A manutenção de toda forma de teísmo implica ainda uma moralização do mundo, um sentido moral entregue ao mundo, um recurso à presença de Deus como valor moral fundante. Perguntar-se-ia então: por que então Nietzsche reivindica para si uma divindade semigrega como emblema de sua filosofia? Não estaria somente permutando um teísmo por uma tutela mítica? Ora, Dionísio constitui figura modelar a uma filosofia que se auto-intitula trágica – é um deus tomado como metáfora, um personagem conceitual[160] com o qual a existência e a atitude diante da mesma são simbolizadas. Traduz para Nietzsche, de maneira cabal, o conhecimento, a interpretação ou a crença acerca da máxima asseveração de todo acontecer enquanto fluxo de condicionamentos entre múltiplas forças que eternamente

---

[158] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 278 (EH. p. 35, II § 1.).

[159] Se há um naturalismo em Nietzsche, ele dispensa o conceito de natureza como causa, substância, essência, princípio do movimento, ordem necessária. E, porque reputa tais concepções como de fundo moral, ou resguardadoras de uma percepção moral do mundo, seu naturalismo é imoral, pois não pretende prescrever à 'natureza' um fundamento, uma providência ou uma finalidade. Pensamos ser nessa direção que Clément Rosset entende o significado nietzschiano da inocência: "a denegação de toda natureza é provavelmente o sentido mais profundo disso que Nietzsche entendia por 'inocência do devir': a inocência do devir é o seu acaso – a inocência da vida é sua independência frente à natureza, o fato de não conhecer nem ter de responder por nenhuma natureza. E, reciprocamente, o que culpabiliza o devir e a vida é o pensamento de sua vinculação a uma rede de significações" (ROSSET, Clément. *Anti-natureza*: elementos para uma filosofia trágica. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1989. p. 74.). Por conseguinte, nenhum significado último, primeiro, teleológico e escatológico subsiste, nenhuma *natureza* nesse aspecto. Se o naturalismo consistir no remontar a uma natureza como *essentia*, então não há naturalismo em Nietzsche.

[160] Servimo-nos desta definição criada por Deleuze e Guattari, definição esta que se opõe à ideia de personagem de diálogo cujo exemplo emblemático é o de Sócrates para Platão. Consoante os autores, "os personagens conceituais, em contrapartida, operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervêm na própria criação de seus conceitos" (DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia?*. Op. cit. p. 85.).

retornam. Noutros termos, Dionísio, ou o dionisíaco, é a senha nietzschiana pela qual o trágico adquire musculatura conceitual em sua filosofia[161].

A investigação nietzschiana do fenômeno trágico tem início em *O Nascimento da Tragédia*. Nesta obra, o elemento dionisíaco é responsável pelo florescimento da tragédia ática por meio do espírito da música ditibirâmbica, visto que constitui o impulso estético expressivo de uma vontade metafísica criadora-aniquiladora fundadora da arte trágica, anteriormente a toda individuação do elemento apolíneo. Assim, o nascedouro da tragédia é o coro, uma vez que a música reflete as forças e instâncias abscônditas de Dionísio, que se objetivam ao transfigurarem-se nas medidas oníricas de Apolo. Nas palavras de Nietzsche, "devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo"[162].

Enquanto instinto estético sua figuração reenvia à embriaguez, ao orgíaco, ao estilhaçamento, todos enunciadores da prostração dos limites ou medidas da existência: em seu íntimo originário, a natureza mesma, na condição de uno primordial, é abismal e horrífica: esse é o apanágio dionisíaco que a máscara apolínea embeleza em seu trabalho de superfície. Não obstante colocar-se nos trilhos de uma metafísica da vontade aparentada à estética de Schopenhauer, Nietzsche, ao contrário daquele, é seduzido por Dionísio, pela dinâmica inaudita da vida como pano de fundo da civilização. Tal 'sedução' atravessará suas reflexões até soerguer-se como um dos frontispícios mais recorrentes nos últimos escritos[163].

---

[161] Camille Doumolié enfatiza o dionisíaco enquanto quebra do discurso em torno da *origem* na figura nietzschiana da 'expulsão de Deus', como possibilidade de um re-nascimento da tragédia pela adesão à repetição eterna do mundo: "que paremos de procurar a origem, isto é, de pagar tributo a Deus, à morte, de acordo com a lei tribal, e fiquemos livres da culpa e da dívida cruel para com o Pai. Essa inocência da repetição (Eterno Retorno), do espírito (que se faz criança) e da vida (enquanto chama dionisíaca), será, para Nietzsche, a conquista dos tempos trágicos. O possível renascimento da tragédia seria a marca dessa liberdade adquirida, dessa capacidade de viver o trágico de maneira absolutamente positiva e afirmativa, como jogo superior do mundo e de um deus inocente" (DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche et Artaud:* pour une éthique de la cruauté. Paris: PUF, 1992. p. 72/73.).

[162] KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 62 (NT. p. 60, § 8.). Roberto Machado, em recente estudo acerca do trágico, sustenta que a interpretação do dionisíaco nietzschiano enquanto experiência de integração e re-ligação com a natureza, em oposição à experiência imagética apolínea, encontra sua maior inspiração nas *Bacantes* de Eurípedes, sendo afirmado como "o culto das bacantes. Isto é, o culto manifestado nos cortejos orgiásticos de mulheres em transe coletivo, dançando, cantando e tocando tamborins em honra de Dioniso, invadiram a Grécia vindas da Ásia, para fazer seu deus ser reconhecido, glorificado pelos gregos" (MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico*: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 211.).

[163] Nesse ponto, Araldi expõe a ligação do nome do deus grego à condição afirmativa no exercer-se das energias criadoras como indispensável à compreensão do sentido da criação em Nietzsche: "as tematizações tardias do dionisíaco, embora não mais restritas ao horizonte da tragédia grega, se dão no sentido de mostrar o caráter afirmativo da força criadora, do novo sentido de criação proposto" (ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento*. Ibidem. p. 412).

Em *Além do Bem e do Mal*, Dionísio é denominado deus-filósofo, possivelmente como presságio a uma identificação ulterior (Nietzsche-Dionísio)[164]. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, é re-significado numa leitura psicofisiológica que haure um homem dionisíaco incapaz de desconsiderar os sinais afetivos-copóreos, sendo o único a abrigar em si o ininterrupto transmudar-se[165]. Com isso, a ideia nietzschiana do dionisíaco vai assumindo uma posição fundamental em seu pensamento, pois não mais se adstringe à tragédia ática, alcançando assim a condição de chave de compreensão filosófica da totalidade da vida. Dessa maneira, prepara-se o terreno à configuração de uma filosofia dionisíaca, como 'filosofia trágica', e, concomitantemente, como medida crítica da experiência morigerada do homem moderno.

Por conseguinte, a percepção do dionisíaco considerado como derradeira fronteira da afirmação constitui o vir à tona de uma mundividência que salta sobre qualquer aviltada interpretação moral do mundo, qual seja socrático-platônica, cristã, schopenhauriana ou numa palavra, idealista. A visão dionisíaca do mundo revela-se "uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência"[166]. Nietzsche declara essa visão sobre a vida a mais nobre e profunda, porquanto nenhum aspecto desta é negado ou rejeitado em nome de além-mundos fictícios ou egipcismos filosóficos mediante os quais se traveste o instinto de vingança, o instinto opositor da vida.

Compreender Dionísio equivale então a posicionar-se desde já sob a ótica da vida, a perceber-se como inserido no caráter trágico de todo o existir, afirmando tudo o que nele há de problemático e jubiloso. Destarte, a concepção do trágico em Nietzsche implica um atestador sentir-se pertencente ao turbilhão de afetos, impulsos e potências, a nos arrastar irresolutamente pelos campos do incontornável: "a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isto* chamei dionisíaco"[167]. A vida é trágica à medida que é assumida dionisiacamente: o regozijar-se com o devir, com o prazer do eterno vir-a-ser, regozijo esse indicativo de assunção da existência retornando *ad aeternum*, desvela-se no pensamento nietzschiano acerca do trágico.

---

[164] "Ninguém menos que o deus *Dionísio*, esse grande ambíguo e deus-tentador... Nesse meio tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus, de boca em boca, como disse – eu, o derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dionísio" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*. p. 238 [BM. p. 196, § 295.]). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche volta a arrogar-se a mesma alcunha: "eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno..." (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 160 [CI. p. 118. § 5 – O que devo aos antigos.]).

[165] "Para o homem dionisíaco é impossível não entender alguma sugestão, ele não ignora nenhum indício de afeto, possui o instinto para a compreensão e adivinhação no grau mais elevado. Ele entra em toda pele, em todo afeto: transforma-se continuamente" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 160 [CI. p. 69. § 10 – Incursões de um extemporâneo.]).

[166] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 311 (EH. p. 63, § 2 - O nascimento da tragédia. Grifo do autor.).

[167] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 312 (EH. p. 64, § 3 - O nascimento da tragédia. Grifo do autor.).

A adesão à completa vacuidade do mundo e à inexorável fatalidade do acontecer importa a Nietzsche enquanto consentimento a uma verdade perspectivística favorecedora a um situar-se outro do vivente humano frente à totalidade onde e desde sempre acha-se submergido. Mundo surge agora como algo aberto e des-obstaculizado, ante *o* qual o vivente em geral ancora-se somente como uma modulação deste. Mais precisamente, o humano é compreendido então numa 'situação', num arranjo instaurado por um inominável conjunto de circunstâncias impostas pela vida, não sendo mais que um caso especial da própria vida e esta, da vontade de poder[168]. Logo, ao admitir o acaso (*Zufall*) como senhor das possibilidades e imprescritível jogador de dados da existência, o vivente humano adere à tragicidade em que inelutavelmente se encontra implicado, aquiescendo-a e re-siginificando-a.

Tal re-significação condiz a um modo de sentir e assentir a completa contingência em tudo que foi, é e será, modo este que reverencia a diluição do atemorizante peso entregue à vida e ao tempo (uma mera interpretação moral dos mesmos), forjando como contrapeso o reconhecimento de sua necessidade. Conforme supõe Rosset, a incondicional aquiescência de todo acontecer é uma característica singular das filosofias consideradas trágicas, condição necessária que as distingue das nomeadas filosofias "*bem-sucedidas*" ou "*malogradas*"[169]. Nesse sentido, a afirmação do caráter trágico da existência, requerida por Nietzsche enquanto um situar-se e um compreender-se outro do homem, ultrapassa a mera recognição lógica, desaguando num sentimento, num *pathos* de intenso pertencimento à multiplicidade do todo. Este diferente 'pôr-se' do humano na existência constitui um indício do que Nietzsche denomina redenção e liberdade, ou, para dizer de outra maneira, 'abertura':

---

[168] Sobre a vida como caso particular da vontade de poder conferir KSA 13, af. 14 [121] da primavera de 1888.

[169] ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Op. cit. p. 63. Grifo do autor. Rosset estabelece uma tripartição ao analisar as possibilidades históricas do exercício filosófico, tomando como pressuposto seu inevitável envolvimento com o acaso: sem obedecer a qualquer relação cronológica, entende que, primeiro, há filosofias que transcendem o acaso em sistema, obtendo desse modo uma síntese (chama-lhes *filosofias bem-sucedidas*); há outras que negam o acaso sem conseguir erigir-se em sistema e, portanto, fracassam em sua tentativa de síntese (são as *filosofias malogradas*); e por fim, há aquelas que afirmam o acaso, recusando-se a quaisquer tentativas de síntese (estas são as *filosofias trágicas*). Ademais, Rosset radicaliza a categorização que propõe: "há então, enfim, três grandes maneiras de pensar: *bem* (filosofias constituídas, que conseguiram formar um sistema), *mal* (filosofias mal constituídas, que falharam em seu sistema) ou *não pensar* (filosofias trágicas que renunciaram à idéia de sistema)" (ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Ibidem. p. 64. Grifo do autor.). O pensamento nietzschiano consta, segundo Rosset, no rol das filosofias trágicas justamente por sua exigência de assentimento integral do acaso necessário, e, além disso, talvez pudesse perfilhar como o primeiro a arquitetar tal filosofia: "Nietzsche – nisto talvez o primeiro a ter feito a 'filosofia' da tragédia – afirma que a aprovação é o critério e o signo próprio do pensamento trágico" (Ibidem. p. 51.). Concordamos com a análise de Rosset na medida em que aponta a afirmação da profunda indeterminação que atravessa o existir como traço característico de *um pensar* que opta em não pensar a natureza das coisas, mas, que ratifica exultado o caráter trágico do acontecer. O 'não-pensar' é consonante com o silêncio que esborra da ausência de tutelas, amparos e toda sorte de muletas conceituais perante o reconhecimento do acaso inefável.

> um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*.[170]

Um dos grandes desafios da filosofia nietzschiana reside exatamente em propor uma reinterpretação da condição humana arvorada num duplo movimento, qual seja, depreender a *sabedoria trágica* associada ao niilismo extremo, segundo a qual o caos abraçado ao acaso orquestra a totalidade do real e, em vista disso, aceitá-la de modo irrestrito e entusiástico, por meio de uma aprovação redimensionadora do sentido do trágico. Em síntese, Dionísio é posto na condição de *crença* no fortuito que abençoa todas as coisas e na fatalidade de tudo que vem a ser. Num póstumo intitulado *Minhas Inovações*, Nietzsche alvitra uma 'teoria do acaso' contrária à debilitação dos indivíduos na atmosfera do pessimismo-niilismo, quando declara: "reconheço em meio ao acaso a *força ativa* do criador [*Schaffende*] – o acaso mesmo é *somente o entrechoque de impulsos criadores* [*schaffenden*]"[171]. Servindo-nos deste trecho, divisamos o quanto a tragicidade em Nietzsche é marcada pelo caráter instituinte da atividade criadora (ou, conforme planejamos sustentar, da *criatividade*), resultante da profusa dinâmica dos impulsos sob a égide do acaso.

Claramente, o filósofo alemão lança o humano nas rédeas do acontecer, numa espécie de ultra-(in)determinismo instintual, reflexo do acaso que habita o todo. Porém, tal 'situação' não se mostra um paralisante mergulho no nada após a confirmação do vazio existencial: ela demanda ao homem um *protagonismo* sem sujeito, exclusivamente pensado a

---

[170] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 152 (CI. p. 99, § 49 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.). No presente instante de nosso trabalho, a título de esclarecimento, não usufruímos o termo *abertura* no sentido estabelecido por Heidegger, enquanto caráter fundamental do *Dasein* (ser-aí, ou, o existente humano). Abertura (*Erschlossenheit*), no contexto da ontologia heideggeriana, vincula-se ao modo como o *Dasein* se encontra em meio aos entes, como desde já 'aberto' ao mundo no qual está: "o *Dasein* sempre traz consigo seu 'aí', e, desprovido dele, ele não apenas deixa de ser de fato, como deixa de ser o ente dessa essência. *O Dasein é a sua abertura*" (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 187 § 28.). Logo, em Heidegger, abertura é o modo de ser próprio do *Dasein* em sua indissociável relação com os entes, uma vez que se compreende a partir de um 'aí'. Há ainda outro sentido desta expressão, próprio do âmbito da filosofia política, associada ao adjetivo 'aberto', designando "atitudes ou instituições que admitem a possibilidade de participação ou comunicação ampla ou até mesmo universal" (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Op. cit. p. 2.). Com o termo *abertura* pretendemos exprimir a ideia de uma *situação existencial* que surge para o homem em conseqüência do reconhecimento do caráter trágico da existência, enquanto percepção de um horizonte aberto a outras possibilidades de construção de sentido e instauração de valor. Uma das muitas senhas que apontam essa direção é-nos oferecida por Nietzsche-Zaratustra: "ainda há muitas casas por construir" (KSA, *Also sprach Zarathustra*. p. 149 [ZA. p. 147, II – Do superar a si mesmo.]). Nesta direção, afinamo-nos com a noção de abertura aventada por Michael Steinmann ao conceber a vida como um si mesmo (*Selbst*) em Nietzsche: "Vista a partir do tempo, a totalidade do si mesmo (*Selbst*) é muito mais sua abertura, ou melhor, é o fato de que contém em si mais possibilidades do que pode saber em seus diferentes momentos" (STEINMANN, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000. p. 187.).

[171] KSA 10, p. 661/662, af. 24 [28] do verão de 1883 -1884. Grifo do autor. A resposta nietzschiana ao mencionado pessimismo e decadência do ambiente moderno é, no final deste aforismo, o eterno retorno.

partir da corporeidade. Destronada, a racionalidade revela-se um aglomerado de impulsos confrontando-se com outros aglomerados, os quais por meio da luta constituem hierarquias transitórias, ínsitas à *grande razão* que é o corpo, ou, para dizer como Nietzsche, o 'ser próprio' (*Selbst*): "o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor"[172]. No *Zaratustra*, sob a óptica da vontade de poder, aponta aquilo que continuamente perfaz o corpo: "criar [*schaffen*] para além de si. Isto ele quer acima de tudo; é o seu férvido anseio"[173]. Assim, criação pressupõe a ininterrupta atividade destrutiva-transformacional à qual o humano está submetido. Reconhecer e aprovar essa condição do 'criar-para-além-de-si' é saltar para um horizonte existencial alternativo enquanto abertura experimental ao humano, desde onde ganha significado a emblemática afirmação nietzschiana: "o mundo tornou-se novamente 'infinito' para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*"[174].

Alguns comentadores sustentam que o sentido nietzschiano da criação vincula-se à sua ideia de auto-superação (*Selbst-Überwindung*)[175]. Tal ideia remete ao centro nervoso da

---

[172] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 39 (ZA. p. 60, I – Dos desprezadores do corpo.).
[173] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 40 (ZA. p. 61, I – Dos desprezadores do corpo.).
[174] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 627 (GC. p. 278, § 374. Grifo do autor.).
[175] Em *Conhecer é Criar*, Gilvan Fogel afirma: "vê-se Terra como criador, como gerador, como gozador do devir (*als Schaffende, Zeugende, Werdelustige*...). Essas três designações, portanto, estão falando de Vida, de Terra como jogo, como dinâmica de auto-superação, isto é, criação" (FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar*. Op. Cit. p. 106.). E ainda: "há que se entender esse criar-para-além-de-si como *auto-superação*" (FOGEL, Gilvan. Ibidem. p. 113. Grifo do autor.). De acordo com Clademir Luís Araldi em *Niilismo, Criação, Aniquilamento*, o significado nietzschiano da criação articula-se com o de superação no contexto de *Assim falou Zaratustra*, pensado como apanágio exclusivamente humano a serviço da consecução do além-do-homem (*Übermensch*), seja partindo de um ponto de vista idealista ou naturalista (tensão que segundo este intérprete resulta ineludível): "é importante notar aqui que Nietzsche trata no Zaratustra do 'tornar-se criador'. A tarefa de tornar-se um criador pressupõe a incessante 'superação' de si" (ARALDI, Clademir L. *Niilismo, criação, aniquilamento*. Ibidem. p. 340.). Para Araldi, com a doutrina da vontade de poder, Nietzsche alarga sua concepção de criação, lançando-a como filão interpretativo para compreender a dinâmica da totalidade do orgânico e anorgânico. Entretanto, a partir de *Ecce Homo*, Nietzsche abriria mão de provar a criação enquanto dinâmica própria das vontades de poder, retomando a atmosfera do *Zaratustra*, ao procurar "articular um sentido de criação inerente ao próprio corpo, como auto-superação" (ARALDI, Clademir L. Ibidem. p. 427.). Destarte, conforme entende Araldi, o significado da criação seria deslocado do mundo para o corpo, da afirmação da totalidade como criadora para uma afirmação integral do *Selbst* enquanto *lócus* da auto-superação. Isso se daria em virtude do destino ao qual se reserva o filósofo com o recrudescimento da questão da solidão e a tensão que a mesma instaura frente à construção de um programa de ultrapassamento do niilismo. Conforme este comentador, Nietzsche resguardaria em seu pensamento uma tônica ancorada nas metáforas da solidão de Zaratustra e do deserto (Araldi parte de dois poemas denominados 'Entre aves de rapina' e 'Entre as filhas do deserto', ambos reunidos nos *Ditirambos de Dionísio*, sendo este último parcialmente encontrado na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*), com as quais salientaria a preponderância da destruição, do caótico, da cruel necessidade, numa palavra, do *nada*, e um arrefecimento da percepção do exercício das forças criadoras ligadas a Dionísio, demarcando assim seu declínio no completo desconsolo do niilismo. Desse modo, Nietzsche "mergulharia num fatalismo absoluto, não criativo, permanecendo preso entre dois nadas: entre o nada da ausência de sentido da vida humana e o nada do caos do mundo" (ARALDI, Clademir L. Ibidem. p. 441/442.). A nosso ver, os referidos poemas parecem apontar uma questão decisiva para o Nietzsche maduro: a constatação da epidemização do niilismo na Europa de que é coetâneo, enquanto atestação da escalada irrefreável desse 'hóspede' sufocador e esterilizante, igualmente representada pela figura de um Zaratustra sozinho e impotente, abandonado a si mesmo, quiçá como retratação de um Nietzsche desolado. Nesse aspecto, consideramos que, sob a tutela destes poemas,

comunhão entre o locupleto jogo caótico do mundo e a desestabilização necessária do *si mesmo* – corpo, organização de forças – em direção a outros arranjos, empurrado pelo 'férvido anseio' posto pela vida. O tom heraclítico de Nietzsche sustenta a radical imanência de tudo que vem a ser e que, sem *incondicionados* como ponto de partida ou *sínteses* como pontos de chegada, inexoravelmente finda: "todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* 'auto-superação' que há na essência da vida"[176]. Criar é análogo a ultrapassar, e implica um *pathos* aderente ao processo arrebatador da existência. Inevitável, impele o vivente a vencer resistências, sendo toda vitória apenas temporânea e todo 'criado' um 'destruído' no porvir.

A epidemização do niilismo na figura prototípica do último homem (o homem moderno, última expressão do processo de decadência da civilização ocidental) tem como contraponto uma filosofia trágica, gérmen donde dimana a tarefa criadora impulsionada pela percepção da 'abertura' como restabelecimento da inocência do vir-a-ser. Destarte, tornam-se justificáveis as exigências nietzschianas em torno da construção de uma 'filosofia do futuro':

> há ainda, entre os homens de hoje, tanta força criadora [*dichterische Kraft*] excedente não utilizada na configuração da vida, tanta força que deveria se dedicar integralmente a uma única meta, não, digamos, à representação do que é presente, à reanimação e recriação imaginativa do passado, mas à sinalização do futuro [...] e assim, com o estímulo da emulação e da inveja, ajude a criar [*schaffen*] o futuro.[177]

---

os *Ditirambos de Dionísio* estabelecem uma clara tensão com o espírito trágico-afirmativo imprimido em *Ecce Homo*. Mas isso não significa, em nossa compreensão, que haveria uma espécie de 'hierarquia' na qual o elemento destrutivo-negativo do discurso de Nietzsche preponderaria sobre o criativo-afirmativo em suas derradeiras intuições. Até que ponto ao dionisíaco deve aferrar-se um predomínio do negativo, como reconhecimento do nada de sentido da existência, sem considerá-lo como 'abertura' (no sentido aqui usufruído) e possibilidade de aquiescência? A negatividade contida nestes poemas dos *Ditirambos* está em franca tensão com a positividade do espírito que anima a autobiografia do filósofo, e não numa relação de prevalência. Talvez, nessa direção, deva-se recuperar o que afirma Deleuze acerca do trágico nietzschiano: "nunca se compreendeu o trágico segundo Nietzsche: trágico = alegre. Outra maneira de enunciar a grande equação: trágico = criar. Nunca se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica [...] Trágico é o lance de dados" (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Ibidem. p. 57.).

[176] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 410 (GM. III - § 27, p. 148. Grifo do autor.). Anteriormente, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche já havia declarado essa condição fundamental da vida em forma de uma confidência que a mesma faz ao protagonista: "este segredo a própria vida me confiou: 'Vê', disse, eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*" (KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 148 [ZA. p. 145, II – Do superar a si mesmo. Grifo do autor.])

[177] KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 419 (NIETZSCHE, Friedrich. Opiniões e sentenças diversas. In: *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. § 99, p. 51/52. Doravante, a referida obra será citada pela sigla OSD.). O adjetivo *dichterische* provém do substantivo *Dichter* que significa poeta, autor. Portanto, *dichterische Kraft* poderia ser muito bem traduzido por 'força poetizante' no sentido da *poiesis*, enquanto força produtora.

Pelos caminhos até então delineados, entendemos que a noção de criação em Nietzsche constitui uma imagem ligada aos componentes afirmativos de seu pensamento, nitidamente, ao expressar-se mesmo das forças, à *atividade* destas sob todas as dimensões da realidade. Criação é simultaneamente o plasmar e o plasmado, ininterruptos e indeterminados, a pôr e repor *o* mundo como multiplicidade; reciprocamente referida à destruição, é símbolo da atuação da vontade de poder, bem como do não-limite entre prazer e dor, gozo e sofrimento, superfície e profundidade, à luz da hipótese do eterno retorno de todo acontecer. Tendo em vista tais premissas, indagamos: é possível inferir que essa imagem da criação estaria no âmago das emblemáticas *figuras de pensamento* da filosofia nietzschiana? Além da vontade de poder e do eterno retorno, alcançaria o além-do-homem (*Übermensch*) enquanto ensinamento de Zaratustra? Encontrar-se-ia na base de um projeto de transvaloração dos valores? Participaria do discurso acerca das tipologias humanas pensadas por Nietzsche?

Conjeturamos que tal noção é indissociável destas figuras de pensamento, tanto no concernente à sua notória condição predicativa quanto ao seu caráter de medida crítica, e que a mesma acompanha decisivamente as intuições de Nietzsche na elaboração dos elementos propositivos de sua filosofia. Usufruindo uma metáfora, supomos que a noção de criação no itinerário do pensamento nietzschiano, mormente na última fase deste, aparece tal como uma *sombra* na ossatura de suas principais concepções. Sombra não como ‘espaço privado de luz’ mas como ‘aquilo que acompanha’ e que permanece junto, todavia, numa clara polivalência semântica, pois, ao mesmo tempo, se faz ver, escolta, encobre, some. Destarte, consideramos imprescindível o trato com as possíveis implicações éticas e estéticas da noção examinada em voga, sugerindo antecipadamente que, por meio dela, Nietzsche faz brotar de sua contundente crítica filosófica uma alternativa à existência humana, e porque não dizer, um *ethos*.

CAPÍTULO II

Ethos como Atividade Criadora e Prática Afirmativa da Vida

> "[...] o gênio mesmo é agora convocado para saber se pode talvez justificar, como o mais elevado fruto da vida, a vida em geral; o grandioso homem criador deve responder à pergunta: '*tu* afirmas, do fundo de teu coração, essa existência? Ela te basta? Queres ser seu intercessor, seu redentor? Com apenas um único e verdadeiro Sim! de tua boca – e a vida, arduamente acusada, tornar-se-á livre'"[1].

2.1. Percepções do *ethos* na tradição

O multiforme discurso da filosofia contemporânea, quadro de novas e distintas hermenêuticas, revela-se de modo especial no pensamento ético. Uma das muitas fendas que se abrem desde os problemáticos rebentos da filosofia prática moderna, e, como supomos, prenunciam o referido discurso, acha-se nas provocações de Nietzsche. Neste, a questão do valor da moral é central no redirecionamento da reflexão ética atrelada à abertura de um sem-número de compreensões outras do tradicional domínio da ação humana. Mas é preciso inquirir ao próprio Nietzsche se é possível dinamitar a moral sem uma *perspectiva moral* ou *ética*. Noutros termos, o lugar do ético na historiografia filosófica não é desconstruído em vista de outra acepção do lugar mesmo *do ético*? Assim, e em conformidade com o objeto de nossa investigação, indagamos: poderia a noção nietzschiana de criação apontar caminhos no trato destas inquirições?

Faz-se necessário então um conciso exame do campo conceitual da ética para fins de legitimação do usufruto desta expressão no contexto de nosso trabalho, visto que a mesma sinaliza um claro alargamento semântico no horizonte contemporâneo[2]. Entende-se tradicionalmente a expressão *ética* a partir de duas matrizes etimológicas gregas: **ήθος** (*êthos*), escrita com a vogal *eta*, originariamente designando morada, e **εθος** (*éthos*), escrita

---

[1] NIETZSCHE, Friedrich. Schopenhauer als Erzieher. In: _____. KSA 1, *Unzetgemässe Betrachtungen III*. p. 363. Doravante, a referida obra será citada pela sigla UB.III.

[2] Por constatar tal alargamento, Henrique C. de Lima Vaz reputa indispensável que "um estudo sobre *Ética* que se pretenda filosófico deve dedicar-se preliminarmente a delinear o contorno semântico dentro do qual o termo *Ética* será designado e a definir assim, em primeira aproximação, o objeto ao qual se aplicarão suas investigações e suas reflexões" (VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV:* introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999. Introdução, p. 11.).

com a vogal *epsilon*, significando constância no agir, costume. Para Lima Vaz, o primeiro sentido "constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação"[3]. Ainda segundo este autor, o *ethos* traduz genesicamente o *locus* humano no mundo, seu abrigo fundamental, enquanto lugar por ele mesmo *instituído* porque inconcebível como *dado*.

Não obstante a primeira acepção – *ethos* como morada – incluir o animal em geral[4], já se evidencia nestas asserções a ligação ontológica entre o domínio do *ethos* como dimensão da liberdade e da cultura, inteiramente distinta da circunscrição da natureza (*physis*) como âmbito da necessidade. Tal ligação marca profundamente o raciocínio filosófico ocidental, por meio do qual a ética é inoculada na qualidade de 'segunda natureza' inscrita pelo humano. Mesmo com a constatadora percepção de uma regularidade cósmica inobliterável fixando-se como parâmetro do discurso sistemático acerca de uma regularidade nômica artificial e humana, resulta patente que, desde sua espinha dorsal grega clássica, o *ethos* é posto como domínio radicalmente outro e, ademais, condição de saída da 'animalidade' e de inscrição na vida política.

Por esta via, a tradição alavancada pela filosofia prática aristotélica concebe o *hábito* o elemento propiciador de tal regularidade, ideia chave na interpretação do ético e instrumento necessário ao desenvolvimento das virtudes que lhe são peculiares: "a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ήθική) por uma pequena modificação da palavra **εθος** (hábito)"[5]. O próprio Aristóteles pressupõe ser o domínio ético o objeto de um saber cuja atribuição reside no trato com uma atividade (*energeia*) específica da *natureza humana* enquanto alma racional (*tón lógon échon*). Porque segue uma linhagem socrático-platônica, o Estagirita não pode prescindir de uma concepção psico-antropológica que lhe sirva de suporte tético mediante o qual o argumento sobre a constituição de um plano ético subtendido como território de uma regularidade propriamente humana adquira robustez.

---

[3] VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II:* ética e cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1993. p. 13.

[4] Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II:* ética e cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1993. p. 12/13. Nessa direção, compreende-se a noção de um *ethos* exclusivamente animal como objeto de investigação da etologia.

[5] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Ibidem. II-1, p. 267. Não obstante, estima-se que o tradicional significado de **ήθος** como caráter, ou seja, "modo de ser ou de comportar-se habitual e constante de uma pessoa" (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Op. cit. p. 115.), fora cunhado pelo próprio Estagirita: "os historiadores da filosofia consideram, em sua maior parte, que essa elaboração filosófica da noção de caráter deve ser creditada a Aristóteles: com efeito, o caráter ou *êthos*/ήθος (a distinguir de *éthos*/εθος: hábito, costume) desempenha um papel fundamental em sua filosofia moral" (CANTO-SPERBER, Monique & FAGOT-LARGEAULT, Anne. Caráter. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. I. p. 193.).

Segundo Aristóteles, à ética aferra-se a tarefa de determinação das condições necessárias à consecução da práxis orientada pelas virtudes morais (pertencentes ao âmbito das ações humanas, e distintas das virtudes dianoéticas, de caráter teorético), com vistas à realização do *bem* essencialmente humano: a vida feliz (*eudaimonia*). A tradição aristotélica considera a existência de uma natureza humana cujo potencial ético compreende-se no exercício contínuo da conduta virtuosa, o qual implica decisivamente a atividade prática conduzida pela porção racional da alma, para além de suas partes vegetativa e sensitiva[6], consistindo no elemento diferencial do homem. Ora, um traço fundamental na compreensão tradicional do *ethos* (hábito) reside na equação entre um substrato humano admitido como capaz de determinar ações a partir de si mesmo e um programa de estrutura teleológica adutor dos meios essenciais à formação do homem virtuoso e, por sua vez, feliz.

Dessa perspectiva, o *ethos* é arquitetado fora do âmbito do corpo, nas raias do intelecto prático (*frónesis*), sendo a corporeidade o domínio do irregular, imprevisível e contingente. Mas, de acordo com a ambivalência da tese aristotélica segundo a qual o irracional pode participar da razão através de uma relação de sujeição (de mando e obediência), elementos reputados ontologicamente corpóreos (desejo e apetite) firmam um

[6] No 13° item do primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles divide a alma humana em duas porções fundamentais ao afirmar que "a alma tem uma parte racional e outra parte privada de razão" (ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Ibidem. I-13, p. 263.). Embora distintas, o filósofo grego considera as referidas partes ontologicamente inseparáveis. Como estabelece no *De Anima* (Cf. ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006. Livro II, p. 71-102.), a parte (ou potência) irracional é ainda dividida em vegetativa, condizendo à geração e à nutrição, e apetiviva-desiderativa, que, embora irracional, participa em certa medida da razão. Noutros termos, Aristóteles admite haver uma parte da alma cuja natureza é desejante e que participa da dimensão racional, se e somente se, estabelecer com aquela uma relação de mando e obediência, na medida em que 'escuta', 'obedece', e se deixa convencer pela parte inteiramente racional, parte esta que, conforme Aristóteles, deve comandar. Adentrando ainda mais nestas sendas aristotélicas, observa-se um posicionamento que, a nosso ver, denota uma relação de profunda tensão entre a alma desejante e a alma racional, mediante a qual a idéia de participação no ser racional da alma por parte da primeira demanda a sua total sujeição à segunda. Fora de tal direcionamento, apetite e desejo são claramente postos como contrários à própria razão, fugindo completamente à esfera desta. Como sentencia Aristóteles, "devemos admitir que também na alma existe qualquer coisa contrária ao princípio racional, qualquer coisa que lhe resiste e se opõe a ele" (ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Ibidem. I-13, p. 264.). A hipótese aristotélica repousa sobre a pressuposição de uma estrutura anímica tensa, que implica a conservação do componente animal especificamente humano vinculado ao desejo e ao incontrolável no desejo, porquanto incapaz de sujeitar-se à dominação da racionalidade. Assim, há *ethos* porque há submissão do desejo ao intelecto prático e, concomitantemente, hipertrofiamento da atividade racional da alma em função de seu domínio ou triunfo sobre os apetites. *Prima facie* a admissão aristotélica dessa tensão no reconhecimento de um elemento inverso e resistente à razão teria certos liames com as considerações psicofisiológicas de Nietzsche, sobretudo a ideia de um insuperável *pólemos* atrelado ao 'aparelho psíquico'. Entretanto, o esquema de interpretação aristotélico arvora-se sobre um cabedal conceitual preterido pelo filósofo alemão em várias de suas linhas basilares, tais como a concepção de alma como substância metafísica, a divisão e assimétrica relação entre corpo e alma, a relação agente-ação e a superestimação da razão em detrimento dos impulsos vitais enquanto niilismo. Apesar das evidentes diferenças entre Aristóteles e Nietzsche, há aspectos aproximativos em ambos. Nessa direção, Volker Gerhardt depreende na tentativa nietzschiana de uma interpretação do indivíduo soberano, uma "notável semelhança com a Areté do magnânimo, do Megalopsychos de Aristóteles" (GERHARDT, Volker. Selbstbegründgung. Nietzsches Moral der Individualität. *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter. v. 21, p. 28-49, 1992. p. 35.).

nexo essencial com o intelecto, possibilitando assim o desenvolvimento do hábito gerador da virtude moral. Esta, com efeito, centra-se na condição harmônica do meio-termo entre o excesso e a falta, atinente à ação. Logo, a ética nasce como potencialidade para o animal humano que adere à práxis da virtude moral, orquestrada sob as batutas da sabedoria prática. Nas palavras do filósofo grego, "a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática"[7].

O primado do *logos* na consagração de um determinado entendimento do *ethos* (ilustrado aqui pela concepção de *phrónesis* que coloca decididamente Aristóteles no rol do intelectualismo ético) é, talvez, o mais apreensível dos legados clássicos resguardado nos sistemas éticos da tradição. Mormente, a forma como são estruturadas as teorias do agir humano, salvo poucas exceções, evocam a centralidade da *ratio* na condução do bem agir, independente de como é pensada: substância eterna, faculdade distintiva do homem, elemento divino ou cognoscência. O 'equilíbrio' hedônico epicurista garantido pela *aponía* e *ataraxía*; a concordância entre vida e natureza racional na *oikeíosis* estóica; e o antiplatônico materialismo diogeniano, que mesmo em sua apologia da ação concreta, direciona-se a uma ascese apaziguadora da alma, erigem éticas enquanto *modos de viver* cuja centralidade da razão acusa a permanência da primazia do *logos* na relação com o corpo, reeditando a aposta socrática com algumas variações sobre o tema.

Não é olvidando tal premissa que no pensamento moral medieval edifica-se uma tradição interpretativa do *ethos* constituída sob a égide do horizonte teológico judeu-cristão e de pilares fundamentais oriundos dos escombros helênicos. Embora apresente atributos inteiramente singulares, tal pensamento é em grande parte devedor da estrutura da moral pagã: nele conserva-se a noção de natureza humana, o modelo teleológico da vida feliz, o

[7] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Ibidem. II-6, p. 273. Sobre a intricada noção de mediania aduzida na *Ética a Nicômaco*, Jean-Louis Labarrière afirma que se deve "abandonar totalmente a imagem de um ponto fixo que estaria a igual distância dos dois pontos opostos, o que Aristóteles chamava de o 'meio na coisa' e que é facilmente calculável, para, em vez disso, adotar a de um espaço, de um 'meio' no qual devemos procurar nos situar em função do que somos e em função do que temos de fazer em cada caso particular. Eis o que explica que esse meio seja relativo a nós, indeterminável de maneira absoluta e, portanto, extremamente difícil de atingir. Em uma palavra, é toda uma arte saber comportar-se nessa situação, e, por isso, é preciso exercitar-se" (LABARRIÈRE, Jean-Louis. Aristóteles. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. I. p. 120.). Ao discutir as noções correlatas de meio-termo e excelência (virtude), Sarah Broadie indica um suposto dualismo nos atributos da última que justificaria um problema hermenêutico quanto à apreciação da primeira. Inicialmente, a excelência seria a fonte donde o indivíduo maduro extrai respostas à circunstância particular, e a base do bom funcionamento da autonomia (ou autarquia) que configura o clímax da existência humana. Por outro lado, seria concebida como reflexo do grupo social ao qual esse indivíduo pertence. Desse ponto de vista, segundo Broadie, "a excelência do caráter é o produto e o objetivo de um desenvolvimento iniciado e em grande parte guiado por outros. Esta dualidade de abordagem é a principal causa das dificuldades em interpretar a doutrina aristotélica da virtude moral como meio-termo" (BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991. p. 96.).

autodomínio e a perspectiva das virtudes. Porém, não serão as obras teóricas e canônicas responsáveis pela compreensão e fundamentação da prática cristã enquanto moral, mas, os conteúdos revelados nos textos sagrados. Assim, àquele que aderiu ao cristianismo não cabe o questionamento sobre as razões de sua existência em função de sua própria adesão, ficando em segundo plano a atitude de remontar a princípios justificadores de sua prática. Nisso está o caráter insubstituível e preponderante do elemento revelado sobre o pensado. Por essa via, aufere sentido a asserção de Olivier Boulnois: "o cristianismo é antes um *éthos* do que uma ética"[8].

Entre helenismo e cristianismo, Alasdair MacIntyre destaca a forte tendência universalista como traço de união e distanciamento dos respectivos modelos éticos que deles derivam. Segundo este autor, é pertinente afirmar que com o discurso da igualdade dos homens perante Deus o cristianismo radicaliza a antropologia estóica. No entanto, o salto de um conceito antropológico universalista para um universalismo ético resultaria faticamente difícil, pois, entre um e outro há o contraponto da história social cujo panorama aduz diferenças econômicas intergrupos e, por sua vez, desigualdades de condições de vida as quais devem ser consideradas no trato ético. Destarte, a igualdade não pode erigir-se como valor para todas as sociedades, motivo pelo qual MacIntyre reputa paradoxal o projeto ético do cristianismo, desde seu início: "o paradoxo da ética cristã é precisamente que ela sempre buscou elaborar um código para a sociedade como um todo, partindo de pronunciamentos que

[8] BOULNOIS, Olivier. Cristianismo. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. I. p. 370. A proximidade entre o primeiro cristianismo e as éticas helenistas (sobretudo o estoicismo e o epicurismo) como práticas existenciais é enfatizada por Boulnois (assim como por Foucault em *Dits et Écrits*, IV). Para ele, tal momento demarcaria essencialmente o cristianismo, sendo bastante posterior a preocupação com a busca de fundamentos legitimadores à prática cristã. Portanto, entende-se propriamente a afirmação deste intérprete, ao caracterizar o cristianismo como um *éthos* e não como uma ética, como evidenciação de uma diferença entre conduta e discurso, entre vida prática e domínio teórico. A nosso ver, o próprio Nietzsche não se acharia longe deste entendimento. Em *O Anticristo*, ao configurar dois aspectos psicofisiológicos do tipo cristão, quais sejam, o ódio à realidade e a impassividade perante o sofrimento, Nietzsche os qualifica como "sublime desenvolvimento do hedonismo sobre uma base inteiramente mórbida. A elas estreitamente aparentado, ainda que com generoso acréscimo de vitalidade e energia nervosa grega, é o epicurismo, a doutrina redentora do paganismo" (KSA 6, *Der Antichrist*. p. 201 [A. § 30, p. 37.]). Ademais, Nietzsche expressa uma particular compreensão do primeiro cristianismo, definindo-o como uma práxis de vida que, para além do solo grego, guardaria algumas relações com o budismo: "ser cristão significa uma inteira indiferença para com dogmas, cultos, sacerdotes, igreja, teologia. A práxis do cristianismo não é uma quimera, e tampouco a práxis do budismo: ela é um meio de ser feliz" (KSA 13, *Nachgelassene Fragmente*, af. 11 [365] de novembro de 1887-março de 1888, p. 162.). Logo, o movimento cristão inicial possuiria parentesco com o hedonismo epicurista, sendo concebido, no limite, como uma prática de vida que conduz à felicidade, tal como o budismo, e não um discurso pautado em artifícios metafísicos. Nesse sentido, poder-se-ia enquadrar o significado do *éthos* utilizado por Boulnois como hábito consoante a uma práxis de vida, assim como a entende Nietzsche, enquanto doutrina de Cristo, ou, do cristianismo pré-paulíneo.

foram dirigidos a indivíduos ou pequenas comunidades para que se separassem do resto da sociedade"[9].

Ao tomar caráter de construto filosófico, levando em conta sua polivocidade exegética desde a patrística até a escolástica, tal projeto edifica-se sobre o precipício de um homem dividido entre carne e espírito a partir do pecado original. E nesse sentido, apesar do primado de Deus enquanto *telos* da conduta verdadeiramente cristã, bem como a posição de inexorável dependência do humano perante Ele, a alma racional continua sendo o termo privilegiado de mediação entre ambos, mecanismo pelo qual o humano pode ascender Àquele. Na ética cristã, mesmo com o original recurso à vontade livre (como capacidade de consentir ou recusar, conforme cogita Agostinho), é a alma racional que continua de posse da singular vinculação com o bem divino, pois, é a única judicante, por oposição à alma irracional-corpórea. Em tese, no corpo restam inscritas as marcas da *queda* adâmica: a pecaminosidade, a concupiscência e os elementos do desejo carnal, permanentes sinais da decadência do gênero humano.

A própria ideia de *beatitude* em Tomás de Aquino atesta o afastamento das instâncias sensórias na consecução da vida ética. Se, no derradeiro livro da *Ética a Nicômaco*, a *eudaimonia* aristotélica desemboca na contemplação teorética (consistindo inicialmente numa vida feliz com os outros), volvendo-se à inevitável herança do intelectualismo, a beatitude aquinense destina-se à contemplação de Deus. Ora, mas o que no homem, de acordo com a tradição antiga e medieval, é capaz de contemplar senão a inteligência? Senão aquela aptidão anímica substancialmente intelectiva? Donde se conclui, apesar das peculiaridades culturais, axiomáticas e metodológicas de tais horizontes filosóficos, a proeminência da atividade racional na determinação teleológica da vida ética. Notadamente, em função do livre-arbítrio, posiciona-se o homem como determinante de suas ações. Porém, apenas como contemplador do fim último de sua existência (Deus na condição de razão primeira e última do ser), porque opera no registro do entendimento, consegue alcançar a beatitude[10].

---

[9] MACINTYRE, Alasdair. *A short history of ethics*. New York: Touchstone, 1996. p. 115.

[10] Na interpretação de Boulnois, o estado beatífico não excluiria o corpo uma vez que a teologia cristã constituiria um esforço em reunir carne e espírito, afirmando uma antropologia que se realizaria plenamente na identidade entre corpo e alma, tomando o Cristo como paradigma desta unidade fundamental outrora perdida. Por tal motivo, na visão deste intérprete, sagrar-se-ia uma démarche teológica de resistência contrária à determinação metafísica do sujeito ético que atravessaria toda a filosofia medieval, em razão da insistência nesta unidade original. Disto se deduz o fato de que "a carne só é um fardo para a alma no estado de corrupção" (BOULNOIS, Olivier. Cristianismo. Op. cit. p. 372.). Entretanto, o corpo permanece o espaço abarcador da degenerescência humana, sendo, no limite, o domínio marcado e responsabilizado pelos desvios e faltas, e a alma, a jurisdição ontologicamente superior, fio condutor à direção de Deus.

A continuidade do discurso sobre as virtudes reforça a exigência esquemática do governo da razão sobre os impulsos. Até as virtudes teologais (caridade, esperança e fé), infundidas diretamente por Deus no homem e concedidas por meio de sua graça, inspiram um agir mediado pelo intelecto. Já as virtudes cardeais (propriamente humanas porque adquiridas pelo *habitus* – a justiça, a força, a temperança e a prudência) asseveram claramente a qualidade da consciência na condução do agir moral. Submetida à lei divina por meio da *sindérese*[11], a consciência moral alinha-se ao saber prático típico da prudência, virtude responsável pela conformidade entre ação e intelecção, pela interação entre consciência e vontade na consecução dos fins verdadeiramente morais.

Contudo, o filtro teológico rearticula o destino do virtuoso, reintroduzindo um providencialismo das condições de realização do homem em função da dádiva divina. Com efeito, o homem virtuoso da ética clássica cede lugar ao homem santo do ideal cristão através do recebimento humilde do dom divino, da contínua conversão, da total admissão de suas culpas; e ademais, as virtudes teologais constituem um bolsão frente às virtudes morais, pois dimanam de um suporte metafísico, não sendo adquiridas pela práxis. A auto-expiação constitui então o exercício ascético garantidor da recompensa vindoura cujo trabalho de introspecção implica a negação de si em nome de um plano extrínseco. O *ethos* é mergulhado na experiência radicalmente individual de submissão do sujeito à lei divina, enquanto amor a Deus, embora, segundo Boulnois, "a união a Deus não tem sentido se estiver separada da caridade, que é o nome do próprio Deus"[12].

Na modernidade, é aduzida uma arquitetura ética articulada a uma empresa de índole antropocêntrico-racionalista, cuja intenção reside numa tentativa de afastamento da matriz teológico-dogmática reinante na filosofia medieval[13]. Desde o humanismo renascentista, as percepções do *ethos* ligam-se ao reconhecimento da autonomia do homem, de sua autodeterminação frente à vida e ao mundo. Especificamente, é possível inferir que tal advento não eclodiu unicamente sob aspiração de uma démarche contrária à mentalidade cristão-medieval, mas que também desabrochou 'desde dentro', mediante a consideração de

[11] Segundo Tomás de Aquino, a *sindérese* consiste no hábito de apreender e formular de maneira imediata os princípios elementares da vida moral.
[12] BOULNOIS, Olivier. Ibidem. p. 374.
[13] A moderna filosofia iluminista preconiza-se veemente empreendimento contestatório de toda forma de subjugação alicerçada sob bases opressivas, autoritárias e místicas, porquanto irracionais. Apesar da O próprio discurso teológico é, de agora em diante, sobremaneira desencorajado como conhecimento do qual deva ocupar-se a filosofia, progressivamente encontrando eco apenas enquanto artigo de fé. Nesse sentido, Jurgen Habermas menciona o entendimento sobre o conceito de racionalidade proposto por Max Weber, que "descreveu como 'racional' aquele processo de desencantamento que conduziu a Europa ao desmoronamento das imagens religiosas do mundo, resultando numa cultura secular" (HABERMAS, Jurgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989. p. 11.).

novos ideais políticos, éticos e educacionais que não abandonam de todo aspectos centrais comungados pelo 'primeiro cristianismo' e a Antiguidade grega. Neste âmbito, a dignidade humana é realçada como princípio ético vinculado ao programa pedagógico-cultural da *humanitas*, centrada no cultivo do homem em razão do desenvolvimento de sua humanidade, "pela prática da *sapientia* tornada possível pela aquisição de uma ampla cultura de base literária"[14].

O humanismo é um passo essencial à posterior constituição do sujeito ético moderno, como instância de transição entre o paradigma cristão e o paradigma da subjetividade. O governo das coisas humanas não mais se centraliza nos desígnios da lei divina, na razão direta da emergência de um princípio: todo fundamento ético possível deve ser extraído da própria natureza humana. Embora ainda reverenciem a tradição cristã, tanto a moral provisória de Descartes quanto o jusnaturalismo de Grócio já aduzem uma 'inversão' na determinação da ação ética: na primeira, o domínio sobre os próprios desejos é executado na ordem do entendimento, no segundo, os preceitos racionais do direito natural existem mesmo se conjeturássemos a inexistência de Deus[15]. Essa suposta 'desdivinização' das instituições políticas e das matrizes éticas encontrará quiçá seu mais forte eco no iluminismo[16].

Em termos de método, as éticas modernas são predominantemente sistemáticas (partem de um edifício racional de princípios donde se deduz sua estrutura) e, sobretudo na *Aufklärung*, são erguidas a partir do modo peculiar de conceber o trabalho filosófico como acesso ao fundamento[17]. Nessa atmosfera, Kant elabora uma ética prototípica, alvitrando

---

[14] VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*. Op. cit. p. 264.

[15] Conquanto a primeira sentença da moral provisória cartesiana enfatize o compromisso com as instituições políticas e religiosas, o Estado e a Igreja, e a segunda requeira uma conduta firme mesmo que apoiada num juízo hesitante, o terceiro preceito exige necessariamente o empenho da razão por via dos pensamentos, visto que impele os homens a vencerem-se a si mesmos modificando seus próprios desejos, não se ocupando assim com a própria fortuna. Descartes, referindo-se provavelmente ao segredo dos estóicos, confessa: "é preciso um longo exercício e uma meditação amiúde reiterada para nos acostumarmos a olhar por este ângulo todas as coisas" (DESCARTES, René. Discurso do método. In: _____. *Meditações: Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 51.). Nas *Paixões da Alma*, o filósofo francês denota o papel do entendimento na regulação dos desejos, enxergando nisso a utilidade fundamental da moral, ao pensar que "o desejo é sempre bom, quando segue um verdadeiro conhecimento, assim não pode deixar de ser mau, quando se funda em algum erro" (DESCARTES, René. As paixões da alma. In: _____. *Discurso do método: Meditações; Objeções e Respostas; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 279.).

[16] A típica exigência iluminista de abandono das crenças supersticiosas em nome do usufruto referencial da razão em todos os âmbitos da cultura constitui, concomitantemente, o viés emancipatório do homem moderno e o marco de uma sina irrefreável: o voraz processo de racionalização ou tecnicização das instituições humanas. Nesse sentido, tal questão é diagnosticada por autores contemporâneos, alguns deles nas sendas da crítica nietzschiana, denominando-se *desencantamento do mundo* em Weber, *o problema da técnica* em Heidegger, ou a eclosão da *razão instrumental* em Adorno e Horkheimer.

[17] Os discursos éticos de filósofos modernos como Montaigne, La Rochefoucauld, Saint-Évremond, La Bruyère, Chamfort, Vauvenargues, entre outros, refletem-se como notas dissonantes ante o espírito fundacionista desenvolvido por Kristian Wollf na Alemanha, sob profunda inspiração das teses de Gottfried W. Leibniz, especificamente em suas reflexões sobre o princípio da razão suficiente (veja-se capítulo I, nota n° 45). O

como tarefa perscrutativa, conforme a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a "busca e fixação do princípio supremo da moralidade"[18]. Kant admite haver um exercício da razão prática subjacente ao homem e ligado ao dever (o estar cônscio de uma coação privada de quaisquer interferências sensíveis) quando o que determina a vontade não provém de expedientes extrínsecos à própria razão. Com efeito, o único comando engendrante do dever como conceito moral é a lei intrínseca da razão, o *imperativo categórico*[19]. Logo, o caráter metafísico do fundamento moral nega o encaminhamento do agir ético pelo viés de uma teleologia dos objetos não circunscritos ao puro reduto da razão: ele decorre da anterioridade prescritiva da lei moral da razão prática à qual o sujeito se submete em decurso de sua orientação pelo dever, marcando o caráter deontológico do *ethos*.

Em Kant, o desprestígio da metafísica como saber válido e a conseqüente atestação de suas limitações epistêmicas, não representam, para a mesma, a anunciação de sua morte. À metafísica é reservada a condição de *locus* fundante da moralidade (bem como da física kantiana[20]), posto que a experiência – elemento fundante do conhecimento junto à estrutura apriorística do sujeito transcendental – não pode determiná-la. Ademais, o *ethos* kantiano supõe o ser racional como autotélico, evocando no homem um valor absoluto cuja legitimidade é incapaz de ser fornecida pelas inclinações (móbeis subjetivos). Porque o homem é um ser volitivo, e a vontade é uma causalidade própria dos seres racionais, à medida que autonomamente se determina pela lei moral universal, o homem expressa o atributo

---

debruçar-se sobre os costumes a partir do efetivamente vivido a fim de compreender o domínio da moralidade é uma marca metodológica daqueles pensadores, diferentemente da pesquisa de cunho racionalista a qual visa a alcançar a instância natural e universal donde deve ser concebido o lugar do ético. A postura investigativa dos chamados moralistas franceses é benquista por Nietzsche, inclusive por reforçar a freqüente oposição que veementemente declara entre a destreza filosófica francesa e a moderna filosofia alemã.

[18] KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In:_____. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Prefácio, p. 200.

[19] Kant identifica como comando para a ação duas formas de imperativos: *categóricos* e *hipotéticos*. Nos primeiros, não há resíduo algum de conteúdo subjetivo, mas apenas uma forma racional objetiva destituída de *telos*. Na medida em que a ação se realiza como meio para lograr um êxito, o imperativo é hipotético. Este afirma como boa a ação cuja intenção é tão-somente possível ou real (ao possível aferra-se um princípio problemático enquanto insuficientemente objetivo e impreciso; e ao real, um princípio assertórico-prático, assumido a partir de um ponto de vista subjetivo). Por sua vez, o imperativo categórico constitui princípio apodítico-prático, ao declarar a ação objetivamente necessária por si mesma, livre de qualquer intenção. A moralidade circunscreve-se apenas no âmbito deste último, sendo, pois, universal e incondicionada. Com efeito, nota-se o repúdio kantiano a todo motivo decorrente da contingência, de conteúdos subjetivos e matrizes sensíveis, em função de seu convencimento quanto à inutilidade da experiência em matéria moral. Nesse sentido, Kant entende que caso a vontade humana se determine pela lei racional, por respeito à lei e na consideração do dever, vige o princípio de *autonomia*, ao passo que, determinando-se por móbeis externos, particulares e subjetivos, a vontade recai sobre a tutela do princípio da *heteronomia*.

[20] Cf. KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

inerente à sua vontade: a liberdade[21]. A esta *liberdade da vontade*, em léxico kantiano, filia-se o caráter ontologicamente inteligível do sujeito ético, e a recuperação, para fins de sedimentação argumentativa, da dimensão da 'coisa em si' (*Ding an Sich*) – reputada incognoscível na *Crítica da Razão Pura* – por meio da postulação de um mundo inteligível[22].

Se o caráter geral do *ethos* na tradição implica a autárquica disciplinação do corpo por um intelecto orientado para a ação, a ética kantiana, simultaneamente, intensifica esta tendência e demarca um *modus* especial de entender o lugar do ético, privando-lhe de todo envolvimento com o domínio do *pathos* e da *soma*. Apesar das distinções estruturais, não seria tal discurso o coroamento do tradicional primado da razão sobre o agir? Hipertrofiamento do sujeito em matéria moral? A teia formalista da qual Kant parece não conseguir se desvencilhar[23] sugere um modo de compreender a possibilidade do discurso filosófico-prático à luz de um encastelamento do agente como causa de si, cuja virtude reside unicamente em agir por dever. A relação mando-obediência, subsistente neste *Selbst* universal e estático, se resolve no *ato em si mesmo*, ignorando contingências, fins, subjetivismos, ou outros condicionantes heterônomos.

Não obstante as discrepâncias esquemáticas, o modo dominante de conceber o *ethos* na tradição filosófica (antiga, medieval e moderna) revela, a nosso ver, certas linhas de

---

[21] Nas palavras do filósofo de Königsberg, "a *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ele pode ser eficiente" (KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Op. Cit. p. 243. Grifo do autor).

[22] Nesta obra, precisamente na argumentação desenvolvida na terceira antinomia da razão pura (*Dialética Transcendental*, livro II – *Dos Raciocínios Dialéticos da Razão Pura*), Kant apresenta as relações possíveis entre o domínio da liberdade e das determinações naturais. Distinguindo entre uma acepção cosmológica e uma acepção prática de liberdade, concebe a primeira como capacidade de começar por si própria um evento, em que sua causalidade não esteja submetida a qualquer outra causa qualquer no tempo, enquanto fator de sua determinação, e, a segunda, como "independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade" (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 463.). A adesão à dicotomia platônica entre domínio sensível e inteligível, embora declarada precária por Kant, é a chave-conceitual legitimadora de um edifício ético cuja base é claramente meta-empírica, e o elo teorético é justamente a ideia mesma de liberdade como predicado intrínseco da vontade: "acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão" (KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Ibidem. p. 249.).

[23] A acusação de serem formalistas as teses morais de Kant funda-se na perspectiva de que ele as ergueu em detrimento da história, das condições materiais e afetivas, limitando-se assim a um campo de determinação puramente formal e, portanto, parcial. Essa espécie de 'parnasianismo lógico' foi criticada por Hegel, embora reconheça o mérito de Kant quanto à adução da autodeterminação incondicionada da vontade como origem da obrigação (ou dever). Para ele, ao afastar-se da eticidade (*Sittlichkeit*) enquanto concretização do bem nas instituições objetivas (a família, a sociedade civil e o Estado), Kant "rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e a ciência moral ao nível de um falatório sobre a *obrigação* pela *obrigação*" (HEGEL, Georg W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010. p. 147.). Num de seus pronunciamentos a esse respeito, Nietzsche vê em Kant um pessimismo tipicamente alemão: "ante a natureza e a história, ante a radical imoralidade da natureza e da história, Kant era pessimista, como todo bom alemão desde sempre; ele acreditava na moral não por ela ser demonstrada na natureza e na história, mas apesar de ser continuamente contrariada por elas" (KSA 3, *Morgenröte*. p. 14/15 [NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 12, § 3. Prólogo. Doravante, a referida obra será citada pela sigla AU.]).

continuidade: a admissão de um substrato humano metafísico, a primazia da razão sobre o corpo, a conjetura da relação causal entre agente e ação, e a rejeição do transitório e contingente por uma superestimação do permanente. Assim, o pensamento acerca do *ethos* comportaria necessariamente tais exigências e arvorar-se-ia tão-somente em função da inexorável inserção destas? Peremptoriamente, é exeqüível empreendê-lo renunciando às mesmas? A persistência neste *modus* se mostrou, por fim, vã, pois não logrou êxito em conter o incontido que deflui da natureza, dos afetos e da história. Conforme supomos, a crítica genealógica nietzschiana constitui uma das tentativas de interpretação desta tradição, aduzindo uma dupla tarefa: expor suas vísceras abscônditas e propor um *ethos* alternativo, compreendido noutro registro do pensar.

A primeira das tarefas é deveras explícita nas obras de Nietzsche e dispendiosamente reiterada por seus comentadores. A segunda repousa encoberta pela névoa da primeira, quando não é silenciada pelo *encômio do negativo* enquanto ênfase perscrutativa em alguns estudos sobre o referido autor. Nesse sentido, compartimos o entendimento de MacIntyre ao alocar a filosofia nietzschiana na historiografia da ética, assinalando as fundamentais exigências que procedem de sua crítica ao projeto moderno de realização do homem, e o reconhecimento da vacuidade desse mesmo projeto que já se deixava entrever no século XIX:

> Nietzsche vê-se a si próprio como alguém que escreve em uma época de vazio moral, colocando-se três tarefas: exibir as causas históricas e psicológicas deste vazio; desmascarar falsos candidatos ao papel da nova moralidade; e, finalmente, transcender as limitações de todos os sistemas morais existentes até então, e por uma 'transvaloração dos valores', introduzir profeticamente *um novo estilo de vida*[24].

Por conseguinte, à pergunta *há uma ética nietzschiana* somente é possível responder se nos colocarmos a questão: *essa maneira dominante de pensar o ético é a única possível*?

2.2. O diagnóstico genealógico nietzschiano: método, objetivos, alcance.

Inicialmente, não consideramos a crítica genealógica como diagnóstico dos sistemas morais da civilização ocidental, desprovido de quaisquer elementos assertivos. Algumas senhas de Nietzsche a esse respeito despontam à medida que o filósofo se ocupa com o problema dos sentimentos e preconceitos morais em *Humano, demasiado Humano*, e suscita

[24] MACINTYRE, Alasdair. *A short history of ethics.* Op. cit. p. 223. Grifo nosso.

uma posição afirmativa em *Aurora*, obra em que "é retirada toda a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!*"[25]. Indagamos: que moralidade é essa que se pretende conservar, aflorar, fazer ver ou instituir, em face da moral alvejada? Por mais que esta abordagem filosófica enfatize o desmascaramento de toda gênese miraculosa dos conceitos morais, à luz do crivo das continuidades e deslocamentos históricos no subterrâneo dos mesmos, desconstruindo a existência de opostos enquanto instâncias cristalizadas, ela acaba por abrir caminhos ao descobrimento de "novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do 'Destino da Alma'"[26].

Dessa perspectiva, a crença na oposição de valores, na hipostasiação desta oposição, é liquefeita pelo argumento histórico-genealógico desenvolvido em *Humano, demasiado Humano*. Nesta obra, Nietzsche situa o método que doravante centralizará seus esforços na compreensão de nossas formações culturais:

> a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta e nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda[27].

---

[25] KSA 3, *Morgenröte*. p. 16 (AU. p. 13, § 4. Prólogo. Grifo do autor.). Para Eugen Fink, as críticas à filosofia, à religião e à moral, na segunda fase do pensamento de Nietzsche (*Humano, demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia ciência*), são notadamente esclarecedoras e participam do *pathos* científico-positivo cultivado pelo filósofo à época. Porém, "depois de *Zaratustra*, a crítica à religião, à filosofia e à moralidade, assume um sentido mais radical. Não é mais parte de uma atitude 'esclarecida', mas uma luta de vida ou morte. Para Nietzsche, *Zaratustra* é ao menos o início de uma nova experiência ontológica. A tradicional interpretação ontológica da religião, da metafísica e da ética, aparece como um enorme erro àquela experiência ontológica, uma monstruosidade horrível, uma interpretação que viola a vida e uma grande mentira e falsidade" (FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. London: Continuum, 2003. p. 117.).

[26] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 255 (GM. p. 14, Prólogo § 7.).

[27] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 23/24 (HDH. p. 15, § 1.). Em *Além do Bem e do Mal*, o filósofo apresenta semelhante proposição de modo ainda mais contundente: "a crença fundamental dos metafísicos é *a crença nas oposições de valores*" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 16 [BM. p. 10, § 2.].). E ainda, em *Genealogia da Moral*, a ausência da história é considerada motivo de fragilização do moderno discurso filosófico da moral: "mais uma vez afirmo – ou será que ainda não disse? Uma experiência própria muito estreita, 'moderna'; nenhum conhecimento do passado, nenhuma vontade de conhecê-lo; tampouco instinto histórico, uma 'segunda visão' necessária justamente nisso – e contudo se ocupar da história da moral: isto só pode conduzir a resultados cuja relação com a verdade é bem mais do que frágil" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 297 [GM. p. 52, II § 4.]). Sobre o tema da relação entre moralidade e sublimação em Nietzsche, Walter Kaufmann aponta que a preocupação fundamental de Nietzsche está em identificar o que ocorre na medida em que os impulsos (*Triebe*) são sublimados, o que de certa maneira indica um sentido predominante dessa ideia em sua filosofia. Para Kaufmann, "Nietzsche não confunde a sublimação com a automortificação ou o esgotamento de si por meio do atletismo ou dos esportes" (KAUFMANN, Walter. *Philosopher, psychologist, antichrist*. 4. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1974. p. 221.). Logo, o processo de sublimação não poderia ser equiparado ao de emasculação: os impulsos não devem ser enfraquecidos ou extirpados, mas empregados na 'organização do caos' no qual estão imersos. Ademais, a leitura de Kaufmann chama atenção para a ligação entre sublimação e espiritualização, e para a redutibilidade desses processos à vontade de poder.

Nietzsche denuncia o encobrimento das circunstâncias de criação dos valores, a ocultação do horizonte histórico desde onde procedem as avaliações que lhes instauram, ancorado em um *perspectivismo* cuja abrangência inclui escrutínios fisiológicos, psicológicos e filológicos, urdidos sob profunda inspiração antimetafísica. Nele, as raízes da moralidade ocidental acham seu solo no emaranhado das tradições culturais: no jogo de forças que configuram a existência e o fortalecimento dos costumes; na crueldade e violência investidas na aplicação destes costumes; e na introjeção psíquica daquelas enquanto auto-imolação travestida de consciência moral. A atestação nietzschiana das origens não-morais da moral em conjunção com o abandono do recurso a todo tipo de fundamento transcendente, inscrevem o método genealógico no terreno fisiológico e não menos humano da produção de sentido. São justamente os valores, as circunstâncias em que surgem e os modos de avaliar que passam a constituir os objetos privilegiados de ocupação filosófica.

2.2.1. *Da perspectiva do valor*

O desiderato nietzschiano expresso em *Genealogia da Moral* consiste no enfoque do *valor* da moral, da problematização mesma deste valor, como ponto de partida. Nietzsche o enuncia num tom realista de aroma maquiaveliano, à guisa de um voltar-se interpretativo à efetividade histórica da moral: "o objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* esta região?..."[28]. Ao dedicar atenção à questão sobre como e em que condições foram edificados, invertidos e transmutados, os valores morais pétreos de nossa civilização, Nietzsche acaba por introduzir a

[28] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 254 (GM. p. 13, Prólogo § 7. Grifo do autor). Em nosso entendimento, o destaque no verbo descobrir (*entdecken*) reforça o caráter perspectivístico com que Nietzsche pretende conceber o conhecimento em geral, propondo uma reavaliação da distinção entre inventar e descobrir, e identificando um jogo constitutivo entre o inventado e o descoberto. Permitindo-nos uma relação sinonímica entre encontrar, achar e descobrir (designando o ato de deparar-se com algo distinto de si mesmo, externo e por sua vez, dado); seguimos a inferência de Oswaldo Giacoia Jr. a respeito das conexões possíveis entre tais termos e o verbo inventar no pensamento nietzschiano: "é necessário ter presente o jogo de palavras entre inventar (*erfinden*) e encontrar (*finden*), chamando a atenção para o aspecto heurístico e lúdico, mas também arriscado, ousado, das construções científicas" (GIACOIA JR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2001. P. 58.). Segundo Giacoia Jr., o meandro escolhido por Nietzsche ao negar a ficção que identifica o âmbito psíquico com a consciência (conforme a tradição), é justamente o da invenção, da experimentação de outras formas de compreensão do psiquismo.

questão acerca de como um valor é criado, ou, em que consiste a criação de um valor. Por conseguinte, arranca dos interstícios de sua genealogia uma filosofia dos valores[29].

Segundo Simon May, a interpretação elaborada por Nietzsche sobre a natureza, a função e a procedência dos valores constitui a pedra-angular de sua abordagem ética. Nessa direção, ela seria "crucial para entender tanto sua crítica da moral tradicional como a ética que ele defende em seu lugar"[30]. De início, a investigação de May situa uma visão dicotômica da natureza do valor no pensamento nietzschiano, qual seja, o valor como *ponto de vista* e como *condição* ou *exigência*[31]. Ao primeiro aferra-se a concepção perspectivística na qual o valorar consiste em pôr uma perspectiva, em perceber e conhecer o mundo como multiplicidade de interpretações parciais, marcado pela atividade de imposição de valores. Quanto à segunda, Nietzsche a entende como demanda fisiológica operante no humano e na vida em geral, que, embora falsificada, negada ou reavaliada, jamais é desarraigada. Neste âmbito, um valor é posto como "uma *condição necessária* para o êxito de um determinado tipo de vida"[32].

Com efeito, não se trata de tomar o valor por condição incondicionada ou fundo originário: valor é outro nome para um plantel de afetos que se exercem na medida em que infundem uma certa configuração de vida. Todavia, para May, tais afetos não são arbitrários, eles manifestam uma historicidade ligada a circunstâncias de caráter fisiológico, as quais implicam modos de avaliar atrelados a uma determinada conformação existencial[33]. Em nosso entendimento, a noção-chave para a compreensão desse processo instituinte de valores é a própria vontade de poder. Em *Zaratustra*, sua primeira aparição já esboça claramente os

---

[29] Em torno da qualificação da reflexão nietzschiana como uma filosofia do valor ou dos valores, afirma Roberto Machado: "caracterizar a filosofia de Nietzsche como uma filosofia do valor significa, antes de mais nada, salientar sua dimensão crítica, destacar o fato de que tematizar os valores é justamente questionar os valores, suspeitar do valor dos valores" (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002. p. 85.). Marton aduz semelhante interpretação: "a noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores" (MARTON, Scarlett. *Nietzsche:* das forças cósmicas aos valores humanos. Ibidem. p. 79.). A autora lança duas hipóteses sobre a procedência da ideia de valor usufruída por Nietzsche: dimanaria da economia política ou, mais especificamente, do contato com o livro *O Valor da Vida* de Eugen Dühring, filósofo e economista político alemão (veja-se MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, capítulo II, nota n° 5, p. 251.).

[30] MAY, Simon. *Nietzsche's ethics and his war on 'morality'*. New York: Oxford, 1999. p. 9.

[31] O referido tratadista conclui esta dicotomia ao confrontar duas passagens dos escritos nietzschianos. Em *Além do Bem e do Mal*, o filósofo de Zaratustra considera as apreciações de valor ou valorações (*Werthschätzungen*) existentes nos bastidores de toda lógica como "*exigências fisiológicas* para a preservação de uma determinada espécie de vida" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*. p. 17 [BM. p. 11, § 3. Grifo nosso.]). Num célebre fragmento póstumo, afirma: "o ponto de vista do 'valor' é o ponto de vista das *condições de conservação e crescimento* com respeito à complexa configuração da relativa duração da vida no interior do vir-a-ser" (KSA 13, p. 36, af 11 [73] de novembro de 1887 - março de 1888. Grifo do autor.).

[32] MAY, Simon. Op. cit. p. 10. Grifo do autor.

[33] "Não existira nenhuma vida senão com base em avaliações e aparências perspectivas" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 53 [BM. p. 41, § 34.]). Conforme May, isso justificaria a não inserção de Nietzsche no rol do emotivismo ético (tese defendida por MacIntyre em *After Virtue: A Study in Moral Theory*, obra a qual faremos referência mais adiante).

valores morais de um povo não como a representação de uma mera vontade cega (à maneira de Schopenhauer), mas, como seu próprio influxo: "uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de um povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de poder"[34].

Em razão disso, May vê em Nietzsche um naturalismo ético, sugerindo que o direcionamento dos impulsos hierarquicamente estruturados e o envolvimento destes com as inexoráveis mudanças do acaso e da necessidade, compositoras de determinadas condições históricas, seriam fenômenos pré-éticos formadores da moral, intimamente ligados às tipologias humanas[35]. Desse modo, a moralidade é produto de uma atividade instintual que resguarda maneiras de avaliar sedimentadas ao longo de um intrincado processo de continuísmos e deslocamentos de aglomerados forças vitais a pôr e repor valores como interpretações ou perspectivas, desenrolando-se no palco da história. A tal 'psicologia das profundezas' condiz uma das molas propulsoras da crítica genealógica: a rejeição nietzschiana ao conceito de sujeito.

Um dos axiomas basilares que permeiam a filosofia prática é o de que toda ação presume um sujeito, tal como um efeito, uma causa. Esta suposição aparentemente inquebrantável é combatida por Nietzsche em algumas frentes: enquanto fruto de uma crença na gramática, de uma convicção quanto à noção de causalidade ou ao atomismo anímico. Ficção proveniente do fascínio exercido pela linguagem, o sujeito (ou a alma) é peça chave num quebra-cabeça no qual subsiste como causa, possuindo os mesmos atributos com os quais é concebido o átomo desde Leucipo e Demócrito – indivisível, imutável, eterno e

---

[34] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 74 (ZA. p. 85, I – De mil e um fitos.). Neste item de *Zaratustra*, Nietzsche parece aprontar o terreno para a reflexão genealógica culminante na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, e antes delineada de modo propedêutico em *Além do Bem e do Mal* § 260, sobre a conhecida oposição entre *moral de senhores* e *moral de escravos*, ao apresentar um raciocínio comparativo acerca de distintas tábuas morais em diversas épocas da história e concluir veementes oposições de significação atribuíveis a um mesmo valor, por exemplo, o bem. Ademais, concordamos com Roberto Machado no tocante à mudança do discurso sobre a vontade de poder no decorrer do *Zaratustra*, de um significado antropológico (parte I) para um cosmológico (parte III), descentralizador da posição do sujeito como fundamento do valor: "as apreciações de valor em termos de bem e mal são expressões da vontade de potência e só podem ser esclarecidas a partir dela. No momento em que passa do tema da vontade de potência, considerada como algo que diz respeito essencialmente ao homem, ao tema da vida como vontade de potência, Zaratustra começa a se diferenciar da concepção antropológica como sentido e medida de todas as coisas, que vislumbramos no humanismo de 'De mil e um alvos' (...) O que aparece agora como uma evidência para Zaratustra é que trazer o homem de volta à vida, e superar o niilismo, é estabelecer uma aliança, uma consonância entre o homem e a vida, só possível quando o homem abandonar a perspectiva antropológica, situando-se para além de bem e mal" (MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 103.).

[35] Salientamos a problemática condizente à identificação do pensamento de Nietzsche a um naturalismo, tal como advoga Simon May, uma vez que a densidade filosófica desta expressão exige, a nosso ver, sua delimitação semântica (esta questão fora anteriormente apontada no capítulo I, nota 157). À baila, permitimo-nos uma interrogação: até que ponto a moral corresponde a uma hierarquia de impulsos? O que dizer então de uma moral decadente, cuja marca característica é justamente a anarquia dos impulsos? Ou melhor, a des-hierarquização dos mesmos? (a esse respeito, veja-se capítulo I, nota 117).

indestrutível. Nisso reside uma forma de interpretar que se impõe, suscitando um valor-sentido enquanto exigência de impulsos. Não há um *subjectum* responsável pelo avaliar ou pela criação do valor, perspectiva ou interpretação: avaliar e gerar valores pertence à vontade como *atividade*, é dizer, como o *atuar* de quantidades de impulsos ou forças condizentes ao *acontecer* em geral, pois, a vontade de poder constitui a única realidade. É sob tais condições que se deve entender o 'nós' nesta ilustrativa passagem de *Além do bem e do Mal*:

> somos nós apenas que criamos [*erdichtet*] as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo 'em si', agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente* [...] na vida real há apenas vontades *fortes* e *fracas*[36].

Mitologizar, no sentido de construir narrativa, simbolizar, produzir metáforas, aduz-se como aquilo que 'sempre fizemos', não em razão de uma subjetividade centrada e autoreferente, mas na condição de epifenômeno de um tipo de vida que *quer* efetivar-se. A introdução de um 'mundo de signos' (uma semiótica dos afetos no tocante às morais[37]) é, por sua vez, o trabalho procriador de valores, seja em decorrência de 'vontades' afirmativas ou aniquiladoras. Desse ponto de vista, a genealogia dos valores é igualmente uma *sintomatologia* das formas de vida humana, um diagnóstico hermenêutico de expressões vitais mórbidas ou vigorosas. Com isso, Nietzsche identifica a origem das instituições morais humanas no registro das inauditas redes pulsionais como fontes primárias, afastando a adesão a uma origem meta-empírica ínsita a um sujeito (tal como o modelo moderno), e dinamitando quaisquer distinções transcendentais entre o cultural e o fisiológico[38].

Ademais, a hipótese nietzschiana de que a geração de valores é um ininterrupto processo de imposição das forças vitais enuncia a degola da suposta objetividade dos mesmos, bem como a impossibilidade de conceder-lhes um estatuto eterno e irretorquível. A

---

[36] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 36 (BM. p. 27, § 21.). No original: *Wir sin des, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als „an sich" in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so trieben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich m y t h o l o g i s c h (…) im wirklichen Leben handelt es sich nur um s t a r k e n und s c h w a c h e n Willen.* Paulo César de Souza traduz a conjugação verbal *erdichtet* por 'criamos', ofertando-nos um exemplo do largo campo semântico do verbo *erdichten* (veja-se capítulo I, nota 152).

[37] "todas as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 107 [BM. p. 87, § 187. Grifo do autor.]). E ainda: "um psicólogo da moral lê a escritura das estrelas como uma linguagem de símiles e sinais que permite silenciar muitas coisas" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 117 [BM. p. 95, § 196.]).

[38] A interpretação da passagem do campo dos impulsos para o comportamento moral e, portanto, cultural, firma uma espécie de reposicionamento do *locus* determinante dos valores, típico da visão imanente de Nietzsche, e cuja incumbência reside em retirar o *valor* incutido na teia dos conceitos morais metafísicos (alma, sujeito, unidade, bem, causa prima, entre outros), reforçados pela da tradição, até então intocável.

perspectiva do valor na *Genealogia* de Nietzsche representa, além do reconhecimento do caráter psicofisiológico e histórico dos valores morais, a imediata aceitação da inexauribilidade da fonte geradora: se os valores não são *dados* como sempiternos, isso não significa que as circunstâncias para o vir a ser de outros valores o sejam. Ao contrário, as circunstâncias em si mesmas também não são *dadas*, mas foram e vêm sendo construídas e demolidas em função da dinâmica instituinte da vida. Esta, por sua vez, constitui o *fato bruto* e inteiramente imponderável a arranjar e estilhaçar suas próprias composições.

2.2.2. *Da vida como critério-valor*

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche argumenta acerca do valor da vida em três frentes interdependentes: primeiro, revela o paradoxo em forma de estigmatização da vida, expresso pela moral cristã; logo após, entende ser imperscrutável a questão condizente à apreciação do valor da vida pelo vivente; e arremata ao encerrar toda atividade avaliativa humana nas circunscrições da vida. Em suas palavras:

> uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores...[39]

A nosso ver, isso não resulta na consideração da vida como algo transcendental ou hipostasiado, tampouco se conclui desta assertiva que Nietzsche seria um filósofo da representação[40]. A interpretação conforme a qual *a vida põe o mundo que faz sentido para*

---

[39] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 86 (CI. p. 36/37, § 5 – Moral como antinatureza. Grifo do autor.).

[40] O debate a respeito de uma nítida ou velada herança moderna, sobretudo kantiana, nas concepções de Nietzsche, é sintetizado por Antônio Edmilson Paschoal, ao expor as posições de Friedrich Kaulbach (em *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*), Volker Gerhardt (em *Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche*), Antônio Marques (em *A Filosofia Perspectiva de Nietzsche*) e Werner Stegmaier (*Nietzsches Neubestimmung der Warheit*). Segundo Paschoal, Nietzsche acentuaria "com seu perspectivismo o primado da razão prática sobre a teórica, algo já presente no discurso filosófico de Kant" (PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral. *Kant e-Prints*. Campinas: UNICAMP, série 2, v. 4, n. 2, jul-dez, 2009. p. 326.). Especificamente, quanto à maneira como os dois filósofos entendem o processo de conhecimento, Silvia Pimenta Velloso Rocha destaca, além de Antônio Marques, os nomes de Hans Vaihinger (em *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*), Henri Birault (em *En quoi nous sommes*,

nós, não leva à conclusão lógica da existência de uma enteléquia[41] fundante como identidade, unidade, ou um si-mesmo permanente. Valorar, assim como dar sentido, corresponde a *criar* enquanto incomensurável trama de entrechoques de forças vitais na qual encontramo-nos envolvidos: "há apenas um estimar perspectivo, tudo pulula de estimativas contraditórias e, portanto, de *impulsos* [*Antrieben*] *contraditórios* em *um* homem"[42]. Outrossim, quando nos impele a instituir valores, a vida já o faz marcada por uma trajetória no registro da temporalidade, tingida com as cores de *uma* espécie de vida (*Art des Lebens*), de *uma* organização provisória dela mesma (parece-nos que a interpretação de May sobre uma 'historicidade das exigências fisiológicas' encontra um eco aqui). Desse modo, consoante pensamos, compreendem-se tanto as tipologias de vida propostas por Nietzsche (vida ascendente, decadente, abundante) como as equações com que as explicita (vida contra vida, elevação da vida, condenação da vida).

Ao sentenciar que é ela mesma a demandante de valores e que seu próprio valor é inteiramente inavaliável, Nietzsche suscita-nos a pergunta: por que então a vida valora através

---

nous aussi, encore pieux), Jürgen Habermas (em *Sobre Nietzsche y Otros Ensaios*) e Olivier Reboul (em *Nietzsche, critique de Kant*). A referida autora destaca três possíveis pontos comuns em Kant e Nietzsche que seriam pertinentes a uma defesa da continuidade entre filosofia crítica e perspectivismo: 1) a condição ativa do conhecimento enquanto introdução de medidas e sentidos ao mundo, mundo este exclusivamente humano; 2) tal atividade constitutiva é exercida sobre uma realidade inteiramente caótica; e 3) a sustentação da incognoscibilidade do que está para além das representações humanas. Embora reconheça que Nietzsche parte do horizonte teórico inaugurado por Kant, Rocha assevera o seu progressivo dirigir-se para uma posição abertamente antipódica: "o que ocorre é na verdade uma apropriação do vocabulário kantiano para sustentar um ponto de vista rigorosamente anti-kantiano" (ROCHA, Silvia P. V. Op. cit. p. 154/155.). Além disso, situa diferenças centrais de Nietzsche para com Kant, tais como: o *noumenon* e a objetividade do mundo fenomênico são ilusões, ficções; o próprio sujeito transcendental também o é; o fato de *poder conhecer* é tão-somente uma crença intocável; a absoluta necessidade do conhecimento humano, em função das categorias universais da razão, não implica a *verdade* deste, mas apenas sua *utilidade*; igualmente, as representações não possuem caráter universal e necessário, nem mesmo as perspectivas representam (em termos de objetividade) o mundo. A título de arremate, declara Rocha: "num plano mais radical, o que é recusado é a própria idéia de *constituição*, isto é, a idéia de que o 'objeto' instaurado pelo homem tenha efetivamente validade objetiva" (ROCHA, Silvia P. V. Ibidem. p. 162. Grifo da autora). Por fim, em vocabulário deleuzeano, a filosofia nietzschiana não é uma *filosofia da representação* uma vez que bane o dualismo metafísico e simultaneamente o denuncia enquanto lógica do pensamento ocidental, niilismo.

[41] A nosso ver, o pensamento nietzschiano afasta-se do *vitalismo* típico dos fins do XIX, sobretudo, do neovitalismo de Hans Driesch (1867-1941), biólogo e filósofo alemão, cuja teoria é sustentada justamente pela noção de uma enteléquia ou alma reputada princípio vital irredutível aos fenômenos físico-químicos.

[42] KSA 11, p. 181/182, af 26 [119] do verão-outono de 1884. Grifo do autor. *Es nur ein perspektivisches Schätzen giebt, wimmelt alles von wiedersprechenden Schätzungen und f o l g l i c h v o n wiedersprechenden A n t r i e b e n in E i n e m Menschen*. Note-se o uso da expressão *Antrieb* cuja polissemia guarda ainda as seguintes designações: propulsão, ímpeto, instinto, incitamento, comando, motivo, estímulo, acionamento; é uma conjunção entre o prefixo *an* (preposição) e o substantivo *Trieb* (impulso, instinto, inclinação). Para Nietzsche, no mesmo aforismo, não obstante essa condição do homem indique um adoecimento, por oposição ao animal, no qual os instintos satisfazem as tarefas determinadas, ela se revelaria sinalizadora de *justiça* e claramente nos inscreveria na contingência do cosmos (*caospathia*): "mas essa criatura completamente contraditória possui em sua natureza um grande método de conhecimento: ela sente muitos prós e contras – estende-se *para a justiça* – para compreender *além da estimação de bem e mal*. O homem mais sábio seria *o mais rico em contradições*, ao mesmo tempo em que tivesse um tato para todas as espécies de homem: e ao lado de seus grandes instantes, *grandiosas consonâncias* – o grande *acaso* também em nós! – uma espécie de movimento planetário" (KSA 11, p. 182, af 26 [119] do verão-outono de 1884. Grifo do autor.).

de nós? Somente uma interpretação cabe como resposta. Ou melhor, uma perspectiva que não pode arvora-se em derradeira fala sobre sua totalidade, mas, unicamente, em *uma* estimativa da vida sobre ela mesma. Nisto depreende-se o recurso à vontade de poder, ao mesmo tempo uma interpretação e um interpretar, figura de pensamento patibular desde onde viceja o desterro nietzschiano do subjetivismo filosófico. Nesses termos, ela constitui uma tentativa de resposta. Por tais motivos, pretendido em sua totalidade, o termo *vida* é uma designação para o indesignável[43], e o conhecimento filosófico torna-se uma hermenêutica das formas de existência em que, à pergunta anteriormente elaborada, é acrescentado um componente estrutural decisivo: que tipo de vida valora através de nós?

Notadamente, Nietzsche procede por raciocínio comparativo ao diagnosticar várias morais efetivadas na história, entreolhando seus respectivos valores enquanto crostas superficiais e dissimuladoras das formações fisiológicas que os edificam[44]. Por esse caminho, e até onde compreendemos, não concebe apenas o valor inapreciável da vida como *critério* de toda instauração de valores e, por sua vez, de toda configuração de morais, mas, sobremaneira, o vincula a um *modus* afirmativo e a um *modus* negativo do exercer-se das energias vitais. Dito de outra maneira, para o filósofo de Röcken há formas de existência seladas pela expansão e aquiescência da vida e outras, antitéticas, marcadas pelo aniquilamento e pela ascética recusa desta. Sua insistência na vida como *parâmetro* para discernir morais numa perspectiva sintomatológica reverberará na iniciativa filosófica de desagrilhoá-la de idiossincrasias que nela mesma fincaram raízes e que, de certo modo, 'cortam-na em sua própria carne'.

Embora a repute inavaliável pelo vivente, Nietzsche desenvolve asserções sobre a vida, sabendo-as como rebentos comprometidos com exigências filosóficas que manifestamente institui e assume, pois as reivindica como suas. Em *O Anticristo*, afirma: "a vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta vontade de poder há declínio"[45], a título de ratificação do argumento anteriormente

---

[43] Dizer é sempre interpretar a partir de um determinado solo vital indeterminado (desprovido de fundamento), e, portanto, a vida é indizível como totalidade, mas interpretável no horizonte de uma singularidade. Uma passagem de *Opiniões e Sentenças Diversas* afigura-se-nos, a esse respeito, bastante ilustrativa: "A tarefa de pintar *o* quadro da vida, por mais que tenha sido proposta pelos escritores e filósofos, é absurda: mesmo pelas mãos dos maiores pintores-pensadores sempre surgiram apenas quadros e miniaturas de uma vida, isto é, da sua vida – e outra coisa também não seria possível. Naquilo que está em devir, um ser em devir não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um 'o'" (KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 419 [OSD. § 19, p. 22/23]).

[44] "Moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 34 [BM. p. 25, § 19.]).

[45] KSA 6, *Der Antichrist*. p 172 (A. p. 13, § 6. Grifo do autor.). Enfatizamos o vínculo inextrincável entre vida e vontade de poder em Nietzsche na seção 1.3.1, no primeiro capítulo de nosso trabalho.

desenvolvido em *Além do Bem e do Mal*, a saber, o de que "a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e no mínimo e mais comedido, exploração"[46]. Antes, em *Zaratustra*, o segredo confidenciado pela vida aos ouvidos do protagonista, já prenunciara as dinâmicas supraditas através da imagem da auto-superação[47].

Somemos ainda a estas considerações duas outras passagens significativas. A primeira, de *Crepúsculo dos Ídolos*, onde, em resposta à tese darwinista da 'luta pela vida', assevera: "o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*..."[48]. A segunda, um fragmento póstumo da primavera de 1888, cujo conteúdo resume a defesa nietzschiana da filiação entre vida, luta e aumento de poder, que aqui reproduzimos na íntegra:

> podemos aceitar uma *busca pelo poder*, e não pelo prazer – e a sensação de desprazer, sem um sentido para o aumento e a diminuição de poder? O mecanismo é apenas uma linguagem de sinais para o mundo de fatos *internos* de luta e superação de quanta de vontades? Todas as condições do mecanismo, substância, átomo, pressão e choque, gravidade, não são 'fatos em si', mas interpretações com auxílio de ficções *psicológicas*. A vida, como nossa forma mais conhecida do ser, é especificamente uma vontade de acumulação de força: todos os processos da vida têm a sua alavanca aqui: nada quer se conservar, tudo quer adicionar e acumular: a vida como um caso isolado: como hipótese para o caráter geral da existência: aspira a um *máximo sentimento de poder*: é essencialmente uma busca por mais poder: busca nada mais é do que exercício de poder: a menor e mais interna parte permanece essa vontade: a mecânica é meramente uma semiótica de efeitos[49].

A 'busca por poder', 'pelo máximo sentimento de poder', constitui elemento central na demarcação de modelos de vida assertivos ao ser indicada como o caráter próprio da existência, diante da qual, a conservação, a sobrevivência, o prazer, a adaptação ou a necessidade, são simples conseqüências secundárias e, outrossim, expressões de formas de vida doentias. Mas até que ponto não haveria aqui um paradoxo aparentemente insondável: um tipo negativo e degenerescente de vida, por ser integrante da *vida*, ao impor valores, o faria sempre buscando acréscimo de poder? Um *plus* de poder?

---

[46] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 207 (BM. p. 171, § 259.).
[47] Cf. *Assim falou Zaratustra*, II – Do superar a si mesmo.
[48] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 148 (CI. p. 71, § 14 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.).
[49] KSA 13, p. 261/262, af. 14 [82] da primavera de 1888. Grifo do autor.

Tal caráter não seria indício de saúde e de força e, portanto, vincular-se-ia apenas a uma vida abundante? Noutros termos: é possível a uma 'vida niilista' operar no registro da expansão de poder, se o conjunto de suas práticas implica uma profunda negação desta mesma expansão? Outra questão, talvez mais fundamental e em franca consonância com esta, se faz oportuna: um *modus* negativo da vida pode mesmo criar valores? Pois, a vontade de poder, como explica Vânia Dutra de Azeredo, "é determinante de toda ação e, portanto, do interpretar e do avaliar, ela se apresenta como impulso vital responsável pela afirmação e criação"[50].

A posição nietzschiana acerca *da* vida (e não de seu valor) confunde-se, para nós, com a expressão pulsante e realçada dos modelos de existência que a afirmam. E ainda: há uma política de compromisso da parte de Nietzsche para com tais modelos, principalmente nos escritos tardios, seja para tomá-los como referência no exame crítico dos valores morais em geral, ou para elevá-los à condição de paradigmas existenciais. Nesse sentido, se a vida, aventada segundo a figura de pensamento nietzschiana da vontade de poder, cria valores por meio do humano, compreendida em seu máximo exercício (como auto-superação, expansividade, acréscimo de poder), à espécie de vida considerada degenerada pelo filósofo vincular-se-ia essa *atividade criadora*?

2.2.3. *Assepsia da Moral*

A *Genealogia da Moral* é talvez a obra onde Nietzsche explora essas questões com maior densidade ao analisar as três manifestações psicológicas do niilismo: o *ressentimento*, a *má-consciência* e o *ideal ascético*. Nos três exames empreendidos, além de descortinar o terreno humano, demasiado humano das metanarrativas morais da tradição, o filósofo exibe a tensão experimentada em configurações da vida, cujo traço paradoxal consiste na atitude de completa negação daquela. Essa tese é suportada pela conjectura histórico-filológica da preexistência de condições de avaliação e produção de valores de uma "humanidade antiga"[51]. Evidentemente, Nietzsche não foge à premissa da recuperação interpretativa desse período ao qual consagra a existência de uma tipologia humana caracterizada pela auto-afirmação e força como traços psicológicos, gozadora de poderosa condição sociopolítica. A 'altiva estirpe senhorial' pode reputar-se um paradigma nietzschiano em dois aspectos: é o modelo de *ethos*

[50] AZAREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2 ed. São Paulo: Editora Unijuí, 2003. p. 93.
[51] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 265 (GM. p. 24, I § 6.).

posto como contraponto às *morais da negação* e, ao mesmo tempo, possibilita a crítica à moral como crítica genealógica ao projeto civilizatório ocidental.

Com efeito, o ressentimento seria a primeira expressão da negação, e logo, a forma psíquica e histórica com a qual o referido paradoxo inicialmente tomou corpo. Eclode da reviravolta dos valores aristocráticos (instituintes da *moral de senhores*) realizada pelos judeus, como mola propulsora da primeira transvaloração de valores[52], e estratégia psíquica de deslocamento para uma *moral de escravos*: "a revolta dos escravos na moral começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador [*schöpferisch*] e dá origem a valores"[53]. Por seu intermédio, a vida cria sentido ao *negar o outro*, sendo o processo dessa geração propriamente uma *inversão*:

> enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e *este* não é o seu ato criador [*schöpferisch That*]. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação[54].

Segunda expressão da negação, a má-consciência deve sua origem a um duplo registro: à primitiva relação credor-devedor, forjadora da noção moral de culpa em decorrência da ideia material de dívida; e à passagem do homem para a vida gregária, inevitavelmente inibindo o afloramento de seus instintos. Nossa inscrição social está na base desta "doença" – afirma Nietzsche – "que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente

---

[52] Cf. *Além do Bem e do Mal* § 195; *Genealogia da Moral* I § 7.

[53] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 270, I § 10. Grifo do autor. *Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das R e s s e n t i m e n t selbst schöpferisch wird und Wether gebiert*. Na tradução de Paulo César de Souza, curiosamente não há o destaque encontrado na *Kritische Studienausgabe* com relação ao termo ressentimento. Por conta disso, optamos em fazer a tradução.

[54] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 270/271 (GM. p. 29, I § 10.). Em *Nietzsche e a Filosofia*, Gilles Deleuze apresenta a dinâmica do ressentimento sob forma de silogismo: "as aves de rapina são más (quer dizer, as aves de rapina são todas elas más, os maus são as aves de rapina); ora, eu sou o contrário de uma ave de rapina; portanto eu sou bom"; tal raciocínio, segundo ele, repousa num paralogismo que assegura uma neutralização das forças ativas e afirmativas por intermédio do recurso ilusório transposto na seguinte fórmula: "*a ficção de uma força separada daquilo que ela pode*" (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Ibidem. p. 184. Grifo do autor.). O ressentimento, cingindo a força de seus efeitos, consolida a imagem da lógica da causalidade e, por sua vez, de uma substância (ou sujeito) como força motriz que pode ser culpabilizado, que perdurará na tradição filosófica ocidental (seja o átomo epicurista, a *res cogitans* cartesiana ou a *coisa em si* kantiana). A urgência hebraica em não definhar enquanto povo (o que equivale a dizer, enquanto configuração da vida) torna compreensível esse estratagema de subversão da posição ocupada pelos senhores; e mais, desde o início, isso não é feito senão com o apoio ilusionístico de um *outro mundo* que paulatinamente vai ganhando terreno: "o instinto de ressentimento inventa outro mundo, um mundo a partir do qual a afirmação da vida apareceria como um mal, como algo reprovável" (MOURA, Carlos A. R. *Nietzsche*: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 134/135.).

encerrado no âmbito da sociedade e da paz"[55]. Ela é fruto de um violento trabalho de autoflagelamento, de negação do *Selbst* (corpo, multiplicidade de impulsos em luta), posto nos seguintes termos: é próprio dos instintos o exteriorizar-se; mas, com o deslocamento da vida animal para a social, e a conseqüente amarração dos costumes, tais instintos são revertidos para dentro do homem, voltando-se contra ele. Porém, este processo, embora negativo, é igualmente criativo, porquanto condizente à *atividade* mesma da vida como vontade de poder:

> no fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no 'labirinto do peito', como diz Goethe, cria [*schafft*] a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: a vontade de poder)[56].

Cume da "primeira psicologia do sacerdote"[57], o ideal ascético é a expressão desesperada de uma forma de vida que definha, meio com o qual visa conservar-se. Os sacerdotes ascéticos, figuras prototípicas dessa conformação emasculada da vida e fontes donde dimana o referido ideal, valoram com o artifício de uma *outra vida*, confrontando-o com a vida em sua incomensurável totalidade:

> esta (juntamente com aquilo a que pertence, 'natureza', 'mundo', toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência[58].

Arrebanhadores, os ascetas estão persuadidos da existência como erro, e tão logo acabam por persuadir os outros, exigindo que os sigam e assumam tal valoração acerca da mesma. A automutilação da má-consciência encontra sua justificação última nesse ideal, bem como o ressentimento, redirecionado para o interior do homem pelo sacerdote, na medida em

---

[55] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 321/322 (GM. p. 72, II § 16.).
[56] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 325/326 (GM. p. 76, II § 18. Grifo do autor.). Nietzsche considera essa *interiorização do homem* a patologia mais fatídica até então havida sobre a Terra, cuja imponderável profundidade a transformou radicalmente. Da mesma forma, entende que a mudança para a vida gregária não ocorreu paulatinamente, mas, deu-se na condição de ruptura, pela mais extrema violência e automutilação: o movimento brusco de inserção de uma população desprovida de quaisquer freios normativos em uma organização estabilizada, imposta pela força e inteligência de indivíduos de caráter senhoril, 'construtores de Estados'. Segue-se daí uma genealogia nietzschiana do Estado, de feição anti-contratualista.
[57] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 353 (EH. p. 98 – Genealogia da moral.). Esta designação compreende as três dissertações de *Genealogia da Moral*, reputadas por Nietzsche preambulares à transvaloração dos valores.
[58] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 362 (GM. p. 106, III § 11. Grifo do autor.).

que é convencido por este a acreditar-se culpado de seus infortúnios[59]. Negação equivale à debilitação da vitalidade fisiológica, contradição hipoteticamente depreendida por Nietzsche como intrínseca à vida: "aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais"[60]. Nesse sentido, tal ideal não passa de uma invenção criada por uma vida que, decaída, luta contra a morte sustentando-se na ânsia ascética de *outra vida*, seja qual for (paraíso, nirvana, bem estar social, democracia, comunismo).

Contudo, a nuança nietzschiana no trato do asceta enuncia sua incontornável condição: ele é, concomitantemente, *negador* e *afirmador*. Nega, posto que almeja além-mundos os quais cria em detrimento deste. Entretanto, mesmo em vista de além-mundos, afirma, à medida que institui circunstâncias favoráveis à manutenção do modelo existencial doentio, garantidor do acesso àqueles. Nas palavras do filósofo, "este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida..."[61]. Ao criar hiperurânios e tutelas transmundanas nada mais faz o sacerdote que exprimir uma vontade de poder ou uma vida que intumescida pela negação, cria, edifica valores e concepções.

A cisma nietzschiana inscrita na fórmula ascética 'vida contra vida', reputada um disparate em termos fisiológicos, é sugerida como apenas *aparente*, pois esconde justamente o anseio dessa conformação da vida em lutar contra sua própria morte[62]. Deste modo, a moral (à

---

[59] Cf. *Genealogia da Moral*, III § 15.

[60] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 363 (GM. p. 107, III § 11. Grifo do autor.).

[61] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 366 (GM. p. 110, III § 13. Grifo do autor.). *Dieser asketische Preister, dieser anscheinende Feind des Lebens, dieser V e r n e i e n d e, – er gerade gehört zu den ganz grossen c o n s e r v i r e n d e n und Ja - s c h a f f e n – den Gewalten des Lebens...* Paulo César de Souza traduz a expressão *Ja – schaffen* pelo adjetivo 'afirmadoras', na caracterização nietzschiana das potências configuradoras do sacerdote asceta. A tradução não esgota, conforme pensamos, as possibilidades semânticas designadas por *Ja - schaffen* no contexto reflexivo. Sobremaneira, ela parece indicar um nexo fundamental entre afirmação (aduzido pelo *Ja*) e criação (transposto em *schaffen*), subentendido até mesmo no modo de atuação do sacerdote asceta, exemplo lapidar da superfluidade dicotômica entre negação e afirmação no tocante à *atividade* da vontade de poder, confundida por Nietzsche com a própria vida. Compreendemos com isso uma espécie de defesa nietzschiana do caráter indistinto entre afirmar e negar, e por sua vez, entre criar e destruir, o qual, por meio da figura tipológica do padre asceta obtém a imagem mais representativa: "o Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver*..." (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 367 [GM. p. 111, III § 13. Grifo do autor.]). Também nesse sentido, "o criar, no entanto, caracteriza Nietzsche e suas personagens tanto ou mais do que o confrontar, pois coube-lhe redimensionar *o não* ao dar-lhe a contrapartida imediata do sim" (AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Editora Unijuí, 2008. p. 120. Grifo nosso.).

[62] Não obstante recorra à palavra aparência, típica da atmosfera lógica da metafísica clássica, para caracterizar a contradição do ideal ascético como interpretação psicológica, Nietzsche a pensa desde uma perspectiva epifenomênica segundo a qual o psicológico é meramente uma extensão do fisiológico. Nessa direção, haveria tão-somente uma diferença entre *profundidade* e *superfície*, entre as efígies da linguagem e acaso dos impulsos,

sombra de ideais ascéticos) é produto de uma vida decadente que, visando garantir sua continuidade, nega torrencialmente o processo vital; mas também é produto e parte inexorável da *dynamis* possibilitadora de manifestações vitais fatalmente afirmativas. Afigura-se-nos, diante do até então discutido, a seguinte hipótese: o conceito chave para compreender o vínculo das três formas de niilismo com os processos de criação na genealogia da moral é o conceito de *alteridade*. Por intermédio dele torna-se compreensível a contranatureza da moralidade, bem como a exigência nietzschiana em realizar a sua assepsia.

Se o escravo ressentido *cria* ao negar a alteridade do senhor, do nobre (o *outro* como interpelador externo pessoalizado), invertendo valores; se o indivíduo alimentador da má-consciência *cria* ao negar o outro (ou os outros) de si mesmo (o *outro* como interpelador interno), negando-se a si mesmo; e, por fim, se o sacerdote ascético *cria* ao negar a totalidade do devir ou a vida mesma (o *outro* como totalidade interpeladora externo-interna pessoalizada e despessoalizada), somente uma criação necessária e integralmente afirmadora da vida pode ser considerada fomentadora e espelhadora de um *ethos* pensado a partir de Nietzsche. Para tanto, a higienização da moral encampada pelas páginas da *Genealogia* ganha ares de desconstrução do ideal ascético, alicerce não apenas das morais deturpadoras da existência, mas, inclusive, das instituições que constituiriam a derradeira salvaguarda da crítica (a filosofia e ciência modernas).

Procedimento genealógico institui-se não somente como atestação da 'humana' condição dos valores, mas, principalmente, como possibilitação, legitimação (abertura) e reconhecimento (ou afirmação) de um *modo de ser* outro (um *ethos*) do humano que se sabe 'colocador' de valores a partir da vida. No horizonte em voga, moral e ética se excluiriam? É possível evocar esta terminologia quando tratamos com o pensamento nietzschiano, notadamente inscrito na contracorrente do movimento inaugurado pela tradição ética socrático-platônica? Dimensionar a justificação das ações morais na imanência psicofisiológica e histórica dos valores consiste igualmente em viabilizar outra autopercepção do homem e, por sua vez, outra compreensão do *ethos*.

---

como propala Vânia Dutra de Azeredo, asseverando que "com relação à superfície, trata-se, para o filósofo, de tornar comum, através da fala, os estados vivenciados. Por profundidade, ele entende os processos indeterminados, desconhecidos, inapreensíveis, que se passam na luta entre aquilo que ele denomina de impulso, força ou vontade de potência" (AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. Op. cit. p. 243.). Em acréscimo à visão da autora, entendemos que Nietzsche, ao afirmar o ideal ascético como filho de uma vida degenerada que aspira conservar-se, de certo modo, interpreta a dinâmica do acontecer tanto naquilo que reconhece como superficial quanto profundo, designando-os, e, portanto, *dizendo* igualmente o âmbito do que a autora julga indesignável porque inapreensível. Sabe-se que, em Nietzsche, todo *dizer*, todo tornar linguagem para fins de comunicação, é já *interpretar* sob a ótica de uma determinada conformação da vida. Assim sendo, o ideal ascético é a narrativa superficial de um profundo instinto de preservação de uma forma de vida *interpretada* como sendo assiduamente enferma.

2.4. Ética como atividade avaliadora

Embora saibamos da ambigüidade deste subtítulo, com ele pretendemos iniciar uma argumentação sobre quatro elementos que consideramos centrais à exeqüibilidade de nossa tese relativa a um *ethos* propriamente nietzschiano ligado à noção de criação, alternativo aos modelos da tradição. São eles: a atividade avaliadora, a experimentação, a cosmologia e a afirmação da vida. Dissemos ser ambíguo o título desta seção por sua dupla orientação: necessariamente, e sem fazer distinção entre ética e moral, para Nietzsche, toda moral remonta a valores e estes a avaliações; de outro lado, tomando o pressuposto de uma distinção entre ética e moral, em sentido nietzschiano, uma *ética* subsiste apenas se anuir radicalmente tal atividade.

Não obstante em muitas passagens use os termos moral e ética como equivalentes, é plausível dizer que do ponto de vista da crítica, Nietzsche compreende ser a moral sinônimo de rebanho, espírito gregário, adesão e submissão a valores já postos, negação da temporalidade, instância determinante de condutas reprodutivas e encarceradoras das energias vitais do indivíduo. Ética, perante o referido entendimento, subjaz à fidelidade a modos de viver asseveradores da transitoriedade do devir em função de um ininterrupto instituir e dinamitar valores, vivenciar conformações da existência, sabendo-as completamente efêmeras. Desta perspectiva é-nos admissível propor uma distinção entre ética e moral por entre as ruínas da crítica nietzschiana, sem que resulte numa cristalizada oposição: o *ethos* nietzschiano doravante alvitrado é uma *alternativa* à concepção geral de moralidade descrita acima, e não o exato oposto de uma dialética conciliadora. Dedicar-nos-emos então à tentativa de retirá-la dos escombros de sua filosofia, à luz inicial da atividade producente de valores.

Nada de determinações ontológicas transcendentes ou de apadrinhamentos na hierarquia dos existentes: a condição humana resolve-se no fato inexorável de continuamente depositar valores por intimação de forças vitais transitoriamente dominantes. Depositar valores no mundo equivale a configurar sentido, *criar* modos de existência. Por conseguinte, com Nietzsche, o problema ético reside exatamente no *modo* de avaliar ou valorar, o qual parece se confundir em seu discurso com uma das compreensões do termo *ethos* (**ήθος**) mediante a tradição: *ethos* como *modo de ser*. Tomando então o significante *modo de valorar* como correspondendo a *modo de ser*, parecer-nos-á admissível inferir que determinados modos de ser (e toda a complexa carga de significações que perfazem a terminologia ‘ser’ na escrita nietzschiana) são claramente assumidos pelo filósofo, indicando um posicionamento

contrário à moral, mas favorável a uma ética[63]. Esta, segundo nossa conjetura, consubstancia de maneira necessária a atividade criadora e a afirmação trágica da vida.

Naturalmente, os modos de ser-avaliar concebidos pelo filósofo de Röcken referem-se às tipologias humanas por ele construídas[64], e estas resultam muito mais do caráter interpretante de seu pensar, e menos de uma ciência histórica objetiva[65]. Há tipos humanos atravessando praticamente todo pensamento de Nietzsche (do *artista trágico* ao *grande homem*[66]). Contudo, no tocante ao exame das morais na fase tardia, o antagonismo entre o tipo escravo e o tipo senhor ganha relevância e passa de forma inequívoca a constituir o lugar desde onde se compreendem outras tipologias: forte e fraco, nobre e vil, ativo e reativo. Não se trata simplesmente de uma neutra constatação da existência de duas tipologias distintas no desenrolar da história ocidental: Nietzsche claramente toma partido por uma delas, não no sentido de reivindicar uma retomada *ipsis literis* de suas condições, mas insistindo em seu caráter paradigmático ao cogitar uma prática existencial alternativa à moral, é dizer, à moral de escravos, à moral cristã.

No último capítulo de *Além do Bem e do Mal*, a diferenciação entre os modos de avaliar do senhor e do escravo situa a marca genuinamente criadora e afirmadora do primeiro em relação ao segundo. É justamente o senhor, o nobre, o aristocrata que forja valores, impõe sentido à existência; somente este tipo de ser humano, ao que parece, é capaz de sentir as pressões vitais, assumi-las e sob a óptica das mesmas, instituir valores: "o homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: 'o que me é prejudicial é prejudicial em si', sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores* [*wertheschaffend*]"[67]. Segue-se daí a asserção segundo a qual "o autêntico *direito senhorial* é criar valores [*Werthe zu schaffen*]"[68]. Quanto à criação

---

[63] Aproximamo-nos da concepção ética de Deleuze, que, embora germinada do exame empreendido sobre a ética espinosista, soa profundamente nietzschiana: "eis, pois, o que é a Ética, isto é uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentes [...] A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau)" (DELEUZE, Gilles. *Espinosa* – filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002. p. 29.).

[64] Um tipo é um sintoma de uma determinada organização da vida em função da multiplicidade de forças que nele atuam enquanto vontade de poder.

[65] Em torno do problema da objetividade ou não-objetividade do método genealógico, veja-se Michel Foucault, *Nietzsche, a Genealogia, a História*, segundo volume de *Ditos e Escritos*, p. 260-281; Peter Berkowitz, *Nietzsche, La Ética de un Inmoralista,* p. 96-107; Scarlett Marton, *Nietzsche: das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, p. 82-91.

[66] Trataremos destas e de outras tipologias humanas na discussão antropológica reservada para o capítulo IV desta investigação.

[67] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 209 (BM. p. 172-173, § 260. Grifo do autor).

[68] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 209 (BM. p. 176, § 261. Grifo do autor). Nietzsche arrisca um alcance maior quanto a esta tese, pensando inclusive a origem da linguagem como manifestação de poder em razão do processo de cunhagem de signos que caracteriza a tipologia nobre: "o direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder nos senhores:

dos valores morais nobres, entende o filósofo que o tipo senhor "primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de 'bom', e a partir dela cria [*schafft*] para si uma representação de 'ruim'"[69].

O antípoda escravo, como frisamos, demanda o outro a ser negado enquanto possibilidade de geração de valores, porém, seu criar é apenas um inverter: os valores nobres 'bom' e 'ruim' têm por intermédio dele seus significados alterados, remanejados em nome de uma política de vingança constitutiva da psicologia do ressentimento. Esta subversão semântica inaugura a moral judaico-cristã e toda sorte de fantasmagóricos estratagemas que lhe servem de suporte (reino do céu, paraíso, salvação, expiação, pecado, culpa). O homem 'bom' passa a ser exatamente o escravo, o cristão-paulíneo; ao passo que o predicado 'mau' é direcionado para o tipo senhor. Nietzsche reconhece o êxito desta inversão no instante em que os próprios indivíduos nobres ajoelham-se perante esta lógica moral, traduzindo-o como sinônimo de profundo adoecimento e debilitação, indicando, talvez, sua conseqüência mais preocupante: o encobrimento e aparente esgotamento da atividade criadora de valores.

Assim, o estatuto da genuína criação de valores é exclusividade do homem que exalta o *microcaos* resguardado dentro de si mesmo, fonte abundante de novas possibilidades de valor, tal como inscrito na mensagem de Zaratustra: "é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante"[70]. Um Nietzsche hesiódico encontra a singularidade do processo criativo emergindo da contrafigura caótica dos impulsos como horizonte donde se compreende a noção nietzschiana de *atividade*, da qual a vontade de poder é a imagem conceitual privilegiada. Eugen Fink sintetiza ambas as expressões desta mesma atividade, mediante o respectivo jugo tipológico-moral: "a criação de valores humanos no interior da vida é uma manifestação da vontade de poder. O homem se relaciona consigo mesmo, quer autenticamente (adotando a moralidade de senhor) ou inautenticamente (adotando a moralidade de escravo)"[71]. Conceder formas e por meio delas construir mundos: no homem isto equivale à fruição da demiúrgica atividade criadora. Um *ethos*, pensado nesta

---

eles dizem 'isto é isto', marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 260 [GM. p. 19, I § 2.]).

[69] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 274 (GM. p. 31-32, I § 11.).

[70] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 19 (ZA. p. 41, Prólogo - 5.). Nesse sentido, a reflexão sobre a formação da cultura grega no jovem Nietzsche já enunciara uma espécie de imperativo prático, sob forma de alegoria, corroborando a relação entre o caos e a produção cultural, inclusive como auto-produção: "cada um precisa organizar o caos em si, de tal modo que se concentre nas suas necessidades autênticas" (NIETZSCHE, Friedrich. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: _____. KSA 1, *Unzetgemässe Betrachtungen II*. p. 333. [NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva:* da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 99. § 10.]). Doravante, a referida obra será citada pela sigla UB.II.

[71] FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. London: Continuum, 2003. p. 115.

perspectiva, não é fruto da utilidade, da conservação, da compaixão, ou da negação da alteridade: seu vir-a-ser resulta unicamente da intensificação de poder somada à asseveração integral da vida.

Outrossim, deve-se compreender com Nietzsche a relação fundamental entre avaliar e instituir hierarquias, pois toda imposição de valor supõe a instauração de configurações hierárquicas entre humanos à luz de uma demanda vital. Conforme o filósofo, nisto consiste o *páthos* que atravessa a dinâmica avaliadora: "o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *páthos da distância* é característico de toda época forte"[72]. Por não impor valores, o escravo liquefaz hierarquias, uniformiza, enaltece as virtudes do rebanho, e, destarte, imprime à condição hierárquica da vida um caráter reprovável, condenando-a moralmente. Nietzsche, ao insistir nesta condição, alimenta uma inquietante noção de *justiça* vinculada à sua *Weltanschauung*, e uma discussão acerca do naturalismo ou realismo de suas ilações, pois, enquanto o mundo é visto como vontade de poder, toda hierarquia é reputada 'natural'[73].

---

[72] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 138 (CI. p. 86. § 37 – Incursões de um extemporâneo.).

[73] Nos textos nietzschianos, há passagens emblemáticas a esse respeito: ZA II – Dos doutos, BM § 213, 265; GM - II § 11; CI – Incursões de um extemporâneo § 48. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, o filósofo aduz a tese segundo a qual o processo de uma máxima espiritualização seria o derradeiro rebento do desenvolvimento de qualidades morais, asseverando que "a espiritualidade superior é apenas a espiritualização da justiça e daquela severidade bondosa, que se sabe encarregada de manter no mundo a *hierarquia* (*Ordnung des Ranges*) entre as próprias coisas – e não apenas entre os homens" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 154. § 219). Optamos em traduzir esse excerto em razão da ausência do destaque, expresso nos originais, na tradução de Paulo César de Souza, concordando com sua opção em verter o substantivo *Ordnung des Ranges* (literalmente, 'ordem de graus', 'ordem de classes') por hierarquia, uma vez que a expressão alemã para a mesma é *Rangordnung* (veja-se KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 165. § 228). Azeredo chama atenção para a leitura deleuzeana que identifica em Nietzsche o trágico com a justiça (cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 37-40), num explícito legado heraclítico, partindo do caráter inocente e desculpabilizado da existência. De acordo com a autora, pode-se afirmar a justiça como um fio condutor em toda obra nietzschiana, cujo relevo se daria a partir de *Assim falou Zaratustra*, obra em que é encetada a démarche contra os desígnios da moral judeu-cristã. Nesses meandros, entende ser o trágico possibilitador do intento ético nietzschiano, uma vez que implica outra postura do homem perante a existência: "vemos o trágico como o elemento que viabiliza apreender, em Nietzsche, a passagem ao ético, mediante o reconhecimento de que a vida, com seus sofrimentos e contrariedades, é justa" (AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. Ibidem. nota n° 6, p. 109.). Porém, isso não sugeriria a afirmação de uma ordenação moral da vida? Mas, categoricamente, e como já frisamos, não há em Nietzsche uma recuperação da inocência do vir-a-ser? E, portanto, a radical destituição de qualquer moralização da vida? Peter Berkowitz problematiza tais extremidades do pensamento nietzschiano, fazendo, a despeito de tais indagações, a seguinte afirmação sobre o filósofo alemão: "embora afirme inequivocamente que a natureza é amoral, caótica e carente de sentido, ele apela à natureza como norma moral ou ética. Embora assevere que o bem e o mal são criados pelos seres humanos, frequentemente proclama que há uma ordem hierárquica de desejos, tipos humanos e formas de vida, e que o lugar da alma nobre está nas estâncias superiores da ordem hierárquica" (BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche*: la ética de un inmoralista. Madrid: Cátedra, 1998. p. 25.). Berkowitz insiste na necessidade do enfrentamento com que estas asserções rivais precisam ser compreendidas na trajetória filosófica de Nietzsche, sobretudo quando relacionadas às ideias fundamentais do filósofo sobre os seres humanos e o cosmo. A nosso ver, o estatuto nietzschiano da interpretação é indispensável a esta polêmica, visto que desloca o peso da verdade das convicções típicas do discurso objetivista para o plano da inserção de perspectivas, do saber-se instalador de interpretações. Logo, as afirmações de Nietzsche são apenas interpretações, o que não significa dizer que sejam verdadeiras, desde que se conceba verdade como

A autêntica atividade avaliadora, tal como a entendemos em Nietzsche, não é negativa, niveladora, e muito menos promotora de aparatos metafísicos de justificação da existência; ela exige do vivente uma postura afirmativa alicerçada no conhecimento trágico como *abertura* à possibilidade de novas configurações de valor, à instituição de hierarquias axiológicas em razão do diferençar-se e da ratificação das diferenças entre os indivíduos, bem como à simultânea desconstrução e desmascaramento de todos ideais caluniadores da vida. Para fins de distinção, o "ódio criador de ideais [*Idealen schaffenden*] e recriador [*umschaffenden*] de valores"[74] produz, dessa perspectiva, a moral (como sintoma de debilitação psicofisiológica e depreciação dos impulsos vitais); o *páthos* afirmativo e exultante, ao erigir valores, engendra uma ética à maneira de Nietzsche, a saber, um modo de ser-avaliar ativo porque assertivo das instâncias vitais, modelador do mundo em seu entorno e do caos de impulsos que lutam por expressão. A *atividade* da vida mesma é nele reverberada ao construir sentido e dar forma, uma vez que "ser ativo é parte necessária da felicidade"[75], e, por conseguinte, "enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto"[76]. Não estaria o velho conceito de felicidade sendo lançado na própria dinâmica do corpo? Seria então tal *ethos*, corpóreo?

2.5. Ética como experimentação

Reconhecidamente, a filosofia de Nietzsche constitui um grande encômio ao corpo, uma inteira adesão ao domínio da corporeidade. Este é o fio condutor[77] que, em nossa visão, representa ao mesmo tempo um desacordo visceral com a tradição e a estratégia de instauração de uma nova prática existencial. Nisto está implicada a própria noção de experiência (*Erfahrung*) no *experimentalismo* nietzschiano, cuja depreensão reside na consideração do corpo enquanto ponto de partida e espaço de abertura. Trilhando a leitura foucaultiana de Nietzsche, corpo reverbera inscrições, é um fluido com cicatrizes do passado, ininterrupto nascedouro de desejos, erros e esmorecimentos, campo de batalha de continuidades e descontinuidades, permanências e rupturas, incessantemente vindo-a-ser.

---

imposição de uma determinada conformação efêmera de forças de validade meramente regulatória na dinâmica do vir-a-ser.

[74] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 268 (GM. p. 26, I § 8.).

[75] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 272 (GM. p. 30, I § 10.).

[76] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 73 (CI. p. 22. § 11 – O problema de Sócrates. Grifo do autor.).

[77] Cf. KSA 11, p. 635, af. 40 [15] de agosto-setembro de 1885; ver também no mesmo volume, p. 565, af. 36 [35] de junho-julho de 1885.

Corpo é "superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marcam e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização"[78]. Ao destituir o *locus* do absoluto, do incondicionado (a razão de ser do filosofar tradicional), Nietzsche oportuniza-se redimensionar o exercício mesmo do pensar, não mais como busca do sentido primeiro, mas como um experimentar volvido por completo à dinâmica corpórea.

Uma 'filosofia experimental' é o título concedido pelo pensador alemão à sua empreitada, mormente porque ao atestar a falta de um sentido primeiro ou de um fundamento último, assinala o niilismo e, diante dele, afirma a irrefreável contingência de todo existir, em suas palavras, *amor fati*:

> uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, experimentalmente toma e até mesmo antecipa as possibilidades elementares do niilismo: sem que seja dito que seria um Não, uma negação, uma estanque vontade de Não. Pelo contrário, através disso pretende o inverso - uma *afirmação dionisíaca* do mundo como ele é, sem qualquer dedução, isenção e escolha - ela quer o círculo eterno – um entrelaçamento das mesmas coisas, da mesma lógica e ilógica. O maior estado a que pode chegar um filósofo: suportar uma existência dionisíaca – minha fórmula para isso é *amor fati*...[79]

Conhecimento e atitude envolvem-se no trabalho filosófico de experimentação, consolidam a possibilidade de sentir, provar, jogar, fruir e sofrer a tragicidade da vida, desmascarando o *modus* acusador que se oculta no amor por além-mundos em nome do amor pela fatalidade de todo acontecer: "o destino é a afirmação incondicional de si mesmo em seu eterno retorno necessário de todas as coisas e o *amor fati* o instante em que pode manifestar-se essa afirmação"[80]. Se toda filosofia nada mais é que a inconfessa expressão hierárquica dos impulsos de seu autor, traduzindo apenas o modelo de vida visado pelo mesmo, Nietzsche assume o caráter necessariamente *interessado* de seus construtos ao declarar-se um experimentador, um 'perspectivador', um intérprete asseverador da rede de tensões instintuais que é o corpo, tomada como sua.

Com efeito, a experiência em sentido nietzschiano transcende o domínio da teoria do conhecimento por não ser entendida meramente como aquilo que percebemos pelos sentidos (o empirismo em geral), ou como forma de conhecimento produzida em função da síntese

---

[78] FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: _____. *Ditos e Escritos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 267.
[79] KSA 13, p. 492, af. 16 [32] da primavera-verão de 1888. Grifo do autor.
[80] FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche*: reflexões sobre Ecce Homo. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2004. p. 61. Grifo do autor.

entre o fenômeno e as categorias apriorísticas do sujeito, à guisa de Kant: ela consiste na imersão do humano nos processos da vida[81]. Tal imersão não significa um *pôr-se* em uma exterioridade separada de si mesmo, mas um *sentir-se com*, um *sendo com* a dinâmica vital instauradora de interpretações-valorações que são cumes de pulsões a transfixar uma corporeidade fruidora. Com isso, não estaria Nietzsche justificando o labor de qualquer filósofo como 'experiência' e, sobretudo, situando-se como o primeiro a radicalmente asseverá-la? E mais fundamentalmente: dos bastidores deste caráter experimental da vida não sucederia a própria autoconstrução do homem?

Segundo Nietzsche, o gênero humano é rebento de um imemorial turbilhão de experimentações. Sua iconoclastia não lhe permite observar-se a si mesmo e nem o homem de seu tempo senão na condição de produtos experienciais: "nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivissecção de consciência e da auto-experimentação de milênios: é o nosso mais longo exercício, talvez nossa vocação artística, sem dúvida nosso refinamento, nossa perversão do gosto"[82]. Esta última frase remete ao tipo de experiência considerado perverso aos olhos de Nietzsche: o exercício genitor da má-consciência, da culpabilidade, sinônimo de vituperação dos instintos, ancorada em ideias que logram persuadir o homem de sua 'suposta' inoperância existencial. Agrilhoado num sistema ascético de explicação de sua própria condição, o indivíduo desapercebe-se de si mesmo como outra possibilidade de ser, como *tentativa* (*Versuch*), inclusive antipódica àquela, posto que, a despeito do "'ser' – nós não temos dele outra representação senão o 'viver'"[83]. Experimentar é violentar, seja para mutilar e arrefecer os instintos, ou, para dar vazão às forças, modelar os impulsos. Deste modo, em função da vida, o vivente é uma contínua tarefa a se fazer: "elogio todo ceticismo que ao qual

[81] A esse respeito concordamos com as observações de Jelson Roberto de Oliveira em elucidativo trabalho sobre o experimentalismo nietzschiano: "experiência é, assim, uma habilidade obtida a partir da vida e que enriquece o conhecimento. Para o filósofo alemão, a experiência passa, necessariamente, pela expressão fisio-psicológica dos processos valorativos que são experimentados como tentativas hipotéticas e ubertosas tentações (*Versuchung*) cuja constituição forma um dispositivo de provação e verificação de forças que superam a mera 'observação racional', a fim de vivenciar o que é experimentado. Por isso, o experimentador não se coloca 'fora' do experimento, mas é dele condição e parte constitutiva. É o experimentador que qualifica, mede, distingue e afere valores aos pleitos experimentais, sabendo que nada pode ser fixado porque o mundo não tem nenhuma formação de domínio que se apresente como estável" (OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche. *Princípios*. Natal: UFRN, v. 16, n. 26, 2009. p. 154.). Tal asserção parece consoante ao entendimento de Frezzatti Jr.: "o mundo, para Nietzsche, é um imenso laboratório de experiências, em que certas coisas têm sucesso, outras fracassam, e falta uma ordem e uma lógica entre elas. Não há uma ordenação visando a um fim, à perfeição humana" (FREZZATTI Jr., Wilson. *A fisiologia de Nietzsche*. Ibidem. 2006. p. 213.).

[82] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 335 (GM. p. 83, II § 24.).

[83] KSA 12, p. 153, af. 2 [172] do outono de 1885 – outono de 1886.

posso responder: 'Tentemos!' mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento"[84].

A insistência de Nietzsche quanto ao fato de sermos igualmente produtos e produtores de nós mesmos coaduna-se à reivindicação do abandono do *modo de ser* do homem moderno, por uma radical adesão à experimentação de si. Em *Aurora*, já enunciara a exigência de "construir novamente as leis da vida e do agir" na medida em que diagnostica a falência da moral platônico-cristã e declara que "o melhor que fazemos, nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprios *reges* e fundar pequenos *Estados experimentais*. Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado!"[85]. Para além do plano individual (ou da *unidade* de um corpo), esta exigência parece se estender ao *socius*, ou até mesmo, é comprovada por meio dele: "percebemos que povos inteiros, séculos inteiros se esforçam em descobrir e *experimentar* novos meios com que seja possível beneficiar um grande conjunto humano e, por fim, a grande árvore frutífera total da humanidade"[86].

Por tal caminho, supomos haver no pensamento nietzschiano uma defesa do intermitente experienciar em todos os âmbitos do humano, balizada na *abertura* trágica de uma existência por se fazer e refazer, abertura esta que proporciona a assunção do caráter hipotético, provisório e não-definitivo de toda experimentação. Neste sentido, experimentar com o pensamento não difere do experimentar prático consigo mesmo (divisando o *Selbst* como corpo), bem como nenhuma experiência cristaliza-se *ad aeternitatem*. Tal compreensão brada contra o esgotamento niilista das forças criativas, possibilitando àqueles cujo saber já fora suficientemente lapidado, pressentir que em "havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia *cultivar* [*züchten*] *dentro do homem*, ele sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para grandes possibilidades"[87].

Nietzsche aflora essa insígnia laboratorial da condição humana para requerê-la enquanto veículo possibilitador de outro modo de existência, e por assim dizer, de outro *ethos*. A multiplicidade de interpretações possíveis no solo do perspectivismo abre para o humano uma gama de caminhos a serem ainda trilhados, aduzindo todos aqueles até então

---

[84] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 415/416 (GC. p. 91 § 51). E ainda: "nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências de modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora, dia a dia! Queremos ser nossos próprios experimentos e nossas cobaias" [KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 551 (GC. p. 214 § 319)].

[85] KSA 3, *Morgenröte*. p. 274 (AU. p. 234, § 453.). Grifo do autor.

[86] KSA 2, *Der Wanderer und sein Schatten*. p. 635 (NIETZSCHE, Friedrich. O andarilho e sua sombra. In: *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 250, § 189. Doravante, a referida obra será citada pela sigla AS.).

[87] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 127 (BM. p. 104, § 203. Grifo do autor).

havidos na torrente histórica como provenientes da imposição de perspectivas e jamais de algum tipo de providência. Permitir-se, seja enquanto *Selbst* (corpo) ou enquanto povo, uma "pletora de vivências fortes e singularíssimas"[88], e, sob sua tutela, criar valores, experimentando úberes entrechoques de contingentes pulsionais, significa o mesmo que doar sentido, colocar uma interpretação. Com isso, entendemos que o experimentalismo de Nietzsche vai além da condição de crítica da gnosiologia típica do pensamento metafísico e dos preconceitos que ele conserva, ao reverberar o esforço reclamado pelo filósofo em *tentar* novas maneiras de viver[89].

De acordo com Marco Brusotti, o projeto nietzschiano de uma filosofia experimental deve ser concebido mediante a dupla tarefa de proceder à experimentação de novas formas de vida, e erradicar o sentimento de culpa, havendo entre ambas uma profunda conexão. Neste sentido, assevera que "a tarefa em torno de aprender e sentir novas coisas se relaciona principalmente à culpa e ao sentimento de culpa"[90]. Ao definir as referidas empreitadas, Brusotti parece seguir à risca a seguinte recomendação nietzschiana posta em *Aurora*: "devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade; um enorme fardo de má consciência deve ser eliminado do mundo"[91]. Pelas páginas desta obra, o intérprete observa a suspeita de Nietzsche no tocante à imprevisibilidade de substitutivos (novos valores ou ideais) para os sentimentos e juízos morais, e, portanto, para a culpa, à época da corrosão dos mesmos, da qual o filósofo é coetâneo. Ao mesmo tempo em que revela esta pútrida sina da moralidade, Nietzsche evocaria a tarefa de uma ciência vindoura capaz de estatuir 'novos ideais', uma vez que as ciências do século XIX ainda não se achavam seguras para tal empreendimento.

Ora, a erradicação do sentimento de culpa e a desconstrução da psicologia da culpabilidade (ou, tal como aventamos, uma *assepsia da moral*) tornam-se exeqüíveis somente por intermédio de uma 'ciência' ou um saber capaz de desocultar a ilusória parafernália conceitual sobre a qual se sustenta a ideia de culpa. Mas não apenas isso: ele

---

[88] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 347 (GM. p. 93, III § 6.).

[89] Para Friedrich Kaulbach, o experimentalismo seria um método de desmascaramento, um procedimento com o qual Nietzsche realizaria a crítica dos preconceitos metafísicos inoculados pela tradição, enquanto erros e ilusões, proporcionando um redimensionamento de todo conhecer à luz da possibilidade de experimentação e auto-experimentação efetivada pelo espírito livre, à medida que este reapropria-se de si mesmo. Tal método propicia ao espírito livre depreender ideias esgotadas, ultrapassando-as, bem como, experimentar motivos mais fecundos. Nas palavras de Kaulbach, "o método de desmascaramento consiste então em buscar a partir dos erros as posições elevadas onde o que ficou obsoleto deve ser agora submetido à crítica das posições sujeitadas a si mesmo e seu lugar no mundo" (Cf. KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln; Wien: Böhlau, 1980. p. 92.).

[90] BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis:* Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche vom Morgenröthe bis Also sprache Zaratrhustra. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997. p. 260.

[91] KSA 3, *Morgenröte*. p. 147 (AU. p. 120/121, § 164.).

precisa dar conta do trabalho experiencial de *criar* novas formas de vida. Tal saber, no propósito de Brusotti, seria uma nova concepção de ciência como *patho*s, arquitetada por Nietzsche no final de 1880, denominada 'paixão do conhecimento' (*Leidenschaft der Erkenntnis*)[92]. Trata-se de um novo ímpeto para o conhecimento que vai além da frieza cética de *Humano, Demasiado Humano*, apesar de nele encontrar seu solo inicial, desembocando no brado por um saber mediado pela vida, próprio de *A Gaia Ciência*. Personificada pelo espírito livre (*Freigeist*), a paixão do conhecimento compreende a experimentação impetuosa e desbravadora com a própria vida, enxergando-a como experiência aberta, cuja mola motriz consiste em invalidar toda pretensão de uma verdade absoluta e, por assim dizer, de qualquer ordem moral do mundo.

Nisto reside por um lado, o perigo de um descomunal horizonte ilimitado como catastrófico para a humanidade, e por outro, o sentir-se mergulhado em incontáveis possibilidades vicejando no porvir. Brusotti leva em conta esta tensão: "a paixão do conhecimento pode ser o último desenvolvimento possível da humanidade, na medida em que – como muito claramente afirma Nietzsche – pode causar seu fim", e remata, "mas ele também vê sua paixão para o futuro desenvolvimento como uma paixão aberta"[93]. Neste ponto se encontra o caráter propriamente prático da experimentação: o saber-se perante uma existência cingida pela marca da abertura exige um contínuo experimentar da parte do homem, na concomitante condição de desencarcerar-se das supertutelas de outrora. A nosso ver, Nietzsche aventa este experimentar como um *modo de ser* que, longe da acepção clássica do *ethos* como hábito, traduz-se não pela constância reprodutivista de uma conduta reputada universalmente válida, mas por um afetar-se e deixar-se afetar que entrega a cada instante o selo da singularidade.

---

[92] O termo aparece pela primeira vez no apotegma 7 [171] do final de 1880 (KSA 9). É principalmente na atmosfera de *Aurora*, e dos escritos relativos ao presente instante da filosofia nietzschiana, que "a honestidade é indicada como uma das mais novas virtudes e a paixão do conhecimento, a nova paixão" (BRUSOTTI, Marco. Op. cit. p. 33.). Em relevante tese sobre as noções de experimento e vivência em Nietzsche, Jorge Viesenteiner reputa essencial uma explicitação do elo entre ciência e experimento nos escritos do período intermediário. Mediante sua investigação, identificam-se dois motivos para tal ligação: o primeiro, desdobrado das hipóteses estéticas filiadas aos textos de juventude, diz respeito ao esforço do filósofo de Röcken em atestar a unidade entre arte e ciência, responsável pelo reencontro do espírito livre consigo mesmo (liberto dos entraves da tradição), ofertando espaço à autoformação enquanto atributo estético do experimento; o segundo motivo condiz justamente à ciência convertida em paixão do conhecimento, para, dessa maneira, "ensinar o homem a considerar a si mesmo como ator-experimentador e comediante da própria vida, como obra de arte ou, como reza um fragmento desse segundo período, a considerar o próprio 'indivíduo como experimento'. É quando o espírito livre aprende a arte da jardinagem e a aplica para moldar e cultivar a si próprio" (VIESENTEINER, Jorge. *Experimento e vivência*: a dimensão da vida como pathos. Tese de doutorado defendida na Unicamp – Universidade Estadual de Campinas, 2009. p. 25.). O experimento em sua dimensão ética aferra-se precisamente a este segundo motivo, sendo fundamentalmente pensado como conceito prático.

[93] BRUSOTTI, Marco. Ibidem. p. 261.

Nesse sentido, "temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos"[94]. Isto, por um motivo cada vez mais presente nas idéias do filósofo a partir da segunda fase, qual seja, a perspectiva de uma abertura para a criação de novos valores e modos de viver: "tantos experimentos ainda devem ser feitos! Tanto futuro ainda tem de vir à luz!"[95]. Dito de outra maneira, a crítica da moralidade estatuída em *Aurora* e sedimentada nos textos do período da transvaloração é acompanhada por uma intenção assumidamente prática, pois Nietzsche não esconde a destinação existencial de seu discurso, ou, consoante deduzimos, a promoção de um uma nova compreensão do *ethos*. Quando dizemos 'prático' não queremos com isso indicar o comportamento mediado por um sistema de conduta julgado suficientemente acabado, e recebido das mãos dos costumes, mas, à experimentação como livre exercício de organização dos impulsos, auto-possibilitação de diferentes vivências na efemeridade do tempo, numa palavra, *criação*.

As supramencionadas 'coisas próximas' são efetivamente a temporalidade, a presentidade, a contingência na qual estamos enredados, a vida mesma. Esta é a matéria bruta e caótica que o humano deve moldar, ao mesmo tempo moldando-se, na condição de único dever prescrito por Nietzsche, o dever de 'tornar-se o que se é'. Apenas sob a égide de um mundo destituído de qualquer ordenação moral e, consequentemente, descerrado em imponderáveis frestas de futuro, que se torna possível fazer da própria existência uma experiência, e deste *transformar-se em experimento* um modo de ser e avaliar, um *ethos*. Saber-se corporeidade prenhe de uma série de inscrições que podem vir-a-ser consiste em 'ser' a dinâmica mesma da vida, e mais, do acontecer mesmo como inabalável *atividade* destrutivo-criativa.

2.6. Ética como sintoma cósmico

Uma filosofia a serviço da vida coloca-se naturalmente a exigência de perscrutar e interpretar os elementos promotores de sua intensificação e valorização. Tanto a *atividade*

[94] KSA 2, *Der Wanderer und sein Schatten*. p. 551 (AS. p. 174, § 16.). Antes, na mesma passagem, Nietzsche denota a necessidade metafísica travestida no tipo de ciência que se arroga o estabelecimento definitivo de *certezas* em torno das coisas primeiras e últimas, como atavismo da antiga necessidade religiosa. A indiferença com relação a tais certezas parece ser própria à experiência existencial considerada por Nietzsche e aqui examinada: "não precisamos absolutamente dessas certezas sobre os horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz a nossa humanidade" (KSA 2, *Der Wanderer und sein Schatten*. p. 550 [AS. p. 173, § 16.]).

[95] KSA 3, *Morgenröte*. p. 160 (AU. p. 132, § 187.).

avaliadora como a *experimentação* parecem preencher tais requisitos, abrindo caminho à consecução de um intento positivo extraído do bojo das reflexões de Nietzsche. Admitimos ainda um terceiro componente que se junta àqueles, robustecido nos escritos tardios, indispensável à compreensão de um *ethos* possível nas entranhas da desconstrução que fomenta: a cosmologia. Supomo-la como primordial forma de saber, cujos efeitos, por mais terríveis que sejam, constituem o horizonte tornado necessário ao ocaso das velhas matrizes de significação da existência (o idealismo em geral) e à ascensão de uma autopercepção do vivente humano unicamente como parte integrante do mundo, e, portanto, da combustão que o recorta e consuma. Disto se segue, conforme alvitramos, que um modo de ser instaurador de valores sob o estro de fecundos impulsos vitais, experimentador de si mesmo e da vida, manifesta o próprio fluxo cósmico.

Partindo da tese nietzschiana desenvolvida principalmente nos fragmentos póstumos[96], segundo a qual não há distinção ontológica entre orgânico e inorgânico, uma vez que se constituem por interações entre forças (donde se segue que a vontade de poder compreende a totalidade dos existentes[97]), permitimo-nos inferir uma espécie de continuidade entre forças cósmicas e impulsos biológicos. A dinâmica das forças é a mesma dos instintos, atravessando todos os domínios do acontecer (inclusive o das emoções, sentimentos e idéias), havendo apenas uma diferença de grau entre o vivo e o não-vivo[98]. Assim, o caráter plurívoco-relacional das forças passa a ser chave interpretativa para os outros âmbitos do existir. O caos que habita tensas e efêmeras organizações vitais, inclusive um humano, é o mesmo que envolve as forças cósmicas, ou, para tentar ser mais fiel às hipóteses nietzschianas, as *forças caóticas*.

Retomemos aqui a noção de *pathos* em comparação ao conceito tradicional de *ethos*, com vistas à acepção de ética que tencionamos construir no presente momento de nossa investigação. Desde suas aparições iniciais, a concepção de *pathos* nos textos de Nietzsche atrela-se a diferentes compreensões, tais como: "*pathos* da verdade"[99], "o *pathos* dos niilistas"[100], "*pathos* reativo"[101], "*pathos* moral"[102]. De modo geral, afigura-se como o

---

[96] Cf. KSA 11, 34 [247] de abril-junho de 1885; 36 [20], 36 [22], 36 [31] de junho-julho de 1885.

[97] Tal como detalha Marton: "totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, o mundo não constitui, porém, um sistema. Pluralidade de forças, tampouco se apresenta como mera multiplicidade. O mundo é antes um processo – e não uma estrutura estável; os elementos em causa, inter-relações – e não substâncias, átomos, mônadas" (MARTON, Scarlett. *Nietzsche:* das forças cósmicas aos valores humanos. Op. cit. p. 71.).

[98] A esse respeito, concordamos com a visão desenvolvida por Michel Haar em *Nietzsche et la métaphysique*. Veja-se capítulo I, tópico 1.3.1.

[99] KSA 1, *Ueber das Pathos der Wahrheit*. p. 760 (NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o pathos da verdade. In: _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 2005. p. 29.).

[100] KSA 12, p. 366, af 9 [60] do outono de 1887.

[101] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 311 (GM. p. 64, II § 11.).

expressar-se de forças e/ou impulsos que indelevelmente atuam nos seres, e 'são' mesmo estes seres, direcionando-os em razão de uma determinada perspectiva, confundindo-se com a própria imagem da vontade de poder[103]. Igualmente, a referida noção não parece diferir do diapasão semântico com que a tradição entende o conceito de paixão (**παθος**), tanto como algo móvel, passageiro, inconstante (habitualmente vinculado à ideia de emoção), quanto como um 'tender para', um 'direcionar-se', uma tendência diretriz.

No aforismo 317 d'*A Gaia Ciência*, intitulado *Olhando para trás*, é-nos revelada uma idiossincrasia tipicamente humana: "raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos, mas achamos sempre que ele é o único estado então possível e razoável para nós, um *ethos*, não um *pathos* – falando e distinguindo como os gregos"[104]. O filósofo nos mostra, primeiro, o *pathos* como uma situação efetivamente vivida (ou experimentada); e, segundo, como algo compelido por nós a vestir-se de uma permanência que lhe é incompatível: noutros termos, mobilizamo-nos em 'fotografar' um estado de coisas qualquer, sentido prazenteira e confortavelmente, e tão logo o arvoramos em paradigma, em modelo acabado. No referido excerto, afigura-se-nos que Nietzsche depreende o *ethos* nos moldes gregos através da representação do durável e permanente (como **εθος**, à sombra de Aristóteles), distinguindo-o do *pathos* na condição de instância fluída. A relutante necessidade em afixar *um único modo de viver* ante a patética transitoriedade do existir digladia-se com o fato de que a vida é, enquanto *pathos*, tal como algo que não se pode *ter-se* ou *manter-se* de forma duradoura[105].

---

[102] KSA 12, p. 491, af 10 [58] do outono de 1887.

[103] A vontade de poder como *pathos* é afirmada por Nietzsche no aforismo 14 [79] da primavera de 1888 (veja-se Capítulo I, nota 103).

[104] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 549 (GC. p. 212 § 317.). Semelhante distinção é encontrada no aforismo 123 da mesma obra.

[105] Peter Durno Murray concebe de modo diferente a distinção entre os termos *pathos* e *ethos* na passagem supracitada de *A Gaia Ciência*. Para ele, "o *ethos* é o esclarecimento retrospectivo de um sentimento (*pathos*) o qual, naquele instante, parece que será eterno" (MURRAY, Peter Durno. *Nietzsche´s affirmative morality.* A relvaluation based in the dionisian world-view. Berlin, Walter de Gruyter, 1999. p. 251.). O comentador observa em Nietzsche o reconhecimento de que viver de maneira inalterável num *pathos* conduziria o indivíduo a pensamentos supra-terrenos, afastando-o do mundo por meio de inverdades 'etéreas'. Compreende então o *ethos* na perspectiva de um modo de pensar a existência que, em sua pretensão em agrilhoá-la, foge ao *pathos*, pois, "o *ethos* em questão, é uma maneira conscientemente desenvolvida de pensar sobre o mundo que não pode coincidir com o *pathos*. Porém, enquanto o *pathos* é a maneira através da qual o sujeito experimenta o juízo de sua relação única com a terra, o *ethos* derivado da razão é requerido para ser mantido em relação ao *pathos* do sujeito, apenas como sua constante re-orientação para poder atenuar a infinidade interpretativa do *amor fati* contra a tendência de criar para além da terra com a reificação do *pathos*" (MURRAY, Peter Durno. Op. cit. p. 252.). Concordamos com Murray quando sua referência à concepção dominante do *ethos* reenvia-nos à percepção deste como trabalho de fixação ou horizontalização de uma experiência patética, fadada ao fracasso porquanto não eternizável. Ademais, voltaremos mais adiante à questão do *amor fati* no tocante à concepção de *ethos* aqui delineada.

No encalço de Nietzsche, arvorar um único *pathos* em *ethos* (**εθος**) consiste num equívoco do qual dificilmente estamos cônscios. No entanto, também o seria assumir um *ethos* cujo atributo é justamente o contrário, permitir-se vivenciar em cada momento da vida o *pathos* que lhe é condizente? Numa paráfrase, se necessário se faz, como diz o filósofo, "imprimir ao vir-a-ser o caráter de ser"[106], poder-se-ia então imprimir ao *pathos* o caráter de *ethos*? A nosso ver, nisto haveria uma inversão: interpretar a adesão à volatilidade da existência correlacionada a uma prática capaz de sentir e ao mesmo tempo modelar as circunstâncias instintuais, psíquicas e culturais, equivaleria a esboçar no si mesmo enquanto corporeidade um *sintoma* da própria mutabilidade cósmica. Um modo de ser reconhecedor do contínuo *pathos* da vida está por esta razão nos antípodas da cristalização de uma conduta pretendida pelos discursos éticos e morais como constante e habitual (**εθος** no sentido consagrado por Aristóteles), atento à sentença segundo a qual "tudo que é fixo *mata*"[107].

Da perspectiva nietzschiana, um *sintoma* congrega o significado clínico de fenômeno ocasionado por doença (típica linguagem médica), bem como a ideia de vestígio, indício, algo que sinaliza, própria do uso comum. Mas, sobretudo, se expressa de modo recorrente em seus raciocínios como *signo*, e por sua vez a semiótica como uma sintomatologia[108]. Por tais meandros, que possíveis signos poder-se-iam atribuir ao modo de ser que Nietzsche parece requerer nas fendas de seu discurso em completa sintonia com o *pathos* trágico do mundo? Outrossim, um *ethos* como sintoma cósmico não deve por isso mesmo enforcar todo *ethos* que vise a uma negação e total desligamento das potências constitutivas do existir? A primeira questão encontra resposta na compreensão do mundo e da vida como vontade de poder criadora; a última, nas conseqüências que possivelmente dimanam desta compreensão.

Na ordem das matérias, entendemos serem sintomas cósmicos interpretáveis como ilustrativos a uma ética nietzschiana, a) o situar-se do homem em concordância com a sabedoria trágico-dionisíaca do *eterno retorno*, radicalizadora do niilismo enquanto *vacuum* de fundamento do mundo, b) a autopercepção de sua filiação à dinâmica produtivo-devastadora do acontecer em geral, acompanhada de seu integral assentimento, e, principalmente, c) o *criar*, o imprimir formas, o moldar por parte do humano como imersão e envolvimento na trama da vida[109]. Portanto, se ela nos incita a criar, será 'ético' o homem

[106] KSA 12, p. 312, af 7 [54] do final de 1886 – primavera de 1887.
[107] KSA 6, *Der Antichrist*. p. 204 (A. p. 39, § 32. Grifo do autor.).
[108] Numa das muitas tentativas de definição do que é propriamente a moral, Nietzsche assevera que a mesma não passa de uma "linguagem de signos, sintomatologia" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 98 [CI. p. 49. § 1 – Os melhoradores da humanidade.]).
[109] Murray parece endossar os três elementos supraditos ao vinculá-los à teoria da vontade de poder, e a um modo de ser capaz de assumi-la, assumindo o insuperável paradoxo entre criação e destino: "este modo de ser

capaz de atender aos apelos da mesma, intensificando-a, expandindo-a, criando e criando-se a si mesmo. Acompanhamos aqui a sugestão de Tracy Strong, segundo a qual o *pathos* expresso em uma vivência no devir é criação da vontade de poder: "sugiro que se deve compreender a vontade de poder como aquilo que dá as formas que são o *pathos* de uma vida"[110]. Bem como com a conclusão de Rosa Maria Dias quanto à posição antitética desta concepção de vontade à explicação deífica do mundo, pois, ao instituí-la, Nietzsche "procura impedir a existência de se fixar, de ser expressão do instinto de conservação, e nos convida a concebê-la como constantemente auto-inventora"[111].

No desenho então traçado, inferimos em Nietzsche a proposição de um *ethos* que de certo modo visa à restituição do sentido originário de 'morada', 'pátria', 'lugar fundamental desde onde somos', em contraposição à apaziguadora imagem de um eldorado vindouro, uma instância posta necessariamente 'fora' do mundo (paraíso judaico-cristão, estado búdico, ou quaisquer 'reinos celestiais', e mesmo o Estado democrático ou o comunismo). Trata-se da 'terra', da condição humana radicada na temporalidade intransponível, e de seu reconhecimento reclamado a toque de caixa desde *Zaratustra*: "permanecei fiéis à terra, meus irmãos"[112]. O nome outrora arriscado por nós para tal reconhecimento e autopercepção é *caospathia*[113], que, como anteriormente frisamos, consiste na atestação e adesão ao sentimento do jogo caótico das forças e impulsos no acontecer, inclusive em nós.

No jovem Nietzsche, deparamo-nos de antemão com a sombra heraclítica que esteve sempre acompanhando o andarilho de Röcken em seus escritos, adquirindo proeminência nas extremidades de seu percurso filosófico – reportamo-nos à atmosfera do dionisíaco, cujos pólos deslindam-se da conferência realizada à época da Basiléia[114] e em O *Nascimento da Tragédia*, aos textos da terceira fase[115]. Não obstante elaborar a autocrítica de muitas das idéias de juventude, o Nietzsche maduro não se recusaria a assinar a consideração abaixo reproduzida:

---

envolve uma criação contínua de uma alteridade de si mesmo, sendo esta *a aplicação direta da teoria da vontade de poder à questão de como se deve viver*. Essa ação de criação de um destino próprio a si mesmo é também simultaneamente destruidora da alteridade, em concordância com a primordial contradição entre criação e destruição" (MURRAY, Peter Durno. Ibidem. p. 254. Grifo nosso.).

[110] STRONG, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*. Op. cit. p. 234.

[111] DIAS, Rosa Maria. A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência. Op. cit. p. 29.

[112] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 99 (ZA. p. 103, I – Da virtude dadivosa, § 2).

[113] Cf. Capítulo I, p. nota 105.

[114] Notadamente, *A Visão Dionisíaca do Mundo* (*Die Dionysische Weltanschauung*) de 1870. Cf. KSA 1, p. 551.

[115] Nas obras publicadas, mormente em *Crepúsculo dos Ídolos*, O que devo aos antigos § 4 e 5; e em *Ecce Homo*, III § 5, Zaratustra § 6, 7 e 8, IV § 2 e 9. Cf. também KSA 13, 14 [14] e 14 [46].

> entre homens, Heráclito era inacreditável como homem; e quando ele foi visto dando atenção ao jogo de crianças barulhentas, pensava ali algo que nenhum mortal havia pensado nas mesmas circunstâncias – o jogo de Zeus, dessa grande criança do mundo, e a brincadeira eterna de destruir e formar mundos[116].

Reavivamos essa influência nietzschiana do filósofo pré-platônico a fim de, por meio dela, esclarecer a ruptura com as velhas divisas do imobilismo metafísico à luz do qual as grandes narrativas morais ergueram, na contramão dos impulsos[117] e da vida, condições propícias à sua preservação. Heráclito é a resposta redimensionada e tardia com que Nietzsche estatui um conhecimento perspectivo sobre o mundo, tomado como alimento indispensável a uma alternativa existencial frente ao pseudo-projeto moderno de emancipação do homem. Sua seiva deve brotar da afirmação da tragicidade e da *abertura* nela implicada; do enxergar-se a si mesmo a partir do corpo e das exigências fisiológicas nele afloradas em cada *pathos* vital; da criação de novos modos de viver, com base no cálido magma ofertado pela vida mesma (compreendendo-se aí avaliações, valores, sentimentos, instituições, como organizações vitais), pois, "somente criando o homem poderia redimir-se do fluxo eterno, ou, dito de outro modo, fugir da 'verdade'"[118].

2.7. Que significa afirmação da vida como *ethos*

Ensaiemos sintetizar um argumento decorrente das ponderações até agora realizadas: o homem cujo modo de ser absorve a atividade avaliadora, a experimentação e a adesão à 'verdade' cosmológica, não reedita valores, significações, formas de viver, práticas existenciais, mas as *cria*, des-arrebanhando-se porque se singularizando. À medida que erige valores sob a tutela de demandas vitais, da auto-superação por elas impostas ao destruir estruturas de sentido para edificar outras configurações, o vivente humano afirma a vida. Ao fazê-lo, inevitavelmente reverencia os impulsos corpóreos e jamais sua depauperação,

---

[116] KSA 1, *Ueber das Pathos der Wahrheit*. p. 760 (NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o pathos da verdade. Op. cit. p. 27.). Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche retoma semelhante consideração para assentar o caráter temporal da condição humana: "O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da 'grande criança' de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa..." (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 323-324 [GM. p. 74, II § 16.]).

[117] Conforme a interpretação moral dominante, estes são vistos como um domínio separado, ligados ao corpo, e este, por sua vez, em escala inferior à alma, axio-ontologicamente julgada superior.

[118] ARALDI, Clademir L. *Niilismo, criação, aniquilamento*. Ibidem. p. 391.

ofertando-se uma experimentada fruição dos mesmos, uma *sublimação* ou *espiritualização* como exercício de fluidez das pulsões. E ainda, se o *ser mais* define o efetivar-se das forças e impulsos na imagem da vontade de poder, o modo de ser exortado por Nietzsche é o que melhor traduzir este 'caráter intrínseco' que perfaz todas as coisas[119].

A luta franca de Nietzsche com a tradição tem entre seus vários escopos oferecer uma permuta de niilismos, qual seja, abandonar o ultraje à vida característico dos sistemas morais e de seus rebentos camuflados em nome do não menos niilista mundo de ininterrupta recorrência de energias no a-teleológico caos das relações. Com isso ele se posiciona na 'porta de saída' da lógica do pensamento ocidental (enquanto lógica da decadência), prestes a 'saltar para fora', representando concomitantemente seu esgotamento e tentame de ultrapassagem. Esgotamento porque constitui a *negativa* enunciação de um nada de sentido ao mundo; ultrapassagem, porquanto empreende o sentimento *afirmativo* diante do mesmo. Assim, o niilismo que assume retira do breu do nada um caráter eminentemente positivo e fecundo, que vai *do nada de sentido à pluralidade de sentidos possíveis*. Como condição para a criação de novos valores, interpretações e perspectivas, o velho tema da filosofia clássica, o nada, toma à frente, é parte da compreensão da existência como *ausente*, inclusive, de um Nada primal[120].

Uma vez conhecedor do *vacuum mundi*, duas condições se apresentam para o humano: a laceração ou a criação. Aquela envolve a impossibilidade de suportar uma existência sem sentido (primeiro ou último); esta, a incontinenti anuência da vida como tal. Enquanto a primeira é prova de fraqueza, ressentimento e debilitação, a última exprime fortaleza, saúde, grandeza. Nisto reside o sentido do *amor fati* nietzschiano.

---

[119] *Ser mais* (*plus* de poder) se identifica com auto-superação, tal como entende Azeredo: "no dinamismo do vivente, exercido enquanto ser mais, e na característica da vida, definida enquanto aquilo que deve sempre superar-se a si mesmo, é que se encontra a necessidade premente de introduzir perspectivas e de ultrapassar perspectivas previamente introduzidas, pois, para o filósofo, esse é o meio pelo qual nos conservamos na vida" (AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. Op. cit. p. 76.). Partindo de uma leitura deleuzeana, poderíamos filiar este *ser mais* ao *diferençar-se* qualitativo-quantitativo próprio da dinâmica das forças: "a vontade de poder é o elemento diferencial das forças, quer dizer, o elemento de produção da diferença de quantidade entre duas ou várias forças supostas em relação. A vontade de poder é o elemento genético da força, quer dizer o elemento da produção da qualidade que conduz cada força nessa relação" (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Ibidem. p. 81.).

[120] Supomos uma concepção nietzschiana de nada como ausência de fundamento do mundo, vazio quanto a uma ordem implícita na existência, donde se depreende a fórmula ascética exposta na *Genealogia*: "no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*: ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 339 [GM. p. 87-88, III § 1. Grifo do autor.]). Com a expressão 'querer o nada' Nietzsche aponta a lógica subjacente aos discursos ascéticos, uma vez que se quer algo que efetivamente é pura ilusão, quimera manuseada como elemento estruturante da metafísica (além-mundos, o domínio do inteligível, o bem, a paz universal, entre outros). A deixa implícita na última parte, 'nada querer', é, conforme pensamos, condizente à assunção de um estado psicológico que supera a teia de preconceitos metafísicos com os quais as metanarrativas do Ocidente revestiram o mundo, impedindo-se qualquer asseveração destas. Destarte, nada se quer ou se espera para além da existência em que estão *ausentes* finalidades, providencialismos ou patamares soteriológicos.

> minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*...[121]

Grandeza no homem condiz tanto à suportabilidade de um mundo de forças eternamente retornando, como a 'nada querer'[122] de distinto em um tal mundo, nada solicitá-lo, nada esperar ou exigir dele. Entretanto, Nietzsche observa a manifesta coexistência entre as várias faces desse 'nada querer' com relação ao mundo e o amor imediato e desmesurado pelo mesmo: "nada mais quero de maneira diferente, também nada para trás, – nada que eu *possa* querer de outra maneira... *Amor fati*"[123]. Ele nos dá a entender que ao engendrar o *amor fati*, realizaria a primeira tentativa em efetuar a tarefa ou obrigação filosófica outrora difundida em *Além do Bem e do Mal*, a saber, "situar a grandeza do homem, a noção de 'grandeza', precisamente em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade", pois, acredita que por essa via poder-se-ia igualmente determinar "o valor e o grau, conforme quanto e quantas coisas um indivíduo pudesse agüentar e aceitar, conforme *até onde* pudesse estender sua responsabilidade"[124].

---

[121] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 297 (EH. p. 51 – II. Grifo do autor.). Semelhante passagem encontra-se em *Nietzsche contra Wagner*, epílogo § 1. Ao interpretar o pensamento do eterno retorno no último Nietzsche enquanto compreensão do *ser* no *devir*, da submersão do primeiro no segundo, Karl Jaspers credita a realização dessa possibilidade em termos existenciais ao *amor fati*. Para ele, resulta paradoxal a tentativa de pensar conceitualmente a unidade entre ser e devir, entre regência da vida e destino. Inclusive, algumas passagens do espólio nietzschiano não abarcariam o profundo sentido do amor pela fatalidade do acontecer. Em suas palavras, "o *amor fati* é mais do que essas oposições alcançam: é a afirmação da necessidade mesma, pela unidade do devir e do ser, no destino do indivíduo e de seu mundo. Neste ponto, o *ethos* da verdadeira atividade do indivíduo se identifica com a experiência de *ser o que acontece*" (JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963. p. 515. Grifo nosso.). O trecho final desta asserção chama-nos atenção, e em particular, o uso da expressão *ethos* afinando-se ao significado manejado na presente pesquisa: Jaspers parece considerá-lo como *modo de ser* do indivíduo que associa ser e devir, historicidade e existência, si mesmo (corpo) e acontecer. Dito de outro modo: trata-se de um *ethos* cuja marca fundamental é a participação no jogo da transitoriedade do vir-a-ser e, por conseguinte, não se edifica como *hábito*, disposição repetida e duradoura. Em torno desta interpretação, Peter D. Murray sugere haver uma distinção entre o *ethos* do *amor fati*, aparentemente ventilado por Jaspers, do *pathos* da 'humanidade', associado à experiência de afirmação do eterno retorno, levando-nos a entender uma relação de derivação, em que o *pathos* pode gerar um *ethos*. Nesse sentido, declara: "o *pathos* é associado à experiência do eterno retorno surgida de uma relação afirmativa atual para com a existência, e é com base nesse sentimento que se pode desenvolver um *ethos*" (MURRAY, Peter Durno. *Nietzsche´s affirmative morality*. Ibidem. p. 252.). A nosso ver, a afirmação integral da vida proposta na fórmula do *amor fati* é o único manancial donde se torna possível empreender novas formas de viver em consonância com a *dinamys* do mundo. Compartimos a apreciação de Murray tão logo ela nos proporcione compreender o *amor fati* enquanto condição propulsora e porta de entrada do modo de ser (*ethos*) aqui traçado. Acerca da discussão sobre a relação entre *pathos* e *ethos*, veja-se BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. p. 311.

[122] Parece-nos exeqüível estabelecer um elo entre a expressão 'nada querer diferente', da supradita passagem de *Ecce Homo*, com um trecho da citação de *Genealogia da Moral* feita na nota 118, 'nada querer'. Tudo indica que Nietzsche contrapõe a querença de um nada na condição de ascética arquitetura conceitual dos metafísicos, a uma ausência de querer quaisquer supertutelas ou muletas justificadoras da totalidade da vida e de nosso destino último, como ponto arquimédico da higienização psicológica por ele proposta na filosofia madura.

[123] KSA 13, p. 641, af 25 [7] de dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889. Grifo do autor.

[124] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 146 (BM. p. 119, § 212. Grifo do autor).

Antídoto nietzschiano para vencer o pessimismo da filosofia moderna, mormente o de Schopenhauer, a afirmação da necessidade adquire musculatura suficiente nos escritos tardios para legitimar o deslocamento inerente às meditações de Nietzsche, de uma cosmovisão trágica para uma indicação existencial que, segundo entendemos, apresenta implicações práticas. Tal deslocamento vai sendo operado de modo simultâneo a partir de 1880, tempo em que o filósofo já nos convoca a exaltar a vida ao escrever o mandamento "ame o que é necessário" e curiosamente arrematar, "*amor fati*, esta será a minha moral"[125]. O imperativo do amor à vida, tão desgastado pela retórica moral e religiosa, passa a ser *o amor pelo fato de que a vida é trágica*, patética, e não mais um compromisso obreiro com salvaguardas salvíficas num futuro de uma humanidade 'melhor' ou *post mortem*[126]. Diante de um tal mundo, o que querer? Nietzsche responderia, em conformidade com o até então exposto, nada! Retrucaríamos então: o que *fazer*? E obteríamos a seguinte réplica: "Criar [*Schaffen*] – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve"[127].

Por tais meandros, o *amor fati* é justamente porta de entrada e mola propulsora do *ethos* que transborda das exigências nietzschianas, e que denominamos *ethos da criação*.

---

[125] KSA 9, p. 643, af 15 [20] do outono de 1881. No original: „Liebe das, was nothwendig ist" e a m o r f a t i dies wäre meine Moral. Dissemos ser um curioso remate por depararmos com a expressão 'moral' atribuída ao *amor fati*. Também em *Aurora*, como já frisamos, escrita à época do referido póstumo (1881), o filósofo versa claramente sobre uma moral que considera em franca correspondência com suas próprias asseverações, apesar do raciocínio declarado paradoxal, enfatizando que o livro "representa, de fato, uma contradição, e não tem receio dela: nele é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade*! [*Aus Moralität!*] Ou como deveríamos chamar o que nele – em nós – sucede? Pois, conforme nosso gosto, preferíamos palavras mais modestas"; e continua, "não há dúvida, também a nós se dirige um 'tu deves', também nós obedecemos ainda a uma severa lei acima de nós – e esta é a última moral [*letzte Moral*] que ainda se nos faz ouvir, que também nós ainda sabemos *viver*" (KSA 3, *Morgenröte*. p. 16 [AU. p. 13, Prólogo § 4. Grifo do autor.]). Ora, a provocação de Nietzsche reforça numa só medida seu intento de ultrapassamento da moral, a denominada 'auto-supressão da moral', e a vinculação a um programa dito 'moral' não declarado senão de forma indireta, intersticial, apenas levemente suscitado. Noutra passagem da mesma obra, escreve que falta aos moralistas "o *amor do conhecimento* e que apenas conhecem o prazer de infligir dor" (KSA 3, *Morgenröte*. p. 241 [AU. p. 203, Prólogo § 357. Grifo nosso.]). Esta assertiva não poderia ser tomada como senha do próprio *amor fati*? Assim indagamos porque reconhecemos o quanto esta noção nietzschiana encontra-se envolta pelo conhecimento do dionisíaco.

[126] "A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*. – Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio, uma coruja agourenta. Mesmo o amor à vida é ainda possível – apenas se ama *diferente*... É o amor a uma mulher da qual se duvida" (NIETZSCHE, Friedrich. Nietzsche contra Wagner. In: _____. *O caso Wagner; Nietzsche contra Wagner*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 72. Epílogo § 1. Grifo do autor. Doravante, a referida obra será citada pela sigla NCW.).

[127] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 110 (ZA. p. 115, II – Nas ilhas bem aventuradas.). O caráter condicional deste 'saber' sobre o mundo é posicionado igualmente como um aprendizado cuja conseqüência se traduz em termos prático-existenciais: "quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas 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 a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!" (KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 521 [GC. p. 187/188, § 276.]). De início, do ponto de vista do conhecimento, 'aprender a ver como bela' a necessidade trágica é desde já interpretá-la, adotar uma perspectiva, impor um significado – única possibilidade de erigir algo em *saber*. Em segundo lugar, 'aprender a ver' gera, por sua vez, um *fazer* ligado a um *tornar-se* ('me tornarei um daqueles que fazem belas coisas'). Disto se segue que o amor nietzschiano abrange uma relação bicondicional entre saber e fazer a qual sugere a formação de um modo de ser capaz de abraçá-la.

Nesse sentido, compartimos a asserção de Murray: "o *amor fati* forma o horizonte de criação que determina o sentido da vontade de poder, dando-lhe as suas possibilidades éticas"[128]. Dito de outra maneira: as possibilidades éticas nascem desde o horizonte descerrado para novas criações estimuladas pela vivência do *amor fati*, pela asseveração e promoção da vontade de poder enquanto exercício de forças criadoras. Isso não quer dizer que o *poder* seja um *telos*, e tampouco que se converte em fundamento ético universal e necessário. O significado de poder (*Macht*), compreendido a partir de *machen*, insistimos, percorre o elástico fluxo semântico que contempla formar, produzir, arranjar, plasmar, entre outras sinonímias para *criar*, ligando-se destarte ao verbo *schaffen*. Com Nietzsche há uma inversão da preocupação com a determinação *do fim*, para a reflexão sobre as *condições nas quais fins são criados*. Acerca desta questão, Michael Steinmann esclarece-nos: "a ética de Nietzsche, ao menos em primeiro lugar, não chega ao ponto de estabelecer fins específicos, mas as condições pelas quais algo é em geral determinado como um fim"[129].

Enquanto a tradição socrático-platônica separa os domínios da *physis* (**φυσις**) e do *ethos* (**εθος**), Nietzsche parece ocupar-se com sua re-ligação, em tentar unir no discurso, apesar de todas as insuficiências mortificantes da linguagem, o que nunca foi de fato separado[130]. Mais que unir, entendemos tratar-se de um exercício de higienização propiciador da recuperação do caráter cósmico de todos os existentes que, no humano, alinha-se não ao **εθος** como hábito, mas à imagem conceitual do *ethos* como **ήθος**, modo de ser, forma de

---

[128] MURRAY, Peter Durno. Ibidem. p. 252.

[129] STEINMANN, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Op. cit. p. 133. No tópico inicial do capítulo 5 (*Nietzsches Ethik des guten Lebens*, p. 129), Steinmann retoma a discussão ética em torno da noção de bem para com ela desenvolver o argumento segundo o qual o *poder* deve ser concebido como critério do bem nos contornos da ética da boa vida proposta, segundo ele, por Nietzsche. Acerca das articulações entre as noções de bem e poder examinados, e da impossibilidade da hipostasiação de ambos, declara: "não há bem em si fora dos graus que o indivíduo alcançou em cada caso, e tampouco um poder em si. Em vez disso, o conceito de bem encerra alterações para melhor ou pior, na medida em que ele o representa. Este ponto atua especialmente no momento em que se percebe que nem todos podem realizar o mesmo grau de poder e, por conseguinte, do bem: quando o bem está em um dado momento, podendo conferir validade a si mesmo, então se deve dizer que para cada um também existe outro bem, ou seja, outro grau deste" (STEINMANN, Michael. Ibidem. p. 139).

[130] Nesta direção, Nuno Nabais depreende uma aproximação entre a ética do *amor fati* de Nietzsche e o ideal estóico de uma 'ética da imanência', segundo a qual, não obstante a crítica desferida pelo filósofo alemão às possibilidades do imperativo de viver 'conforme à Natureza' (*Além do Bem e do Mal* § 9), embandeirado por Zenão de Cítio e os correligionários da *Estoá*, ele expressaria a mesma ideia, de que "a Ética é absorvida pela Física, ou em outras palavras, a vontade humana é absorvida pela necessidade natural" (NABAIS, Nuno. *Nietzsche and the metaphysics of the tragic*. London: Continuum, 2006. p. 85/86.). Corroboramos a elucidativa apreciação feita por Azeredo (*Nietzsche e a aurora de uma nova ética*, nota nº 11, p. 282.) sobre tal aproximação, de que não há em Nietzsche qualquer imperativo de uma Natureza que seja julgada conhecível e, por conseqüência, possa gerá-lo como tal, bem como não haveria uma Física nietzschiana. Acrescentamos apenas que o autor parece atribuir a Nietzsche um conceito de natureza do qual o pensador alemão se afasta, pois a natureza estóica ainda supõe uma ordem do mundo e não o caos e o acaso de todo acontecer. Sobre tal questão, rever capítulo I do presente trabalho, nota 157.

viver e, principalmente, morada, *lugar* próprio do homem[131]. Nessa medida, o filósofo antepõe-se à 'paralisia do ingênito' que anestesia, des-potencializa e esteriliza o espírito criador no humano, ao servir-se da simbiose entre aprovação da vida e criação de novas possibilidades de existência. O domínio da liberdade repousa sob este vislumbre: ela mesma é este espaço de transgressão do *Não* destrutivo, co-pertencente à *abertura* contínua do viver, ratificada pelo *Sim* criativo. Na terminologia ética aqui aventada, o modo de ser (*ethos*) do indivíduo cuja *práxis* constitua a não fixação de uma práxis única; cujo *ser* é o *devir* nos termos da dinâmica recíproca e transitória do lançar-se à autoconstrução de si; que dilapida a perspectiva da culpa nas próprias circunscrições psíquicas; e que se dispõe a assumir o acaso das vivências, é, por isso mesmo, afirmativo da vida.

A contínua atividade plasmadora da vida em nós impele-nos a criar. Nisto consiste a *prática ética* numa perspectiva nietzschiana: traduzir o agir criador da vida em modo de ser, longe da pressuposição de um sujeito racional capaz de conservação de uma série de virtudes, capaz de repeti-las, mantendo uma identidade consigo mesmo. O único sujeito possível é estilhaçado e tensional, o *corpo*, enquanto "estrutura social de muitas almas"[132]. É tão-

[131] Em seu trabalho sobre uma ética do *amor fati*, Vânia D. de Azeredo expõe duas características que tornam válida qualquer experiência que tencione pensar uma ética à luz do filósofo: a atestação da carência de fundamento ou justificativa última para todo agir, e o reconhecimento da vontade de poder em todo agir enquanto introdução de perspectivas. Com isso, a autora suscita um redimensionamento, pois, à medida que Nietzsche desconstrói o domínio clássico da ação, desbaratando as noções de agente, fundamento do agir, faculdade moral, entre outras, constrói outra circunscrição do agir (vontade de poder), requerendo de toda exegese que proponha uma ética a partir de sua filosofia, o deslocamento da própria ética para uma dimensão diferente. Esse redimensionamento, porém, segundo Azeredo, recupera o antigo significado do *ethos* como **ήθος**: "o que Nietzsche retoma é o sentido de *êthos* como a base da *práxis*, isto é o *êthos* nietzschiano corresponde às lutas entre as vontades de potência que se processam em profundidade. Esse é *o lugar* de onde brota o agir humano, lugar esse que está no homem mesmo e que exprime as lutas que o compõe. É do *êthos*, enquanto traços de caráter remetidos à vontade de potência, que emanam os atos singulares do homem, em Nietzsche, enquanto interpretação" (AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. Ibidem. p. 271. Grifo nosso.). Para Javier Ibáñez-Noé, Nietzsche seria responsável pela construção de um *ethos* trágico oriundo do enlance entre a morte de Deus e o eterno retorno do mesmo como 'saber', 'verdade', desde onde afirmaria a existência mesmo naquilo de mais doloroso, diferentemente das morais tradicionais e sua pseudo-empreitada aniquiladora dos elementos trágicos da existência. Ibáñez-Noé dá-nos a impressão de diferir de Azeredo, ao entender que o *ethos* trágico requereria um significado mais originário da expressão 'ethos', afinada muito mais ao eterno retorno que à vontade de poder. Em suas palavras, "gostaria de retomar uma reflexão sobre o significado do termo 'ethos' e a partir desta reflexão tentar obter um ponto de vista de que nós podemos, certamente sem ir além de Nietzsche, mas, talvez, olhar para além da metafísica da vontade de poder. Sabe-se que a significação original de 'ethos' não é 'caráter', mas 'casa', ou 'lar'. Caso sigamos esta indicação, então a unidade entre ethos e verdade significaria que a verdade abre espaço para construir um lar para a existência histórica da humanidade" (IBÁÑEZ-NOÉ, Javier A. Thuth and ethos: the philosophical fundations of Nietzsche's ethics. *Philosophy Today*. Milwaukee: Marquette University, n° 38, 1994. p. 85.). Em nossa compreensão, tanto a vontade de poder como o eterno retorno consistem em serem figuras designadoras do *estar radicalmente situado* do humano na temporalidade, na imanência, como sua única morada.

[132] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 33 (BM. p. 25, § 19.). Nesse sentido, Nietzsche não execra a relação mando-obediência característica do esquema lógico dos discursos éticos, mas apenas desconstrói a relação entre alma e corpo (sujeito e impulsos), enquanto relação de subserviência deste com relação àquela, uma vez que o estatuto ontológico da alma é posto em xeque por vários vieses críticos (crítica à noção de causalidade, de racionalidade, de subjetividade, do domínio do inteligível, e de tudo que se segue necessariamente destes

somente a corporeidade que concretiza o espírito, ela resume nossa atividade espiritual, na medida em que, como entende Frezzatti Jr., "o espírito nietzschiano é uma capacidade de criação que está necessariamente ligada a uma potencialização dos impulsos humanos"[133], e, portanto, à experimentação, à auto-expererimentação, à destruição-criação de valores, enquanto atividade de *auto-superação*, inextricavelmente associada a uma vida ascendente e integralmente afirmada[134].

Todavia, não se requereria para a efetivação do programa ético nietzschiano desenhado até então, um *sentir* ou um *sentir-se* outro? Sabendo-se do caráter paradigmático da Grécia trágica para Nietzsche, afigura-se-nos que a pergunta contida na *Tentativa de Autocrítica* à primeira obra publicada pode a esse respeito suscitar-nos um meandro: "uma questão fundamental é a relação dos gregos com a dor, seu grau de *sensibilidade* – essa relação permaneceu igual ou se inverteu?"[135]. Evidentemente, achamo-nos ante uma filosofia onde os verbos das gramáticas nada mais são que simplificações para o inaudito e, por isso, sentir, querer, pensar, interpretar, não passam de variações contrapontísticas sobre o único e indizível tema: a "realidade de nossos impulsos"[136]. Mas, não nos pede o filósofo para que sintamos diferente? Olhemos diferente? Manifestemos um *ethos* diferente? Outra preocupação aparentada àquela nasce do âmago dos argumentos tecidos até o momento: não se faria necessário então indagar quais as possibilidades de pensar tal *ethos* como extensível à arte, e a própria arte como algo mais amplo? Tentemos então.

---

tópicos). Logo, haveria um hipertrofiamento da alma com respeito ao corpo. Igualmente, qualquer discurso mantenedor da alma soa como interpretação niilista, negadora da vida, e, portanto, como condição de conservação de uma espécie de existência decadente. Na óptica nietzschiana, mando e obediência se dão nos interstícios das relações entre forças e impulsos, enquanto provisórias organizações hierárquicas entre afetos que comandam e os que são comandados, subordinadores e subalternizados. Cf. *Aurora* § 109; *A Gaia Ciência* § 347; *Assim falou Zaratustra* II – Do superar a si mesmo; *Além do Bem e do Mal* § 199. Cf. também KSA 10, af 7 [95]; KSA 11, af 25 [427], 26 [272], 27 [27].

[133] FREZZATTI Jr., W. A. *A fisiologia de Nietzsche*. Ibidem. p. 74/75. Para uma compreensão do conceito nietzschiano de espírito (*Geist*) cf. KAUFFMANN, Walter. *Philosopher, psychologist, antichrist*. 4. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1974. p. 228-243.

[134] Compartilhamos a argumentação de Murray, quanto a um *ethos* afirmativo em franca consonância com a atividade criadora da vontade de poder que pretende Nietzsche legar ao homem para tempos futuros: "a possibilidade de experimentar uma alegria na destruição, associada ao '*sacrifício* dos tipos mais elevados', não deve ser compreendida como a possibilidade de uma subjetividade individualizada. O sentimento de redenção experimentado no curso do movimento do indivíduo para níveis universalizados de pensamento deve tornar-se a base de uma preocupação com o estabelecimento de *ethos* afirmativo, instintivo e individual, baseado na exigência de afirmar o destino em escala universal, antes que se torne em vão. Cada ato criativo é também um ato destrutivo, mas, ao invés de retirar-se do mundo à luz deste fato, Nietzsche exige que um outro nível de afirmação se torne presente na atividade cotidiana do sujeito" (MURRAY, Peter Durno. *Nietzsche´s affirmative morality*. Ibidem. p. 253).

[135] KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 15 (NT. p. 17, § 4. Tentativa de autocrítica. Grifo nosso).

[136] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 33 (BM. p. 42, § 36.).

CAPÍTULO III

Nos Contornos de uma Estético-Ética: Arte e Configuração de Valores

> "'O que é bom é leve, tudo divino se move com pés delicados': primeira sentença da minha estética"[1]

3.1. Dessacralização do ato criador na arte: a caminho de uma estética existencial

Seja enquanto auto-superação[2], avaliação[3] ou espírito[4], o significado da criação em Nietzsche funde-se com a própria ideia de vida e esta com a vontade de poder. Desteologizada, arrancada da suposta exclusividade semântica criacionista, é peça chave em suas visões cosmológica e fisiológica, contrárias à filosofia como busca da *causa prima* incondicionada. Nesse sentido, vontade de poder e vontade de criar equivalem-se através da trama metafórica entre *machen* e *schaffen*, deitando luzes não à simples imanentização do fenômeno representado pelo conceito em voga, mas à tentativa de construir um discurso desde o início aquiescedor de seu caráter poiético[5], o qual não diz as coisas tal como são, mas

---

[1] KSA 6, *Der Fall Wagner*. p. 11 (NIETZSCHE, Friedrich. O caso Wagner. In: *O caso Wagner; Nietzsche contra Wagner*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 11 § 1. Doravante, a referida obra será citada pela sigla CW.).

[2] Cf. FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar:* um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 116, 157, 161. ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento:* Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2004. p. 427.

[3] Cf. MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 69.

[4] Cf. FREZZATTI Jr., Wilson. *A fisiologia de Nietzsche*: a superação da dualidade cultura/biologia. São Paulo: Editora Unijuí, 2006. p. 75, 91.

[5] De modo geral, definimos 'caráter poiético' a atividade producente atrelada à agonística das pulsões vitais e não a uma causa eficiente (razão, enteléquia ou sujeito, numa palavra, o agente). Como é sabido, mesmo o labor filosófico não passa de atividade fisiológica em Nietzsche. Assim, acreditamos conservar o sentido grego da *poiesis* (em geral, ação produtiva), e simultaneamente, a partir do filósofo alemão, afastar a ideia de uma identidade fixa enquanto causa à qual é remetida a produção de algo, e igualmente a própria noção de causalidade por ele criticada. Platão e Aristóteles são, neste ponto, interlocutores cardinais à distinção aqui tencionada na comparação a uma possível *poiesis* nietzschiana. À medida que Diotima responde a Sócrates em *O Banquete*, Platão aduz uma concepção de poiesis (uma das semânticas aferradas ao verbo **ποιευ**, segundo Steiner. Veja-se capítulo I, nota n° 16.) cuja complexidade envolve uma dimensão abrangente de causas: "sabes que 'poesia' é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não ser ao ser é 'poesia', de modo que as confecções de todas as artes são 'poesias', e todos os seus artesãos poetas" (PLATÃO. O banquete. In: _____. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 43.). O filósofo grego deixa clara a existência de um elástico número de *poiesis* cuja essência reside em fazer com que algo passe do não-ser ao ser, por uma causa motriz ou terceiro termo movente. Neste âmbito, a coisa se torna (entra no domínio do ser) em razão da intervenção de uma causa ontologicamente distinta que, diríamos, a faz ser. Pelo menos na obra em voga (guardando a posição assumida pelo não-ser em *O Sofista* enquanto partícipe do ser na condição de outro –

apenas as coloca interpretativamente. Para tanto, *a* verdade cede lugar a uma gama de falas nas quais o grau de veracidade corresponderá à força que lograr imprimir, historicizando-se, contaminando vivências.

Ora, uma vez dinamitando o exclusivismo das palavras, e especificamente do termo ora investigado, Nietzsche retiraria o caráter sacrossanto que lhes fora depositado. As palavras não possuem donos e tampouco os significados: são simplesmente manejados e remanejados pela necessidade interpretante em nós. Portanto, licença poética é o nome à mão para se compreender a apropriação nietzschiana dos signos e a re-significação destes, uma vez que, com ele, o filosofar mesmo não chega a lugar algum senão *criando-o*, não estando longe do exercício *criativo*: "o que em última instância alvorece nos filósofos: eles não devem mais se permitir somente legar conceitos, não apenas depurá-los e iluminá-los, mas, antes de tudo, *fazer* [*machen*], *criar* [*schaffen*], esboçar para com eles persuadir"[6]. Assim sendo, a palavra *arte* é sem hesitação uma das expressões confrontadas com semânticas dominantes e re-apropriadas na tessitura das ideias nietzschianas. A nosso ver, é possível erguer aqui duas premissas tomadas como ponto de partida: a arte espelharia a cunhagem de sentido posta por Nietzsche enquanto autêntico trabalho filosófico, e, principalmente, se instauraria *modo de conceber a criação*, coadunado à perspectiva cosmogônica do dionisíaco.

Procedamos a uma breve análise de ambas. Com efeito, se a tarefa filosófica *par excellence* é a criação de valores[7] como contraponto à descoberta do desde sempre dado,

---

alteridade, reveladora de outra acepção ontológica), o pensamento platônico não diferiria da articulação judaica da *creatio ex nihilo* por estruturar três termos na relação: o *não-ser* (ou o nada), o *ser* e a *causa* que leva de um ao outro. Todavia, reconhecendo a devida distância entre tais mentalidades, ainda se registra a necessidade lógica de posicionar um termo considerado 'fora' ou 'separado' dos demais, o qual consiste unicamente em efetuar a passagem. Mas, ele mesmo não deve ser confundido com o não-ser nem com o ser. Naturalmente, o abandono nietzschiano da lógica causal, da duplicação e diferenciação metafísica de pólos, e, por sua vez, do *ver* como necessário o posicionamento de um condicionante segregado do devir, coloca o filósofo de Röcken num quadro distinto do oferecido por Platão (bem como daquele proposto por Aristóteles – veja-se Capítulo I). Possivelmente, nisto também concerniria seu platonismo invertido, haja vista que a existência mesma em sua totalidade incomensurável é poiética, é dizer, a *poiesis* é/está intrinsecamente dispersa em todos os aglomerados orgânicos e digladiações anorgânicas, jamais como coisa ou causa, mas como inevitável dinâmica.

[6] KSA 11, p. 486/487, af 34 [195] de abril – junho de 1885. Grifo do Autor. No original: *Was am letzten den Philosophen aufdämmert: sie müssen die Begriffe nicht mehr sich nur schenken lassen, nicht nur sie reinigen und aufhellen, sondern sie allererst m a c h e n, s c h a f f e n, hinstellen und zu ihnen überreden*. Note-se o destaque feito por Nietzsche nos termos *machen* e *schaffen*, a nosso ver, indicando o correlato semântico conjeturalmente argumentado neste trabalho.

[7] "*os 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 [*schöpferischer Hand*] para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu 'conhecer' é criar [*Schaffen*], seu criar [*Schaffen*] é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não *têm* que existir tais filósofos?..." (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 145 [BM. p. 118, § 211. Grifo do autor.]). Embora usufruamos a tradução de Paulo César de Souza, nela falta o grifo apresentado na edição crítica de Colli e Montinari (KSA) no primeiro *Schaffen* da frase 'seu 'conhecer' é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*', cujo original é: *Ihr „Erkennen" ist*

característica do conceito de filosofia enquanto acesso ao fundamento, então é possível conjeturar que Nietzsche reivindica para a mesma o estatuto da arte[8]. Dito de outro modo, a filosofia deve ser depreendida em conformidade com o fazer artístico, afastando-se da fábula de um mundo-verdade[9] e aderindo à condição de configuradora do porvir, cabendo ao filósofo "a influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora [*schöpferische*] e modeladora"[10]. Inoculando-se entre artistas no prólogo de *Aurora*, o pensador declara sua aposta futura em um filosofar emancipado da moral, opondo-se como tal aos artistas ainda infestados por representações metafísicas, talvez, numa menção indireta a Richard Wagner[11]. Neste contexto, ao dizer-se artista, Nietzsche afasta de si o *peso* do ingênito atribuído às narrativas filosóficas tradicionais e igualmente prepara o terreno ao esforço de viabilização do filósofo do futuro demandado em *Além do Bem e do Mal*.

Quanto à primeira premissa, seria a própria arte assumida como estratégia de superação ou alternativa à filosofia enquanto mera *contemplatio*, uma vez que se concebe a

---

S c h a f f e n, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht. Esta ênfase nietzschiana no verbo criar para aludir ao exercício propriamente filosófico, afigura-se-nos asseveradora da atuação das vontades de poder no engendramento de ideias filosóficas, culminando assim na permuta da imagem da filosofia enquanto busca da verdade pela filosofia como *produção de verdades*.

[8] Günter Abel analisa em *Wissenschaft und Kunst* a pulverização dos limites entre ciência e arte em Nietzsche, ocasionada pela adesão a uma imagem do acontecer em geral como dinâmica energética da vontade de poder, posta como alternativa crítica ao mecanicismo predominante na modernidade. Destarte, o conceito mesmo de realidade é radicalmente subvertido, fazendo implodir as fronteiras supostamente rígidas entre trabalho científico, reflexão filosófica e atividade artística: "'existe' realidade como realidade *para nós* sempre apenas enquanto processo superior e interpretativo de organização e construção" (ABEL, Günter. Wissenschaft und Kunst. In: DJURIC, Mihailo; SIMON, Joseph (Orgs.). *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986. p. 10. Grifo do autor.). Em *A Gaia Ciência*, no § 58 denominado *Somente enquanto criadores*, embora ainda não operasse com a concepção de vontade de poder, Nietzsche já apresentava claramente a exigência que tinha para consigo mesmo, caracterizada pelo esforço de "compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são", pois, "a reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido como essencial, a chamada '*realidade*'? somente enquanto criadores [*Schaffende*] podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar [*schaffen*] novas 'coisas'" (KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 422 [GC. p. 96 § 58. Grifo do autor.]). Diante disso, presume-se a atuação construtora-interpretante da vontade nietzschiana a estatuir continuamente o 'real', as 'coisas', o 'mundo', não bastando a mera consciência do terrível engano quanto à objetividade destes, para acusá-los e desaboná-los. Antes, faz-se necessário desconstruí-la criando (outra 'realidade', outras 'coisas', outro 'mundo'), como única via exeqüível ao ultrapassamento do até agora posto.

[9] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, capítulo IV – *Como o 'mundo verdadeiro' se tornou finalmente fábula*.

[10] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 79 (BM. p. 63, § 61.).

[11] "Somos fundamentalmente hostis a tudo o que em nós gostaria de mediar e mesclar; hostis a toda espécie atual de fé e cristianismo; hostis ao mais ou menos de todo romantismo e patriotismo; também hostis ao deleite e falta de consciência dos artistas, que quer nos persuadir a adorar aquilo em que já não cremos – pois *nós somos artistas*" (KSA 3, *Morgenröte*. p. 16 [AU. p. 13, Prólogo § 4. Grifo nosso]). A nosso ver, a aparente contradição do referido excerto é, decerto, uma demarcação de limites entre o filósofo de Röcken e o romantismo, o nacionalismo, e, num por depois, o wagnerismo.

criação de valores a tarefa essencial do filósofo? Junto a esta interrogação, outro meandro vem à tona: o antiplatonismo de Nietzsche é aflorado na medida em que nos é indicada uma viragem quanto ao *valor da arte*, e, sobretudo, uma espécie de deslocamento do lugar da *theoría* para a centralidade da *poiesi*s, deslocamento este que emerge arquetipicamente do *opus* nietzschiano na condição de experiência estética e o produto mesmo desta experiência, em detrimento do trabalho sistemático de assunção ao conceito. Por assim dizer, afigura-se-nos que Nietzsche concederia à arte, outrora desterrada da *República* platônica (porque mímesis da mímesis, distante das injunções do belo e da verdade, do inteligível[12]), um caráter privilegiado tanto na interpretação do mundo (o acontecer em geral) quanto na transformação do papel do discurso filosófico.

Com respeito à segunda premissa, haveria plausibilidade em sugerir que a imagem nietzschiana da criação em geral seria extraída da criação artística? Até que ponto tal imagem filia-se à noção tardia do dionisíaco? Num póstumo escrito antes da publicação de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche confere à natureza a qualidade de artisticidade, concebendo a atividade artística humana numa relação mimética com aquela: "*nossa existência* é em si mesma um contínuo *ato artístico*. Portanto, a criação do artista [*Schaffen des Künstlers*] é uma *imitação da natureza* no mais profundo sentido"[13]. Na obra publicada, acrescenta um elemento decisivo à relação entre arte e natureza, ao fazer a seguinte conjetura: "se, ao invés, a arte não for *apenas* imitação da realidade natural, mas precisamente um suplemento metafísico dessa realidade natural, colocada junto dela a fim de superá-la"[14]. Embora carregadas de gramática idealista, tais passagens alimentam duas direções: primeiro, o existir humano consiste num fazer-se ininterrupto; e segundo, a arte é o *plus* que propicia a *superação* da natureza.

A *criação do artista* é doravante designada imitação da natureza e não *o algo* criado por ele (uma realidade qualquer): imita-se a atividade artístico-formativa do mundo natural[15].

---

[12] Cf. PLATÃO. *A República*, Livro X.

[13] KSA 7, p. 213, af 7 [196] do final de 1870 – abril de 1871. Referindo-se a este fragmento, Paul Audi declara estar persuadido de que o problema da criação legado pelo mundo moderno e contemporâneo, qual seja, de que modo "conciliar o conceito onto-teológico de Criação (do mundo) com a ontologia grega da obra de arte", encontra no jovem Nietzsche um caminho peremptório, o qual conduz a uma renovação do próprio conceito até então banido do plano filosófico: "é nossa profunda convicção – que o ancestral 'mistério' da criação artística foi consideravelmente esclarecido, mas decerto não definitivamente, quando uma ponta do véu finalmente, pela primeira vez, foi levantada no dia em que Nietzsche redigiu estas linhas inteiramente dignas de nota" (AUDI, Paul. *L'ivresse de l'art*. Nietzsche et l'esthétique. Paris: Librairie Générale Française, 2003. p. 21.). Acompanharemos de perto algumas considerações deste intérprete julgadas indispensáveis à discussão do presente capítulo.

[14] KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 151 (NT. p. 140, § 24. Grifo nosso.). Grifo do autor.

[15] A esse respeito, Machado entende haver uma distinção essencial entre o sentido da mímesis em Aristóteles e Nietzsche, embora reconheça a fidelidade deste à concepção talhada pelo primeiro. No jovem Nietzsche, "a

Neste contexto, o do jovem professor de filologia clássica, criar do ponto de vista da arte consiste em imitar a natureza (articulando em termos gregos: a *poiesis* humana se justifica como *mímesis* da *physis*). Além disso, e talvez como função essencial, o caráter suplementar da arte diz respeito à *capacidade transfiguradora* da mesma, espelho nítido do poder transformacional e trágico da natureza, da vida, da existência, à qual se associa a noção de *embriaguez* estética[16]. Ao analisar o fragmento póstumo 14 [120] da primavera de 1888, Paul Audi supõe uma "particular relação que associa, de acordo com Nietzsche, a criação artística à *força transfiguradora da embriaguez*", levantando uma questão reputada seminal: "o que faz da existência humana em geral um 'um contínuo ato artístico', uma perpétua criação de si mesma?"[17].

A interrogação de Audi coloca-nos no viés pretendido na asserção nietzschiana de 1870-71, segundo o qual 'nossa existência' é fundamentalmente atividade artística, num sentido primeiramente antropológico. Nietzsche ainda não articulava concepções centrais de sua filosofia cujo brotamento é tardio em suas obras e textos póstumos, embora seja exeqüível vê-las seminalmente nos primeiros escritos. Ao arremeter para uma interpretação cosmológica no último período, o filósofo alemão faz da existência humana cintilação da existência em geral ou do *acontecer*. Nessa direção, façamos nosso o sintetizador entendimento de Birgit Recki:

---

própria natureza já é artística, por ser constituída pelas pulsões estéticas apolínea e dionisíaca. Assim, o que diz Nietzsche é que, 'em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um imitador'. A arte imita uma natureza que já é artística, que já é pulsão, força artística; imita as condições criadoras imediatas da natureza" (MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico*: de Schiller a Nietzsche. Op. cit. p. 227.).

[16] No referendado contexto, a noção de embriaguez está implicada na metafísica de artista, vinculando-se analogamente ao espírito dionisíaco e dividindo assim a consumação da arte trágica com o domínio do sonho, reservado ao espírito apolíneo. Embora articulados em uma dicotomia ontológica, a oposição entre um domínio fundante e outro representacional, ambos são tomados fisiologicamente como impulsos: "para nos aproximarmos desses dois impulsos, pensemo-los primeiro como universos artísticos, separados entre si, do *sonho* e da *embriaguez*, entre cujas manifestações fisiológicas cabe observar uma contraposição correspondente à que se apresenta entre o apolíneo e o dionisíaco" (KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 26 [NT. p. 28, § 1. Grifo do autor.]). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, onde o discurso ontológico-dicotômico da juventude se pretende abandonado, Nietzsche pensa a embriaguez como único estado estético, referindo-se não mais exclusivamente à condição do artista trágico ou do artista em geral, mas à condição humana: "nesse estado, enriquecemos todas as coisas com nossa própria plenitude: o que enxergamos, o que queremos, enxergamos avolumado, comprimido, forte, sobrecarregado de energia. Nesse estado, o ser humano transforma as coisas até espelharem seu poder – até serem reflexos de sua perfeição. Esse *ter* de transformar no que é perfeito é – arte. Mesmo tudo o que ele não é se torna para ele, no entanto, prazer em si; na arte, o ser humano frui a si mesmo enquanto perfeição" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 116/117 [CI. p. 68. § 9 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.]).

[17] AUDI, Paul. *L'ivresse de l'art*. Op. cit. p. 28. Grifo do autor. Destacamos os seguintes excertos do referido fragmento: "quer-se uma supreendente prova de até onde chega a força transfiguradora da embriaguez? O 'amor' é esta prova […] Em todo caso, mente-se bem para si e sobre si mesmo quando se ama: parece-se transfigurado para si mesmo, forte, abundante, perfeito, *é-se* perfeito… Encontramos aqui a *arte* como função orgânica: a encontramos ínsita no instinto de vida mais angelical: a encontramos como grande estimulante da vida, – a arte é, portanto, oportuna e sublime mesmo quando está mentindo" (KSA 13, p. 299, af 14 [120] da primavera de 1888. Grifo do autor.).

> Nietzsche defende uma noção fundamental de arte, segundo a qual, toda realização específica em que o homem produz algo no mundo e em si mesmo, se deve a uma produtividade estética de fundo, enquanto criatividade artística [*künstlerischen Kreativität*] num amplo sentido. Ela se impõe em toda atividade que traz à luz, descarregando-se em todas as produções que ele chama 'arte'[18].

Logo, se 'nosso existir' possui um caráter poiético, é tão-somente em razão da dinâmica mesma do existir em geral possuí-lo, ou melhor, confundir-se inteiramente com ele. A expressão *existência*, para a qual a palavra *mundo*, ao menos tomada filosoficamente, não presta um desserviço, pode ser compreendida em toda sua generalidade mediante a afirmação nietzschiana do "mundo como uma obra de arte que *pare* a si mesmo"[19].

Antevemos aqui a interrelação entre a visão mítica da procriação dionisíaca (bem como do campo designativo que o acompanha – ato sexual, fecundidade, gravidez, prazer, dor) e o aspecto da produção artística (*poiesis*). Cosmogonia e arte se entrelaçam à medida que esta reflete aquela, dando-nos a entender que haveria entre mundo e homem uma continuidade. Logo, servindo-se da criação artística como metáfora da criação em geral, Nietzsche imanentiza o ato criador, dessacralizando-o. Isso ocorre tanto em relação à filosofia como metafísica quanto à contenda particular com a tradição judaico-cristã, por negar o lugar lógico-teológico do incondicionado subjacente a ambas, pensando *o criar* unicamente a partir da abrangente noção de atividade cujo tropo indicado é o dionisíaco, enquanto nome para a "vontade de vir-a-ser, de crescer, de configurar, isto é, de *criar* [*Schaffen*]: mas o criar [*Schaffen*] inclui o destruir"[20].

A questão colocada por Audi, sem pretensões de esgotá-la, obtém uma resposta possível junto à consideração cosmológica nietzschiana, na senha de um mundo interpretado como continuamente autoproducente. Conforme pensamos, em Nietzsche, a arte toma o posto de chave interpretativa fundamental para tal cosmovisão, e, concomitantemente, é celebrada critério de valor prático-existencial, não mais se reduzindo à mera designação geral dos diversos fazeres artísticos: ela ultrapassa o conceito de "arte das obras de arte"[21]. Dediquemo-

---

[18] RECKI, Birgit. Das ästhetische Ethos des Schaffenden. Friedrich Nietzsche über Kunst als Lebenskunst. In: *Jahrbuch des Künstlerhauses Schloß Balmoral*. Mainz, p. 215-237, 1999. p. 217.

[19] KSA 12, p. 119, af. 2 [114] do outono de 1885 – outono de 1886. Grifo nosso.

[20] KSA 13, p. 522, af. 17 [3] de maio-junho de 1888. Grifo do autor.

[21] No aforismo 174 de *Opiniões e Sentenças Diversas*, intitulado *Contra a arte das obras de arte*, Nietzsche aduz uma compreensão existencial da arte com relação à qual "o que se chama propriamente arte, a das *obras de arte*, não é mais que um apêndice" (KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 454 [OSD. § 174, p. 83. Grifo do autor.]). Com a expressão 'arte das obras de arte' o filósofo aponta o fazer artístico humano que resulta especificamente em obras de arte, considerando seu caráter acessório ou secundário porquanto esboça uma perspectiva mais originária da arte. Esta não deve ser cogitada a partir de obras de arte realizadas donde se extrai o juízo estético; tampouco deve toda fala sobre a arte encerrar-se no exclusivismo da fruição destas obras.

nos então a discutir a possibilidade da referida concomitância, enfatizando os desdobramentos assumidos pelo âmbito estético quanto à significação de uma existência artístico-criadora, como contrapartida às morais universais da tradição, no esteio de uma acepção mais elástica de arte e, portanto, da criação artística. Nesse sentido, torna-se imperativo deslindar a seguinte exigência nietzschiana: "se nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, é de uma *outra* arte [...] Sobretudo: uma arte para artistas, *somente para artistas*!"[22].

3.1.1. *A legitimação estética na criação artística*

A apreciação nietzschiana do fenômeno estético passa necessariamente por uma inversão dos cânones da moderna filosofia da arte. Notadamente, Nietzsche leva em conta o domínio da criação artística e não do *espectador* como referência donde se deve extrair a questão estética, ou o sentido da arte. Isto fica patente em *Genealogia da Moral*, quando, mesmo reportando-se a Kant, dirige-se ao privilégio concedido pela filosofia em geral ao espectador no tocante à legitimação do fenômeno estético: "Kant, como todos os filósofos, em vez de encarar o problema estético a partir da experiência do artista (do criador [*des Schaffenden*]), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do 'espectador'..."[23]. Seguindo Nietzsche, vemos nesta 'opção metodológica' de boa parte dos filósofos dois raciocínios mutuamente implicados: uma ênfase na *passividade* com base na óptica de quem recepciona a obra artística; e, mormente, a insistência velada no modelo da relação epistêmica sujeito-objeto transposta na relação estética espectador-obra de arte, cujo nome mais

---

Questionando o que motiva a conservação desta concepção em sua época, Nietzsche oferta-nos uma caracterização da experiência moderna em relação às produções artísticas cuja função parece ser o preenchimento das lacunas do ócio: "a que se deve hoje, no fundo, que continue a haver uma arte das obras de arte? Ao fato de que a maioria das pessoas que têm horas de lazer – e apenas para elas existe essa arte – não acredita poder lidar com seu tempo sem música, sem ida ao teatro e às galerias, sem leitura de romances e poemas. Supondo que se pudesse *afastá-las* dessa satisfação, ou elas não iriam buscar tão avidamente o ócio [...] ou teriam ócio, mas aprenderiam a refletir" (KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 454/455 [OSD. § 175, p. 83. Grifo do autor.]).

[22] KSA 6, *Nietzsche contra Wagner*. p. 438 (NCW. p. 72/73 § 2 – Epílogo. Grifo do autor).

[23] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 346 (GM. p. 93, III § 6.). No original: *...dass Kant, gleich allen Philosophen, statt von den Erfahrungen des Künstlers (des Schaffenden) aus das ästhetische Problem zu visiren, allein vom „Zuschauer" aus über die Kunst das Schöne nachgedacht…* Verifica-se aqui uma identidade entre artista e criador, indispensável ao construto argumentativo ora tencionado. A respeito desta importante viragem nietzschiana, afinamo-nos com a afirmação de Rosa Dias, segundo a qual, o filósofo de Röcken teria em vista a filosofia da arte de Kant e, mormente, a de Schopenhauer: "a doutrina schopenhaueriana pecaria principalmente no olhar, na perspectiva com a qual se aproxima da arte. Ela vê a arte do ponto de vista do espectador, do contemplador, do receptivo, e não da perspectiva do artista, do criador. Contrário a esse entendimento, Nietzsche só aceita uma estética: a da criação. A arte deve ser compreendida através da ótica do artista" (DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2005. p. 139.).

ilustrativo é o de Kant, para quem o belo pressupõe a *impessoalidade* e a *universalidade* características do conhecimento[24].

Ao requerer esta inversão no âmbito estético, do espectador para o artista, e consequentemente, da contemplação da obra (o produto) para a atividade poiética (o processo), Nietzsche reedita sua argumentação a favor da experiência de criação enquanto experiência fundamentalmente estética, sem dela desvencilhar a própria fruição[25]. Com isso, a distinção ontológica espectador-artista é implodida por uma compreensão da *tensão* vivida *num* humano, inscrita *numa* corporeidade singular e plurívoca em interesses, espectadora e ao mesmo tempo artífice de si própria. Na mesma seção da *Genealogia,* claramente, e muito mais contra Schopenhauer do que contra Kant, Nietzsche evoca o nome de Stendhal, declarando-o simultaneamente espectador e artista, figura prototípica desta experiência de si por intermédio de sua concepção do belo[26]. A 'promessa de felicidade' stendhaliana parece

---

[24] Acerca destas predicações do belo em Kant, duas passagens da *Analítica do Belo* afiguram-se representativas: "belo é aquilo que, sem conceito, apraz universalmente" (KANT, Immanuel. Da arte e do gênio (crítica do juízo, §§ 43-54). In: _____. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 315); e "um juízo-de-gosto puro não tem atrativo nem emoção, em suma nenhuma sensação, como matéria do juízo estético, por fundamento-de-determinação" (KANT, Immanuel. Da arte e do gênio (crítica do juízo, §§ 43-54). Op. cit. p. 321). Talvez haja uma herança da crítica à concepção kantiana da arte oriunda do idealismo alemão nesta afirmação de Nietzsche, uma vez que filósofos como Schiller e Hegel consideraram-na insuficiente justamente por não tratar a questão da *produção* das obras de arte. Nesse sentido, se nossa hipótese não for equivocada, Nietzsche estaria na esteira de uma leitura de Kant preexistente porque disseminada na filosofia alemã no limiar do século XIX. Não pretendendo aqui adentrar no mérito deste debate e muito menos arvorar uma defesa do filósofo de Königsberg, mas apenas indagar até que ponto a teoria do gênio elaborada por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo* (§ 46-50) não constituiria uma resposta à crítica desferida por seus sucessores, inclusive Nietzsche? Em suas palavras, "*gênio* é o talento (dom natural) que dá à arte a regra. Já que o talento, como faculdade produtiva inata do artista, pertence, ele mesmo, à natureza, poderíamos também exprimir-nos assim: *gênio* é a disposição natural inata (*ingenium*), *pela qual* a natureza dá à arte a regra" (KANT, Immanuel. Ibidem. p. 340.). O realce nietzschiano quanto à referida inversão resulta importante, segundo nossa interpretação, porquanto entende ser a legitimação kantiana do belo (precisamente da *bela-arte*) ancorada em atributos extraídos de sua teoria do conhecimento, *impessoalidade* e *universalidade*, e que, somados ao *desinteresse* enquanto condição estética fundamental, privilegiam o lugar do sujeito-testemunha em detrimento do artista-criador. Na contramão de tais condições, Nietzsche coloca-se na dimensão da *experimentação*, da vivência do artista, qualificada como única (e não universal), particular (e não impessoal) e reconhecidamente interessada, sugerindo a indissociabilidade entre espectador e artista. Nos antípodas de Kant, a figura prototípica da qual usufrui para aludir a tal experimentação é Stendhal: "'belo', disse Kant, 'é o que agrada sem interesse'. Sem interesse! Compare-se esta definição com uma outra, de um verdadeiro 'espectador' e artista – Stendhal, que em um momento chama o belo de *une promesse de bonheur* [uma promessa de felicidade]. Nisso é rejeitado e eliminado precisamente aquilo que Kant enfatiza na condição estética: *le désintéressement*" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 347 [GM. p. 94, III § 6. Grifo do autor.]). Para Nietzsche, Kant queria 'honrar a arte' por meio dos atributos epistêmicos que julgava necessários, inoculando-os como autenticadores da mesma. Contudo, e sem deslocar-se dos trilhos nietzschianos, já não estaria a epistemologia kantiana 'prestando honras' à moralidade, e a estética, por sua vez, com ela comprometida?

[25] Conforme Michel Henry, "o 'criador' não é somente aqui, de maneira evidente e explícita, o criador da obra, o artista, mas é também o processo de produção da representação em geral, o qual está implicado em todo processo de criação artística (do mesmo modo que este com certeza já o está, no estado virtual e na medida em que o mundo como tal é um fenômeno estético, em todo o processo de representação" (HENRY, Michel. *A Morte dos deuses*: vida e afetividade em Nietzsche. Op. cit. p. 126/127).

[26] "Schopenhauer descreveu *um* efeito do belo, o efeito acalmador da vontade – será ele regular? Stendhal, como vimos, natureza não menos sensual, mas de constituição mais feliz que Schopenhauer, destaca outro efeito do belo: 'o belo promete felicidade'; para ele, o que ocorre parece ser precisamente a *excitação da vontade* ('do

filiar-se à intensificação de poder, à vazão espiritualizada dos impulsos, proposta por Nietzsche, que, ao distinguir no ser humano o feio e o belo, nos endereça a tal conclusão: "seu sentimento de poder, sua vontade de poder, sua coragem, seu orgulho – tudo isso cai com o feio e aumenta com o belo..."[27].

Em *A Gaia Ciência*, no aforismo 301, intitulado *A ilusão dos contemplativos*, o filósofo de Röcken já nos oferecia uma pista quanto à auto-apreensão do homem como ente passivo, aqui meditada na distinção espectador-autor, registrada numa sugestiva diferença entre dois tipos humanos: um considerado *superior* e outro *inferior*. Com efeito, Nietzsche discerne entre um e outro na medida em que o primeiro é visto como capaz de sentir mais intensamente a corrente de pulsões onde se acha implicado, concedendo-se, numa simultaneidade, quantidades maiores de experiências antagônicas, extremadas, férteis em sentidos e direções, por oposição ao segundo. Não obstante concebê-los dessa forma, afirma haver uma ilusão parasitária no homem superior: ele acredita-se tão-somente espectador e ouvinte do espetáculo da vida. Assim, outorga-se apenas a insígnia das naturezas contemplativas, pois, "não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante *autor* da vida"[28]. Tal autoengano dá-se pela incompreensão destes como assíduos protagonistas da existência, por se pensarem meros espectadores, observadores, testemunhas do turbilhão-palco que é unicamente admirado.

Naquela ocasião, Nietzsche já nos levava a inferir que o *experimentalismo*[29], ali atribuído a um tipo humano chamado superior, não estaria restrito à sensibilidade fruidora do drama existencial, mesmo concebendo esta fruição como uma qualidade altiva: ela aparenta ser insuficiente para defini-lo. Destarte, o referido tipo deveria ser entendido à luz da intrínseca conjunção entre potências desfrutadoras e engendradoras, pois a noção mesma de experiência constatada e requerida pelo filósofo já abarca, naquele período, o domínio da criação. Portanto, quanto à determinação da condição superior no homem, escreve Nietzsche

---

interesse') através do belo" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 348/349 [GM. p. 95, III § 6. Grifo do autor.]). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, este ascetismo schopenhaueriano mediante o qual o belo é instrumento de suspensão e redenção da vontade, é delatado nos seguintes termos por Nietzsche: "Schopenhauer fala da beleza com melancólico fervor – por quê, afinal? Porque nela vê uma *ponte* pela qual se vai adiante, ou se adquire sede para ir adiante... Ela o redime da vontade por alguns instantes – ela chama à redenção para sempre... Em especial, ela louva a beleza como redentora do 'cerne da vontade', da sexualidade – vê nela o instinto procriador *negado*..." (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 125 [CI. p. 76. § 22 – Incursões de um extemporâneo.]).

[27] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 124 (CI. p. 75. § 20 – Incursões de um extemporâneo.). Um póstumo de 1887, intitulado *Aesthetica*, segue semelhante entendimento: "o sentimento de plenitude, a *força concentrada* (a partir da qual é permitida e autorizada muita coragem e alegria, diante da qual treme o fraco) – o sentimento de poder enuncia o juízo 'belo' ainda sobre coisas e estados que o instinto de fraqueza avalia apenas como digno de ódio, como 'feio'" (KSA 12, p. 555/556, af. 10 [168] do outono de 1887. Grifo do autor.)

[28] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 540 (GC. p. 204 § 301. Grifo nosso.).

[29] Tal como depreendido no item 2.5 do segundo capítulo de nosso trabalho.

que “sem dúvida lhe pertencem, como poeta, a *vis contemplativa* [poder de contemplação] e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis creativa* [poder criador]”[30]. Segundo nos parece, Nietzsche afirma ser a atividade criadora o fator decisivo a um tipo humano que já é considerado diferenciado pelo fato de expandir e visceralmente integrar pensamento e sentidos.

Segue-se, então, que a existência, outrora postulada como *algo* a ser apreendido e por sua vez contemplado, é doravante sustentada como resultante do processo experimental-criador empreendido pelo humano. Ensaiando uma fórmula: a existência à qual o humano se refere é *sua* existência. Estruturalmente, supomos que esta compreensão não é abandonada na derradeira fase do pensamento nietzschiano, sofrendo apenas uma modificação no entendimento acerca do *Selbst*, entranhado no pano de fundo das forças em função da *Weltanschauung* instituída pelo filósofo, cujos alicerces são a vontade de poder e o eterno retorno. Indícios a esta suposição são encontrados em *Crepúsculo dos Ídolos*, numa significativa passagem bastante aparentada à supramencionada, onde Nietzsche posiciona o humano em relação ao belo da seguinte forma:

> no belo, o ser humano se coloca como medida da perfeição; em casos seletos, adora nele a si mesmo. Uma espécie não pode senão dizer Sim a si mesma desse modo [...] O ser humano acredita que o mundo está repleto de beleza – ele *esquece* de si mesmo como causa dela. Somente ele dotou o mundo de beleza, oh, de uma beleza muito humana, demasiado humana... No fundo, o ser humano se espelha nas coisas, acha belo tudo o que lhe devolve a sua imagem: o juízo belo é a sua *vaidade de espécie*... Pois o cético pode ouvir uma leve suspeita lhe sussurrar esta pergunta: o mundo realmente se tornou belo pelo fato de o ser humano tomá-lo por belo? Ele o *humanizou*: isso é tudo[31].

Também o belo não é mais que um tipo de antropomorfismo. Porém, diferente de outros antropomorfismos, constitui um nome que, aos olhos de Nietzsche, liga-se ao sentimento inteiramente condicionado e limitado de expansão dos impulsos, de gozo dos sentidos. Outrossim, a recusa do ‘belo em si’, de sua suposta objetividade (ou sua admissão como algo dado), resulta necessariamente em uma reorientação da estética enquanto ciência das condições racionais e objetivas do belo, para uma estética como análise das condições da criação artística. Não obstante subscrever tal viragem, Nietzsche opta por uma acepção menos

[30] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 540 (GC. p. 204 § 301.).
[31] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 123 (CI. p. 74. § 19 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor). Compartimos a interpretação de Sarah Kofman em torno do parágrafo supracitado: “o artista transforma as coisas até o ponto em que refletem o seu poder, processo este que lhe dá um sentimento de perfeição e beleza: as coisas nunca são belas por si, mas aparecem assim a quem projeta nela sua superabundância de vida” (KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and metaphor*. Stanford: Stanford University Press, 1993. p. 29.).

disciplinar (enquanto estudo acadêmico) e mais prático-existencial, sintetizada, a nosso ver, na asserção "estética não passa de fisiologia aplicada"[32]. A noção de estética é assim revisitada e desenvolvida a partir do corpo, espaço singular criador-desfrutador, posta numa dimensão mais ampla em relação à condição humana. Ela não é mais uma ciência determinante das condições objetivas do belo, mas uma espécie de *sentir-saber-fazer* cuja inextricabilidade somente pode ser compreendida a partir de um *Selbst* tomado como corporeidade, vida[33].

Além disso, em nossa hipótese, haveria uma tentativa de reconquista do antigo patrimônio semântico da *aísthêsis* grega na interpretação nietzschiana da arte, e principalmente de seu valor para a existência humana[34]. Por estes meandros, é extraída uma conseqüência cara à Nietzsche: a oposição entre o ascetismo dessensibilizador cravado na tradição filosófica, e a assunção dos sentidos e do prazer dos impulsos na condição do artista.

---

[32] KSA 6, *Nietzsche contra Wagner*. p. 418 (NCW. p. 53 - No que faço objeções). Em *O Caso Wagner*, o filósofo revela a intenção de escrever aquela que considera sua 'obra principal', apreciando o problema estético na admissão da arte como expressão de condições fisiológicas declinantes ou saudáveis, tendo em Wagner o protótipo do artista fisiologicamente decadente: "terei oportunidade (num capítulo da minha obra principal que levará o título de 'Fisiologia da estética') de mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente, uma forma de histerismo), tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner" (KSA 6, *Der Fall Wagner*. p. 26/27 [CW. p. 22 § 7.]).

[33] Gianni Vattimo enxerga a estética em Nietzsche como uma *problemática* que se fortalece no itinerário de sua filosofia, escapando às intenções propriamente estéticas da primeira obra publicada, ao obter musculatura suficiente para servir de critério à crítica do projeto civilizatório moderno enquanto projeto atávico, porquanto realizador do platonismo, desferida na fase tardia. Dessa perspectiva, corroboramos sua hipótese: "a experiência estética é para Nietzsche um modelo que, definindo-se inicialmente com referência ao problema da tragédia e da relação palavra-música, vai se generalizando à medida que se radicaliza a crítica de Nietzsche à metafísica platônico-cristã e à civilização que com base nela se fundou" (VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 181.).

[34] Um sinal nos é ofertado nesta direção em *Nietzsche contra Wagner*: "Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o *Olimpo da aparência*! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*... E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos para *baixo*? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – *artistas*?..." (KSA 6, *Nietzsche contra Wagner*. p. 439 [NCW. p. 73 § 2 – Epílogo. Grifo do autor.]). Este 'retorno' a uma espécie de *estilística* existencial dos gregos, caracterizada pelo encômio da aparência em forma de vivência, constituiria expressão da reconquista da própria *aísthêsis* enquanto palavra designadora da experiência humana em sua complexidade. Neste ponto, a análise do significado de **αισθσηις** (geralmente traduzida por sensação), feita por Louis Bourgey em seu estudo sobre Aristóteles, endereça-nos à atestação de uma densa carga semântica contida nesta expressão: "ela comporta uma complexa gama de significações, cujo alcance é vasto e mais delicado. Ela pode designar não somente o sentido, ou seja, a fonte de todo um conjunto de determinadas sensações, mas a sensibilidade em geral e ainda de modo mais amplo, a consciência de si: enfim, esta última acepção é freqüente, nas vezes que **αισθσηις** serviu para indicar a própria observação em suas várias formas de tal sorte que de uma maneira totalmente natural a palavra finalmente passa a designar a prova experimental, a demonstração por meio dos fatos; no plano da linguagem a transição é feita, por insensível deslizamento, da experiência bruta e imediata à experiência científica" (BOURGEY, Louis. *Observation et expérience chez Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955. p. 39.). Compartilhamos o entendimento de Christoph Cox, que em nota aduzida no trabalho escrito sobre Nietzsche, assevera: "a noção nietzschiana de estética sem dúvida baseia-se no original sentido grego da *aísthêsis* (sentido, percepção)" (COX, Christoph. *Nietzsche:* naturalism and interpretation. Berkley: University of California Press, 1999. p. 65, nota nº 76.).

Nas palavras do filósofo, "de modo geral, faculto aos artistas mais razão que a todos os filósofos até agora: eles não perderam o grande rasto em que a vida caminha, amaram as coisas 'deste mundo' – *amaram os seus sentidos*"[35]. Christoph Cox percebe o valor da *sensação* para Nietzsche, ao afirmar que os gregos são tomados como parâmetro por não extirparem as paixões (manifestação tipicamente ascética), mas por encorajá-las, cultivá-las e transfigurá-las. Ademais, alude à co-pertinência entre sentir e criar, motivo pelo qual compartimos de sua compreensão: "nos limites da estética, descoberta e criação andam de mãos dadas: todo ato de sensação é também uma construção do mundo de acordo com uma perspectiva e interpretação particular"[36].

À arte – ou à criação artística – o Nietzsche maduro concede, conforme entendemos, um quádruplo posicionamento. Primeiramente, opera sua compreensão numa perspectiva fisiológica, como assunção das energias criadoras que se descarregam em formas e configurações orgânicas simultaneamente fruídas pelo artista em estado de *embriaguez* (*Rausch*)[37]. Segundo, elege-a maneira de pensar a vontade de poder cuja dinâmica destrutivo-construtiva revelar-se-ia plasticidade plasmadora[38]. Terceiro, institui a expressão psicofisiológica da mesma como pedra de toque a uma atividade humana elevada, nos antípodas das narrativas morais niilistas, enquanto antídoto antimetafísico[39]. E por fim, arvora-a em parâmetro indispensável à proposição de um modo de existência humano criador de valores, experimental e afirmativo, noutros termos, à sugestão de um *ethos* alternativo às éticas fundacionistas e prescritivistas.

É justamente nesta derradeira posição entregue à arte que se vislumbra, em nossa conjetura, um espaço cabível a uma ética em Nietzsche. Afirmamos isto porque concebemos o enlace entre estes dois âmbitos como algo plausível, em função daquela efetivamente traduzir os elementos postos pelo filósofo de Röcken como requisitos a esta. Conforme deduzimos

---

[35] KSA 11, p. 587, af. 37 [12] de junho-julho de 1885. Grifo nosso.
[36] COX, Christoph. Op. cit. p. 65.
[37] Para o último Nietzsche, como já frisamos (nota n° 14 do presente capítulo), a embriaguez é o estado estético *par excellence*. É uma condição fisiológica propiciadora da criação artística cujo tipo julgado básico e mais antigo é o estímulo sexual. Assim, a *erótica* cosmogônica da criação, exposta na metáfora do dionisíaco, emerge uma vez mais na fisiologia nietzschiana da arte: "para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma precondição fisiológica: a *embriaguez*. A suscetibilidade de toda a máquina tem de ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte. Todos os tipos de embriaguez têm força para isso, por mais diversamente ocasionados que sejam; sobretudo a embriaguez da excitação sexual, a mais antiga e primordial forma de embriaguez" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 116 [CI. p. 67. § 8 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.]). E ainda, num fragmento póstumo, assegura: "*fisiologicamente*: o instinto criador [*schaffende Instinkt*] do artista e a distribuição do sêmen no sangue... *O desejo de arte e de beleza é* uma exigência indireta do impulso sexual, que é comunicada ao cérebro" (KSA 12, p. 325/326, af. 8 [1] do verão de 1887.).
[38] "vontade de poder como arte" (KSA 13, p. 246, af. 14 [61] da primavera de 1888.).
[39] "a arte como única força contrária superior a toda vontade de negação da vida, como anticristã, antibudista, antiniilista *par excellence*" (KSA 13, p. 521, af 17 [3] de maio – junho de 1888.).

anteriormente, tais elementos são 1) a *atividade avaliadora*, doadora de sentido à própria existência, singularizadora do humano na condição de colocador de valores por expressão da vontade; 2) a *experimentação* consigo mesmo ensejada pela condicional admissão do corpo enquanto multiplicidade de vivências possíveis, espaço 'in-delimitável' cingido pela abertura trágica do existir; 3) a *cosmologia* enquanto conhecimento acerca do mundo como fluxo caótico destituído de fim ou fundamento; e 4) a *afirmação da vida* simultaneamente como aquiescência à falta de sentido intrínseco da existência e ao caráter *aberto* da mesma, sintetizada na fórmula *amor fati*. Entrelaçada a estes elementos, e como que servindo de ligação entre eles, está a criação, na medida em que avaliar, experimentar é o mesmo que criar num horizonte afirmado em suas mais inauditas potencialidades.

Por conseguinte, até que ponto é legítimo insistir numa interface entre ética e arte em Nietzsche? Até o presente instante, ela se nos afigura porta de entrada ao projeto de uma *estética da existência* transbordante dos clamores nietzschianos em torno do ultrapassamento do modo de ser protagonizado pelo homem moderno. Faz-se necessária então uma tentativa de determinação da relação entre arte e ética no Nietzsche tardio, a fim de que possamos realizar distinções seminais, sobretudo para não incorrer no reducionismo de esgotar a primeira na concepção de 'técnica', e nem tomá-la como fundamento legitimador da 'estetização da política' propagada pelos catastróficos nacionalismos do início do século XX. Quanto à segunda, reiteramos o pressuposto já aduzido, de acordo com o qual a expressão ética, quando reportada aos aspectos do pensamento nietzschiano aqui reputados propositivos, é depreendida como *ethos*, modo de ser, viver, sentir. Desenvolvamos a questão acima proposta.

3.2. Da simbiose entre arte e ética

Desde o limiar da reflexão nietzschiana, quando é afirmada "meio de cura do conhecimento"[40], uma vez que é considerada "mais poderosa que o conhecimento, pois é ela que quer a vida"[41], até um escrito tardio, onde é erigida em "contramovimento"[42], a arte é veementemente apropriada como única dimensão de autoridade frente às outras instituições da cultura. Mesmo o discurso positivo acerca da ciência em *Humano, demasiado Humano* não

[40] KSA 7, p. 198, af. 7 [152] do final de 1870 – abril de 1871.
[41] KSA 1, *Ueber das Pathos der Wahrheit.* p. 760 (NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o pathos da verdade. Op. cit. p. 30.).
[42] KSA 13, p. 355, af. 14 [169] da primavera de 1888.

deixa de prestar honras à arte, porquanto a concebe como um relacionar-se com a vida cujo aprendizado "de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza" foi enraizado no homem, desdobrando-se "na necessidade todo-poderosa de conhecimento"[43]. Nisto consiste a hipótese nietzschiana desenvolvida nesta obra, mediante a qual a ciência é um prolongamento da arte. Mas, a relação entre ambas é bastante tensa, indo, como vimos, de uma linha de continuidade aos limites da oposição. Sobre esta última relação, encontramos plausíveis conexões: o embate de juventude contra o primado da racionalidade filosófico-científica (o arquétipo socrático) soa altissonante no contexto da crítica da *vontade de verdade*, no clímax da desconstrução genealógica da última fase[44]. Nas extremidades, a convergência: lá, a hipertrofia de Apolo ou a morte da Grécia homérica, aqui a paranóia do saber científico e seu eclipse como dimensão de autoridade – ambos revelam-se *antiartísticos*. Nos destroços, após as implosões de Nietzsche, somente a arte parece estar a salvo.

Se há para o filósofo um sentido fundamental da arte, sentido este que inclusive transpõe parte expressiva de seus textos, desembocando premente na última fase, ele traduz-se na seguinte proposição: "a arte e nada como a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o *grande estimulante da vida*"[45]. Nietzsche parece inserir na arte um *telos* ao insistir no caráter incitante que a mesma tem para com a vida, propriamente destituída de qualquer *telos*. Noutros termos, a arte teria como finalidade engendrar as condições através das quais a vida seria exaltada. E mais: ao fazê-lo, robusteceria ou debilitaria os valores impostos pela vida:

> o que faz toda arte? não louva? não glorifica? não escolhe? não enfatiza? Com tudo isso ela *fortalece* ou *enfraquece* determinadas valorações... Isto é uma coisa acessória? casual? algo de que o instinto do artista não participa absolutamente? Ou não é antes o pressuposto para que o artista *possa*...? Seu mais profundo instinto visa a arte, não visa antes o sentido da arte, a *vida*? um *desiderato de vida*? A arte é o grande estimulante para a vida: como poderíamos entendê-la como sendo sem finalidade, sem objetivo, como *l' art pour l' art*?[46]

Com efeito, o antiparnasianismo e o antiformalismo emanados desta asserção acabam por atrelar à criação artística o compromisso de *fazer fluírem* os impulsos vitais, no extremo oposto de todo pessimismo artístico, cujo emblemático exemplo está na negação

---

[43] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 185 (HDH. p. 152, § 222.).
[44] Na sentença nietzschiana exposta num fragmento póstumo: "'vontade de *verdade*' *como impotência da vontade de criar* [*Willens zum Schaffen*]" (KSA 12, p. 365, af. 9 [60] (46) do outono de 1887).
[45] KSA 13, p. 521, af. 17 [3] de maio – junho de 1888. Grifo nosso. Ver também KSA 13, af. 14 [120].
[46] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 127 (CI. p. 77. § 24 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.).

schopenhaeriana da vontade. Aqui, o artista (enquanto artista trágico) *comunica* a vida em suas mais dilacerantes e exuberantes expressões, e, desse modo, apresenta o fim da arte no cerne de uma fisiologia estética: por meio dele são emanadas potências vitais instituintes de valores quer declinantes, quer ascendentes. Em razão disso, obtém sentido a pergunta enunciada num póstumo escrito entre 1885 e 1886: "a arte é fruto de *insatisfação* com a *realidade*? Ou uma expressão de *gratidão que acompanha a felicidade*?"[47]. Claramente, no trato da arte em geral, Nietzsche decanta o concernente a dois registros poiéticos: um profundamente marcado por circunstâncias fisiológicas des-hierarquizantes e degeneradas (contaminadas pelo horizonte metafísico-moral-niilista), e outro inscrito em expansivas condições vitais[48]. Uma vez que pretende ver toda filosofia até ele como os *inconfessados interesses* dos filósofos, Nietzsche denota sua opção axiológica por uma arte empenhada em promover fecundas e altivas expressões da vida, em detrimento daquela mantenedora de entorpecentes interpretações.

Seria este um compromisso que se avaliaria como ético? A filiação entre arte e valor, indiretamente aduzida na afirmação nietzschiana (a arte '*fortalece* ou *enfraquece* determinadas valorações...'), proporcionaria uma resposta nessa direção? Poder-se-ia então inferir propedeuticamente que a *criação de valores* seria um ato artístico mais abrangente e quiçá mais *originário* que a própria criação de obras de arte? E mais: haveria uma articulação entre criar valores (doar sentido às coisas, edificar hierarquias) e criar formas artísticas? Conformidade entre *valor* e *forma artística*? Impor formas à existência equivale a impor valores à existência? Valor e forma coincidem? Tais interrogações sugeririam um alargamento do conceito mesmo de arte? Observando uma afirmação de *Além do Bem e do Mal* acerca da conjetura nietzschiana sobre a alma como resultante de um longo processo de autoconstrução do homem (tese que será desenvolvida na análise da má consciência e do sentimento de culpa, na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*), um viés parece favorecer a linha de raciocínio ora insinuada: "toda moral é uma decidida e prolongada

[47] KSA 12, p. 119, af. 2 [114] do outono de 1886 – outono de 1887. Grifo do autor.

[48] Em *A Gaia Ciência*, ao construir sua crítica do romantismo como forma de pessimismo, Nietzsche nos fornece indicações sobre possíveis tipologias da arte: "toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão e a loucura". E ainda: "quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso, 'foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?' [*schöpferische*]. De início, outra distinção parece antes recomendar-se – ela salta bem mais à vista –, ou seja, atentar se a causa da criação [*Ursache des Schaffens*] é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*, ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de *vir-a-ser*" (KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 620/621 [GC. p. 272/273 § 370. Grifo do autor.]).

falsificação [*Fälschung*], em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. Desse ponto de vista, o conceito de 'arte' incluiria bem mais do que normalmente se crê"[49].

Naturalmente, esta suposta elasticidade da noção de arte aventurada por Nietzsche não faz distinção entre os produtos criados e os processos de criação: tanto a moral como a metafísica são rebentos da atividade artístico-formativa de um tipo de vida, assim como um estilo estético-trágico também o é[50]. Tal percepção é denotada no solo da *Genealogia da Moral*, quando ao tipificar o senhor (protótipo da moral nobre), Nietzsche o predica como artista, reputando-o introdutor de formas[51]. Igualmente, supõe ser a má consciência resultante da atuação das mesmas forças que impelem os senhores a violentamente construírem formas organizadas de domínio, apenas exercendo-se em um menor grau ao constituir a interioridade do animal humano[52]. A figura nietzschiana da vontade de poder como vontade de criar, de acordo com a qualificação enfatizada em nossa pesquisa, é o solo dinâmico asseverado por Nietzsche onde as potências *criam* na medida em que brutalmente colidem. Nisto acham sua peremptória justificação tanto a moral da culpa como a ética auto-afirmativa dos senhores[53],

---

[49] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 235 (BM. p. 194, § 291.).

[50] Conforme analisamos no item 2.2.3, do capítulo II deste trabalho.

[51] Ao expor a hipótese de que o Estado como ordenação primeva resultaria da capacidade organizadora de povos conquistadores e tipologicamente senhores, no ambiente do engendramento histórico-psíquico da má consciência e da crítica às teorias contratualistas, Nietzsche refere-se àquele tipo humano que "por natureza é 'senhor'", configurando-o com as seguintes palavras: "sua obra consiste instintivamente em criar formas [*Formen-shaffen*], imprimir formas, eles são involuntários e inconscientes artistas – logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio *que vive*, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um 'sentido' em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na 'obra', como a mãe no filho. Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas sem eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso de seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminada do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 325 [GM. p. 75, II § 17. Grifo do autor.]).

[52] Este parece ser o sentido do predicado 'vocação artística' expresso pelo filósofo alemão ao tratar do longo processo de formação da consciência (ou má consciência), enquanto autoconstrução do homem morigerado no parágrafo 24 da segunda dissertação de *Genealogia*. Numa passagem anterior da mesma, Nietzsche reporta-se a uma má consciência considerada *ativa*, atuando nas circunscrições psíquicas do indivíduo, forjando-o na medida em que o segrega de seu 'eu animal' (expressão nietzschiana). Chama tal processo de auto-violentação de 'crueldade de artista', e assegura: "esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa "má consciência" *ativa* também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza..." (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 325 [GM. p. 76, II § 18. Grifo do autor.]). Salientamos primeiro a conexão entre a perspectiva da atividade (vontade de poder-vontade de criar) e a própria consciência moral, e em segundo lugar, a compreensão desta atroz talhadura como trabalho propriamente artístico criador de formas.

[53] A este respeito, concordamos com a percepção de Roberto Machado, segundo a qual a distinção nietzschiana entre uma *moral escrava* e uma *moral aristocrática* denota que a última não seria especificamente uma moral, mas uma *ética* na condição de critério a partir do qual Nietzsche julgaria a moral: "a ética aristocrática do bom e do mau desempenha claramente o papel de um princípio de avaliação e de modelo de alternativa crítica aos valores dominantes" (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Ibidem. p. 62). Em *O Caso Wagner*,

uma vez que a *atividade* intitulada vontade de poder confunde-se com a atividade artística, autenticando o argumento segundo o qual haveria um alargamento do conceito de arte, uma vez que a mesma 'incluiria mais' do que habitualmente se toma por evidente[54].

Partindo de tal suposição, ser-nos-ia razoável inferir que *uma* determinada percepção da arte abarcaria em Nietzsche não apenas o âmbito da criação e fruição artísticas, mas inclusive o domínio da composição de valores constitutivos do âmbito moral, assim como resguardaria a possibilidade da construção de um discurso ético alternativo, apontando o cerne de nossa discussão. Portanto, se tomarmos como correspondentes a impressão de formas e a instituição de valores no horizonte do conceito ampliado de arte, e mais, a consonância mesma entre *forma* e *valor*, oxigenamos a hipótese de um *ethos* legitimamente articulado com o caráter poiético típico da arte. Adotando a metáfora fisiológica da relação simbiótica caracterizada pela proveitosa reciprocidade entre dois organismos, afirmamos haver entre o *ethos* aqui pensado (modo de ser criador de valores, experimental, cósmico e afirmativo) e a arte, à luz da atividade criadora-destruidora de um tipo de vida elevado, na condição de grande estimulante desta, uma *simbiose*.

Nietzsche a evoca enquanto modelo de toda arte reputada grandiosa e bela, levando-nos a depreender uma fusão dos domínios ético e artístico: "a moral nobre, a moral dos senhores, tem suas raízes num triunfante dizer sim a si – é auto-afirmação, autoglorificação da vida, necessita igualmente de sublimes símbolos e práticas, mas apenas 'porque o coração lhe está muito cheio'. Toda a arte *bela*, toda a arte *grande* está nisso: a essência das duas é gratidão" (KSA 6, *Der Fall Wagner*. p. 52 [CW. p. 44, Epílogo. Grifo do autor.]). Em *Além do Bem e do Mal*, sentencia: "são os poderosos que *entendem* de venerar, esta é sua arte, o reino de sua invenção [*Erfindung*]" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 210 [BM. p. 173, § 260. Grifo do autor.]).

[54] Dessa perspectiva, julgamos estabelecer um nexo com a interpretação feita por Heidegger sobre esta questão. Em sua visão, Nietzsche defende o entendimento de que o modo de ser da vida enquanto vontade de poder, reconhecida como pertencente ao caos do vir-a-ser, é a arte: "a própria vida humana, que se acha inserida no caos, pertence propriamente a ele como o devir ultra-impetuoso sob o modo da arte"; e ainda: "se Nietzsche fala *aqui* de *arte*, isto é, se fala de *arte* na esfera do pensamento metafísico relativo ao ente na totalidade, então *não* tem em vista *apenas* a arte no sentido mais restrito dos gêneros artísticos conhecidos. Arte aparece aqui como um nome para toda e qualquer forma de transposição transfiguradora e vinculadora da vida em possibilidades mais elevadas; mesmo a filosofia é nesse sentido 'arte'" (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Ibidem. 1 v. p. 479. Grifo do autor.). Contudo, dele acreditamos nos distanciar por duas razões: inicialmente, alinhamo-nos aos intérpretes de Nietzsche que se opõem à compreensão heideggeriana do pensamento nietzschiano como último degrau da história da metafísica (Jacques Derrida, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, entre outros), esta pensada a partir do instrumental lógico, o qual, no limite, a posiciona como identificação do *ser* fundante da totalidade do ente; questionamos, em segundo lugar, o fato de que Heidegger parece hipostasiar a arte como o antípoda da *verdade* concebida à lá Platão, predicando-a como possibilitadora de configurações mais *elevadas*. O que o filósofo de *Ser e Tempo* quer expressar no contexto em voga com a ideia de elevação? Estaria Heidegger moralizando a arte 'em sua totalidade' a fim de circunscrever sua argumentação de acordo com a qual a filosofia de Nietzsche representaria a inversão do platonismo, e com isso, constituiria apenas uma simples mudança dos pólos da metafísica e não a sua superação? Há nisto, conforme supomos, uma insuficiência: dizer que a arte institui, enquanto atividade própria da vida, 'possibilidades mais elevadas' não exclui o fato de que ela pode igualmente tornar possíveis configurações baixas ou doentias. A título de ilustração, a filosofia de Schopenhauer, na condição de 'arte', não pode ser abalizada pelo último Nietzsche, pois representa não a altivez das forças artístico-criativas, mas precisamente o seu contrário. Sendo assim, embora tomada como figura lapidar no modo de dizer a *atividade* mesma da vida, e por isso mesmo pode constituir uma alternativa ao próprio pensamento metafísico, a arte está umbilicalmente ligada às tipologias vitais enquanto processo e produto, as quais se auto-criam como tipologias trágico-afirmativas (elevadas, nobres) ou metafísico-negativas (vis, escravas).

A confluência de ambos é como que verificada e simultaneamente evocada por entre algumas fendas dos escritos de Nietzsche, as quais funcionam como *setas* ao ensaio de extração-construção de uma ética artística. Encontramos uma destas fendas em *Opiniões e Sentenças Diversas*, obra do período intermediário, donde se pode inferir uma dupla tarefa da arte que é nitidamente disposta em termos prático-existenciais:

> a arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros: com essa tarefa diante de si ela nos modera e nos contém, cria [*schafft*] formas de trato, vincula os não-educados a leis de decoro, limpeza, cortesia, do falar e calar no momento certo. Depois a arte deve *ocultar* ou *reinterpretar* tudo o que é feio, o que é doloroso, horroroso, nojento, que, apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder, em particular, no tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e no que é inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o *significativo*[55].

Eco da reflexão de juventude sobre a função da tragédia para os gregos arcaicos, o primeiro dever da arte consiste em tornar suportáveis as incomensuráveis expressões da vida através de processos de *embelezamento* da mesma[56]. Embelezar como fonte única do belo – haja vista que não há belo em si – significa injetar e refletir na existência (nos devires, nas ocorrências, nas experiências e nas coisas) os próprios selos do afeto de poder e da abundância vital, sentido-os como seus. Nietzsche exprime de maneira clara o papel transfigurador da arte, ligando sua dinâmica metamórfica e transposicional à possibilitação do fenômeno da beleza. Assim, o belo resulta das pulsões vitais que violentamente açambarcadas na luta com outras pulsões vitais, chegam à *morphé*. O *microcaos* resguardado em cada ser orgânico-corpóreo (como o homem) estampa a partir de seu turbilhão, formas, modos, interpretações, valores, em conseqüência do infatigável apetite da vontade[57]. À medida que o faz e o reitera, o artista humano presta honras à vida.

Nitidamente, o filósofo afirma a primazia do indivíduo, pois a arte tem o dever de primeiramente converter o caráter inaudito da existência em algo suportável 'para nós'.

---

[55] KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 453/454 (OSD. p. 82/83, § 174.).

[56] Conforme entende o jovem Nietzsche: "o grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos [...] Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar [*schaffen*] tais deuses". E arremata: "o mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico no qual a 'vontade' helênica colocou diante de si um espelho transfigurador" (KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 35/36 [NT. p. 36/37, § 3.]).

[57] Mais uma vez queremos com isso salientar a profunda associação da interpretação nietzschiana da criação em geral com a cosmogonia hesiódica, e como tal compreensão se faz valer na condição de perspectiva fundamental à composição de modos de existência humana afirmativos.

Porém, tal primazia não é posta em prejuízo da alteridade humana: Nietzsche declara que, em sendo possível, a aprazibilidade gerada pela transfiguração artística deve estender-se 'para os outros', dirigindo-se ao plano da coexistência, moldando-o, criando contornos afáveis nas relações. No esteio do anterior, o segundo dever da arte destina-se a encobrir o horrendo irremediável do existir ou, ao menos, a redimensioná-lo (o *feio* significando o aviltante, a destrutividade[58]). Ainda na fase intermediária, em *A Gaia Ciência*, a afirmação de gratidão à arte ressoa neste mesmo diapasão, e, mormente, uma das mencionadas setas desde onde arte e ética comutam é-nos apresentada: "como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno"[59]. Ora, afigura-se então ao autor de *Zaratustra* exigir da arte que se arvore em parâmetro à nossa realidade prática? Requereria de nós a percepção e aquiescência de sua operância na condução de nossas vivências pessoais e, se possível, coletivas?

Arrisquemo-nos denominar *artisticização* a experiência estética capaz de reverter em maneiras de viver assertivas e assumidamente efêmeras, as mais abismais contingências e pressões fisiológicas como indicativo de grandeza, e não vituperá-las por meio de um pessimismo hostilizador. Assim sendo, tencionamos designar com o verbo *artisticizar* o processo multifatorial de composição e modelagem de si mesmo enquanto corporeidade aberta, e do entorno próximo (da alteridade), resultando num caminho possivelmente extensível à dimensão sócio-política. Permitimo-nos também, no desenvolvimento destas premissas, sugerir duas considerações: identificamos uma equivalência entre artisticização e criação no tocante às possibilidades da condição humana em Nietzsche, e não apenas sua atestação de que todo existir humano é sempre um existir criador, mas, sobretudo, sua recorrência em impelir-nos a promover a *práxis* ao status de *poiesis*[60].

---

[58] "Fisiologicamente, tudo o que é feio debilita e aflige o ser humano. Recorda-lhe declínio, o perigo, impotência; faz com que realmente perca energia. Pode-se medir com um dinamômetro o efeito do que é feio. Sempre que alguém está abatido, pode sentir a proximidade de algo 'feio'" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 124 [CI. p. 74/75. § 20 – Incursões de um extemporâneo.]).

[59] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 464 (GC. p. 132 § 107.).

[60] Aproximações e distanciamentos com Aristóteles são bastante exeqüíveis neste ponto. Nietzsche afigura-se-nos de certo modo próximo ao Estagirita quanto às ponderações sobre o homem magnificente, apresentadas no Livro IV da *Ética a Nicômaco*. Ali, Aristóteles oferece-nos indícios de um nexo entre *práxis* e *poiesis*, indiretamente exposto no seguinte argumento: "o homem magnificente assemelha-se a *um artista*, pois *percebe* o que é apropriado e sabe gastar grandes quantias com bom gosto. No princípio dissemos que uma disposição de caráter é determinada pelas suas *atividades* e pelos seus *objetos*. Ora, os gastos do homem magnificente são vultosos e apropriados. Por conseguinte, tais serão também os seus resultados; e assim, haverá um grande dispêndio em perfeita consonância com o seu resultado. Donde se segue que o resultado deve corresponder ao dispêndio e este deve ser digno do resultado, ou mesmo excedê-lo" (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Ibidem. IV-2, p. 305. Grifo nosso.). Destacamos como dois *topos* aproximativos o recurso ao conceito de artista para designar, por semelhança, o magnificente, e a tese de acordo com a qual a disposição de caráter é

Fazer da criação um destino, aderir à inevitável auto-superação que a vida mesma implica e compele, aduz-se como o aceno nietzschiano à felicidade, conceito chave para os filósofos gregos a partir de Sócrates, que a reivindicavam como *telos* da conduta ética: "a *única* felicidade se encontra na criação [*Schaffen*]: tudo deve lhe *cocriar* [*mit-schaffen*] e em cada ato possuir esta felicidade"[61]. Entretanto, a rejeição nietzschiana de um substrato humano metafísico, do primado da razão frente ao corpo, da causalidade agente-ação, ou seja, do esquema 'axio-lógico' predominante na tradição, em nome de um assentimento do transitório e contingente como única esfera possível à existência humana, acaba por conceder à atividade criadora, nos moldes aqui pensados, o tônus de uma felicidade procedural ateleológica. Esta não é senão uma denominação outra para a fruição estético-experiencial transfiguradora e formativa, para o gozo do próprio sentimento de poder, sendo, por conseguinte, o *único* modo de exprimi-la.

Outrossim, se ainda houver espaço para se extrair algo de 'deôntico' acerca da consideração antevista (traduzida na co-pertença entre criar e ser feliz), Nietzsche nos responderia da seguinte maneira: "mas *de onde* nós tiramos nosso imperativo? Ele não é 'tu deves', mas sim 'eu preciso' da superioridade, do criador [*Schaffenden*]"[62]. A obrigatoriedade deontológico-moral do 'tu deves' (*du sollst*) ajoelha-se estéril perante a explosão das forças arrebatadoras atuantes no vivente humano, que demandam sua aceitação mediante o 'eu preciso de', 'eu necessito de' (*ich muss*) convertido em processos de criação, auto-superação, transformação. Disto se segue que um *ethos* somente aufere exeqüibilidade a partir de Nietzsche, se reverberar nele a própria vida posta como constante criação, o que, no caso do

---

concomitantemente estabelecida pela atividade e pelo produto desta. Note-se também que o atuar do magnificente implica a percepção e, portanto, um dispositivo estético através do qual oferta e gasta conforme as circunstâncias experimentadas. O poiético parece fundir-se com o prático na determinação da referida disposição, tornando-se patente e ilustrativa no caso da magnificência humana. O conceito aristotélico de disposição aponta duas direções: enquanto distribuição das partes num todo, referida à ordem do todo; e tendência, inclinação. Tais usos são herdados pela tradição medieval no trato das virtudes éticas, a qual chega a pensar o segundo (disposição como tendência) em contraposição à noção aristotélica de hábito – este duradouro, aquela mutável (Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 290.). Conquanto existam tais similitudes, vemos em Nietzsche uma espécie de radicalização da atividade propriamente poiética como única condição de todo ser-viver humano e do existir em geral, donde retiramos o sentido que concedemos à palavra *artisticização*. Apenas, faz-se necessário compreender que Nietzsche lança mão de tipologias artísticas inscritas em espécies de vida humana ascendentes ou declinantes, as quais poetizam a existência a favor dos impulsos e valores que as caracterizam, sejam doentios ou saudáveis, para dizer fisiologicamente. Nessa direção, arremata Brusotti, "Nietzsche apresenta constantemente a praxis como uma espécie de poiesis" (BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis.* Ibidem. p. 519.).

[61] KSA 10, p. 135, af. 4 [76] de novembro de 1882 – fevereiro de 1883. Grifo do autor. No original: *Das e i n z i g e Glück liegt im Schaffen: ihr Alle sollt m i t - s c h a f f e n und in jeder Handlung noch d i e s Glück haben!* A expressão *mit-schaffen*, destacada pelo filósofo, associa a preposição *mit* (com) e o verbo *schaffen* (criar), podendo ser igualmente traduzida por criar-com. Designa, a nosso ver, uma relação de contiguidade que vincula felicidade e criação.

[62] KSA 11, p. 90, af. 25 [307] da primavera de 1884. Grifo do autor.

homem, revela-se como arte, contínuo fazimento de si. Tal modo de ser consolida uma simbiose entre arte e ética, pois o domínio da ação não é mais concebido à luz da reprodutibilidade de padrões de conduta arrebanhadores e supostamente universais, mas sim do cultivo de uma singularidade forjada no próprio magma carnal, visceralmente interpretado como exercício artístico.

3.2.1. *Há lugar para um ethos de artista em Nietzsche?*

Ao declaramos a plausibilidade de uma espécie de *ética de artista*, admitimos algumas importantes questões implicadas nesta proposição: 1) o uso, vez ou outra, indistinto do termo ética no contexto vigente; 2) o problema de, por meio dela, ver em Nietzsche a fidelidade a uma 'interpretação moral dos fenômenos'; e 3) a questão da legitimidade em considerá-la ou não uma ética da *arte de viver*. Quanto à primeira, adotamos como pressuposto nesta pesquisa uma noção de ética já anteriormente sedimentada[63]. Interessa-nos fazer um parêntese acerca dos dois últimos problemas: analisar em que medida é concebível um discurso pretendido extramoral não conter em si uma 'moral' ou um *ethos*, e avaliar aproximações de sentido entre a proposta ético-artística até então desentranhada das meditações nietzschianas e a antiga ética da arte de viver, deslindada por alguns intérpretes do filósofo de Röcken.

Nesse sentido, Volker Gerhardt atenta para a crítica nietzschiana à moral das intenções, alicerçada no preconceito de que a origem das ações morais estaria nas mesmas[64], ressaltando que o próprio filósofo não fugiria a esta lógica. O indispensável na crítica de Nietzsche é transparecer o caráter superficial-sintomático da intenção como fundamento do ato moral, denunciando a hipocrisia intelectual e a imposição de preconceito por trás de todo discurso que lhe seja corroborador. A profundidade inaudita da vida (pulsões e forças) é completamente silenciada à sombra de um mero efeito dérmico, supravalorizado e elevado à condição de origem da ação moral. Para Gerhardt, tal dilema centra-se no problema de como livrar-se deste preconceito inoculado no *Selbst* (corporeidade), o qual resulta asseverador da noção de indivíduo. Reconhece então que "o próprio Nietzsche certamente possui intenções,

[63] A utilização do termo ética na estrutura de nossa argumentação refere-se precisamente à noção de *ethos* talhada no tópico 2.4 do capítulo II.
[64] Cf. *Além do Bem e do Mal* § 32.

de maneira a desejar alvos, fins e ideais, não podendo desvencilhar-se, embora sempre volte a exigi-lo de si"[65].

Compartilhamos a visão de Gerhardt, porém, entendemos que o argumento de Nietzsche visa desconstruir o estatuto da ação moral como unidade fundante (o monismo moral da intenção), e, sobretudo, questionar o fato de se tomar o que é apenas epifenômeno interpretável da dinâmica vital como *o* sustentáculo privilegiado da conduta moral. Logo, não há taxativamente uma negação nietzschiana das intenções, mas apenas a constatação de sua condição secundária, derivada e diminuta. A nosso ver, a ciência desta superficialidade se dá por uma sabedoria de artista que compreende ser uma *sintomática* a volátil esfera de inscrição de esquematizações na qual o homem está enredado, isto é, a ciência de que nos movemos por meio de disfarces, ficções. Neste ponto, Gerhardt alude à condição membranosa da consciência em Nietzsche, desde onde cremos determinar nossas ações, evocando as figuras dos artistas e amantes dotados da mencionada sabedoria, pois, "só quem sabe o quanto Nietzsche enaltece, tendo em vista os artistas e amantes, o fato de que estamos sempre na superfície da pele do outro" compreende assim toda "superfície unicamente como uma quantidade insignificante"[66].

Tal autor acusa o não desvencilhamento de Nietzsche acerca das interpretações morais[67], implicando, segundo ele, a manutenção da convicção em torno do indivíduo. Embora se enuncie o único imoralista convicto da história da filosofia, suas declarações carregariam o peso de reivindicações morais aparentadas às éticas aristotélica, estóica e epicurista. Para Gerhardt, "a equação dos valores aristocráticos e o ideal do 'homem nobre' referem-se a um conceito de ética inteiramente clássico, podendo-se reconhecer notável semelhança com a Areté do magnânimo, o Megalopsychos de Aristóteles", e inclusive, "aplicando-se o mesmo aos seus incontáveis empréstimos à ética epicurista e estóica"[68]. Aqui,

---

[65] GERHARDT, Volker. Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität. Op. cit. p. 31.
[66] GERHARDT, Volker. Ibidem. p. 34.
[67] "Pode-se observar que o próprio Nietzsche, no que é essencial, aderiu a esse tipo de interpretação moral dos fenômenos" (GERHARDT, Volker. Ibidem. p. 35.).
[68] Ibidem. p. 35/36. Novamente, o Aristóteles da *Ética a Nicômaco* revela-se um interlocutor não declarado de Nietzsche no tocante aos aspectos éticos de seu pensamento e, mais precisamente, à supramencionada concepção aristotélica do magnânimo, do homem de 'grande alma' (o *Megalopsychos*). Nas palavras do Estagirita, "diz-se que é magnânimo o homem que com a razão se considera digno de grandes coisas; pois aquele que se arroga uma dignidade a que não faz jus é um tolo, e nenhum homem virtuoso é tolo ou ridículo" (ARISTÓTELES. Ibidem. IV-3, p. 307.). Nietzsche acrescentaria que "não temer o *mais indigno* também pode ser grandeza de alma" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 148 [CI. p. 96. § 46 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.]). Voltaremos a esta plausível interlocução no derradeiro capítulo deste trabalho, onde faremos uma análise de aspectos consonantes e dissonantes entre Nietzsche e Aristóteles, ao analisarmos algumas teses de Alasdair MacIntyre. Sobre a dívida nietzschiana para com os pensadores helenistas, e em específico para com o estoicismo, Martha Nussbaum assegura que o autor de Zaratustra pretendeu "um avivamento dos valores estóicos de auto-comando e auto-formação dentro de um contexto pós-cristão e pós-romântico", através do

afinamo-nos com Gerhardt à medida que distingue em Nietzsche um subterrâneo programa moral (alinhado quiçá ao *ethos* por nós delineado) da moral no sentido duramente recusado por ele. E mais: conforme o pensamento nietzschiano, achamo-nos emaranhados numa teia interpretativa e só podemos nos compreender nela; ora, também o próprio Nietzsche não poderia disso excetuar-se.

Conforme Gerhardt, uma moral justificada na ideia de *individualidade* radicada no tempo, na existência, marca distintiva de uma época extramoral por possibilitar a superação da moralidade das intenções (isto é, a moral em geral), instaurar-se-ia em propósito nietzschiano. Esta se daria na capacidade de autofundação (*Selbstbegründung*) de um indivíduo, a partir de si mesmo enquanto gestor de suas próprias forças (vontade de poder) – o *indivíduo soberano* (a própria concepção de indivíduo é bastante cara à Nietzsche). Embora seja claramente dilapidada em sua compreensão monádica e substancialista, o filósofo não a abandona, mas a reinsere no âmago de seu pensamento, recepcionando-a ao passo que a redimensiona. Nas palavras do intérprete: "Nietzsche é um tanto conseqüente em atribuir ao 'homem soberano' esta total 'responsabilidade'. Tal 'soberano' precisa possuir em si mesmo o princípio da ação"[69]. Se aquele cuja soberania está em autocriar-se por processos de artisticização, produzindo-se e justificando-se a si mesmo enquanto *obra de arte*, questionamos: haveria legitimidade em associar o presente discurso nietzschiano aos discursos éticos clássicos sob a tutela da noção de arte de viver? Poderíamos assim denominá-lo sem prejuízos mútuos?

---

alvejamento da consagrada noção de piedade atrelada à moral cristã e aos subterrâneos das instituições morais e políticas modernas, pois, nele, escreve a autora, "o ataque à piedade é ele mesmo intimamente ligado – assim como nos Estóicos – com um ataque às raízes da crueldade e da vingança. Um verdadeiro criador de si mesmo não tem necessidade e nem razão para assenhorar-se dos outros; sua dureza é mais próxima à dureza do bailarino disciplinado do que a de um bandido" (NUSSBAUM, Martha. Pity and Mercy: Nietzsche's stoicism. In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, genealogy, morality:* ensays of Nietzsche's Genealogy of Morals. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 140.).

[69] GERHARDT, Volker. Ibidem. p. 34. Evidentemente, esta consideração de Gerhardt em torno do indivíduo soberano de Nietzsche pode soar kantiana, o que não significa que o seja, pois, os pressupostos que pairam fulcrais à autonomia do sujeito moral kantiano não são válidos na atmosfera de pré-condições nietzschianas. Em Nietzsche, *dar a si mesmo a sua própria lei* (como indício de soberania) não quer dizer apoiar-se num princípio racional universal, ontologicamente distinto da corporeidade (lugar das inclinações), garantidor da liberdade autônoma, como propunha Kant. Antes, significa criar *uma* própria individualidade a começar das exigências vitais radicalmente contingentes e transitórias que se dispõem à nossa modelação-experimentação. Assim, a autonomia kantiana está nos antípodas da autocriação tencionada por Nietzsche, numa sentença: ao invés da soberania da lei moral no indivíduo, a soberania do indivíduo criador-legislador. Sobre tais incompatibilidades, Olivier Reboul afirma haver "oposição entre uma *vontade criadora* e uma *vontade autônoma*", esclarecendo que "a vontade autônoma de Kant determina o universal, porém, pelo mesmo motivo, fica encerrada nos limites da razão. A vontade criadora engendra o novo, uma nova escala de valores, o que supõe um livre arbítrio superior, o 'bom gosto' do senhor, o qual transgride a razão mesma" (REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Ibidem. p. 98.).

Um interlocutor que julgamos indispensável a estas questões é Claus Zittel. No artigo intitulado *Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie*, tal intérprete faz um exame sobre dificuldades encontradas em filósofos hodiernos, cujo traço comum reside em enfatizar um elo entre estética e ética[70]. Conforme entende, as distinções essenciais entre ambas condenariam a possibilidade de um fundamento estético da ética, mesmo partindo-se das proposições de Nietzsche. Ademais, os antigos discursos éticos (aspectos da práxis aristotélica e das éticas do helenismo) estariam longe de serem abraçados por ele, sendo, ao contrário, divisados com suspeita: "amiúde, em Nietzsche, a forma e a configuração das ideias clássicas subjacentes à ética da arte de viver tornam-se questionáveis tanto psicológica como esteticamente, esta é minha principal tese"[71]. Acompanhando tal premissa, Zittel expõe três habituais pressupostos metodológicos da pesquisa-Nietzsche dos quais suspeita: 1) a insistência em conciliar as meditações estéticas e psicológicas do filósofo com interpretações éticas; 2) a suposição de representações de unidade quanto aos conceitos de forma estética e forma de vida; 3) o ponto em que arte e vida se permitem associar em Nietzsche, donde a 'ética da arte de viver' (*Ethik des Lebenskunst*) retira sua base: a identificação entre vida humana e obra de arte.

Zittel aponta ainda duas tendências predominantes nos autores analisados: há aqueles que "buscam renovar a ética, quer por meio do antigo modelo do bom estilo de vida, quer remontando em geral a uma forma de modelação estética"; enquanto em outros "impera antes um modelo estético-ético universalmente possível como um princípio"[72]. Porém, em ambas resultaria premente a tentativa de superar ou até mesmo corrigir o formalismo e o normativismo ético (ilustrado pela filosofia prática kantiana), ao acessar como fundamento, por oposição, o domínio estético no qual se encontrariam diversas estilísticas existenciais, fundamentais à composição de uma filosofia da *Lebenskunst*[73]. Segundo sua interpretação,

---

[70] Na lista de autores elaborada por Zittel constam Michael Foucault, Martha Nussbaum, Alexander Nehamas, Volker Gerhardt, Wilhelm Schmid, Birgit Recki, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty e Brigitte Scheer. Entendemos que o diálogo com alguns deles se faz necessário aos objetivos de nosso trabalho. Por isso, doravante, propomos uma análise da crítica arvorada por Zittel, a fim de podermos confrontar e/ou integrar argumentos na direção destes objetivos.

[71] ZITTEL, Claus. *Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie*. *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, v. 32, p. 103-123, 2003. p. 104.

[72] ZITTEL, Claus. Op. cit. p. 105/106. Segundo Zittel, entre os primeiros destacam-se MacIntyre em *After Virtue*, Martha Nussbaum em *Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism*, os quais apontariam um estoicismo pós-cristão e pós-romântico nietzschiano. Entre os segundos, Brigitte Scheer em *Das Verhältnis von Ästhetik und Ethik im Denken Nietzsches*, Dieter Thomä em *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, Martin Saar em *Der Stoff des Lebens. Lebenskunst, Ethik und Immanez*, e Marco Brusotti em *Leidenschaft der Erkenntnis*.

[73] A discussão contemporânea sobre uma 'filosofia da arte de viver' (*ars vivendi*) é por assim dizer empreendida e sistematizada por Wilhelm Schmid em *Philosophie der Lebenskunst*. O autor alemão parte da filosofia antiga, sobretudo das correntes do helenismo, como paradigma à instauração de uma arte de viver. Conforme escreve,

> esta coleção de estilos de vida é mais ou menos rijamente concebida (numa linha ascendente) como auto-escrita, auto-interpretação, autodescoberta, autoconstituição, auto-educação, autocriação ou auto-invenção, autodeterminação, autogoverno ou autolegislação. O pequeno denominador comum está na *comparação entre a unidade vida humana e a unidade da obra de arte*. Deve ser comparável quer no sentido de que a vida na totalidade é pensada como obra de arte, quer no sentido de que ela encontra nisto sua justificação, tornar-se obra de arte. Assim, é evidente que o modelo da arte pode ser assumido na formação do 'eu' e produzir o 'eu' consciente de si e autônomo. Dessa maneira, o critério de comparação não está na dimensão sensível da obra de arte, mas em sua estrutura conceitual[74].

O aspecto questionável e arbitrário da admissão da vida como uma unidade reputada como unidade fixa, uma vez que Nietzsche a entende inabarcável e incomensurável, ressoa da desconfiança de Zittel em relação aos referidos discursos. Desconfiança extensível à legitimidade em se comparar vida e arte. Segundo o mesmo, o problema se apresenta em algumas frentes. Primeiro, o indivíduo, a consciência e o 'eu' são unidades tradicionalmente reputadas como pontos de partida às conceituações éticas. Entrementes, sabe-se que Nietzsche as desconstrói em seu isolamento, fixidez e soberania, postulando-as meras ficções epifenomênicas, determinadas pela dinâmica das forças vitais, demovendo inclusive a relação agente-ação interpretada em termos de causalidade. Como então vislumbrar no filósofo de Röcken a possibilidade de uma individualíssima autodeterminação, a constituição mesma de uma unidade ética, visto que o próprio indivíduo está submetido à agonística vital? Neste corrimão, Zittel insiste na segregação nietzschiana entre si mesmo (*Selbst* – corpo, conglomerado de energias em luta) e consciência (*Bewußtsein* – o 'eu') como denotadora da incoerência em teorizar o si mesmo como determinante da ação ética: "assim sendo, não há relações evidentes entre 'si mesmo' e consciência e, por conseguinte, não há ética individual postulada na unidade entre 'si mesmo' e ação"[75].

Segundo, tal intérprete conjetura que a arte, na condição de unidade flexível, pode ser instaurada em modelo de conhecimento (*Erkkentnismodell*), e não em modelo ético. Outrossim, defende que o conceito de unidade de obra de arte seria estranho ao mundo clássico, sendo incompatível com a psicologia dos antigos sistemas éticos. Isto terminaria por desvincular os modelos de vida cogitados, por exemplo, no epicurismo ou no estoicismo, de

---

"seu ápice é alcançado na antiga filosofia da arte de viver da Estoá, posto que o conceito de *arte de viver* (em grego, *peri bíon téchne*; em latim, *ars vitae, ars vivendi*), seu detalhamento e elaboração, concentram para ela os esforços da atividade filosófica" (SCHMID, Wilhelm. *Philosophie der Lebenskunst*: eine Grundlegung. Frankfunt am Main: Suhrkamp, 1998. p. 31. Grifo do autor.).

[74] ZITTEL, Claus. Ibidem. p. 106. Grifo nosso.

[75] Ibidem. p. 110.

uma pretendida estética da existência nietzschiana a qual, por tais razões, não passaria de mero fruto da imaginação, aos olhos do próprio Nietzsche[76].

Em terceiro lugar, não obstante reconheça haver nos textos de Nietzsche um nexo possível entre indivíduo soberano e perspectivismo, assevera serem a *deslocabilidade* e singularidade das perspectivas, incompatíveis com a constituição da unidade do indivíduo perspectivístico (o próprio Nietzsche sustenta a incongruência de qualquer somatório de perspectivas[77]) e, por sua vez, de um espaço ético intersubjetivo. Destarte, segue-se que "o perspectivismo de Nietzsche leva a esse entendimento de que ele não é primariamente entendimento intersubjetivo, mas, na melhor das hipóteses, uma orientação 'inter-individual'"[78].

Ademais, Zittel aduz as teses de MacIntyre e Nussbaum sobre a busca de uma *identidade narrativa* ou uma *existência literária* de cunho eminentemente estético, passível de transferência para um domínio ético destituído do universalismo típico dos discursos tradicionais[79]. No entanto, discorda da plausibilidade em se retirar uma ética desta premissa porquanto observa a riqueza de experiências oriundas da percepção estética como "eticamente neutra"[80]. Salienta também que "para os filósofos que buscam modelos estéticos para a ética, é unicamente suficiente o fato da autoreferência em todos os feitos numa forma uniforme, é aqui dizer, forma artística"[81]. Logo, adotada como uma espécie de congruência linear, a narratividade implicaria a permanência de um si mesmo autoreferente, paradoxalmente instituído sob influência de uma filosofia que não mais o admite como unidade fixa. Por fim, Claus Zittel acusa de serem manipuladoras todas as experiências extratoras de um fundamento cabal a uma estético-ética no pensamento nietzschiano: "ela precisa do conceito estético de forma a ser prensado no leito de Procusto da coerência ética, de modo que os filósofos da arte de viver possam manipulá-lo"[82].

---

[76] Zittel cita o final do § 221 de *Humano, demasiado Humano*, no qual Nietzsche elogia Goethe, os gregos e os franceses, sustentando que a autoformação subjaz unicamente ao descolamento reformulador da memória moderna, sendo este propriamente o conceito de arte naquele contexto, o que deporia contra a perspectiva da criação do novo por parte da mesma. Portanto, "o ideal de uma perfeita e bem sucedida autoformação permite-se apenas à memória da modernidade", e como conseqüência, "existe uma estética da existência apenas na imaginação, eis a resposta inexorável de Nietzsche" (Ibidem. p. 114.).

[77] Cf. KSA 13, af. 14 [93] da primavera de 1888.

[78] ZITTEL, Claus. Ibidem. p. 118.

[79] Na busca por esta 'identidade narrativa', Nussbaum e MacIntyre demonstram um radical ceticismo quanto ao critério de universalidade exigido nos esquemas éticos tradicionais, seja do ponto de vista dos pressupostos (um sujeito ou uma razão prática universal) ou da ação mesma. Em tais autores, a premissa de volver a ética de Aristóteles para o particular é avaliada por Zittel como tentativa de constituir um liame com a experiência estética.

[80] Ibidem. p. 120.

[81] Ibidem. p. 121.

[82] Ibidem. p. 123.

A nosso ver, as críticas desferidas por Zittel aos teóricos de uma *Lebenskunst* de índole nietzschiana, reverberam certas insuficiências argumentativas quanto ao soerguimento de uma estético-ética de cunho nietzschiano. É nesse sentido que contesta, sobretudo, as interpretações de Schmid, Nussbaum e MacIntyre. Embora estejamos de acordo com sua tese sobre a incompatibilidade de pressupostos entre as éticas clássicas (designadas éticas da arte de viver) e a filosofia de Nietzsche[83], objetamos o modo como interpreta as relações entre estética e ética no horizonte desta. Em nenhum momento o referido intérprete, ao ponderar os argumentos dos teóricos da *Lebenskunst*, abre mão de pensar a ética à maneira moderna, é dizer, como discurso centrado na unidade do sujeito-indivíduo autoreferente, garantidor da unidade da conduta ética, algo que soa a nós como resistência à possibilidade de cogitar um *ethos* que esteja *fora* da canônica tradicional. Logo, segundo pensamos, o decisivo naqueles autores consiste na *opção* pela busca de matrizes outras à compreensão da condição humana, redimensionando-a e subvertendo-a em suas concepções histórico-filosóficas, encontrando em Nietzsche um território pertinente.

A inadmissão de Zittel quanto a uma fundamentação estética da ética advinda do espólio nietzschiano afigura-se-nos presa a palavras cujas perigosas amarras já foram advertidas pelo próprio filósofo alemão[84]. Julgamos que o termo *unidade* e seus possíveis correlatos[85] não devem ser tomados de modo peremptório no trato de uma estética da existência, se em sua semântica se mantiver a ideia de *fixidez*. Tampouco acreditamos que sua utilização deva significar um privilégio do conceitual frente ao existencial, mas sim a experiência de pensar uma velha expressão em uma nova configuração, a saber: como espaço inscrito pela intransponível tensão entre forças e arregimentações de forças. A querela está talvez na insistência quanto à *forma*, na constituição de uma 'unidade' como 'forma estética'. Para nós, a forma revela-se secundária em Nietzsche, sendo apenas manifestação do caráter primário e fundamental do *processo*, da atividade formativa, é dizer, da contínua atividade poiética configuradora e autocriadora.

Assim sendo, toda forma nada mais é que *aparência* (um fortuito *dar-se* da batalha indômita dos impulsos), superfície de uma profundidade cuja marca é a atividade criadora-destruidora. Dessa perspectiva, sustentamos que a ênfase na forma acaba por nutrir certas

[83] Do ponto de vista psicológico, é evidente o abismo entre as acepções aristotélica, epicurista e estóica da razão (a *natureza racional* como fundamento ordenador da conduta ética do indivíduo e espelho da regularidade cósmica do universo, portanto, sustentada enquanto primado na firmação desta conduta) e a concepção nietzschiana de razão (mera arregimentação de impulsos debatendo-se, assenhorando-se ou rendendo-se na luta com outras configurações pulsionais travadas no corpo – *Selbst*).

[84] "Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática..." (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 78 [CI. p. 28. § 5 – A 'razão' na filosofia.]).

[85] Identidade, igualdade, uniformidade, coordenação harmônica, entre outros.

dificuldades em relação à instauração de uma ética de fundo estético inspirada em Nietzsche. Tal empresa, segundo pensamos, deve proceder da dinâmica da vontade de poder entendida como ininterrupta criação-destruição, circunscrita em um *modo de ser* afirmador da transitoriedade (portanto, in-fixo) e experimentador da existência. Reconhecer nos autores que vinculam a ética à estética, tomando como base a filosofia nietzschiana, esforços propositivos no tocante à compreensão da condição humana prática após o fracasso do universalista e formalista projeto ético moderno, parece-nos uma atitude louvável, o que não significa uma inteira adesão às premissas e conclusões deles decorrentes.

Por fim, se o intérprete em voga conclui que tais esforços são 'manipulações' do texto nietzschiano, *nada ecoa mais nietzschiano*: o trabalho interpretativo é sempre um *pôr* perspectivístico resultante de interpretações. Em sentido estrito, 'manipular' indica um manuseio formativo, engendrador, que tão-somente se revela mais um nome a designar o processo criador tal como é pensado nesta pesquisa. Mesmo que Zittel entregue ao termo manipulação um peso político-moral (do manipular com vistas à realização de interesses absconsos), isso não fere a concepção do trato hermenêutico em Nietzsche, pois, para ele, toda interpretação é emolduração, deformação, apropriação, reconstrução, mascaramento e/ou realce do interpretado. Em suma, violentação[86]. Mantemo-nos, por conseguinte, na esteira da exeqüibilidade em se pensar um *ethos* simbioticamente articulado com a estética, à luz do processo criativo e propriamente artístico no qual o vivente humano se acha entranhado, e não tendo em vista a primazia de uma forma concebida como durável transposta numa concepção rija de unidade.

3.2.2. *O artista e as forças criadoras: cria-te a ti mesmo*

Chegamos até aqui ladeados por vieses co-pertinentes: primeiro, salta das asserções nietzschianas a exigência de uma *nova sensibilidade*, um modo outro de sentir e perceber, recobrando talvez o sentido originário da *aisthesis* grega (autopercepção e 'fruição de si mesmo' do indivíduo). Em segundo lugar, nelas é semeado um *ethos* (modo de ser, numa das possíveis semânticas para **ήθος**) em franca conexão com uma perspectiva ampliada de outra

[86] Na terceira dissertação da *Genealogia*, é digna de nota a crítica nietzschiana à ciência positiva francesa em sua atitude de hipostasiação dos fatos, de fé no caráter absolutamente verdadeiro dos mesmos, evidenciando sua conseqüente renúncia à interpretação. Para Nietzsche, ao negar o interpretar, tal ciência se recusaria "a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 400 [GM. p. 139, III § 24.]).

acepção grega, o conceito de *poiesis*, não o restringindo à esfera ontológica do produtivo em relação às esferas do teorético e do prático. E terceiro, o filósofo de Röcken vê na arte o modelo desde o qual a dinâmica da vontade de poder é interpretada e por sua vez a condição humana. Por tais meandros, a anuência radical à abertura trágica estilhaça o sujeito como preexistente ou preposto, conduzido-nos enquanto multiplicidade de impulsos corpóreos à tarefa de compormo-nos com/e na existência, *sentida* em sua imediatidade. Não nos pede Nietzsche diversas vezes para que tornemo-nos aquilo mesmo que somos? Criação de nós mesmos? Deuses?

Um *ethos* de inspiração nietzschiana, como arte e atividade poiética, reclama que criemo-nos a nós mesmos; solicita-nos viver não somente na condição de obra de arte, mas enquanto obra de arte *inacabada* visto que aberta; impele-nos a abandonar projetos em nome de outros, assumir desejos, abdicar de determinadas situações, isolarmo-nos, guardarmo-nos e arranjarmo-nos na imanência, desprendendo-nos dos grilhões morais[87]. Por assim dizer, há uma ânsia nietzschiana em desenterrar o vivente humano da situação paralítica infundida por cáusticas interpretações que o condenaram à miséria do ingênito. Tal ânsia é reverberada em um sem-número de proposições dispostas nas obras e nos póstumos, tal como a aduzida na alegórica agonística do martelo que ao quebrar inexoravelmente esculpe:

> toda criação [*Schaffen*] é recriação [*Umschaffen*] – e onde agem mãos criadoras [*schaffende Hände*], há muita morte e declínio. E somente isto é morrer e dilacerar-se: sem piedade o escultor bate o mármore. Para que retire da pedra a estátua que nela adormece, ele deve ser, portanto, sem piedade: destarte, todos nós devemos sofrer, morrer e vir a ser pó. Mas *nós próprios somos escultores*, também a serviço de seu olhar. Muitas vezes nós mesmos trememos perante a ferocidade criadora [*schaffenden Wildheit*] de nossas mãos[88].

[87] Afinamo-nos com a interpretação de Deleuze em seu estudo sobre a ética espinozista, na medida em que, usufruindo categorias nietzschianas, estabelece o que seria propriamente uma ética considerada como *arte de encontros*: "será dito *bom* (ou livre, ou razoável, ou forte) aquele que se esforça, tanto quanto pode, por organizar encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compor a sua relação com relações combináveis e, por esse meio, aumentar sua potência. Pois a bondade tem a ver com o dinamismo, a potência e a composição de potências. Dir-se-á *mau*, ou escravo, ou fraco, ou insensato, aquele que vive ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as conseqüências, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência" (DELEUZE, Gilles. *Espinosa* – filosofia prática. Op. cit. p. 29. Grifo do autor.). Em semelhante diapasão acha-se a asserção de Leopoldo Gabriel Thiesen, segundo a qual, a ética é "assumida como a arte de arranjar-se na imanência transitória, em modos de inserir-se no acontecimento e aí operar devires diferenciais" (THIESEN, Leopoldo G. *Por uma ética transitória:* criação ético-estética para além da moral. Tese de doutorado defendida na Unicamp – Universidade Estadual de Campinas, 2006. Introdução, p. 9.). A capacidade experiencial de promover encontros e combinações que se revertam no aumento do sentimento de potência, na fruição deste sentimento, é ao mesmo tempo uma arte e uma ética: nenhuma norma ou ordem moral que lhe sirva de fundamento se interpõe, mas somente 'juntar as peças', construir condições favoráveis, produzi-las simultaneamente produzindo-se. Afigura-se-nos que tanto o 'arranjar-se na imanência' quanto o 'organizar encontros' dão-se na *abertura* como processos de criação.

[88] KSA 10, p. 371, af. 10 [20] de junho-julho de 1883. Grifo nosso.

O ter-de-criar-e-destruir a qualquer custo representa na *caospathia* de Nietzsche conhecimento trágico e matéria de asseveração, bandeira de um intratextual programa ético-existencial, estrangeiro aos teísmos ou teologismos morais, base das grandes narrativas éticas do Ocidente. A efígie nietzschiana do *escultor de si* não acalenta esferas de sentido que não sejam duramente 'retiradas da pedra' por ele mesmo. Nessa direção, é reeditada pelo neohedonismo de Michel Onfray cuja âncora sustenta-se na recuperação do *Condottiere* como personagem conceitual próprio à tentativa do que este autor chama moral estética (*morale esthétique*). Segundo Onfray, é justamente mediante o atributo de artista que o Condottiere se posiciona na existência lutando

> contra o caos, o informe, as facilidades de todas as ordens. Seus inimigos: o abandono e a flacidez, o relaxamento e o gregário. Suas guerras perseguem as vitórias da firmeza e da tensão, do querer e da singularidade. E para dizer tal como por muito tempo se costumou formulá-lo: *ele quer fazer de sua vida uma obra de arte*. Transformar o tumulto que antecede a gênese em formas, exprimir um estilo, produzir um gesto somente possível por si: nisto o Condottiere é um artista, um diretor de situações, o escultor de sua própria estátua. Onde reencontramos o *filósofo-artista* ardentemente ambicionado por Nietzsche, aquele cujo signo distintivo é a capacidade de inventar novas formas de existência[89].

Esta afirmação corrobora a proposição emergida das ponderações de Nietzsche, de acordo com a qual o artista *no* homem se torna aguilhão rompedor da moral no homem, da rebanhização, instaurando-se ponto arquimediano a novas inscrições e meios de introduzir-se na vida, por força dela mesma. Em razão disso, o artista é o *modus* ultrapassador do simples fazer-para-fora-o-diferente-de-si, o objeto, a coisa produzida, (*poiesis*, à maneira de Aristóteles), esculpindo-se por um fazer-se-a-si (*poiesis* autoproducente), ao encarnar exigências vitais. Em tom claramente nietzschiano, Onfray entrega-nos a dimensão do valor arraigado à condição do artista, à elevada posição que ocupa em relação aos homens-ovelha, pois, "um filósofo-artista que fracassa é maior do que um membro do rebanho bem-sucedido"[90]. Assim, o malogro do artista não anuvia o ensaio, a experiência de si, a autocriação, justificadores de sua altivez perante a mortificação de si reservada ao homem tutelado pelas próteses da moralidade[91].

---

[89] ONFRAY, Michel. *La sculpture de soi:* la morale esthétique. Paris: Éditions Grasset & Frasquelle, 1993. p. 68/69. Grifo do autor. Na Itália renascentista, o *condottiere* é o mercenário ou o comandante de legiões de mercenários.

[90] ONFRAY, Michel. Op. cit. p. 69.

[91] Nos trilhos de Onfray, Paul Audi examina o 'esculpir-se a si mesmo' por meio de um 'novo acordo' que Nietzsche faria entre vida e arte, o qual posiciona o humano "sob a *forma de vida* do artista, à maneira de si mesmo, como um indivíduo que vive de fato no gosto da vida, experimentando-se vivo, sentindo-se seu próprio

Outrossim, o desenterro do humano *escultor de si* implica, como condição recíproca, o sepultamento de Deus enquanto valor moral absoluto e fundante. A fala de Zaratustra no diálogo com o velho papa registra esta implicação: "é melhor não termos nenhum Deus, é melhor forjarmos o destino com as nossas próprias mãos, é melhor sermos doidos, é melhor sermos Deus nós mesmos!"[92]. Já em *A Gaia Ciência*, Nietzsche profere o *Requiem aeternam Deo* – hino ao deslocamento de perspectiva quanto ao lugar do homem no mundo – inspirado em Diógenes, enunciando a *Morte de Deus* – o esvaziamento da verdade absoluta e eterna –, e com esta, a produção simultânea de um espaço histórico aberto a novas configurações existenciais. Conforme depreende, "quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então", para consequentemente interrogar: "não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?"[93].

Na análise de Peter Berkowitz, é precisamente por seu amor a *uma* verdade, a *um* saber – a gaia ciência – redimensionador da condição humana que Nietzsche se vê estimulado a conceber que "o bem, para todos os seres humanos, consiste no ato da autodeificação"[94], enquanto sinônimo de autocriação. Ainda segundo este intérprete, a clarividência ofertada pelo despertar de uma consciência intelectual[95] propalada no contexto intermediário do pensamento do filósofo alemão serviria de suporte à autodeificação. Ela abarcaria a existência como plena de ambigüidades e incertezas, e desvelaria a ausência do sentido último (Deus, razão, alma) reivindicado pela moral, compreensões diante das quais *tornar-se um deus* é uma questão de ordem:

---

instrumento, o brinquedo de sua natureza, isto é, de seu corpo; são a vitalidade de sua carne e a tonicidade de seu espírito os conteúdos de sua própria existência, o tropismo de sua subjetividade, as dobras e reentrâncias de seu *vir-a-ser* dinâmico e patético; é mesmo a maneira de *esculpir* sua própria individualidade, não mais em função da configuração objetiva de sua obra (como prescreve o classicismo), ou da realidade subjetiva de seu gênio (como ensina o romantismo), e isso, e apenas isso, que repõe o 'ônus' da prova de que a arte existe" (AUDI, Paul. *L'ivresse de l'art*. Ibidem. p. 49. Grifo do autor.).

[92] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 325 (ZA. p. 308, IV – Sem ofício).

[93] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 481 (GC. p. 148, § 125.). Em Nietzsche, Deus é apenas identificado como valor moral supremo editado e reeditado nas instituições humanas: religião, filosofia, ciência,... Sua morte institui uma tripla face: a interpretação que o homem fez de si mesmo sob o jugo do Divino precisa ser ultrapassada, isso decorre da ideia de que Deus constitui um obstáculo à percepção do homem enquanto produtor de valores, sendo a morte 'Daquele', uma abertura à temporada de construção de novas maneiras de existir alicerçadas em novos valores.

[94] BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche*: la ética de un inmoralista. Op. cit. p. 37. Ibáñez-Noé chega a semelhante percepção, incluindo, além da morte de Deus, o niilismo extremo do eterno retorno do mesmo como *saberes* garantidores da autodeificação do humano demandada por Nietzsche: "a correspondência da unidade da desvalorização e transvaloração, do *ethos* trágico, tal como é expressa da mais radical maneira pela doutrina do eterno retorno do mesmo, é assim a correspondência da morte de Deus e a elevação do ser humano à posição de 'homem-deus'" (IBÁÑEZ-NOÉ, Javier A. Thuth and ethos: the philosophical fundations of Nietzsche's ethics. Op. cit. p. 83.).

[95] Cf. *A Gaia Ciência*, Livro I, § 2.

> o que se segue à dolorosa descoberta de que a moralidade convencional carece de fundamentos autorizados ou elevados, conforme Nietzsche, é a tarefa de compreender o imperativo ou a necessidade de empreender a autocriação. A opinião de que a moralidade convencional carece de fundamento é uma das bases da *ética da criatividade* de Nietzsche[96].

Pode-se inclusive interpretar essa necessidade de 'tornamo-nos deuses' no ambiente da crítica nietzschiana ao projeto moderno em seu exacerbo da razão, é dizer, em sua deificação da razão[97]. Em nossa percepção, porém, mesmo des-divinizando as instâncias referenciais da moral ocidental, trazendo ao proscênio o terreno amoral de onde dimanam, Nietzsche não abdica da metáfora do divino. Neste aspecto, não lidamos com um típico *Aufklärer* a suplantar pretenciosamente o domínio mítico, e sim com a ousadia de um pensador que o admite e com o qual opera. O atributo divino, conservado por Nietzsche e reclamado pela supramencionada necessidade, concerne apenas à criação. Conquanto seja semanticamente difícil separar um mandamento de índole nietzschiana como o 'sejais um criador', e o 'torna-te um deus', da rígida semântica hebraico-cristã na qual Deus é sobretudo Criador, para o filósofo, é justamente criando que o humano redime a vida divinizando-a ao

---

[96] BERKOWITZ, Peter. Ibidem. p. 41. Grifo nosso. Na leitura de Berkowitz, o Nietzsche de *A Gaia Ciência* insiste na dependência da autocriação com respeito a tipos mais inflexíveis de autoconhecimento (para além da ideia clássica de introspecção) e de saber sobre o mundo. Dessa perspectiva, a 'física' (num significado amplo e notadamente próximo do viés cosmológico do último período de produção) é entronizada como o principal conhecimento à empresa de nos convertermos em criadores de nós mesmos: "equivalendo a autocriação com o fazer novas leis para si próprio, Nietzsche considera esta nova legislação dependente do conhecimento das antigas leis da física" (Ibidem. p. 41.). O excerto justificador do argumento de Berkowitz acha-se no final § 335, da obra em voga, cujo título – *Viva a física!* – já sugere a interpretação do comentador, citemo-lo então: "temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser *criadores* [*Schöpfer*] neste sentido – enquanto até agora todos os ideais e valorações foram construídos com base na *ignorância* da física ou em *contradição* a ela. Portanto: Viva a física! E viva sobretudo o que a ela nos *compele* – nossa retidão!" (KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 563/564 [GC. p. 224/225, § 335.]). Como já adiantamos nos parênteses, deve-se entender física numa direção cosmológica. A nosso ver, aqui se manifestam indicativos à futura interpretação da existência como dinâmica energética destituída de *telos* ou significado fundante, associada às figuras conceituais da vontade de poder e do eterno retorno, radicalizada na ideia tardia do dionisíaco e do trágico, como nomes para a sabedoria requerida por Nietzsche. Assim, compartilhamos a ideia de Onfray, segundo a qual, "a *sabedoria trágica* consiste em conservar incessantemente presente no espírito esta ideia de que apenas se constrói sua própria singularidade sobre os abismos, entre blocos de miséria lançados a toda velocidade no nada" (ONFRAY, Michel. *La sculpture de soi*. Ibidem. p. 33.).

[97] Decerto, o anúncio da morte de Deus constitui um diagnóstico das entranhas do projeto emancipatório do homem moderno, que, por sua vez, na intenção de libertar-se de todos os grilhões do servilismo (sobretudo a Religião e o Estado) erige a razão como fundamento absolutamente autodeterminante, tutor da história e do mundo. A racionalidade é então evocada como instância última de significação. Em virtude disso, o homem moderno, ou o *último homem* na inscrita nietzschiana, ter-se-ia colocado na condição do Divino? Não há mesmo uma hipertrofia da razão na modernidade que corresponde a uma entronização e, portanto, a uma perpetuação do 'lugar' do absoluto, do princípio, do fundamento? A nosso ver, a 'dignidade de tornarem-se deuses' que Nietzsche requer para os homens com o assassinato de Deus não diz respeito à reedição de seu *locus* numa razão absoluta redentora, mas, à adesão integral ao devir e à vida destituídos de qualquer sentido, seja último (escatológico) ou primeiro (fundante), como horizonte de instauração de valores. Seguindo tais caminhos, é-nos permitido enxergar outra compreensão da ideia de *emancipação* ou *libertação* num registro ético-antropológico da filosofia de Nietzsche, ideia esta frequentemente atrelada à vontade de poder, ao além-do-homem e ao eterno retorno.

mesmo tempo em que se diviniza. Por lentes nietzschianas, o fulgor criativo no humano espelha sobretudo uma divindade terrena, contra qualquer causalidade absoluta ultraterrena: "estimo o valor dos homens e das raças pelo quão necessariamente concebem o deus como inseparável do sátiro"[98].

No percurso deste raciocínio, contra os pressupostos abonadores do *conhece-te a ti mesmo* erige-se o desiderato *cria-te a ti mesmo*: "*queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos"[99]. À imagem estanque de programas morais passivamente assumidos desde fora, postulados em conformidade com além-mundos ou hiperurânios, coloca-se a contrafigura artística do feitor de suas próprias leis. Embora Onfray defenda certa dose de contrafactualidade em toda ética[100], vemos em Nietzsche ilustrações vivas de ensaios à factualização de um *ethos* da criação. Este jamais se dá através de normas ou injunções preestabelecidas, tampouco constitui um plano de conduta desde já pronto e acabado: ele é um *por se fazer* e, em razão disto, é prático-poiético. Doravante, façamos um exame das figuras de Goethe e Lord Byron, aduzidas nalgumas paisagens nietzschianas como personagens-chave à consecução do desiderato aqui esboçado.

3.2.2.1. Goethe: um modelo

De início, verifica-se uma distinção quanto à exposição dos referidos autores no *opus* nietzschiano: enquanto Goethe é explicitamente evocado como espécie de modelo de humano

---

[98] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 297 (EH. p. 42 – II § 4.).

[99] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 563 (GC. p. 224, § 335. Grifo do autor.). Nisto, afinamo-nos inteiramente com o que pensa Machado acerca desta passagem de *A Gaia Ciência*: "vemos, por esse texto, que tornar-se significa criar-se, produzir-se, construir-se e não propriamente descobrir-se, conhecer-se a si mesmo, princípio apolíneo apropriado pelo racionalismo socrático-platônico" (MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Ibidem. p. 140.). Vemos no que afirma Richard Rorty uma chave de entendimento que se estende à face ultramoderna deste racionalismo na proposta kantiana de delimitação-restrição *do campo do possível*; noutras palavras, do até onde é permitido ao homem conhecer e determinar-se enquanto sujeito universal. Segundo o filósofo norte-americano, "Nietzsche percebe que alguém que quer criar-se a si mesmo não pode se dar ao luxo de ser demasiadamente apolíneo. Em particular, não pode imitar a tentativa de Kant de examinar do alto todo o domínio da possibilidade, pois, a ideia de um 'domínio da possibilidade' fixa e imutável é difícil de combinar com a ideia de que alguém poderia, pelo seu próprio esforço, ampliar este domínio – não simplesmente tomar o seu lugar dentro de um esquema pré-determinado, mas *mudar o esquema*" (RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989. p. 108. Grifo nosso.). Nietzsche, enquanto ironista na perspectiva rorthyana, colocaria como requisito da autocriação, para além da exigência teórica de atualização-fechamento da derradeira possibilidade (ao modo de Kant), a necessidade de criar uma nova atualização (abertura) e novas possibilidades. Nisto consiste especificamente a demanda pela modificação do esquema em que é pensado e circunscrito *o possível*.

[100] Para Onfray, "é da natureza de uma ética ser difícil: os ideais que ela propõe são sempre inatingíveis e valem apenas como indicadores de direção" (ONFRAY, Michel. *La sculpture de soi*. Ibidem. p. 69.).

elevado, Lord Byron aparece implicitamente como tal. No mais, ambos são *artistas* no sentido abrangente consolidado por Nietzsche, uma vez que personificam a autocriação (*Selbstschaffung*) e põe em jogo a exeqüibilidade de um *ethos* artístico. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, há três emblemáticos parágrafos dedicados a Goethe[101], cujo teor faz temporariamente cessar o antigermanismo nietzschiano. Tratando o autor de *Werther* como um tentame de ultrapassamento do século XVIII, e de ascensão à naturalidade típica da Renascença, Nietzsche descreve-o carregador de fortíssimos instintos, por conta dos quais "não se desprendeu da vida, pôs-se dentro dela". Ao continuar seu encômio, o filósofo de Röcken concede-nos uma nítida senha, afirmando que Goethe "disciplinou-se para a inteireza, *criou* a si mesmo... [*er schuf sich*]". E ainda: "Goethe foi, em meio a uma era de propensões irreais, um convicto realista: ele disse Sim a tudo o que nesse ponto lhe era aparentado"[102].

Destaquemos a evidente constatação das palavras nietzschianas: Goethe 'criou a si mesmo'. Por quais motivos Nietzsche chega a esta conclusão? O que leva o baluarte do classicismo alemão a ser assim avaliado? Respondamos de modo prévio: o cômputo mais ou menos equilibrado dos quatro aspectos que perfazem o sentido da criação do ponto de vista estético-ético, quais sejam, a atividade avaliadora, a experimentação, a sabedoria cosmológica e a afirmação da vida. Partamos do seguinte raciocínio: claro está que o último Nietzsche examina as instituições humanas em geral sob o crivo da vida, é dizer, de sua expansividade ou degenerescência. Com efeito, Goethe é exaltado no itinerário nietzschiano como exemplar de uma existência artística por ter se colocado à plena disposição da vida, sendo um afirmador incontinenti da mesma: "quanto aos artistas de todo gênero, utilizo-me agora da distinção fundamental: foi o *ódio* à vida ou o *excesso* de vida que aí se fez criativo? [*schöpferisch*] Em Goethe, por exemplo, foi o excesso; em Flaubert, o ódio"[103].

O homem Goethe, misturado às suas obras e personagens, esculpiu-se tanto quanto se permitiu 'dizer Sim' à multiplicidade de impulsos vitais, fez deles argila para modelar modelando-se. A este propósito, Alexander Nehamas declara: "é somente por causa de sua habilidade para controlar esta multiplicidade que Goethe, o qual tentou formar uma totalidade de si mesmo, na crença de que apenas na totalidade tudo se redime e parece se justificar", torna-se para Nietzsche, conforme escreve, "seu grande herói"[104]. Uma das noções mais benquistas pelo filho de Röcken, a ideia de *transfiguração existencial*, equivalente conceitual de *espiritualização*, justifica-se mediante o deixar-se experienciar e vivenciar os fluxos

[101] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos* § 49, 50 e 51 – Incursões de um extemporâneo.
[102] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 151 (CI. p. 99. § 49 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor).
[103] KSA 6, *Nietzsche contra Wagner*. p. 426 (NCW. p. 60 – Nós, antípodas. Grifo do autor).
[104] NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche*. life as literature. Op. cit. p. 188.

pulsionais e as contingências da existência. O artista Goethe, paradigma de afirmação da vida, é louvado como alguém que foi 'grato aos sentidos' por tê-los experimentado e espiritualizado. Eis um critério indispensável a um *ethos* artístico: fruir os sentidos e não vituperá-los ou excomungá-los; criar-se, transfigurar-se a partir desta fruição-experimentação. Nisto consiste o caráter paradigmático do ilustre filho de Frankfurt, tal como é expresso nas linhas abaixo:

> é um indício de boa formação quando alguém igual a Goethe, sempre com enorme prazer e cordialidade tenda para 'as coisas do mundo': – e dessa forma mantenha a grande concepção do homem, a de que o homem se torna o *transfigurador da existência* à medida que aprende a transfigurar a si mesmo[105].

A apologia nietzschiana do gênio goetheano acha uma de suas motivações na consideração do próprio fazer poético, cogitado não como redescrição do passado ou representação do agora, mas enquanto trabalho de construção de futuro, e, tão logo, de instauração de novos valores. Conforme a indicação de Nietzsche, haveria entre os homens de seu tempo tanta excedente de força plástica, que tais homens deveriam dedicar-se, em razão das mesmas, "à sinalização do futuro"[106]. Ora, não são os filósofos-artistas precisamente filósofos do futuro? A tarefa central destes não é essencialmente criar novos valores? Não seria este um exercício propriamente poético no sentido denso pretendido por Nietzsche? Tais indagações derivam do testemunho nietzschiano do papel fundamental de Goethe neste empreendimento, pois, de acordo com suas ilações, "vários caminhos para essa poesia do futuro partem de *Goethe*"[107].

Goethe é então posto como parâmetro de autocriação na condição de construtor de si próprio, enquanto *forma* tensa, aberta, agonística, equilíbrio dinâmico nos moldes da boa Éris[108], vencendo resistências e economizando forças na descerrada esfera intitulada

---

[105] KSA 11, p. 557/558, af. 37 [12] de junho-julho de 1885. Grifo do autor. Antes, em *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche sugere como "meio de escapar ao naturalismo" na arte (impossibilitador da liberação dos cânones) o conceito de limitação, entendendo que "Goethe procurou salvar-se dele, limitando-se renovadamente de várias maneiras; mas mesmo o mais talentoso artista consegue apenas um *experimentar contínuo*, se estiver rompido o fio da evolução" (KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 181 [HDH. p. 149, § 221. Grifo nosso.]).

[106] KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 419 (OSD. § 99, p. 51).

[107] KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 420 (OSD. § 99, p. 52. Grifo do autor.).

[108] Aqui encontramos o terreno onde Nietzsche arvora sua dívida com o que intitula Grécia trágica. Particularmente, sua profunda influência das figuras de Homero e Hesíodo – muitas vezes embrumadas pela ode aos filósofos pré-platônicos, mormente a Heráclito. Tal como afirma em *Humano, demasiado Humano*, no parágrafo denominado *Ambição de artista*, "os artistas gregos, os trágicos, por exemplo, criavam [*dichteten*] para vencer; toda sua arte é impensável sem a competição: a boa Éris de Hesíodo, a Ambição, dava asas ao seu gênio" (KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 2 [HDH. p. 129, § 170.]). Cf. também *O Andarilho e sua Sombra* §

corporeidade. Destarte, o elemento identitário entre aquele que é capaz de conquistar (de expansão, crescimento, aumento de poder), de legislar (um criador de valores) e de artisticizar-se, transformando ao mesmo tempo o seu entorno, é exatamente aquilo que Nietzsche percebe em Goethe: "a *identidade* na essência do *conquistador*, do *legislador* e do *artista* – configurar a si mesmo na matéria [...]"[109]. A sabedoria trágico-cosmológica deve ser pressuposta no panorama ora aventado: apenas numa existência reputada fatalmente *aberta* e asseverada como tal, à luz da simbólica do dionisíaco no último Nietzsche, torna-se compreensível um *ethos* artístico[110].

Por conseguinte, o transfigurar-se constitui uma recíproca dinâmica criadora de sentido e instauradora de valores (interpretações, perspectivas), implodindo os rijos limites entre interioridade e exterioridade. Além disso, a exemplaridade goetheana é motivo de explícita filiação da parte de Nietzsche[111]. Segundo ele, o autor alemão participaria do seleto grupo daqueles que são julgados seus precursores: "'o homem é algo que deve ser superado' – isso depende do tempo: os admiráveis gregos: sem precipitação, – meus antecessores *Heráclito*, *Empédocles*, *Spinoza* e *Goethe*"[112]. Concedendo-nos outro liame, também a Lord Byron é possível confiar certos brios nietzschianos e, quem sabe até mesmo posicioná-lo no citado rol de seus predecessores.

---

29. Paulo César de Sousa traduz *dichteten*, oriundo do verbo *dichten* (poetar, fazer versos, compor versos) por 'criavam', reforçando o fluxo semântico entre o poetizar e o criar como nomes diferentes para designar os processos cuja figura é a vontade de poder.

[109] KSA 11, p. 32, af. 25 [94] da primavera de 1884. Grifo do autor. E ainda, no mesmo fragmento, Nietzsche parece sustentar a auto-configuração como "máxima forma do impulso de procriação [*Zeugung-Triebes*] e, ao mesmo tempo, das forças maternas. A **transformação do mundo** *a fim de que se possa suportá-lo*; isso é o que dá impulso: consequentemente, como pressuposto, um enorme sentimento de *contradição*. Para os artistas, basta rodear-se de imagens e cópias delas. Por exemplo, Homero, entre os 'deploráveis imortais'" (KSA 11, p. 32/33, af. 25 [94] da primavera de 1884. Grifo do autor.).

[110] Voltando ao *Crepúsculo dos ídolos*, uma rica ambivalência semântica entre o homem Goethe e o tipo humano por ele concebido, é ofertada a nós por Nietzsche sob a inimputável tutela do sem-sentido da existência, o que ratificaria o influxo entre a criação de si e a afirmação da tragicidade: "Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média; o homem para o qual já não há coisa proibida senão a *fraqueza*, chame-se ela vício ou virtude... Um tal espírito que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*..." (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 151 [CI. p. 99. § 49 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.]).

[111] "Goethe é o último alemão pelo qual sinto reverência: ele teria percebido três coisas que percebo – também nos entendemos acerca da 'cruz'..." (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 153 [CI. p. 100. § 51 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.]).

[112] KSA 11, p. 134, af. 25 [454] da primavera de 1884. Grifo do autor.

3.2.2.2. O *Manfred* de Byron

Uma seta nesta direção é colocada em *Ecce Homo*, numa das poucas passagens onde Nietzsche se refere a Byron na medida em que traz à tona o *Manfred*[113]. Dando-nos um cáustico exemplo de seu antigermanismo, aduz sua consangüinidade em relação ao poeta saxão: "com o *Manfred* de Byron tenho sem dúvida profundo parentesco: todos estes abismos eu os encontrei em mim – com treze anos era maduro para essa obra"; e consagrando o *Fausto* de Goethe, atira: "não tenho uma palavra, apenas um olhar, para aqueles que em presença de Manfred ousam pronunciar a palavra 'Fausto'. Os alemães são *incapazes* de qualquer idéia de grandeza: vide Schumann"[114]. Embora pareça situar a obra goetheana acima do *Manfred*, confirmando em seguida o asco para com o *Geist* alemão – sob a presença de Schumann, chama-nos atenção neste discurso autobiográfico sua declaração de íntima sintonia com a personagem homônima do poema byroniano. Acreditamos legitimá-la no olhar psicológico nietzschiano sobre a consubstanciada figura Manfred-Byron.

Em *Além do Bem e do Mal*, os 'abismos' de Manfred aos quais se reporta em sua autobiografia são indiretamente vistos sob a óptica de uma péssima constatação elaborada por duros 'leitores de almas', a saber: o fato incontornável da corrupção e conseqüente ruína de homens seletos e elevados em sua época, dentre os quais Byron, constituindo a regra[115]. No esteio do psicólogo, Nietzsche aflora a 'grande compaixão' e o 'grande desdém' onde a multidão exala a 'grande veneração' por máscaras de humanos grandiosos, para, num tom claramente realístico, penetrar os cataclísmicos subterrâneos do *psiquismo* daqueles homens seletos e raros. Primeiramente, segundo ele, "o grande estadista, o conquistador, o descobridor está disfarçado em suas criações [*Schöpfungen*], até um ponto irreconhecível; a 'obra', a do artista, do filósofo, só ela inventa [*erfindet*] quem a criou [*geschaffen*], quem a teria criado [*geschaffen*]"[116]. Disto se segue que, no seu entender, "esses grandes criadores [*Dichter*], por

[113] Poema dramático publicado pelo autor inglês em 1817.
[114] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 297 (EH. p. 42 – II § 4. Grifo do autor.). A crítica é endereçada a Robert Schumann (1810-1856), pianista alemão que compôs entre 1848-49 a *Abertura para Manfred de Lord Byron*, Opus 115.
[115] "A corrupção e a ruína dos homens mais elevados, das almas de constituição mais estranha, constituem a regra: é horrível ter diante dos olhos uma tal regra" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 223 [BM. p. 183/184, § 269.]). Em *Nietzsche contra Wagner* retoma quase que literalmente esta afirmação: "a corrupção, a ruína dos homens mais elevados constitui a regra: é horrível ter sempre ante os olhos uma tal regra" (KSA 6, *Nietzsche contra Wagner*. p. 433 [NCW. p. 68, § 1 – O psicólogo toma a palavra.]).
[116] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 224 (BM. p. 184, § 269.). Note-se o jogo que o filósofo realiza entre os verbos inventar e criar, cuja significação revela a dinâmica intrínseca e circular entre autor e obra – daquele como inexoravelmente inventado por esta enquanto criada por ele, numa aguda reciprocidade. Numa sentença: a criatura volta-se sobre o criador, criando-o, irrefreavelmente. A referida passagem encontra-se praticamente *ipsis literis* em *Nietzsche contra Wagner*, p. 68/69, § 1 (KSA 6, p. 433.).

exemplo, esses Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol [...] que *tortura* são esses grandes artistas, e os homens superiores em geral, para aquele que uma vez os decifrou!"[117].

Byron participa do referido grupo de notáveis (homens superiores) espelhando a efígie do artista propriamente trágico: experimentador e afirmador nato das pulsões destrutivo-criativas do *si mesmo* (corpo). No parágrafo 549 de *Aurora*, Nietzsche denota certas condições fisiológicas favorecedoras aos processos de autoconstrução artística para além da produção de obras de arte. Tais condições, no caso de Byron e Musset, traduzem-se em termos de frêmitos intelectuais, impaciência e melancolia, geradores de gozos avassaladores ao encontro de um vácuo: "em tudo que fazem semelham cavalos desembestados, e que obtém de sua própria criação [*Schaffen*] apenas um breve ardor e prazer que quase lhes rebenta as veias e, em seguida, um vazio e um amargor tanto mais invernais". Em específico, questiona o filósofo: "como devem suportar isto *em si*?"; sua resposta: "eles anseiam pela dissolução num '*fora de si*'", o qual, na visão byroniana, é assim transposta por Nietzsche: "se é Byron, anseia por *atos*, pois estes nos subtraem de nós mais ainda que pensamentos, sentimentos e obras"[118]. Logo, a tese de que o impulso para a ação constitui uma 'fuga de si' teria no inglês uma nítida ilustração, condizendo, a um só tempo, à atividade criadora e descarregadora de estímulos, à promoção do esquecimento como força ativa, condição fundamental à suportabilidade da existência.

Junto a estas compreensões, soma-se o intersticial caráter prototípico de Manfred, nalgumas reflexões de Nietzsche. O herói ultraromântico que já encarnara a supra-humanidade num ensaio de juventude[119], parece mormente antecipar questões centrais de seu

---

[117] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 224 (BM. p. 184/185, § 269.). Entre os exemplares de homens elevados enfileirados por Nietzsche no presente trecho, além de Lord Byron (1788-1824), estão o poeta e dramaturgo francês Alfred de Musset (1810-1857), o romancista norte-americano Edgar Allan Poe (1809-1849), o poeta italiano Giacomo Leopardi (1798-1837), o escritor e dramaturgo alemão Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist (1777-1811) e o escritor ucraniano Nikolai Vasilievich Gogol (1809-1852). Destaca-se o fato de que são praticamente contemporâneos, partícipes de um contexto compreendido sob o guarda-chuva do *romantismo*, mas que interessa a Nietzsche em razão do profundo *realismo* que lhes é característico; isto, principalmente, por aduzirem uma literatura vulcanológica, apresentando em suas obras as horrendas e martirizantes entranhas do humano.

[118] KSA 3, *Morgenröte*. p. 319 (AU. p. 273, § 549. Grifo do autor.). Neste parágrafo, Nietzsche refere-se inclusive à epilepsia como atributo decisivo em indivíduos sedentos de ação ao longo da história, dentre os quais menciona Alexandre, César, Maomé e Napoleão, rematando que "também Byron sofria desse mal" (KSA 3, *Morgenröte*. p. 320 [AU. p. 274, § 549.]).

[119] Giuliano Campioni faz a seguinte afirmação acerca do jovem filósofo: "encontramos, desde os primeiros anos juvenis, o forte fascínio pelas figuras de heróis de primitiva e selvagem grandeza, caracterizados por metáforas que exprimem o seu vigor animal e, certo, pelo termo 'sobre-humano'" (CAMPIONI, Giuliano. Friedrich Nietzsche: paixão e crítica da moral heróica. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 22, 2007. p. 27.). Richard J. Hollingdale traz à tona o ensaio sobre Byron escrito pelo jovem Nietzsche em 1861, a fim de apresentar uma distinção na compreensão do *Übermensch* entre a perspectiva de juventude e seu decisivo reaparecimento no contexto de *Zaratustra*, segundo o mesmo, para evitar uma superestimação da influência do autor na composição do conceito: "a admiração pelo 'herói fora-da-lei' está implícita no ensaio de Nietzsche; é

pensamento. Num exame mais detido do *Manfred*, é possível verificar itens consonantes entre ambos os autores. Arquitetando os prenúncios da tese exposta em *Genealogia* (o problema do sofrimento é não ter como justificá-lo[120]), em *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche une conhecimento e sofrimento a partir do desvelamento trágico que resulta do não mais crer em dogmas hierático-metafísicos; e, por outro lado, compreende a necessidade humana de recorrer a tutelas cada vez mais sofisticadas como consolações ante o que denomina *verdade fatal*. Nisto, reconhece em Byron uma precedência: "daí surge o perigo de o homem se esvair em sangue ao conhecer a verdade. Byron exprimiu isso em versos imortais"[121].

O tema da sabedoria trágica, de uma filosofia dionisíaca, eclodido na terceira fase, irrompe embrionário nos trilhos de uma reconfiguração do sofrer e da *consciência* do mesmo. Byron já o tivera alcançado por haver percebido a ligação seminal entre dor e saber revelada no *Manfred*, e acusada essencial aos propósitos nietzschianos: "essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade"[122]. Mas, a fala do protagonista perante o desnorteante saber surpreende-nos por aquiescer à sabedoria mundana: "Filosofia e ciência, seus saltos/ De admiração e a sabedoria do mundo/ Tenho experimentado em minha alma/ Um poder de tornar as coisas possíveis", embora remate que "disso ninguém mais tira proveito"[123]. Manfred não parece *negar* o sofrimento, mas dele faz experimento, tentativa, admitindo em si um poder que se permite interpretar como criador de novas possibilidades. Ademais, sua alma é o *locus* experimental da dor, por achar-se profundamente cindida e turbilhonante. Destaquemos agora seguinte excerto do poema byroniano:

---

realmente uma admiração pelo homem com a coragem de seguir seus instintos, e este é bastante diferente do que mais tarde ele entende por 'além-do-homem', sendo um erro superestimar a influência de Byron acerca desta concepção. (Nietzsche refere-se ao Manfred de Byron como um '*Übermensch* que controla os espíritos', mas a expressão não significa mais, posteriormente, um homem de grande paixão e força, ou talvez 'quase um semideus'; o significado específico que ele recebeu mais tarde, não pode ser lido aqui)" (HOLLINGDALE, Richard J. *Nietzsche*: the man and his philosophy. New York: Cambridge University Press, 2001. p. 23/24. Grifo do autor.). Ao analisar a asserção nietzschiana, Walter Kaufmann traça uma analogia entre Byron e Goethe: "Nietzsche chama Manfred um 'Übermensch que controla os espíritos', sendo assim, intimamente paralelo à utilização de Goethe" (KAUFMANN, Walter. *Philosopher, psychologist, antichrist*. Op. cit. p. 308.). Nas palavras de Antonio Blanc, "seguramente foram modelos como Manfred e Fausto aqueles que desencadearam em Nietzsche a gestação do além-do-homem" (BLANC, Antonio. *El hombre imaginario:* uma antropologia literaria. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. p. 104.). Naturalmente, a apreciação aqui concretizada não pretende discorrer sobre o peso de Byron na construção nietzschiana da figura do além-do-homem. Apenas, visa salientar elementos que fariam de Manfred, bem como de seu autor, uma referência plausível a caminho de uma prática existencial artística em conformidade ao *ethos* ora delineado.

[120] Cf. *Genealogia da Moral*, III - § 28.

[121] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 108 (HDH. p. 86, § 109.). Os versos citados por Nietzsche nesta passagem estão no ato I, cena 1 do *Manfred*: "Sofrimento é conhecimento: os que mais sabem/ Devem sofrer mais profundamente a verdade fatal/ A árvore do conhecimento não é a da vida" (BYRON, Lord George G. *Manfred*. Londres: John Murray Editor, 1819. p. 5.).

[122] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 109 (HDH. p. 87, § 109.).

[123] BYRON, Lord George G. Op. cit. p. 6.

> Eu não consegui domar minha natureza para a sujeição/ Torná-la alegre serva de governantes/ E acalmar, e suplicar, e vigiar a todo tempo/ E rezar em todos os lugares, e ser uma mentira viva/ Uma magnífica coisa entre a mesquinhez das massas./ Eu desdenhei misturar-me ao rebanho/ Mesmo para ser líder – e de lobos./ O leão é só, e assim eu sou[124].

Há nele frentes aproximativas exeqüíveis: Manfred recusa-se a submeter-se a qualquer autoridade que não seja ele mesmo (relacionando-se aos os Espíritos da Natureza, ao Abade de St. Maurice e à própria morte no desfecho do drama), suscitando uma radical autonomia do *querer* bastante similar àquela atribuída ao espírito leonino por Zaratustra, o qual "quer conquistar, como presa, a sua liberdade e ser senhor em seu próprio deserto"[125]. Nessa direção, poder-se-ia inferir que ser 'senhor de si mesmo' é atributo dos *criadores* simultaneamente *autocriadores* na primeira parte de *Zaratustra*, tal como propõe Pierre Héber-Suffrin: "seguir-se a si mesmo é prolongar-se, expandir-se, realizar-se, dar-se à luz e dar à luz. Seguir-se a si mesmo é criar-se. O que criam esses criadores que se seguem a si mesmos é, antes de mais nada, *eles próprios*"[126].

É notável a equivalência entre a segunda transmutação do espírito e a auto-representação de Manfred. Ao dizer-se leão, o protagonista byroniano denuncia a hipocrisia no cerne da moral cristã; nega-se a participar do rebanho e de comungar injunções feitas por outrem, reforçando a individualidade legiferante de sua índole aristocrática[127]; assim, desdenha claramente o tipo de vida escravo-gregário ligado à figura espiritual do camelo em *Zaratustra*; e, por último, anuncia a *solidão* como seu sinal distintivo, endereçando-nos ao clarão abismal no qual nos perdemos e encontramos a nós mesmos[128]. A figura nietzschiana do leão, interface entre o camelo (o homem morigerado) e a criança (asseverador integral da vida e da dinâmica criadora), é precisamente quem brada contra velhas e alquebradas tábuas de valor e assim logra "criar [*schaffen*] para si a liberdade para novas criações [*Schaffen*]"[129]. Até que ponto Manfred-Byron seria uma referência quase velada àquilo que Nietzsche nomeia

---

[124] BYRON, Lord George G. Ibidem. p. 61.
[125] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 30 (ZA. p. 52, I – Das três metamorfoses.).
[126] HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zaratustra' de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 103. Grifo do autor.
[127] Num póstumo de 1885, Nietzsche escreve: "eu tive prazer em alguns insaciáveis artistas dualistas que, como Byron, acreditam incondicionalmente nos privilégios do homem superior e sob a sedução da arte selecionam homens que ensurdeçam instintos gregários e evoquem o oposto" (KSA 11, p. 479/480, af. 34 [176] de abril-junho de 1885.).
[128] Nas palavras de Nietzsche-Zaratustra, a solidão é uma condição à possibilidade de criação, é parte necessária no 'caminho do criador': "solitário, percorres o caminho de quem cria [*Schaffenden*]: um deus, queres criar [*schaffen*] para ti, tirando-o de teus sete demônios! [...] Vai para a tua solidão com as minhas lágrimas, meu irmão. Amo aquele que quer criar [*schaffen*] para além de si e, destarte, perece" (KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 82/83 [ZA. p. 91, I – Do caminho do criador.]). Manfred aduz em todo seu itinerário dramático uma vontade de viver e de morrer só, uma rebeldia solitária.
[129] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 30 (ZA. p. 52, I – Das três metamorfoses.).

criador? Parece-nos razoável inferir que sua índole prometéica, sua recalcitrante inteireza o colocariam no rol ilustrativo dos que foram tentativas e experimentos de si próprios.

Confluências entre *Manfred* e *Zaratustra* fazem de Byron, senão um precursor, um incontestável referencial para Nietzsche. Segundo pensamos, Manfred constitui uma imagem antecipadora, uma prefiguração do humano trágico sabedor do fatalismo de todo existir, espécie de medida antitética ao homem moderno. Por esta via, não obstante a ambigüidade inerente ao trecho de *Ecce Homo* anteriormente citado[130], Nietzsche concede-lhe uma explícita paridade com o Fausto de Goethe, reverberando, quiçá, um ponto comum na crítica dramatúrgico-literária de seu tempo, envolvendo-o num profundo significado filosófico-existencial[131]. Quando indaga em *A Gaia Ciência*, "que são os Faustos e Manfredos do teatro, para aqueles que são algo como Fausto e Manfredo!"[132], quer dizer, para os quais a tragicidade da vida é positivamente asseverada, identifica o elemento dionisíaco neles convergente. Fazer da vida o lugar do trágico e não reduzi-lo ao palco teatral, teatralizando-a, sem dela esperar qualquer efeito catártico,

> ser um Manfred ou um Fausto na vida, isto é, como Dionísio (ou Heliogábalo), viver o teatro *na* vida, fazer da vida o lugar do trágico, mas sem a distância de segurança entre a crueldade da cena e a tranquilidade pública, e sem a ilusão pacificadora que traz a tragédia[133].

Para tanto não seria necessário conceber-se como passível de autoconstrução? E ao mesmo tempo vivente no niilismo mais extremo e rico em novas possibilidades de ser-viver cujo símbolo é o dionisíaco? Antes de ir à pescaria dos 'homens superiores', Zaratustra se auto-declara alguém que um dia "determinou a si mesmo: 'Torna-te o que és!'"[134], deixando-nos entrever que seria o rebento de suas próprias mãos cultivadoras. Se somos interpretados como dinamismos energéticos a sempre e ininterruptamente conformar e aniquilar, que

---

[130] O mencionado trecho encontra-se em *Ecce Homo*, II § 4.

[131] Salientamos dois momentos da obra nietzschiana onde são vistas consonâncias entre Byron e Goethe. O primeiro, em *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche cita uma vanguardista sentença byroniana quanto à convicção dos equívocos inerentes aos cânones da moderna concepção de poesia, a qual, conforme o poeta inglês, inevitavelmente chegariam às gerações ulteriores. Destarte, assegura Nietzsche: "e foi o mesmo Byron que disse: 'Considero Shakespeare o pior modelo, embora o mais extraordinário dos poetas'. E no fundo não diz a mesma coisa a percepção artística madura de Goethe, na segunda metade de sua vida?" (KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 183 (HDH. p. 150, § 221.]). O segundo, num póstumo de 1884, em que aparenta contrapor em tom de ironia o *Manfred* e o *Fausto* ao romance *Louis Lambert* do escritor francês Honoré de Balzac: "Informações bibliográficas sobre Louis Lambert: 'uma obra onde eu possa lutar com Goethe e Byron, com Fausto e Manfred'. 'Ele vai jogar, talvez um dia ou outro a ciência em novas vozes'" (KSA 11, p. 19, af. 25 [28] da primavera de 1884.).

[132] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 444, § 86. Optamos em fazer a tradução por tratar-se, no texto original, de uma frase exclamativa e não interrogativa como traduz Paulo César de Souza. No alemão: Wer Etwas wie Faust und Manfred ist, was liegt dem an den Fausten und Manfreden des Theaters!

[133] DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche et Artaud*. Op. cit. p. 73. Grifo da autora.

[134] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 297 (ZA. p. 283, IV – O sacrifício do mel.).

significa então este imperativo nietzschiano? Numa expressão: criação. O *torna-te aquilo que és*, é, segundo pensamos, uma variação do *torna-te um deus*, ambos contidos num único mandamento: *cria-te a ti mesmo*[135]. Partindo do pressuposto aduzido por Rosa Dias, de acordo com o qual, para Nietzsche, "existir é criar"[136], a autêntica condição de um *ethos* consiste justamente em instaurar-se como *arte* no sentido mais seminal: criação de formas, maneiras, valores, significações, símbolos, interpretações, num exercício cuja circularidade termina por forjar o próprio criador. Mas, em que medida também não teríamos de admitir o quão *falseadores* são aqueles que se criam a si próprios?

3.2.3. *Para além da arte: a assunção da mentira e do erro*

Uma das conclusões dos escritos tardios de Nietzsche sobre a arte denota o caráter visceralmente expressivo desta como suprema manifestação da vontade de poder. Ela constitui a maneira de dar-se desta mesma vontade, cujo traço marcante é criar, produzir. Nietzsche concede a todos os metadiscursos humanos (moral, religião, filosofia, ciência,...) a condição de *arte* justamente por interpretá-la como o próprio efetivar-se das forças, visto que ela emana uma profunda coerência com a dinâmica cósmico-vital. Contudo, diferentemente daqueles metadiscursos, ela resguardaria a *atividade transformacional* e autógena da vida no humano sem pretender trancafiá-la por meio de artifícios conceituais ou ideais – chave imprescindível a uma experiência existencial alternativa[137]. Disto sucede a tese segundo a qual, em sua particularidade, a arte se saberia *não-verdade*, se saberia *falsa*, em oposição à ciência, à filosofia, à religião e à moral, não possuindo aspiração à *verdade*, é dizer, à vontade de verdade[138].

---

[135] Héber-Suffrin compara a exigência nietzschiana com a filosofia moral de Kant, compreendendo que a felicidade estaria vinculada a ambas não enquanto escopo determinante, mas somente como acréscimo, e, mediante tal asserção, acaba por expor o essencial a estes filósofos: "para Nietzsche como para Kant, a procura da felicidade é 'patológica', a felicidade não poderia constituir um objetivo moral, pode simplesmente ser dada por acréscimo a quem cumpre o que Kant chama 'dever' e Nietzsche 'criação'" (HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zaratustra' de Nietzsche*. Op. cit. p. 79.).

[136] DIAS, Rosa Maria. A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência. Ibidem. p. 30.

[137] Iluminando esta compreensão, corrobora Vattimo: "na arte – mesmo através de todas as mistificações e distorções moralistas que Nietzsche revela em suas análises – manteve-se vivo um resquício daquele elemento dionisíaco de cujo renascimento depende o renascer de uma civilização trágica" (VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Ibidem. p. 182.).

[138] Consoante Nietzsche: "a vontade de verdade é um *tornar*-fixo, um *tornar*-durável-verdadeiro, é um criar-através-da-visão [*Aus-dem-Auge-schaffen*] aquele caráter *falso*, uma reinterpretação do mesmo no *ente* [...] Logicização, racionalização, sistematização, como meios auxiliares da vida. O homem projeta seu impulso para a verdade, seu 'fim', em um determinado sentido fora de si, como mundo *que é*, como mundo metafísico, como 'coisa em si', como mundo já existente. Sua necessidade como criador [*Schaffender*] já inventou o mundo em

Isto posto, o artista é tão somente um falseador e a arte enquanto tal o único discurso autêntico, depreendendo-se autenticidade à luz da supramencionada coerência. E mesmo a palavra *artista* já não designa o produtor de belas-artes, mas uma condição fisio-espiritual na qual o vivente humano está integralmente submergido como sua *morada*. Recorramos aqui, com vistas à atestação deste entendimento, à compreensão desenvolvida por Giorgio Colli quando de seu exame da exaltação nietzschiana da tendência para a falsificação na condição de tendência artística atribuível ao espírito humano: "esse instinto de mentira é precisamente a mesma coisa, segundo Nietzsche, que o instinto artístico, de modo que a arte se manifesta como a categoria dominante e envolvente que inclui todas as chamadas atividades espirituais do homem"[139]. Por tais meandros, o renomado comentador italiano de Nietzsche chega à seguinte conclusão: "a filosofia da vontade de poder passa por uma *filosofia da mentira*"[140].

3.2.3.1. Arte, verdade e falsidade

Porquanto então faz do mentir, do ficcionar, do fingir, do produzir erros ou aparências, outros signos para a atividade criadora da vontade de poder no homem, Nietzsche persuade-nos acerca da imperiosa necessidade deste em construir supertutelas a fim de lidar com o sofrimento, negando niilistamente a tragicidade existencial. Assim, constrói o humano toda espécie de consolos religiosos, metafísicos, ideais morais, políticos e a própria realidade científica. Ao fazê-lo instaura-se criador de *verdade* (no sentido daquilo que é posto como *o desde sempre dado* – o ingênito) por tencionar livrar-se da 'verdade' (o saber trágico, o *nonsense* dionisíaco), sendo este processo reputado efetivamente artístico[141]. Entretanto, a arte a serviço da vontade de verdade (sinônimo de fixação, cristalização, mumificação, egipcismo, negação da fluidez cósmica, niilismo; destarte, ficção, mentira, ilusão, para fins de conservação de tipologias vitais fisiologicamente debilitadas) é, em nossa interpretação,

---

que trabalha, pressupondo-o: tal pressuposição ('tal crença' na verdade) é o seu amparo" (KSA 12, p. 385/386, af 9 [91] (65) do outono de 1887. Grifo do autor.).

[139] COLLI, Giorgio. *Scritti su Nietzsche*. 5. ed. Milano: Adelphi Edizioni, 2008. p. 176.

[140] COLLI, Giorgio. Op. cit. p. 177. Grifo nosso.

[141] Além disso, Nietzsche dá-nos a entender que tal processo não seria reconhecido, ou, talvez, intencionalmente mantido em segredo: "Metafísica, religião, moralidade, ciência – todas somente produtos de sua vontade de arte, de mentira, para escapar da 'verdade', para a *negação* da 'verdade'. Esse caráter da existência não vem à tona – eis a intenção mais secreta e profunda da ciência, da devoção e dos artistas" (KSA 13, p. 193, af 11 [415] de novembro de 1887 – março de 1888. Grifo do autor.).

apenas um modo do exercer-se poiético das pulsões julgado por Nietzsche. A este interessa sua feição de *contramovimento*[142].

Uma *arte para além da arte* de forjar valores e configurações prostradores porque mantenedores de tipos de vida decadentes é a única a estatuir-se em movimento inverso transvalorador. O artista no homem deve tomar à frente e não ser ocultado nos bastidores com vistas ao privilégio de interpretações petrificadas cujo objetivo coaduna com a farsa da sempiternização. Aqui defrontamo-nos com uma questão: há motivos para inferir que Nietzsche transfiguraria a própria noção de mentira, à medida que implode a tradicional dicotomia verdade-falsidade (mundo verdadeiro – mundo aparente) e reduz toda fala ou pensamento sobre o mundo a *erros* úteis à conformação e salvaguarda de determinados arranjos vitais? Num póstumo de 1888, o filósofo afirma ser a arte uma "função orgânica" encontrada "nos mais angelicais instintos da vida", que, como o maior estimulante destes, é "sublime e conveniente também no fato de estar mentindo"[143]. A excelência da arte como atividade própria do orgânico vincula-se, à luz do argumento nietzschiano, à sua capacidade ínsita de falsear, de mentir. Ora, sob quais bases tal inferência obtém sentido, se em *Ecce Homo* o filósofo sentencia: "os *décadents necessitam* da mentira – ela é uma de suas condições de sobrevivência"[144], alavancando certa dose de ambigüidade?

Nietzsche agudiza a luta contra o pressuposto lógico-epistêmico da distinção entre o verdadeiro e o falso, declarando-o preconceito de fundo moral sob a óptica de uma hierarquização dos valores em que o segundo (o falso, o aparente, o erro) ajoelha-se perante o primeiro (o verdadeiro, o real, o certo)[145]. Logo, discursos ratificadores deste preconceito obnubilariam o ser-viver interpretante, introdutor de avaliações e valores e, por conseguinte, falseador, inscrito em todo acontecer existencial. A nosso ver, aqui ganha fôlego o chamado platonismo invertido nietzschiano: não somente enquanto encômio do erro e da aparência como posições valorativas desde sua filosofia de juventude[146]; mas, sobretudo, indício a uma

---

[142] Nesse sentido, afinamo-nos inteiramente à visão de Franco Volpi quando este compreende que a arte é tida por Nietzsche como processo criador e, enquanto tal, antídoto contra a decadência. Consoante tal intérprete, Nietzsche "pretende combatê-la mediante um 'contramovimento' que tem seu centro de gravidade na arte como vontade de poder, isto é, como criatividade, e não como gozo passivo" (VOLPI, Franco. *O niilismo*. Op. cit. p. 52.).

[143] KSA 13, p. 299, af 14 [120] da primavera de 1888.

[144] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 312 (EH. p. 63, § 2 – O nascimento da tragédia. Grifo do autor.).

[145] "Mas os juízos de valor *lógicos* não são os mais profundos e os mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*..." (KSA 3, *Morgenröte*. p. 15 [AU. p. 13, § 4, Prólogo. Grifo do autor.]).

[146] Poder-se-ia dizer que no jovem Nietzsche há um profundo encômio da aparência no amplexo genésico de Dionísio e Apolo, por oposição à tese platônica do desvirtuamento anticontemplativo da verdade significado pela aparência artística. Tal posição fica evidenciada à época mediante a seguinte asserção: "minha filosofia, um *platonismo invertido*: quanto mais distante do verdadeiro ser, mais puro e belo ele é. A vida na aparência

completa assunção dos mesmos, após sua higienização de atributos gnoseológico-morais. Se, conforme escreve o filósofo, "*com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*"[147], não se trata mais de uma simples inversão de pólos extremos, mas de uma profunda reinterpretação da mentira (do erro, da ilusão e da aparência) à luz da atmosfera própria da arte, onde é perfeitamente divinizada.

A errância inscrita no introduzir erros sob polifônicas determinações instintuais é o que há de intimamente artístico em nós; e, mediante tais erros, organizamos sempre de maneira volátil aquilo que designamos mundo. *Prima facie*, nenhuma carga moral é entregue à expressão erro em Nietzsche: nós mesmos somos o somatório plural e gigantesco destes inumeráveis erros[148]. Noutros termos, o filósofo de Röcken tenciona des-moralizar (retirar do horizonte moral de sentido) o valor da mentira, inoculando-o na dimensão da vontade de poder enquanto arte:

> quanto triunfo artístico na sensação de poder! O homem foi novamente senhor sobre sua 'matéria' – senhor sobre a verdade!... E toda vez que um homem olha adiante, ele é sempre o mesmo em sua alegria: ele alegra-se tal como um artista, desfruta-se como poder. *A mentira é o poder*...[149]

Toda mentira (*Lüge*) revela-se então expressão de poder, consumação estética do sentimento de poder, epifenômeno visceralmente artístico porquanto reluzente dos processos de criação-destruição no humano. Todavia, em que sentido a necessidade de mentir é subjacente a conformações vitais degeneradas como acusa o filósofo em *Ecce Homo*, visto que parece louvá-la a partir do âmbito artístico?

---

enquanto alvo" (KSA 7, p. 199, af 7 [156] do final de 1870 – abril de 1871. Grifo do autor.). A esse respeito, Araldi corrobora ao garantir que "para a sua redenção, o Uno-Primordial precisa da aparência, da arte, portanto. Do ponto de vista de cada indivíduo, a vida só pode ser suportada e afirmada através das ilusões artísticas, do prazer apolíneo nas aparências" (ARALDI, Clademir Luís. As criações do gênio – ambivalências da 'metafísica da arte' nietzschiana. *Kriterion*. Belo Horizonte: UFMG, n° 119, junho, 2009. p. 127.).

[147] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 81 (CI. p. 32. § 6 – Como o 'mundo verdadeiro' se tornou finalmente uma fábula. Grifo do autor).

[148] Pierre Klossowski acentua com precisão cirúrgica a noção de erro em Nietzsche, tomando como premissa a ideia de que frente ao acaso das combinações entre múltiplas forças (o caos originário do inorgânico) a vida orgânica é tão-somente um acontecimento acidental (não-apodítico) e, portanto, desde sempre um *erro*. Numa tensa oposição com relação ao inorgânico, a vida precisa acreditar-se *necessária*, acreditar-se como *verdade*, enganar-se a si mesma como *erro*, visando à conservação de suas condições de existência ao esquivar-se do acaso, da universal ausência de sentido. Para Klossowski, "esse é o duplo aspecto do *erro* em Nietzsche: a vida depende de uma ilusão (sua 'necessidade') – de onde a sentença: *a verdade é um erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não poderia subsistir*" (KLOSSOWSKI, Pierre. Nietzsche e o círculo vicioso. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. p. 65.).

[149] KSA 13, p. 194, af 11 [415] de novembro de 1887 – março de 1888. Grifo do autor.

3.2.3.2. Mentira hipócrita e mentira criativa

Nas cercanias desta questão, Colli supõe haverem duas nuanças da mentira na reflexão nietzschiana, dando-nos uma plausível distinção entre o que intitula *mentira desejada* e *hipocrisia*. Em sua análise, Nietzsche reconheceria "a hipocrisia como o princípio da moral", o câncer nas entranhas das instituições ocidentais para as quais desfere sua crítica e "o princípio da mentira, como raiz universal do homem e de cada vida orgânica", sucedendo que

> a hipocrisia é de fato um aspecto da mentira, o aspecto aberrante, e por isso rejeitável, assim como qualquer atividade do homem, da arte à ciência, é mentira, criação ilusionística, onde reside o aspecto moral aberrante da mesma. Na hipocrisia uma coisa finge ser aprovada na medida em que esconde o que é desaprovado. No jogo, na mentira, finge-se sem qualquer amparo, *criativamente*, enquanto que na hipocrisia, aquela aprovação e desaprovação fundando-se num juízo gregário são como que cristalizações, e, portanto, a mentira não é *criativa*, primígena, florescida da natureza, mas repete um juízo já existente[150].

Partindo da distinção operada por Colli, e usufruindo suas categorizações, haveria na percepção nietzschiana da tendência instintual para a criação de aparências (vontade de aparência), uma *mentira hipócrita* e uma *mentira criativa*. Esta, autêntica em sua concordância com a artisticidade envolvida na vontade de poder, jamais sendo *tomada como verdade*; aquela, artificialmente engessadora, cuja inclinação se resume simultaneamente em *arvorar-se como verdade* mediante a produção de arrimos conceituais, e velar a dinâmica inexorável da vontade de poder. Naturalmente, a preocupação essencial de Nietzsche estriba-se em deixar claro a quais tipos de vida as ficções e mentiras criadas atendem. Noutras palavras: a que demandas psicofisiológicas filiam-se. Com efeito, o arquétipo histórico-fisiológico emblemático da moralidade como palco privilegiado da mentira hipócrita e alvo da contumácia crítica nietzschiana é, sem dúvidas, o cristianismo.

No ambiente d'*O Anticristo*, o cristianismo é denominado a "arte de mentir santamente", e o tipo cristão a "*ultima ratio* da mentira", por levar às derradeiras

[150] COLLI, Giorgio. Ibidem. p. 147. Grifo nosso. Em artigo sobre o tema, Gustavo B. N. Costa atina para a necessidade de realizar semelhante distinção, partindo antes da noção mesma de hipocrisia, esclarecendo no início de seu trabalho que a compreende em dois registros: "sob um registro *moral*, como é usualmente concebida, remetemos à prática da *dissimulação* e *astúcia*; em última instância, ao fingimento e à mentira. Sob um registro *estético*, remetemos à etimologia do termo: a *hypokrisía* como a *arte do ator*. Mesmo sendo possível fundir estes dois registro em um só, parece-nos importante manter temporariamente esta distinção: *hipocrisia moral* e *hipocrisia artística* – inclusive com o intuito de compreender melhor a transposição do termo de uma esfera à outra" (COSTA, Gustavo B. N. Sobre hipocrisia, dissimulação e coisas afins – Nietzsche e a vontade de engano. *Argumentos*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará – UFC, ano 1, n° 2, 2009. p. 44.).

conseqüências a psicologia da decadência iniciada com o tipo judeu, "impondo-se à maneira de hipócritas"[151]. Eis o 'verme na fruta' – a metáfora serviria bem a Nietzsche para indicar a hipocrisia na moralidade cristã: ela é sua 'condição de possibilidade', travestida em ficções úteis à perpetuação de sua espécie: pecado, culpa, salvação, juízo final, apocalipse, reino dos céus, fantasmagorias com as quais se reveste e funda condutas. Com olhos de psicólogo, o filósofo parte da interpretação do cristianismo em direção à esmagadora sentença: "a melhor maneira de *enganar* a humanidade é com a moral"[152]. A leitura de Colli é inteiramente corroborada nesta proposição nietzschiana visto que a mentira hipócrita instilada na moral (e principalmente na cristã) é julgada aberrante em função de consolidar a permanência de um modo de vida declinante. O homem cristão, antípoda do homem trágico, nega em si mesmo o caráter contingente, contraditório e brutal da existência, negando torrencialmente a vida ao apoiar-se em invencionices estruturadas na tentativa quimérica de mortificação dos impulsos vitais. E ainda, "o fingimento por instinto, o prazer de mentir por mentir"[153] é nele assíduo, faz dele, num tropo de inspiração nietzschiana, a encarnação da dissimulação.

Nisto encontra-se parasitária a *antinatureza* da moral: o aniquilamento das paixões, dos instintos de vida, mandamento à sombra do qual respira e se conserva a tipologia cristã. A atividade criadora de mentiras quando se acha à disposição da moral, é dizer, de debilitadas conformações vitais, constitui aberrante paradoxo da vida consigo mesma, arrefecimento de complexos pulsionais assertivos. Assim sendo, formas vitais doentias transfiguram as próprias exigências fisiológicas em ferramentas propícias ao depauperamento destas pulsões. Doravante, à rija destruição (*Vernichtung*) do *pathos*, escopo extenuante da moralidade, Nietzsche contrapõe a espiritualização (*Vergeistigung*) do *pathos*. Analisemos a constatação apresentada pelo filósofo em *Crepúsculo dos Ídolos*: "o conceito de '*espiritualização* da paixão' não podia absolutamente ser concebido no solo do qual brotou o cristianismo"[154]. Espiritualização, sinônimo de transfiguração afirmativa, supõe uma estetização ou artisticização das paixões, criadora de aparências re-significadoras da existência, e por isso mesmo, embelezadora da vida.

O referido 'solo' onde medrou a moral cristã, o judaísmo, por ser radicalmente negativo, sustenta-se mediante simulacros em cuja base está uma pesada hostilização à vida. Na extremidade inversa, aquilo que Nietzsche entende positivamente como espiritualização

[151] KSA 6, *Der Antichrist*. p. 219/220 (A. p. 51/52, § 44.). Outrossim, em *Ecce Homo* declara: "A moral cristã – a mais maligna forma da vontade de mentira [*Willens zur Lüge*], a verdadeira Circe da humanidade: o que a *corrompeu*" (KSA 6, *Ecce Homo*. p. 372 [EH. p. 115, § 7 – IV. Grifo do autor.]).
[152] KSA 6, *Der Antichrist*. p. 220 (A. p. 52, § 44. Grifo do autor.).
[153] KSA 6, *Der Antichrist*. p. 233 (A. p. 63, § 52.).
[154] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 82 (CI. p. 33. § 1 – Moral como contranatureza. Grifo do autor.).

abarcaria um exercício experimental de criação-recriação da turba pulsional do *Selbst* e, mormente, do fatalismo trágico, sem alquebrá-los e negá-los. Esta mentira criativa recupera exatamente o sentido grego literal da *hypokrisía* (do fingidor, ator e artista da existência) à medida que redimensiona as lacerações da dor, o sofrimento e a finitude. Logo, contrapõe-se ao significado moral da hipocrisia mantido por Nietzsche na razão direta da probidade intelectual, virtude oriunda da tradição platônico-cristã, paradoxalmente responsável pela dissolvência dos fundamentos desta mesma tradição na clarividência da moderna consciência filosófica quanto à sua própria tarefa[155].

Tanto a hipocrisia quanto a espiritualização, na distinção ora aventada, são falseamentos instaurados por expressões vitais diversas, em virtude de diferentes modos de "adorar a superfície"[156]. Ao passo que uma anui a 'verdade' trágica, remodelando-a mediante erros (significados, interpretações, valores) a outra a criminaliza e estigmatiza também à luz de erros, porém, erros corruptores. Se a farsa do homem morigerado exige de si a retroalimentação de mentiras úteis para fins de manutenção de suas condições existenciais, condições estas que interditam a transformação e obstruem a criação de outras possibilidades de ser-viver, apenas um tipo humano alternativo estaria apto a ultrapassá-lo. Este tipo atlante concomitantemente *suporta*, não rejeita; *ornamenta*, não desfigura; *cria*, não reproduz, reverberando assim sua máxima virtude: "a fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de 'verdade' ele ainda suportasse, ou mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada"[157].

Nesse registro, sob a óptica nietzschiana, o humano seria pensado como artista na mais originária e autêntica acepção do termo, qual seja, o artífice demiúrgico cujas mãos remodelam o horrendo da existência mediante espiritualizações falseadoras permutáveis porquanto destituídas do peso do incondicionado. Ademais, por ser o lugar privilegiado do falso, do erro e da mentira, a arte haure assepticamente das mesmas todo conteúdo perverso

---

[155] Segundo Giacoia Júnior, no fervor da virtude da probidade intelectual e sua ínsita vontade de verdade, a consciência filosófica moderna extrapola seu projeto de busca de uma verdade incondicional, volvendo contra si mesma o veneno de seu próprio ímpeto: "ao fazer a prova de sua honestidade, tomando a si mesma como objeto, a moderna consciência filosófica vê-se assim colocada diante de sua derradeira virtude e seu derradeiro dever: o dever de retidão em relação à questão fundamental de sua própria origem, questão que a conduz à conseqüência de ter que se proibir toda mentira, inclusive a crença mentirosa na incondicionalidade do ideal de verdade a qualquer preço [...] a probidade intelectual, a incondicional vontade de verdade se revelou como sendo a própria crença no ideal moral" (GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma*. Op. cit. p. 143/144.). O pioneirismo de Nietzsche está no fato de que fora o primeiro pensador a estatuí-lo como um problema, conservando inclusive uma dupla significação no tocante ao mesmo: ele anuncia o esmorecimento do programa moderno de auto-vivissecção da verdade, e sobremaneira, reconhece a "'vontade de verdade' – *como impotência da vontade de criar* [*Willens zum Schaffen*]" (KSA 12, p. 365, af 9 [60] 46 do inverno de 1887. Grifo do autor.).

[156] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 78 (BM. p. 62, § 59.).

[157] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 57 (BM. p. 44, § 39.).

nelas depositado pela filosofia e pela ciência, sob o fascínio da moral. Considerando tal compreensão, entendemos que em Nietzsche a mentira e/ou o erro assumem o caráter de valor, sendo frutos da atividade avaliadora-interpretante condicionada por distintas exigências psicofisiológicas. Sendo assim, um valor é desde sempre uma ficção cuja força e operância se fazem sentir na medida em que ele configura modos de existência, molda o viver como *um* viver. Todos os valores, por serem erros, são falsos – eis uma típica conclusão nietzschiana.

Todavia, a questão central para o filósofo de Röcken não diria respeito a essa percepção, mas à identificação do 'para onde', do 'com que interesse' determinados valores são criados. Numa indagação: a serviço de que organização vital a "*superior potência da falsidade*"[158] distribui ficções e qual o valor mesmo destas ficções para a vida em geral? Servem para abjurá-la? Ou para asseverá-la? À luz deste disjuntivo, acreditamos poder confirmar a preocupação nietzschiana em reclamar a composição de um modo de ser-viver no qual ficções funcionem com o mesmo prestígio que possuem na esfera da arte, prescindindo do salto catastrófico para a condição de *verdade*. Segundo entendemos, este é um projeto intra-uterino no pensamento de Nietzsche o qual alimenta o estabelecimento de um outro *ethos*, legitimado por uma elastecida interpretação do fenômeno artístico. No mais, importa saber se a *singularidade criadora* que lhe é característica seria extensível ao domínio do *socius*.

3.3. Do indivíduo à cultura

No esteio desta possibilidade, indagamos: há uma *política da criação* em Nietzsche? Ou melhor: é possível cogitar um processo em que a atividade criadora, até agora interpretada sob o prisma de uma singularíssima experiência no vivente humano (à falta de uma expressão melhor, no indivíduo), se dê na dimensão sociopolítica? O trato destas questões envolve duas figuras centrais desenvolvidas por Nietzsche: a noção de 'cultura' e a 'grande política', cuja aparição está longe de constituir mera adjacência conceitual no intento propositivo do filósofo[159]. De início, acreditamos ser necessária uma distinção entre os sentidos que

[158] KSA 13, p. 55, af 11 [115] (359) de novembro de 1887 – março de 1888. Grifo do autor.
[159] Conforme Keith Ansell-Pearson, em Nietzsche, "a preocupação com a 'grande política' não é nem acidental nem periférica em relação a seu projeto filosófico global, mas origina-se, em um sentido muito profundo, de suas preocupações mais fundamentais" (ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 162.).

assumem as noções de política e cultura no pensamento nietzschiano, inclusive, sua compreensão da necessidade da segunda em detrimento da primeira.

O antagonismo entre cultura e política é uma tônica da filosofia de Nietzsche, constatável em sentenças tais como: "todas as grandes épocas da cultura foram politicamente pobres"[160]. O significado nietzschiano da cultura é tomado de empréstimo aos antigos gregos. Isto fica patente em *O Nascimento da Tragédia*, onde o filósofo aduz o chamado *pessimismo da força*[161] (caro à Grécia homérica), à medida que realiza o exame da cultura grega à luz das categorias estético-ontológicas do apolíneo e do dionisíaco. Através da arte, os antigos gregos revestiam o mundo de sentido, tornando-o suportável em sua dor e sofrimento – é precisamente em razão desse exercício esteticizante e transfigurador, fabricador de mitos, que os gregos constituiriam o paradigma nietzschiano de uma cultura forte e pulsante.

Nesta mesma obra, há uma clara indicação da condição prototípica de Sócrates como homem teórico, exemplo otimista da crença ilusória de que o pensar tem acesso privilegiado às estruturas do real, conhecendo-o, e até mesmo corrigindo-o. Esse otimismo descomedido, sabotador do mito, da arte e da aparência como fortes condições de vida de um povo, é por ele divisado na esteira de seu tempo: "o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*"[162], portanto, "agora é mister não assustar-se, se os frutos desse otimismo amadurecem"[163]. Para Nietzsche, entre tais frutos destacam-se a sentimentalidade e uma fé de cunho moral na racionalidade. A primeira condiz à posição medular exercida pelo cristianismo na civilização ocidental, asfixiadora do *pessimismo da força*; o segundo, legado socrático da moderna ciência, é, em termos de pensamento político, um clamor pela politização do dionisíaco que implicaria o aviltamento da cultura e a conseqüente estandardização do humano: "nada é mais democrático que a lógica: ela não dá atenção à pessoa e não faz distinção entre narizes curvos e retos"[164]. Nos desdobramentos de suas ideias, Nietzsche conserva essa visão da cultura como palco da coexistência das diferenças, promovendo, em nome dela, uma crítica do Estado de direito (heterônimo do Estado liberal), cuja enunciação é assim proferida por Zaratustra:

> Estado? Que é isto? Pois seja! Abri bem os ouvidos, porque, agora, vou dizer-vos sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os

[160] KSA 13, af. 19 [11] de setembro de 1888, p. 547.
[161] Percepção da existência como trágica, o que corresponderia a uma visão afirmativa da vida como cataclísmica e absurda.
[162] KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 116 (NT. p. 108, § 18. Grifo do autor.).
[163] KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 117 (NT. p. p. 109, § 18.).
[164] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 584 (GC. p. 243, § 348.).

> monstros frios. E, com toda frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando de sua boca: 'Eu, o Estado, sou o povo!' [...] Onde ainda existe um povo, este não compreende o Estado e o odeia como má sorte e uma ofensa aos costumes e à justiça[165].

A inclinação histórico-política do Ocidente, que consolida o Estado democrático de direito e solidifica a relação entre liberalismo e democracia, compõe o clímax de uma óptica extenuadora do crescimento de um povo como espelhamento da cultura, um impedimento à criação desta como "unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo"[166], tal como já sentenciara o jovem filósofo. A contradição entre Estado e cultura seria uma prova desse interdito favorecido pela eclosão das instituições políticas modernas, contribuindo para seu arrefecimento. Ademais, aqui se encontra a temerária associação entre Estado, civilização e barbárie. Nas palavras de Nietzsche, "a cultura e o Estado – que não nos enganemos quanto a isso – são antagonistas"; e arremata: "todas as grandes épocas da cultura são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo *antipolítico*"[167].

Ademais, Nietzsche incita: "quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação"[168]. O Estado moderno, tido por Nietzsche como um paradigma sentimental (cristianismo infiltrado) comparado à antiga forma grega da *polis* e a vida política enquanto meios de engendramento da cultura, seria produtor e protetor de indivíduos hipócritas e egoístas. Nisso reside um espírito apolítico vinculado à idiossincrasia dos filósofos modernos, tomando por critério de vida política o homem grego e seu caráter sacrificial e culturalmente identitário ante a *polis*: "por intermédio da disputa, os gregos podiam refrear e restringir o egoísmo"[169]. Destarte, no jovem Nietzsche,

---

[165] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 61 (ZA. p. 75, I – Do novo ídolo.). A supramencionada coexistência das diferenças somente se manifesta numa autêntica cultura, uma vez que nela os impulsos vitais não são sufragados pela cruenta negação inerente aos antídotos civilizatórios do homem morigerado, mas, enquanto diferentes pulsões, são experimentadas, assumidas, sentidas, transfiguradas, recriadas, artisticizadas.

[166] KSA 1, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*. p. 274 (UB.II. p. 35, § 4.). E ainda, num póstumo escrito à época, Nietzsche entende que a meta da cultura "não é a possível *felicidade* de um povo, nem o desembaraçado desenvolvimento de *todas* as suas aptidões: mas revela-se na correta *proporção* desses desenvolvimentos. Sua meta vai muito além da felicidade terrena: a produção [*Erzeugung*] de grandes obras é seu objetivo [...] A *cultura* de um povo mostra-se na *subjugação unitária do impulso desse povo*" (KSA 7, af. 19 [41] do verão de 1872 – início de 1873, p. 432.).

[167] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 106 (CI. p. 58. § 04 - O que falta aos alemães. Grifo do autor.).

[168] KSA 1, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*. p. 274/275 (UB.II. p. 36, § 4.).

[169] ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Op. cit. p. 90. Nietzsche posiciona-se contra o individualismo liberal traduzido como forma refinada de egoísmo que se quer institucionalizada, consistindo em mais um entrave à elaboração da unidade de estilo de um povo: "a vida social torna-se caracterizada por uma individualidade estreitamente definida, em que a ênfase se coloca no aperfeiçoamento de um *egoísmo privado*" (Ibidem. Grifo do autor). Aqui vale ressaltar que o secular Estado moderno consolida a 'liberação do particular',

percebe-se que a ideia de uma verdadeira formação (*Bildung*) enlaçar-se-ia à perspectiva de uma unidade cultural enquanto unidade de estilo estético. Em nosso entender, a *medicina da cultura* inerente a esta consideração avança por entre as preocupações tardias do filósofo, tanto em termos de diagnóstico quanto de prognóstico, transposta nos ensinamentos de Zaratustra e nas exigências antimodernas de instauração de uma outra condição cultural, ligada à significação da criação como *Züchtung*.

3.3.1. *A questão do estilo como possível compreensão da criação no plano da coletividade*

Peter Sloterdijk acena cirurgicamente para o fato de Nietzsche ser o primeiro pensador a farejar a condição humana como "força domesticadora e criadora"; do homem na condição de "criador de seres humanos", cuja conseqüência acaba por fazer "explodir o horizonte humanista"[170]. Para ele, o filósofo de Röcken, ao desmascarar a suposta inocuidade da empresa humanista, nomeando claramente os monopolizadores modernos dos processos de criação (padres e professores), traria à tona a historicidade de uma ainda não expressada luta por distintos *projetos de criação*. Conforme afirma, "esse é o conflito fundamental que Nietzsche postula para todo o futuro: a luta entre os que criam o ser humano para ser pequeno e os que criam para ser grande"[171]. Uma das percepções originais de Nietzsche consiste na evidenciação de toda forma de vida humana como resultante de tortuosos e violentos processos de criação. Disto retiramos duas proposições: o reconhecimento da radical contingência da condição humana manifesta através de distintos projetos de criação na

não do indivíduo em sua singularidade. Isso denota que a postura de Nietzsche pode não estar em conformidade com um individualismo exacerbado ou um clamor existencialista do indivíduo associal.

[170] SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano:* uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 39. Tal explosão se deve à impossibilidade de o humanismo sustentar-se como discurso exclusivamente emancipatório uma vez que se manifesta indissociável de processos de domesticação humana. Com efeito, Sloterdijk volve-se à recusa nietzschiana do humanismo moderno, em cuja base está a "rejeição da falsa inocuidade da qual se cerca o bom ser humano moderno" (SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. Op. cit. p. 40.). Também é possível remeter à extemporaneidade da filosofia nietzschiana para justificar o desabono da tendência humanística dos projetos civilizatórios modernos, como faz Renato F. Nobre: "o anti-humanismo de Nietzsche [...] é decorrência da direção que ele deu aos seus pensamentos, fazendo deles um campo de batalha contra as tendências de 'seu tempo', o que denominou seu 'projeto de transvaloração de todos os valores' e sua natureza extemporânea" (NOBRE, Renato Freire. Nietzsche e a estilização de uma caráter. *Trans/Form/Ação*. São Paulo: UNESP, v. 29, n. 2, 2006. p. 182.).

[171] SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano.* Ibidem. p. 41. Sloterdijk refere-se ainda aos primeiros denominando-os humanistas, e aos últimos, super-humanistas numa explícita menção ao *Übermensch*. Em expressiva nota, após desconstruir a tese de inspiração voltairiana de que com o além-do-homem Nietzsche promoveria um retorno a um estado anterior ao animal humano domesticado, o referido autor defende que com tal figura o filósofo pretendeu indicar a "diferença entre o demasiado humano e o humano" (Ibidem. Nota n° 11.). Compartilhamos esta compreensão de Sloterdijk, sobretudo quando manifesta a concepção do *demasiado humano* num sentido extremamente próximo de como pensamos e do qual trataremos mais adiante no derradeiro capítulo.

dinâmica da história, uns se superpondo aos outros[172]; e a ideia de que qualquer projeto que vise a consolidar um modo de vida é exercício de *dominação* ao requerer o assenhoreamento psicofisiológico da alteridade, seja interna ou externa[173].

Esta talhadura acha-se, a nosso ver, estreitamente ligada à expressão *Züchtung*, a qual possui um cunho propriamente cultural e, portanto, coletivo, para o sentido da criação, sendo recorrentemente articulada por Nietzsche, em particular, nas reflexões acerca da educação, da política e da própria cultura. Em *Ecce Homo*, o filósofo alude à preocupação característica de suas duas últimas *Intempestivas*, em discutir uma questão reputada distinta do viés psicológico típico das obras ulteriores. Julga então estar lidando naquele momento com "um problema de educação sem equivalente, um novo conceito de *cultivo de si* [*Selbst-Zucht*], *defesa de si* até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais"[174]. Para nós, a questão reside em saber se o fato de concentrar seus esforços em termos de investigação psicológica o faz realmente abandonar a meditação sobre a criação como cultivo, formação, seleção, no cerne de uma inquietação educativa, abrigando a partir da ideia de *Züchtung* a exigência de um antípoda cultural diante da cada vez mais hegemônica cultura moderna.

Dessa perspectiva, convém trazer à tona a asserção de Frezzatti Jr. de acordo com a qual o trabalho criativo de fomentação da unidade de estilo artístico de um povo supõe a anteriormente analisada compreensão elastecida de arte e ainda, a proeminência da função do *artista* como criador (*Künstler*) de cultura e não como reprodutor (*Schauspiler*) de padrões preestabelecidos, posto que

> esse estilo atravessa os limites do que normalmente se considera arte. É nesse contexto que deve ser entendida ainda a oposição entre *Künstler* e *Schauspiler*: enquanto o primeiro é criador – no sentido de produzir essa 'nova natureza' por meio da organização do caos (os vários fatores ambientais) que é conseguida, por sua vez, mediante uma veracidade (conhecimento das reais necessidades) –, o segundo apenas copia, conservando uma determinada configuração – sem se pautar pelas reais necessidades de um povo, ou seja, sem estilo. A estética nietzschiana,

[172] Conforme entendemos, essa também é uma maneira de ler o diagnóstico nietzschiano da *Genealogia da Moral*, considerando o fato de que tanto a moral nobre quanto a moral escrava são projetos de criação de seres humanos, forjadura de tipos de indivíduos como expressões de certas conformações vitais.

[173] Em consonância com as hipóteses de *Genealogia*, chamamos *alteridade externa* o outro na condição de corporeidade diferente, apropriada desde 'fora' (tomando corpo como espaço de inscrição de valores, significados, modos de sentir, e toda sorte de condicionamentos); e de *alteridade interna*, o outro como o *alter* psíquico (múltiplos impulsos) o qual é atrozmente criado enquanto interioridade ('alma', 'sujeito', 'consciência').

[174] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 319 (EH. p. 70 – As extemporâneas. Grifo do autor.).

> portanto, é algo que coincide com a própria produção humana de um modo geral [...][175].

No seio desta contraposição, o elemento que falta a um (ao *Schauspiler*, ator, fingidor, repetidor de condutas esmorecedoras, depauperador hipócrita das exigências vitais do grupo social em nome da conservação de velhos valores) é a marca distintiva do outro (o *Künstler*, o artista experimentador, afirmador e criador de sentido, transfigurador da existência): o *estilo*. Perguntamo-nos então: é possível visualizar no trajeto que vai das *Intempestivas* até os escritos finais, uma tônica positiva acerca da função do estilo na composição da subversiva démarche nietzschiana em exigir outra maneira de ser-viver? E mais: a 'Grande Política' seria a culminância de uma espécie de programa medular nietzschiano, cuja finalidade residira no estabelecimento de uma cultura reputada elevada, caracterizada pela insígnia da criação (*Züchtung*) como cultivo de um tipo humano forte?

Segundo pensamos, a relação entre estilo e criação no decorrer das reflexões de Nietzsche obedece a um trânsito que se desloca entre o eixo do indivíduo e o eixo da cultura, dada a ênfase que o filósofo alemão concede a um e outro no cerne de seus textos. Em *A Gaia Ciência*, afirma: "'dar estilo' a seu caráter – uma arte grande e rara!"; e prossegue: "é praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia

---

[175] FREZZATTI Jr., Wilson. Ibidem. 2006. p. 118/119. O interprete tece este comentário tomando por base a seguinte passagem da *Segunda Consideração Intempestiva*: "[…] o conceito grego de cultura – em contraposição ao romano – o conceito de cultura como uma *physis* nova e aprimorada, sem dentro e sem fora, sem dissimulação e convenção, como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer" (KSA 1, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*. p. 334 [UB.II. p. 99, § 10.]). Aqui cabe uma sutil diferenciação entre a constituição de uma segunda natureza como negação da natureza mesma (abarca pelos projetos éticos tradicionais, mormente o judaico-cristão) e a noção de uma natureza transfigurada, artisticamente moldada, cuja mais representativa ilustração está nos gregos da velha Hélade. Em *Schopenhauer como Educador*, o filósofo apresenta o conceito de cultura [*Cultur*] como uma "*physis* transfigurada" (KSA 1, *Unzeitgemäße Betrachtungen III*. p. 362.), o qual acenaria para a mencionada distinção, anunciando já o contraponto crítico entre civilização e cultura que amadurecerá no transcorrer de sua filosofia. Conforme Carlos Moura, para o Nietzsche das *Intempestivas*, "a cultura, longe de ser um acréscimo exterior e independente da natureza, deve vir em auxílio a ela, e tem um papel a cumprir na produção da humanidade" (MOURA, Carlos A. R. *Nietzsche*: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 227.). Isso posto, é precisamente a maneira de lidar com a natureza (a pluralidade de pulsões) que deve ser considerada critério de determinação da longitude entre cultura e civilização no terreno nietzschiano. Nas palavras deste intérprete, tal distância se exprime "através de dois distintos tratamentos que se pode conferir às multiplicidades naturais. Dada a multiplicidade natural dos instintos, que é anárquica e permite a cada um desenvolver-se ao infinito, emudecendo os demais, a história nos apresenta duas terapias para neutralizar esta anarquia original. Pode-se fazer de uma parte o tirano absoluto das demais – é a solução socrática, a saída civilizadora, que *domestica os instintos*. Mas pode-se também *disciplinar esses instintos*, para que nenhum deles se desenvolva ao infinito, subjugando os demais. Agora haverá justa proporção entre os instintos, e nenhum dominará absolutamente e para sempre, e não haverá domesticação: esta é a solução helênica, pré-socrática, a 'cultura'" (MOURA, Carlos A. R. Op. cit. p. 231. Grifo nosso.). Compartilhamos essa interpretação por igualmente cogitarmos o *modus* artístico de sentir e experienciar a 'natureza' como fundamental à consolidação de uma cultura enquanto unidade estilística em detrimento da hipertrofia tirânica de uma única arregimentação de impulsos – como é o caso da hipérbole da racionalidade.

o olhar"[176]. A estilização atestada-reivindicada sugere o caráter ensaístico-laboratorial pressuposto desde uma perspectiva anuente da capacidade autocriadora do humano e, por sua vez, da possibilidade de transformar-se mediante o acréscimo, supressão, reinterpretação dos instintos vitais, mesmo dos mais horroríficos. Para o filósofo, no acabamento da 'obra de si' evidenciar-se-ia a presença coativa de um único gosto (*Geschmack*) dominante, formador, e aqueles que assim procederem (estilizando-se a si próprios), escreve Nietzsche, serão fortes, pois "fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei"; a partir disso, acredita ser deveras necessário no plano do indivíduo "que o homem *atinja* a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação [*Dichtung*] e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano"[177].

Noutro aforismo da mesma obra, a ideia de uma "*improvisação na vida*" aferra-se a indivíduos cujos atributos assemelham-se aos dos grandes improvisadores da música, pois tais indivíduos vêem a existência como *cadência* incessante: "são treinados e criativos [*erfinderisch*], e a todo instante prontos para imediatamente encaixar na ordem temática aquele som casual a que foram impelidos pelo caprichoso lance de um dedo, insuflando no acaso um belo sentido e uma alma"[178]. Neste contexto, o conceito de *improviso*, longe de ser entendido como mera 'medida de urgência', reverbera a habilidade inventiva cara à dinâmica de estilização, pensada num sentido individual. Passagens como estas aparentam uma compreensão puramente singular das demandas fundamentais a um outro *ethos* em Nietzsche, e indicam claramente um meandro à autocriação do vivente humano. Entretanto, este *ethos* individual parece coabitar o *corpus* nietzschiano com uma audaciosa tentativa de subversão do monopólio judeu-cristão-democrático das condições de vida nos confins da modernidade, envolvendo assim um plano coletivo.

---

[176] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 530 (GC. p. 195, § 290.). A nosso ver, em *Ecce Homo*, ao versar sobre sua particular *arte do estilo*, Nietzsche alude a este 'ajuste das forças naturais a um plano artístico' enquanto correspondente à artisticização dos impulsos, na medida em que entende a função comunicativa abarcada pela noção de estilo, é dizer, a arte do estilo é também um *deixar vir à luz* a natureza pulsante através semiótica transfiguradora: "*comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo" (KSA 6, *Ecce Homo*. p. 304 [EH. p. 57, § 4 – III. Grifo do autor.]).

[177] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 530/531 (GC. p. 196, § 290. Grifo do autor.). Nehamas julga tal *estilização do caráter* como um difícil processo que se daria gradualmente, ao longo do tempo, e que, caso seja atingido, comportaria uma ligação profunda entre o passado e o presente no indivíduo. Contudo, afirma ser o futuro um perigoso convite à desarticulação do estilo uma vez que determinados eventos não podem ser unificados, impondo uma contígua possibilidade de desconstrução. Ampliando o foco desta questão, o referido intérprete assevera que esta possível unidade "está em perigo pela constante possibilidade de auto-engano, pois pode 'dar estilo' a um caráter", restringindo-o simplesmente a um 'único gosto', negando a existência, a força ou a significância dos estilos e gostos antitéticos, considerando somente uma parte de si mesmo como um todo" (NEHAMAS, Alexander. Ibidem. p. 185/186.).

[178] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 542 (GC. p. 205 § 303.).

Num dos últimos fragmentos póstumos que escreveu, intitulado *A Grande Política*, Nietzsche declara-se um completo desafeto da 'política de interesses', do empobrecimento dos instintos, do espírito de vingança e da antinatureza levada a cabo pela perversão fisiológica da moral cristã, propondo uma colossal reviravolta na formação da humanidade:

> a grande política quer fazer da fisiologia senhora sobre todas as outras questões; ela quer criar [*schaffen*] um poder forte o suficiente para *cultivar* [*züchten*] a humanidade como um todo e como algo superior, com impiedosa dureza contra a degenerescência e o parasitário na vida, - contra tudo que corrompe, envenena, difama e conduz à ruína...[179].

A ambição nietzschiana em indicar a necessidade de implementação de uma nova condição cultural entrega à criação um rosto *político*. A possibilidade de uma cultura de caráter *aristocrático*, reflexo do *realismo* da vontade de poder inscrita no social, e reverberadora das *hierarquias* existentes entre homem e homem, somente aufere sentido quando a fisiologia alcança o status de dirigente das questões humanas. Logo, a tarefa expressa pela *Züchtung* sugeriria a reunião de condições vitais favoráveis à empresa de um novo modelo de sociedade (nutrição, alimentação, saúde, reprodução), passando inclusive por uma *dietética* enquanto modalidade da estética[180]. A ideia de cultivo pressupõe um lavor de formação, preparação e desenvolvimento, o qual, conforme Nietzsche, eclode da necessidade de uma desconstrução premente dos valores até então vigentes, mediante um programa capaz de criar dispositivos à *transvaloração* por ele proclamada.

Voltando a Sloterdijk, este projeto transvalorador liga-se umbilicalmente ao que este autor chama "antropotécnica", ou a "produção de seres humanos"[181], como algo advogado

---

[179] KSA 13, p. 638, af. 25 [1] de dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889. Grifo do autor.

[180] Nas pegadas de Onfray, uma das tônicas fundamentais de Nietzsche consistiria em formular propedeuticamente uma filosofia do regime alimentar, ou, em suas palavras, uma dietética, passível de promover transformações significativas no humano, do ponto de vista prático (ético e político): "a nova avaliação nietzschiana faz da dietética uma arte de viver, uma filosofia da existência suscetível de efeitos práticos" (ONFRAY, Michel. *Le ventre des philosophes*: critique de la raison diététique. Paris: Éditions Grasset & Frasquelle, 1989. p. 98.). Segundo o autor, "a dietética é a ciência da aceitação do reino da necessidade pela mediação da inteligência: consiste em compreender o que é melhor para o corpo e não escolher ao acaso, de acordo com critérios desconhecedores da necessidade corporal"; e ainda, "a preocupação dietética é uma pragmática ilustração da teoria do *amor fati*, ao mesmo tempo que um convite à ascese do 'torna-te aquilo que és'" (ONFRAY, Michel. *Le ventre des philosophes*. Op. Cit. p. 100.).

[181] SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. Ibidem. p. 42. Sloterdijk acusa Nietzsche de alguns exageros quanto à denúncia da premeditação do projeto antropotécnico judaico-cristão pelas mãos dos sacerdotes, colocando sob suspeita o 'anticlericalismo nietzschiano', uma vez que, tal denúncia "supõe um planejador quando se deveria antes contar com uma criação sem criadores, um impulso biocultural sem sujeito"; no entanto, reconhece o importante lugar ocupado por ele na tentativa de ultrapassagem do humanismo: "resta na idéia de Nietzsche um cerne suficientemente sólido para estimular uma reflexão posterior sobre a humanidade para além da inocuidade humanista" (SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. Ibidem. p. 43.). Em parte, discordamos da compreensão de Sloterdijk pelo fato de não associar, como este intérprete parece fazer, a

pelo filósofo na medida em que coloca como imperativo, "produzir seres que pairem elevados sobre todo gênero 'humano': e com vistas a este fim, sacrificar a si e aos 'próximos'"; com isso, instalar-se-ia um contramovimento, aquele que o próprio Nietzsche julga ser *seu*, configurado pela "intensificação das contradições e abismos, eliminação da igualdade, e criação [*Schaffen*] do mais poderoso"[182] – o além-do-homem[183]. Uma das pré-condições estaria no desenvolvimento de novas virtudes as quais mediante outro mandamento nietzschiano: "levar às alturas o afeto do criador [*Schaffenden*]"[184]. O contexto de tais exigências é precisamente o mesmo da época de produção e publicação de *Assim falou Zaratustra*, obra onde Nietzsche afigura-se indo do entusiasmo da anunciação do além-do-homem à decepção com relação aos seus companheiros de caverna. Logo, seu itinerário demonstra o quão cônscio Nietzsche estaria do malogro em experienciar qualquer gestação de uma cultura sobre-humana.

Considerando-se que a andança educativa de Zaratustra se inicia com uma mensagem pública (a pedagogia do *Übermensch*), depois envereda por uma empreitada aristocrática (a busca por criadores e, em seguida, por homens superiores), e termina com a renúncia do protagonista à exeqüibilidade de um projeto de criação como alternativa ao judeu-cristão (Zaratustra retorna à sua solidão), dar-se-ia então o ocaso do intento social nietzschiano? Investimentos e contra-investimentos nesse sentido continuaram sendo feitos pelo filósofo de tal sorte que não se pode 'bater o martelo' quanto ao total abandono desta possibilidade: até os instantes finais de sua elucubração intelectual a aposta numa outra *humanidade* parece manter-se de pé. Em *Além do Bem e do Mal*, estes motivos são recuperados em várias passagens da obra. A perseguida seletividade social ou aristocracia, cujo núcleo deve ser formado por homens de alta estirpe fisiológica, deve pautar-se na fé fundamental de que "a

---

identificação da classe eclesiástica como tutora do programa antropotécnico, oriunda da genealogia nietzschiana, à sua representação enquanto 'sujeito' planejador ou premeditador. Noutros termos, se Nietzsche entende serem os sacerdotes os 'responsáveis' pelo projeto de criação do ser humano dos dois últimos milênios isso não implica a adoção de um *subjectum* por trás deste mesmo projeto: eles já são os rebentos de uma certa expressão da vida; no caso, de uma fração celerada da vida. Portanto, o que Sloterdijk nomeia 'impulso biocultural', se prestaria muito bem a nosso ver a uma determinada composição do orgânico mediante a qual valores, interpretações, costumes e ilusões são edificadas.

[182] KSA 10, p. 244, af. 7 [21] da primavera - verão de 1883.

[183] Thiesen deslinda as condições de efetivação deste contramovimento, chamando atenção para aspectos relevantes a tal empreitada, ao asseverar que aos olhos de Nietzsche, "é necessário um povo de heróis, para que dentre eles se eleve um herói superior. Precisamos também de um povo de homens superiores capazes de encarar a fundo os próprios abismos niilistas, para que entre eles o além-homem possa ensaiar seus primeiros passos. Apenas um povo de artistas pode reconhecer e gerar o gênio e evitar que ele morra de inanição. No entanto, nem heróis, nem gênios e tampouco o além-homem podem ser produzidos em série. Mesmo porque, eles constituem a plena expressão da própria diferença, para muito além da *excelência comum* dos padrões médios" (THIESEN, Leopoldo G. *Por uma ética transitória:* criação ético-estética para além da moral. Op. cit. p. 117. Grifo do autor.).

[184] KSA 11, p. 289, af. 27 [60] do verão - outono de 1884.

sociedade *não* deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seleto de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de ser superior"[185].

Contra a decadência anárquica dos instintos no *socius*, ilustrada nos modelos democráticos e socialistas, o aristocratismo de Nietzsche quer arvorar uma maneira diferente de conceber a política, tomando por base um horizonte cada vez mais propício à sua consecução. Conforme exprime, esta seria

> uma nova e extraordinária aristocracia, construída pela mais dura auto-legislação, que será dada por milênios à vontade de violentos homens filosóficos e tiranos-artistas: - um tipo superior de homens que se servisse da democrática Europa, em razão de sua supremacia em querer, saber, riqueza e influência, como de seu instrumento mais maleável e volúvel, para tomar em mãos os destinos da Terra, para esculpir, como artista, no próprio 'homem'[186]

A existência histórica de uma Europa democrática, sua inevitabilidade enquanto êxito irrefreável da lógica niilista é uma das circunstâncias convenientes à *Züchtung* desta 'nova aristocracia', junto àquilo que a "necessidade comprimida [economia forçada, acúmulo de forças] e em parte o acaso, aqui e acolá atingiram em termos de condições para a produção de um *tipo mais forte*"[187]. E continua: "a crescente diminuição do homem é apenas a força impulsionadora para se pensar na criação [*Züchtung*] de uma *raça mais forte*: a qual teria seu excesso precisamente ali, onde a espécie diminuída tivesse se tornado fraca e mais fraca"[188]. Destarte, o clamor do filósofo é então rematado, na medida em que declara não se referir unicamente a uma "raça de senhores, cuja tarefa se esgotaria em governar; mas uma raça *com*

---

[185] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 206/207 (BM. p. 170, § 258. Grifo do autor.). A adesão nietzschiana à aristocracia pode ser compreendida não apenas em termos de defesa de uma visão da organização social com vistas ao desenvolvimento das potências vitais, culturais e artísticas de um povo. Se uma sociedade aristocrática consolida-se num alicerce hierárquico, cujo vergalhão é a distinção tipológica e axiológica entre os homens que a arvoram, isso não significa que seja exclusividade sua. Decerto, é possível inferir que, ao conceder à aristocracia um cunho paradigmático, Nietzsche o faz sob a óptica da vontade de poder e, por conseguinte, sob uma óptica imanente da constituição do mundo e da vida mesma como essa vontade. Assim, "a 'exploração' não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 207 (BM. p. 171, § 259. Grifo do autor.). Segue-se daí que em todos os âmbitos, seja cosmológico, biológico, político, econômico, moral ou cultural, são constituídos hierarquicamente. Por conseguinte, as hierarquias não são restritas às aristocracias, elas independem do modo como se estabelece um regime político.

[186] KSA 12, p. 87, af. 2 [57] do outono de 1885 – outono de 1886.

[187] KSA 12, p. 424, af. 9 [153] (105) do inverno de 1887. Grifo do autor.

[188] KSA 12, p. 425, af. 9 [153] (105) do inverno de 1887. Grifo do autor. Neste póstumo, Nietzsche aponta os *meios* ensinados pela própria história, para fins de efetivação desta tencionada viragem cultural; são eles: o isolamento; a atividade em avaliações inversas às atuais; o *pathos* da distância; a consciência de tudo o que é estigmatizado e proibido no hoje; e por fim, a aceleração dos processos de nivelamento (democracia).

esfera vital própria, com um excesso de força para a beleza, coragem, cultura, maneiras, até para o mais espiritual; uma raça afirmadora, a quem é permitido gozar todo grande luxo...”[189].

Dessa perspectiva, uma plêiade de filósofos-artistas, uma raça mais forte[190] ou uma elite político-cultural[191], deve ganhar terreno após a saturação do projeto cristão-moderno e humanista-democrático de humano. No entanto, esse ‘deve’ não corresponde a qualquer necessidade histórica ou à realização apodítica da marcha do espírito: ele é uma simples possibilidade que, embora intermitentemente requerida por Nietzsche até suas últimas linhas, convive na obra do filósofo com a mórbida e paradoxal atestação da diminuição e dilapidação de tipos humanos capazes de constituir esta ‘raça afirmadora’. Mas, a presente constatação não impede o filósofo de lançar mão da seguinte conclusão: “não se exclui a possibilidade de que *vestígios* de gerações mais fortes, homens tipicamente extemporâneos, ainda vivam em algum lugar da Europa”[192]. No mais, concordamos com a percepção de Müller-Lauter, que vê na tarefa de uma filosofia do futuro, construtora de novos valores, uma proximidade com a filosofia da práxis de Marx, pois, “também a Nietzsche o que importa é não apenas ‘interpretar’ o mundo, mas transformá-lo”[193].

3.4. Por uma estético-ética nietzschiana

Nos meandros trilhados até aqui, experimentamos recolher bem como articular subsídios que nos permitem afirmar a existência de um *ethos* artístico em Nietzsche, assumido a partir da corporeidade entrincheirada na *poiesis* criadora e autocriadora impelida pela vida, e na fruição trágica da mesma. Com isso, entendemos que ele não intenta substituir as morais da tradição ao reivindicar outra maneira de ser-viver, pois isto o faria desaguar na lógica da

---

[189] KSA 12, p. 426, af. 9 [153] (105) do inverno de 1887.
[190] No esclarecimento de Gerd Schank, a noção de *raça* equivale ao conceito de *povo* em boa parte dos escritos nietzschianos: “a palavra ‘raça’ foi, portanto, até agora interpretada nos textos nietzschianos principalmente no sentido de ‘povo’, tal como é denotado pelo fato de Nietzsche frequentemente utilizar as expressões ‘raça’ e ‘povo’ em um mesmo texto, uma ao lado da outra. ‘Povo’ passou a ser entendido como unidade cultural, mas, também em parte como podendo significar a ausência desta (como no caso dos alemães)” (SCHANK, Gerd. *“Rasse” und “Züchtung” bei Nietzsche*. Berlim: Walter de Gruyter, 2000. p. 148.).
[191] Para Domenico Losurdo, um dos elementos essenciais que atravessa todo o itinerário da filosofia nietzschiana é exatamente o *elitismo*. Conforme escreve, “uma vez estabelecido que o elitismo é um traço fundamental e permanente do pensamento de Nietzsche, podemos distinguir as diversas fases da sua evolução: as duas primeiras segundo o princípio da celebração do gênio e do gênio artístico em particular, a terceira segundo o princípio da celebração do espírito livre e iluminado, a última segundo o princípio da celebração do super-homem e da hierarquia” (LOSURDO, Domenico. *Nietzsche*: o rebelde aristocrata. Rio de Janeiro: Revan, 2009. p. 849.).
[192] KSA 6, *Der Fall Wagner*. p. 49 (CW. p. 41, Segundo pós-escrito. Grifo do autor.).
[193] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Ibidem. p. 135.

filosofia prática, numa mera permuta de fundamentos. Logo, seu discurso não possui caráter *substitutivo*, mas *alternativo*[194]. Segundo, se a vontade de criar é outro nome para a vontade de poder (supondo o elo entre *machen* e *schaffen*), a arte institui-se modelo de compreensão da existência e a atividade criadora (avaliadora e transfiguradora) indício de enaltecimento da vida e inscrição de um novo *ethos* (morada e 'promessa de felicidade'). Por fim, é ao humano que Nietzsche revolve a preocupação com o vir a ser de uma empreitada radicalmente metamórfica, que, se não aufere êxito ante a massificação cultural de seu e do nosso tempo, não significa que não possa consumar-se em *tentativas* que passam longe dos olhos dos arrebanhados.

Se, no olhar nietzschiano, os valores são suportes fundamentais a partir dos quais devem ser interpretados os diferentes modos de viver históricos do homem, sendo eles mesmos frutos da humana produção de sentido, a criação de valores toma a dianteira na análise prático-filosófica. Esta é redimensionada em termos de matriz investigativa: do trabalho de determinação do fundamento à genealogia dos valores como exibição-interpretação de suas circunstâncias de criação. Ou, noutras palavras, da atividade artístico-estética que condiz a seu engendramento[195]. O *dar-se valor*, avaliar-se, interpretar-se, e ao

[194] Nesse sentido, distinguimos entre o trabalho filosófico de substituição em cuja base se acha uma tarefa refutatória, e o trabalho autenticamente filosófico aos olhos de Nietzsche, o qual consiste em criar valores e interpretações, em propor uma alternativa, uma possibilidade que se reconhece como *uma* entre outras.

[195] Tugendhat trata a questão a partir do seguinte argumento: "segundo Nietzsche, se os valores da vida não nos são dados por Deus, então teriam que ser criados pelos homens. A idéia da criação é central em Nietzsche, mas como entendê-la? Uma possibilidade aqui é a arte. Pode soar muito convincente que a arte é o que dá sentido à vida. Nietzsche acreditava também que os valores morais, se não são dados pela religião, devem ser vistos como fundamentados no estético. Porém, isto deveria ter uma base mais fundamental. Como devemos redefinir a vontade humana se devemos entendê-la como sendo a base tanto da moral como do estético? Finalmente, sua reposta foi: o ser do homem (e não só do homem, mas de todo ser vivo) tem que se entender como vontade de poder. Com este conceito – vontade de poder – Nietzsche acreditou responder todas as perguntas que lhe teriam ficado abertas. Por um lado, acreditou poder interpretar toda arte como expressão do poder; por outro, já havia tentado mostrar que o egoísmo é a motivação básica de todas as atividades do homem, também das atitudes morais" (TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. Op. cit. p. 48-49.). Quanto à primeira das inferências de Tugendhardt (sem polemizar a intrincada questão desta suposta estandardização do egoísmo como 'motivação básica' da conduta humana, uma vez que se faria necessário desconstruir a própria noção de 'egoísmo'), claramente, a arte é afirmada modo de compreensão da criação em Nietzsche. Esta, por sua vez, confunde-se com a vontade de poder, sendo a resposta nietzschiana à possibilidade de se pensar – nas palavras de Tugendhat – a transcendência na imanência. Embora teça objeções à Nietzsche quanto à falta de clareza em torno da concepção de poder associada à vontade de poder, salientando inclusive um sentido nocivo daquela enquanto 'dominação dos outros', o autor tcheco reforça outra percepção da mesma, apesar de julgá-la inocente, ligada à noção de *capacidade*, donde poder-se-ia então vincular vontade de poder, criação e arte no conceito de capacidade: "Nietzsche também entende a palavra num sentido mais inocente, num sentido de força e potência, de capacidade" (Ibidem. p. 49.). A nosso ver, o referido autor parece minorar interpretações que indiquem esta direção, ressaltando um entendimento de contornos claramente politizantes da ideia de poder em Nietzsche. A inocência conceitual declarada por Tugendhat afigura-se a nós como condenação (o que implica a validade do sentido) de interpretações que resguardem uma perspectiva propositiva quanto à referida concepção nietzschiana. Ademais, esta suposta 'ingenuidade' na leitura de Nietzsche foi recentemente explorada por Losurdo, pela necessidade de um 'revisionismo' das interpretações das ideias do filósofo no século XX e XXI, ao enfatizar o que denomina ser uma 'hermenêutica da inocência', é dizer: uma compreensão apolítica das

mesmo tempo, o conferir valores e significados ao mundo (não como produção de uma subjetividade autoreferente, ontologicamente privilegiada, mas como expressão da multiplicidade fruída e assentida por propulsores vitais, criadores de formas-valor cujo atributo fundamental é a ausência de fixidez), edificam-se como principal tarefa para seres humanos em condições fisiológicas de realizá-la.

Destarte, aquilo que outrora denominamos estetização condiz à dinâmica que abarca a talhadura de *fazimento de si*, bem como de *fazimento de seu entorno*, a qual, segundo a interpretação articulada até o momento, aufere respaldo nos aspectos assertivos do pensamento nietzschiano. Assim, longe de toda deontologia moral e prescritivismo ético, Nietzsche consubstancia uma peculiar acepção de experiência estética (enquanto sinônimo de experiência existencial), a uma 'hermenêutica da ação' inteiramente própria, que, por sua vez, erige-se com a assunção da *práxis* à condição de *poiesis*. Esta não é pensada no esquema tradicional, cuja pressuposição da relação causal implica a subordinação do efeito (o produzido) a um agente (o produtor), mas, é aqui entendida no sentido da *atividade* criadora-destruidora, sendo inúmeras vezes reputada pelo filósofo de Röcken como a significação mais autêntica para o significante 'ação'. Por conseguinte, autorizamo-nos a seguinte sentença: *ação é cri-ação*. Neste contexto, façamos nossas as palavras de Rosa Maria Dias:

> tal como os artistas, Nietzsche se apodera do termo criação para designar um tipo de fazer que não se esgota em único ato, nem em inúmeros atos e vai mais além desta atitude. Amplia a noção de arte para dar conta dos atos que produzem continuamente a vida. Para ele, o ato de criar não é um simples fazer prático que diz respeito ao terreno da utilidade, não designa apenas um ato particular, mas um ato fora do qual nada existe. *Criar é uma atividade constante e ininterrupta. É estar sempre efetivando novas possibilidades de vida*[196].

Ora, uma vez concebido numa circunscrição mais originária, desarraigado da malha semântica metafísico-teológica, o *ethos* passa a constituir um modo de ser inscrito no caráter poiético que recorta o vivente humano, constituindo-se ao mesmo tempo em sua *morada*, seu *viver*. Tal caráter condiz à vida, *é* a própria vida – dinâmica entre múltiplas forças. Portanto, somente num registro estético e concomitantemente artístico, o qual sobressalta as usuais delimitações e restrições entre *physis* e *aísthesis*, *poiesis* e *ethos*, torna-se possível versar

---

reflexões nietzschianas (Cf. LOSURDO, Domenico. *Nietzsche:* o rebelde aristocrata. Rio de Janeiro: Revan, 2009. p. 719-754.). Colocamo-nos a par desta questão, sem, entretanto, tomar partido da óptica de tais autores. As apresentamos apenas no sentido de evidenciar a polêmica sobre a complexidade das hermenêuticas em torno do *opus* nietzschiano.

[196] DIAS, Rosa Maria. A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência. Ibidem. p. 29. Grifo nosso.

sobre uma ética inseparável de uma estética abrangente a partir de Nietzsche, sem com isso pretender inflamar os ouvidos dos fervorosos tutores das semânticas duras. Dessa perspectiva, afinamo-nos com a asserção de Paul Audi, para quem haveria uma intricação recíproca entre ética e estética na filosofia nietzschiana, traduzida pela exigência de criação: "a ética de Nietzsche, do 'eu preciso de', que é o íntimo fim em si mesmo, é uma *ética da criação*. Portanto, para o filósofo, ética e estética são uma e a mesma coisa"[197].

Indo mais além da vinculação entre *ethos* e estética, entendemos ser um compromisso de Nietzsche o de devolver ao homem sua condição de pertencente à incomensurável totalidade cósmica. Noutros termos: se as forças cósmico-caóticas de uma *physis* re-concebida enquanto vontade de poder subjazem à própria energética vital dos impulsos, desautorizando qualquer percepção ontologicamente segregadora entre orgânico e anorgânico, permitimos sustentar que em Nietzsche uma estético-ética (ou uma *ethopoiética* trágica[198]) manifesta a *profunda* tensão implicada na dinâmica de tais forças. Logo, o anseio de Zaratustra transcrito no mandamento "*permaneceis fiéis à terra*"[199], reverbera a ânsia de Nietzsche em voltar o humano para seu caráter mundano, para a pátria 'real' na qual existe

---

[197] AUDI, Paul. *L'ivresse de l'art*. Ibidem. p. 18. Grifo do autor. Para Reboul, "Nietzsche reduz a ética à *estética*. Não nega a liberdade humana, porém a concebe como um privilégio do criador, segundo o modelo da arte"; nessa direção, afina-se no diapasão ora argumentado: "não se pode compreender nem julgar a ética da criação sem antes interrogar-se sobre a obra do criador, quer dizer, sobre o homem" (REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Ibidem. p. 100. Grifo do autor.). Segundo May, a elevação da vida (*life-enhancement*) constituiría o *leitmotiv* da proposta ética nietzschiana. Para tanto, conforme este intérprete, Nietzsche levaria em conta três critérios de valor fundamentais: o poder, a sublimação e a forma-criação. Assim, um tipo humano capaz de maximizar os referidos critérios, julgado como artístico por May, unificaria nele mesmo "a criação de valores que afirmam a vida, a criação da grande arte, e a criação de um caráter autônomo, com 'estilo'" (MAY, Simon. *Nietzsche´s ethics and his war on morality*. Ibidem. p. 26.).

[198] A palavra da qual nos apropriamos é usufruída por Michel Foucault que, por sua vez, a toma de empréstimo ao moralista grego Plutarco (50 a 120 d.C.), ao apresentar seu conceito de *técnica de si* (noção que se confunde com a ideia de uma arte da existência, tecnologia de si, escrita de si, sinônimos foucaultianos para designar a chamada *estética da existência*), analisando certos textos de cunho prático-prescritivo cuja finalidade é levar o indivíduo a meditar sobre sua própria conduta, à medida que este os interpela e os põe à prova. Nas palavras de Foucault, "esses textos têm a função de operadores que permitem aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e moldar a si mesmo como sujeito ético; em suma, eles decorrem de uma função 'etopoiética', para transpor um termo que se encontra em Plutarco" (FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: _____. *Ditos e Escritos V*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 198.). Para o filósofo francês, o exercício de escrever sobre si, de elaborar discursos, treinar, meditar acerca de si mesmo, acaba por desembocar na composição de princípios práticos, é dizer, da transformação de escritas reconhecidas como verdadeiras em orientadores para a ação. Nesse sentido, a *etopoiética* de Plutarco é uma referência essencial: "como elemento de treinamento de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etopoiética*: ela é operadora da transformação da verdade em *êthos*" (FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: _____. *Ditos e Escritos V*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 147.). A nosso ver, não seria incoerente afirmar que o *ethos* aqui discutido, a partir de Nietzsche, se presta à nomenclatura de Plutarco analisada por Foucault. A junção entre *ethos* (enquanto **ήθος**) e *poiesis* na palavra *ethopoiética*, alude precisamente ao modo de ser estético-ético cuja contínua atividade poiética (criadora, transformadora, experiencial e transfiguradora) se converte em paradigma de ação. Dissemo-la 'trágica' a fim de aterrissá-la na cosmovisão nietzschiana de um mundo inteiramente aberto a novas possibilidades de sentido uma vez que é reputado desprovido de qualquer sentido último.

[199] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 15 (ZA. p. 36, § 3 - Prólogo. Grifo do autor.).

imerso e desde onde precisa ser inexoravelmente compreendido: "O que justifica o ser humano é a sua realidade: ela o justificará eternamente. Quanto maior não é o valor do ser humano real, comparado a um apenas desejado, sonhado, mentirosamente inventado? A um ser humano *ideal*?..."[200].

A "anatomia da criação"[201] empreendida por Nietzsche não se encerra, conforme pensamos, na constatação interpretativa do caráter autoproducente do mundo, da vida e do humano. Tampouco é apenas validada como crítica à interpretação teológica da existência como uma espécie de contrafigura filosófica, nos antípodas da tradição. Ela se estabelece em função de uma demanda; pois, se acusa Kant de ter construído seu discurso moral como armadura inquebrantável para fins de *conservação* dos ideias prosternadores da vida (por meio do *a priori* e das ideias reguladoras da razão[202]), Nietzsche constrói sua visão trágica do mundo a fim de tornar exequível uma radical transformação das condições existenciais do homem. Nesse sentido, em ambos admite-se haver uma 'política de compromisso': um com a manutenção de valores consagrados pela metafísica ocidental, e outro com o projeto de transvaloração dos valores que somente alcança êxito através da criação de novos valores.

Por estes meandros, asseveramos que o programa pós-genealógico transvalorador coaduna com a proposição de um *modus vivendi* alternativo, e, assim sendo, de um novo *ethos*, filiado a uma tipologia humana capaz de efetivá-lo. Com isso, Nietzsche requereria o 'outro lado da moeda', uma paisagem humana diferente, em consequência da exposição do estado de decomposição das metanarrativas morais que atingem seu ápice na moderna Europa. Ao biografar as exigências de seu pensamento em *Ecce Homo*, aduzindo os objetivos que animam *Além do Bem e do Mal*, pensa esta obra como uma "*crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que

---

[200] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 131 (CI. p. 81. § 32 – Incursões de um extemporâneo. Grifo do autor.). No original: Was den Menschen rechtfertigt, ist seine Realität, – sie wird ihn ewig rechtfertigen. Um wie viel mehr werth ist der wirklich Mensch, verglichen mit irgend einem bloss gewünschten, erträumten, erstunkenen und erlogenen Menschen? mit irgend einem I d e a l e n Menschen? Paulo César de Souza verte a expressão *erstunkenen* pelo adjetivo 'inventado', o que implica a ideia de mentira, de falsificação, uma vez que a expressão *erstunken und erlogen* pode ser traduzida por 'mentiras e mais mentiras'.

[201] AUDI, Paul. *L'ivresse de l'art.* Ibidem. p. 23.

[202] Tais concepções articuladas por Kant na *Crítica da Razão Pura* são interpretadas como uma teia conceitual considerada por Nietzsche propícia à sustentação ulterior da arquitetura moral do filósofo de Königsberg. De acordo com o prólogo de *Aurora*, "a fim de criar [*zu schaffen*] espaço para seu 'reino moral', ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um 'Além' lógico – para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: *não teria necessitado dela*, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o 'mundo moral' inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão – ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão" (KSA 3, *Morgenröte*. p. 14 [AU. p. 12, § 3 - Prólogo. Grifo do autor.]).

diz Sim"[203]. Claro está que em meio ao exacerbo niilista do ideário e práticas modernos, o filósofo de Röcken avista possíveis bolsões humanos os quais venham a representar a referida antítese, posicionando-os como candidatos a legítimos afirmadores da vida, estetizadores da existência, criadores de valores. Destarte, para um *ethos*-estético da criação faz-se necessária uma tipologia humana que reúna nela mesma condições convenientes ao seu amadurecimento. Falta examinar em que medida Nietzsche fornece indicativos à compreensão deste humano. Tal exame fica reservado à parte do que se segue.

[203] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 350 (EH. p. 95 – Além do bem e do mal. Grifo do autor.).

CAPÍTULO IV

Humano *Escasso* Humano: Quem é o Homem Criador?

> "Isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além"[1]

4.1. Antropologia nietzschiana?!

A crítica nietzschiana à metafísica tem entre suas fundamentais linhas de frente a inadmissão de uma natureza humana universal e supratemporal. Logo, não é possível assegurar haver nesta filosofia a construção de um discurso sobre o homem que esteja em condições de propor-se como *antropologia filosófica*, isto é, enquanto "tarefa de elaboração, no nível da conceptualização filosófica, da *idéia do homem*"[2]. Claramente, no tentame de contribuir para 'a história natural da moral', ao invés de uma abordagem antropológica nos moldes do compromisso com o método e os pressupostos da tradicional 'ciência da moral', Nietzsche opta por uma perscrutação *tipológica* do homem, tal como descreve e pretende em *Além do Bem e do Mal*:

> deveríamos, com todo rigor, *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam [*zeugen*] e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma *tipologia* da moral[3].

Nesse sentido, a tencionada tipologia se estabelece como averiguação que se confunde com o próprio exame genealógico da moral, o qual parte exatamente do "*cinza*, isto é, da coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!"[4]. O recurso à

---

[1] LEMINSKI, Paulo. Incenso fosse música. In: *Distraídos venceremos*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 93.
[2] VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 6. Grifo do autor.
[3] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 105 (BM. p. 85, § 186. Grifo do autor.).
[4] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 254 (GM. p. 13, Prólogo, § 7. Grifo do autor.). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, escreve o filósofo: "que ingenuidade é dizer 'assim e assim *deveria* ser o homem!'. A realidade nos

história, à análise das culturas, e, mormente, das condições psicofisiológicas dos existentes humanos nas paisagens da temporalidade, compõem um horizonte de imanência desde onde a investigação se move.

Todavia, a questão sobre a inexistência de uma antropologia nietzschiana não está fechada. Conforme a afirmação de Alberto Onate, "a perspectiva tipológica está a serviço da perspectiva antropológica, não o contrário, e isto ao longo de toda meditação nietzschiana"[5]. Para esse intérprete, a visada moral e tipológica não circunscreve *in totum* a questão do humano em Nietzsche, mas acha-se submetida no itinerário de seu pensamento à preocupação antropológica que acaba por exibir-se na consideração do caráter finito do humano. Noutro corrimão, precisamente de viés metodológico, Arthur Danto revolve-se especificamente à *Genealogia da Moral* concluindo que "em Nietzsche lidamos com uma *antropologia especulativa*, um modelo idealizado que ilustra a atividade de certas forças e mostra como a mesma coisa pode ser diferentemente avaliada em termos de variação de circunstâncias"[6]. Outrossim, Robert Solomon chega mesmo a se referir a Nietzsche "como um *antropólogo* que não toma uma posição acerca do valor das perspectivas que descreve"[7], isentando-o talvez de qualquer 'tomada de partido' – o que nos parece bastante discutível.

Temos nestas posições um retrato hermenêutico da própria tensão inerente ao trato nietzschiano da questão humana. Ao passo que explicitamente se impede quaisquer empreitadas a-históricas de investigação deste problema[8], pondo-se na perspectiva de uma imanência radical, o filósofo de Röcken deixa rastos no sentido de prescrever ao homem uma *condição* existencial não menos 'ontológica'. Naturalmente, tal atestação não se pretende redutora: não visa à defesa de uma filiação à acepção de uma natureza humana ou de uma *aeterna veritas* do homem. Tampouco almeja inseri-lo no segmento da história da filosofia que, alçando vôos supramundanos, apregoa a existência de uma substância perene e inabalável que circunscreve o ser humano, podendo servir de fio condutor mediante o qual seu

---

mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 86 [CI. p. 37, § 6 – Moral como antinatureza. Grifo do autor.]).

[5] ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003. Nota n° 69, p. 349. Do ponto de vista das razões de ordem metodológica ínsitas ao trato nietzschiano do homem, Onate esclarece que, "a rigor, a noção de *humanidade* e de *indivíduos humanos* não constituem caminhos eficazes para se pensar o humano, função que é melhor preenchida pela noção de *manifestações típicas*. É só por meio delas e nelas que o filósofo detecta a continuidade temporal capaz de propiciar uma análise consistente, inviável seja na generalização do conceito de humanidade, seja na tênue efemeridade dos exemplares humanos individuais" (ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Op. cit. p. 205. Grifo do autor.).

[6] DANTO, Arthur Coleman. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press, 2005. p. 135/136. Grifo nosso.

[7] SOLOMON, Robert C. *Living with Nietzsche:* what the great "immoralist" has to teach us. New York: Oxford University Press, 2003. p. 62.

[8] Cf. *Humano, demasiado Humano* § 2; *Além do Bem e do Mal* § 12, 16.

edifício filosófico ganha concreção. Estes rastos são instantes da filosofia nietzschiana cujo traço está no fato de não serem necessariamente comunicantes e, sobretudo, não consumarem uma posição privilegiada do homem ante os outros seres. A nosso ver, é por estes meandros que a defesa de uma antropologia filosófica nietzschiana, à maneira da tradição, pode significar um disparate.

Sem dúvida, no conjunto de seus escritos Nietzsche nos oferta algumas suposições à compreensão da condição humana em geral, ligeiramente consonantes com interpretações prevalecentes em cada período de sua filosofia. Por nos dispormos a enfatizar o último destes períodos, reconhecemos nele claras tentativas nessa direção. Neste âmbito, constatamos que o homem é indicado pelo filósofo como *ponte*, *animal doente*, *pluralidade de forças*, *animal indeterminado*, e, mormente, *animal avaliador* e *criador*. Conjeturamos as duas últimas concepções como principais porque suspeitamos haver certa insistência no pensamento de Nietzsche quanto às mesmas no tangente às demandas propositivas que dele emergem. Evidentemente, ambas participam de um caráter assertivo típico de suas proposições, para o qual nossa pesquisa se direciona e nele acha o esteio julgado suficiente à estético-ética ora sustentada, pleiteante de uma tipologia humana que lhe honre e lhe seja compatível. Coloquemo-nos a discuti-las.

4.1.1 *Do homem-ponte ao animal indeterminado*

No prólogo de *Assim falou Zaratustra*, a emblemática asserção "o que há de grande, no homem, é ser ponte [*Brücke*], e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*"[9], situa o destino da condição humana no bojo do projeto de sua superação em nome do além-do-homem, posto que a mesma se encontra encerrada nas chagas do niilismo. O *homem-ponte* é unicamente passagem, ligação entre uma e outra margem, e como tal algo transitório. O homem que Zaratustra tenciona ver ultrapassado é *um* homem, mais precisamente, uma tipologia ou conformação humana a qual intersticialmente se confunde com a imagem hegemônica do humano semeada no âmago da filosofia ocidental – o *animal rationalis*, que descamba no horizonte moral do animal de rebanho[10].

[9] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 16/17 (ZA. p. 38, Prólogo, § 2. Grifo do autor.).
[10] Em seu estudo sobre o Zaratustra, Héber-Suffrin elabora um léxico onde encontramos a seguinte definição para a expressão 'homem' no contexto do prólogo zaratustriano: "'humano, demasiado humano', comparado ao super-homem, é o sujeito, submetido aos antigos valores da cultura tradicional, o niilismo, cujo símbolo é o camelo e cujo ideal é o eremita" (HÉBER-SUFFRIN, Pierre. Ibidem. p. 143.).

Por conseguinte, a confirmação de sua historicidade no desenrolar da lógica da decadência (niilismo) até as suas mais fatídicas consequências, extraídas pela figura do 'último homem' (o homem moderno[11]), implica a afirmação de uma instransponível sina: a possibilidade de uma nova humanidade (condizente ao ideal do além-do-homem) só ganha fôlego após a derrocada do homem-ponte. A negação nietzschiana *do* homem, noutras palavras, da fixação e consagração de um determinado tipo humano como sendo *o* ser humano, culmina na total dessacralização daquela imagem pela adesão ao caráter contingente, mundano, temporal e factício da vida humana, tal como qualquer outra forma de existência. Por isso, Zaratustra deseja um recomeço (*incipit tragoedia!*) que requer o abandono do até então postulado ser humano[12], em favor do além-do-homem.

O tecido hermenêutico fiado pelo último Nietzsche estende-se às páginas d'*O Anticristo*, de tal sorte que a expressão 'homem' é verticalizada de modo a significar o *animal doente* por excelência. Apesar da figura do além-do-homem não estar presente diretamente no contra-cristão jogo argumentativo da referida obra, como tipologia antitética, ela mostra a força de seu espectro ao ser presumida como tipo saudável. Ratificando a tese da destruição do lugar sacrossanto do homem, escreve o filósofo:

> opomo-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar a voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação [*Schöpfung*], cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição... E, ao afirmar isso, ainda afirmamos muito: pois ele é, considerado relativamente, o animal mais malogrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos – e com tudo isso, é verdade, também *o mais interessante*![13]

O sentido da doença, da debilidade característica do animal humano, parece prender-se ao fato filogenético deste ter se constituído na contramão das exigências instintuais nele apinhadas. A relação entre decadência e doença, niilismo e degeneração patológica, tendo como pano de fundo a implosão da fronteira entre o fisiológico e o cultural, vigeu na razão direta da moralização do animal humano. O pico deste longo processo de esmorecimento,

---

[11] Defendendo o entendimento quanto a uma antropologia nietzschiana, a reflexão construída por Jean Lefranc em recente trabalho sobre Nietzsche analisa justamente esta polarização entre último homem e além-do-homem no texto em voga: "tal como é descrito no prólogo de *Zaratustra*, o 'último homem' designa um tipo extremo ao qual se opõe não o homem superior, mas o tipo do super-homem. Entre os dois se desenvolve toda a antropologia nietzschiana" (LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 219.).

[12] Cf. *A Gaia Ciência* § 342.

[13] KSA 6, *Der Antichrist*. p. 180 (A. p. 19, § 14. Grifo do autor.). No início deste parágrafo, Nietzsche se posiciona entre aqueles que já não mais pensam numa origem metafísica do homem, recolocando-o em sua condição animal. Igualmente, considera-o entre todos o mais forte dos animais em função de sua astúcia, donde segundo o filósofo dimana sua espiritualidade.

cujo *topos* inicial consiste no racionalismo socrático[14], acha-se no cristianismo devidamente enraizado nas estruturas políticas e sociais do aparelho civilizador moderno[15]. Destarte, "o cristianismo *necessita* da doença, mais ou menos como a cultura grega necessita de uma abundância de saúde – tornar *doente* é a genuína intenção oculta de todo o sistema de procedimentos de salvação da Igreja"[16]. Sustentando então que "tudo *bom* é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre"[17], Nietzsche aduz uma noção de saúde, cuja reivindicação não pode ser feita pelo humano julgado como doente, mas tão-somente por uma espécie que já o tenha ultrapassado[18].

No caminho que doravante se segue, façamos algumas inferências a começar das premissas antepostas: primeiro, em Nietzsche o animal humano não *é*, ele *se torna*; segundo,

---

[14] Em *Crepúsculos dos Ídolos*, afirma Nietzsche: "não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superfetação do lógico e a *malvadez de raquítico* que é sua marca" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 69 [CI. p. 19, § 4 – O problema de Sócrates. Grifo do autor.]).

[15] Nessa perspectiva, recuperamos a suspeita nietzschiana do moderno ideal democrático. A democracia é parte insofismável da reflexão filosófica da modernidade. Esta, por sua vez, assenta na moral cujos tentáculos envolvem e envenenam as instituições humanas, incluídas as instituições políticas. Destarte, todos os conceitos correlatos (igualdade de direitos, liberdade política, Estado democrático, bem comum, sufrágio universal, justiça social) e, mormente, as correntes de pensamento que os evocam são (contratualismo, liberalismo, e até mesmo o socialismo) compõem o quadro nietzschiano condizente às denominadas 'idéias modernas'. Ora, claro está que a acepção moral hegemônica no mundo ocidental, na visão nietzschiana, é a moral cristã, tal como a serpente sedutora dos mais pretensamente laicizados construtos filosóficos modernos. Em torno dessa associação, escreve o filósofo: "com a ajuda de uma religião que satisfez e adulou os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 124/125 [BM. p. 101/102, § 202. Grifo do autor.]).

[16] KSA 6, *Der Antichrist*. p. 230 (A. p. 61, § 51. Grifo do autor.). Corroborando com o excerto supracitado, assevera: "o parasitismo como *única* prática da Igreja; tirando todo o sangue, todo amor, toda esperança de vida com seu ideal de anemia, seu ideal de 'santidade'; o além como vontade de negação de toda realidade; a cruz como distintivo da mais subterrânea conspiração que já houve – contra a saúde, beleza, boa constituição, bravura, espírito, *bondade* de alma, *contra a vida mesma*..." (KSA 6, *Der Antichrist*. p. 253 [A. p. 79, § 62. Grifo do autor.]).

[17] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 90 (CI. p. 40, § 2 – Os quatro grandes erros. Grifo do autor.).

[18] Tratando o problema da antinatureza da moral cristã, de seu caráter contra-instintual, Nietzsche estabelece importante distinção ao entendimento da equação fundamental entre instinto, vida e saúde: "todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de 'deves' e 'não deves', algum impedimento e hostilidade no caminho da vida e assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos" (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 85 [CI. p. 36, § 4 – Moral como antinatureza. Grifo do autor.]). Disto retiramos algumas considerações: Nietzsche concebe a existência histórica de morais naturais cujo sinal distintivo reside na espiritualização dos instintos expressados em seus respectivos cânones; nisto está compreendida a teorização sobre uma moral de senhores, uma moral nobre, uma moral aristocrática, como faces da mesma moeda, validadas pela assunção das forças vitais como indicativo de saúde. Com efeito, o caráter *antinatural* de determinadas morais, que Nietzsche atesta como historicamente preponderantes na experiência humana do Ocidente, umbilicalmente coaduna com um ardiloso exercício de prostração de nossa rede instintual, interpretado como patológico. A conhecida fórmula nietzschiana moralização dos instintos = doença é a receita básica do êxito do cristianismo e de seu *modus* de vida na cultura ocidental. Portanto, a noção nietzschiana de saúde não diz respeito àquilo que se busca registrar num prontuário médico – o estado orgânico (físico e psíquico) 'normal'. Há grandes motivos para se pensar com Nietzsche que se trata exatamente de seu contrário, que a normalidade clínica pode ser sinônimo de debilitação. A noção de saúde aventada pelo filósofo condiz muito mais às ideias de robustez, vigor e disposição vital, numa expressão, atividade instintiva, do que a um estado capaz de ser aferido por um esfigmomanômetro.

toda pergunta sobre *o* homem deve sempre transmutar-se em pergunta sobre *este* homem, sua época, as circunstâncias que o perfazem, a relação de forças na qual se acha lançado, as avaliações e valores que o emolduram, entre outros fatores; terceiro, se há um magma comum ao gênero humano, este é a totalidade incomensurável de instintos e impulsos; por fim, numa visada preliminar, arriscamos afirmar que o *modo de tratar* – a *maneira de lidar com* esta fonte inexaurível na qual resulta compreendido o *Selbst* – é o critério de engendramento e diferenciação das várias tipologias humanas, donde decorre o fluído antagonismo entre tipos fracos, doentes, escravos, antinaturais, reativos, e tipos fortes, vigorosos, senhores, naturais e ativos no espólio nietzschiano. Em síntese: é sempre o *modus* de relacionar-se com a vida que opera a distinção entre tipos de homens e, ao mesmo tempo, tipos de morais. Por esta razão, à compreensão de um novo *ethos*, enquanto *modo de ser*, é imprescindível a configuração de uma outra maneira de ser-viver, de relacionar-se com a vida, que esteja no extremo oposto da forma historicamente preponderante (arraigada, aos olhos de Nietzsche, ao tipo cristão).

Retomando a terceira das ilações acima apresentadas, cotejemos a seguinte declaração de Nietzsche, expressa num fragmento póstumo de 1885:

> porque o homem é uma pluralidade de forças que estão em uma hierarquia, de modo que estabelecem o comando, mas que também devem criar [*schaffen*] aquele que obedece ao comando para fins de sua manutenção, sua existência é de tal forma *condicionada*. Todos esses seres vivos devem ser relacionados a seu tipo, caso contrário eles não poderiam servir e obedecer uns aos outros: os funcionários devem, nalgum sentido, ser obedientes, e em ocasiões sutis, temporariamente alternar entre eles, pois aquele que manda deve uma vez obedecer. A ideia de 'indivíduo' é falsa. Tais seres não estão isolados em algum lugar: o centro das forças é algo inconstante, pois a *geração* [*Erzeugung*] contínua de células altera o número desses seres[19].

Biologismo radical[20], determinismo fisiológico[21], tais nomenclaturas parecem repousar nos limites de uma sombra, sem se aperceberem da vastidão de luz solar que as circunda. O 'sol' em nossa metáfora é a multiplicidade de forças cósmico-caóticas sob a presença contumaz da visão da eterna recorrência. A perspectiva cosmológica precisa vir à tona à medida que Nietzsche afirma ser o homem 'uma pluralidade de forças' [*eine Vielheit*

[19] KSA 11, p. 461/462, af 34 [123] de abril-junho de 1885. Grifo do autor.
[20] Cf. HEIDEGGER, Martin. Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v. 1. p. 402-410.
[21] Destarte, afirma Müller-Lauter: "para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens (...) Nos seus escritos e manuscritos de 1888 em particular, o corporal aparece como irredutível, e, por sua vez, constitutivo", e finaliza com a seguinte asserção: "a filosofia de Nietzsche acaba, em último lugar, num *fisiologismo* de cunho limitado" (MÜLER-LAUTER, Wolfgang. Décadence artística enquanto décadence fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 6, 1999. p. 21/22. Grifo do autor.).

von Kräften], enfatizando justamente o efetivar-se das 'forças', compreensão que estilhaça a velha segregação orgânico-inorgânico, e repõe o humano nas rédeas da atividade energética originária. Destacamos nas entrelinhas do fragmento exposto a hipótese cuja admissão coloca de uma vez por todas em xeque qualquer justificação antropológico-filosófica ancorada em solo nietzschiano: o vivente humano assim como tudo que é vivo é rigorosamente condicionado pela vida e esta é tão-somente um modo de existência das energias operantes em todo acontecer. Isso posto, a síntese conceitual do diverso, a especulação acerca do elemento unificador, a busca pelo incondicionado que definiria peremptoriamente o humano, perde sentido, haja vista que também ele divide com todas as outras organizações vitais a mesmíssima condição.

Outrossim, o que fica claro no excerto em questão, e inclusive reforça o trabalho nietzschiano de recondução do animal humano à facticidade da vida e do mundo, é o mover-se na arbitrariedade das efêmeras hierarquias configuradas pelo exercício pulsante das forças vitais, onde impulsos comandam e outros obedecem interinamente. Para Nietzsche, é do caráter da dinâmica vital a edificação de hierarquias provisórias, efetivadas mediante a subjugação, domínio, exploração e consequente subalternização de pulsões umas pelas outras. Nesse ponto, deparamos com o *realismo* da vontade de poder transposto numa tese nietzschiana desenvolvida em *Além do Bem e do Mal*: "a 'exploração' não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida", e conclui escrevendo que "como realidade é o *fato primordial* de toda a história"[22]. Destarte, sendo uma *pluralidade de forças*, o homem nada tem de exclusivo ou substancialmente demarcador (nem uma essência, nem uma posição ilustre perante os outros seres, e muito menos um *telos* que lhe assegure a realização de seu suposto 'ser').

Tais observações nos endereçam às não menos assíduas deixas nietzschianas concernentes ao homem enquanto *animal indeterminado*. Há trechos nalgumas das obras publicadas na derradeira fase que direta ou indiretamente exprimem esta sugestão. A sentença anunciada de forma direta se encontra em *Além do Bem e do Mal*, no cerne da discussão sobre o uso da religião como mais um meio de educação e cultivo de tipos humanos por meio de mãos filosóficas, contra sua hipertrofia como fim da existência humana. Naquela ocasião, o filósofo nos dá um panorama das tipologias humanas que serão ulteriormente esmiuçadas no cerne da distinção entre morais nobres e escravas, reservada à parte final da obra. Ao afirmar

[22] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 208 (BM. p. 171, § 259. Grifo do autor.).

que “existe entre os homens como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento; também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção”, remata o filósofo: “e, dado que o homem é *o animal ainda não determinado*, são mesmo uma exceção rara”[23]. Assim, se há algo ‘dado’ nas meditações nietzschianas sobre o homem, não é senão a certeza de sua completa *indeterminação* enquanto animal: a certeza de sua total *incerteza* e *contingência* na existência.

De antemão, vemos certa coerência entre o argumento em voga e a percepção anterior cujo núcleo consiste na integração fundamental traduzida na fórmula homem-cosmos. Porque somos produtos dos entrechoques de múltiplas forças em seu incessante refazer-se agônico (forças estas destituídas de compromissos com alguma finalidade ou escatologia), estamos fadados à indeterminação. O fato de não termos sido ‘ainda’ determinados, como entende Nietzsche, não depõe contra a possibilidade de o sermos. Contudo, e evitando as raias do paradoxo, essa exeqüível determinação jamais está desde sempre escrita nos planos da Natureza, ou, textualmente expressa em nossas cargas genéticas. Segundo pensamos, ela seria unicamente resultante de processos de criação, cogitada apenas como *determinação singular*, entendendo determinação não como imanentização particular do conceito universal-abstrato, mas como vitória temporária de um conglomerado de forças sobre uma infinidade de outros aglomerados. Por conseguinte, nenhuma eventual determinação consegue exaurir por si só esta indeterminabilidade cravada em nossa condição.

A mencionada coerência atinge o sentido nietzschiano de *abertura*, sublinhado no início de nossa investigação[24], por dispor-se adequadamente à perspectiva do ‘ainda não fixado’ horizonte humano. Quando em *Zaratustra* o filósofo alemão garante que “ainda há muitas casas por construir”[25]; ou mesmo antes, numa das setas de *O Andarilho e sua Sombra*, conclui que “aos homens ainda está reservada *muita alegria*, de que os dias atuais não fazem idéia”[26], está exatamente pressupondo a sustentada indeterminação humana como simultaneamente garantidora de possibilidades vindouras de autocriação. Permitimo-nos então dizer de uma militância filosófica nietzschiana em vista da consecução de um diferente projeto de criação para o vivente humano, salvaguardada na compreensão de um futuro aberto a novas configurações existenciais. Entretanto, insistimos: por mais que Nietzsche possa referir-se em explícitos momentos de seus textos a um projeto englobante, visando a totalidade humana, acreditamos que um tal projeto não se coloca no patamar de verdadeiro e

[23] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 81 (BM. p. 65, § 62. Grifo do autor.).
[24] Veja-se Capítulo I, item 1.3.4.
[25] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 149 (ZA. p. 147, II – Do superar a si mesmo.).
[26] KSA 2, *Der Wanderer und sein Schatten*. p. 631 (AS. p. 246, § 183. Grifo do autor.).

definitivo, e, portanto, não determina peremptoriamente a condição na qual está enredado o homem uma vez que não há instância previamente *dada* que deva ser alcançada por ele. Aplica-se também ao ser humano o que Nietzsche aplica à existência em geral: "nós negamos objetivos terminais: se a existência possuísse algum, ele já deveria ter sido alcançado"[27].

Considerando então como seminal a ligação entre *indeterminação* e *abertura*, resultante na desconstrução da imagem supostamente pétrea de homem esculpida pelas hermenêuticas da tradição, torna-se plausível reivindicar novas maneiras de viver no palco do porvir. Neste sentido, o elemento norteador que move o filósofo nas páginas d'*O Anticristo* não se esgota na interpretação crítica do cristianismo, e sim toma corpo mediante a concentração de seus esforços intelectuais diante de uma questão central: "o problema que aqui coloco não é o que sucederá à humanidade na seqüência dos seres (– o homem é um *final* –); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar* [*züchten*], deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro"; chegando mesmo a afirmar que a história por vezes já o teria gestado, no entanto, tão-somente como um "acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido*"[28]. Ao invés de desejado, foi consideravelmente *temido* e, por esta razão, execrado e pervertido, ao passo que em função desse temor sua contrafigura tipológica foi profilaticamente querida e cultivada, sintetizando-se aos olhos do filósofo no homem cristão.

Assim sendo, a preocupação de fundo – enunciada no problema orquestrador d'*O Anticristo* – parece justificar-se na tentativa de consolidar uma tipologia alternativa que doravante deve ser tencionada e querida. *Além do Bem e do Mal*, escrito dois anos antes, igualmente se revelara espaço de idealização de um tipo humano capaz de concretizar as demandas de uma vida ascendente e afirmativa, sobretudo em seu derradeiro capítulo (*O que é nobre?*). Inclusive, Nietzsche preconiza tal propósito em sua autobiografia[29]. Dessa perspectiva, poder-se-ia evidenciar nas derradeiras obras de Nietzsche a presença constante de um exame propriamente tipológico cuja finalidade residira em promover 'indicações' a um outro tipo humano factível? Se com o filósofo de Röcken aprendemos que nos bastidores de qualquer discurso filosófico repousa abscôndito um pacto moral, um acordo pela defesa de uma certa maneira de existir, também Nietzsche não fugiria a essa regra, assumindo-a

[27] KSA 12, p. 213, af 5 [71] do verão e 1886 – outono de 1887.
[28] KSA 6, *Der Antichrist*. p. 170 (A. p. 11, § 3. Grifo do autor.).
[29] Cf. *Ecce Homo* - Além do bem e do mal § 2.

enfaticamente nos aspectos construtivos de seu pensamento cujo leme aponta na direção de uma nova ética[30].

Ademais, até que ponto a reflexão sobre uma condição humana indeterminada, imersa na *dynamis* cósmico-caótica, e embandeirada como algo a ser superado, equivale à habitual meditação antropológico-filosófica? Reformulando: as ilações de Nietzsche acerca do homem são suficientes para elencá-lo no rol dos filósofos da *human nature*?[31] Tomando-o quer como uma investigação tipológica quer como uma 'antropologia da contingência', e ousando uma terminologia fenomenológica, o olhar nietzschiano sobre o homem é como uma *noemática*, pois aquele é percebido no fluxo das continuidades e descontinuidades do devir histórico. Em decorrência disso, a pergunta filosófica 'o que *é* o homem?' termina por deslocar-se para a questão de matriz genealógica 'o que *veio a ser* o homem?', visto que existe em completa equivalência com tudo o que é vivo, nada possuindo de axio-ontologicamente distintivo em relação aos outros viventes; e porque efetivamente importa a Nietzsche interpretar (ou seja, idealizar, 'tomar por verdadeiro', recriar o sentido) uma variedade de espécies de homens culturalmente situados a fim de consolidar os elementos emolduradores do próprio 'ideal' de humano por ele intentado.

Em geral, o raciocínio filosófico sobre a moral aparenta jamais ter se separado de uma concepção antropológica que lhe oferecesse suporte. Sem ecoar tal sentido, Nietzsche constituiria uma exceção por haver recusado tanto os pressupostos quanto os métodos dos quais usufruíram pensadores metafísicos e filósofos da representação. Aqui resulta implicado como argumento a desconstrução do dualismo, pois já não se admite *separar* homem e mundo, reservando ao primeiro uma subsistência como instância ontologicamente distinta e axiologicamente contrária: "já rimos, ao ver 'homem *e* mundo' colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha 'e'!"[32]. Logo, nem antropologia dura, nem biologismo ingênuo, mas, a nosso ver, uma hermenêutica da condição humana radicalmente contingente, porquanto reinsere o homem no mundo, explodindo dicotomias

[30] Nessa direção, compartimos a tese de Vânia D. Azeredo: "a construção de uma nova interpretação ética é, em nossa ótica, o ponto axial da derradeira filosofia de Nietzsche" (AZAREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. Ibidem. p. 298.).

[31] Vagner da Silva expõe nos seguintes termos a supradita contenda: "para muitos talvez soe estranho a presença de um conceito como o de natureza humana em Nietzsche. Todavia não se deve perder de vista que essa natureza é construída por meio das relações humanas, durante o longo processo civilizatório, que tirou o homem das hordas bárbaras e primitivas e o tornou um animal sociável e urbano, pelo enfraquecimento e amolecimento de suas forças mais duras e terríveis, pelo enfraquecimento de sua vontade de poder como vontade de domínio e conquista sobre o que é diferente de si" (SILVA, Vagner da. A tipologia nietzschiana. *Dialogia*. São Paulo: UNINOVE, v. 7, n. 1, 2008. p. 104.).

[32] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 581 (GC. p. 239, § 346. Grifo do autor.).

estanques numa mobilização para ‘naturalizá-lo’, abri-lo ao caráter trágico da existência em que sempre habitou.

4.1.2. *O homem é aquele que avalia*

Ao rejeitar qualquer meta-discurso centralizador do animal humano, pautado na ilusão tranqüilizadora de um *status* substancial (cujo fim é unicamente moral), Nietzsche visa interpretar o lugar do homem desde a dinâmica conformadora da vida mesma, a qual, por sua vez, não passa de outra interpretação[33]. Contudo, vida revela-se horizonte de todo *pôr interpretativo*, da multiplicidade de forças cujos influxos e dissensos resultam interpretantes, perspectiva circularmente alimentadora do perspectivismo que a retroalimenta. Neste corrimão, voltemos à tese nietzschiana exposta em *Crepúsculo dos Ídolos*, resumida na sentença *a vida valora através do homem*[34], a fim de analisar a pertinência da afirmação por vezes lançada nos textos da última fase: *o homem é um animal avaliador*.

Filólogo de formação, Nietzsche insiste em pensar hipoteticamente o signo ‘homem’ a partir de outra orientação semântica em relação àquela hegemônica (de matriz latina), segundo a qual tal expressão adviria do termo *humus* (terra, chão, argila), justificada principalmente no seio da tradição veterotestamentária. Esta outra vertente é enunciada em *Genealogia da Moral*, especificamente no contexto onde o filósofo desenvolve o argumento da origem do sentimento de culpa na relação credor-devedor, através da *medição* entre um e outro humano. Nietzsche sustenta que desde nossa condição primeva *medimo-nos* uns aos outros e por assim dizer estabelecemos comparações e equivalências, de tal sorte que este exercício *constituiu* (veio a ser) o próprio pensamento. Donde se segue que *pensar é medir*. Justamente nisto o filósofo enxerga a construção do autojulgamento humano gerador do sentimento de supremacia deste frente aos outros seres, momento no qual iça a seguinte

[33] Em razão disso, interpretação sobre interpretação gera discurso enquanto exercício hermenêutico *ad infinitum*, implicando a ausência de significações absolutas, as quais, no limite, decretariam o fim das interpretações. Desse modo, declara Foucault, “a morte da interpretação é crer que há símbolos que existem primariamente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas” (FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx:* theatrum philosoficum. 4. ed. são Paulo: Princípio, 1987. p. 26.). Pode-se inferir a partir desta consideração que a empresa crítica nietzschiana da objetividade da verdade inclui a própria noção de vida: ela não é tomada como significado original, ou seja, não é postulada como substrato, *subjectum*, significado último, perene, o ser ou a *essentia* da metafísica dogmática. Vida, vontade de poder, impulsos, não passam de interpretações, perspectivas. Sobre o assunto, harmonizamo-nos com a problematização estatuída por Vattimo em torno da imagem vitalista de Nietzsche: “a vida não é senão uma interpretação, uma noção interna, uma perspectiva específica; que não pode, portanto, descrever a essência do ser” (VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Op. cit. p. 247.).

[34] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos* § 5, Moral como antinatureza.

conjetura: "talvez a nossa palavra '*Mensch*' (*manas*) expresse ainda algo desse sentimento de si: o homem designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como animal avaliador'"[35].

Tateando a asserção nietzschiana, destacamos a tensão argumentativa entre o fato de o homem *ser*, *tornar-se* e *tomar-se por* animal avaliador, numa imbricada tríade que a nosso ver deve vir às claras. Primeiro, por reiterar a impossibilidade de edificar-se proposição antropológico-filosófica conforme o cânon metafísico ocidental em sua busca fictícia por uma substância humana universalmente válida; e segundo, por enfatizar a indeterminação subjacente à experiência existencial humana, que, tal como tudo que vive, não participa de qualquer providência ou finalismo. Porém, trazemos à tona sobretudo a hipótese etimológico-filológica nietzschiana da associação da palavra alemã *Mensch* à expressão *manas*, e sua pertinência semântica. Sem pretender uma análise à altura de linguistas, ou mesmo proceder a uma 'semiologia genealógica', questionamos: haveria legitimidade ou razoabilidade nesta hipótese? Seria sustentável do ponto de vista semântico? Ou não passaria de mero devaneio filológico?

A insistência de Nietzsche nesta etimologia, embora marcante nos textos do derradeiro período de produção, percorre implícita ou explicitamente sua obra desde as meditações de juventude. Em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, opúsculo de 1873, algo desse sentido é guardado na ideia do impulso metaforizador enquanto impulso fundamental do humano. Nas palavras do filósofo,

> tal impulso à formação de metáforas, esse *impulso fundamental do homem*, ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso, renunciar-se-ia ao próprio homem, não é, em verdade, subjugado e minimamente domado pelo fato de um novo mundo firme e regular ter-lhe sido construído, qual uma fortificação, a partir de seus produtos volatilizados, o mesmo é dizer, os conceitos. Ele busca um novo âmbito para a sua ação e um outro regato, sendo que o encontra no mito e, em linhas gerais, na *arte*. Perpetuamente, mistura as rubricas e as divisórias dos conceitos ao introduzir novas transposições, metáforas, metonímias; perpetuamente, demonstra o ávido desejo de *configurar o mundo* à disposição do homem desperto sob uma forma tão coloridamente irregular, inconseqüentemente desarmônica, instigante e eternamente nova como a do mundo do sonho. Em si, o homem desperto adquire clara consciência de que está acordado somente por meio da firme e regular teia conceitual, e, precisamente por isso, chega às vezes à crença de que está a sonhar, caso alguma vez aquela teia conceitual seja despedaçada pela arte[36]

[35] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 306 (GM. p. 59, II § 8. Grifo do autor.).
[36] KSA 1, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. p. 887 (NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2008. p. 47/48, § 2. Grifo nosso. Doravante, a referida obra será citada pela sigla VM.).

Ao produzir metáforas o homem dá vazão ao impulso revelado intrínseco, e, portanto, que não arrefece ante um mundo simbólico *fixado* – mas não *fixo* – por constituir-se atividade incessante e diferenciadora. Esta parece ser a tese nietzschiana à época, em cuja base reside a desconstrução da noção dura de objetividade e de verdade, e a defesa da mesma unicamente como metáfora. Por mais que possa haver resquícios de subjetivismo nesta consideração (e um Nietzsche ainda de certo modo eivado por Schopenhauer e Kant), ela já lança a esfera do conceito em uma determinação instintual, desvinculando-a do trabalho mental de um *intelecto* segregado da corporeidade. Nesse ponto, Kofman entende que o 'animal racional' aristotélico não passa de um "produto da atividade metafórica comum a todas as coisas vivas", visto que Nietzsche admite que "a atividade consciente é uma extensão da atividade instintiva, um simples, indireto ou sublimado, meio de expressão"[37]. Logo, no excerto, o termo 'produtos volatilizados' designa 'conceitos' enquanto epifenômenos expressivos da ininterrupta flecha pulsional metaforizante atuante em nós, a 'perpetuamente' desejar 'configurar o mundo'.

Se todo conceito é metáfora – conceito, oriundo do vernáculo latino *conceptus*, do mesmo tronco que concepção (*conceptione*) enquanto ato de conceber (*concipere*), ligando-se tanto à acepção de julgar, raciocinar e ordenar[38], quanto ao de gerar, procriar, criar –, não passa de imagem, figura simplificada posta pelo homem em função das pressões do acontecer pulsional nele ocorrentes. O problema da verdade é colocado então sob o ponto de vista da linguagem, na dimensão de sua inscrição como discurso válido porque longamente aceito, introjetado, e simplesmente esquecido em sua condição de produto tropológico[39]. Ademais, o impulso metaforizador soa bastante próximo às noções de 'força plástica' e de 'espírito produtivo' meditadas na *Segunda Intempestiva* [40], mormente por suscitar o caráter de impulso artístico[41]. Para o jovem professor da Universidade da Basiléia, conforme o trecho

---

[37] KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and metaphor*. Op. cit. p. 25/26.

[38] Cf. MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 2323.

[39] "O que é, pois, a verdade?", questiona o filósofo de Röcken, e responde: "um exercito móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas" (KSA 1, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. p. 880/881 [VM. P. 36/37, § 1.]). De acordo com Machado, "a verdade não é uma adequação do intelecto à realidade; é o resultado de uma convenção que é imposta com o objetivo de tornar possível a vida social; é uma ficção necessária ao homem em suas relações com os outros homens" (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Ibidem. p. 38.).

[40] Cf. *Segunda Consideração Intempestiva:* Da utilidade e desvantagem da história para a vida § 1, 2 e 4.

[41] Sarah Kofman visualiza este impulso fundamental para a metáfora propriamente como uma atividade inconsciente que encontra o modelo adequado na atividade artística. Por essa via, a intérprete sustenta que "o modelo artístico permite que a oposição entre realidade e aparência seja inequivocamente apagada; isso nos

supracitado, tal impulso acha na arte, tomada em linhas gerais, e no mito, domínios propícios ao seu livre curso, dando-nos a entender que o conhecimento e a ciência – nomeados 'teias conceituais' – só podem ser aturdidos pela índole despedaçadora da primeira. Como escreve Kofman, "uma atividade que é característica do homem, o animal metafórico, que, porquanto *é* estabelecimento de equivalências e medidas, denominou-se a si mesmo '*Mensch*'"[42].

Pelos meandros até agora apresentados, em que medida Nietzsche já não teria indiretamente antecipado a hipótese etimológica exposta em *Genealogia*, quando evoca o analisado impulso metaforizador? E mais: apesar de ainda não operar com a noção de vontade de poder, parece estabelecer um esquema de um *instinto metaforizador condicionante e atuante no vivente humano na medida em que este metaforiza*, deveras semelhante ao esquema serôdio consumado na ideia de *vida como postuladora de valores à medida que o humano instaura valores*. A nosso ver, por mais que a discussão acerca dos valores, notadamente erguida a partir da segunda fase de sua filosofia e intimamente aliada à reflexão sobre a moralidade, ainda não fosse o *leitmotiv* de Nietzsche à época, não se pode desconsiderar uma coordenação evidente entre *criar metáforas* e *criar valores*. Se uma metáfora funciona como uma 'verdade', é dizer, como erro ou mentira útil à continuidade de certa conformação vital, espelha a mesma função outorgada a qualquer valor nas últimas obras do filósofo. Por isso mesmo, afirma: "reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor"[43].

No período intermediário é também possível identificar profundas correlações com o argumento ora discutido. Nota-se igualmente que através do acirramento da crítica à moral, a relação homem-avaliação tonifica-se, ganhando força mediante a assunção da noção de valor no derradeiro ambiente filosófico de Nietzsche. Trazemos à tona um emblemático excerto d'*O Andarilho e sua Sombra*, intitulado *O homem como aquele que mede*, onde o filósofo claramente antecipa a suposição etimológica reeditada em *Genealogia da Moral*. Escreve Nietzsche,

> talvez toda moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primevos, quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra 'homem' significa o que mede, ele quis se *denominar* conforme a sua maior descoberta!).[44]

---

permite entender que, sem o homem, o mundo não existiria e não teria sentido: a atividade artística, ao mesmo tempo como inventora de formas, postula valores e significados os quais, em sua ausência, o mundo se encontraria ele mesmo ausente" (KOFMAN, Sarah. Ibidem. p. 32/33.).

[42] KOFMAN, Sarah. Ibidem. p. 43.

[43] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 18 (BM. p. 12, § 4.).

[44] KSA 2, *Der Wanderer und sein Schatten*. p. 554 (AS. p. 176, § 21. Grifo do autor.).

Há nesta conjetura um elemento tético central: o homem primevo denomina-se a si mesmo 'homem' por *descobrir-se* capaz de medir, tomando-se como animal que mede. Afirmando haver o homem 'descoberto' (*Entdeckung* – descoberta) o 'pesar' como sinônimo de 'avaliar', Nietzsche permite-nos supor uma relação de *desvelamento*, pois pensa 'a medida e o medir' como processos que se dão ao homem e com os quais estabelece uma nodal identificação ao dizer-se 'aquele que mede', conforme seu juízo filológico. Tal descoberta não significa o desvelamento da alma racional calculante, ou da *res cogitans* sempiternamente dada, à espera do ser para o qual fora consagrada: ela é, no animal humano, experimentação *de* e *em* si mesmo das agitações instintuais (como único algo dado, preexistente) que o impelem a diferençar-se (primordial *pathos da distância*) e, por sua vez, a medir e medir-se entre os seus. Sendo assim, de modo incipiente, Nietzsche já remeteria então à concepção tardia de vida enquanto *acontecer valorador* à luz da dinâmica da vontade de poder. Esta dinâmica implica, evidentemente, na composição de um cada vez mais amplo domínio de símbolos e signos dos quais se instrumentalizou o homem desde os tempos mais remotos, para fins exclusivamente gregários, até tornar-se, no jargão aristotélico, animal racional: "o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal racional o homem aprendeu a tomar consciência de si"[45].

Com efeito, faz-se necessário registrar uma importante distinção: o homem nietzschiano como animal avaliador não pode estar em consonância com o homem-medida protagórico. De modo direto, em *Além do Bem e do Mal*, ao tratar do fenômeno da avaliação e de sua relevância meramente regulatória para a preservação de tipos de vida ou de conformações fisiológicas, Nietzsche parte do pressuposto de "que não seja precisamente o homem a 'medida de todas as coisas'"[46]. Todavia, num fragmento póstumo da primavera de 1888, um dos pouquíssimos lugares onde remete ao sofista Protágoras de Abdera, declara: "nossa maneira de pensar é heraclítica, democrítica e protagórica em elevado grau... basta dizer que é *protagórica*, pois Protágoras reúne em si Heráclito e Demócrito"[47]. Analisando os respectivos contextos, divisamos aos olhos de Nietzsche que todo avaliar humano constitui rebento da vida, e por isso mesmo não há *sujeito* por trás das avaliações, mas múltiplos, estilhaçados, digladiadores bolsões de impulsos cujos embates são sempre producentes de estimativas.

[45] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 592 (GC. p. 249, § 354.).
[46] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 18 (BM. p. 11, § 3.).
[47] KSA 13, p. 293, af 14 [116] da primavera de 1888. Grifo do autor.

Logo, a polivocidade das forças vitais continuamente impõe medidas e valores *por meio* da existência humana, emoldurando a imagem não de um 'homem-medida', enquanto subjetividade introdutora de sentido, mas, de um 'homem-meio', caminho, *medium*, através do qual as infindas energias vitais canalizam valores, estimativas, significados[48]. Usufruindo uma representação mitológica, e não menos desprovida de sentido, o homem seria uma espécie de Hermes: mensageiro transfigurador das interações entre forças (o dionisíaco tardio), voz sonorizadora das *perspectivas* que se lhe impõem, hermeneuta introdutor de interpretações exigidas pelas pressões vitais. Por outro lado, se mirarmos a relativização dos valores pela óptica moral protagórica, bem como sua dívida para com o 'tudo flui' heraclítico, torna-se possível compreender a declaração de Nietzsche ao qualificar seu pensamento como protagórico: também ele paga tributo a Heráclito e, embora recuse o corolário essencial do atomismo (o átomo como substrato), deixa-se influenciar pelo dinamismo ínsito à doutrina materialista de Demócrito, levando-os, tanto um com outro, a um *grau* mais elevado, radicalizando-os.

Ainda quanto à supradita passagem d'*Andarilho*, preambularmente, o filósofo sugere quase que *ipsis litteris* as mesmas premissas da hipótese insinuada em *Genealogia*. De início, atesta a possibilidade de cogitar a origem da moralidade na descoberta e consequente operacionalização social do medir e avaliar pelo humano, assim como entenderá mais adiante a questão da culpabilidade – o sintoma moral por excelência – na relação credor-devedor. Se naquela ocasião Nietzsche pensa o homem na condição de animal que mede, mais adiante, diacronicamente, pensará o mesmo como animal 'que mede valores'(*Werthe misst*), acusando o nó fundamental entre medida e valor, medir e avaliar. Em *Zaratustra*, essa articulação torna-se patente e, ao mesmo tempo, denota a assunção da perspectiva do valor e seu correspondente processual, a avaliação, como compreensões norteadoras no período da transvaloração. Pela boca do protagonista, Nietzsche assevera a relação intrínseca entre medir

[48] Nietzsche afirma peremptoriamente essa condição da vida em *Crepúsculo dos Ídolos*, redimensionando o lugar do humano frente ao centramento em que se encontra na aparelhagem subjetivista moderna. Se a vida cria valores por intermédio do homem, ele é novamente reputado *médium*, pelo qual a vida mesma produz novas conformações. Enfatizamos isso por entendermos que tal óptica soa como reedição do *modo de interpretação* do estatuto da criação artística em *O Nascimento da Tragédia* (o impulso dionisíaco tornado aparência, compreende necessariamente o artista como meio, como intermediário, garantidor do vir-a-ser da obra de arte). Pois, uma vez que a criação de valores, inclusive para a constituição do ético (antes, em *O Nascimento*, criação artística), se dá através do homem (antes percebido apenas como artista) submetido às injunções da vida (antes o Uno primordial ou impulso dionisíaco), temos uma reinserção do humano na posição existencial de *via* entre condicionante e condicionado. Por essa via, Nietzsche experimenta outro viés à filosofia do sujeito, rejeitando a realidade de faculdades perenes do espírito (sensibilidade, pensamento, imaginação) como faculdades de uma subjetividade existente por si e em si mesma, mas, como modo de expressão das forças vitais, dinâmica inaudita da vida e pano de fundo da civilização, trazendo em seu âmago o sentido tardio do dionisíaco, que retorna muito além da condição de impulso estético, alinhado à vontade de poder e à atividade cosmológica das forças.

e avaliar, renovando a suposição em voga: "valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se; criou [*schuf*], primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama 'homem', isto é: aquele que avalia"[49].

Pelo até agora exposto, vê-se que mesmo não tendo sido claramente expressa, a hipótese quanto ao termo 'homem' derivar de *manas* (na filologia nietzschiana, 'o que avalia') já quedava implícita. No debate etimológico, alguns tradutores e intérpretes içam conjeturas sobre a raiz do vocábulo 'homem', chamando atenção a um possível campo semântico para o termo *manas*. Este achar-se-ia na matriz lingüística proto-indoeuropeia[50]. A título de confirmação, sustentando uma 'geo-métrica' nietzschiana de clara inspiração deleuzeana, Gary Shapiro questiona se a não-prometida mas querida 'terra-por-vir' enquanto terra do além-do-homem (ou do pós-humano), enunciada no prólogo de *Zaratustra*, guardaria algum vínculo com as concepções de avaliação e medição. Posicionando essa questão, tal intérprete retoma o excerto de *Genealogia*, concedendo-nos uma orientação no referido debate. Nietzsche, em suas palavras, "argumenta com base numa etimologia sânscrita um pouco instável, que o nome homem, *manas* ou *Mensch*, significa o mensurador, estimador, doador-de-valor"[51].

---

[49] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 75 (ZA. p. 86, I – De mil e um fitos.).

[50] Na seara dos tradutores brasileiros de Nietzsche, Mário Ferreira dos Santos elabora significativa nota em sua tradução do *Zaratustra*, onde declara: "a palavra homem tem esse étimo *man*, de origem ária, que o encontramos em mente, mensurar, mãe, pensamento (*pensare*, pesar, pesar avaliações), e que sempre indica a atividade de avaliar. É ao que Nietzsche se refere. Homem é o que avalia valores, pois distingue-se dos animais, graças à *rationalitas* (de *ratio*, razão, ação de comparar, palavra de origem contabilidade, do livro-razão, no qual se lançam, sob generalidades, as singularidades)" (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2007. Nota n° 1, p. 87.). O filósofo e tradutor brasileiro é taxativo quanto à origem da suposição filológica nietzschiana: ela procede do caldeirão étnico dos antigos povos indo-europeus, os quais se autodenominavam, em compreensão amiúde defendida por alguns estudiosos, justamente como *árias* (povos pré-históricos da Ásia central, que teriam migrado para o norte da Índia e para o continente europeu). Rubens Rodrigues Torres Filho, no livro dedicado aos escritos de Nietzsche pertencente à coleção *Os Pensadores*, tece um comentário bastante oportuno acerca da passagem de *Genealogia* ora analisada, aduzindo numa nota de rodapé que acreditamos importante reproduzir na íntegra: "esta etimologia, que só se encontra em Nietzsche, aparece também no Zaratustra, parte I, 'Dos mil e Um alvos'. Notar que Mensch se traduz por 'homem' apenas no sentido de 'ser humano' e que, se esta etimologia é constante, há aqui uma pista para a interpretação da problemática palavra *Übermensch*, que aparece na obra citada: não seria ele o 'trans-valorador', e seu nome não o designaria como tal?" (NIETZSCHE, Friedrich. Para a genealogia da moral. In: *Obras incompletas*. Ibidem. Nota n° 8, p. 313.). Nela, efetivamente, Torres Filho exibe a condição de avaliador, assim como nós pensamos, enquanto condição humana em geral, arvorando uma pertinente reflexão sobre um possível sentido mais visceral do além-do-homem nietzschiano, inteiramente coadunado ao projeto transvalorador de todos os valores. Ademais, Paulo César de Souza, em sua tradução de *Genealogia da Moral*, indica em nota (segunda dissertação, n° 10) que *manas* significa 'consciência' em sânscrito. Interessante notar que expressões como *homo* (latim), *man* (inglês), *Mensch* (alemão), ou *manna* (islandês), *de mens* (holandês), *mann* (norueguês), parecem ligar-se ao termo aventado por Nietzsche. O fato de acharmos este possível étimo condensado em algumas línguas não depõe a favor da sugestão nietzschiana? Ou, estaríamos lidando com uma interpretação pessoalíssima do filósofo-filólogo, visto que, como relata Torres Filho, tal etimologia é tão-somente encontrada em Nietzsche?

[51] SHAPIRO, Gary. Nietzsche on geophilosophy and geoaesthetics. In: ANSELL-PEARSON, Keith. *A companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 481.

Para além desta arqueo-semiótica do signo 'homem', importa-nos constatar aquilo que, aos olhos de Nietzsche, perfaz visceralmente a existência humana: tomamo-nos e assumimo-nos como seres cujo elemento diferencial consiste na capacidade de avaliar, medir, introduzir valor, configurar sentido, interpretar. Contudo, não há um *eu*, uma *consciência*, um *sujeito* avaliador por trás de todo avaliar, mas somente o caos da interatuação entre forças gerador de perspectivas e, por assim dizer, instaurador de valores. Tanto as avaliações quanto os valores (dos significados mais ordinários do cotidiano às cosmovisões filosóficas) são construtos vindos à tona por exigência de incontáveis lutas entabuladas no universo cósmico-fisio-psicológico da existência desde onde *somos*, posto que "todos os preconceitos vêm das vísceras"[52]. Nesse corrimão, uma senha proclamada por Zaratustra reconduz-nos ao cerne de nossa investigação e aposta: "*avaliar é criar* [*Schätzen ist Schaffen*]: escutai-o ó criadores [*Schaffenden*]! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas"[53].

Em função disso, acreditamos não cometer um desvio hermenêutico ao inferir que a singularidade da noção nietzschiana de criação no tocante ao humano está precisamente em sua inteira correspondência com a ideia de avaliação[54]. Pensamos inclusive que tal percepção transcende o 'encômio à criação' exposto na primeira parte de *Zaratustra*, fincando frondosas raízes nos aspectos assertivos localizados nos últimos escritos. Sob este ponto de vista, entendemos ser fundamental divisar no itinerário do *opus* nietzschiano o desenvolvimento de uma postulável espinha dorsal cuja medula é o enaltecimento da *atividade criadora*, quer enquanto criação artística quer como criação de sentido e valor, sem que haja entre ambas qualquer distinção essencial. Julgamos que, doravante, tal perscrutação deve ocorrer efetivamente por intermédio da compreensão de alguns ou tipos humanos elencados nas estações percorridas até o inacabado ponto de chegada da meditação nietzschiana. Experimentemo-la.

---

[52] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 281 (EH. p. 38, § 1 – II. Grifo do autor.).

[53] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 75 (ZA. p. 86, I – De mil e um fitos. Grifo nosso.). Segundo Alberto Marcos Onate, nisto consiste a interconexão entre o além-do-homem, o projeto de transvaloração e o consequente enfraquecimento e desconstrução das avaliações e valores ultrajantes do mundo: "somente quando da emergência do além-do-homem é que pode se consumar o capital programa de transvaloração de todos os valores, ou seja, só assim ocorre a implosão do solo mesmo dos valores, a colocação em xeque do valor dos próprios dos valores, instaurando-se em meio às ruínas maneiras radicalmente outras de interpretar e, portanto, de criar" (ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Ibidem. p. 22.).

[54] Para Machado, "uma das idéias mais importantes da filosofia de Nietzsche é exposta na primeira parte do *Zaratustra*: a relação entre valor e criação" (MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Ibidem. p. 69.).

4.2. Figuras da criação ou tipologias do fulgor criador

A fim de analisar uma possível constância do fenômeno da criação aferrado a tipos humanos perfilhados desde *O Nascimento da Tragédia* (1872)[55] até os escritos finais, partamos daquela que consideramos a senha mais evidente do elo entre condição humana e atividade criadora, exprimida em relevante parágrafo de *Além do Bem e do Mal*. Neste, o filósofo afirma serem ingênuas as visões hedonista, pessimista, utilitarista e eudaimonista, por mensurarem o valor das coisas em função de sintomas reputados apenas secundários e simultâneos: "todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o *prazer* e a *dor*, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada", e atira ao dizer "que todo aquele que for cônscio de suas energias *criadoras* [*gestaltender Kräfte*] e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derrisão, e também compaixão"[56]. Assim, enaltece o sofrimento à luz da *disciplina do grande sofrer*, onde toda altivez humana teria, para ele, sua origem e desenvolvimento. A alma tensa e infeliz que ao mesmo tempo se fortalece, inventividade frente ao tremor, coragem em

[55] Compreendemos haver já na primeira obra publicada a exploração filosófica da relação entre determinados tipos humanos e o fenômeno da criação, pois, embora aparentemente circunscrita a preocupações com certo grau de especificidade (a questão da tragédia, do espírito, ou o problema da cultura e da decadência, entre outros), a mesma comporta implícita ou explicitamente a idealização por parte de Nietzsche de modelos históricos, psicológicos, fisiológicos e/ou culturais de homem os quais ferramentalizam seus primeiros construtos argumentativos. Do ponto de vista metodológico, embora tenhamos construído um levantamento destas tipologias de acordo com certo grau de cronologia, não pretendemos com isso sugerir que sejam estanques (que pertençam exclusivamente à fase ou à obra nietzschiana investigada), incomunicáveis, não confluentes, ou fechadas nelas mesmas: pensamo-las a partir de profundas interligações, convergências e até mesmo, compartilhando da mesma significação.

[56] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 160 (BM. p. 131, § 225. Grifo do autor.). Destacamos no original o segundo trecho citado: auf welche ein Jeder, der sich g e s t a l t e n d e r Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird. Note-se que a expressão *gestaltender Kräfte*, na tradução de Paulo César de Souza 'energias criadoras', pode, em nosso entendimento, traduzir-se por 'forças formadoras', 'modeladoras', 'conformadoras' ou 'configuradoras', uma vez que o adjetivo *gestaltender* dimana do polissêmico verbo *gestalten*, usualmente vertido por formar, dar forma, moldar, afeiçoar, constituir, organizar, criar. *Kräfte*, plural de *Kraft*, que é vertido principalmente por força, mas também por vigor, robustez, potência, energia. A nosso ver, nesta passagem de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche reafirma sua adesão à cosmogonia mítica hesiódica e à cosmovisão trágica pré-platônica (mormente Heráclito), recolocando definitivamente o homem no *cosmos*. Dionísio é justamente o símbolo sintetizador desta percepção re-significadora do homem nos últimos textos nietzschianos: o caos das forças ou dos impulsos que mutuamente se afetam, num acontecer fundamental desprovido de *telos*, numa energética compulsiva e eternamente criadora-destruidora, constitui o retrato do dionisíaco no qual se encontra plenamente envolvido o humano. Sobre esta questão, compartilhamos da assertiva de Heike Carolin Oberfeuchtner: "a posterior interpretação nietzschiana do dionisíaco pode relacionar-se diretamente com sua concepção de homem, à medida que, também como um destruidor, como um construtor [*Aufbauender*] de experiências, e precisamente em razão de sua abundância de poder para o sofrimento dessa contradição em sua totalidade, pode [o humano] sintetizar a afirmação superadora" (OBERFEUCHTNER, Heike Carolin. *Die Konzeption des Menschlichen Selbst in Werk Friedrich Nietzsches*. Tese de doutorado defendida na Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg - Deutschland, 2008. p. 179.).

suportar a ruína, usar astutamente da desventura, interpretando-a, ilustram este saber sofrer grandiosamente.

Diante dessa visão, Nietzsche salta para uma imagem tropológica da condição humana, de considerável valor filosófico, julgando que "no homem estão unidos *criador* e *criatura* [*Geschöpfer und Schöpfer*]: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador [*Schöpfer*], escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia", e indaga, "vocês entendem essa oposição?"[57]. Isso posto, a co-pertença entre criador e criatura faz explodir o sentido teologizado ao qual estão comumente arraigados os termos *Schöpfer* e *Geschöpfer*. Unindo-os no animal humano, situando-os num único e mesmo magma, Nietzsche lança a última porção de areia no Santíssimo Sepulcro; e indo muito além deste 'elencar-se entre os coveiros do Altíssimo', oferece-nos um horizonte de compreensão e articulação da indeterminabilidade e da autonomeação-autoformação do humano como avaliador.

Sendo o homem o palco da 'oposição' criador-criatura, todas as possibilidades de um *vir-a-ser de outro modo* acham-se nele contidas porque *ainda não determinadas*; este processo, tal como se deduz das meditações serôdias do filósofo, só pode vir à tona mediante a instituição de novos valores pela concomitante aniquilação de velhas tábuas. Contudo, admitimos que essa percepção, embora marcante na última fase, tem sua gênese já nas reflexões de juventude. Noutros termos, entendemos que o(s) processo(s) de criação se coloca(m) como questão de ordem desde o início da laboração filosófica nietzschiana, seja salvaguardada especificamente no terreno estético da produção artística, seja, mais tardiamente, nas dimensões cósmica, biológica, psicológica e moral da criação. Usando uma expressão de Paul Audi, a "anatomia da criação"[58] é uma tônica presente na epopeia de Nietzsche, insistimos que, à trama nietzschiana do *criar* filiam-se configurações humanas indispensáveis à apreciação mesma deste processo.

[57] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 161 (BM. p. 131/132, § 225. Grifo do autor.). Nietzsche já enunciara algo próximo dessa protopercepção num póstumo de 1881: "o homem como poeta, pensador, Deus, poder, compaixão. Ó, sobre sua real magnanimidade com a qual abrilhanta as coisas, *para tão logo empobrecer-se* e sentir-se miserável" (KSA 9, p. 582, af 12 [34] do outono de 1881. Grifo do autor.).
[58] AUDI, Paul. *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*. Ibidem. p. 23.

4.2.1. *Do artista trágico*

Conforme pensamos, esta interface entre condição humana e criação, bastante cara ao *ethos* ora construído-investigado, constaria já nalgumas ilações do filósofo no terreno d'*O Nascimento da Tragédia*, onde forja e manuseia tipos humanos a partir dos quais as arvora. A título de ilustração, a tensão entre a altaneira época trágica da cultura helênica e o otimismo racionalista introduzido por Sócrates, é disposta na antítese entre *artista trágico* e *homem teórico*[59], cuja distinção vige, no limite, no modo como um e outro lidam com o caráter tenebroso, atroz, e, portanto, trágico da existência. Ali, o artista trágico, des-individuado, lançado nas rédeas do espírito dionisíaco, em uma *Natureza* reputada artista, não *cria propriamente*: "uma coisa nos deve ficar clara, a de que toda comédia da arte não é absolutamente representada por nossa causa, para nossa melhoria e educação, tampouco que somos os efetivos criadores [*Schöpfer*] desse mundo da arte", e prossegue afirmando que, "para o verdadeiro criador [*Schöpfer*] desse mundo", somos, aos olhos do jovem filósofo, "imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte – pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente"[60].

Imbuído de uma visão metafísica que confronta as teses schopenhauerianas da arte, Nietzsche vê no Uno-Primordial o fundo originário e plasmador, único criador e verdadeiro artista do mundo. Destarte, resta ao gênio (o talento e criatividade manifestos no artista trágico) em sua 'procriação artística' incorporar-se àquele, consolidando a dionisíaca talhadura de profundezas. A respeito dessa questão, Araldi tece o seguinte comentário: "essa seria a culminância da criação dionisíaca, de sua pujança e autossuficiência, na qual a

---

[59] Cf. *O Nascimento da Tragédia* § 15, 16, 17, 18 e 19. A nosso ver, a designação 'artista trágico' compreende as figuras do 'gênio' tomado no sentido individual (§ 5, 6), do 'homem dionisíaco' (§ 7, 8), do 'homem não-teórico' (§ 18), do 'homem artístico', do 'homem artístico primitivo' (§ 19). Ademais, ao discutir a ópera moderna, o filósofo nos concede uma direção ao entendimento da supramencionada relação antitética: "a ópera é fruto do homem teórico, do leigo crítico, não do artista" (KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 123 [NT. p. 115, § 5.]). Num texto escrito em meados de 1870, intitulado *A Visão Dionisíaca do Mundo*, Nietzsche parece outorgar a Dionísio, enquanto impulso primordial, um atributo prometéico genésico do próprio homem, resguardando ali traços correlatos com a dimensão do humano em relação ao mesmo impulso, apresentada na primeira obra publicada: "o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte, caminha tão extasiado e elevado como vira em sonho os deuses caminharem. O poder artístico da natureza, não mais o de um homem, revela-se aqui: uma argila mais nobre é aqui modelada, um mármore mais precioso é aqui talhado: o homem. Este homem, conformado pelo artista Dioniso, está para a natureza assim como a estátua está para o artista apolíneo" (KSA 1, *Die Dionisysche Weltanschauung.* p. 555 [NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 9.]).

[60] KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 47 (NT. p. 47, § 5. Grifo do autor.).

existência é afirmada e destruída como fenômeno estético"[61]. As aparências, as formas apolíneas descarregadas pelo artista são, desse modo, rebentos do incessante influxo do dionisíaco nelas transfigurado[62]. Com efeito, Nietzsche justifica a argumentação da qual participa apenas acessoriamente o artista trágico, na discussão fundamental que consiste em apreciar os elementos téticos constitutivos da *metafísica de artista*, a saber, Apolo e Dionísio como impulsos artísticos da 'Natureza'.

Embora tais preocupações não contemplem a discussão tipológico-moral dos períodos subseqüentes, nitidamente há aqui um ensaio inicial de configuração do tipo artista (trágico, dionisíaco), ainda que envolvido nas sendas desta metafísica cuja mola motriz consiste em sua união às potências estéticas de uma 'Natureza' demiúrgica (num temporário *affaire* nietzschiano com o espírito do romantismo). Assim, o exercício estético criador do artista fica subtendido como espécie de participação na torrente 'panteísta' de Dionísio, única divindade criadora. Deve-se enfatizar também que, apesar da restrição d'*O Nascimento da Tragédia* ao lugar originário da produção artística, vemos nele a ocorrência de distinções entre tipologias humanas essenciais ao *modus philosophicus* nietzschiano[63]. Ademais, ao artista (ou a um povo de artistas, no caso, os antigos gregos) cabe o trabalho de transfiguração: deitar luzes apolíneas sob as pressões irrefreáveis do dionisíaco, triunfando assim sobre as lacerações da existência[64].

Evidentemente, o tipo artista nietzschiano não se esgota no artista trágico da obra inaugural. Porém, acreditamos que algo desta concepção teima em permanecer nas lucubrações posteriores, a saber: a dissolução da subjetividade (do eu, da consciência, da 'vontade individual') na desindividuação propiciadora do fenômeno artístico, assim como a

---

[61] ARALDI, Clademir Luís. As criações do gênio – ambivalências da 'metafísica da arte' nietzschiana. Op. cit. p. 134. Contudo, o referido intérprete esclarece que o Uno-Primordial, o *locus* inaudito do instinto dionisíaco, desafoga por intermédio do artista trágico enquanto *medium* (cujo paradigma nietzschiano é precisamente o povo grego do período homérico) seu ímpeto em produzir símbolos, formas, aparências. Estas, por sua vez, remetem ao *instinto apolíneo*. Araldi ressalta uma ambigüidade nesta argumentação por entender que Nietzsche, volvendo-se à música como símbolo universal emanado diretamente do dionisíaco Uno-Primigênio, acaba por enfatizar "a depreciação da criação artística do gênio individual, que é apenas imitação dos majestosos poderes artísticos da natureza dionisíaca" (Ibidem. p. 133.). Entrementes, por mais que a expressão musical decorra deste fundo originário, não pode a mesma prescindir do gênio apolíneo para tal, o que resulta num paradoxo inerente à dinâmica entre os dois impulsos estéticos.

[62] "Nos gregos a 'vontade' queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma" (KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*. p. 37 [NT. p. 38, § 5.]).

[63] Em termos metodológicos, poder-se-ia supor o caráter instrumental-argumentativo que o recurso a tipos idealizados de homem tem para Nietzsche desde seus primeiros escritos, notabilizando-se ulteriormente no cerne do procedimento genealógico.

[64] O filósofo de Röcken pensa no contexto filosófico de juventude, de acordo com Araldi, "o *artista trágico* (*der tragische Künstler*) como o tipo superior, capaz de triunfar dos sofrimentos inerentes à vida e ao mundo" (ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento*: Nietzsche e a filosofia dos extremos. Ibidem. p. 210. Grifo do autor.).

consequente defesa de um dinamismo conformador sob os mais diferentes nomes (instinto dionisíaco, vontade de poder, vida, Dionísio). Ambas as perspectivas já se fazem ver em *O Nascimento*, e, mesmo ante a renúncia a todo filosofar metafísico-fundacionista em razão da assunção das noções de vontade de poder e eterno retorno (renúncia esta extensível à sua própria filosofia de juventude[65]), continuam, de uma forma ou de outra, como pressuposições nodais de seu pensamento.

4.2.2. *Do espírito livre*

Outro tipo-figura, cuja importância é paradigmática quanto ao entendimento dos motivos que brotam da reflexão intermediária de Nietzsche, é o *espírito livre* (*Freigeist*). Também ele é posto no rol tipológico ora aventado, instituindo-se modelo humano caro ao filósofo de Röcken, ao representar neste período a ênfase na *ciência* como desenvolvimento da *arte* (e, portanto, uma amenização da oposição entre ambas, característica de suas primeiras obras), e o encômio ultra-iluminista ao conhecimento emancipado dos gradis da tradição[66]. Acerca deste tipo, declara Nietzsche, "é chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a *exceção*, os espíritos cativos são a regra"[67]. Todavia, o espírito livre é reputado um tipo *relativo*, ao qual,

---

[65] Referimo-nos aqui à autocrítica feita pelo próprio filósofo às ideias de seu primeiro livro publicado, intitulada *Tentativa de Autocrítica* (escrita em 1886), enquanto acerto de contas consigo mesmo.

[66] Como esclarece Giacoia Jr: "se para o jovem Nietzsche, o aprofundamento do conhecimento científico conduzia à proliferação de um saber erudito e estéril, que sufocava a vida, para o Nietzsche do período intermediário o conhecimento científico torna livre o espírito e, como herdeiro da riqueza e da elevação de ânimos produzida pela arte, passa a assumir uma *função transfiguradora, embelezadora da existência*" (GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. p. 44. Grifo nosso.). Segundo Clademir Araldi, a figura nietzschiana do espírito livre no período de *Humano, demasiado Humano*, revela muito das desilusões do filósofo para com o romantismo (principalmente o wagneriano) e o pessimismo schopenhaueriano. Nisso consiste o *desagrilhoar-se* das amarras do dogmatismo característico deste tipo humano, o qual, no limite, reverberaria certo conteúdo autobiográfico nietzschiano. No mais, Araldi aponta uma distinção fundamental elaborada por Nietzsche no modo de compreender esta concepção, tornada explícita pela aparição ulterior da expressão *der freie Geist* em seus escritos, com respeito à palavra *Freigeist*. Sustenta então que, "nos prefácios de 1886 (e nos textos preparatórios a eles), há um desvio de ótica, no que se refere à caracterização e à compreensão do espírito livre (utilizando dessa vez o termo *der freie Geist*, o que aponta para uma mudança nas suas preocupações filosóficas) como um tipo provisório, como uma espécie rara (*eine seltsame Art*)" (ARALDI, Clademir Luís. Ibidem. p. 220.). Ressaltamos, nesse sentido, uma senha talvez mais radical do próprio filósofo ao confessar, no prefácio de 1886, que "não existem esses 'espíritos livres' [*freie Geister*], nunca existiram" (KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 15 [HDH. p. 8, Prólogo § 2.]), pois, os teria inventado tão-somente para fins de convalescência.

[67] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 189 (HDH. p. 157, § 225. Grifo nosso.). Uma vez mais, insistimos, o filósofo constrói suas teses mediante o usufruto e a articulação de tipos humanos. Aqui, em específico, trabalha a contraposição entre o espírito livre (*Freigeist*) e o espírito cativo (*gebundenen Geist*), entre

se não forem empregados os meios de fortalecimento (uma vez que mesmo instituindo-se como liberto de dogmas, não lhe é garantida uma condição de fortaleza), fatalmente este se verá tragado pela habitual engenharia dos costumes e crenças retroalimentadas nos espíritos cativos.

Nesse sentido, enuncia o seguinte problema: "que meios existem para torná-lo *relativamente forte*, de modo que ao menos se afirme e não pereça inutilmente?", e responde em seguida: "este é, num caso particular, o problema da produção [*Erzeugung*] do gênio"[68]. Aprofundando a questão, Nietzsche se interroga sobre a *origem* do vigor dessa espécie de humano, na medida em que se opõe à coerção dos hábitos e convicções tradicionais, dirigindo-se à construção de um conhecimento individual do mundo. Donde dimanaria então? O filósofo nos leva a inferir que a força deste tipo corresponde à efetivação do gênio[69], tendo nele sua origem. Porém, o gênio já constitui, por sua vez, um artifício da própria *natureza*: esta se serve de inimagináveis ardis mediante os quais ele é produzido. Nietzsche alude a esta dinâmica da natureza e do gênio, expondo duas metáforas: "ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar", tal como "alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade"[70].

Por conseguinte, o espírito livre (reputado no contexto de *Humano, demasiado Humano*, um caso específico do gênio[71]) incorporaria, em tese, o tipo de *homem do conhecimento* forte o suficiente para transgredir as formas de saber enraizadas, forjando outras interpretações e perspectivas. Com efeito, Nietzsche retira do gênio a carga que lhe confere o romantismo[72], ligada à manutenção de convicções desfalecentes do 'livre-pensar' e adversárias de um ceticismo saudável[73], o qual, por sua vez, edifica sempre novas

---

a radicalização do livre-pensador da *Aufklärung*, e o homem pautado no hábito, nos preconceitos da tradição, na *fé*: "habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé" (KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 190 [HDH. p. 158, § 226.]).

[68] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 193 (HDH. p. 160, § 230. Grifo do autor.).

[69] Noção que ele mesmo nos previne ser destituída de qualquer cunho mitológico ou religioso, inclusive romântico. Cf. *Humano, demasiado Humano* § 231.

[70] KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 194 (HDH. p. 160/161, § 231.).

[71] Cf. *Humano, demasiado Humano* § 231.

[72] Segundo Araldi, "nos românticos, contudo, o filósofo critica a crença na inspiração e no gênio como mascaramento da realidade, da natureza, e também como vaidade, como amor próprio" (ARALDI, Clademir Luís. Ibidem. p. 222.).

[73] O clamor cético nietzschiano, vislumbrado no coração de *Humano, demasiado Humano*, não obstante as nítidas metamorfoses pelas quais passa a sua filosofia, não sai de cena até os últimos escritos. *O Anticristo* conteria uma chave a este respeito: "não nos enganemos: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A fortaleza, a *liberdade* que vem da força e sobreforça do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo. Homens de

possibilidades de saber e de desconstrução de saberes positivados. Dá-nos a entender, outrossim, que o espírito livre enquanto gênio acha nas condições mais duras e intrigantes da 'natureza' o *locus* de seu vir-a-ser, readmitindo a convergência entre esta e aquele cujo amadurecimento inscreve-se na noção tardia de vontade de poder. Entrementes, a reaparição deste tipo humano em textos da derradeira fase como *Além do Bem e do Mal* e *Crepúsculo dos ídolos*, evidencia certas 'variações sobre a obra' intimamente ligadas às aspirações filosóficas do último Nietzsche.

Se a *ânsia de conhecimento* constitui a marca inicial do *Freigeist* nos fins da década de 70 do século XIX, em suas 'transmutações' ulteriores tal conhecimento oportunizará novas experiências de si, bem como sua destinação fundamental passa a ser o *criar* e não mais peremptória e unicamente o *conhecer* num significado quase apologético do saber científico[74]. Permitimo-nos afirmar que o acréscimo da capacidade de autodeterminação vinculado ao exercício do *pathos* do conhecimento é posto em *A Gaia Ciência* como relevante degrau nesta orientação. Ali, segundo filósofo, o 'crente' (antes o espírito cativo), cuja convicção maior reside em *ter de ser comandado*, tem, como principal antípoda, esta renovada concepção de espírito livre. Em suas palavras:

> inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* [*freie Geist*] por excelência[75].

Depreende-se então, em primeiro lugar, o sentido desta autodeterminação como auto-experimentação, diferente da noção kantiana de autonomia[76]. Em segundo, ao separar-se de toda crença e segurança conceitual, reconhecendo-se *experimentado* na contingência e perplexidade de todo acontecer, o espírito livre enuncia o conhecimento trágico do mundo.

---

convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor. Convicções são prisões" (KSA 6, *Der Antichrist*. p 236 [A. p. 65, § 54. Grifo do autor. Grifo do autor.]).

[74] Neste ponto, uma vez mais acompanhamos Clademir Araldi: "na configuração mais madura do espírito livre, do modo retrospectivo e crítico dos prefácios de 1886, no livro V de *A gaia ciência* [escrito em 1882] e em *Para além do bem e do mal* (principalmente no cap. 'O espírito livre'), há o reconhecimento de que, no limite extremo de sua experimentação, o espírito livre (*der freie Geist*) *aponta* para a necessidade de criar e de aniquilar" (ARALDI, Clademir Luís. Ibidem. p. 272.).

[75] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 583 (GC. p. 241, § 347. Grifo do autor.).

[76] Tardiamente, Nietzsche afirma algo bastante próximo da sentença supramencionada, utilizando-se ironicamente de um léxico kantiano contra Kant: "a 'virtude', o 'dever', o 'bom em si', o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano. As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente [*erfindet*] *sua* virtude, *seu* imperativo categórico" (KSA 6, *Der Antichrist*. p 177 [A. p. 17, § 11. Grifo do autor.]).

Por fim, o equilibra-se em meio a um sem-número de frágeis possibilidades e o *dançar sobre o abismo* suscitam algo de prático-existencial, enunciador da inquietação nietzschiana em torno de um propósito assertivo e até mesmo vaticinador que caminha em agônica harmonia com suas hipercríticas meditações martelantes. Segundo interpretamos, tais nuanças não mais abandonarão a tipologia ora analisada nas obras posteriores, convergindo para os novos motivos que as animam.

Isso é constatado em *Além do Bem e do Mal*, onde Nietzsche esclarece que não se deve confundir o 'espírito livre' com o 'livre-pensador'. Este é, no limite, um nome outro para o 'espírito cativo', enquanto voz enaltecedora dos valores morais travestidos nas 'ideias modernas'. Autodeclarando-se entre os espíritos livres, o filósofo nos toma a atenção arvorando num tom interrogativo uma identificação/relação de sucessão entre espíritos livres e filósofos do futuro: "eles serão espíritos livres, *muito* livres, esses filósofos do futuro"[77]; e mais adiante, dizendo-se entre os amigos da solidão, questiona: "tal espécie de homens somos nós, nós, espíritos livres! e também *vocês* seriam algo assim, vocês que surgem? Vocês, *novos* filósofos?"[78]. Aparentemente ambígua, a interrogação parece dirigir-se não aos filósofos vindouros, mas aos livre-pensadores comprometidos com a sustentação de ideais reputados decadentes e falidos. Ora, não seria esta uma reedição da antevista contraposição entre espírito livre e cativo? E ainda: se os filósofos do porvir são espíritos demasiado livres, e sendo a *criação de valores* o traço e a tarefa fundamental daqueles, até que ponto o expediente criador manifestar-se-ia no espírito livre? Não é ele alguém que se autodetermina? Um auto-experimentador?

Talvez *Crepúsculo dos Ídolos* seja o palco para a análise destas questões. Num de seus parágrafos, a liberdade de que goza o 'espírito que se tornou livre' [*der freigewordne Geist*] é entendida, entre outros aspectos, como "ter a vontade da responsabilidade por si próprio"[79]. Mais adiante, Nietzsche nos leva a concluir que Goethe teria preenchido este e outros requisitos, tendo se tornado, enquanto espírito, *livre*[80]. Isto posto, em que medida a liberdade do espírito livre coaduna com a autodeterminação e esta, por sua vez, com a autocriação? Pois, se Goethe é tido como 'espírito que veio a ser livre' porque além de sabedor da tragicidade existencial, de sua postura asseveradora desta tragicidade (realismo

[77] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 60 (BM. p. 47, § 44.).
[78] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 63 (BM. p. 49, § 44.).
[79] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 139 (CI. p. 88. § 38 – Incursões de um extemporâneo.). O filósofo continua a lista de elementos demarcadores de seu conceito de liberdade, indicando-a como domínio temporário de instintos varonis sobre outros instintos, apresentando a imagem do *guerreiro* como análoga a do homem livre. Finaliza então o parágrafo com uma senha, na qual, liberdade consiste em "algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*..." (KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 140 [CI. p. 89. § 38 – Incursões de um extemporâneo.]).
[80] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos* § 49 - Incursões de um extemporâneo.

nietzschiano), sua força, da posse de si mesmo, da autoreverência, do autocultivo, e, mormente, da autocriação, pode-se dizer que a noção de espírito livre passa a abranger todos estes elementos, praticamente fundindo-se com outras tipologias emergentes na derradeira fase.

Pelo exposto segue-se que, do *Freigeist* ultra-*Aufklärer* de *Humano, demasiado Humano*, passando pelo *freie Geist* determinador de si mesmo d'*A Gaia Ciência*, cuja única virtude, preconizada em *Além do Bem e do Mal*, é a honestidade[81], desembocando no *freigewordne Geist* autocriador de *Crepúsculo dos Ídolos*, o espírito livre constitui um tipo humano a metamorfosear-se no transcorrer do pensamento nietzschiano. Quiçá a tipologia que mais se ofereceu à companhia das mutações sofridas pelas reflexões de seu autor. Destarte, à liberdade incorporada por tal espírito, no leque de suas significações, condiz tanto o desprendimento emancipatório das convicções tradicionais na condição de proto-abertura a diferentes maneiras de ver e conhecer o mundo, quanto o exercício propriamente criador associado ao exercer-se plástico da vontade de poder. Ambos são formas de *libertar-se*, de *vir a ser livre*, pois, não há liberdade em sentido nietzschiano senão como algo a ser alcançado e duramente conquistado.

4.2.3. *Do homem superior*

Também o *homem superior* (*höhere Mensch*) passa por mutações no itinerário nietzschiano. Em *A Gaia Ciência*[82], Nietzsche exibe uma das primeiras indicações sobre o mesmo, instituindo uma distinção entre um tipo contemplativo e um tipo elevado de homem, fundada na diferença de perspectiva e autopercepção efetivada por ambos: "os homens superiores distinguem-se dos inferiores por verem e ouvirem incalculavelmente mais e por verem e ouvirem pensando – e justamente isso distingue o homem do animal e os animais

[81] A esse respeito, reproduzimos o parágrafo: "A honestidade – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a malícia e amor, e não cansar de nos 'perfeccionarmos' em *nossa* virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria! E se no entanto nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos *duros*, nós, os últimos estóicos!, e enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso '*nitimur in vetitum*' [lançamo-nos ao proibido], nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro – ajudemos ao nosso 'Deus' com todos os nossos 'Demônios'!" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 162/163 [BM. p. 132/133, § 227. Grifo do autor.]).

[82] Tratado *en passant* no Capítulo III, tópico 3.1.1.

superiores dos inferiores"[83]. Os que sentem com maior intensidade o fluxo existencial no qual estão envolvidos, dando a si próprios porções maiores de vivências regozijantes e dolorosas, são homens superiores. Mas, há neles um sutil *desapercebe-se* da índole criativa (*vis creativa*) que lhes é peculiar, isto, por sobejamente amarrarem-se à condição de contempladores (*vis contemplativa*). Logo, o homem superior vive a tensão entre tais autopercepções, apesar da insistência do filósofo em sua posição como *criador*: "nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações"[84].

Deduzimos então que um item nodal nos tipos humanos superiores para o Nietzsche intermediário é a capacidade de doar sentido à vida, ao seu em torno, significando-se a si mesmos, apercebendo-se desse *poder-fazer* intrínseco. Já em *Zaratustra*, tal figura é exposta numa ambígua atmosfera semântica, não estabelecendo necessariamente uma relação de continuidade ou uma unidade de significação com o antevisto. Veja-se a seguinte afirmação de Nietzsche:

> Ó vós, os homens mais excelsos [*höchsten Menschen*] que meus olhos já encontraram! É esta a minha dúvida a vosso respeito e o meu rir secreto: adivinho que chamaríeis o meu super-homem – de Diabo!
>
> Ah, cansei-me desses homens excelsos, os melhores dentre os melhores: sua 'excelsitude' dá-me ganas de fugir – para o alto, para longe, para o super-homem.

---

[83] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 539 (GC. p. 203, § 301.).

[84] KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 540 (GC. p. 204, § 301. Grifo do autor.). Em nosso entender, na dinâmica de seu íntimo e mútuo relacionar-se com a existência, o homem é tomado, como de súbito, pelo saber-se *construtor de valores*, para, num movimento inverso, retirar-se desta sua índole criadora no seguinte instante, em função do simples olvidamento da mesma. O intuito nietzschiano de esclarecimento dessa distinção exprime-se na linha tênue e simultaneamente abismal da interpretação prevalecente no mundo ocidental que os homens possuem de sua própria situação, pois aduz a autopercepção equivocada porque ilusória que o humano fez de si mesmo. *O homem passivo-contemplativo* embota o *homem ativo-superior*, impossibilita sua autocompreensão como configurador de sentido e valor. Logo, é necessário esse saber que, latente-ausente, ainda não foi apropriado pelo homem: eis aqui uma das muitas mudanças de perspectiva sugeridas pelo filósofo no decurso de seu pensamento. A esse respeito, questionemos: o que impede os homens de colher esse saber? O que os engessa e arrefece diante dele? Sem dúvida, 'Deus' (como valor moral essencial donde dimanam subprodutos axiológicos como o Bem, a Verdade, o Absoluto, a Criação Divina, o Paraíso, entre outros) seria uma resposta plausível. É nessa direção que interpretamos a seguinte colocação do filósofo: "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!" (KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*. p. 467 (GC. p. 135, § 108.). Sendo assim, o homem superior carece então de um solo onde possa medrar e deitar sementes do porvir. A ininterrupta 'presença' e vigilância de um Deus *voyeur* constitui um impedimento niilista à capacidade humana transvaloradora de lançar tais possibilidades. Esse sentido fica claro no esforço de Nietzsche, assim identificado por Scarlett Marton: "a tarefa que Nietzsche reivindica para si mesmo, sua missão e seu destino, consiste em atribuir à existência humana um novo sentido, em fazer coincidir sentido e efetividade" (MARTON, Scarlett. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: *Extravagâncias:* ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001. p. 84.). Cf. também *Assim falou Zaratustra* IV – Do homem superior § 2, e *Crepúsculo dos Ídolos* § 8 – Os quatro grandes erros.

> Um horror apoderou-sede mim, quando vi nus esses melhores dentre os melhores; cresceram-me, então, as asas, para levar-me a pairar em futuros distantes[85].

A nosso ver, ele hesita quanto à suposta *superioridade* dos humanos julgados 'os melhores' em seu tempo, posicionando-se contra a noção de *melhoramento*, de um exemplar humano tido como 'melhor', subjacente aos discursos morais de uma tradição principiada com Sócrates que contamina todas as formas ulteriores de platonismo. Isso legitima, por exemplo, a relação de exclusão entre esses 'melhores' e o *Übermensch* contida no excerto. Mas, ela não parece exprimir a derradeira fala de Nietzsche sobre o tema. Uma ilustração disso nos é dada quando antes, Zaratustra convida seus discípulos a não buscarem os descaminhos da 'cruz', antecipando a tensão da relação homem superior e além-do-homem no transcorrer da obra, sobretudo na última parte. Enuncia então o protagonista: "já houve, na verdade, homens maiores e da mais alta nascença do que todos aqueles a que o povo chama redentores (...)"; e assegura jamais ter havido o *Übermensch*, enunciando que "por homens maiores do que todos os redentores ainda havereis de ser redimidos, meus irmãos, se quiserdes achar o caminho da liberdade!"[86].

A quarta parte da obra aduz uma mudança da condição do homem superior, resultante em díspares leituras por parte dos intérpretes[87]. Nesse instante do livro, Nietzsche-

---

[85] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 185/186 (ZA. p. 177, II – Da prudência humana.). O adjetivo *höchst*, além de excelso, pode ser vertido também por mais alto, maior, máximo, magno ou supremo, conduzindo à ideia de superioridade.

[86] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 119 (ZA. p. 122, II – Dos sacerdotes.). Salientemos alguns elementos de compreensão deste trecho: primeiro, a atestação do filósofo quanto à efetividade psicofisiológica e histórica de um tipo humano superior: 'houve homens maiores e da mais alta nascença'; segundo, essa tipologia deve ser posicionada em *Zaratustra*, num estreito elo teleológico com o além-do-homem e sua promoção (muito embora o além-do-homem não seja concebido como um *telos* no significado filosófico habitual, mas um estado ainda não sentido, uma instância); por fim, concede-nos a visão de uma equivalência entre 'o caminho da liberdade' e o além-do-homem.

[87] Jean Lefranc trata da questão, distanciando-se do comentário de Eugen Fink, que vê na quarta parte somente um exacerbo alegórico entristecedor (Cf. FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. London: Continuum, 2003. p. 104-106.), da leitura de Curt Paul Janz, que entreolha um Zaratustra sufocado pelo arrefecimento da condição criadora (Cf. JANZ, Curt Paul. *Nietzsche, biographie*. Paris: Gallimard, 1984. v. 3, p. 131.), e do entendimento de Gilles Deleuze, para o qual a referida parte constitui uma 'teoria do homem superior' (Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001. p. 246-249.). Lefranc a deduz em franca correspondência com o prólogo e garante: "é sem dúvida a mais bem estruturada dramaticamente; trata inteiramente do destino do homem na fase terminal do niilismo europeu" (LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Op. cit. p. 226.). Roberto Machado segue outra linha hermenêutica, inclusive, com respeito à relevância desta parte: "a meu ver, não acrescenta ao livro, que na realidade permaneceu inacabado, nenhum tema fundamental" (MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Ibidem. p. 153.). Já para Peter Berkowitz, a quarta parte parece adicionar pouco à exigência ética que, segundo o mesmo, Zaratustra adota: *a de que os homens convertam-se em criadores*. Berkowitz, em sua tentativa de conceber Nietzsche como promotor de uma acepção de excelência humana, assegura: "a parte IV contribui para o entendimento da descrição da vida melhor por Zaratustra, pois, sua descida à farsa é em parte conseqüência de sua incapacidade para cumprir ou viver de acordo com as exigências sobre-humanas impostas por sua nova ética" (BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche*: la ética de un inmoralista. Ibidem. p. 260.).

Zaratustra arvora uma psicologia de seus hóspedes paradoxais[88], através da qual tenta justificar a única função que lhes compete: a de serem somente entreatos para outros maiores. Eles mostrar-se-iam ainda 'demasiado humanos', pois, padecem por suas enfermidades, querem ser admirados, mas não são *belos* nem *bem nascidos*: esmorecem por não lograrem desvencilhar-se do niilismo esterilizante, e em especial da *compaixão*. Ao dizer que lida com homens pesados, esconderijos de 'anões' e da populaça, Zaratustra abomina a superioridade destes[89]. Distinguindo-os dos vivazes semeadores do *Übermensch*, espera "por gente mais elevada, mais forte, mais vitoriosa, mais alegre, gente quadrada de corpo e alma: os *leões ridentes*, deverão vir"[90].

No item *Do homem superior*, Zaratustra os incita ainda à tarefa de gestá-lo, demandando o aprendizado do 'riso' e da 'dança' como práticas da leveza necessária a um tipo capaz de viver uma existência sem-sentido, assumindo o sofrimento como força a ser transfigurada: "coragem, homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto. Deus morreu; *nós* queremos, agora, – que o super-homem viva"[91]. O fato de clamar-lhes a alegria propícia a uma *gaya scienza*, denuncia a intuição do protagonista: estes homens são incapazes de materializar seu projeto, o qual consiste em compreender a vida como multiplicidade de forças em luta, e o *ritornello* infinitamente reposto da existência destituída de fins escatológicos. Num póstumo de 1884, escrito à época da redação da última parte da obra, Nietzsche expõe um critério de superioridade no homem bastante afinado com esta perspectiva:

> o homem superior [*höchste Mensch*] mais digno de respeito seria o que tivesse uma intensa multiplicidade de impulsos e também uma intensa força que o permitisse suportá-los. De fato, onde a planta-homem se revela robusta, acham-se fortes instintos que se *opõem* ativamente entre si, porém, equilibradamente (em Shakespeare, por exemplo)[92].

Seria então razoável concluir que a discussão em torno do homem superior esgota-se na última parte do *Zaratustra*? Para Jean Lefranc, faz-se necessário averiguar obras ulteriores, garantindo que "é claramente impossível que essas oito figuras possam representar o homem

[88] Os homens superiores da quarta parte de *Zaratustra* são: o velho profeta da prostração, os dois reis, o espírito escrupuloso, o feiticeiro, o último papa, o mais feio dos homens e o mendigo voluntário.
[89] Recorrendo ao léxico de *Zaratustra* elaborado Héber-Suffrin, o homem superior da quarta parte do livro "é o niilista. Está informado da morte de Deus, mas não consegue convencer-se intimamente disso, e continua a fazer como se Deus existisse" (HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zaratustra' de Nietzsche*. Ibidem. p. 144.).
[90] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 351 (ZA. p. 330, IV – A saudação.).
[91] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 357 (ZA. p. 334, IV – Do homem superior § 2.).
[92] KSA 11, p. 289, af 27 [59] do verão-outono de 1884. Grifo do autor.

superior em sua generalidade"[93]. No mais, um tópico que parece análogo à antevista sentença de *A Gaia Ciência* é o de que mesmo modificando o tom sobre os homens superiores no *Zaratustra*, Nietzsche insiste que a *atividade criadora de sentido* continua sendo para estes um atributo indissociável: "ó criadores [*Schaffenden*], ó homens superiores! Só se é grávido em vista do próprio filho"[94]. Peter Sloterdijk observa com nitidez esse espírito que anima a obra, pois, em sua visão, *Zaratustra* "é um evangelho do 'não-é-mais-necessário-mentir', um evangelho da criatividade e, por conseguinte, um evangelho de minorias – supondo-se que somente poucos indivíduos sejam criativos e capazes de galgar níveis mais elevados"[95].

O tema do homem superior em *Além do Bem e do Mal* é enviesado numa direção tética florescente no âmago da meditação nietzschiana: a constatação da *raridade*, *escassez* e, por fim, da *impossibilitação da vigência de um tipo superior de homem em razão dos artifícios morais da modernidade*. Mas isso não quer dizer que Nietzsche não continue a nos dar fartas indicações, partindo de significativas reflexões históricas, psicológicas, fisiológicas e filológicas, de como se configura tal tipo elevado, sugerindo um refinamento de sua compreensão acerca deste. Entre seus atributos ali destacados constam a solidão, bem como o caráter imperativo da assunção do sofrimento. Contudo, acusa o entrave de sua época, incrustada no niilismo do 'último homem', em torno à consecução do tipo de ser humano aqui investigado, à luz da seguinte equação: "quanto mais elevado o tipo de ser humano que um homem representa, menor a probabilidade de que ele *vingue*", pois "o acidental, a lei do absurdo na economia geral da humanidade, mostra-se do modo mais terrível em seu efeito destrutivo sobre os homens superiores, cujas condições de vida são delicadas, complexas e difíceis de calcular"[96].

No parágrafo 62 da obra em tela, Nietzsche elenca aspectos centrais à elevação do animal homem: a dureza, a longividência, a capacidade artística, a força promotora da auto-superação de si e a percepção da hierarquia entre os homens, negando-as aos homens cristãos, que, "com sua 'igualdade perante Deus', governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho [...] o europeu de hoje..."[97]. Logo, por não achar solo propício, mas apenas uma teia de fatores atuantes na contramão de seu florescimento, o tipo superior torna-se factivelmente *raro*, *inabitual*, *escasso*. Não obstante tal constatação pareça pessimista, a ausência de

[93] LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Ibidem. p. 227.
[94] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 362 (ZA. p. 339, IV – Do homem superior § 11.).
[95] SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "evangelho" de Nietzsche:* é possível melhorar a Boa Nova?. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. p. 49.
[96] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 81 (BM. p. 65, § 62. Grifo do autor.).
[97] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 83 (BM. p. 66, § 62.).

circunstâncias favoráveis ao crescimento do homem superior na modernidade obedece à lógica do niilismo. Isso significa que, no limite, a história dos fundamentos da civilização ocidental, é a história de um processo de negação das manifestações da vida, da temporalidade, da *dynamis* mesma do mundo.

Porém, não deixa o filósofo de insistir numa tarefa: tentar fazer o homem cultivar as condições de toda elevação, uma vez que a vida constitui para ele um *poder-ser*. Com isso, Nietzsche mantém-se no propósito de sinalizar uma alternativa de vida humana apta a ultrapassar o niilismo do moderno 'animal de rebanho', ratificando que o destino do humano é um *fazer-se-a-si-próprio*, em função de sua indeterminabilidade. No excerto abaixo, sob o signo da *grandeza*, ficam claros os elementos conformadores do humano superior, amadurecidos na derradeira fase da filosofia nietzschiana:

> quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a 'igualdade de direitos' pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador [*schöpferischen Machtfülle*] e dom de dominar – hoje o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção de 'grandeza'; e o filósofo revelará algo do seu próprio ideal quando afirmar: 'será maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente a isto se chamará *grandeza*: pode ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno'. E mais uma vez perguntamos: será hoje – *possível* a grandeza?[98]

Intratextualmente, portanto, reconhecemos um traço cardinal na composição dos contornos do homem superior, alinhavado num percurso cronologicamente situado entre 1882 e 1886 (de *A Gaia Ciência*, passando por *Zaratustra*, e culminando em *Além do Bem e do Mal*): esse traço é a *capacidade de criar*. Doravante, investiguemos seus possíveis desdobramentos em outras tipologias articuladas pelo filósofo.

4.2.4. *Do senhor, aristocrata ou nobre*

Se o tom evangélico-proclamador é o selo de *Zaratustra*, as obras posteriores assinalam um notável grau de preocupação com a historicidade dos tipos humanos

[98] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 147 (BM. p. 119/120, § 212. Grifo do autor.). Colocamos em itálico a segunda aparição do termo grandeza (*Grösse*) no trecho supracitado, por tal destaque constar no texto original.

perscrutados, como asseveramos noutra ocasião[99]. A partir desta óptica, Nietzsche adere à construção-identificação de tipos, considerando determinados espécimes humanos histórica e culturalmente efetivos, a fim de poder deitar luzes à sua crítica genealógica da moral. Nesse âmbito, a ênfase nas figuras do *senhor*, do *nobre* e do *aristocrata* (aqui tomadas como sinônimos), se justifica na razão direta do combate à moral cristã, como contraponto tipológico, estatuídas exemplos incorporadores da *altivez heróica* que Nietzsche ambiciona ver no humano, altivez esta intimamente ligada ao sentido da criação. Com efeito, acreditamos que os elementos diferenciais aferrados ao tipo senhor, em oposição ao escravo, parecem ser notadamente a *autoglorificação*[100], a capacidade de *organização* (seja social, política ou cultural)[101], e, mormente, a *criação de valores*.

Este último vem à tona no início de *Genealogia da Moral*, como resposta ao utilitarismo de Bentham e Stuart Mill acerca da origem do valor 'bom': "foram os 'bons' mesmos, isto é, os nobres, os poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu"; e confirma que, "desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores [*Werthe zu schaffen*], cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!"[102]. O *diferençar-se* como expressão de poder, de vida ascendente, experienciado *no* e *pelo* homem nobre, constitui o estatuto de suas criações e, reciprocamente, o motivo pelo qual se credita e intitula determinador de valores. Segundo esclarecedor registro de Vânia D. de Azeredo,

> é a partir do *pathos* da distância que os nobres se denominaram criadores de valores. O sentimento de superioridade, a distância diante do outro, é que lhes permitia julgar, avaliar e, portanto, criar. A criação jamais está vinculada à utilidade, à relação com outro ou outros, à compaixão etc., mas à superioridade do nobre e ao sentimento de distância que faz dele um soberano legislador e, portanto, um criador[103].

---

[99] Cf. Capítulo II, tópico 2.2.

[100] Sobre a moral nobre: "tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é uma glorificação de si" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 209 [BM. p. 173, § 260.]). E ainda: "*a alma nobre tem reverência por si mesma*" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 233 [BM. p. 192, § 287. Grifo do autor.]).

[101] Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche refere-se ao termo 'Estado' como "algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o 'Estado' na terra" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 324 [GM. p. 75, II § 17.]).

[102] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 325 (GM. p. 75, II § 17. Grifo do autor.). Evidentemente, o reconhecimento do tipo senhor como criador de valores é anterior à *Genealogia*. Veja-se *Assim falou Zaratustra*, parte I – Do caminho do criador; *Além do bem e do Mal* § 261.

[103] AZAREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. Op. cit. p. 45.

No tipo senhor dá-se a associação entre superioridade e diferenciação através do *pathos* que nele se precipita em avaliações e interpretações. Também nele parece materializar-se o significado *mais próprio* do humano como animal avaliador, tendo em vista o saber-se exigido pela vida enquanto vontade de poder, vontade de criar[104], e ainda, o esquecimento parece ser outra qualidade filiada ao tipo nobre, cuja acepção de 'força ativa' já consta na *Segunda Intempestiva*[105]. Nietzsche cita o exemplo de Mirabeau enquanto homem do esquecimento, na condição de *incapacidade de ressentir*, descrevendo-o como alguém que não conseguia "levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive", isto, como "indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento"[106]. Infere-se, pois, que a atuação das forças plásticas no humano resulta na desconstrução contínua de uma memória 'cármica', produtora do ressentimento e, por sua vez, da culpa. Assim, a abundância das forças criadoras-destruidoras acarreta esquecimento e denota o caráter nobiliárquico no homem.

Tal consideração evoca uma questão condizente à figura do aristocrata, pois, sendo *o esquecer* um selo da atuação da vontade de poder plasmadora, não haveria então neste tipo, reputado historicamente, uma *consciência* enquanto o *estar consciente* de 'sua' capacidade criadora. Para Olivier Reboul, "este é o elemento essencial do tipo aristocrático, *a criação*"[107]. Todavia, em sua análise acerca desta tipologia, apesar de assegurar que os criadores de *Zaratustra*, os filósofos-artistas e o aristocrata coincidam como *criadores de valores*, enxerga entre os dois primeiros e o último uma distinção: ele difere daqueles em razão de lhe faltar a consciência de que cria. Por outro lado, nos termos de Reboul, "o que distingue o criador como tipo é a *consciência*", pois, conforme escreve, "entre os aristocratas, o gozo da força não é consciente dos valores que cria"[108]. Compartilhando esta ideia, acrescentamos: o tornar-

---

[104] Ainda, conforme Azeredo, em clara linha hermenêutica deleuzeana: "a potência é o que quer na vontade e o que a potência quer é criar, é introduzir interpretações sempre novas, sempre transformadoras e formadoras dos existentes" (AZAREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. Ibidem. p. 49.).

[105] Cf. *Da utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, § 1.

[106] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 273 (GM. p. 31, I § 10. Grifo do autor.). Honoré Gabriel de Riqueti, ou simplesmente Conde de Mirabeau (1749-1791), escritor, orador e político francês, considerado um dos teóricos da Revolução Francesa de 1789.

[107] REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Ibidem. p. 83. Grifo do autor.

[108] REBOUL, Olivier. Ibidem. p. 85. Grifo do autor. O intérprete nos oferta uma ilustração, pelo modo como os tipos débil (fraco, escravo), aristocrata (forte, nobre) e criador (filósofo-artista), se relacionam com a crueldade, o egoísmo, a comunicação e a consciência. Quanto às diferenciações entre o criador e o aristocrata, Reboul sugere que a *crueldade* se dá no segundo por excesso de força, e no primeiro, como destrutividade criativa, dureza a serviço de determinada fecundidade; já o *egoísmo* seria inerente à alma aristocrática, e algo a ser reivindicado conscientemente pelo criador a fim de separar os fortes dos fracos, preservando-os em nome do futuro; a *comunicação* deve ser, para o aristocrata, um corolário da relação inter-pares, única igualdade possível, mantendo-se a distância salutar, enquanto para o criador, liga-se ao silêncio de quem, incompreendido pela

se cônscio da condição de criador é *recuperar-recriar*, pela mediação deste saber-se apto a construir novas possibilidades futuras (consciência de abertura), um *ethos* (modo de ser) umbilicalmente ligado à energética vital, e assim dar conta da inexorável tarefa de existir.

Em nossa visão, é exatamente por isso que Nietzsche questiona se a *grandeza humana* é novamente exequível, se pertenceríamos como homens contemporâneos a um momento inepto ou não à preparação do terreno onde novos valores pudessem florescer. Diante de tal questionamento, a perplexidade do filósofo ao reconhecer nos dispositivos civilizatórios modernos obstáculos dilaceradores, não parece embotar tal florescência. Assim, o tom messiânico envolto no grande humano e próprio à referida tarefa continua vivo: o fato de ver um aniquilamento das condições cabais de seu florescimento não impede Nietzsche de torná-lo um imperativo, uma exigência, passando assim do âmbito de uma desalentadora 'evidência' genealógica para um clamor, um brado por uma nova humanidade. Isso posto, reproduzamos abaixo significativa passagem de *Genealogia*, onde o filósofo indaga sobre a factibilidade de uma tentativa inversa ao homem da má consciência, reeditando com outras palavras a mesmíssima interrogação aduzida em *Além do Bem e do Mal*. Aqui, responde ao mesmo tempo em que vaticina:

> seria preciso uma *outra* espécie de espíritos, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas invernais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde*!... Seria ela sequer possível agora?... Algum dia, porém, num tempo mais forte do que este presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador [*schöpferisch Geist*] cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade – quando será apenas sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*"[109].

---

massa, torna-se 'incomunicável'; por fim, a *consciência*, como fora exposto acima, é o saber-se criador de valores em um, e o não saber-se em outro. É por essa via que, em oposição à ética kantiana, "a ética de Nietzsche é *aristocrática*" (Ibidem. p. 99. Grifo do autor.).

[109] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 336 (GM. p. 84/85, II § 24. Grifo do autor.).

Misto de narrativa profético-remissiva e imperativo filosófico antimetafísico, e talvez, um retorno à linguagem de *Zaratustra*[110], o texto nietzschiano supõe serem tais 'espíritos fortes' encarnações vindouras de um 'messias' compreendido, porém, como 'anti-messias'[111]. Com efeito, os atributos sintetizados no excerto são claramente aqueles retroalimentados pelo filósofo na emolduração de um tipo antitético: um guerreiro, afirmador do sofrimento, dotado de uma *grande saúde*; um amante incondicional da vida (*amor fati*), sabedor da arte de desprezar; um solitário, um criador, e em última instância, alguém que por assim o ser, supera o niilismo reativo, vencendo-o dentro de si. Igualmente, atesta-se que o sentido de projeto e empresa futura é uma vez mais digno de registro no antípoda extremo do homem da má consciência.

Inevitavelmente, seguem-se disto algumas interpelações: julgar-se-ia o interesse nietzschiano em enunciar um tal tipo humano um ensaio à recuperação do senhor (a 'besta loura') operado nas sendas do exame genealógico? Seria a grandeza deste humano indício da antiga nobreza dos aristocratas? Guardaria com esta ligações umbilicais? Ou estaria ele executando uma noção de nobreza diversa daquela? Acerca da problemática, afigura-se relevante a visão de Sloterdijk ao declarar que "a nobreza que está aqui em jogo não tem nada a ver com figuras históricas da aristocracia", uma vez que, conforme o intérprete, "Nietzsche afirma, categoricamente, que, na história da humanidade, ainda não houve uma nobreza real"[112]. Para ele, não se deve confundir a nobreza requerida por Nietzsche com a 'vilania protegida' do período feudal, ou a defendida pela tradição moderna, posta na boca do mendigo voluntário na quarta parte de *Zaratustra*[113], não havendo então qualquer valor orientador na nobreza histórica.

---

[110] A esse respeito, volvamo-nos a Sloterdijk: "o autor de Zaratustra quer retomar, a partir da base, a força laudatória da linguagem, a fim de conferir-lhe nova abertura e de libertá-la dos bloqueios que lhe tinham sido impingidos pelo ressentimento codificado metafisicamente" (SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "evangelho" de Nietzsche*. Op. cit. p. 43.).

[111] Um certo messianismo nietzschiano transborda da supramencionada asserção, na perspectiva da superação do modelo existencial cujo protótipo é o homem moderno-cristão, enquadrado na contrasensual figura de um *messias* (aqui, um *grande* humano, ou o próprio além-do-homem) muito mais destinado a libertar(-se) no sentido de 'devolver à terra' e ao mundo seu valor para a existência humana, e jamais desterrá-la em nome de além-mundos (a ascese a paraísos monoteístas, ao reino dos céus ou ao nirvana búdico). Logo, o 'messias nietzschiano' é por excelência um 'anti-messias', um higienizador de transcendentalismos metafísicos de toda ordem, alguém que não redime propriamente a humanidade (ou mais precisamente *esta* humanidade), salvando-a, mas, que resgata a existência, a imanência, o mundo, a vida, remindo-os. Decerto, alguém que vem, aos olhos de Nietzsche, para *re-ligar* o homem à Terra, divinizando-a. Nisto consistiria, em nossa interpretação, a assertiva de Michael Haar a despeito da 'alegria trágica', à qual subjaz um outro posicionar-se ante a colossal contingência e ausência de sentido do mundo, em termos de um novo ligar-se à existência: "o paradoxal tema da 'alegria trágica' exalta um vínculo sagrado com o mundo, uma *re-ligio* em sentido forte, mas sem culto nem dogma, com fé, mas sem qualquer artigo de fé" (HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Ibidem. p. 220.).

[112] SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "evangelho" de Nietzsche*. Ibidem. p. 73.

[113] "Plebe em cima, plebe em baixo! Que ainda significa, hoje em dia, 'pobre' e 'rico'!" (KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 336 [ZA. p. 317, IV – O mendigo voluntário § 11.]).

Continuando, assevera que a "nobreza tem a ver com uma posição ante o futuro", e mais, que esta nova acepção tem sua autenticidade inscrita na perspectiva da *generosidade*: "a dádiva inovadora de Nietzsche consiste precisamente na provocação de um modo de ser no qual o receptor é ativado em sua força doadora, ou seja, na sua capacidade de se abrir para futuros mais ricos"[114]. Logo, numa visada slortedijkiana, a nobreza ora perseguida distinguir-se-ia da nobreza identificada genealogicamente, o que, a rigor, comprometeria de antemão um vínculo entre os protótipos históricos do tipo senhor e o tipo nobre de humano pretendido pelo filósofo de Röcken.

Em parte, concordamos com o vislumbre slortedijkiano ao julgarmos a fala do último Nietzsche sobre o tipo humano em questão como aceno a uma espécie de experiência humana ainda não vivida e, por assim dizer, sem equivalentes na história. Já em *Aurora*, enfatizara: "o grande ser humano é ainda, justamente na maior coisa a exigir veneração, invisível como um astro demasiado distante: sua *vitória sobre a força* continua sem olhos que a vejam e, portanto, sem canções e cantores", por isso mesmo, escrevera o filósofo: "a hierarquia da grandeza ainda não foi estabelecida para toda a humanidade passada"[115]. Entretanto, o fato de não ter havido uma 'nobreza real' não desqualifica a tipologia nobre em seus predicados – justificados inclusive à luz do recurso à história – , mormente, aquele que, segundo pensamos, se estende de modo decisivo à nobreza ou grandeza ora analisada: a criação de valores. Para nós, a magnanimidade nietzschiana correlaciona fundamentalmente o *dar* e o *criar* mediante a oferta de dádivas concedidas pelo espírito nobre-generoso que se reconheceu pródigo em riquezas, e desse modo continuamente cria novas condições de existência, reverberando-as aos outros. De fato, Nietzsche enxerga tanto o dar quanto o retribuir como partes integrantes da nobreza, pois, tal como assegura, "a alma nobre dá como toma, com o passional e suscetível instinto de retribuição que habita no seu fundo"[116].

Antes, Zaratustra é quem primeiro prediz um novo sentido de nobreza: "faz-se mister uma *nova nobreza*, que se oponha a toda plebe e a toda tirania e que escreva novamente em novas tábuas a palavra 'nobre'"; e destarte conclama, "ó meus irmãos, eu vos consagro e indico como uma nova nobreza: devereis tornar-vos os criadores (*Zeuger*), os cultivadores e os semeadores do futuro"[117]. A nobreza aqui proclamada consiste justamente na criação: na forjadura de valores, sentidos, interpretações, experiências existenciais, naquilo

[114] SLOTERDIJK, Peter. Ibidem. p. 74.
[115] KSA 3, *Morgenröte*. p. 319 (AU. p. 273, § 548. Grifo do autor.).
[116] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 220 (BM. p. 181, § 265.).
[117] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 254 (ZA. p. 242, IV – Das velhas e novas tábuas § 11, 12. Grifo do autor.). A expressão *Zeuger*, vertida por Mário da Silva por 'criadores', procede do verbo *zeugen* (gerar, procriar, produzir, engendrar).

que nomeamos *artisticização* de um porvir-lugar da imbricação entre *práxis* e *poiesis*, porque visceralmente *aberto*. Nesse ponto, afinamo-nos ao entendimento de Sloterdijk ao compreender exatamente nisto "o mandato ético da arte para toda a história futura"[118]. Ademais, o reconhecimento genealógico de estirpes de seres humanos cujo seminal atributo é instituir valores e 'cunhar nomes' como indicativo de poder, traduz-se em algo permanente no discurso nietzschiano, porquanto instado como requisito àquele tipo humano que um dia 'tem que vir'.

Além disso, é possível identificar outros tipos entrincheirados nas obras publicadas (sem que mencionemos aqui diretamente os fragmentos póstumos), os quais, dito musicalmente, constituem significativas variações sobre o tema ora manuseado: o homem dionisíaco[119], o homem ativo[120], o homem forte[121], o homem heróico[122], o grande homem[123], todos revelam níveis de intensidade que os diferenciam do homem gregário, reativo e fraco, muito embora, não é custoso lembrar, a experiência histórico-fisiológica humana até então os mostrou, aos olhos de Nietzsche, inclusive como intercambiáveis e possivelmente coabitando "no interior de *uma* só alma"[124]. Também naqueles o fulgor criador capaz de configurar futuro, e a consequente aptidão para sobrepor-se extemporaneamente, dobra os joelhos das injunções morais, estilhaçando-as dentro e fora de si. No mais, se em *Genealogia* o filósofo solicita a vinda deste 'novo homem nobre', a cautela lhe reveste o pensamento em *Além do Bem e do Mal*, onde apenas indaga sobre sua possibilidade na 'armação' civilizatória moderna, num tom, acreditamos, pouco entusiástico. Ambas as atitudes não se excluem, contudo, parecem consolidar talvez um desconsolo filosófico com o qual os propósitos assertivos da meditação nietzschiana se verão doravante forçados a coexistir.

---

[118] SLOTERDIJK, Peter. Ibidem. p. 73.
[119] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos* § 24 – Incursões de um extemporâneo; *Nietzsche contra Wagner* – Nós, antípodas.
[120] Cf. *O Andarilho e sua Sombra* § 308; *Genealogia da Moral* II § 11, 18, e III § 8.
[121] Cf. *O Andarilho e sua Sombra* § 181; *Além do Bem e do Mal* § 29, 59, 242, 262; *Genealogia da Moral* I § 10, II § 12, III § 16; *O Anticristo* § 5.
[122] Cf. *Opiniões e Sentenças Diversas* § 401; *O Andarilho e sua Sombra* § 150, 337; *Crepúsculo dos Ídolos* § 24 – Incursões de um extemporâneo.
[123] Cf. *Aurora* § 218; *Opiniões e Sentenças Diversas* § 191; *Humano, demasiado Humano* § 158; *Além do Bem e do Mal* § 212; *Crepúsculo dos Ídolos* § 39 – Máximas e flechas, § 44, 50 – Incursões de um extemporâneo.
[124] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 208 (BM. p. 176, § 260. Grifo do tradutor.). Nesse sentido, por mais que a palavra 'natureza' escape da pena nietzschiana para fins de designação de certos espécimes humanos, eles mesmos não são *naturais*, mas *tornaram-se tal como são assim como podem deixar de o ser*. E ainda: o corpo é um espaço sem limites, freqüentado por pulsões em luta cujas hierarquizações efêmeras denunciam o tipo predominante no fluxo da temporalidade. Somente a partir dele, de uma experimentação nele e com ele, torna-se viável conceber aquilo que Nietzsche chama *Übermensch*, grande homem, 'redentor'. Nas palavras de Onate, "das cinzas do sujeito clássico emerge em seu esplendor a dimensão do corpo, em cujas fronteiras se oculta, por sua vez, o despertar vindouro do além-do-homem, viabilizado e preparado pela atuação de dois operadores nucleares: a criação e a desmedida" (ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Ibidem. 15.).

4.3. Para uma compreensão do 'humano *escasso* humano'

A *tensão* entre vislumbre constatador e impulso reivindicatório é, até os últimos registros intelectuais de Nietzsche, continuamente digerida em seus textos. A nosso ver, ela guarda o azedume da atestação de um projeto arrebanhador intensamente esmagador da *diferença*, firmado pelas/nas instituições modernas, e a visão assertiva de aniquilamento, ultrapassamento e transvaloração das posições de valor chanceladas pela tradição, com base na *dynamis* da vontade, em nome da instituição de outras formações de valor. O paradoxo é inevitável: à medida que o grupo de mecanismos civilizatórios da modernidade se complexificam, amarrando homens à vida gregária e à massificação, as condições propícias ao desenvolvimento do indivíduo nobre vertidamente definham. Este é tão-somente o cume de um processo encabeçado pelo cristianismo em seu trabalho de solapamento das potências conformadoras da vida, pois coube ao mesmo "destroçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo que era altivo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos do mais elevado e mais bem logrado tipo 'homem'"[125]. Logo, tal envenenamento estoura refinado no homem moderno (*o último homem*), em prejuízo da ascendência daquele.

Por outro lado, em face do movimento de auto-esclarecimento que nele toma corpo, o cristianismo alimenta desde 'dentro' sua própria sucumbência a partir do crescimento da veracidade em seu cerne, pois, este conceito, "entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço (...) isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra* si"[126]. Taxativamente, a interpretação cosmofisiológica nietzschiana instaura-se a fim de corroborar a inexorabilidade da dinâmica destrutivo-criativa da vida, dando vazão à radical abertura possibilitadora de futuro, numa existência concebida como palco de luta:

> todas as grandes coisas perecem por obras de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* 'auto-superação' que há na essência da vida - é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: '*patere legem*, *quam ipse tulisti*' [sofre a lei que tu mesmo propuseste]. Desta maneira pereceu o cristianismo como *dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo como *moral* deve ainda perecer – estamos no limiar deste acontecimento[127].

[125] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 82 (BM. p. 66, § 62.).
[126] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 409/410 (GM. p. 147, III § 27. Grifo do autor.).
[127] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 410 (GM. p. 148, III § 27. Grifo do autor.). A 'lei' ou a 'essência' da vida não pode ser senão a total ausência de *lei* (providência, progresso, desenvolvimento do espírito,...), o

O fato de ter compreendido inclusive na 'própria pele' o avanço e consolidação do niilismo, leva Nietzsche a diagnosticar sua recrudescência, ou, metaforicamente, uma *desertificação*[128]. Isso não incorre no esgotamento das forças poiético-destrutivas que retroalimentam o porvir: como assevera, a 'auto-superação' é algo implacável sob tudo que existe. Por tais caminhos, entreolhamos um argumento tético intrínseco à percepção da citada tensão: mesmo com a bimilenar epidemização e agravamento da decadência, cujos motores minam o feixe de circunstâncias favoráveis ao vir a ser do homem elevado (ideia animada em *Além do Bem e do Mal*), o filósofo de Röcken insiste em vê-lo como exeqüível, preservando-o ao ligá-lo fundamentalmente à auto-superação, ao ultrapassamento do niilismo, e, portanto, ao porvir. No entanto, em nossa análise, verificamos que um atributo lhe parece indissociável, tanto a título de constatação do devir histórico-cultural, como enquanto requisito ao seu fortalecimento e autocultivo: o fato de ser raro, extraordinário, incomum, excepcional, e por isso mesmo, *escasso*.

Nietzsche por vezes apregoa esta condição: o humano pretendido-divisado grandioso, nobre e 'redentor', é considerado efetivamente *raro* e, nalgumas passagens de suas meditações, um *feliz acaso*, um estampido fortuito. Partindo desta proposição, indaguemos: o projeto nietzschiano de ultrapassagem do niilismo é então reservado a alguns poucos homens capazes de realizá-lo? Tomando isso como pressuposto, seria um contrasenso exigir de tal projeto um alcance maior? Estaria então o mesmo marcado por um caráter restritivo? Nesse registro, examinaremos tais questões à luz da figura que propomos neste trabalho: um *humano, escasso humano*, amálgama dos elementos aqui reputados determinantes à

---

abismal *negativo* de um ininterrupto e agonístico vir-a-ser, não se confundindo assim com qualquer ordenação moral do mundo.

[128] Cf. *Assim falou Zaratustra*, parte IV – Entre as filhas do deserto; *Ditirambos de Dionísio*, O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos... Em artigo sobre a concepção de razão imaginativa desenvolvida por Mónica Cragnolini, Frezzatti Jr. analisa a tese da autora em pensar o niilismo em Nietzsche como "'erro útil' que possibilita a travessia de qualquer 'deserto': a questão resolvida pela razão imaginativa é a de 'como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida" (FREZZATTI Jr., Wilson Antônio. Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 10, 2001. p. 8.). Note-se nesta senha a ambivalência da expressão *deserto* no terreno nietzschiano: ela abarca o sentido de efeito devastador do niilismo europeu, e, ao mesmo tempo, vincula-se à solidão como condição *sine qua non* a uma postura existencial altiva. Em *Genealogia*, o filósofo menciona uma "vontade de deserto" e inclusive uma consubstanciação entre ser filósofo e 'ser deserto': "o deserto de que falei, onde se retiram e se isolam os espíritos fortes, de feitio independente – oh, que outro aspecto tem, quando os homens cultos imaginam um deserto! – em ocasiões são eles mesmos o deserto, estes homens cultos"; e o define da seguinte forma: "uma obscuridade voluntária, talvez; um evitar a si mesmo; uma aversão a barulho, veneração, jornais, influência; um emprego modesto, um cotidiano, algo que esconda mais do que exponha; ocasionalmente, contato com bichos e aves inofensivas e alegres, cuja visão distraia; montanhas como companhia, mas não mortas, e sim com *olhos* (ou seja, lagos); até mesmo um quarto numa pensão sempre lotada, onde se esteja seguro de ser confundido com outros, e de poder falar impunemente com qualquer um – isto é 'deserto': oh, é solitário o bastante, creiam-me!" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 352/353 [GM. p. 99, III § 8. Grifo do autor.]).

composição de um *ethos* da criatividade, entendendo-o enquanto medida crítica e antítese ao homem moderno, derradeiro rebento da moral.

4.3.1. *Do 'demasiado'*

De início, apontemos dois entendimentos: é importante perquirir que sentidos o termo nietzschiano *humano, demasiado humano* preenche e abrange, para, logo após, balizar um possível contraponto entre a figura do *demasiado* e a contrafigura do *escasso* humano, visceral à compreensão de uma tipologia jungida ao propósito de cunho ético aqui discutido. Destarte, pergunta-se: que significa e/ou quem é o humano, demasiado humano de Nietzsche? Parecerá óbvio ver na expressão uma *hipérbole* enunciadora do fundo bastante humano daquilo ordeiramente julgado não-humano, ou hiperurânico, repercutindo como denúncia do caráter antropomórfico de todos os objetos de sedução e adoração metafísico-morais[129]; como renúncia à legitimidade dos discursos filosóficos sustentadores desta visão; e, com efeito, enquanto reconfiguração do posto ocupado pelo homem na existência em função da asseveração da ambivalência entre a perda do *status* de ser relacionado com o transcendente[130], e a atestação da condição de arvorador de antropomorfismos – erros,

[129] Por essa óptica vê-se precisamente o sentido do exame psicológico inaugurado na obra homônima de 1878, sob inspiração dos moralistas franceses do século XVII: "a reflexão sobre o humano, demasiado humano" pode ser chamada de outra maneira, "segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica" (KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 57 [HDH. p. 43, § 35.]). Noutra passagem, descrevendo-a, afirma: "quem na atmosfera fria de tal modo de ver, sentir o ânimo demasiado frio, talvez tenha muito pouco fogo em si: se olhar à sua volta, no entanto, perceberá doenças que requerem compressas de gelo, e homens de tal maneira 'moldados' com ardor e espírito que mal encontram lugar em que o ar lhes seja suficientemente frio e cortante. Além disso, verá como indivíduos e povos muito sérios necessitam de frivolidades, como outros muito excitáveis e inconstantes precisam temporariamente, para sua saúde, de fardos pesados e opressores" (KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*. p. 61/62 [HDH. p. 47, § 38.]). Olhar a profusão de morais concretamente vividas, nelas divisando variegadas matizes de homens, para então construir uma visão psicológica dos artifícios morais, religiosos, filosóficos que advém daqueles: isto constitui a reflexão sobre o humano, demasiado humano, isto, paira como sendo, no contexto filosófico intermediário, o *demasiado humano*. Esse 'olhar' é propriamente exposto no seguinte póstumo: "Humano, demasiado humano: com este título designamos um grande *desapego*, a tentativa de um indivíduo em se libertar de quaisquer preconceitos que falam *em favor* do homem, seguindo por todos os caminhos que conduzem suficientemente ao alto, para, ao menos por um instante, olhar *para baixo* e vê-lo" (KSA 11, p. 566, af 36 [37] de junho-julho de 1885. Grifo do autor.).

[130] Nisto consiste, outrossim, a anteriormente perquirida oposição entre espírito cativo e espírito livre. A esse respeito, a indicação de Onate resulta iluminadora: "a liberação do espírito cativo não equivale ao mero desprendimento, mas à assunção da característica que mais propriamente o determina, ou seja, da finitude que o torna *humano, demasiado humano*. O espírito livre é alegre porque sabe corresponder ao caráter finito de suas emergências instantâneas. Liberado dos grilhões infinitos, ele pode desfrutar das fugacidades finitas" (ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Ibidem. p. 193. Grifo do autor.).

mentiras, artifícios. Logo, todo objeto tradicionalmente julgado divino e metafísico é assim revelado "não divino e demasiado humano"[131].

Em sua autobiografia, no comentário à obra de 1878, registra o filósofo: "'onde *vocês* vêem coisas ideias, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!'"[132]. Como fora anteriormente meditado, em *Crepúsculo dos Ídolos*, enfatiza que o homem "dotou o mundo de beleza, oh, de uma beleza muito humana, demasiado humana..."[133]. Tomado primeiramente como adjetivo justificador do *pôr-se* do homem nas coisas, num horizonte onde o conceito de vontade de poder não era operado e desde o qual esse *pôr-se* do homem é arrogado à vida, o termo ora analisado assume ainda duas outras designações. Vemos em Nietzsche um sentido substantivado do mesmo, vinculado a 'algo' subjacente a nós, existente em nós; e outro intensamente depreciador, ou, usufruído *moralmente* em oposição à moral. O primeiro, salvaguardado num de seus frequentes encômios à cultura grega pagã, é retratado no parágrafo 220 de *Opiniões e Sentenças Diversas*, à luz da co-pertença entre festejar e transfigurar: "os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano"; e mais adiante, concede-nos sua particular interpretação do fenômeno:

> eles viam esse demasiado humano como inevitável, e preferiam, em vez de insultá-lo, dar-lhe uma espécie de direito de segunda categoria, enquadrando-o nos costumes da sociedade e do culto: sim, tudo o que tem *poder* no ser humano, eles chamavam de divino e inscreviam nos muros de seu céu. Eles não negavam o instinto que se expressa nas características más, e sim o enquadram e o limitam a determinados dias e cultos após inventarem [*erfunden*] medidas cautelares suficientes para dar àquelas águas selvagens o escoamento mais inócuo possível[134].

Demasiado humano, nitidamente, corresponderia às 'paixões e más inclinações naturais', ao monstruoso, ao incompreensível inevitavelmente atuante em nós[135]. Note-se também que esse complexo intitulado *sobremaneira humano* abarca e exprime *poder*, catalogando-se entre potências naturais cuja recepção, por parte dos helenos, revertia-se em

[131] KSA 3, *Morgenröte*. p. 222 (AU. p. 186, § 298.).
[132] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 297 (EH. p. 72 § 1 – Humano, demasiado humano. Grifo do autor.).
[133] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 123 (CI. p. 74. § 19 – Incursões de um extemporâneo.). Analisamos a presente afirmação no capítulo III, tópico 3.3.1, na discussão sobre a percepção nietzschiana da beleza.
[134] KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 473 (OSD. § 220, p. 100. Grifo do autor.).
[135] Reservemos o cuidado hermenêutico de não nos equivocarmos pelo fato de nesta passagem o filósofo versar sobre 'más inclinações' (*bösen Naturhängen*) como se defendesse um sentido moral do mundo natural ou uma teodicéia. Tal valor aferrado às inclinações está mergulhado na forma como os gregos antigos valoravam a própria natureza, constituindo, portanto, a exposição da interpretação grego-pagã e não a adução do posição nietzschiana sobre as mesmas.

exercício transfigurador. Ora, depararíamos aqui com o *dionisíaco* posto noutras palavras? Ao falar do 'demasiado' no homem, Nietzsche reportar-se-ia à animalidade crua? Aos instintos vitais destrutivos[136] e açambarcadores? Com base no excerto acima, tais suposições teimam em lograr o *status* interpretativo: elas reenviam ao demasiado humano como imagem alusiva à incontornável realidade dos impulsos violentos no homem. Porém, num trecho anterior da obra, algo desta acepção parece consubstanciar-se com a antevista, porque nele, o horrendo da natureza paira vinculado aos equívocos e desacertos humanos, vivenciados em concomitância mesmo em 'grandes espíritos'[137].

Contudo, não será difícil entrever nesse 'muitíssimo' humano algo ressoando pejorativo em meio a citações esparsas no decorrer dos textos tardios. Quando em *Além do Bem e do Mal* estigmatiza o dogmatismo em filosofia em razão de sua infantilidade periclitante, Nietzsche reitera o significado anteposto, acusando a vilania envolvida em toda "temerária generalização de *fatos* muito estreitos, muito pessoais, demasiados humanos"[138]. Este reaparecimento espelha a consonância de ambas as perspectivas até então expostas: toda sorte de posições axio-filosóficas dogmáticas são proclamadas demasiado humanas (como 'qualificativo') porque dimanam do demasiado humano no homem (como 'substantivo'), é dizer, do magma inadvertidamente convulsivo de incontáveis pulsões arrebatadoras e conformadoras – os denominados 'fatos muito estreitos'. Porém, como aventamos, há uma certa ambiguidade no trato nietzschiano dessa expressão, um posicionamento depreciativo, longe da outrora reconhecedora visão da dimensão instintual desde onde são erguidos os construtos filosóficos.

Versando sobre a depauperação da *filosofia* sob o jugo da moderna filosofia, queixa-se o filho de Röcken da infertilidade desta, de sua adstringência à condição de teoria do conhecimento. Nesse sentido, enfatiza: "talvez tenha sido o humano, demasiado humano, isto é, a própria mesquinhez dos novos filósofos, o que minou mais radicalmente o respeito pela

---

[136] No mesmo parágrafo obteríamos uma resposta: "concedia-se ao mau e problemático, ao animalesco-atrasado tanto como ao bárbaro, pré-helênico e asiático, que ainda vivia no fundo do ser grego, desafogo moderado, sem buscar a sua completa destruição" (KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 473 [OSD. § 220, p. 100. Grifo do autor.]).

[137] "Aos grandes espíritos foi também dado o demasiado humano e horrível de sua natureza, suas cegueiras, seus equívocos, suas desmedidas, para que sua influência poderosa, e facilmente poderosa demais, seja mantida nos limites pela desconfiança que essas características infundem. Pois o sistema de tudo o que a humanidade necessita para subsistir é tão abrangente e requer forças tão diferentes e numerosas, que para todo favorecimento *unilateral* a que impelem aqueles indivíduos, seja da ciência, seja do Estado, da arte ou do comércio, a humanidade como um todo tem de pagar uma dura pena" (KSA 2, *Vermischte Meinungen und Sprüche*. p. 461 [OSD. § 186, p. 89. Grifo do autor.]).

[138] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 12 (BM. p. 7, Prólogo. Grifo nosso.).

filosofia e abriu as portas para o instinto plebeu"[139]. Embora constitua uma suposição, a nosso ver, Nietzsche propõe um entendimento da expressão como algo aviltante porquanto mesquinho, avocando um nítido julgamento 'moral' a respeito do mesmo. Na supradita passagem, *humano, demasiado humano* designaria certos influxos instintuais avaliados desde já como débeis porque promotores de interpretações e modos de ser cultivadores do 'homem-ovelha' – personificação do 'instinto plebeu'. Outro parágrafo da obra em questão sinaliza uma direção análoga: "a compaixão do santo é compaixão pelo *desasseio* do humano, demasiado humano"[140].

Resumidamente, a metáfora nietzschiana ora repercutida abrangeria além da indicação dos erros de toda ordem atribuíveis à longa experiência humana de instituição de sentido para fins de conservação de certas formas de vida, e da tórrida *realidade* de nossas profundezas, um sentido cravado quiçá na equiparação entre *demasiado humano* e *animal de rebanho*. Aventuramo-nos cogitar que a referida noção é digerida no âmago das reflexões do último Nietzsche em concordância com a notória rejeição ao homem nelas pululante, como rejeição à *síntese* representada pelo homem moderno. A imagem do *demasiado*, noutrora articulada sob a atmosfera das vorazes energias atuantes em nós, coaduna-se a uma percepção arraigada aos dispositivos psicofisiológicos detratores da expansividade vital. Acreditamos que neste registro ele é de alguma forma 'invertido', ligando-se a um tipo vital que definha, arvorando-se em *sintoma* quando antes (conforme aduz o excerto de *Opiniões*) era reputado efígie da própria dinâmica de forças ocorrida *em profundidade*. Por essa via, interpretamos o asco nietzschiano pelo homem à luz da repulsa pelo *sobremaneira humano* a ser ultrapassado[141].

Há fartos relatos dessa repugnância entre os escombros do *opus* nietzschiano. A título de ilustração, em *O Anticristo*, confidencia: "há dias em que me invade por um sentimento mais negro que a mais negra melancolia – o *desprezo dos homens*. E, para que não reste dúvida quanto ao *que* desprezo, a *quem* desprezo: é o homem de hoje, o homem do qual sou fatalmente contemporâneo", e completa, "o homem de hoje – eu sufoco com a sua

---

[139] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 131 (BM. p. 106, § 204.).

[140] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 226/227 (BM. p. 187, § 271. Grifo do autor.). Neste parágrafo, Nietzsche postula que santidade corresponde à suprema vigência do instinto de asseio, à profunda espiritualização deste. Ao *demasiado humano* atrela-se o desasseio, a sujeira, impureza, à qual remete a comiseração do santo, que, guardando a devida distância (o filósofo chega a exclamar que essa concepção de santidade *distingue* e *separa*), pode alcançar níveis nos quais mesmo essa compaixão é sentida como sujeira, desasseio.

[141] Dessa perspectiva, alinhamo-nos à percepção de Héber-Suffrin ao definir, no contexto de *Zaratustra*, o homem como "'humano, demasiado humano', comparado ao super-homem, é o sujeito, submetido aos antigos valores da cultura ocidental, o niilismo, cujo símbolo é o camelo e cujo ideal é o eremita" (HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zaratustra' de Nietzsche*. Ibidem. p. 143.).

respiração impura..."[142]. Insistimos: esta apófase do homem precisa ser pensada como negação de *um* tipo de homem, o animal de rebanho em sua extrema versão histórica, o último homem. Ele provoca mais nojo ao dizer-se aquele que supostamente desferiu o golpe final nas superstições metafísicas, nos fundamentos infundados do Estado, da sociedade e da cultura, autoproclamando-se, com este fervor, o instaurador dos pilares do saber científico e, por sua vez, da verdade. É justamente neste corrimão crítico que lemos o desdém à pseudograndeza destes ironicamente denominados 'grandes homens' (inclusos os homens superiores de *Zaratustra*): "eu sempre buscava grandes homens, e sempre achei apenas os *macacos* de seu ideal"[143].

No limite, desde o âmbito de *Zaratustra*, é possível observar uma significação nociva (e enojadiça) filiando-se ao *demasiado humano* como figura do enclausuramento niilista nas teias morais, essencialmente estigmatizador da existência. A náusea do protagonista ante a presença do verme niilista tanto no *grande* quanto no *pequeno* homem, a prediz: "nus, um dia, eu vira ambos, o maior e o menor dos homens: demasiado semelhantes um ao outro – demasiado humano, ainda, também o maior!"[144]. Para nós, tal comprovação põe no mesmo terreno homens cuja distinção é apagada pela sombra da "niilina"[145] e da "moralina"[146] neles impregnada. O fato de serem ambos demasiado humanos parece guardar insuspeitas relações com o de permanecerem nesta sombra. Mas, por que então Nietzsche propugna a existência de tipos os quais julga 'grandes' se a parasitária miséria do niilismo lhes percorre as vísceras?

4.3.2. *Do 'raro'*

De início, é preciso ter em conta os instantes destinados à revelação do que ainda há de propriamente niilista no grande homem, e aqueles centrados na adução do caráter 'necessário' envolvido na tensa incubação e por vezes gotejante experiência de ultrapassamento do niilismo. Tal questão remete à *necessidade de superação*, de *auto-*

---

[142] KSA 6, *Der Antichrist*. p 209 (A. p. 44, § 38. Grifo do autor.). Cf. também *Assim falou Zaratustra*, Prólogo § 5, I – Do pálido criminoso, II – De grandes acontecimentos, III – Da virtude amesquinhadora § 1 e 2, Do espírito de gravidade § 2, O convalescente § 2; *Além do Bem e do Mal* § 203, 263, 282; *Ecce Homo* I - §8, IV - § 6; *Genealogia da Moral* III - § 14.
[143] KSA 6, *Götzen-Dämmerung*. p. 65 (CI. p. 16. § 39 – Máximas e flechas. Grifo do autor.). "Como? Um grande homem? Consigo ver apenas o ator de seu próprio ideal" (KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 90 [BM. p. 72, § 97.]).
[144] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 274 (ZA. p. 261, III – O convalescente, § 2).
[145] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 137 (BM. p. 112, § 208.).
[146] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 279 (EH. p. 36, II – § 1.).

superação, marca de nobreza e excelsitude: a impermanência coadunada à asseveração do efetivar-se transformacional da vida, do mobilismo existencial[147]. Dessa perspectiva, a serpente asfixiante, mordida e tão-logo cuspida por Zaratustra sob a máscara do pastor[148], denota o trespassamento do niilismo passivo, ao passo em que conota uma significativa fala posterior: "o homem precisa, para o seu bem, de tudo o que tem de pior – que tudo que tem de pior é a sua melhor *força* e a pedra mais dura para o supremo criador [*Schaffenden*]"[149]. A polissemia visivelmente atrelada ao termo *pior*, recai tanto sobre elementos de vida decadente quanto ao assombroso entranhado no humano.

Como se vê, Nietzsche convence-se da efetividade de distintas tipologias na temporalidade, da presença dinâmica e inextirpável da hierarquia entre seres humanos: "o que me importa é o problema da hierarquia no seio da espécie humana, em cujo progresso como um todo eu não acredito, o problema da hierarquia entre tipos humanos que sempre existiram e sempre tornam a existir"[150]. Nesses trilhos, abre mão de creditar ao futuro uma instância conciliadora para o homem pois este se dá tão-somente como pluralidade de tipos que se repetem em hierarquias conformadas pela vida sob o signo da transitoriedade. Neste 'eterno retorno' de tipos (fortes e fracos, doentes e sãos, nobres e vis, senhores e escravos), Nietzsche sustenta a recorrência de tipos cujo traço marcante é precisamente o fato de serem raros (*Seltenen*) em cada época, e a *raridade*, algo misturado às próprias qualidades por eles aduzidas. Ora, só se pode considerar o raro na comparação com o habitual, o frequente, o comum, o ordinário, é dizer, com algo evidenciado *demasiado*. Além disso, amiúde associa a

---

[147] Maria Cristina Franco Ferraz remete ao sentido do *demasiado humano* ora discutido, ao analisar em significativa nota as virtualidades semânticas do *Übermensch* nietzschiano: "mesmo aceitando-se provisoriamente a tradução 'super-homem', deve-se ter em mente a composição do termo alemão '*über*', 'sobre', 'além de', sugerindo as idéias de travessia, passagem e ultrapassagem (como em '*überwinden*', 'vencer', 'superar', termo frequentemente empregado por Nietzsche); e '*Mensch*', que se refere ao ser humano, distinguindo-se de '*Mann*', 'homem', no sentido mais restrito do integrante da espécie humana de sexo masculino. Poderia talvez propor a tradução 'trans-homem', que enfatiza a conotação, bastante pertinente em se tratando de Nietzsche, da ultrapassagem do 'humano, demasiado humano'" (FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. p. 41. Nota n° 32.). Na hipótese da autora, bastante afinada à nossa, a perspectiva da superação aponta exatamente o ultrapassamento do 'demasiado humano', resguardado enquanto figura antitética.

[148] Cf. *Assim falou Zaratustra*, II – Da visão e do enigma § 2. Harmonizamo-nos com a interpretação de Machado acerca desta esfíngica passagem da obra: "na visão do pastor, porém, Zaratustra, sufocado, nauseado, horrorizado com a serpente que lhe penetrou na garganta, se transfigura e ri como até hoje na terra ninguém riu, quando decepa a cabeça da serpente (...) Há, nessa referência ao fastio, à náusea, ao nojo pelo homem, uma indicação importante de que a serpente encarna o niilismo" (MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Ibidem. p. 127.).

[149] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 274 (ZA. p. 261, III – O convalescente, § 2).

[150] KSA 13, p. 481, af 15 [120] da primavera de 1888. É possível discutir esta asserção pelo viés do eterno retorno, salientando a problemática de sua exposição em *Da visão e do enigma*, na terceira parte de *Zaratustra*. Para Machado, há uma relevante questão acerca da relação entre niilismo e eterno retorno, à qual este intérprete traduz em termos de debate com Gilles Deleuze. Acerca deste, veja-se MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 129-130; MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 87-102.

referida condição a tipos os quais julga ‘verdadeiras encarnações’ da expansividade da vontade de poder.

Nossa conjetura consiste em pensar a reafirmada raridade dos homens altivos em Nietzsche enquanto justificadora da *escassez* destes, para, em função disso, articular uma percepção abrangente do demasiado humano, legitimadora da ‘vitória’ do moderno projeto civilizatório intersticialmente niilista. Volvamo-nos a asserções em que pese tal diferenciação. Em *Além do Bem e do Mal*, o antidogmatismo dos filósofos vindouros serve de contexto para a seguinte declaração: “as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros”, e isto, diz Nietzsche, “será como é e sempre foi”[151]. Se nesta ocasião vê-se uma ênfase no vir a ser como ininterrupto instituidor de seres humanos especiais cuja tarefa é rara e grandiosa, em *Ecce Homo*, um traço nodal lhes é conferido – a nobreza: “as naturezas *nobres*, que não sabem viver sem venerar, são raras”[152].

Caso se admita que os mais distintos tipos submetidos a transitórios arranjos hierárquicos retornam nos incontáveis devires componentes do devir, é possível afirmar com isto que os nobres voltam a florescer sempre em número menor que os escravos? Poder-se-ia assegurar que a *nova nobreza* requerida por Nietzsche estaria cronicamente fadada a poucos indivíduos? Em *Genealogia da Moral*, ao tratar dos humanos sadios, frutos dos *acasos felizes* que estouram na torrente existencial, o filósofo impele-nos a pensá-los como ‘minoria’. Ele exige a proteção destes, insistindo na necessidade de reverenciá-los ante a imensa massa de enfermos que logrou fazer historicamente da doença a *normalidade*. O argumento é assim instaurado: “se é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade –, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acasos felizes* do homem”, e concomitantemente, “deveriam ser os bem logrados

---

[151] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 60 (BM. p. 47, § 43.).

[152] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 342 (EH. p. 88 – Assim falou Zaratustra § 5. Grifo do autor.). Já em *O Andarilho*, Nietzsche versava a respeito de ‘naturezas’ distintas dos cientistas e eruditos, insistindo haverem “outras, mais raras, raramente bem-sucedidas e amadurecidas, ‘pelas quais a ciência existe’”, e continua: “naturezas como estas produzem, com suas construções intelectuais *pessoais*, aquela *ilusão* de que uma ciência (ou mesmo a filosofia inteira) está pronta e atingiu sua meta; a *vida* que há em sua criação [*Gebilde*] exerce esse encanto: o qual foi, às vezes, bastante funesto para a ciência e enganoso para os trabalhadores do espírito realmente capazes mencionados acima e, em outras ocasiões, quando reinavam a secura e a fadiga, agiu como um bálsamo e como a aragem de um fresco e ameno oásis. – Geralmente esses homens são chamados *filósofos*” (KSA 2, *Der Wanderer und sein Schatten*. p. 625/626 [AS. p. 240/241, § 171. Grifo do autor.]). Nesta passagem, como se vê, a noção de filósofo se aproxima da ideia de *filósofo do futuro* desenvolvida tardiamente pois, aqui assim como em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche distingue entre ‘trabalhadores filosóficos’ e ‘filósofos’, entre *repetidores* de velhos valores e *criadores* de novos valores (Cf. *Além do Bem e do Mal* § 211.). Mas, conforme a constatação de *O Andarilho*, ocorre para estes o mesmo que para os nobres: são raros e de difícil amadurecimento.

protegidos do ar ruim, do ar dos doentes"[153]. Ora, se o vir a ser desse humano forte é um ditoso lance de dados, constituiria um paradoxo nietzschiano reclamar ao homem que se engrandeça? Que arvore as condições de auto-superação em direção à magnanimidade?

Esta aparente contradição dilui-se com a compreensão dos efeitos debilitantes da 'Europa' (a modernidade) como empreendimento vingativo contra os raros. A tese nietzschiana segundo a qual tais humanos estouram em felizes acasos pressupõe a nosso ver o entendimento prévio das circunstâncias desfavoráveis a este brotamento e, outrossim, favoráveis ao embrutecimento daqueles, representadas pela lógica do niilismo no Ocidente. Por isso mesmo Nietzsche demanda a proteção destes "*fiadores* do futuro"[154] mediante o *pathos* da distância, a fim de que estejam garantidos novos valores a serem cultivados. Logo, se tais homens se constituem como *acasos*, assim o são em relação à conjuntura histórica do niilismo, porque pensados desde 'dentro'. Nitidamente, resta implícito aqui o problema da civilização, ou melhor, da contestação de um projeto de humano em favor da necessária enunciação da construção de outro(s) projeto(s) de homem, posto que até agora "uma tentativa foi o homem"[155], e, destarte, torna-se fundamental perceber-se como contínuo experimento.

O fato de bradar pelo resguardo destes escassos humanos insurgentes no tecido histórico funde-se com o de defender que o trabalho de criação do porvir está reservado exclusivamente a alguns poucos[156], sendo, portanto, um 'privilégio dos raros'[157]. Nesse

---

[153] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 367 (GM. p. 111, III § 14. Grifo do autor.).
[154] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 371 (GM. p. 114, III § 14. Grifo do autor.).
[155] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 100 (ZA. p. 104, I – Da virtude dadivosa, § 2).
[156] Em *O Anticristo*, ao traçar uma análise sobre o código de Manu, declara: "a natureza, e *não* Manu, é que separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os medíocres – estes sendo o grande número, e os dois primeiros, os seletos. A casta mais alta – eu a denomino *os poucos* – tem, sendo ela a perfeita, também as prerrogativas dos poucos: entre elas, a de representar a felicidade, a beleza, a bondade na Terra. Apenas aos indivíduos mais espirituais é permitida a beleza, o belo: apenas neles a bondade não é fraqueza. *Pulchrum est paucorum hominum* [o belo é para poucos]: o bom é um privilégio" (KSA 6, *Der Antichrist*. p 242 [A. p. 71, § 57. Grifo do autor.]). Neste excerto encontramos uma espécie de justificação natural da hierarquia entre homens, acompanhada da ratificação do argumento ora apreciado: *somente a poucos é dada altivez suficiente para estabelecer novas possibilidades de futuro, o que se confunde com a criação de novas avaliações e valores, com a própria transvaloração*.
[157] Em artigo recentemente publicado, Vincenzo Di Matteo problematiza o antagonismo suscitado por Nietzsche entre o *privilégio da maioria*, ligado à empresa civilizatória moderna, e o *privilégio dos raros*, advogado pelo filósofo alemão. Compartilhamos a visão do intérprete no tocante à opção nietzschiana em apartar os raros e senhores da enorme multidão de doentes, enquanto medida contrária à equiparação entre homens, à igualitarização em escala universal dos mesmos, em nome da honesta depreensão das diferenças: "ora, igualdade e universalidade são, para Nietzsche, tentativas de anular diferenças e lançar na vala comum as singularidades heróicas, os acasos felizes que a história produz de vez em quando" (DI MATTEO, Vincenzo. Nietzsche, pensador da modernidade. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 27, p. 117-142, 2010. p. 136.). Não acreditamos que haja nisso uma ontologização das diferenças (tal questão se resolve na perspectiva da vontade de poder), mas, vemos uma vez mais a renúncia nietzschiana à hipocrisia ínsita à moralidade cuja mola motriz consiste em dilapidar as diferenças, encobrindo-as.

sentido, o filósofo abomina qualquer projeto de massa nivelador, e assim toda moral comprometida com uma igualitarização impossível, dado que o *processus* da vida ininterruptamente institui diferenças. Por tais meandros vê-se que Nietzsche jamais proporia uma ética sintonizada a uma concepção substancialista e universalista de homem, donde se deduziriam virtudes, normas, padrões de conduta. Não há *este* homem, mas só uma pluralidade de tipos; dentre os mesmos, é dada a poucos a grandeza necessária para execução da tarefa nietzschiana *par excellence* – criar valores. Ora, estaria então o filho de Röcken resgatando *às avessas* uma polêmica noção cristã? Haveria nisso uma articulação com a soteriologia dos eleitos? Com a predestinação calvinista? Seria este um atavismo protestante do 'pequeno pastor'?

Dirigindo-se aos seus discípulos, dá-nos Zaratustra a seguinte indicação: "vós, os solitários de hoje, os segregados, sereis, algum dia, um povo; de vós, que vos elegestes a vós mesmos, deverá nascer um povo eleito; e, dele – o super-homem"[158]. O caráter imperativo deste enunciado aponta justamente a factibilidade de homens cuja escassez encontra justificação histórico-cultural e fisiológica – os 'fortes' e 'sãos' de *Genealogia* são precisamente 'os solitários de hoje', os 'segregados' do rebanho. A eles cabe instituir-se como 'povo eleito', *auto-eleito* (em detrimento da graça divina), do qual deverá dimanar o além-do-homem. Nisto consta outro elemento divergente da tradição moral ocidental através da reapropriação da emblemática figura dos 'herdeiros da Terra', aos quais é exigido o amor à Terra e não sua condenação em vista de paraísos ultramundanos. Esse 'hoje' temporaliza a suspeita nietzschiana da existência de homens cuja raridade os coloca na vanguarda da história como proto-artistas precursores de uma nova experiência humana sugerida pela imagem do *Übermensch*. Tais homens são eleitos em função de um misto de circunstâncias existenciais propícias, junto à afirmação da própria condição de auto-experimentação e autocriação.

A nosso ver, também por isso são escassos, pois vão 'na contramão' das épocas às quais duramente resistem, e o fazem na medida em que se põem a experienciar, inevitavelmente solapando tutelas vigentes ao fazê-lo. Exprime-se aqui, segundo Nietzsche, o "desgaste das forças defensivas que todo *ato criador* [*schöpferische That*], todo ato vindo do mais próprio, mais íntimo, mais profundo, tem como pressuposto"[159]. Destarte,

[158] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 100/101 (ZA. p. 104, I – Da virtude dadivosa, § 2). O termo 'super-homem' para *Übermensch* resulta da tradução de *Zaratustra* elaborada por Mário da Silva, e que usufruímos nesta pesquisa.

[159] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 342 (EH. p. 88 – Assim falou Zaratustra § 5. Grifo do autor.). Dessa perspectiva, compreende-se o recorrente testemunho de Zaratustra: ""Olhai-os, os bons e os justos! A quem odeiam mais que

compreendemos a escassez de certos tipos humanos em Nietzsche como algo reputado patente no devir histórico e ao mesmo tempo necessário à consumação futura de suas propositivas aspirações; igualmente, supomos haver uma oposição intratextual em seu discurso tardio entre o *escasso* e o *demasiado* nos interstícios da oposição entre as tipologias morais descritas por ele na referida fase (senhor e escravo, forte e fraco). Assim, o homem a que o filósofo anseia carrega também o mesmo destino – a raridade. Mas isso quer dizer que uma proposta ética saída das entranhas do *opus* nietzschiano tem de ser *aristocrática*? Devendo ser pensada enquanto seminalmente restrita?

4.3.3. *Da criatividade*

Se no período intermediário, mormente em *A Gaia Ciência*, evidencia-se o apelo à autocriação ou autodeificação do homem em geral após o deicídio, o evangelho de Zaratustra e o bisturi de *Genealogia* enunciam a restrição de ambas a alguns *poucos* aptos a incorporá-las no cerne de um projeto maior que encaminha ao *Übermensch* ou ao grande homem[160]. Aristocrática, muito além do político, a visão assumidamente antimoderna do último Nietzsche intenta levar a cabo uma proposta de experiência humana cujo 'realismo'[161] e honestidade[162] com a vida e o mundo supõem a contínua dinâmica hierarquizante à qual o existente acha-se visceralmente submetido. Mas, uma questão permanece: por quais razões é dado a alguns tal atributo? Por que estão em condições de abraçar o programa de *um novo modo de sentir* vedado à imensa maioria?

---

todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso – mas esse é o criador [*Schaffende*]" (KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 26 [ZA. p. 47, Prólogo § 9]).

[160] Aproximamo-nos nesse ponto da suposição de Alberto Onate, de acordo com a qual haveria três figuras tipológicas no itinerário nietzschiano abarcadas no novo horizonte de potência, e libertas, segundo o intérprete, de toda vingança contra a temporalidade. São elas: o homem trágico, o espírito livre e o além-do-homem. Em sua análise, "as duas primeiras encontram-se, ainda que de maneira mitigada, desordenada e esporádica, em atuação no plano da efetividade humana; a terceira constitui um projeto, ou melhor, apresenta-se enquanto antevisão cuja emergência perfaz a tarefa nuclear assumida pela empreitada filosófica nietzschiana" (ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Ibidem. p. 19.).

[161] Nesse sentido, a doutrina de Nietzsche-Zaratustra celebra uma abissal imersão na realidade: "Zaratustra é mais veraz do que qualquer outro pensador. Sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior – isso é o contrário da *covardia* do 'idealista', que bate em fuga diante da realidade" (KSA 6, *Ecce Homo*. p. 367 [EH. p. 111 – IV. Grifo do autor.]).

[162] A crítica da cultura moderna, inerente à *Segunda Intempestiva*, já ressoa o sentido da honestidade em relação à *dynamis* vital no cerne do entendimento mais próprio da cultura enquanto unidade de estilo artístico. Esta deve ser perseguida, consoante Nietzsche, por meio de uma formação que se atreva "a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade" (KSA 1, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*. p. 275 [UB.II. p. 36, § 4 .]).

De início, é preciso depreender uma vez mais a noção de vida sob a óptica não essencialista da vontade de poder: ela é uma decidida pluralidade de manifestações diante das quais Nietzsche distingue entre as propriamente ascendentes e as decadentes. Nesse horizonte eminentemente humano, a vida mesma já é pensada sob determinadas circunstâncias histórico-temporais e culturais, não se podendo confundi-la com nenhum *a priori*, substância ou essência, à maneira de escolásticos. Por conseguinte, a filosofia como hermenêutica fisiológica volve-se para a condição humana, analisando possíveis sintomas de formas vitais *sãs* ou *débeis*. Sendo assim, no trato da questão apresentada, entendemos ser fundamental trazer à baila a distinção entre o que Nietzsche chama, no âmbito da *Genealogia da Moral*, de homem ativo e reativo.

Numa passagem da segunda dissertação, versando sobre a 'equidade científica' entre vingança e justiça, à sombra dos afetos reativos do ressentimento, o filósofo insiste na investigação de afetos julgados "de valor biológico bem mais elevado que os reativos", os quais "mereceriam ser *cientificamente* avaliados e muito estimados: os afetos propriamente *ativos*, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim"; continuando, entende o *olhar justo* como capacidade de julgar sem turvar-se pela ofensa pessoal ou escárnio, estabelecendo em seguida uma via à supradita diferenciação:

> o homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho *mais livre*, a consciência *melhor*[163].

Pelo excerto, as designações ativo, violento, excessivo, agressivo, forte, nobre e corajoso, consubstanciam-se semanticamente, e reenviam à imagem nietzschiana da justiça, pois são expressões claras da intensificação e expansão de potência decorrente do efetuar-se das forças. No limite, remetem ao primado da concepção de *atividade*, mediante a qual o filósofo instaura sua visada cosmológica em luta com os 'ismos' da metafísica ocidental[164], e simultaneamente pensa a esfera das tipologias humanas ao assegurar, tal como outrora fora sedimentado[165], que *ser ativo* é condição indispensável à felicidade. O homem *torna-se* ativo em função de exprimir a atividade instituinte do acontecer existencial em geral, qual seja, o

[163] KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 310/311 (GM. p. 63, II § 11.).
[164] Veja-se o capítulo I, tópico 1.3.1 do presente trabalho. Alguns destes 'ismos': atomismo, mecanicismo, racionalismo, finalismo, substancialismo, entre outros.
[165] Cf. *Genealogia da Moral*, I § 10.

inexorável processo de auto-ultrapassamento granjeado por tudo que vive, pois, "*toda* força atuante" é aqui compreendida, "inequivocamente, como *vontade de poder*"[166]. No extremo oposto, o homem reativo maquina o ocultamento desta, dissimulando-a com o auxílio de 'falsas avaliações': nisto consiste precisamente a *re*-atividade, o *voltar-se contra* a energética cósmico-vital a inevitavelmente flechar-nos, o acintoso *negar* derramado em subterfúgios.

O homem ativo tem a 'consciência melhor' e 'o olho mais livre', estando muito mais perto da justiça porque expressa a vida[167]; diferentemente do reativo, vingativo, rancoroso, cuja hostilidade à vida aduz-se nos artifícios da culpa e dos ideais ascéticos, abortados das entranhas do ressentimento e da má-consciência. Traçando a presente análise, *até certo ponto* de inspiração deleuzeana[168], sustentamos haver nesta antítese pouco tratada por Nietzsche[169], um *topos* argumentativo à tese ora desenvolvida: o homem ativo e o reativo reluzem a atividade neles operante, a qual abarca processos de destruição e criação, enquanto movimentos co-pertencentes; entretanto, se no primeiro a atividade destrutivo-criadora dá-se como expressão de poder e libertação contínuas, no último, presta-se ao encobrimento artificioso desta mesma expressão de poder e liberdade. Portanto, em um há propriamente

---

[166] KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 53 (BM. p. 43, § 36. Grifo do autor.).

[167] "Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo 'injusto', na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter" (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 312 [GM. p. 64/65, II § 11. Grifo do autor.]).

[168] Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze claramente superestima o par *força ativa* e *força reativa*, na condição de operadores à dissecação hermenêutica que empreende em torno do conceito de vontade de poder. De modo bastante peculiar, pondera a terminologia nietzschiana, relacionando tais forças à qualidade da vontade de poder: "ativo e reativo são precisamente as qualidades originais, que exprimem a relação da força com a força" (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Ibidem. p. 63.). Ademais, distingue entre quantidade e qualidade, no *modus* como tais forças inscrevem-se: "consoante a sua quantidade as forças são ditas dominantes ou dominadas. Consoante a sua qualidade, as forças são ditas ativas ou reativas. Existe vontade de poder na força reativa ou dominada, como na força ativa ou dominante" (Ibidem. p. 81.). Deleuze nos leva a entender que ação e reação são características assumidas pelas forças em sua incontornável trama, sendo a afirmação e a negação qualidades primordiais da vontade de poder, e, portanto, não devem ser confundidas com qualidades das forças: "entre ação e afirmação, entre reação e negação, existe uma afinidade profunda, uma cumplicidade, mas não há qualquer confusão" (Ibidem. p. 83.). Comentando a interpretação deleuzeana, escreve Scarlett Marton: "ao conceber as forças como dotadas de qualidade e ao distingui-las entre ativas e reativas, Deleuze tem de fazer da vontade de potência o elemento diferencial das forças em relação e o elemento genético de suas qualidades. Para dar conta da distinção que estabelece entre forças ativas e reativas, tem de diferenciar força e vontade de potência e distinguir, na vontade de potência, dois elementos qualitativos primordiais: o afirmativo e o negativo. Com isso, ele diferencia e distingue onde Nietzsche não o faz, não pode fazê-lo sem renunciar à coesão interna de seu pensamento" (MARTON, Scarlett. Deleuze e sua sombra. In: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze*: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 242.). Harmonizamo-nos com a percepção de Scarlett Marton sobre a indiscernibilidade entre as forças e a figura amalgamadora da vontade de poder no pensamento nietzschiano, uma vez que a separação pressuposta por Deleuze afigura-se, a nosso ver, tendendo a uma suscitável hipostasiação tanto desta quanto daquelas, quando, notadamente, a atuação das forças é condensada na metáfora da vontade de poder e, por sua vez, a ideia de *atividade* aqui trabalhada. Porém, compartimos com o filósofo francês da relevância dos conceitos de ação e reação, os quais, para além do fisicismo, reverberam sintomas de modos psicofisiológicos de interpretar, de colocar valores, de julgar.

[169] Consoante Marton: "apenas muito raramente que Nietzsche utiliza os termos *ativo* e *reativo*" (MARTON, Scarlett. Deleuze e sua sombra. Op. cit. p. 241.).

vida atuando na condição de *atividade*, sendo a criação fruto da honesta relação consigo mesmo (enquanto corporeidade – *Selbst*); no outro, há atuação da vida sob psicofisiológicos grilhões da *reatividade*, sendo a criação rebento de um hipócrita relacionar-se consigo e com o mundo[170].

Tal entendimento pode ser confrontado com um fragmento escrito entre 1886 e 1887, onde é-nos apresentada uma possível direção àquilo que Nietzsche considera ativo e reativo, através de outra distinção seminal entre 'passivo' e 'ativo':

> O que é 'passivo'? Resistir e reagir. Ser *inibido* em seu movimento que avidamente se apropria: tão-somente um agir de resistência e de reação.
>
> O que é 'ativo'? É o que alcança grande poder.
>
> 'Nutrição' é apenas algo derivado, o primordial é querer tudo incluir em si.
>
> 'Procriação' é algo derivado: originalmente, onde não é suficiente uma vontade para organizar o todo do assenhorado, entra em vigor uma *contravontade* que realiza a dissolução, um novo centro de organização, após uma luta com a vontade original.
>
> Prazer como sensação de poder (presumindo o desprazer)[171].

Entreolhando tais setas, divisamos uma articulação das ideias de passividade, resistência e reação, e igualmente uma correspondência entre expansão de poder, luta, assenhoramento, prazer filiado ao sentimento de poder, e aquilo que pode ser adjetivado como 'ativo'. Inclusive, na condição de derivações, nutrição e procriação são postuladas como resultantes do digladiar-se das forças, da atividade fundamental de todo acontecer (traduzida pela luta entre vontade e contravontade). Em decorrência disso, a atividade em Nietzsche é sempre um pulsante vir-a-ser plasmador, cujas manifestações precisam ser lidas em termos de coeficientes intensificadores ou rebaixadores dela mesma, uma vez que vida e vontade de poder reportam-se a ela. Deduz-se então que ser reativo consiste em tolher o 'movimento' expansivo e açambarcador da vida, a ele resistindo de modo passivo mediante os mais vituperadores ardis (as interpretações metafísico-morais); e, por sua vez, ser ativo estriba-se em dar vazão ao referido 'movimento', implicando o ajustamento e a afirmação do co-pertencimento à dinâmica vital[172].

---

[170] Conforme atesta Hans-Martin Schönherr-Mann: "o homem criador não é apenas o ativo. Ele possui, além disso, coragem, força, agressividade, ofensividade, o que falta a todo homem reativo" (SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin. *Friedrich Nietzsche*. Paderborn: Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, 2008. p. 96/97.).

[171] KSA 12, p. 209, af 5 [64] do verão de 1886 – outono de 1887. Grifo do autor.

[172] Essa discrepância resulta clara no comparativo entre o homem nobre (ativo) e o homem do ressentimento (reativo) nas encruzilhadas da *Genealogia*: "os 'bem nascidos' se *sentiam* mesmo como os 'felizes'; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação (...) tudo

Doravante, arrisquemos agudizar tal perspectiva adotando a expressão ‘criatividade’ para com ela designar, muito além de um sentido ordinário ou inócuo do termo, a co-pertença entre o estatuto da atividade (do mobilismo ou energetismo radical) em Nietzsche e o processo criador – tal como é concebido nesta pesquisa – que lhe é intrínseco. Examinemos um fragmento póstumo onde, a nosso ver, é revelada tal concomitância. Na ocasião, indaga o filósofo: “por que toda *atividade,* e também aquela de um *sentido,* liga-se ao prazer? Porque antes havia uma inibição, uma prostração? Ou, pelo contrário, porque todo fazer é um superar, um tornar-se senhor, e proporciona um *aumento no sentimento de poder*?”; em seguida, arremata: “não é apenas o sentimento de poder, mas o prazer no criar [*Schaffen*] e no *criado* [*Geschaffenen*]: visto que toda atividade vem-nos à consciência enquanto consciência de uma ‘obra’”[173].

Ao interpretar a atividade, o ‘fazer’ (*Thun*), como auto-superação, julgando-a única fonte de geração de prazer e fruição de poder (de ‘felicidade’), Nietzsche a compreende fundamentalmente como criação; donde é possível concluir que o prazer enquanto acréscimo do sentimento de poder é rebento da atuação criadora das forças no humano; e este, ao mesmo tempo, obra e oleiro. No contexto em voga, ‘criatividade’ torna-se uma palavra-experimental com a qual inscrevemos a possibilidade efetiva de um *modo de ser-viver* em que o homem *reúna* a experiência existencial ao contínuo fluxo poiético da vida. Para tanto estão em jogo os elementos outrora[174] aventados seminais a esse propósito: a atividade avaliadora (própria ao animal humano), a experimentação, o conhecimento trágico e a incontinênti asseveração da vida (*amor fati*). Que tipo humano seria capaz de abraçá-los? Nietzsche o teria delineado em seus escritos?

---

isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, opressos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, ‘sabbat’, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*” (KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*. p. 272 [GM. p. 30, I § 10. Grifo do autor.]). Cabe aqui salientar a relação memória-consciência, sobretudo má-consciência, como condição de existência do ressentido, distinta do esquecimento típico das constituições humanas nobiliárquicas. Trazemos esse contraponto novamente à tona porque não será um equívoco inferir que à primeira vincula-se precisamente o caráter reativo, o qual demanda a conservação do passado e a consequente retroalimentação de dispositivos artificiosos e difamadores da vida, promovidas inclusive por uma engessadora ciência historiográfica; ao segundo, pelo contrário, aferra-se a qualidade de força ativa artístico-criadora, alinhada à atividade fundamental do existir, de índole *contra-histórica* porquanto não se prende ao passado como algo com o qual se deve chegar a um acordo, compulsivamente reposto por meio de uma estéril (má-)consciência mnemônica. Nessa direção, corroboramos com a defesa nietzschiana de uma ‘contra-história’, noção advinda da interpretação foucaultiana de Nietzsche, ponderada por Vanessa Lemm, posto que a mesma “liberta a criatividade do animal humano das amarras de uma perspectiva histórica presa ao passado. Ela permite ao animal humano experimentar suas forças vitais não de modo racional ou moral, mas de modo criativo e artístico” (LEMM, Vanessa. Animality, creativity and historicity: a reading of Friedrich Nietzsche’s vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, v. 36, 2007. p. 183.).

[173] KSA 12, p. 252/253, af 7 [2] do final de 1886 – primavera de 1887. Grifo do autor.

[174] Veja-se o capítulo II, do tópico 2.4 ao 2.7.

4.3.3.1. Do homem criativo

Segundo Eugen Fink, para Nietzsche, "o homem é, numa acepção essencial, o *criador*"[175]. Em sua meditação acerca da vertente nietzschiana da criação, Klossowski enfatiza seu significado não teológico: "a criação deixa de ser um jogo à margem da realidade"; e assegura, "o criador, a partir de então, não mais reproduz mas produz, ele mesmo, o *real*"[176]. Na visão de Michel Henry, todo *opus* nietzschiano é atravessado pela figura "do homem como um escultor ocupado em talhar na sua própria carne, para cinzelar um ser de beleza, talvez, mas ainda mais para o imenso prazer de se fazer sofrer. O homem criador e criatura ao mesmo tempo"[177]. É também por essa via que a asserção de Birgit Recki deve ser apreendida, pois, conforme a autora, o pensamento de Nietzsche "dirige-se de modo inaudito a todo artista – porque dirige-se ao artista no homem"[178]. Fendas abertas por entre as reflexões de Nietzsche conjuram claramente a este favor: situar o homem quanto à sua autopercepção como criativo.

Criar é uma condição na qual nos achamos inteiramente encerrados. Entretanto, *tornamo-nos criadores* ao assumirmos as exigências producentes da vida em nós, visto que o criador é uma tipificação que retrata um estado, uma circunstância fisiológica ínsita ao autêntico efetivar-se pulsional, apregoado aos tipos perfilados por Nietzsche como altivos. Zaratustra, no trecho intitulado *Do caminho do criador*, inquire a um de seus discípulos: "és uma nova força, um novo direito? Um movimento inicial? Uma roda que gira por si mesma?", e continua, "podes dar a ti mesmo o teu mal e o teu bem e suspender a tua vontade por cima de ti como uma lei?"[179]. Adiante, aconselha: "solitário, percorres o caminho no rumo de ti mesmo (...) o caminho de quem ama", pois "criar [*schaffen*], quer o que ama, porque despreza"; e conclui: "vai para a tua solidão com o teu amor, meu irmão, e com a tua atividade criadora [*Schaffen*]"[180]. Com estas palavras, razoavelmente, Nietzsche não requer do homem apenas uma mudança de percepção, de autocompreensão, mas, sobretudo, demanda um novo e diferente *ethos*.

Quando Zaratustra interroga seu companheiro sobre a capacidade de guiar-se a si mesmo (autocomando), instituir seus próprios valores, refugiar-se na solidão e amar-se

[175] FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. Ibidem. p. 78. Grifo do autor.
[176] KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Op. cit. p. 151. Grifo do autor.
[177] HENRY, Michel. *A Morte dos deuses*: vida e afetividade em Nietzsche. Ibidem. p. 78.
[178] RECKI, Birgit. Das ästhetische Ethos des Schaffenden. Friedrich Nietzsche über Kunst als Lebenskunst. Op. cit. p. 216.
[179] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 80/81 (ZA. p. 89, I – Do caminho do criador.).
[180] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 82 (ZA. p. 91, I – Do caminho do criador.).

alimentando o desprezo (inversamente ao amor cristão), não reivindica aos *seus* que busquem o criar e a autocriação? Não é em função disso que recebem a alcunha de criadores? O homem criador ou criativo, tanto no plano das contingências histórico-fisiológicas dos acasos felizes quanto em sua evocação futura, é a contra-resposta de Nietzsche àquilo que foi hegemonicamente o ser humano no desencadear da história ocidental. Enquanto 'tipo', insere-se no enredo de *Assim falou Zaratustra* em direção ao *Übermensch*. Contudo, segundo nosso exame, não consiste exclusivamente num 'tipo', mas, numa *disposição* que transfixa os tipos humanos julgados nobres e elevados, sendo, por sua vez, uma nítida marca distintiva em relação ao 'demasiado humano'[181].

Por esta via, a antítese entre o modo de ser do 'homem' (aquele que deve ser superado, o animal reativo) e a *disposição* manifesta pelo humano *criativo* torna-se relevante à delimitação do *ethos* estético que se pode haurir das entranhas nietzschianas. Vejamos: afirmando serem 'os bons' (no seio da moral escrava) crucificadores daqueles que inventam sua própria virtude, garante Nietzsche pela boca de Zaratustra: "o *criador* [*Schaffenden*] é quem eles mais odeiam: aquele que parte tábuas e velhos valores, o destroçador – e chamam-lhe criminoso. Os bons, com efeito – não *podem* criar [*schaffen*]: são sempre o começo do fim"[182]. Este 'não poder criar' característico dos débeis implica um 'poder criar' típico dos considerados sadios. Pela asserção acima, o homem reativo não cria propriamente – conspira contra o criador de possibilidades vitais alternativas às suas, único em condições de fazê-lo. Porém, a estes 'bons' também é dado um certo sentido do criar, porque também a reação, enquanto *re-atividade*, não deixa de ser atividade, muito embora mantida sob o paradoxo da atuação amordaçadora de decadentes arregimentações de forças no interior da vida mesma.

Vemos aqui uma bifurcação da condição humana quanto ao processo criador: um sentido *fraco* e *forte* do criar no humano, mantendo nos adjetivos a semântica nietzschiana. O primeiro é um criar que se volta contra a própria atividade criadora; o segundo, a

---

[181] Em *Ecce Homo*, no capítulo dedicado ao evangelho nietzschiano, deparamo-nos com uma emblemática síntese de três diferentes passagens da obra (*Da redenção*, *Nas ilhas bem-aventuradas*, e *De velhas e novas tábuas*), onde é proclamada uma esclarecedora ode à criação: "eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro que contemplo. Pois nisso consiste todo o meu Criar [*Dichten*] e Buscar: eu componho e junto em um o que é fragmento e enigma e medonho acaso. Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o homem também criador [*Dichter*], decifrador de enigmas e redentor do acaso? *Redimir os que passaram* e transmudar todo 'Foi' em 'Assim o quis' – isto sim seria para mim redenção (...) Não-mais-*querer*, não-mais-*estimar*, não-mais-*criar* [*Nicht-mehr-schaffen*]: ó, que esse grande cansaço esteja para sempre longe de mim! Também no conhecer sinto apenas o prazer de gerar e vir a ser da minha vontade; e havendo inocência em meu conhecimento, tal acontece porque há nele *vontade de gerar* [*Wille zur Zeugung*]; Para longe de Deus e deuses atraiu-me essa vontade: pois o que haveria a criar [*schaffen*], se deuses – houvesse? Mas em direção ao homem leva-me sempre de novo minha fervorosa vontade de criar [*Schaffens-Wille*]; assim é levado o martelo à pedra" (KSA 6, *Ecce Homo*. p. 348/349 [EH. p. 93 – Assim falou Zaratustra § 8. Grifo do autor.]).

[182] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 266 (ZA. p. 254, III – De velhas e novas tábuas § 26. Grifo do autor.).

incondicional asseveração da mesma. Nessa direção, partindo das tipologias aduzidas em *Genealogia*, declara Berkowitz: "Nietzsche reconhece que tanto o modo de valoração nobre como o servil tem como conseqüência uma falsificação do mundo. Porém, o servil 'pecado contra a realidade' é para ele muito mais grave"[183]. Embora ambos falsifiquem o mundo, em seus bastidores atuam distintas formações fisiológicas, uma impelindo à coerência do nobre e, outra, à debilitação do escravo[184]. Assim, em seu sentido fraco, a criação destina-se à negação da existência por meio de quimeras morais e metanarrativas metafísicas; em seu sentido forte, criação é *criatividade*, 'trabalho' de auto-superação que tem na arte o autêntico *modus* de sua efetivação.

Só a partir deste horizonte argumentativo, onde não há lugar para modos de cogitar e legitimar eticamente o viver específico do homem 'fora' das forças e pulsões, torna-se viável redimensionar o *ethos* passando pelos filões *estético* e *cosmológico*. Se não há *o* homem como consciência, razão universal, mas apenas como *corpo* aberto, espaço volátil de inscrições, e tampouco fins ou deveres que possam ser racionalmente justificáveis, o teor da contra-resposta nietzschiana exibe seu aspecto negativo, através da crítica às formas tradicionais da ética e, principalmente, o positivo, arvorador deste novo *ethos*. Para MacIntyre, esta é a posição nietzschiana após a empresa crítica: "se a moralidade não for nada mais que expressões da vontade, minha moralidade só pode ser o que minha vontade criar", visto que "não pode haver lugar para ficções como direitos naturais, utilidade, a maior felicidade do

---

[183] BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche*: la ética de un inmoralista. Ibidem. p. 109.

[184] Compartimos da apreciação de Berkowitz, para quem "a sinceridade do homem nobre é coerente com a forma de criatividade que Nietzsche lhe atribui" (BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche*: la ética de un inmoralista. Ibidem. p. 307.). Em sua interpretação, a 'nobreza' ou 'a alma nobre', ligada ao contínuo movimento vital componente de hierarquias, é lida como algo, a nosso ver, preposto, uma vez que nos leva a depreender a ideia de alma nobre como algo 'dado' porque vinculado à hierarquização imposta pela vida. Dessa percepção, infere o autor: "o tipo nobre de homem é criador de valores não no sentido de determinar o que é nobre, senão no sentido de fazer com que as convenções humanas – línguas, crenças e instituições – conduzam à prática dessa nobreza de alma"; a partir desta visão, considera que a moral de escravos reflete "a criatividade dos estados de ânimo baixos e insignificantes, glorificam o que não merece e caluniam o que é nobre" (Ibidem. p. 308.). A tese de Berkowitz suscita uma inquietação a nosso exame: estaria ele afirmando um certo sentido da 'nobreza' ou da 'alma nobre' como preexistente à própria moral nobre? Versaria o autor acerca de uma 'nobreza natural', fonte de onde adviria toda 'nobreza cultural' historicamente situada? Haveria aqui uma 'naturalização da nobreza'? Se o caráter fundamental de tudo que há é vontade de poder, é dizer, colisões múltiplas entre forças configuradoras, as hierarquias nada mais são, conforme nosso raciocínio, resultantes destes entrechoques, assim como as configurações não-hierárquicas reputadas decadentes por Nietzsche. Logo, a vida se manifesta esculpindo e desconstruindo hierarquias, as quais são sempre efêmeras e transitórias, o que não lhes garante qualquer permanência. No mais, concordamos com uma antecedência não-natural (no sentido de não-metafísica) de determinadas condições de vida, que, no limite, dimanam do caótico e indeterminado *processus* cósmico, resguardado na imagem nietzschiana da vontade. Tais condições são interpretadas como nobres, são devotadas como altivas e elevadas, não o sendo *em si mesmas*. Afora tal inquietação, concordamos com Berkowitz a respeito da distinção, cuja eloqüência é paradigmática ao nosso trabalho: "como a moral nobre, a moral do escravo supõe uma ato criativo. Porém, nem todas criatividades são iguais. Ao contrário da criatividade do homem nobre, que é boa porque expressa e honra a força, a criatividade do escravo é má porque reflete estados de ânimo enfermos, servindo para dar poder aos débeis" (Ibidem. p. 308.).

maior número de pessoas. Eu mesmo devo criar 'novas tábuas do que é bom'"[185]. Claramente, o inglês atesta o mérito de Nietzsche no tocante à desconstrução do chamado iluminismo ético pela emblemática evidenciação de seu malogro em responder à pergunta "que tipo de pessoa devo tornar-me?"[186], cujas factíveis respostas são fornecidas *na prática*, em cada vida humana.

Desse modo, afirma ser o 'fazer-se a si mesmo' nietzschiano a única alternativa ética louvável a ser extraída de seu emotivismo, se e somente se tiver como seu antípoda o projeto moral moderno[187]. Mas, segundo o inglês, caso a tradição ética clássica esteja aí incluída, mormente a aristotélica, tanto a crítica quanto a proposta ética de Nietzsche cairiam por terra, porque as teses do filósofo de Röcken não alcançariam o Estagirita e sua doutrina das virtudes[188]. Vemos com cautela a leitura macintyriana de Nietzsche, pois, em que medida o alemão não ameaçaria alguns pilares da ética aristotélica[189], sendo preciso mantê-la distante de sua crítica, à luz de uma ilação tal como a aduzida por MacIntyre? Ademais, ao versar sobre a concepção nietzschiana de vontade, o inglês tem em conta que ela não pode ser reduzida ao domínio do emocional, ao meramente psicológico, sendo problemático o rótulo de *emotivista* conferido a Nietzsche?[190]

---

[185] MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001. p. 197.
[186] MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Op.cit. p. 205.
[187] A isto é fundamental associar o argumento que na visão macintyriana colocaria Nietzsche rol do *emotivistas*, transposto do seguinte modo pelo filósofo anglo-saxão "que todas as justificativas racionais da moralidade fracassam notoriamente e que, portanto, a crença nos dogmas da moralidade precisa ser explicada com base num conjunto de racionalizações que ocultam o fenômeno fundamentalmente não-racional da vontade" (MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Ibidem. p. 203.).
[188] Para MacIntyre, o problema dos modernos esquemas éticos residiria cirurgicamente no fato destes usufruírem apenas de algumas poucas peças de um quebra-cabeça proveniente da tradição moral clássica, razão pela qual suas arquiteturas filosófico-práticas fracassam desde o início, resultando implausíveis. Na raiz dessa questão, o autor verifica a recusa à tradição aristotélica das virtudes em matéria ética, em favor do recurso às normas, ao primado do deontológico. Por isso, se o projeto crítico de Nietzsche reporta-se, conforme MacIntyre, exclusivamente às éticas da modernidade, Aristóteles não poderia ser tomado como escopo: "a força persuasiva da rejeição e da refutação nietzschianas das modernas moralidades das normas, sejam elas do tipo utilitarista ou kantiano, não atingiria necessariamente a tradição aristotélica anterior" (MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Ibidem. p. 431.).
[189] Para citar três destes pilares: a defesa da existência da alma racional e toda sorte de atributos metafísicos a ela vinculados, o primado da racionalidade sobre a corporeidade, e da relação agente-ação.
[190] Há ainda outra questão: MacIntyre pensa ser o *Übermensch* o último rebento do individualismo liberal, imagem de um suposto solipsismo moral em Nietzsche. Sobre a pertinência deste vislumbre, façamos nossas as palavras de Helder Buenos Aires de Carvalho: "o isolamento do *Übermensch*, de sua não-sociabilidade com os outros homens, se justifica por ele não estar vivendo ainda no âmbito de uma cultura dionisíaca, mas numa cultura onde a moral de rebanho é ainda o predomínio, onde o niilismo negador da vida atinge o seu ápice. Nesse contexto ele não tem como deixar de parecer aos outros homens como arrogante, mentiroso e individualista. Ele não vive mais sob os desígnios de Deus, nem de uma ordem verdadeira última, metafísica; suas ações se fazem sob o signo de outros valores, humanos, demasiado humanos, em que sua condição de animal de rapina não é negada ou destruída. Assume a condição do artista criador, de integrado no mundo das aparências apolíneas, mas que não vive na 'mentira' da ciência. A crítica de Nietzsche ao liberalismo é decorrente de ele não prover as condições para esse novo homem ou até mesmo destruí-las" (CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Alasdair

Destarte, a estético-ética nietzschiana nos termos ora enunciados não comporta o *desenvolvimento* de virtudes por meio da reprodutividade do hábito, as quais já pressupõem um tônus axiológico a lhes dar sustentação: ela requer *a criação de novas virtudes*. Por mais que Nietzsche associe aos tipos assertivos de seu exame genealógico determinadas virtudes, inclusive, algumas anteriormente discernidas por Aristóteles, exige que sejam criadas, reenviando à vontade de poder, é dizer, ao incomensurável caldeirão de potências a arrebatar-nos, como condutor e maestro: "poder, é essa nova virtude"[191]. Sob esta perspectiva, poder-se-ia nomeá-la virtude geratriz porquanto tendentemente dadivosa, uma espécie de proto-generosidade a qual Nietzsche quer *fazer ver* no homem. Isto, num palco-mundo 'des-coberto' para autênticas possibilidades de ser-viver, longe da paralisante condenação da existência transposta na ladainha do 'demasiado humano', em direção às cercanias experienciais do *Übermensch*.

4.3.4. *'Entre' o homem reativo e o além-do-homem*

Existem tais humanos criadores? Encontraríamos exemplares destes em meio à multidão de máquinas ressentidas? A apreciação nietzschiana da questão não hesita em confirmar a efetividade de tais homens, e, ademais, em exaltá-los como requisitos; em tomá-los como algo a que se deve aspirar em seu apelo a outra experiência do humano: "**sentir cosmicamente**"[192]. Ora, mas este não seria o além-do-homem? O ultrapassador do homem-ovelha? Ou deveríamos reputá-lo um além-*deste*-homem, cuja relação com o *Übermensch* seria apenas parcial? Levantamos esta problematização por verificarmos certas incompatibilidades entre alguns intérpretes acerca das distinções entre o criador (não só como tipo constatável em *Zaratustra*, mas enquanto 'disposição' apregoada às tipologias afirmativas) e o além-do-homem, acreditando-a essencial à nossa intuição de que o criador acha-se *entre* o homem reativo e o além-do-homem: à factibilidade do animal morigerado, opõe-se a factibilidade de um 'entre' humano *criativo*, o qual não deve ser equiparado ao sobre-humano, não obstante guarde com ele relações umbilicais.

MacIntyre e a ética nietzschiana: apontamentos para uma reflexão crítica. *Dissertatio*. Pelotas: UFPel, n. 32, 2010. p. 313.).

[191] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 99 (ZA. p. 103, I – Da virtude dadivosa § 1.).

[192] KSA 9, p. 443, af 11 [7] da primavera – outono de 1881. Grifo do autor. No iluminador comentário de Safranski, "sentir cosmicamente significa, com certeza, sentir o Inaudito dentro do qual estamos contidos" (SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche:* biografia de uma tragédia. Ibidem. p. 207.).

Segundo Marco Brusotti, em Nietzsche, "a criação no sentido da autocriação está estritamente subordinada ao próprio esforço criador. Não é projetada como um ato criativo – arte de viver – que deve agora adquirir primazia, mas uma criação em sentido estrito", que, continua o autor, "é direcionada para um ser independente – visto que lida com o além-do-homem"[193]. Em diapasão análogo, deduz: "o homem não deve somente afirmar todas suas más propriedades, mas também afirmar todo sofrimento para ser criado o além-do-homem"[194]. No mesmo corrimão, declara Alberto Onate: "o além-do-homem instaura uma nova forma de sentir, pensar e avaliar, completamente diferente da atuação dos representantes convencionais da espécie humana, mesmo os mais excelsos"[195]. Já Walter Kaufman, numa parte de seu comentário acerca do *Übermensch*, sentencia: "o além-do-homem é aquele que transfigurou a sua *physis* e adquiriu autodomínio"[196]. Isto se afigura próximo da intuição de Gérard Lebrun: "a única tarefa do além do homem é a escultura de si próprio"[197]. Jean Lefranc intriga-nos ao examinar um trecho de *Ecce Homo*: "diversos 'criadores' que os intérpretes acreditam poder assemelhar ao super-homem são explicitamente rejeitados"[198]. Por fim, Héber-Suffrin supõe uma ancestralidade na relação entre o além-do-homem e o criador em *Zaratustra*, pois o último é "o companheiro que Zaratustra procura, criador de si mesmo, e de valores novos, é o ancestral do super-homem, o homem do niilismo afirmativo, que destrói criando"[199].

Dos argumentos aduzidos extraímos duas ilações: em Nietzsche, o criador, embora interpretado como tipo distinto, é por vezes associado ao *Übermensch*, tanto como um nome à sua expressão histórico-fisiológica, quanto como um gestador, um preparador de seu vir a ser, e, portanto, como radicalmente diferente. Algo da primeira implicação é atestável num

---

[193] BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Ibidem. p. 519.
[194] BRUSOTTI, Marco. Ibidem. p. 526.
[195] ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Ibidem. p. 35.
[196] KAUFMANN, Walter. *Philosopher, psychologist, antichrist*. Ibidem. p. 312. Esta é somente uma das possibilidades de compreensão desta figura de pensamento nietzschiana. Na obra supracitada, em primorosa investigação, Kaufman passeia por exeqüíveis significações do além-do-homem no trajeto dos escritos de Nietzsche. Cf. KAUFMANN, Walter. *Philosopher, psychologist, antichrist*. 4. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1974. p. 307-333.
[197] LEBRUN, Gérard. Além-do-homem e homem total. In: *A filosofia e a sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006. p. 196.
[198] LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Ibidem. p. 261. Lefranc refere-se à passagem de *Ecce Homo* onde Nietzsche exprime as seguintes palavras sobre o seu *Zaratustra*: "ali o homem é superado a cada momento, o conceito de super-homem fez-se ali realidade suprema – tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita, *abaixo* dele" (KSA 6, *Ecce Homo*. p. 344 (EH. p. 89 – Assim falou Zaratustra § 6. Grifo do autor.]). E ainda, mencionando o que diz este tratadista: "o super-homem não passaria de uma *idéia*, uma idéia diretriz formada em duplo contraste: de um lado, com o último homem e, de outro, com o homem superior. De fato, *Ecce Homo* fala da idéia (*Begriff*) de super-homem" (LEFRANC, Jean. Ibidem. p. 258. Grifo do autor.).
[199] HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zaratustra' de Nietzsche*. Ibidem. p. 142.

significativo excerto d'*O Anticristo*, onde é rechaçada a noção de 'progresso da humanidade', melhoramento e desenvolvimento da totalidade humana sob a tutela da moderna Europa:

> num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais um *tipo mais elevado* realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de super-homem. Tais acasos felizes de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão. E tribos, estirpes, povos inteiros podem, em algumas circunstâncias, representar um tal *acerto*[200].

Esses raros 'estouros' que fazem emergir, na comparação com a humanidade em geral (o homem moral, e, em específico, o cristão), indivíduos sobre-humanos, exprimem uma considerável dose de factualidade tencionada por Nietzsche: aqui o *Übermensch* faz-se 'carne e o osso' na torrente histórica[201], aferra-se à condição de escasso, e termina por ser insinuado como 'possibilidade' individual e/ou social. Porém, reavendo a definição de *criador* posta por Héber-Suffrin, haveria uma controvérsia referente à competência necessária ao que o filósofo julga ser uma tarefa indelével, a de *criar valores*: a quem cabe esta tarefa? Seria exclusiva do além-do-homem ou pré-figuraria naqueles homens 'mais excelsos'? O 'humano, escasso humano'? No terreno de *Além do Bem e do Mal*, claramente, ela é facultada aos filósofos vindouros, em nosso entendimento, apenas outra máscara do 'grande humano'[202]. Agudizando a questão, julgamos ser o avaliar, o estimar, o doar sentido, por determinação das forças

---

[200] KSA 6, *Der Antichrist*. p 171 (A. p. 12, § 4. Grifo do autor.). Contra a interpretação heideggeriana do *Übermensch*, Gérard Lebrun alerta-nos quanto à má hermenêutica incrustada nas tentativas de enxergar nesta imagem nietzschiana qualquer 'mitologia do progresso': "Nietzsche parece, no entanto, prevenir-nos contra esta interpretação quando pede que não se entenda por além-do-homem 'o tipo idealista de uma espécie de homem superior'. O além-do-homem é expressamente oposto a todo ideal de *Menschheit* e, em particular, ao ideal pós-hegeliano de 'homem genérico'" (LEBRUN, Gérard. Op. cit. p. 185.). Numa outra perspectiva, Jorge Riezu avalia que "não há, pois, nenhum processo, nenhuma evolução dinâmica na criação cultural, que não tem tempo; todavia, há sim personalidades que se sucedem nesta 'zeitlose Schöpfung' [criação intemporal] que é a ação da vontade criadora" (RIEZU, Jorge. *Nietzsche*: estética, religión y moral. Uma antología. Salamanca: Editorial San Esteban, 2000. p. 24.).

[201] Goethe, Napoleão, Stendhal, Shakespeare, entre outros, são elencados nalgumas sentenças nietzschianas como prenúncios, antecipadores ou 'encarnações' do *Übermensch*. A título de ilustração, Cf. *Genealogia da Moral* I § 16; *Ecce Homo* – Assim falou Zaratustra § 6. Ver também WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995. p. 352. Acerca desta percepção, retomemos uma vez mais Lefranc: "é evidente que com o exemplo de Napoleão não é sugerida nenhuma espécie nova no sentido biológico racial, mas a individualidade excepcional constitui por si mesma um *tipo*. E esse tipo certamente não evoca o de uma espécie de deus epicuriano distante das questões do mundo! Mas também não devemos tirar a conclusão de que o super-homem deva ser necessariamente um guerreiro, um conquistador: Napoleão foi bem outra coisa, um criador e não apenas um destruidor" (LEFRANC, Jean. Ibidem. p. 258. Grifo do autor.). Conjeturamos que uma possível chave de compreensão à consideração da figura de Napoleão no cerne do pensamento nietzschiano residiria no fato de o mesmo ser tomado como antípoda dos princípios concretizadores da Revolução Francesa, cuja base, segundo Nietzsche, é cristã (igualdade, justiça como equidade, democracia). Nesse sentido, pode-se inferir que Nietzsche iealizara Napoleão, conforme escreve Ansell-Pearson, "como a figura que triunfou sobre os ideais plebeus da revolução" (ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Ibidem. p. 198.).

[202] Cf. *Além do Bem e do Mal* § 212.

vitais, a insígnia da condição humana (*manas*); nesse sentido tanto o humano criador quanto o muito-além-do-humano seriam 'combinações' ou 'arranjos pulsionais' que teriam de vir à tona no fluxo indeterminado da corporeidade, aos quais corresponderia a fiação de formações axiológicas destroçadoras e inteiramente novas.

Pelas trilhas de *Zaratustra* vicejam duas modalidades de atividade criadora: primeiro, *criar o além-do-homem* – cuja realização fica a cargo dos 'criadores' ou do 'leão' (nas três metamorfoses do espírito), a quem não compete propriamente, e em segundo lugar, *criar novos valores*[203], atribuição concedida ao *Übermensch*, à 'criança'. Isto significa que a instauração de valores novos é dada ao homem cuja auto-superação e consequente ultrapassamento da moral já constituem uma condição experienciada, por isso, o *Übermensch* delineia-se projetando-se para o futuro como *experiência antrópica vindoura*. Já o criador (carregador da leonina destrutividade dos fundamentos da moral), atestador da raiz vital-humana dos valores e avaliações, lança-se ao trabalho de composição das circunstâncias daquele futuro, e, a nosso ver, não pode fazê-lo senão ao subverter, transgredir e remodelar, numa expressão, ao transvalorar instituições tradicionais. No limite, o jamais massificável "sentido da terra"[204] dependeria da experimentação anterior de um tipo de ser humano afirmador da vida pela adesão ao saber trágico-cosmológico, ao reconhecimento da *abertura* frente a um porvir grávido em interpretações, sentidos, e direções.

Divisado a partir das continuidades e descontinuidades do devir histórico, o indivíduo criador passa à condição de tipo humano desejado e desejante: é exigido obstinadamente pelo filósofo sob as mais diversas máscaras (o homem dionisíaco, o *Freigeist*, o homem superior, o grande homem, o senhor, o aristocrata, o nobre), devendo aspirar à 'nova maneira de sentir' traduzida nas ideias de *Übermensch* e 'grandeza humana'. Especificamente, enquanto *tipo*, o indivíduo criador posiciona-se *entre* o homem que demanda ser superado e o além-do-homem, sendo, por isso mesmo, interlúdio, passagem, entreato, 'meio-dia': "o grande meio-dia será quando o homem se achar na metade da sua trajetória entre o animal e o super-homem e festejará seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança porque será o caminho de uma nova manhã"[205]. Este 'homem de transição' denuncia a urgência nietzschiana em apregoar uma inscrição e autopercepção outras do humano no mundo, até porque também com este último é demandada uma relação honesta, o que não quer dizer cômoda ou confortável. Nisto implica o imperativo reivindicado

[203] Cf. *Assim falou Zaratustra* I – Das três metamorfoses.
[204] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 14 (ZA. p. 36, Prólogo § 3.).
[205] KSA 4, *Also sprach Zarathustra*. p. 102 (ZA. p. 106, I – Da virtude dadivosa § 3.).

por Nietzsche em sua autobiografia: "'tonai-vos duros!', a mais básica certeza de que *todos os criadores* [*Schaffenden*] *são duros*, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca"[206].

Retomando a linha argumentativa de nossa investigação, entendemos ser o homem apto a aquiescer a atividade criadora enquanto *disposição* oriunda de caudalosas e caóticas pressões vitais (afirmando-se esteticamente como corporeidade experimental aberta, nos antípodas da automutilação psicofisiológica orquestrada pela moral da culpa e do ressentimento), o 'tipo' intrínseco às tipologias assertivas, autonomizado como modelo de humano clamado pelo filósofo. Nitidamente, no campo de batalha de sua época, com a qual extemporaneamente esgrime e à qual endereça o martelo, Nietzsche engendra um contradiscurso ético que nada promete, nada estatui como *telos*, nehuma norma ou conjunto de preceitos, e sequer um alcance universal: a destrutiva hipercrítica do mundo moderno condiciona inevitavelmente a construtiva propositura de um *modus* de ser-viver que lhe seja alternativo, sem que seja oferecido como fármaco, cura, solução, mas, tão-somente como um presente que, igualmente a Zaratustra, é ofertado 'para todos e para ninguém'. Usufruíndo as palavras de Birgit Recki,

> podemos extrapolar sua cada vez mais radical, mas jamais inconseqüente, crítica da modernidade: *criar obras*, *responsabilidade*, *estabelecer valores* – com isso são traçadas as instâncias de uma forma de vida prazerosamente produtiva, constituída pela criatividade estética e pela disciplina ética em uma forma integral. É o *ethos do criador* que Nietzsche quer evocar com todo seu encantamento exemplar pela grandeza dos antigos – e sem o qual ele também não pode traçar e executar seu ideal de um espírito livre [...] produtividade estética e atitude ética estão inextrincavelmente conectados em Nietzsche[207].

Aliamos à compreensão da autora, com a qual nos encontramos de acordo, a interpretação cosmológica (o *dionisíaco* dos derradeiros escritos nietzschianos) sob o signo do desordenado entrechoque de forças a continuamente plasmar e estilhaçar o mundo e a vida, cujo mais autêntico modo de compreensão é precisamente a arte, expressão mesma da atividade cósmico-caótica no humano. Destarte, o "*creator spiritus* do homem"[208] é, no limite, a intensificação de poder resultante dos embates instintuais nele atuantes, descarregando-se em formas, sentidos, ou valores, obras arenosas destinadas à erosão compelida pelo vir a ser de um novo *da capo*. Em um apotegma de 1885, na tentativa de

---

[206] KSA 6, *Ecce Homo*. p. 349 (EH. p. 94 – Assim falou Zaratustra. Grifo do autor.).
[207] RECKI, Birgit. Das ästhetische Ethos des Schaffenden. Friedrich Nietzsche über Kunst als Lebenskunst. Ibidem. p. 225. Grifo do autor.
[208] KSA 6, *Der Antichrist*. p. 185 (A. p. 24, § 19.).

definir o que seria propriamente sua ‘filosofia dionisíaca’, uma chave fundamental é-nos entregue por Nietzsche, de onde, a nosso ver, inferências prático-existenciais podem ser retiradas: “esse modo de pensar, eu chamei para mim mesmo, a filosofia de Dionísio: *uma consideração que reconhece a criação transformadora* [*Schaffen Umgestalten*] *do homem como a coisa de maior prazer na existência*”[209]. O *ethos* poiético ora delineado é um ensaio à efetuação de tal filosofia. Numa metáfora: o amplexo entre homem e Dionísio, o plasmador.

[209] KSA 11, p. 480, af 34 [176] de abril – junho de 1885. Grifo nosso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> "O que significa 'perceber'? *Tomar algo por verdadeiro*: dizer sim para algo"[1].

Mostramo-nos, no curso desta investigação, 'dizendo sim para algo'? Este 'algo', tomamo-lo por 'verdadeiro'? Se em todo *perceber* está em jogo um instintual impor-se construtor *do percebido*, a vivência de qualquer pesquisa filosófica revela-se exercício de assenhoramento; principalmente, quando debruçada sobre o pensamento de Nietzsche, cujos enunciados, longe do encerramento mortificante dos sistemas acabados, são propositadamente inexauríveis. O texto nietzschiano afigura-se campo de exploração, 'sítio arqueológico' onde peças podem ser rigorosamente juntadas sem, contudo, emolduarem quadros definitivos ou inabaláveis. Isso faz do autor de *Zaratustra* um filósofo de muitas possibilidades. À luz deste pressuposto, fiamos o presente tecido argumentativo, assumindo e assimilando uma direção muitas vezes *percebida* como arriscada entre alguns de seus próprios hermeneutas, qual seja, pensar uma proposta ética alternativa oriunda de sua filosofia. Porém, se nos facultamos uma empresa dessa envergadura, cientes das dificuldades de sistematização e interpretação nela apinhadas, é porque consideramo-la desde o início filosoficamente plausível: o que herdamos de Nietzsche jamais se restringiu a epitáfios da condição humana submergida no reino do niilismo reativo, ou a silênicas paisagens do futuro.

A crítica da modernidade, e de seus atavismos recalcitrantes, não sobrevive sem o oxigênio advindo dos elementos antitéticos em contínuo movimento de elaboração nos interstícios de sua filosofia. Há neles indícios suficientes à retomada de uma antiga inquietação de alto teor prático-filosófico: *como viver?* Cuja complementação poderia ser colocada da seguinte forma: *depois daquilo que nos tornamos?* Nenhuma tábua programática, nenhum conjunto de prescrições, nada de normativo, universal, sequer algo de terapêutico: correr-se-ia o risco de desonestidade e improbidade intelectual. Ao longo de suas meditações, Nietzsche permite-se introduzir apenas frondosas e/ou esfíngicas *sinalizações* e *alertas*, *clamores* talvez. No entanto, todos depõem a favor de uma tentativa de resposta à questão: todos aparentam revolver-se à necessidade de presentear o homem. Como vimos, ensaios à denominação de tais *indicações* vêm sendo conduzidos na pesquisa-Nietzsche nas últimas

[1] KSA 11, p. 464, af 34 [132] de abril – junho de 1885. Grifo do autor.

décadas, de tal sorte que, no limite, as mesmas tem sido consideradas (em seu conjunto ou parcialmente) compondo uma espécie de ‘discurso ético’.

Seja como ‘ética’ aristocrática, trágica, afirmativa, experimental, da transitoriedade, da imanência, da contingência, ou quaisquer outras fórmulas a sua enunciação, todas as vozes que as ecoam parecem resguardar quatro nítidos argumentos téticos: uma ética defendida a partir de Nietzsche instaura-se somente mediante o compromisso de recondicionar a própria expressão ‘ética’, re-significando-a em sua designação; a ‘resposta’ àquela pergunta é tão-só *uma* resposta, sem pretensões em arvorar-se última fala e muito menos fazer-se válida para o humano na totalidade; só é possível pensar e situar *maneiras de ser-viver* desde a irrestrita assunção da temporalidade, da historicidade, e da finitude; e por fim, o *locus* privilegiado desde o qual essas compreensões se tornam viáveis é o corpo, donde sucede a emergência e nova amplitude concedida à estética. Nesse sentido, ousamos incorrer na percepção (e talvez no *erro*) de uma *estético-ética da criatividade* no cerne do pensamento nietzschiano. Para tanto, fizemos coro com algumas dessas vozes quer para com elas harmonizarmo-nos quer para sermos dissonantes. Em nossa perscrutação, buscamos inquirir o próprio Nietzsche quanto à questão supramencionada em parte substantiva de seus escritos, mormente em seu período tardio, obtendo do filósofo uma ‘resposta’ semelhante a um mandamento: *criar*.

Criar não como um *dever*, mas porque irretorquivelmente as imponderáveis forças atuantes em todo acontecer assim o fazem indefinidamente, e, uma vez que *nos encontramos* radicalmente nelas, encontramo-nos no solo de tal *disposição*. Não como *meio* de garantir a segurança de terrenos utópicos (o que é exequível sob determinadas condições vitais), mas sim enquanto meio de fruição do devir, expressão de potências, auto-superação, intensificação de sentidos e sentimentos (não se reduzindo ao mero prazer de um hedonismo ingênuo). Tampouco como *sujeito* ou *fundamento da ação*, mas enquanto um nome outro para ‘o agir’ mesmo, para a cárnea efetivação do vir a ser. Mediante alegorias, ousamos conceber o criar sob a perspectiva da dérmica e não menos pertinente figura do artista ao pintar uma tela; considerando-se igualmente a subcutânea imagem dura muito embora ilustrativa de um colossal enfrentamento em campo aberto entre beligerantes legiões de homens, uns contra os outros, a esparramar sangue e estilhaços de corpos aleatoriamente sobre a terra e assim, de maneira análoga, ‘pintar uma tela’. Nisto, entreolhamos um Nietzsche em dívida com a antiga mentalidade grega, sobretudo com o mito hesiódico de um cissíparo caos gerador, sem condições de determinabilidade conceitual e filosoficamente armado em sua nova doutrina da vontade, cujo aroma é pré-platônico.

Vários termos que em última instância reenviam ao sentido nietzschiano da criação estouram o significado não menos mítico da *creatio ex nihilo*, ratificando, uma vez mais, o quão devedor dos antigos gregos é o filho de Röcken. Transfigurar, espiritualizar, inventar, sublimar, inverter, transvalorar, constituem o atuar dinâmico de múltiplos blocos de forças, instintos ou impulsos, a inadvertidamente metamorfosear-nos, dimensionando uma noção condicionada e imanente de criação. Disto resulta uma dupla relação com o nada: nega-se sua anterioridade absoluta e afirma-se o *vacuum* de sentidos absolutos. Logo, diz-se: nada se cria do nada; bem como, nada é permanente, sempiterno, ou durável para instituir-se em princípio ou *telos* absoluto. O caráter trágico desse reconhecimento é ultimado pelo assentimento à cosmovisão do eterno retorno e da vontade de poder. Este dinamismo lúdico e desprovido de *nomos*, posto diante de nossos olhos, ou atemorizadamente acossa ou é digno de uma integral aquiescência. Sabê-lo reverte-se asfixiante para uns e inebriante para outros: àqueles, a índole indiscutível e impensável de uma existência destituída de amparos tradicionais (Deus, culpa, vida *post mortem*, Estado de direito, bem comum, democracia, socialismo) ou úteis (ciência, tecnologia, mercado, para dizer hodiernamente) os conduz à reprodutibilidade de condutas e simultânea conservação de interpretações e valores arraigados; aos últimos, a atestação de todas as tutelas como interpretações e redes de sentido favoráveis à salvaguarda de um modelo de vida, e a lúcida percepção de sua contrapartida – uma visceral *abertura* a outras possibilidades interpretativas e existenciais.

Em ambos se exercem processos criativos, distintos apenas em função dos arranjos psicofisiológicos que os efetivam: um conglomerado vital decadente cria num sentido fraco, pois inverte e inventa dispositivos e artifícios a fim de manter-se, reprovando os influxos da existência; mas há configurações vitais criativas num sentido forte, em cujas transfigurações registram-se singulares consonâncias entre modos de viver e influxos existenciais. É deste horizonte compreensivo que Nietzsche lança luzes à tarefa ou exigência doravante premente de *criar valores*, após o sepultamento do Altíssimo e a adesão à tragicidade simbolizada pelo último Dionísio. Em nossa óptica, tarefa por si mesma arraigada a outra por nós julgada indissociável e concomitante: *autocriar-se*. Esta é a cabal indicação do filósofo para o animal humano de uma vez por todas subscrito em sua indeterminabilidade e ao mesmo tempo recuperado como ‘aquele que avalia’; jogado num mundo higienizado de ordenações morais ou supertutelas ascéticas, igualmente partícipe da historicização de uma ‘inocência’ úbere para novas inscrições e redescrições; desconstruído como subjetividade dura e auto-referente, ao passo que é re-ligado ao *cosmos* em razão da re-imersão e dispersão no energetismo das forças pela atividade dos impulsos.

Decerto, um *ethos* pulula das indicações assertivas de Nietzsche. O elogio da impermanência sob o aspecto de um *modus* de ser-viver-avaliar jungido à transformacional condição do acontecer institui-se em contra-resposta de cunho prático-existencial às formas estandardizadas e reprodutivas de conduta. Estas, abonadas pela 'constância do hábito', da fixidez comportamental, a reprimir e represar energias vitais ávidas em descarregar-se, revelam-se impróprias, arvorando-se na contramarcha perante o *patético* – o imprevisível, atroz e contingente da existência fática. Nessa direção, poder-se-ia dizer que o hábito é fruto do caráter, e não o caráter é fruto do hábito: isto porque os elementos qualitativos que dizem respeito ao caráter residiriam no corpo (o *Selbst*, a 'Grande Razão'), sendo, pois, a própria corporeidade única consolidadora de hábitos (aqui está possivelmente implicado, inclusive, o vasto cabedal de neuroses, compulsões, e obsessões, dando-nos conta de um Nietzsche pré-psicanalítico). É neste ponto que a *moral* ou a *ética* (como **εθος**), os padrões consuetudinários e as tradicionais meditações sobre o agir em geral, constituiriam 'inteligentes' expressões da *vingança contra o tempo*, por meio de um sem-número de ficções ideais e táticas ao pseudo-encobrimento do *pathos* transfixante enquanto *pathos* vital. Enxergamos nas indicações nietzschianas, pela via contrária, um *ethos* originário como **ήθος**, é dizer, como lugar desde onde habitamos e nos percebemos, numa palavra: mundo – tal como é concebido pelo filósofo, lugar a partir do qual se tornaria factível um modo de ser-viver mais próprio. Logo, a realização da tarefa de autocriação requer um tomar partido do *si mesmo* enquanto corpo, asseverando a *caospathia* onde nos achamos/perdemos, como indeterminada, inacabada e aberta, circunscrição de afetação.

No desenvolvimento de nossa pesquisa tentamos identificar quais seriam os indícios nodais à composição deste *ethos*, concluindo haverem quatro motivações convergentes à sua efetivação: a atividade criadora, a experimentação, a cosmologia e o *amor fati*. Constatamos uma dupla condição atrelada à primeira: a talhadura criadora constitui atributo evidenciado em tipos humanos alvitrados como fortes e sãos (reputado elemento diferencial), e, outrossim, medida crítica de avaliação dos construtos morais. À segunda vincula-se o caráter ensaístico, improvisador e laboratorial da condição humana que, açambarcada pelas demandas da corporeidade, frui e vivencia, remodela e canaliza, transfigura e espiritualiza as mais distintas circunstâncias, sentimentos, estados, e afecções, mesmo os mais exasperadores. Indispensável pano de fundo, a interpretação cosmológica (mola motriz à extenuação dos dualismos metafísicos) acaba por retirar do mundo o lodo lamacento representado pelo ingênito esterilizante, devolvendo-o em sua completa inocuidade e ausência de referenciais últimos de sentido, tornado-se assim conhecimento necessário à efetuação de experiências criadoras,

convite a novas construções de valor. Enfim, não basta atingir tal saber predicativamente trágico, é preciso, após tê-lo diante de si, aprová-lo sem dele obter qualquer vantagem, consolo ou amparo: nisto consiste o *amor fati* nietzschiano, transmudar todo 'foi assim' em 'assim eu quis', afirmar integralmente a vida, anuir radicalmente o acontecer em todos os seus espetáculos, dramas e dilacerações, amando-o.

O cômputo minimamente equilibrado destas quatro figuras filosóficas traria à tona um tipo de vivência humana irreprodutível porquanto cada ensaio à consumação de um tal *ethos* estaria marcado de modo inseparável pela *singularidade*: também em função disso nele não pode haver prescrições ou normas que se prestem a todos os homens. Outrossim, se lhe é impresso o selo da *efemeridade*, pois a vida enquanto auto-superação peremptoriamente nos compele a projetarmo-nos, a lançarmo-nos adiante, tal *ethos* jamais pode garantir ao indivíduo uma invariabilidade nas ações consagrada a alcançar um *telos* 'ressarcidor', típico das 'éticas da compensação'. Por outro lado, coloca-nos ante um potente desafio: um jogo de xadrez com a existência onde movemos as peças de tal forma que nos é permitido engendrar incontáveis combinações e arranjos cuja transitoriedade, longe de consistir num interdito à formação de obras antrópicas, é seu mais legítimo possibilitador. Valendo-nos dessa percepção, deduzimos que a hermenêutica nietzschiana assume, no trato da condição histórico-fisiológica na qual se enredou o homem de sua época, e em sincero combate à moderna engenharia de humanos, o estatuto filosófico da arte.

Ao prognosticar a indistinguibilidade dos domínios da moral, do conhecimento, da verdade e da arte, ontologicamente segregados por uma tradição que, segundo suspeitamos, se inicia com Aristóteles conservando-se com parcas variações até Kant, Nietzsche ababela reverenciados conceitos e categorias da filosofia, inoculando-os numa exegese pouquíssimo convencional. Neste âmbito, articula uma noção elastecida de arte identificando-a com a própria vontade de poder, depreendendo o exercer-se das forças como atividade plástica. Segundo pensamos, por meio desta equação, Nietzsche entregaria à 'natureza' um caráter poiético: o entrechoque de contingentes de forças é destruidor porque fundamentalmente configurador. Um vir-a-ser tornado atividade plasmadora igualmente propulsor do humano compõe a matriz argumentativa em razão da qual visualizamos, afora o convencimento explícito quanto à sua efetividade histórica, o brado nietzschiano por um modo de ser-viver que concede à *práxis* o caráter de *poiesis*. *Sentir* (e simultaneamente *pensar*, visto que jamais ocorrem apartados) as pressões impingidas pela atuação da vida em nós: não para com elas estabelecer uma relação de negação fundada numa práxis abraçada à frieza do hábito, ou na escamoteação dos interesses e inclinações, e muito menos ceder grosseiramente ao titânico e

diruptivo que nelas se expressam – ao seu, diríamos, 'estado bruto'; mas, *artisticizá-las*, concedendo à dor, ao sofrimento, aos instintos sexuais, ao entusiasmo, à catástrofe, ao inaudito e assombroso irremediavelmente imposto pela vida, o direito de existir, tal como o mármore existe para o escultor.

Conforme divisamos, para além do automartírio representado pela obediência incondicional à razão (que, na interpretação do filósofo, se converte em obediência aos costumes, à cultura, às quimeras ideias, à luz de procedimentos instintuais de violência extrema e auto-imolação), Nietzsche elege a experiência estética como autêntico *modus* de situar-se na existência atrelado ao homem, entregando-lhe assim contornos éticos. Não a experiência estética atribuída ao espectador, pois, embora fundamental, resulta secundária, mas aquela condizente ao artista, compatibilizada à figura do "criador [*Schaffende*] que ataca sem *piedade* o seu mármore"[2]. Vivida através da assunção da atividade corporal, tal experiência recupera transliterando o sentido da *aísthesis*, sem adstringi-la às concepções de percepção e sensação do não-idêntico (uma chave lógica na relação sujeito-objeto), reportando-a de maneira evidente à perspectiva do poiético. Desse modo, o estético exprime o 'belo' não no objeto de contemplação, mas na atividade poiética de criação que ultrapassa os limites das chamadas 'belas-artes', alcançando intensificação-fruição de poder conformador. Neste ínterim, o antiplatonismo nietzschiano espelha certa ambivalência: apesar de aduzir, ao contrário de Platão, uma visão inestática do belo (a beleza reside no produzir e tão-somente de modo derivativo no produzido), Nietzsche vincula *o criar* a uma possível compreensão ética do 'bem' em sua filosofia, associando-o à noção de belo que lhe é condizente. Destarte, 'bem' e 'belo' perfariam o mesmo diapasão em Nietzsche (incluindo-se aí a 'verdade' trágica) num sentido inteiramente diverso, e até mesmo *inverso*, do pensamento platônico.

Por isso mesmo a imagem do artista se mostra aqui prototípica. Há nitidamente uma preocupação nietzschiana em fazer o humano aderir à condição de artista como adesão à *poiesis* dinâmica do mundo e da vida, pela aquisição de uma 'conduta' literária ou poiética, ou, no limite, ter consigo mesmo uma relação autor-personagem. Com isso, portanto, a *ethopoiética* plutárquica é de certa maneira recuperada por Nietzsche, e a *estética* ou *estilística da existência* foucaultiana por ele antecipada. Isto porque não se trata mais de pensar a condição humana a partir de 'um fora', mas de entendê-la desde 'dentro'; é dizer, no olhar nietzschiano a experiência humana válida – poderíamos dizer 'eticamente válida' – é exatamente a artisticização estética da própria existência individual a partir do fio condutor do

[2] KSA 10, p. 372, af 10 [25] de junho – julho de 1883. Grifo do autor.

corpo como espaço humano de imediatidade com relação ao energetismo cósmico-caótico. Logo, a estética (*aísthesis*) deixa de ser 'teoria das obras de arte' para tornar-se modo de vida prático-poiético. Não obstante afigure-se como um 'filósofo de recuperações', Nietzsche é muito mais um 'filósofo de redimensionamentos'. Na medida em que se afigura recuperando algumas premissas das chamadas éticas da 'arte de viver' ligadas à filosofia helenística, as redimensiona em diferentes bases, desvencilhando-se das mesmas a partir de seu núcleo duro.

A arte como lugar determinante a um novo *ethos* explode o horizonte tradicional do 'ético' enquanto discurso acerca do sempre idêntico no domínio das ações humanas. Daí a relutância de muitos tratadistas em conceber as matrizes filosóficas nietzschianas tratadas neste trabalho como suscetíveis ao predicado 'ético'. De fato, se se considerar a *regularidade* das ações no homem em razão da sujeição ao equipamento racional de princípios fundadores de hábitos e virtudes visando a um fim extrínseco, ou, deveres morais cujo fim se esgota na ação extensível a toda humanidade enquanto fim em si mesmo, ambos como pressupostos fundantes a todo discurso que se pretenda ético, em Nietzsche não há uma ética. Porém, se se partir da abissal *não-regularidade* inscrita no acontecer existencial, e, por conseguinte, de sua desordem intrínseca como pano de fundo do orgânico, seguindo desse modo a arregimentação de impulsos e forças sob a derme de um corpo condutor de experimentos prático-poiéticos transfiguradores, isso enquanto argumento tético, será exeqüível pensar um *uma* ética de expressão nietzschiana. Pelo exposto, um tal *ethos* de artista estaria tão-só reservado àqueles em cuja vivência houvesse tamanha carga de auto-superação (esvaziamento de sentido dos valores pétreos da cultura ocidental) que lhes faria aptos à *errância* de incorrer em novos *erros* (valores, avaliações, interpretações, significados, obras). Em função disso um *ethos da criação* extraível do *opus* nietzschiano estaria indubitavelmente condenado a poucos: à súbita eclosão de escassos humanos ou acasos felizes na torrente histórico-cultural.

Acusar-lhe-iam então de contrafactualidade? Se a resposta de Nietzsche é histórica, a nossa também não poderia deixar de sê-lo: o avanço desbaratador do niilismo do 'último homem' inscrito nas instituições modernas consiste em ser, duplamente, o outro lado da moeda a dissolver possibilidades à liberdade para a criação de novos valores, mas, ao mesmo tempo, revela-se condição biocultural propiciadora ao vir a ser de homens criadores e, quiçá, de povos criadores. Dito de outro modo: ao passo que as cerceia, acaba por oxigená-las. Noutro liame, seria então Nietzsche o pai cultural do hiperindividualismo contemporâneo? O *ethos* da criação uma espécie de vanguarda comportamental 'nascida antes do tempo'? Vincular-se-ia à suposta 'liberdade individual ao extremo' abalizada pelo *modus vivendi* pós-

moderno? Ou teríamos motivos para acusá-la sintoma mais que tardio do exacerbo aduzido pelos ideais niilistas da modernidade?

Notadamente, nosso tempo é marcado pela crise dos institutos e estatutos morais herdados da tradição, e a concomitante emergência do discurso político das diferenças. Também, por ter lançado a sorte do 'sujeito de direitos' nas mãos do mercado, pela hipertrofia do econômico e de sucessivas dinastias do 'império' da tecnociência. Em nossa interpretação, não se trata simplesmente de reputá-los indumentárias novas para velhas carcaças, e sim de perceber que, apesar de vigerem fundamentalmente como substitutivos (pois, a economia e o mercado passam a se constituir como valores fundantes, mas jamais como *novos valores*), não cessam de ofertar fendas através das quais se torna exeqüível *a autocriação* e a incidência de novas avaliações e remodelagens. Estas 'trincas' não são oferecidas na publicidade ou na propaganda que com seus imperativos 'quase categóricos' (compre, tenha, adquira, transmudando-se em *seja*) empurram-nos para um mundo repleto de próteses, muletas e consolos que sequer *criamos* (o que talvez se revele pior!), impelindo-nos a 'fazermos o que queremos' – eis o seu individualismo e liberdade. As 'trincas' se apresentam justamente nos momentos em que a vida estoura arrebatando-nos, arrancando-nos de supostos eixos e garantias que se mostram esfumaçantes, não sendo, por conseguinte, um privilégio exclusivo de nosso tempo.

Uma espécie de *ultra-resiliência* não no sentido que lhe emprestam administradores e chefes de grandes corporações (ingênua e enganadora visão positiva acerca das quedas nas ações da bolsa de valores), mas como capacidade de adquirir resistência aos mais dilacerantes choques e trágicas descargas tramadas imprevisivelmente pela vida mediante a *criação como recriação* dos mesmos. O chamamento de Nietzsche 'torna-te aquilo que és' significa, por esta via, o harmonizar-se à dodecafonia e atonalidade do mundo, à atividade incessantemente criadora-destruidora que o consuma, sem nele justapor quaisquer medidas definitivas ou cristalizações axiológicas. Unicamente, experimentá-lo, introduzindo conformações cingidas pelo selo do efêmero, e, destarte, criar autocriando-se. Uma vez mais, ao realizar este trabalho, robustecemos uma antiga impressão conforme a qual antes de ter com qualquer tipo de discurso é preciso questionar ao autor deste discurso *de onde se está partindo*, interrogando-nos também a nós próprios sobre *de onde partimos*. Ao autor e apenas a ele, e com certo grau de facilidade, é possível dizer *aonde* chegou.

Quanto a nós é possível apenas assegurar que com esta pesquisa não tencionamos esgotar a discussão sobre a extração de razoáveis consequências 'éticas' da herança nietzschiana – sabemos que em seu bojo subsistem muitas questões capazes de alimentar

diversos expedientes de pensamento, colocando-nos assim nos caminhos da inexauribilidade típica da reflexão filosófica. Neste sentido, reservamo-nos estatuir uma investigação cuja mola motriz consistiu em fornecer uma contribuição ao debate contemporâneo acerca dos desdobramentos propositivos da filosofia nietzschiana. Tanto o alcance crítico de nossas considerações como as possíveis insuficiências nelas apinhadas constituirão setas fundamentais ao *aonde chegaremos*. Contudo, não obstante serem ‘finais’, tais considerações revelam somente um instante do fluxo interpretativo posto em acordo ou desacordo com outras interpretações existentes e vindouras, reverberando-se um contínuo e prolífero exercício. Dessa perspectiva, esperamos ter semeado motivações ao debate dos problemas prático-existenciais com os quais se depara o pensamento contemporâneo, cônscios das implicações críticas ínsitas a toda pesquisa que se pretenda filosófica.

REFERÊNCIAS

1. FONTES PRIMÁRIAS

1.1. TEXTOS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

_____. A disputa em Homero. In: _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süssekind. 3. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

_____. A filosofia na época trágica dos gregos. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Tradução der Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A visão dionisíaca do mundo*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Ditirambos de Dionísio. In: *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Nietzsche contra Wagner. In: _____. *O caso Wagner; Nietzsche contra Wagner*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. O caso Wagner. In: _____. *O caso Wagner; Nietzsche contra Wagner*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Jacó Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Opiniões e sentenças diversas. In: *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. Sobre o pathos da verdade. In: _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süssekind. 3. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2008.

2. FONTES SECUNDÁRIAS

2.1. LIVROS E ARTIGOS SOBRE NIETZSCHE

ABEL, Günter. Wissenschaft und Kunst. In: DJURIC, Mihailo; SIMON, Joseph (Orgs.). *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche.* Würzburg: Königshausen und Neumann, p. 10-25. 1986.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARALDI, Clademir Luís. As criações do gênio – ambivalências da ‘metafísica da arte’ nietzschiana. *Kriterion*. Belo Horizonte: UFMG, n. 119, junho, p. 115-136, 2009.

_____. *Niilismo, criação, aniquilamento:* Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2004.

AUDI, Paul. *L'ivresse de l'art*. Nietzsche et l'esthétique. Paris: Librairie Générale Française, 2003.

AZAREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Editora Unijuí, 2008.

_____. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2. ed. São Paulo: Editora Unijuí, 2003.

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche*: la ética de un inmoralista. Madrid: Cátedra, 1998.

BLONDEL, Eric. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Brasiliense, p. 110-139, 1985.

BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis:* Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche vom Morgenröthe bis Also sprache Zaratrhustra. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

CAMPIONI, Giuliano. Friedrich Nietzsche: paixão e crítica da moral heróica. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 22, p. 23-64, 2007.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Alasdair MacIntyre e a ética nietzschiana: apontamentos para uma reflexão crítica. *Dissertatio*. Pelotas: UFPel, n. 32, p. 277-318, 2010.

COLLI, Giorgio. *Scritti su Nietzsche*. 5. ed. Milano: Adelphi Edizioni, 2008.

COSTA, Gustavo B. N. Sobre hipocrisia, dissimulação e coisas afins – Nietzsche e a vontade de engano. *Argumentos*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará – UFC, ano 1, n. 2, p. 43-50, 2009.

COX, Christoph. *Nietzsche:* naturalism and interpretation. Berkeley: University of California Press, 1999.

CRAGNOLINI, Mónica. Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 10, p. 11-25, 2001.

DANTO, Arthur Coleman. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001.

DIAS, Rosa Maria. A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência. In: *ETHICA*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, v. 11, n. 1 e 2, p. 27-43, 2004.

_____. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2005.

DI MATTEO, Vincenzo. Nietzsche, pensador da modernidade. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 27, p. 117-142, 2010.

DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche et Artaud:* pour une éthique de la cruauté. Paris: PUF, 1992.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. London: Continuum, 2003.

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

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche*: reflexões sobre Ecce Homo. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2004.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: _____. *Ditos e Escritos II*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 260-281, 2008.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx:* theatrum philosoficum. 4. ed. são Paulo: Princípio, 1987.

FREZZATTI Jr., Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche*: a superação da dualidade cultura/biologia. São Paulo: Editora Unijuí, 2006.

_____. Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 10, p. 3-10, 2001.

_____. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. *Scientiae Studia.* São Paulo: USP, v. 1, n. 4, p. 435-461, 2003.

GERHARDT, Volker. Selbstbegründgung. Nietzsches Moral der Individualität. *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter. v. 21, p. 28-49, 1992.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma*: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Unicamp, 1997.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2001.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 1 v.

_____. *Nietzsche.* Barcelona: Ediciones Destino, 2000. Vol. 2 v.

_____. A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, p. 243-305, 2002.

HENRY, Michel. *A Morte dos deuses*: vida e afetividade em Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zaratustra' de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

HOLLINGDALE, Richard J. *Nietzsche*: the man and his philosophy. New York: Cambridge University Press, 2001.

IBÁÑEZ-NOÉ, Javier A. Thuth and ethos: the philosophical fundations of Nietzsche's ethics. *Philosophy Today*. Milwaukee: Marquette University, n° 38, p. 70-87, 1994.

JANZ, Curt Paul. *Nietzsche, biographie*. Paris: Gallimard, 1984. 3 v.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

KAUFMANN, Walter. *Philosopher, psychologist, antichrist*. 4. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien: Böhlau, 1980.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and metaphor*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

LEBRUN, Gérard. Além-do-homem e homem total. In: *A filosofia e a sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LEMM, Vanessa. Animality, creativity and historicity: a reading of Friedrich Nietzsche's vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, v. 36, p. 169-200, 2007.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche*: o rebelde aristocrata. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

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

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARTON, Scarlett. A terceira margem da interpretação. In: *Extravagâncias*: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, p. 213-251, 2001.

_____. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: *Extravagâncias:* ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001.

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

MAY, Simon. *Nietzsche's ethics and his war on 'morality'*. New York: Oxford, 1999.

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

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. Décadence artística enquanto décadence fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 6, p. 11-30, 1999.

MURRAY, Peter Durno. *Nietzsche´s affirmative morality*. A relvaluation based in the dionisian world-view. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

NABAIS, Nuno. *Nietzsche and the metaphysics of the tragic*. London: Continuum, 2006.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche. life as literature*. Cambridge (Mass): Harvad University Press, 1985.

NOBRE, Renato Freire. Nietzsche e a estilização de uma caráter. *Trans/Form/Ação*. São Paulo: UNESP, v. 29, n. 2, p. 181-202, 2006.

NUSSBAUM, Martha. Pity and Mercy: Nietzsche's stoicism. In: SCHACHT, Richard (Org.). *Nietzsche, genealogy, morality:* ensays of Nietzsche's Genealogy of Morals. Berkeley: University of California Press, p. 139-167, 1994.

OBERFEUCHTNER, Heike Carolin. *Die Konzeption des Menschlichen Selbst in Werk Friedrich Nietzsches*. Tese de doutorado defendida na Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg - Deutschland, 2008.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche. *Princípios*. Natal: UFRN, v. 16, n. 26, p. 149-166, jul-dez, 2009.

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

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral. *Kant e-Prints*. Campinas: UNICAMP, série 2, v. 4, n. 2, p. 323-340, jul-dez, 2009.

REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993.

RECKI, Birgit. Das ästhetische Ethos des Schaffenden. Friedrich Nietzsche über Kunst als Lebenskunst. In: *Jahrbuch des Künstlerhauses Schloß Balmoral*. Mainz, p. 215-237, 1999.

RIEZU, Jorge. *Nietzsche*: estética, religión y moral. Uma antología. Salamanca: Editorial San Esteban, 2000.

ROCHA, Silvia P. V. *Os abismos da suspeita*: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche:* biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editora, 2002.

SCHANK, Gerd. *"Rasse" und "Züchtung" bei Nietzsche*. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 2000.

SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin. *Friedrich Nietzsche*. Paderborn: Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, 2008.

SILVA, Vagner da. A tipologia nietzschiana. *Dialogia*. São Paulo: UNINOVE, v. 7, n. 1, p. 103-112, 2008.

SHAPIRO, Gary. Nietzsche on geophilosophy and geoaesthetics. In: ANSELL-PEARSON, Keith. *A companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 477-494, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "evangelho" de Nietzsche:* é possível melhorar a Boa Nova?. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SOLOMON, Robert C. *Living with Nietzsche:* what the great "immoralist" has to teach us. New York: Oxford University Press, 2003.

STEINMANN, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.

STRONG, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*. Berkeley: University California Press, 1988.

THIESEN, Leopoldo G. *Por uma ética transitória:* criação ético-estética para além da moral. Tese de doutorado defendida na Unicamp – Universidade Estadual de Campinas, 2006.

TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. *Ethica*. Florianópolis: UFSC, v. 1, n. 1, p. 47-62, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VIESENTEINER, Jorge. *Experimento e vivência*: a dimensão da vida como pathos. Tese de doutorado defendida na Unicamp – Universidade Estadual de Campinas, 2009.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.

ZITTEL, Claus. Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie. *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, v. 32, p. 103-123, 2003.

3. OUTROS LIVROS E ARTIGOS UTILIZADOS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. Ética a Nicômaco. In: _____. *Metafísica*: *Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BESNIER, Bernard. A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 03, p. 127-163, 1996.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

BLANC, Antonio. *El hombre imaginario:* uma antropologia literaria. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.

BOULNOIS, Olivier. Cristianismo. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. I.

BOURGEY, Louis. *Observation et expérience chez Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.

BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.

BYRON, Lord George G. *Manfred*. Londres: John Murray Editor, 1819.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. (Coleção Dicionários de Filósofos).

DERRIDA, Jacques. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Editions de Minuit, 2003. (Collection Critique).

DELEUZE,Gilles. *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio D'agua, 2000.

_____. *Espinosa* – filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. As paixões da alma. In: _____. *Discurso do método: Meditações; Objeções e Respostas; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

_____. Discurso do método. In: _____. *Meditações: Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

DICIONÁRIO essencial latim-português e português-latim. Porto: Porto Editora, 2001.

ECO, Umberto. *A definição da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: _____. *Ditos e Escritos V*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. A escrita de si. In: _____. *Ditos e Escritos V*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HABERMAS, Jurgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

HEGEL, Georg W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. São Paulo: Ilimunuras, 2001.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. Da arte e do gênio (crítica do juízo, §§ 43-54). In:_____. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

_____. Fundamentação da metafísica dos costumes. In:_____. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

_____. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LABARRIÈRE, Jean-Louis. Aristóteles. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. I.

LEMINSKI, Paulo. *Distraídos venceremos*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LUCRÉCIO. Da natureza. In: *Antologia de Textos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

MACINTYRE, Alasdair. *A short history of ethics*. New York: Touchstone, 1996.

_____. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MARTON, Scarlett. Deleuze e sua sombra. In: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze*: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ONFRAY, Michel. *La sculpture de soi:* la morale esthétique. Paris: Éditions Grasset & Frasquelle, 1993.

_____. *Le ventre des philosophes*: critique de la raison diététique. Paris: Éditions Grasset & Frasquelle, 1989.

PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética.* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PLATÃO. O banquete. In: _____. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

_____. Timeu. In: _____. *Timeu e Crítias ou a Atlântida*. São Paulo: Hemus, 1981.

RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.

ROSSET, Clément. *Anti-natureza*: elementos para uma filosofia trágica. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1989.

_____. *Lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SCHMID, Wilhelm. *Philosophie der Lebenskunst*: eine Grundlegung. Frankfunt am Main: Suhrkamp, 1998.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEINER, George. *Gramáticas da criação*. São Paulo: Globo, 2003.

TORRANO, Jaa. O mundo como função de musas. In: HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. São Paulo: Ilimunuras, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 1v.

_____. *Escritos de filosofia II:* ética e cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. *Escritos de filosofia IV:* introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999. (Coleção Filosofia).

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

YARZA, Florencio Sebastián. *Diccionario griego-español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1954.