

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOANA QUIROGA DE FIGUEIREDO CÔRTEZ

ARTE, EMBRIAGUEZ E SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA EM NIETZSCHE

VITÓRIA

2010

JOANA QUIROGA DE FIGUEIREDO CÔRTEZ

ARTE, EMBRIAGUEZ E SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA EM NIETZSCHE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia da Arte.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Mendes Pessoa

Co-orientador: Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel

VITÓRIA

2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

C828a Côrtes, Joana Quiroga de Figueiredo, 1982-
Arte, embriaguez e superação da metafísica em Nietzsche /
Joana Quiroga de Figueiredo Côrtes. – 2010.
75 f.

Orientador: Fernando Mendes Pessoa.
Co-Orientador: Gilvan Luiz Fogel.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Arte -
Filosofia. 3. Metafísica. 4. Criação (Literária, artística, etc.). 5.
Arte. I. Pessoa, Fernando, 1961-. II. Fogel, Gilvan, 1947-. III.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 101

À minha mãe, Ana Quiroga.
Uma despedida e um recomeço.

Agradecimentos

Primeiramente gostaria de agradecer aos professores que tanto contribuíram para este trabalho, especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Fernando Mendes Pessoa e ao meu co-orientador Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel. Sem eles a noção de que estudar filosofia é antes de tudo estudar a si mesmo nunca teria se tornado tão sólida.

Quero agradecer também aos meus colegas de mestrado, principalmente Adolfo, Daniel e Anallú por disponibilizarem seu tempo para dialogar e ajudar a aprimorar minhas questões tão tormentosas, ainda que somente com um café e conversas ao vento.

Como já acusado pela dedicatória, emito a surda gratidão e honra de ser filha da mais fabulosa mulher, Ana Quiroga. A perda de seu convívio só reforçou os traços incalculáveis de sua presença.

Especialmente agradeço ao meu pai, aos meus irmãos e ao pequeno Pedro que têm propiciado um novo e inesperado sentimento de família, que a cada vez se intensifica e se embeleza.

Agradeço também a minha família de amigos, tão queridos, que talvez sequer saibam como serviram de suporte para esta minha pequena saga.

De modo mais detido, quero manifestar minha imensurável gratidão a Chico. De sua leitura atenta e orientadora, às palavras calmantes nos meus momentos mais “Macaulay Culkin” (ele sabe a que me refiro), mostrou-se uma das pessoas mais doces que já tive o privilégio de conhecer.

Tomo licença para agradecer, mesmo que com o silêncio, a bela amizade que durante o curso deste mestrado nasceu e, antes do término, se foi: ao Érico, que com seu jeito todo particular, acolheu a mim, e ao meu projeto de livro, sem reservas. Por esse destemido gesto, as mãos vazias, mas cheias de reverência, tocam sua ausência.

Embora alheio a tudo isso, faço menção ao Uakti, por ter ajudado – mesmo sem saber por qual razão – a dar o tempo certo ao estudo em incontáveis momentos.

Finalmente, à FAPES, pelo auxílio à pesquisa.

“A civilização em vez de ser assunto do intelecto e da sobriedade ponderada, depende do entusiasmo, da ebriedade e da sensação de deleite.”

Thomas Mann, **A montanha mágica.**

Resumo

A partir daquela que consideramos ser a questão do filósofo Friedrich Nietzsche de um modo geral, a saber, diagnosticar e combater as atitudes que neguem a vida, procuramos analisar o sentido dado à arte enquanto forma de superar tal perspectiva. Para tal, julgamos necessário tratar, desde uma ampla abordagem, daquilo que ele entende por vida, enquanto vontade de poder e corpo, para melhor posicionarmos sua crítica à tradição do pensamento ocidental, e recolhermos qual seja o contraponto que a arte estabelece. Por sua vez, a noção de embriaguez manifesta o diferencial da arte ao estabelecer-se como “pré-condição fisiológica” da mesma, logo, como pré-condição da própria superação. Como veremos, a “superação da metafísica” defendida na arte não representa a inversão, mas a necessidade de considerar as verdades desde a perspectiva que as possibilitou, invalidando, assim, a expectativa de encontrar um sentido unívoco para a vida, demandando, finalmente, a assunção das conseqüências de uma afirmação.

PALAVRAS-CHAVE: vida – metafísica – superação – arte – embriaguez.

Abstract

From that we consider to be the question of the philosopher Friedrich Nietzsche in general, namely, diagnose and address the attitudes that deny life, we analyzed the meaning given to art as a way to overcome such a perspective. To this end, we deem necessary to deal with, since a broad approach, what he meant by life as will to power and body for better positioning its criticism of the tradition of Western thought, and collect what is the counterpoint that art provides. In turn, the notion of "intoxication" expresses the differential of art to establish themselves as "pre-physiological condition" just as soon as a pre-condition of its own overcoming. As we shall see, the "overcoming of metaphysics" advocated in the art does not represent a reversal, but the need to consider the truths from the perspective that enabled, invalidating thus the expectation of finding an unequivocal meaning to life, demanding, finally, the assumption of the consequences of a statement.

KEYWORDS: life - metaphysics - overcoming - art - intoxication.

Sumário

Agradecimentos.....	02
Resumo.....	04
Abstract.....	05
Lista de siglas das obras de Nietzsche.....	07
Introdução.....	08
Capítulo I – A vida como vontade de poder: corpo como si-mesmo.....	15
Capítulo II – “Nós homens do conhecimento, não nos conhecemos”.....	31
Capítulo III – Arte, embriaguez e superação da metafísica.....	47
Considerações finais – Da arte, do hoje.	68
Bibliografia.....	73

Lista de siglas das obras de Nietzsche

Além do Bem e do Mal	ABM
Assim Falou Zaratustra	Zaratustra
Crepúsculo dos Ídolos	CI
A Gaia Ciência	GC
Ecce Homo	EH
Humano, Demasiado Humano	HDH
O Nascimento da Tragédia	NT
A Vontade de Poder	VP

Introdução

Uma leitura de Nietzsche que se queira coerente deve tomar sua obra desde seu conjunto, e não procurar por afirmações que, supostamente contraditórias, tornem seu empenho inconsistente: mais além, deve-se ter em conta inclusive o próprio estilo que o filósofo adota – com seus fragmentos, aforismos, superlativos e ironias, dentre tantos outros elementos – como meio de exercer sua força e sua tarefa. Como afirma Michel Haar, Nietzsche quer mostrar a “policromia, polifonia, polivalência” por trás de todo acontecimento e, assim, a sua escrita, como não poderia deixar de ser, é o lugar por excelência disto.¹ Através da miríade de imagens que nos oferece, Nietzsche quer nos fazer ver isso: o real (a vida) não é (algo em si, verdadeiro), *o real vale desde determinada perspectiva*; cabe a nós, então, saber avaliar. Portanto, visar uma definição que cesse com o problema seria esquivar-se da disputa e almejar um repouso impossível: uma vez que se quer uma nova forma de vida que afirme a vida enquanto perspectiva e não como substância, faz-se necessário um constante movimento de repensar a pluralidade de elementos que se modificam a cada circunstância, procurando as razões de certa prevalência, que, por sua vez, jamais deve ser assumida como óbvia ou garantida.

Assim sendo, o título “*Arte, embriaguez e superação da metafísica em Nietzsche*” destaca a perspectiva desde a qual abordaremos o pensamento do filósofo: para nós, o sentido dado aos termos “arte” e “embriaguez” torna exemplarmente manifesta a profundidade de sua crítica à história do pensamento ocidental e deslinda esta que julgamos ser a sua proposta de

¹ HAAR, M. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993. p. 11. Desta discussão extremamente relevante sobre o estilo de Nietzsche como já sendo o exercício mesmo de sua filosofia, não caberá ao presente trabalho realizar o necessário desenvolvimento. No entanto indicamos aqui, a título de provocação e sugestão, a interessante leitura de Patrick Wötlink: “[...] Seria a atitude de Nietzsche contraditória? [...] Para tentar resolver esta aporia, é preciso, antes de tudo, compreender a originalidade da intervenção de Nietzsche no campo filosófico. [...] Por que não se pode lê-lo como os outros filósofos? [...] É necessário estudar não somente o que Nietzsche diz, mas, antes de tudo, o que ele faz. [...] não se trataria de dar vazão a uma irrisória alteração de humor face às necessidades filosóficas, mas sim, de pôr em evidência as fissuras despercebidas que ameaçam a filosofia, e nos constringem a abandonar o tempo de confiança serena para entrar naquele da investigação escrupulosa sobre a atividade filosófica ela mesma.” (WOTLING. P. “A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche.” In: **Colóquio Internacional Pesquisa Nietzsche no Brasil. III SOFIA – Semana de Orientação Filosófica e Acadêmica**. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), 2009, p. 1-2. Material inédito). Se quisermos dispensar terceiros, podemos observar a interpretação que Nietzsche faz da linguagem como sendo a própria manifestação de uma perspectiva, com suas particularidades específicas (portanto não simples instrumental), indissociável daquilo que quer comunicar (até por isso mesmo através da análise dos conceitos da metafísica chegar-se-á às suas reais intenções). Em **Além do Bem e do Mal**, por exemplo, Nietzsche escreve: “Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para um grupo de sensações” (ABM, §268, p. 165-6); em outra passagem, trata de uma linguagem que seja símbolo dos afetos (ABM, §187, p. 75-6): afeto e sensações dizem da perspectiva, particular e interessada, que permitiu tais sinais sonoros. Apresenta-se, assim, o enorme desafio de construir uma linguagem afirmativa em meio à engeçada linguagem gregária, esforço constante de Nietzsche.

nova interpretação. O nosso trabalho, mais do que dedicar-se à análise filológica destes termos, através da pesquisa das diferentes formas e contextos em que os mesmos foram utilizados na cronologia da obra nietzschiana, consistirá no esforço interpretativo de fazê-los reverberar isso que pensamos ser a questão que move o pensamento de Nietzsche de maneira geral, seja por onde o consideremos: criticar quaisquer atitudes que neguem a vida. Ainda assim, compreendemos como parte integrante desta tarefa acompanhar o empenho do filósofo na lapidação dos seus termos e de suas afirmações, como sendo também isto o eco de sua perspectiva filosófica.²

Nietzsche toma como o problema condutor de toda sua obra as graves conseqüências da tradição filosófica que, promulgando ser possível determinar onto e teleologicamente a vida, propiciou a concepção dicotômica da realidade, cindindo-a entre sua determinação conceitual, a *verdade*, que, por sua vez, transcende o pólo oposto, a efetividade da vida em devir: da decorrente incompatibilidade entre ambas, consolidou-se a interpretação da vida como inadequação – uma vez que a expectativa de que seja possível um fundamento último que desvele sua totalidade para além de qualquer oscilação temporal jamais encontra correspondência –, o que culminou no total desprezo à vida. Diante deste diagnóstico, Nietzsche pôs diante de si uma tarefa imensa: desde seu primeiro livro, **O Nascimento da Tragédia**³, até **Ecce Homo**, ele enfatiza que sua intenção é realizar um “atentado contra dois milênios de antinatureza e violação do homem”.⁴

Dito isto, devemos nos reportar ao terceiro item de nosso título, esclarecendo nossa escolha pela expressão “superação da metafísica”. Em um dos seus primeiros livros **Humano, demasiado humano**, Nietzsche diz:

Recuando alguns degraus. – Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos [...] neste grau de liberdade ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, **superar a metafísica**. Então se faz necessário, porém, um *movimento para trás*.⁵

Apesar desta não ser a expressão mais utilizada por Nietzsche para designar o modo com o qual se opõe à tradição do pensamento – como é sabido, posteriormente ele denomina o seu projeto de “transvaloração de todos os valores” – decidimos adotá-la ao estipularmos,

² Sempre que possível, faremos – na maior parte das vezes através de notas – a contextualização dos termos e temas trabalhados. Conjuntamente, será estabelecido em rodapé alguns diálogos com a fortuna crítica de Nietzsche, na intenção de melhor situarmos nossa leitura: até mesmo porque, em acolhimento ao convite do filósofo, não devemos tomar nada como evidente, tampouco previamente estabelecido, cabendo ganhar sempre de novo o sentido que damos àquilo que ora nos é pertinente, valendo, por conseguinte, realizar o contraste com outras perspectivas.

³ “[...] precisamos entrar no meio dessas lutas que, como eu dizia a pouco, são pelejadas, nas mais altas esferas de nosso mundo atual, entre o insaciável conhecimento otimista e a necessidade trágica da arte.” (NT, p. 96)

⁴ EH, O Nascimento da tragédia, §4, p. 62

⁵ HDH, §20, p. 29. Negrito nosso.

conforme dito acima, como fio condutor de nosso trabalho a busca pelo que move o pensamento do filósofo, antes que a discussão particularizada de seu léxico. Assim, bem como “arte” e “embriaguez” que já têm significados específicos à parte de sua obra, interessamos também investigar a apropriação realizada pelo filósofo destes termos já tão “conhecidos”, mostrando esta ação como o seu empenho de reinterpretar verdades, flagrando que subjaz a todas elas uma multiplicidade de outros sentidos ainda inaudível.

Desta forma, “superação da metafísica”, tal como expressa por Nietzsche, não se direciona ao âmbito específico de investigação da tradição filosófica, mas sim à atitude que visa determinar o fundamento derradeiro da vida⁶, e que, por conseqüência, projeta tal “verdade” da vida para um mundo além deste em devir. Logo, o que deve ser superado é a “superstição” deste mundo idealizado, liberando-se da concepção de vida previamente determinada e, assim, sendo capaz de, no constante “movimento para trás”, repensar aquilo que possibilitou nossas afirmações: a este processo, Nietzsche chama de “genealogia”. Dito isto, então, a nosso ver pode-se dizer que a expressão “superação da metafísica” equivale à “transvaloração de todos os valores” – e também outras como “contramovimento” – enquanto anuncia a perspectiva temporal-genealógica diante da ontologia metafísica.⁷

Não se pode derivar disso, todavia, que Nietzsche considere qualquer fundamentação sobre algo por si só condenável; muito ao contrário, ele admite que sem ideais não é possível viver – por isso mesmo, como veremos, a embriaguez será uma espécie de *idealização*⁸: sua proposta demanda, acima de tudo, que entendamos a circunstancialidade destas afirmações, permitindo, assim, que se alterem, não esperando mais que sejam a manifestação do sentido último da vida, inviabilizando, por conseqüência, a atitude de culpabilizá-la por sua não correspondência às nossas expectativas. Deste modo, a palavra “superação” não significa o abandono radical do procedimento metafísico, mas sim mostrar como este se exime das suas verdades, escondendo suas intenções de ser superior à vida⁹.

⁶ VP, §574, p. 297. (Cf. MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: ANNABLUME, 1997, p. 71, nota 34).

⁷ Ou seja, mais do que apenas efetuar a antítese da concepção metafísica, como alguns insistem, mantendo-a, assim, através de sua inversão, Nietzsche encarou seu problema de outra maneira, diagnosticando que por trás de qualquer verdade e até mesmo de qualquer pergunta, há concretas intenções que as determinam e que, por conseqüência, deve-se dar um passo para trás para perceber que toda verdade é, antes, um desejo – “vontade de poder”, como veremos – que quer prevalecer imprimindo seu sentido nas coisas, logo cabe investigar qual o propósito deste desejo, e quais circunstâncias o geraram, mais do que negar as afirmações em si mesmas.

⁸ Cf. CI, Incursões de um extemporâneo, §8, p. 79.

⁹ O significado da expressão de nosso título não é, portanto, sinônimo nem da concepção posterior de “superação da metafísica” – vide Heidegger, por exemplo – muito menos da anterior *Aufhebung* hegeliana: principalmente a primeira devido a sua distinta compreensão do que seja metafísica (Cf. MÜLLER-LAUTER, nota 34, p.71), e a segunda porque a tarefa de reinterpretar as verdades inserindo as suas alterações temporais não visa encontrar uma decorrência lógica entre tais alterações, não tendo, assim, absolutamente nada de evolutivo (o termo no

Assim, encontramos o sentido que pensamos ajustado para “superação” daquele que consta no seguinte fragmento: “Arte como vontade de **superação** do devir, como ‘eternizar’, mas míope, sempre segundo a perspectiva [...]”¹⁰. De acordo com o indício desta passagem, a realização da superação da metafísica não corresponde à sua intransigente negação, pois aquilo que supera a metafísica, a arte, quer também, a seu modo particular, “superar o devir”, eternizando-o. A distinção crucial é posta pela breve adversativa: a arte preserva um “mas” em suas criações, eternizando não aquilo que é criado, e sim a possibilidade de criar. Ou seja, na interpretação da vida artística eterniza-se o influxo do devir conformando-lhe em um sentido – nas palavras de Nietzsche, dando-lhe “corpo” –, porém, também se compreende a brevidade disto, e, com o seu “mas”, abre-se sempre uma nova perspectiva de dar forma à sua circunstância. Sendo assim, a arte sempre *supera* o nosso ato metafísico de dar sentido à vivência¹¹ que nos abarca.

É por esta razão que, ao questionar e, conseqüentemente, resignificar o termo arte, Nietzsche instaura uma noção do mesmo que manifesta uma dinâmica de criação que abrange toda a realidade¹². Conforme Jean Granier:

original é *Überwindung*). A esse respeito, é esclarecedora do sentido dado à expressão “superação da metafísica” a imagem de Nietzsche na continuação de nossa citação de **Humano, demasiado humano**: “Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista.” (HDH, §20, p. 30).

¹⁰ VP, §617, p. 316. Negrito nosso.

¹¹ A palavra vivência neste trabalho é somente utilizada no sentido de manifestação de vida desde uma perspectiva, e em nada comunga com a acepção subjetivista realizada por alguns filósofos modernos.

¹² Esta é uma questão presente em toda sua obra, mesmo que não tratada desde o mesmo contexto. Por exemplo, em seu primeiro livro, **O Nascimento da Tragédia**, Nietzsche diz: “[...] agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘moda impudente’ estabeleceram entre os homens [...]; ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez.” (NT, p.31). Apesar de ter feito posteriormente inúmeras ressalvas a este livro, o próprio Nietzsche reconhece que a questão da transvaloração (superação) já estava contida, ainda que embrionariamente, nesta obra de juventude: “*O Nascimento da Tragédia* foi minha primeira ‘transvaloração’ de todos os valores” (CI, *O que devo aos antigos*, §5, p. 133). Em outra passagem deste livro, escreve: “Neste estado (a embriaguez), tudo se enriquece a partir de sua própria plenitude [...]. O homem que se encontra nesse estado transforma as coisas até elas refletirem sua potência: até elas serem o reflexo de sua perfeição. Este *precisar*-transformar em algo perfeito é – arte. [...] Seria permitido cogitar-se um estado oposto, um específico movimento antiartístico dos instintos – um modo de ser que empobrece, estreita, que deixa as coisas tísicas. E, de fato a história é rica em tais antiartistas [...] os quais por necessidade tomam as coisas ainda em si para debilitá-las.” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §9, p.80).

Nietzsche confere à arte uma extensão tão grande que pode reunir, sob esse conceito, todas as atividades criadoras de formas e, com isso, matrizes de ilusões. Que elevado entendimento, em comparação às análises correntes, em que a arte fica confinada ao domínio das belas artes e alimenta apenas os raciocínios dos especialistas em “Estética”! Assim, a arte se subtrai a um conceito rasamente antropomórfico, deixa de ser um apanágio do homem, para ser restituída à sua verdadeira origem, à própria Natureza, em outros termos, à potência demiúrgica que opera nas realizações do mundo.¹³

É importante observar que por “ilusões” – termo usado pelo próprio Nietzsche – Granier não entende mentiras, aparências enganosas. Para além de uma dicotomia que se restrinja a classificar o mundo enquanto adequação à verdade, antepondo tudo o que não seja isso como mero negativo – a mentira, a ilusão –, Nietzsche afirma que, ao invés disso, a vida se dá sempre de modo plural, e que jamais é algo em si mesma, mas está sempre se refazendo, desde possibilidades que a determinam: deste modo, nunca é unívoca (ao menos não em termos absolutos), mas sempre provisória (por isso a associação com o aparente, oposta ao verdadeiro). Neste sentido, a vida mesma é identificada como obra de arte, posto que a arte, tomada como esta ação de dar forma, configuração (embora sempre temporárias), é o que torna tudo possível, até na manifestação da vida aparentemente mais simples – afinal as coisas só são, isso ou aquilo, na medida em que têm seus limites definidos, ou seja, ganham forma, corpo: sem eles, não se diz nem pedra, nem homem, nem razão.

Por sua vez, a arte, sinônimo desta “potência demiúrgica” – de cunhar sentidos, plasmar aparências –, é a grande possibilitadora da vida, pois a assume e glorifica, uma vez que “torna suportável” esta “sina” do homem. Através de suas ilusões, a arte afirma a vida enquanto verdadeira impermanência. Isto não significa, como já dito, que deixe de cunhar ideais – afinal é algo humano, demasiadamente humano –, porém ela entende a grande extravagância que são, e por isso mesmo os cria desde seus limites.¹⁴

Se por um lado, a arte possibilita a vida, na medida em que a imita, realizando-se como a atividade de criar “mentiras”, aparências, sentidos, etc., que dão forma ao mundo, ela é, por outro, o meio através do qual reconhecemos a fragilidade de todo vivente (de toda aparência) – logo, a nossa fragilidade e a de nossos ideais –, permitindo, assim, recordarmos a

¹³ GRANIER, J. *Nietzsche*. Trad. Denise Bottman. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009. p. 86.

¹⁴ Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma: “*Nossa última gratidão para com a arte.* – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado esta espécie de culto ao erro, a compreensão da universalidade do não-verdadeiro e da mentira – esta compreensão da ilusão e do erro como condições do mundo intelectual e sensível – seria insuportável. [...] Ora, à nossa lealdade opõe-se uma potência que nos ajuda a escapar de tais conseqüências: a arte enquanto boa vontade de ilusão. [...] A existência considerada como fenômeno estético sempre nos parece *suportável* e através da arte nos são dados o olho e a mão e antes de mais nada a boa consciência para *poder* criar, com nossos recursos, tal fenômeno. [...] necessitamos toda arte petulante, flutuante, dançante, trocista, infantil e contente para não perder essa *liberdade que nos coloca acima das coisas* e que nosso ideal exige de nós”. (GC, §107, p. 93)

liberdade que funda tudo isto, posto que a vida não seja nada além da tarefa interpretativa que nos cabe. Assim, de modo mais específico, a arte também representa a possibilidade de apercebermo-nos desta condição de fragilidade e encará-la afirmativamente, interpretando-a como beleza e liberdade: nasce disso a saudável mentira dos ideais.

É por esta razão que Nietzsche nomeia “artista” àquele que tem uma relação privilegiada com isso que seja vida, ou mais acertadamente, é justamente este vínculo especial que caracteriza a própria definição do que seja arte: “A consideração de mundo *artística*: colocar-se diante da vida.”¹⁵; ou ainda: “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...”¹⁶. Como veremos, o artista é aquele que toma para si a dinâmica da vida como devir e a “imita”, posto que a arte é uma atividade produtiva, que quer “produzir” na mesma medida em que a vida se dá¹⁷. A embriaguez é, a sua vez, o ápice desta imersão, em que o artista padece de um “sentimento de vida”, tornando-se ele mesmo, por assim dizer, a própria “obra de arte”, pois nela o homem deixa de perseguir algo externo que fundamente a vida e que sirva de justificativa e parâmetro avaliativo, e passa, mais adiante, da percepção dessa insensatez à benção da vida enquanto incessante embate e permanente tarefa de dar sentido à pluralidade que faz cada acontecimento. Neste instante, toda sua vida é transvalorada, deixando de ser sinônimo de inadequação: o homem se torna “próprio” na arte, na medida em que toma para si seus limites diante do enigma insolúvel que é a vida, e, mesmo sendo tudo isso avassalador e temível, não vê nisso motivo de pavor e condenação, mas de reverência e deleite.¹⁸

Porém, para adentrarmos nos meandros e particularidades do que seja a relação do artista com a vida no pensamento de Nietzsche, cabe refletirmos sobre os termos já mencionados, iniciando nossa investigação perguntando-nos sobre o que seja isso, a vida, posto que o artista embriagado nada mais é que o reflexo dela:

¹⁵ VP, §677, p. 342.

¹⁶ VP, §853, p. 427. Outro exemplo: “[...] seu criar [do artista] é a gratidão por seu ser.” (VP, §852, p. 425). São muitas, na verdade, as passagens em que Nietzsche manifesta esta questão, no entanto não foi nossa preocupação principal coletar todas.

¹⁷ “O essencial na arte permanece a plenificação da existência, a produção de perfeição e plenitude; a arte é essencialmente, *afirmação, bênção, divinização da existência...*” (VP, §821, p. 411).

¹⁸ “Que o caráter da vida seja *desconhecido* – eis o mais profundo e elevado intento secreto por trás de tudo o que é virtude, ciência, piedade e criação artística [...] a arte como a *redenção do homem de ação*, daquele que não apenas o vê (tal caráter) [...], mas o vive e quer vivê-lo.” (VP, §853, p. 427-6)

Quer-se a prova mais admirável a favor de quão longe vai a força de transfiguração da embriaguez? [...] Encontramos aqui a arte como função orgânica: encontramos-la no mais angelical instinto da vida: encontramos-la como grande estimulante da vida [...].¹⁹

Colocado desde modo, delineamos a seguinte estrutura para realizar nossa pesquisa: primeiramente contextualizarmos qual seja a concepção nietzschiana de vida como vontade de poder, uma vez que a arte será a perspectiva que assume para si tal horizonte; no que se segue, abordaremos – tendo em vista a novidade manifesta por essa concepção, bem como o papel dado à arte em seu projeto de questionar a tradição – qual sejam os problemas gerais encontrados por Nietzsche no procedimento metafísico e, em terceiro lugar, refletir sobre o encontro destas duas discussões, mostrando o amplo e crucial sentido que Nietzsche dá à arte e à embriaguez, como meio de passagem entre ambos.

Aproveitando o ensejo, delatamos nossa “suspeita-guia”, a saber, o sentido de metafísica, enquanto construção idealizada de apartar-se do devir, unido, através da experiência transformadora da embriaguez, ao de arte, como atividade criativa, quer fazer nascer o homem capaz de suspender-se com ébria e alegre leveza de seu tempo (dos inumeráveis hábitos constituintes de si e de sua cultura), eternizando o devir em um instante e, neste olhar de soslaio, permitido por este esquecimento de si, reinterpretar o seu tempo, a particularidade e a singularidade de sua existência histórica.

¹⁹ VP, §808, p. 403.

Capítulo I

A vida como vontade de poder: corpo como si-mesmo.

Dar a conhecer o que seja vida em Nietzsche não é das tarefas mais simples, pois tendo em vista seu propósito – como mencionado: realizar a crítica radical das intenções da tradição, e, a partir disto, a construção de outra relação com vida –, o filósofo quer derrubar a pergunta pelo fundamento das coisas, o que elas seriam em si mesmas, negando, portanto, tudo aquilo que é simplesmente tomado como evidente. Deste modo, não podemos incorrer em uma explicação que apenas o substitua por outra verdade – ao menos nos moldes daquela que desejamos combater –, ainda que completamente oposta, posto que esta somente seria a reafirmação de seu positivo. Assim, não podemos pretender chegar a nenhuma definição que estabeleça parâmetros fixos e regulatórios para a vida, mas antes, paradoxalmente, para defini-la, delimitá-la, é necessário mantê-la em aberto, não a considerando de saída como algo a ser decifrado²⁰.

A vida para Nietzsche não é nada em si mesma, significa dizer, algo pré-estabelecido, com sua estrutura própria, na qual os seres, os viventes, dela participam ou fazem uso:

[...] devíamos mudar o sentido daquilo que há em nossa percepção de indizivelmente desejado, tardio, raro e fortuito na crosta terrestre para fazer disso, como aqueles que acreditam que o universo é um organismo, o essencial, o geral, o eterno? Eis o que me causaria repugnância! [...] A condição geral do mundo, é, por outro lado, por toda eternidade o caos, não pela falta de necessidade, mas no sentido de uma falta de ordem[...] Quando teremos direito, nós homens, de nos *tornarmos naturais*, com natureza pura, reencontrada, liberada?²¹

Aqui Nietzsche questiona a compreensão tradicional da relação do homem com o mundo: “mundo”, neste contexto, representa o que se contrapõe àquele que o percebe, ao sujeito, ao homem, que está diante dele e o conhece²². Nietzsche propõe uma noção que finde

²⁰ Eis o grande desafio: como definir algo que não cabe em uma definição?

²¹ GC, §109, p. 94.

²² Vale dizer que não distinguimos “mundo”, “real”, “vida”, “natureza” enquanto conceitos completamente independentes em Nietzsche: o filósofo lança mão destas palavras tanto quando realiza a crítica à conceitualização dualista da tradição, como quando traça a suas próprias formulações a respeito do que aqui identificamos com “vida”, oscilando entre elas sem confiná-las em uma acepção específica (prova disso, o fato dele não se acanhar em apropriar-se do léxico tradicional ainda que este seja em sua maioria sobrecarregado de significados contrários àqueles que constituem sua proposta). Assim sendo, o sentido que dá a cada uma deve ser retirado de uma ampla leitura – como já manifestamos ser nossa perspectiva –, exigindo de nós a reinterpretação daquilo afirmado. Ou seja, os termos que Nietzsche utiliza devem ser considerados como análogos ao seu intento de investigar as intenções que possibilitam uma afirmação, logo, devem ser definidos desde a relação que estabelecem em seu contexto e desde a interdependência e complementaridade que há em si, e não como verdades unitárias e independentes que “assegurem” previamente o modo de interpretá-las. Assim, embora reconheçamos que a distinção entre os termos possa ter sua validade – ainda que de saída seja problemática – ela seria desviante em nosso estudo. Todavia, caso se queira investigar nesta direção, recomendamos, por exemplo,

com essa cisão moderna, e que “reconcilie” homem e mundo (ou, como expresso na pergunta, “natureza reencontrada”). Portanto, tudo aquilo que julgamos ser da própria vida, enquanto característica intrínseca à mesma que é por nós apenas “descoberta”, já é posteriormente colocado, “tardio”, uma vez que advém de um esforço de satisfazer certos interesses prévios de encontrar no real leis, ordem e estabilidade, de maneira que possa regulamentar os acontecimentos, tornando-os previsíveis; entretanto tudo isso não é nada que seja *das* coisas, mas sim uma interpretação que as formata dessa ou daquela maneira, a tal ponto forte, que cremos nelas²³. Não há um mundo, com suas características próprias, e um ser especial, o homem, dotado da habilidade de receber e revelar tais características, mas o mundo só “tem” características próprias porque desde uma dada perspectiva ele é “lido” como tal.

É importante termos isto em vista pois, como veremos, estar consonante com a vida – o diferencial da experiência artística – é o mesmo que, na citação, é afirmado por “ nos *tornarmos naturais*, com natureza pura, reencontrada, liberada”. A “natureza pura”, então, não significa mais o “mundo como ser vivo” – feito de matéria, leis, instintos, etc. –, em si mesmo algo anteposto ao homem, e dentro do qual este está meramente inserido, mas corresponde ao seu caráter de ser impermeavelmente indiferente, não sendo a adequação aos conceitos em que o inscrevemos, mas que, não por conta disso, não possamos nele viver. Antes, é só porque a vida escapa a conceitos, sendo então um vir-a-ser que a cada vez se apresenta em uma perspectiva possível, que ela é múltipla, cambiante, *caótica*, e, deste modo, *liberada* para ser outra que não o previamente determinado pelo conceito. Tal caráter caótico não pode ser entendido como um novo fundamento do real, e, portanto, um simples substituto do antigo, mas devemos escutar – considerando a dificuldade incontornável de dizer coisas dessa ordem – algo que tem como característica não querer responder a esse tipo de demanda, e que, antes, afirme-se somente como devir²⁴, como perspectiva circunscrita à temporalidade.²⁵ Que “a condição geral do mundo é por toda eternidade o caos” não significa,

HAAR, M. *Vida e totalidade natural*. In: **Cadernos Nietzsche 5**. Trad. Alberto Marcos Onate. São Paulo: GEN, 1998, p. 13-37 (Todavia, este afirma “[...] à natureza ou ao mundo (os dois últimos termos não são realmente distintos em seu vocabulário) [...]”, p. 15). Consonante com a identidade que vemos entre os termos, citamos, como exemplo, LOLAS, R. E.. *Nietzsche e a natureza que dança*...In: GAZOLLA, Rachel (Org). **Cosmologia: cinco ensaios sobre filosofia da natureza**. São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção philosophica), p. 213.

²³ Em **Crepúsculo dos Ídolos** Nietzsche exemplifica isto através do papel do historiador: “À medida que buscamos as origens, vamos nos tornando caranguejos. O historiador olha para trás; até que finalmente *acredita* para trás.” (CI, *Sentenças e setas*, §24, p. 13).

²⁴ Fazemos uso aqui da oportuna ressalva feita em nota pelo tradutor de **Assim Falou Zaratustra**, que ao tratar da dificuldade de traduzir o termo *Werden* para o português, diz que este deve ser entendido como “passagem de uma determinação do ser para outra, transição de um ‘ser assim’ para outro ‘ser assim’”. (**Zaratustra**, nota 1, p. 115).

²⁵ Concordamos com Gilvan Fogel quando diz: “Tudo que não *tem*, que não é dor, a dor-homem, não tem e não é *estória* (*Geschichte*), quer dizer, devir, acontecer.[...] Por isso, graças a isso é o homem constitutivamente

portanto, um princípio universal (em si mesmo), tampouco é uma causa independente de todo o vivente (que seria algo como um caos ordenado), mas que não se pode mais pretender que a vida seja (fundamentalmente) teleológica ou normativa (que seja *verdadeira*): ela é as diversas manifestações possíveis para aquele que possui a atividade de dar sentido, “criar ilusões” diante do abismo da falta de sentido: o homem.²⁶

A vida como “vontade de poder”.

A fim de melhor compreendermos o que está sendo entendido por vida, tomemos o último fragmento da seleção **A Vontade de Poder**, que nos diz:

Sabeis vós o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, [...] só se transforma [...], antes como força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário [...] para o que contradiz a si mesmo e depois, de novo, da plenitude voltando ao lar do mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia [...] como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio –: este meu *mundo dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, [...] – vós quereis um nome para este mundo? Uma solução para todos seus enigmas? *Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!²⁷

Orbitemos, assim, este fragmento de modo que, caso a empreitada seja bem sucedida, não cheguemos a uma resolução do que seja vida, mas ao menos veremos repercutir em nossa discussão aquilo que julgamos ser o pensamento nuclear do filósofo a esse respeito. Temos aí mais um exemplo do supra-mencionado procedimento nietzschiano em que aquilo que pretende afirmar se revela, em um primeiro momento, através daquilo que nega, antes de ser desde algo que assevere, e, por essa razão, temos que ter sempre em vista aquilo que ele pretende desconstruir. Nietzsche, ao buscar responder a questão do que seja mundo, destaca várias coisas que esse *não* é, por exemplo, ao dizer que é algo que não tem começo nem fim, nem infinita extensão, etc. Com isto ele quer nos alertar, já de saída, que não podemos pretender que isto que seja mundo, vida, seja algo passivamente descritível, o qual a nossa perquirição seja capaz de obter. Significa dizer que, para entendermos mundo, faz-se necessário abandonar antigos preconceitos para deixarmos vir algo que se quer desde outro

estória, devir. Sua *substância* é estória – logo, substância nenhuma.” (FOGEL, G., *Lendo “Da visão e do enigma”*. In: **Cadernos Nietzsche 25**, São Paulo: GEN, 2009, p. 108)

²⁶ Ou nas palavras concisas de Ortega y Gasset: “tornou-se necessário um termo mais geral que incluísse infinitos modos de ser, incontáveis formas de vida. Essa capacidade de ser uma após a outra, infinitas coisas diferentes, sem que haja uma só imaginável que possa excluir-se da sua possibilidade, é o verdadeiro significado da palavra ‘homem’”. ORTEGA Y GASSET. **Sobre a caça e os touros**. Trad. José Bento. Lisboa: Edições Cotovia, 2004, p. 79.

²⁷ **VP**, §1067, p. 512-3.

registro, a saber, a afirmação de um “mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo”. Para esta tarefa, Nietzsche cunha uma terminologia a fim de circunscrever esta nova experiência, em que é afirmado o caráter cambiante deste mundo, que eternamente tem que criar a si mesmo, pois “a ‘mudança’ pertence intimamente à essência, portanto, também a temporalidade: com o que, porém, mais uma vez, somente a necessidade de mudança é estabelecida conceitualmente”²⁸. Aqui, “essência” – termo carregado de todo o legado da tradição – já tem outro significado, pois não representa mais a identidade que sustenta todas as coisas, mas, ao contrário, o caráter provisório e interpretativo de todas estas pretensas identidades. A vida é sucessão ininterrupta de acontecimentos em constante reformulação, que aparecem sempre desde um sentido, desde uma circunstância específica, formada por um tempo, espaço, e possibilidades específicos, mas que a cada instante se desfazem e se remodelam, trazendo um novo arranjo igualmente circunstanciado: a mudança é o único que há de permanente, só a possibilidade é necessidade²⁹.

Por conta disto, Nietzsche afirma que há somente “jogos de forças”. O termo “força” representa o direcionamento de certo empenho que determina um acontecimento de modo que ele seja dessa ou daquela maneira. Força é o que organiza (dá forma) desde uma dada perspectiva que impõe – pois quer realizar-se, prevalecer diante das demais possibilidades – a sua determinação às coisas. Uma vez que o que aparece nunca é um simples nada, mas sempre isso ou aquilo determinados – advindos do *jogo de forças*, como diz o fragmento em torno do qual orbitamos –, o que temos são formatações provisórias de forças e impulsos, configurações derivadas de um embate, que “forçam” as coisas para que se apresentem assim, e não de outra maneira³⁰. Deste modo, por entender que não há nada além de forças atuantes que visam prevalecer e determinar que as coisas se dêem de certo jeito, Nietzsche afirma que “esse mundo é *vontade de poder* e nada além disso”.

Ora, mas caberia perguntar: se antes foi dito que não se pode pretender chegar a um conceito sobre o que seja a vida para Nietzsche, o que entender desta colocação tão

²⁸ VP, §1064, p. 510.

²⁹ Cf. FOGEL, G. “Notas sobre o corpo”. In: CASTRO, Manuel Antônio de (org.). **Arte: corpo, mundo e terra**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 43. Ou ainda: “A realidade do devir, da mudança é a única realidade” (DIAS, Rosa Maria. *A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência*. In.: **Ethica**. Rio de Janeiro: Gama Filho, V.11, N.1 e 2, 2004, p. 33).

³⁰ À parte as diferenças contextuais na obra de Nietzsche, este embate pode ser lido também como o atrito constante que há entre Apolo e Dionísio, apresentados em sua primeira obra (Cf. NT, p. 97). Nesse embate entre Apolo e Dionísio está inscrito, enfim, a estrutura da tarefa interpretativa do homem, pois enquanto Apolo é aquele que permite ao homem formar sentidos – formar cultura, em última instância – Dionísio dá a ver o caráter monstruoso que há no fundo de toda civilidade, enquanto apenas uma máscara sobre o fundo misterioso da natureza, máscara essa sempre em iminente dissolução. Essa mescla de visão do horror da vida, e o seu subsequente bálsamo redentor só pode ser explicado, segundo Nietzsche, como a manifestação dessas duas forças emaranhadas, o apolíneo e o dionisíaco, que são, antes de tudo, impulsos artísticos da natureza.

contudente? Tenhamos cautela. O que o filósofo nos traz com a noção de vida enquanto vontade de poder condensa o seu pensamento que representa o ponto de virada em relação à tradição³¹. Com tal afirmação³², à primeira vista categórica, Nietzsche põe em xeque a pretensiosa neutralidade da tradição – que discorre sobre ideal, puro, absoluto como se os mesmos fossem possíveis – e desvela o desejo oculto por detrás de toda perspectiva. Que a vida seja nada além de vontade de poder, significa que ela nunca aparece de modo desinteressado – ela não é um puro nada, nem em si mesma –, mas sempre luta incessante de forças contrapostas que desejam se impor³³: o único que temos a dizer sobre ela é a oscilação ininterrupta do jogo de forças, entre determinação e modificação, que forma as manifestações várias, passageiras. A vontade de poder remete ao atrito que há entre a determinação de algo (concretização de uma possibilidade) e sua iminente dissolução: temos somente o impulso de dominar – de dar forma de acordo com uma perspectiva específica – que interpreta desde certas circunstâncias e que por isso diz “isto é deste modo”.

Por conseguinte, elimina-se a expectativa de perenidade e permanência desde onde parte a pergunta pelo fundamento das coisas, pois a vontade de poder não intenciona saciedade – devemos nos precaver de um reino dos fins –, ou culminar em um máximo de poder: vontade e poder – ambas palavras carregadas de sentidos antropomorfos – devem ser entendidos em outro registro, mais precisamente, como afirmadores de outra ordem de expectativas, em que o devir, o fluxo permanente, e, portanto, a fragilidade de nosso ser no mundo, deve tornar-se manifesto³⁴. Torna-se conveniente, deste modo, entender a palavra poder como verbo antes de substantivo, pois, não é algo que se possua e, então, se exerça (poder como substantivo) – pois disso decorreria que haveria conclusão, e, mais, alternativa de realizá-lo ou não –, trata-se do impulso que há em toda força de “*poder ser possível*”, da vontade que quer satisfazer-se, querendo ainda mais, intensificando-se, permanecendo isso que pode. Afinal, não há nada para fora daquilo que é possível, logo somente aquilo que é

³¹ Certamente não é somente a noção de vontade de poder que merece este destaque, mas insistindo na impossibilidade de compartimentar o pensamento do filósofo, a tomaremos neste caso como emblemática e nuclear para o que aqui se quer discutir.

³² O mesmo também está dito em **Assim falou Zaratustra**: “onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” (**Zaratustra, II**, “Do superar a si mesmo”, p. 145); e também em **Além do Bem e do Mal**: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’- seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –” **ABM**, §36, p. 40 (conforme nos alerta Müller-Lauter, em MÜLLER-LAUTER Op. Cit., p. 64-7).

³³ E com isso o projeto moderno de imparcialidade é redimensionado até o tamanho de sua mentira.

³⁴ Do alemão *Wille zur Macht*, que, como analisa Gilvan Fogel, é antes vontade *para* poder – *zur* é preposição que remete a movimento –, o que indica que seja algo que não se tem, mas que determina uma direção, que evoca crescimento, na medida em que afirma a impossibilidade de repouso – em si – da vida, e que, portanto, deve sempre ter seu movimento retomado, refeito. Cf. FOGEL, G. *Lendo “Da visão e do enigma”*. Op. Cit., p. 104.

pode querer, e somente é aquilo que pode: isso remete a uma questão controversa de Nietzsche, a distinção que se apresenta entre orgânico e inorgânico.

A vida enquanto organismo: devir.

Apesar deste tema, à primeira vista, não ser central na discussão que aqui queremos desenvolver – seria possível inclusive sequer mencioná-lo – vemos no orgânico-inorgânico um assunto de extrema pertinência para podermos, ao apresentarmos seu problema, tornar ainda mais distinta a peculiaridade daquilo que o filósofo nos apresenta. Ora, uma vez que estamos buscando perceber o que seja vida para Nietzsche, tornam-se possíveis certos questionamentos, como por exemplo: se o mundo nada é além de vontade de poder, imposição de sentido, etc., logo cada coisa que “é”, que existe no mundo (a chamada efetividade) também “quis” ser algo e, pela sua “vontade de poder” (uma “força”) tornou-se real (existente)? E, se assim for, como não entender o que Nietzsche chama de vontade de poder como um princípio metafísico que funda e cria todas essas “coisas”?

Tomemos a questão do orgânico e inorgânico como meio de esclarecermos ainda mais isto que trabalhamos até aqui. Citemos algumas passagens. Nietzsche diz, por exemplo: “Admitir que há *percepções* no mundo inorgânico, e percepções de uma exatidão absoluta: é aí que reina a ‘verdade’! Com o mundo orgânico começa a *imprecisão* e a *aparência*”³⁵. Ou ainda, no fragmento 499 de **A vontade de poder**: “‘Pensar’, no estado primitivo (pré-orgânico), é *impor formas*, como nos cristais”³⁶. Já o fragmento 643 diz: “A vontade de poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. [...] (*O processo orgânico pressupõe um ininterrupto interpretar.*)”³⁷.

Tudo poderia levar a crer que Nietzsche afirma que há um mundo em si mesmo – ou melhor, ao menos dois mundos, orgânico e inorgânico –, com um “pensar”, com “verdades” próprias (inclusive a verdade mais elevada, no caso do inorgânico), que seus seres “interpretam”, “têm vontades”, se “impõem”, etc. Certamente, se assim for, nosso filósofo, em sua tarefa de superar a metafísica, levou sua crítica a conseqüências no mínimo confusas: estaria ele, ao questionar o antropocentrismo – advindo da separação entre homem e mundo –, com sua neutralidade, seus ideais, verdades absolutas, em si, fundamentos, etc., determinando

³⁵ **La Volonté de Puissance I**. Trad. G. Bianquis. Paris: Gallimard, 1948, p. 225. Apud. HAAR, M. *Vida e totalidade natural*. Op. Cit, p. 17.

³⁶ **VP**, §499, p. 265

³⁷ **VP**, §643, p. 328. Muitos outros exemplos seria possível mencionar, igualmente interessantes (a presença da vontade de poder no protoplasma, nas funções químicas, etc.). Contudo, os aqui presentes já parecem ser suficientes.

que, ao contrário disso, tudo pensa, tudo tem vontade, e mais grave, uma verdade última (uma verdade do mundo inorgânico?)? Caso isso proceda, Nietzsche somente teria conseguido mudar de eixo a mesma estrutura da tradição. Ao fazer tais afirmações, estaria Nietzsche, então, sendo desavisadamente contraditório? Preferimos pensar que não seja este o caso.³⁸

Primeiramente, devemos lembrar que ao lermos o uso que Nietzsche faz de certos termos devemos ter em mente, mais uma vez, qual é sua tarefa. No caso dos termos “orgânico” e “inorgânico”, usados fundamentalmente pela ciência, não podemos dizer que ele toma para si o significado habitual dos mesmos, mas são antes apropriações a fim de designar certas frestas naquilo mesmo que ele quer combater. Nietzsche está se contrapondo a um

³⁸ Porém, são muitas as divergências sobre o tema. Michel Haar, por exemplo, pressupondo que haja uma “filosofia da natureza” em Nietzsche, diz: “Nietzsche se esforça [...] por uma definição insistente da vida como imoralidade. A filosofia nietzschiana da natureza não conduz, entretanto, sobre esta via mesma, a uma restauração da teologia que ela visava evitar [...]? Parece, pois, que haveria uma sorte de preponderância, até de *superioridade* do mundo inorgânico. Superioridade paradoxal que viria de que a natureza bruta também se esforça, age, percebe, e mesmo ‘pensa’, isto é, produz formas [...]. O orgânico torna-se um modelo. Isto que mostra que o imoralismo é um moralismo invertido. [...] Que uma tal totalidade caótica forma, apesar de tudo, um só e mesmo mundo, o mundo, ‘o mundo da Vontade de Potência, e nenhum outro... e nada de outro’, está aí, à evidência, um pressuposto radicalmente metafísico, absolutamente indemonstrável. [...] como evitar que a despeito do conceito preventivo de caos e malgrado seu esforço de desdivinização, a filosofia nietzschiana da natureza não retorne a uma justificação racional da totalidade?” (HAAR. Op. Cit., p. 16-29). Entretanto, mesmo com tais afirmações, o próprio autor, ao final, parece dizer, belamente, o contrário: “[...] a harmonia suprema assemelha-se melhor ao relâmpago de uma unidade sobre a qual a noite a cada vez se torna a fechar, que a uma constelação para sempre inscrita no firmamento.” (HAAR, Op.Cit., p. 34). Vemos aqui uma série de acusações de contradição. Em suas afirmações sobre o que seja a natureza, a vida, Nietzsche teria caído em sua própria armadilha, tornando-se ele mesmo metafísico, antropocentrista, teólogo. Não se quer aqui, certamente, desconstruir comentários da magnitude da de Michel Haar – por considerarmos tal atitude na maioria das vezes somente desviante e vaidosa –, no entanto isso serve para, na apresentação da polêmica, ilustrarmos a problemática que envolve e acarreta o diferencial do conceito nietzschiano de vida como vontade de poder. A crítica de Haar faz todo o sentido, pois parte de certos posicionamentos que não levam a outro caminho a não ser ver nos dizeres de Nietzsche muitas incongruências, pois, se assumirmos que ao falar de vontade de poder, ele fale de uma essência que funda todo o real, não podemos ter como outra consequência entendê-lo, tal qual por vezes faz Heidegger, como metafísico (“Assim, segundo o juízo de Nietzsche, a certeza só na vontade de poder é fundada verdadeiramente como o princípio da metafísica moderna, posto que a verdade seja um valor necessário e a certeza a figura moderna da verdade. Tal torna claro em que medida a metafísica moderna da subjetividade se consoma na doutrina nietzschiana da vontade de poder como a ‘essência’ de tudo o que é efetivamente real.” Cf. HEIDEGGER, M. *O que significa a frase de Nietzsche: “Deus está morto”?* In: **Caminhos da floresta**. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 275). Porém, pensamos que não seja assim. Haar aponta uma contradição pois parte das afirmações de Nietzsche (ou seja, as *interpreta*) acerca da “natureza” como uma separação radical entre orgânico e inorgânico (vivente x inanimado), enquanto *nada além* de vontade de poder, ou seja: tomou vontade de poder como fundamento de uma totalidade. Mais grave, Haar parece dizer que para Nietzsche há um mundo “explicável” para além de um sentido, em outras palavras, que haja uma “verdade” no mundo inacessível para nós (uma natureza em si mesma) que determina a “totalidade”: uma vontade de poder “pura”, do inorgânico, e uma “vontade de poder” já decaída, a do orgânico, na qual vivemos. Contudo, devemos nos lembrar que Nietzsche está consciente das dificuldades de sua tarefa e dos riscos de suas afirmações. Desta maneira, cremos que o filósofo, quando diz vida, natureza, etc., não está considerando que haja algo em si, um mundo independente (que interpreta e pensa, por exemplo) para fora de um sentido (de uma vontade de poder): isto seria demais descuidado. Neste sentido, dizer que exista para Nietzsche uma “filosofia da natureza”, seria, a nosso ver, já pressupor uma cisão entre efetividade e subjetividade, o que decorre na crença de que tais existam em si mesmos, estrutura esta que Nietzsche reiteradamente dedica-se a negar.

preconceito mecanicista³⁹, que insiste em que toda a realidade é conseqüência de uma relação de causa e efeito e que, portanto, é tal qual é porque obedece a leis. Entretanto, cabe esclarecer que aquilo que está sendo chamado de força não deve ser entendido como a causa de algo, pois tampouco é diferente do seu efeito: ela é somente o seu efetivar-se.⁴⁰ Força, vontade de poder é antes criação incessante, deste modo alheia a leis e a fins. Assim, quando Nietzsche fala de vontade de poder no vivente, quer antes destacar a necessidade de um pensamento não antropomórfico: temos que sair de visões que só consideram sujeito e objeto, causa e efeito, etc. Nietzsche está ciente de que aquilo que afirma não está “nas coisas”:

Por fim, compreendemos que coisas, conseqüentemente também átomos, nada efetivam: *pois eles não existem absolutamente...* [...] Uma “coisa” é a soma de seus efeitos ligados sinteticamente por meio de um conceito, de uma imagem...⁴¹

O próprio Nietzsche reconhece seu método, e assume que tudo isso – força, vontade de poder, inorgânico, orgânico, matéria, árvore, pedra, e tudo mais – só é possível de ser afirmado por aquele que, em última instância, deve interpretar, pensar, afirmar, ou seja, o homem.⁴² Posto deste modo, a distinção entre orgânico e inorgânico seria análoga a uma possível distinção entre o vivente – entenda-se o homem, aquele que interpreta – e o que estaria fora disso. Contudo, para fora daquilo que é afirmado (entenda-se vivido) pelo homem nada é nem deixa de ser: eis o sentido que pensamos ser dado ao “inorgânico”. O “inorgânico” – a pedra! – pode, assim, até ser considerado como o mais verdadeiro, pois é “indiferente” ao fluxo interpretativo da vontade de poder – bem como à história, à grama, a si, ou ao que seja – e, então, para o “inorgânico” não há “ilusão”, que é a ambição de toda “verdade”: isso cabe ao “orgânico”, ao vivente. Assim, o que Nietzsche almeja ao tecer tais afirmações é, a nosso ver, destacar em alto contraste a posição soberba do homem moderno

³⁹ Cf. MÜLLER-LAUTER, Op. Cit., p. 108.

⁴⁰ “Não podemos afirmar uma eterna validade de nenhuma ‘lei natural’ [...], nós não somos suficientemente *sutis* para ver o presumível *fluxo absoluto do acontecer*.” (Fragmento póstumo. Primavera-outono de 1881, 11 [293]; KGW V 2, 452. Apud. MÜLLER-LAUTER. Op. Cit., p. 114)

⁴¹ VP, §551, p. 286.

⁴² Entretanto desde parâmetros distintos dos tradicionais: “Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto no nosso mundo de desejo e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? [...] Quero dizer, não como ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ [...], mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos [...] ‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo) [...] O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais.” (ABM, §36, p. 39-40) Tal desenvolvimento a respeito do orgânico e do inorgânico mostra, assim, o tipo de questionamento no contexto de sua época que o filósofo realiza, utilizando toda esta gama de termos alheios à metafísica, mas também não os assumindo na utilização cientificista. Por sua vez, isso tornará mais claro porque Nietzsche afirma que a experiência da embriaguez é uma “precondição *fisiológica* para a arte”, nos deteremos sobre isso no terceiro capítulo.

face ao mundo (e tudo o que isso acarreta), e, através desses “casos-imagens” de vontade de poder – o vivente (orgânico), e o não-vivente, a pedra (inorgânico) –, mostrar como esta deve ser compreendida fora da clarividência e do arbítrio pretendidos por esse homem: ele só pode conhecer desde sua medida, desde o seu sentido, seu tempo, seu espaço, por isso é só para ele que a questão verdade-ilusão é um problema – só o homem diz “isto é (ou não é) uma pedra”, a pedra só jaz e não perde seu tempo com especulações dessa ordem. Ela é “verdadeira”.⁴³

Todavia, Nietzsche, ao afirmar que vida é nada além de vontade de poder, que se dá sempre desde um sentido, não quer dizer, no entanto, que inexista uma realidade empírica. Que ele negue a totalidade (da tradição) não se segue que ele desconfie que algo realmente seja: “que uma coisa se dissolva numa soma de relações, nada prova contra sua realidade”⁴⁴, ele nos diz. É justamente por querer negar o aludido antropocentrismo – pois afirmar que se sabe o que seja o real em si mesmo é sobretudo uma petulância do homem – que ele assume a posição (a perspectiva, a interpretação, a vontade de poder) de que para além de um jogo de querer dominar, de querer prevalecer, nada é nem deixa de ser (em si mesmo): vida não é equilíbrio, mas tensão de forças, pulsões. Como se está sempre desde um sentido, o que está “fora” disso é meramente indizível.

É-se necessariamente, se é um pedaço de fatalidade, se pertence ao todo, *se está no todo*. Não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não há nada fora do todo!*⁴⁵

Não podemos afirmar nem avaliar absolutamente nada além daquilo que é posto pela perspectiva na qual estamos⁴⁶: um intento contrário a isso seria um contra-senso com as próprias expectativas da metafísica, uma vez que, para realizá-lo, deveria ser possível saber

⁴³ Neste contexto, indicamos a interessante interpretação de Wolfgang Müller-Lauter, para quem o inorgânico serviria para frisar a necessidade que toda vontade de poder tem de estabilizar-se, enquanto ganhar um sentido formador de “coisas”, mesmo que prestes a se dissolver (Cf. MÜLLER-LAUTER. Op. Cit., p. 119) – por isso, talvez, a afirmação de que nele haveria mais “verdade” –: a vontade de poder não é puro influxo (puro querer) do caos de impulsos, mas deseja impor formas, a fim de que as coisas se determinem desde sua perspectiva. A vontade de poder não seria, então, uma “essência”, algo em si mesmo, que funda tais “coisas”, mas o sentido interpretativo que impõe essas tênues unidades: “‘O’ mundo não é nenhum todo como unidade [...]. Não há decerto, nenhuma força fundamental organizando-se num todo. Falar de *um* mundo tem então, em Nietzsche, só o sentido de que ele admite uma quantidade limitada de força, entendida como incessante alteração. Trata-se também de quantidades limitadas de força, quando Nietzsche fala de mundo orgânico, do mundo inorgânico e semelhantes, num sentido setorial. Tais ‘mundos’ não existem por si [...]. Trata-se aqui de divisões, por razões, finalmente, heurísticas. [...] Existem apenas multiplicidades de vontades de poder, a vontade de poder não existe.” (MÜLLER-LAUTER. Op. Cit., p. 104) Mesmo assumindo o quão polêmico é este tema, Müller-Lauter concorda que é mais coerente ter em vista a proposta de Nietzsche como um todo, que é destacar o caráter interpretativo de nosso ser no mundo, e a impossibilidade de perenidade. É isso que abarca o vivente, o orgânico, em última instância, aquele que interpreta, o homem. (Cf. MÜLLER-LAUTER. Op. Cit., nota 141, p. 120).

⁴⁴ Fragmento póstumo. Primavera-outono de 1881, 13 [11]; KGW V 2, 518. Apud. MÜLLER-LAUTER. Op. Cit., p. 118.

⁴⁵ **CI**, Os quatro grandes erros, §8, p. 55.

⁴⁶ “Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas [...]”. **ABM**, §34, p. 39.

todas as formas de vida (supostamente objetos de conhecimento) e todas as suas perspectivas e, ainda, posicionar-se desde uma outra em que fosse possível avaliá-las idoneamente (mas aí já não foram consideradas todas as perspectivas possíveis).⁴⁷

Do corpo, “um sábio desconhecido”.

É por esta razão que Nietzsche oferece – retomando o aforismo 1067 – apenas *mostrar* o mundo em seu espelho⁴⁸. Isso não quer dizer que o que ele está chamando de mundo seja o reflexo de sua vontade subjetiva, ou a identificação a um arbítrio particular. O mundo visto no espelho diz que a realidade é somente dita (vista) por aquele que o dimensiona desde um sentido formatador, o homem (o vivente, orgânico, aquele que tem “sentido”, “olhos” para se ver no espelho): “Podemos *conceber* somente um mundo, o que nós mesmos *fizemos*”⁴⁹. Significa dizer que o homem é isso que é sempre desde uma perspectiva específica, uma vontade de poder, desde a qual “faz” um mundo – que em si mesmo nem é, nem deixa de ser.⁵⁰ Neste instante a pergunta pelo que está para trás daquilo que vivemos (o “em si”) torna-se infrutífera e sem propósito: com a assunção da circunstancialidade e da determinação de cada perspectiva desde uma vontade de poder, está excluída a pergunta pelo fundamento de cada coisa (pela substância, pela essência). Uma vez que o único que podemos dizer sobre a vida seja talvez sua constante reformulação, o devir – e este talvez seja, se assim se insistir, a única identidade, “essência”, possível de ser afirmada – torna-se dispensável um fundamento que crie e sustente o mundo – uma essência em sentido tradicional –, já que o que temos são somente configurações temporais. Temos assim uma nova definição de “mundo” (vida, natureza, etc.), em que não há um “antes” dele, posto que sempre já é assim:

⁴⁷ “Se precisaria ter uma posição *fora* da vida, e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos os que viveram, para se ter antes de tudo o direito de tocar o problema do *valor* da vida: razões suficientes para se compreender que esse problema é inacessível para nós”. (CI, *A moral como contranatureza*, §5, p. 42).

⁴⁸ Cf. VP, §1067, p. 512-13.

⁴⁹ VP, §495, p. 265.

⁵⁰ “As coisas’ não se comportam regularmente, não se comportam segundo uma *regra*: não há coisas algumas (– essa é nossa ficção); elas não se comportam tampouco sob a coação de uma necessidade [...]. O grau de resistência e o grau de superioridade de poder – é disso que se trata em todo acontecer [...]. Não há nenhuma lei: cada poder tira, em cada momento, sua última consequência.” (VP, §634, p. 324). Ou seja, não temos acesso à realidade em si mesma: isto já é um disparate, na medida em que pode dar a entender que haja uma realidade em si mesma, e que, entretanto, o homem não tem como atingi-la e que, portanto, tudo seria de caráter meramente ficcional, mentiroso, posto que não se refere de fato a coisa alguma. “O conceito ‘verdade’ é um *contra-senso*... todo o império do ‘verdadeiro’ e ‘falso’ reporta-se apenas à relação entre seres, não ao ‘em-si’... *Insensatez*: não há nenhum ‘ser em si’, as *relações* constituem primeiro os seres, tampouco pode haver um ‘conhecimento em si [...]’”. VP, §625, p. 321.

A nova concepção de mundo. – 1. O mundo persiste; ele não é nada que se torne, nada que passe. [...] Vive de si mesmo: seus excrementos são o seu alimento. 2. A hipótese de um *mundo criado* não deve nos preocupar nem por um momento. [...] Essa é a nossa única certeza, a que temos em mãos para nos servir de corretivo contra uma grande quantidade de hipóteses de mundo em si possíveis.⁵¹

Dizer que mundo sempre já é assim, ou seja, que não foi criado, significa dizer que mundo é a circunstância determinada por um sentido e, por sua vez, determinadora de um sentido, uma vontade de poder que faz com que as coisas apareçam de um dado modo, e que, por conseqüência, não há como pensar uma perspectiva que seja fora de qualquer perspectiva: o que temos é um mundo que sempre vive de seus próprios excrementos, uma roda, o círculo perfeito, sem começo, sem “antes”. A vida não “cria” (de seus excrementos) porque lhe falta algo, mas por esta ser sua única característica necessária, a saber, a “pro-criação”, entenda-se constante re-configuração.⁵²

Por sua vez, isto acarreta trazer como elemento incontornável o tempo, enquanto devir, mudança inevitável, o que destrói todo sonho de perenidade. O tempo, entendido como sinônimo de alteração, impede a estagnação e permite a variabilidade de interpretações, fazendo com que a cada nova situação reestruemos o sentido que damos às coisas, ao mundo: essa tarefa sempre retorna. Relembremos mais uma vez um trecho do aforismo 1067 de **Vontade de Poder**:

[...] este meu *mundo dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além de bem e mal”, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo [...].⁵³

Nietzsche afirma que seu *mundo dionisíaco* cria eternamente a si mesmo. A partir do que trabalhamos até então, tratando de mostrar a noção de mundo (de vida) enquanto a incessante tarefa de impor sentido à pluralidade de forças que estão em jogo a cada momento, e sua invariável modificação, podemos, finalmente – se é que fomos bem sucedidos –, entender um pouco melhor esta afirmação, que traz a novidade do filósofo. Para além de todos os hábitos herdados da tradição, Nietzsche anuncia um mundo desobrigado de ideais, logo

⁵¹ VP, §1066, p 510-1.

⁵² À insistente alteração, a necessidade de se apresentar desde um sentido inscrito no tempo, Nietzsche denomina de “auto-superação”: “E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que *deve sempre superar a si mesmo*’” (*Zaratustra, II*, “Do superar a si mesmo”. p.127). A auto-superação é mais uma forma de Nietzsche manifestar o caráter da vida de impermanência criativa, desde a cambiante imposição de forças, que determina um mundo: trata-se de uma verdadeira “fagocitose” da vida, que incorpora aquilo que lhe contrapõe, gerando novos sentidos, novas formas (“coisas?”), novas interpretações, mas não por falta (sem necessidade), e sem porquê, sendo *nada além* de um movimento constante (desde seus próprios excrementos) de alteração. Nas palavras de Gilvan Fogel: “Esta dinâmica perfaz o jogo da vida, que é o jogo de auto-superação, ou seja, na e como alteração (i. é, vir a ser outro!) ou na diferenciação, é a vida crescendo, isto é, *intensificando-se* e evidenciando-se ou iluminando-se na e como decisão, quer dizer, cindindo-se, separando-se do vivido (sido), do conquistado ou do feito e lançando-se, projetando-se no que virá e será.” (FOGEL, Op. Cit., p. 101-2)

⁵³ VP, §1067, p. 512-1.

isento de falta, pois assume inteiramente a falta do “por-fazer” (do devir), de não ter pré-estabelecido um sentido imune à alteração, em que as possíveis contradições (mas assim seriam somente para olhos que buscam necessidade) manifestam a liberdade de poder ser a cada vez desde uma perspectiva, e desde um valor. Assim, o mundo, que antes era posto como lugar de frustrações e enganos – uma vez que não correspondia à verdade –, passa a ser o lugar da “felicidade do círculo” em que mesmo as dificuldades (a falta) são possibilidades de superação:

O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao *sacrifício* de seus tipos mais elevados – isto chamei de dionisíaco [...] *ser por si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser [...] com isto me coloco uma vez mais de volta ao solo, a partir do qual meu querer, meu *poder* cresce [...] ⁵⁴

Ao resignificar a noção de vida, Nietzsche desqualifica a expectativa de uma vida ideal, de um mundo transcendente e nos convoca para toda a potência de viver nosso aqui agora, e de conseqüentemente poder ver no vivido, e no porvir, o desejo e a alegria de ser o que se é.⁵⁵ Assumir o caráter de incompletude da tarefa de dar sentido ao seu mundo, reconhecendo os limites que se apresentam a cada momento, é o que garante a possibilidade de se construir uma história em que nela se encontre um próprio, ou nas palavras de Nietzsche, um si-mesmo. Si-mesmo não pode ser confundido com a subjetividade moderna, algo interiorizado, sempre idêntico e independente, mas se trata daquilo que é composto por uma pluralidade de sentidos, forças, impulsos, sempre de passagem por uma perspectiva que confere um sentido reunidor:

Essa imagem de mundo que eles projetam não é, em absoluto, essencialmente distinta da imagem de mundo subjetiva: ela é construída com sentidos estendidos pelo pensar, mas absolutamente com *nossos* sentidos... Por fim, sem sabê-lo, omitiram algo da constelação: justamente o necessário *perspectivismo*, em virtude do qual cada centro de força – e não somente o homem – constrói *a partir de si* todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força [...]. *O perspectivismo é só uma forma complexa de especificidade*. – Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (– sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos ⁵⁶

Essa espécie de nova individualidade – assim ousamos dizer –, ou antes, de novo homem, anunciada por Nietzsche, o si-mesmo, não mais se considera algo completo e à parte, mas destaca o caráter intransferível de cada um dar sentido às circunstâncias em que se está inserido, tornando-se, assim, um “próprio”. Já abandonada a cisão entre homem e mundo,

⁵⁴ **CI**, O que devo aos antigos, §5, p. 132-3.

⁵⁵ Com isso o homem é capaz de dizer: “Era isso a vida? Pois bem, mais uma vez!” (**Zaratustra**, III, “Da visão e do enigma”, p. 192. Apud. FOGEL. Op. Cit., p. 106).

⁵⁶ **VP**, §636, p. 325-6.

agora o si-mesmo (si-próprio) diz uma só palavra: a esse “resultado” das relações (de força) interpretativas, a essa configuração de forças que se manifesta em toda perspectiva, Nietzsche denomina “corpo”. Uma força, ao se impor, cinde, evidenciando um modo de ser possível em detrimento dos outros, e, com isso, dá forma: do puro “nada” discerne, distinguindo cada coisa, fazendo do apenas possível, um “caso singular”⁵⁷, um corpo. Esse caso singular que é o corpo não é, deste modo, uma simplificação a partir de uma complexidade de elementos – tal qual a unidade racional e auto-consciente pretendida pela subjetividade moderna. O si-mesmo que um corpo manifesta é a pluralidade tornada carne, a perspectiva na mais “complexa especificidade”, uma organização fisiológica.

A escolha pelo termo “corpo” é, mais uma vez, uma apropriação muito bem pensada (muito mais que uma simples inversão, como alguns insistem): segundo Nietzsche, mesmo quando se quis negar ao máximo o corpo humano, em proveito do espírito, alma, etc., entendendo-o como símbolo de tudo que seja o outro do ideal transcendente, ele, o corpo, já estava inadvertidamente garantido, confiado, devotado (pressuposto?!), pelo simples fato de que, como bem diz, “a ninguém ocorreu a idéia de entender o seu estômago como um estranho”:

Seguindo o fio condutor do corpo. – [...]. O corpo humano, no qual tanto o passado mais longínquo quanto o mais próximo de todo o devir orgânico torna-se de novo vivo e corporal, por meio do qual, sobre o qual e para além do qual parece fluir uma torrente imensa e inaudível: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a antiga “alma”. [...] A ninguém ocorreu a idéia de entender o seu estômago como um estranho [...] Ao contrário, mesmo aqueles filósofos e religiosos que tiveram o motivo mais forçoso em sua lógica e piedade para tomar o seu ser corpóreo como ilusão [...] não puderam evitar reconhecer o tolo fato de que o corpo não havia desaparecido [...]. Por fim a crença no corpo é somente a consequência de uma conclusão: posto que fosse uma falsa conclusão, como afirmam os idealistas: tal não seria um ponto de interrogação em relação à fidedignidade do próprio espírito: o fato de que ele, dessa maneira, seja a causa de falsas conclusões? Posto que multiplicidade, espaço, tempo, movimento (e tudo o que possam ser as pressuposições de uma crença no corporal) fossem erros – que desconfiança não será suscitada contra o espírito, que nos induziu a tais pressuposições! Basta, a crença no corpo sempre é, entretantes, uma crença mais forte que a crença no espírito [...].⁵⁸

Negar o corpo é negar o espírito, uma vez que para ser possível a afirmação de que haja um espírito, uma alma – que seria como a antítese do corpo: imortal, invariável – já é tomar como existente o tempo, a não identidade, as mudanças, ou seja, admitir a existência daquilo ao qual o espírito deve se opor, a saber, o corpo. Mais especificamente, no sentido amplo que corpo aqui adquire, a visão de que haja espírito, e de que o corpóreo seja ilusório, é

⁵⁷ HAAR. Op. Cit., p. 110.

⁵⁸ VP, §659, p. 332-3.

por si só uma interpretação, uma força que quer dominar, um corpo, que assim deu sentido a essa pluralidade que chamamos homem.

Por sua vez, Zaratustra anuncia outro homem que não mais é só espírito, alma, razão, consciência, mas corpo, enquanto “grande razão”:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido [...] Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. [...] Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo. [...] Mesmo em vossa estultície e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo o vosso ser próprio [...].⁵⁹

Assim, corpo não nega o espírito, porém é mais do que isso, é uma grande razão, que inclui a multiplicidade da qual é composta o homem – consciência, instintos, sentidos, etc., até mesmo o espírito, a “pequena razão” –, ou como diz o filósofo, o si-próprio. Mas para além destas divisões, a grande razão diz um agir, pensar, conhecer, fazer de “corpo inteiro”, dizendo “sim à vida”⁶⁰. Cabe a quem a vive a tarefa de estar no “jogo de forças”. Neste contexto, temos, como dizemos ser nossa aposta, uma nova noção de indivíduo, de homem que abandonou sua subjetividade para viver seu corpo: “*Minha hipótese*: o sujeito como multiplicidade.”⁶¹ Não esperando nada além da vida a não ser o aqui e agora de cada experiência, o homem, cada homem, pode tornar-se si-mesmo, próprio, pois deste não mais esperar decorre tomar para sua inteira responsabilidade a criação de seu mundo, a cada momento.⁶²

Notemos que o que estamos dizendo sobre o corpo, não difere daquilo que desenvolvemos até agora como força, vontade de poder, etc⁶³: todas são maneiras de trazer, cada qual com sua insígnia, sutilezas à tentativa de reconciliação entre homem e mundo. Podemos assim, finalmente, afirmar que corpo é sinônimo de “vida” uma vez que o que temos não são coisas em si mesmas, independentes e passivamente conhecíveis, mas todas amarradas e “criadas” por uma vontade de poder que se impôs, interpretou, “tornou-se corpo”,

⁵⁹ Zaratustra, I, “Dos desprezadores do corpo”, p. 60-1.

⁶⁰ “Em **Assim falava Zaratustra**, o esfacelamento do ‘eu’ não é apenas anunciado pela personagem; é por ela vivido. É sintomática a aparente desordem de seus sentidos. Os olhos falam a Zaratustra, seus dedos dos pés escutam, ele se torna boca por inteiro – e sempre se entretém com o seu coração.” (Cf. MARTON, S., *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca*. In.: **Cadernos Nietzsche 25**. São Paulo: GEN, 2009, p. 69) Porém, mais do que uma desordem dos sentidos, diríamos uma nova ordenação, que supera as possíveis divisões entre as “funções”, sendo agora todo corpo, o corpo inteiro.

⁶¹ VP, §490, p. 263.

⁶² “Eis aqui: a Natureza! O Fio de Ariadne é o corpo, mas não um corpo unilateral, conceptual, material, mecânico, mera negatividade residual do espírito. Não, muito pelo contrário. O ‘si-mesmo’ é o corpo [...] O corpo como o ‘verdadeiro’ fundamento, o abismo de todo fundamento, o fundo insondável de onde surge e deixa de ser o homem, o homem que somos, cada um de nós em nossa felicidade, nossa vida, em nossa mais própria terra, nossa Natureza [...]” LOLAS, Op. Cit., p. 214.

⁶³ E então vivente, orgânico, homem, reflexo no espelho.

e que, por conseguinte, para “fora” disso não há nada além⁶⁴. Em meio ao indistinto, amorfo, procuramos formas, “ilusões de aparência”, “inventamos” diferenças (interpretamos), indivíduos, que lhes dão um sentido, pois, do contrário, não poderíamos sequer viver, já que, se nada se diferencia, nem mesmo nós somos *uma* coisa (impossibilitando um conceito de sujeito).

Tudo o que entra na consciência como ‘unidade’ é já imensamente complicado: temos sempre somente uma *aparência de unidade*. O fenômeno do *corpo* é o fenômeno mais rico, mais claro, mais compreensível: deve ser posto em primazia sem que descubramos algo sobre seu significado último.⁶⁵

Assim como a vida, o corpo é a manifestação de um jogo de forças, jogo este que é uno – uma vez que sempre temos um isso ou aquilo – e vários, pois, ao percebemos a cada instante o resultado de um embate, um caso singular, este resultado dá indícios da multiplicidade de possibilidades que entraram em questão para a sua formação – tal qual um tempo, espaço, etc. determinados –, mas, além disso, remete ainda para as possibilidades que não se concretizaram, pois não tiveram a intensidade para se impor. Ou seja, o movimento que faz possível um corpo mantém-se sempre aberto, inacabado, por-fazer, permanece devir, possibilitando novos corpos, novos sentidos. Em outras palavras, vida (corpo) é luta, hierarquia, enquanto sentido que impõe forma, mas que para tal demanda esforço, corpo inteiro, para a todo instante poder ver ruir e nascer um mundo. Porém principalmente, por ser perspectiva, vida diz liberdade, liberdade para aceitar o enorme desafio de ser o que se é, diante do desconhecido vir a ser.

No entanto, o corpo ainda permanece inaudível para nós: “sobre o qual e para além do qual parece fluir uma torrente imensa e inaudível”⁶⁶, Nietzsche diz. Podemos ver esta frase em dois sentidos. Primeiramente, que ainda não estamos maduros para “escutar” o corpo, (entenda-se vida, devir, fluxo). Nós percebemos somente as exigências da racionalidade tradicional (pequena razão), sempre às buscas de “em-si”, estabilidade, perfeições e todas essas tentações da ordem transcendente há muito cultivadas atenta e rigorosamente pela tradição filosófica. Isto acaba por impossibilitar vivermos isso que cremos ser o segundo sentido da expressão “inaudível”. Uma vez que está sendo proposta uma forma do agir como um todo, que seja desde uma “grande razão”, desde um corpo, temos que, antes de tudo,

⁶⁴ Cf. FOGEL, G. “Notas sobre o corpo”. In: **Arte: corpo, mundo e terra**. Op. Cit. p. 36-57: “Dissemos ‘antes’ da oposição corpo-alma. Mas o que quer dizer este ‘antes’ e por que ‘antes’? Este ‘antes’ estará sub-pensando que corpo é o acontecimento arcaico ou i-mediato da ou na vida [...] Corpo seria, pois, cooriginário com vida ou *mesmo* de vida. [...] Corpo é tão-só uma estranha textura, que não coisa ou algo nenhum, mas o próprio homem, a própria vida, enquanto ‘a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade’”.

⁶⁵ VP, §489, p. 263.

⁶⁶ VP, §659, p. 332-3.

buscar afrouxar um pouco a rédea curta dos nossos hábitos, e então, quem sabe, vivenciarmos o “corpo inteiro”, que terá por consequência, pensar desde um escutar, conhecer desde um sentir, deduzir desde um olhar, ou como quer que se mostre na circunstância. O que queremos dizer é: esse novo agir precisa de silêncio, ele é necessariamente inaudível, no sentido que assume não saber – não tem mais a ânsia para fundamentar – e, com isso, tem a liberdade de encontrar por aí, inesperadamente, em um instante, novos sentidos, novas interpretações, para logo depois, perdê-los – mesmo que a contragosto –, tornando isso que é a vida ainda mais “viva”, intensa. Significa o novo agir do homem – sua multiplicidade amarrada ao devir – tempo, espaço, desejos, instintos, etc. – nunca é inteiramente sabida, no sentido de explicável, mas antes sentida, nele o homem não mais é a voz da clarividência consciente, mas também de tudo um pouco, inclusive um pouco de nada. Somente ao afirmarmos o devir, tornando-o dádiva, é que podemos descobrir na medida da vida, em que o vir-a-ser está impresso em cada detalhe, e portanto, o não-saber permanece inaudível e, mais, inaudito. Deste modo não estamos falando de outro homem, completamente modificado, mas o homem que cada um de nós somos, que, admitindo o não-saber de todo saber, transforma-se.

Sobre essa diferença entre os dois inaudíveis, tentaremos discorrer nos capítulos que se seguem.

Capítulo II

“*Nós homens do conhecimento, não nos conhecemos*”.

No capítulo anterior, rondamos a afirmação de Nietzsche: “o mundo é vontade de poder e nada além disso”. Ao dizer isto, o filósofo afirma a vida como perspectiva determinada desde uma vontade de poder, que se realiza como corpo e, através disto, se opõe à metafísica que rejeita a “aparência” transitória da vida em prol de uma transcendência, “universal” e “verdadeira”, ou, em uma só palavra, um *transmundo*⁶⁷. Tal desejo⁶⁸ por um mundo *além* deste, ocasiona um homem aleijado, como já adiantamos, incapaz de “escutar” seu corpo, já que à sua multiplicidade constituinte, por ele negada, opôs a irredutibilidade unitária da pequena razão, não ouvindo, assim, a possibilidade de novos sentidos construídos amplamente em cada aqui e agora. Isso transforma o homem em um arremedo de homem, já que com sua “onisciente” e clarividente racionalidade não pôde ver o mais próximo, o “si-mesmo”⁶⁹.

Neste contexto, caberá à experiência artística, e à sua respectiva embriaguez, o papel de reintegrar este homem, uma vez que possibilita uma mudança de perspectiva e a conseqüente resignificação da vida, a partir de uma nova forma de valorar, não mais repartida, mas de “corpo inteiro”, realizando, assim, a superação metafísica⁷⁰. Entretanto, para podermos compreender esta *transvaloração*, devemos antes disso investigar o que seja este homem despedaçado, impossibilitado de escutar desde a grande razão (corpo inteiro) e dedicado, ao invés, a aprimorar a cisão (a fragmentação) entre este mundo e um *além*, posto que isto que está sendo chamado de homem fragmentado, como veremos, é crucial no estabelecimento da criação artística, na medida em que é em referência a ele que a arte ganha seu papel transformador.⁷¹ Devemos olhar mais de perto o que seja esse *além* do mundo (e

⁶⁷ Cf. **Zaratustra, I**, “Dos transmundanos”, p. 56.

⁶⁸ Dizemos desejo, pois, como veremos, isto também é vontade de poder, e nada além. Na mesma seção *Dos transmundanos*, Nietzsche escreve mais adiante: “Bem demais sei, também, no que eles mesmos, mais que tudo, acreditam. Não, na verdade, em transmundos e redentoras gotas de sangue, senão que, também eles, mais que tudo, em seu corpo.” **Zaratustra, I**, “Dos transmundanos”, p. 59.

⁶⁹ Este homem é aleijado pois resume-se a apenas uma de suas partes, deixando, assim, de ser homem: “‘Isto aí é uma orelha! Uma orelha grande como um homem!’ Olhei melhor: e, realmente, debaixo da orelha, movia-se alguma coisa, que dava pena, de tão pequena e grácil e mirrada. [...] O povo me disse, porém, que a grande orelha não era somente um homem, mas, sim, um grande homem, um gênio. Mas eu nunca acreditei no povo, quando ele fala em grandes homens [...] eu caminho entre os homens como entre fragmentos e membros avulsos de seres humanos [...] horrendos acasos – mas não homens!” **Zaratustra, II**, “Da redenção”, p. 170-1.

⁷⁰ Cf. **HDH**, §27, p. 35.

⁷¹ “Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações.” **Zaratustra, II**, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p.

como *este* mundo permanece inaudível), para que possamos ver a verdadeira dimensão e diferença do estado estético, a embriaguez, e sua importância no projeto nietzschiano de crítica à tradição filosófica.

Assim sendo, tomemos como ponto de partida as primeiras linhas de **Genealogia da Moral**, onde Nietzsche diz: “Nós homens do conhecimento, não nos conhecemos; [...] Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos.”⁷² O homem tal como visto pela filosofia moderna, o *homem do conhecimento*, é incapaz de escutar suas experiências. Mas por que Nietzsche estaria afirmando que este homem que somos, homens do conhecimento, não se conhece? Que homem é este que mesmo com tanto saber, não sabe nem a si-mesmo, estando sempre “ausente” de sua “experiência presente”?

Primeiramente, devemos estar atentos que, na modernidade, a noção do que seja “experiência” foi reduzida a uma operação mediada pelo entendimento (pequena razão), ou à verificação de uma hipótese (tornando-se sinônima de “experimento”), ignorando a perspectiva necessariamente envolvida em toda ação humana, inclusive no próprio conhecimento: um homem que tem este tipo de “experiência” não tem coração nem ouvidos para aquilo que realmente experimenta. Ele ambiciona uma realidade em que o devir seja eliminado, e que sua história não signifique uma construção (e destruição) inscrita no tempo, mas a aproximação e concretização de verdades absolutas – elas mesmas fora do tempo – ou seja, enquanto o resultado evolutivo da pequena razão, ora elevada ao status de “naturalmente” (leia-se, neutramente) progressista. Desta maneira, também podemos pensar a palavra “ausente” como forma de nomear aquele que jamais vive seu *aqui e agora* – necessariamente inadequado, por isso desprezado –, pois significa que a almejada (pretensamente alcançável) verdade reside sempre em outro tempo que não este: assim, seu “presente” só existe como ponto de referência para medir a distância em relação a estas verdades sempre “ausentes”⁷³. Este homem (supostamente) ausente de seu tempo receia seu

115. Ainda: “[...] é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura *liberdade* [...]” (HDH, §4, p. 10) Ou seja, como já sugerimos no capítulo anterior, Nietzsche não propõe, em sua superação da metafísica (transvaloração) ocasionada através da experiência artística, um *outro* homem, mas este que transforma-se ao viver o “desconhecimento” sábio de seu corpo. Esperamos esclarecer isto no que se segue.

⁷² GM, *Prólogo*, p. 7. O trabalho neste capítulo será refletir sobre esta afirmação.

⁷³ Como breves ilustrações temos, por exemplo, a ciência, que se “ausenta” de seu tempo na medida em que entende-se como progresso “natural” em direção a um conhecimento (uma verdade) que um dia – não este aqui e agora –, dada sua “evolução”, permitirá o controle e a manipulação absolutas dos elementos desse mundo, de modo que, dotado de total capacidade de dominação, o homem finalmente realizará o projeto de eternidade e “felicidade” (entenda-se sem devir, sem sofrimento), noutra tempo prometido por um Deus, já morto. Por sua vez, o cristianismo, afirma uma verdade edênica – felicidade eterna –, perdida pelo homem através de seu

destino (história) e o fato de não poder pré-determiná-lo, pois isso envolve ter que reescrevê-lo a cada instante e, mesmo assim, continuar invariavelmente vedado a certezas: o devir representa a sua impotência e limite diante da vida. Assim, desconfiado que deste mundo do devir, fundado no “desconhecimento”, surja somente males, vê na promessa de um mundo *além* deste, sem alteração, uma promessa de imunidade a este “sofrimento”.⁷⁴

Em vista desse *mundo além*, o homem, procurando blindar-se do devir, separou-se do mundo da transitoriedade, ora tornado enganador, aparente, condenável. Ele somente tem “verdadeiro” acesso às coisas na medida em que alcança seu mais recente elixir, a substância, ou seja, aquilo que nelas há de inalterável, em si. Certamente, para tal, deverá agarrar-se firmemente às restrições da pequena razão, e, agora escutando somente com esta “grande orelha” (o corpo, o transitório, foi recusado), vê um real *determinado*, e, crendo ter descoberto a passagem de acesso às coisas nelas mesmas, não vê mais a relatividade mesma de sua escolha – que fundamentalmente *é uma escolha* – tornando a possibilidade de outras perspectivas, se não inexistente, simplesmente descabida: “[...] o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo.”⁷⁵

Vemos aí o núcleo do problema de Nietzsche em relação à tradição:

Derrubar ídolos (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.⁷⁶

Nietzsche viu na história do pensamento como um todo inúmeras frestas em sua estrutura erguida ao longo de séculos, tida até então como inquestionavelmente sólida, e, a partir dessas rachaduras, adentrou nos elementos ainda não ouvidos, pois já tidos como pressupostos por esta tradição, e, com isso, deu início ao seu questionamento radical, através da relativização dos alicerces já tão profundamente inseridos nesse que chamamos homem (tomado há muito como sinônimo de racionalidade)⁷⁷. Neste sentido, com esta colocação de que o homem do

pecado (que, ironicamente, não se satisfaz com a promessa de perenidade), justificando a perambulação penitente neste mundo, na expectativa de um reencontro em uma prometida outra vida.

⁷⁴ Nietzsche expressa isto em um fragmento intitulado “Para a *psicologia da metafísica*”: “[...] O que foi mais temido, a causa dos *sofrimentos mais poderosos* (ambição do domínio, volúpia etc.) foi tratado pelos homens com a maior inimizade e eliminado do mundo ‘verdadeiro’. [...] Do mesmo modo, a *mudança*, a *transitoriedade* foram temidas: nisso se exprime uma alma oprimida, cheia de desconfiança e de má experiência [...] uma espécie de homem inversa teria computado essa mudança como *estímulo*.” (VP, §576, p. 298). Corroborando com nossa leitura, esta espécie de homem *inversa* ao metafísico, numerar-se-á, artista.

⁷⁵ ABM, §20, p. 25

⁷⁶ EH, *Prólogo*, p. 15-6.

⁷⁷ Significa, a própria tradição só é possível uma vez que assenta-se em elementos “inaudíveis”, na medida em que o que considera o mais garantido é na verdade o mais distante, despercebidos: noções como racionalidade,

conhecimento se desconhece – que tem o importante papel de abrir sua **Genealogia** –, Nietzsche quer nos fazer pensar a importância de olharmos onde estamos assentados, e não nos esquecermos que o lugar onde estamos, desde onde enxergamos o mundo, é uma perspectiva, uma interpretação. E, uma vez que este solo esterilizado da metafísica, no qual há muito nos habituamos a habitar, nos ancora em uma profundidade que só podemos especular, devemos partir do questionamento sobre a origem deste desejo de cindir com o mundo do devir e viver para um além. Só assim poderíamos restaurar a esperança de novas perspectivas:

Recuando alguns degraus. – Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos [...] neste grau de liberdade ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então se faz necessário, porém, um movimento para trás.*⁷⁸

Nesse passo para trás – o método genealógico nietzschiano – devemos nos perguntar pelos interesses, pela vontade de poder, que fundaram e permitiram o estabelecimento de uma dada interpretação, e assim recolhermos os índices para uma leitura crítica da mesma: e somente através disso será possível pegar a mentira da metafísica em flagrante.⁷⁹

De fato não será a tarefa deste trabalho desenredar toda a extensa e elaborada trama feita por Nietzsche em sua crítica à tradição como um todo: da história à biologia, da “morte de Deus” ao niilismo (sem mencionar a crítica direcionada especificamente a cada filósofo, por exemplo), são infinitos os detalhes, tons, relevos e complexidades que mereceriam cada qual um trabalho de, no mínimo, outra pesquisa. No entanto, uma vez que este não seria o melhor lugar para isto, o que pretendemos aqui é, desde uma abordagem mais ampla, vislumbrar ao menos algo da trama que todos esses específicos nós formam em seu conjunto, qual o sentido que os une. Com isso queremos, como já dissemos, compreender melhor qual o lugar dado ao que seja a arte e a embriaguez na filosofia de Nietzsche, no tocante à sua crítica à tradição. Isto é primordial uma vez que ambas, arte e metafísica, encontram-se em lados opostos: enquanto na arte o homem exalta o devir, considerando-o um estímulo a viver, por outro lado, desde a tradição metafísica, em seu culto à transcendência (ao além-mundo)

auto-evidência do sujeito (*res cogitans*) – e este como distinto do objeto (*res extensa*) –, relação de causa e efeito, e até a simples idéia de unidade, jamais, segundo Nietzsche, foram tomadas como problema – ou seja, como também uma interpretação passível à crítica –, mas como condicionantes categorias *a priori*.

⁷⁸ HDH, §20, p. 29.

⁷⁹ Nas palavras de Deleuze: “Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário [...] Por isso uma crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma **reação**, mas sim como uma **ação**.” (DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 2). Ou seja, o que ele denomina superação (a transvalorização), não deve ser confundido como a manutenção da expectativa de contínuo e dialético progresso da modernidade, em que a confiança na razão evoluiria em confiança no corpo – não se trata de uma *reação* –, mas aponta para a assunção do exercício crítico (*ação*) permanente face às vivências (na medida em que estas são compreendidas como perspectivas concretizadas somente porque um jogo de forças de tal modo se impôs).

através do virulento ódio ao devir, o homem passa a assombrar como um morto-vivo esta terra, à espera de um além inalcançável, preso a um lugar que rejeita, a saber, este seu corpo, ora vazio de sentimento de vida.⁸⁰

Para Nietzsche, mesmo este moribundo que, se pudesse, escaparia de seu corpo – já que representa sua finitude –, é, ainda assim, *desde* corpo, pois isto também é vontade de poder, quer dizer, advém de um desejo de impor seu sentido, uma interpretação que deu uma formatação – um corpo – ao mundo⁸¹. Posto isto, é importante atentarmos ao fato de que Nietzsche não é contra as idealizações enquanto estruturas necessárias para nosso viver no mundo, pois, do contrário, a oposição entre arte e metafísica seria apenas mais uma no extenso repertório dicotômico do pensamento ocidental. Para ele, por não ser possível percebermos e vivenciarmos o constante fluxo do devir, criamos sentidos, unidades, ideais, desde uma vontade de poder, de maneira que a vida torne-se possível de ser vivida, sem eles não haveria qualquer sentido de construção histórica, e antes mesmo qualquer vivência, e qualquer corpo:

[...] A *confiança* na razão e em suas categorias, na dialética, e assim o *apreço* pela lógica só provam, conforme a experiência, que elas são úteis para a vida: *não* a sua “verdade”. Que uma porção de *crenças* tenha que existir; que se possa *julgar*, que *falte* a dúvida em relação a todos os valores essenciais: - isso é pressuposição de todo vivente e sua vida. Portanto, que algo *tenha* de ser considerado verdadeiro isso é necessário – *não* que algo *seja verdadeiro*. “O mundo verdadeiro e o aparente”-essa oposição é reconduzida por mim a *relações de valor*. [...] Que, para prosperar, tenhamos que ter crenças estáveis, disso fizemos o fato de que o mundo “verdadeiro” não é nenhum mundo mutável e submetido ao devir, mas, antes, um mundo *que é*.⁸²

Estas unidades, cada corpo, derivadas da necessidade da vontade de poder de dar forma e reunir experiências e torná-las comunicáveis – manifestos casos singulares –, jamais podem ser entendidas como independentes unidades denominadoras de essências: elas nascem e se mantêm devido às interligações e às intenções que atualizam e, dissipada a força que as une, igualmente seu corpo se desfaz, dando vez a outro. O problema se estabelece quando a condição fundamental do devir é negada e, em seu lugar, se deseja obrigar que cada corpo não se decomponha, exigindo que a *crença* em algo seja perene, estável, tornando-se a definição, a essência mesma deste algo. O homem moderno esqueceu-se, ou antes, recusou a mentira (a fragilidade) destas verdades – destas crenças – e então empenhou-se em eternizá-las,

⁸⁰ “Enfermos e moribundos, eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras; mas também esses doces e sombrios venenos eles os tiraram do corpo e da terra!” **Zaratustra, I**, “Dos transmundanos”, p. 58.

⁸¹ Lembremos o capítulo anterior, onde dissemos que afirmar um espírito é antes afirmar o seu outro, o corpo. Ressaltemos igualmente a passagem da **Genealogia da Moral** que diz *nós* somos este homem do conhecimento: sobre isto trataremos a seguir.

⁸² **VP**, §507, p. 267-8.

acreditando ser possível sua estabilidade (perenidade). Para isso, tornou meta eliminar a multiplicidade e variabilidade que participam em cada uma destas provisórias unidades, de modo que sejam, então, sempre as mesmas e, somente assim, de fato “conhecíveis”. Dessa necessidade de um mundo unívoco, que tenha todas as suas faces apreensíveis, conseqüentemente previsíveis – portanto um mundo puramente idealizado, pois não há a unidade no mundo, a não ser aquela que interpretamos desde nossa vontade de poder –, inicia-se a cisão entre essência e aparência, transcendência e imanência, sujeito e objeto, enfim, homem e mundo: de um lado o lugar do verdadeiro, das coisas nelas mesmas, que se torna paradigma ontológico do outro, acidental e enganador: só *é* (verdadeiramente existente) o mundo que não cede à mudança e ao devir, sendo esse seu oposto, o que *não é* verdadeiro: “O que é não devém; o que devém não é...”⁸³.

Mas vejamos mais de perto esta interpretação – tornada axiomática pela tradição – que, da necessidade de *crermos* em um mundo “verdadeiro” (constituído pelas unidades circunstanciais que permitem darmos um sentido e, assim, confiarmos em um futuro), passou a exigir que este seja sempre igual, significa dizer, que corresponda a uma essência para além de toda a aparência, e, por isto mesmo, que seja conhecível em si mesmo. Nietzsche nos diz:

O homem procura “a verdade”: um mundo que não se contradiz, que não engana, que não muda, um mundo *verdadeiro* – um mundo no qual não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida de que haja um mundo tal como deveria ser [...] O desprezo, o ódio contra tudo que passa, que muda, que se transforma: – de onde vem essa valoração do permanente? Evidentemente, a vontade de verdade é aqui apenas o ansiar por um *mundo permanente*. Os sentidos iludem, a razão corrige os erros: *consequentemente*, conclui-se que a razão é o caminho para o permanente. [...] Mudança e felicidade excluem-se. [...] *A crença no que é* mostra ser somente uma consequência: o *primum mobile* propriamente dito é a descrença no que devém, a desconfiança em relação ao que devém, o menosprezo de todo devir.⁸⁴

As mudanças do devir, às quais estamos submetidos, exigem que reavaliemos constantemente aqueles nossos ideais, tentando sempre *escutar* a nova configuração apresentada a cada aqui e agora, para podermos superar nossas interpretações, criando outras. Certamente isto demanda um esforço de estarmos em permanente embate entre aquilo já criado e o que ainda há por fazer, expondo-nos à possibilidade de que aquilo que demanda de nós uma reavalição, leve-nos por caminhos inteiramente diferentes daquilo que quiçá esperássemos. Isto nos obriga a nos deparar com o fato de, apesar de nossa expectativa, aquilo que somos ou que procuramos construir, é igualmente circunstancial e, mais que isso, que,

⁸³ **CI**, A razão na filosofia, §1, p. 34.

⁸⁴ **VP**, §585, p. 305.

fundamentalmente, o que estávamos tecendo era, antes, uma interpretação, uma história que pretende conter em unidade uma multiplicidade que raramente podemos dimensionar.

Diante disso, o homem incapaz de relativizar seus valores, e inconformado com a fragilidade de seu ser no mundo, identifica vida a sofrimento, elevando o incontornável esforço de existir à qualidade de penitência: vê na sua vida uma prisão, e nas alterações de suas experiências, contradição. Ou seja, condena a vida e a despreza por representar a tarefa de, com ela, ter que sempre transformar-se, e deparar-se com a incompatibilidade aos seus ideais outrora esperados. Ressentido e temendo sofrer, pensa que a vida o iludiu, pois permitiu a construção de um ideal que não foi correspondido: logo, deseja um mundo como deveria ser, um mundo além⁸⁵.

Este homem exige do mundo (ou em seus termos, das “coisas”, da extensão, *res extensa*) a absoluta cognoscibilidade e a permeabilidade do mesmo à sua capacidade investigativa, pressupostamente onipotente, que dele extrairá leis, imperativos e medidas balizadoras de toda e qualquer experiência. Mais do que isso, tratará de “desvelar” leis para além de qualquer acontecimento, pois na confiança de que todos correspondam a uma previsibilidade – ou seja, que exista de fato uma verdade (uma lei, uma necessidade) que os determine –, se tornará a tarefa por excelência de sua racionalidade (a pequena razão) conquistá-las, de modo que todo acontecimento se torne previamente conhecido, logo, necessário. Isso acarreta que qualquer experiência (vivência, acontecimento) seja por si mesma supérflua, *desnecessária*: pois, se cada um destes acontecimentos são somente casos – portanto contingentes – de uma lei cuja universalidade está acima de todos eles, que validade valor tem o acontecimento mesmo (inscrito na circunstancialidade), diante da necessidade? Eis uma perspectiva que gerou conseqüências concretas, duradouras e nefastas.⁸⁶

⁸⁵ Ao desejo (ou seja, a esta interpretação, a esta vontade de poder) de alcançar um mundo imune à transição, Nietzsche chama de “vontade de verdade”: “‘Vontade de verdade’ é como se chama para vós, ó mais sábio dos sábios, o que vos impele e vos torna fervorosos? Vontade de que seja pensável tudo o que é: assim chamo *eu* vossa vontade! Quereis antes *tornar* pensável tudo o que é: pois duvidais, com justa desconfiança, de que seja pensável. Mas deve adaptar-se e curvar-se a vós! Assim quer vossa vontade!” (VP, §585, p. 305. O mesmo também é expresso em **Assim falou Zaratustra**. Cf. NIETZSCHE, F. W., *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém, II*, “Da superação de si”, p. 221-2. In.: **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores). A vontade de verdade é justamente a vontade de poder que quer acabar com a multiplicidade, reduzindo-a de modo que possa ser reduzida em essências unitárias apreensíveis. (Cf. **CI**, *Sentenças e setas*, §4, p. 10: “‘Toda verdade é simples (unívoca)’. – Isto não é duplamente uma mentira?”).

⁸⁶ Como se pode testemunhar em toda sua obra, Nietzsche diagnostica as muitas frentes de batalha abertas por este complexo projeto de desvalorização da vida: da ciência à religião, o combate à variabilidade e à diferença se institucionaliza de diversos modos, refletindo este homem que já tem o desprezo à vida interiorizado. Como veremos mais adiante, será papel da arte contrapor-se a isso. (Cf. **VP**, §794, p. 397: “Nossa religião, moral e filosofia são formas de *décadence* do homem. – O *contramovimento*: a arte”)

Para este homem, o real passou a significar um amontoado de, se não acidentes de leis universais, desordens a serem classificadas. Este mundo tornou-se, face à coerência absoluta da consciência – insistentemente não correspondida por cada aqui e agora –, corrigível e, para que isso se efetive, sua multiplicidade constituinte deve ser eliminada; significa dizer, transitoriedade (o tempo), o fim (o declínio, a morte), e a falta (o erro), representantes de tudo que devém, enfim, devem ser banidos deste novo mundo. Como agravante, há a transformação da concepção que este homem tem de si, que acaba por confundir-se com a própria idéia de consciência – como mencionamos, passa a ser somente uma de suas partes, o que é apenas uma grande orelha é tomada por grande homem – e, nesta distorção, a pequena razão passa a ser a única via possível para se aproximar das coisas.⁸⁷

Significa dizer, este homem está tão certo de ter a capacidade, a justificação e os meios para a correção do mundo, que mais do que nunca crê na interpretação de seu mundo ideal, pois agora ele é “possível”. Estabelece-se, assim, a espécie de homem mais desprezível, aquele que tem sobrevida mais extensa, pois, além de se crer acima da vida – e com isso despreza tudo, menos a si mesmo –, inventou todos os meios para se poupar do sofrimento, em outras palavras, os meios para não “morrer”. Ardiloso, dedicou-se, ao longo de séculos, a aprimorar seus instrumentos, doutrinas e todas as formas de desprezo à vida, disfarçadas de verdadeira felicidade: crêem ter alcançado um mundo em que podem poupar-se da mudança, do esforço de deparar-se com novas situações, pois tudo já está previamente entendido⁸⁸. Esta espécie de homem

⁸⁷ A idéia de sujeito é uma das mais intensamente combatidas por Nietzsche, pois dela derivam as mais variadas e especializadas formas do homem desprezar a vida. Segundo ele, a noção de sujeito, o “eu”, nasce da busca do homem de eliminar a multiplicidade e imprimir identidade no mundo, escondendo a sua própria multiplicidade atrás desta palavra: sendo assim, o “eu” é, antes, “uma administração unitária do nosso ser” (VP, §371, p. 198), uma síntese que esconde muitas variantes, e não a estrutura unitária e inquestionável que garante nossa existência. Nisso tudo se oculta, na verdade, um desejo do homem de ser a própria causa de todas as coisas, podendo determinar em que medida elas realmente são existentes, ou seja, *verdadeiras*: tudo deve ser tão claro e evidente quando é a necessidade do “eu”, ou seja, somente é, aquilo capaz de ser representado e verificado pela consciência. Isso acaba por tornar-se o critério avaliador da vida: para *além* deste mundo factual (sem adequação à *necessidade* determinada racionalmente), há o mundo como *deve* ser. Caberá ao pensamento crítico genealógico revelar esta trapaça (Cf. ABM, §16, p 21), e mostrar, a seu modo próprio, que por trás deste pretense “eu” há uma complexidade inaudita e inaudível, o si-mesmo, a grande razão, o corpo, e que este não é, tal qual se anunciou até então, prisão da pequena razão (do cogito, da consciência, da alma, ou dos outros diferentes termos cunhados de Sócrates à modernidade). Mais do que isto, segundo Nietzsche, ao afirmar a vida, e este corpo, “sábio desconhecido”, o homem “[...] não diz eu, mas faz o eu” (Cf. *Zaratustra, I*, “Dos desprezadores do corpo”, p. 60).

⁸⁸ Até mesmo as diferenças individuais foram eliminadas e, ainda que surjam, já têm seu procedimento adequado previsto: “[...] Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, voluntário, para o manicômio. [...]” *Zaratustra, Prólogo*, p. 41.

[...] toma a si como norma, como cume, como a mais alta expressão do tipo homem: ela toma de si mesma o conceito de “melhoramento” – ela crê em sua superioridade, ela também *quer* realmente: a causa da mentira sagrada é *vontade de poder* [...] Erra-se quando se pressupõe aqui um desenvolvimento *ingênuo e inconsciente*, uma espécie de auto-engano... [...] Aqui trabalhou a gélida circunspeção [...] ⁸⁹

De um mundo, então, que deve ser somente positividade – ou seja, inteiramente acessível à consciência –, somente clareza sem ocaso, algo que não se adéqüe aos critérios da pequena razão não tem valor algum sendo sua existência desconsiderada, ou seja, o homem não considera nada a não ser a atividade de sua pequena razão. Este é, então, o homem do conhecimento, incapaz de ouvir sua vivência, de viver um corpo inteiro.

Faz-se oportuno aqui, retomar, então, a passagem da **Genealogia da Moral** que deu início a esta discussão: “Nós homens do conhecimento, não nos conhecemos; [...] Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos.” Vejamos agora com atenção: esse homem do conhecimento, por Nietzsche criticado, é o homem que *nós* somos. Significa dizer, não estamos falando de outro homem, mas sim deste que nos é mais próximo⁹⁰: somos filhos e promulgadores desta perspectiva dualista da tradição, que interpreta a vida enquanto inadequação a um ideal, e, por conta disto, não ouvimos nossas próprias experiências, uma vez que nós também as tomamos desde estes ideais, ao invés de tomá-las desde os interesses específicos que as permitiram, fazendo, com isso, que elas adéqüem-se às circunstâncias específicas de seu tempo. Ou seja, somos nós aqueles “sem ouvidos” para entender nossos “ideais” como algo que pode obedecer a outra ordem do que meramente a adequação ao verdadeiro. Logo, Nietzsche diz na seqüência da mesma passagem:

⁸⁹ VP, §142, p. 101.

⁹⁰ Como dissemos, ainda aí, é corpo. Nietzsche diz em seu **Zaratustra**: “Quero dizer uma palavra aos desprezadores do corpo. Que desprezem decorre de que prezam. Mas quem criou o apreço e o desprezo e o valor e a vontade? O ser-próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão de sua vontade.” (**Zaratustra, I**, “Dos desprezadores do corpo”, p. 61) Nietzsche quer desvalidar o desprezo que o homem tem em relação à vida (relativizando o sentido que ele dá a mesma ao apontar que ela não é algo em si), e defender que a sua identificação com o sofrimento não faz do homem um apenado, mas sim réu, já que advém da sua vontade de poder, que assim quis interpretá-la; para isso, devemos olhar para o corpo, a multiplicidade de tensões e interesses que criaram tal vontade de ter a vida como dor.

Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si [...] também nós abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, no nosso *ser* – ah! E contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos “homens do desconhecimento”...⁹¹

Por estarmos tão imersos nesta estrutura do pensamento tradicional, mesmo quando tentamos “abrir os ouvidos” para isso que havíamos deixado de escutar, a pergunta que fazemos é pelo que somos “realmente”. Porém, se formos capazes de nos deslocar um pouco deste hábito, veremos que qualquer tentativa de elucidar uma pergunta como esta tem que, para encontrar uma “resposta”, abrir mão de encontrá-la – ao menos enquanto uma verdade que termine com o problema –, mas nos tornaremos mais próximos dela quando, tendo uma saudável desconfiança de nossas “verdades”, sempre perguntarmos novamente, permanecendo, então, desconhecidos a nós mesmos.

Por sua vez, o homem do conhecimento se mal entendeu porque espera uma luminosidade necessária e onipotente de sua racionalidade, descrendo no desconhecimento necessário que funda toda verdade. A mentira da tradição consiste, portanto, em ocultar a origem de sua interpretação, e, ao invés, anunciá-la como sendo a única interpretação válida, posto que é a única que diz a “verdade” – passando-se, assim, como sinônimo do verdadeiro⁹². O homem da tradição – esse homem que *nós somos* –, então, é incapaz de escutar o corpo, pelo simples fato de que não se permite *não* escutar, exigindo da pergunta “quem somos realmente?”, e sobre o que quer que seja, uma evidência necessária (uma verdade) inalcançável. Ou seja, ao esperar que o mundo seja uma coleção de coisas em si

⁹¹ GM, *Prólogo*, p. 7-8.

⁹² Restritamente a essa questão, assentimos com a capacidade de síntese de Jürgen Habermas, em seu **Discurso Filosófico da Modernidade**, quando diz: “A teoria de uma vontade de poder desenrolando-se em todo o acontecimento proporciona o enquadramento em que Nietzsche explica como se geram as ficções de um mundo do ente e do bem e também das identidades aparentes dos sujeitos cognoscentes e moralmente atuantes, como se constitui com alma e autoconsciência uma esfera de interioridade, como a metafísica, a ciência e o ideal ascético alcançam a dominação – e, finalmente: como a razão centrada no sujeito deve todo esse inventário à ocorrência de uma inversão funestamente masoquista no âmago da vontade de poder. A dominação niilista da razão centrada no sujeito é concebida como expressão e resultado de uma perversão da vontade de poder.” (HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. José Rui Meirelles Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 1985, p. 100) Entendemos esta “inversão masoquista” da vontade de poder na perspectiva daquilo que dissemos na nota 90 (ou seja, a noção da vontade de poder manifesta a necessidade de circunstanciar-mos geneologicamente nossas afirmações, acautelando-nos de nossa vontade de verdade – que ainda assim, é vontade de poder). Tal inversão se torna mais evidente através do que Nietzsche trabalha como niilismo, em que o homem, ao deparar-se com o limite intransponível de sua racionalidade em realizar seus ideais, acaba por experimentar uma abissal desilusão e diante disso – em uma das formas do niilismo –, passa a desejar o nada, desejar não mais desejar, aniquilando-se (eis o masoquismo). Porém, como veremos logo à frente, esta mesma experiência abissal, de profundo e doloroso choque com os próprios limites, é possibilitadora de um novo olhar sobre a vida.

mesmas, que podem ser apreendidas com o método adequado, esquece-se de toda a emaranhada – e desconhecida – multiplicidade de interesses que se antepõe a qualquer tentativa de conhecer determinar uma vivência, deixando disfarçadas, com isso, as interpretações, a vontade de poder que se impôs, e as intenções que estão nelas inseridas. É por esta razão que a metafísica é, antes de tudo, um erro de leitura.⁹³

Como já mencionamos, para Nietzsche, viver sem ideais é tão ilusório quanto viver apenas deles, significa dizer: sem estes, suportar todo o fluxo do devir seria impossível, tornando a vida impossível. Por outro lado, viver um mundo feito somente deles forja uma cisão que só propicia um julgamento da vida enquanto inapropriada. Deste modo, devemos ter em vista o que funda a possibilidade destas unidades, destes “ideais”, como algo que absolutamente não tem nada de unitário⁹⁴. Portanto, no confronto com a ficcionalidade dos ideais, será possível uma resignificação da relação do homem com a vida.⁹⁵ Este é o momento em que o homem se vê coagido a assumir como necessário à existência tudo o que

⁹³ **VP**, §628, p. 322: “Ilusão de que algo *seja conhecido* onde temos uma fórmula matemática para o acontecer: este *é só designado, descrito*: nada mais!”. Como também destaca Jean Granier, a metafísica interpreta a realidade de maneira que tudo aquilo que não seja em si mesmo, perene, seja, por consequência, tomado como erro. Disso decorre que tudo – a não ser a realidade imutável – seja corrigível: “O pensamento metafísico se empenha em desconhecer essa determinação essencial da realidade: a mescla, pela qual os diversos elementos constitutivos de um ser real correspondem a negações e a afirmações indissociavelmente solidárias entre si. Ele pretende, pelo contrário, romper com essa convivência, porque ela desconcerta, perturba e causa a impressão de que os valores mais altos se encontram ‘maculados’ pela mescla com antivalores, por exemplo o espírito com a matéria, ou, de forma mais expressiva, o ser permanente com o fluxo do devir.” GRANIER, Op. Cit., p. 40-1.

⁹⁴ Como exemplifica Nietzsche em sua **Gaia Ciência**, o homem do conhecimento esqueceu-se de que é o ilógico que funda o lógico (Cf. **GC**, §111, p. 97). Ou ainda: “A lógica está atada à condição *de que haja casos idênticos*. De fato, para que se pense e se conclua logicamente, *essa* condição, *há* primeiro de ser simulada como tendo sido preenchida.” (**VP**, §512, p. 269).

⁹⁵ Este assunto rodeia o que Nietzsche chama de niilismo que, antes de tudo, é a desilusão radical sofrida em relação à perenidade dos ideais, à mentira por de trás de toda “verdade”; a descoberta que no fundo tudo é “ilógico” causa um profundo desamparo, e o homem termina com pena de si mesmo, intensificando ainda mais o seu sentimento de inadequação: “O *niilismo* como *estado psicológico* terá de se declarar primeiro quando procurarmos em todo acontecimento um ‘sentido’ que não há aí: assim, quem procura finalmente perde o ânimo. Niilismo é então o tornar-se consciente do grande e duradouro *desperdício* de força, o tormento do ‘em vão’ [...] a vergonha de si mesmo, como de alguém que se tivesse enganado durante muito tempo [...] Portanto, a desilusão com um pretense *fim do devir* como causa do niilismo [...] o entendimento da insuficiência de todas as hipóteses de fim até hoje [...] No fundo, o que aconteceu? O sentimento de *desvalorização* foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de ‘fim’, nem com o de ‘*unidade*’, nem com o de verdade. [...] Quando tivermos desvalorizado essas três categorias, então a prova de sua inaplicabilidade ao Todo não será mais nenhuma razão *para desvalorizar o Todo*.” (**VP**, §12, p. 32-3). Porém, este sentimento de inadequação é um momento necessário para que a ficcionalidade – a história, o devir – seja reinserida como parte integrante da vida do homem, e que o projeto de uma verdade absolutizante seja abandonado. Isto certamente não acontece sem perplexidade: “*Num encontro*. – A: Que está olhando? Há algum tempo está calado. – B: A mesma coisa antiga e nova! O desamparo de uma coisa me leva tão longe e tão profundamente dentro dela, que afinal alcanço o fundo e vejo que não vale tanto. No fim de tais experiências há uma espécie de tristeza e torpor”. **Aurora**, §465, p. 238. A partir deste estado de perda de ânimo e torpor, cabe ao homem decidir entre intensificar o ódio à vida (cometendo a inversão masoquista ao desejar nem mesmo o seu ideal), ou viver a liberdade de poder re-significar aquilo que outrora era tão verdadeiro. É neste contexto que Nietzsche nos indica que este momento de crise instaurado pelo niilismo é da mais inteira importância e saúde: “Que podeis experimentar de mais excelso? A hora do grande desprezo.” (**Zaratustra**, *Prólogo*, p. 37). Ou ainda: “O descontentamento, o niilismo *poderia ser um bom sinal*.” (**VP**, §111, p. 81).

era designado como negativo – entenda-se: a falta, mudança, erro, tempo, devir –, quando ocorre a aludida chance de *transvaloração* (superação), em que a crença na verdade das coisas é desmascarada: nela o homem sofre a experiência avassaladora de sentir-se transição, ponte: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o além do homem – uma corda sobre um abismo [...]. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta; o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição*, e um *ocaso*.”⁹⁶

Logo, a transvaloração, para além de ser o outro do “mundo verdadeiro”, recusando qualquer tipo de idealização, destruindo o mundo metafísico a fim de estabelecer outro, em que a demanda por verdade seja abolida, propõe, antes, superar o dualismo do pensamento tradicional, que cria opostos que se anulam, e, em seu lugar, assumir que os opostos em tensão são uma condição, tornando-se, assim, algo diferente que uma oposição: trata-se da *superação*, que, antes de ser uma mudança desde as partes, é fundamentalmente a transformação do olhar em relação às mesmas, inserindo a condição da perspectiva⁹⁷. Como bem nos esclarece Deleuze: “Alguma coisa mais elevada do que toda contradição desenvolvida, resolvida, suprimida – a transvaloração”⁹⁸. Neste sentido, não se pretende a supressão disto que somos, homens do conhecimento, mas a capacidade de nos relativizar diante de nossas próprias expectativas – que certamente querem se realizar – e nos entendermos enquanto incessante combate e construção, aquiescendo que a perenidade é inviável.

Assumindo a humanidade da criação de verdades, de ideais, perceberemos que somente para o homem há um *além*⁹⁹ - criado desde uma vontade de poder e que, portanto, não é algo subsiste por si só –, ou seja, entenderemos que aquilo que se “conquista” pode sempre ser desfeito, ou que aquilo que se almeja, pode perder nosso apreço; mas, estranhamente, ao mesmo tempo tal conquista, este sentido que inscrevemos desde nossa vontade de poder, nos toma com certa “sensação” de garantia – afinal tornou-se “corpo” –, o que sempre nos seduz a certo “substanciar”¹⁰⁰. Isso nos obriga a termos o cuidado de nos

⁹⁶ (Zaratustra, *Prólogo*, p. 38)

⁹⁷ O próprio Nietzsche reconhece ter compactuado com essa perspectiva dualista ao defender em sua primeira obra, **O Nascimento da Tragédia**, a separação entre Apolo e Dioniso que, embora complementares, manifestamente se opunham. Todavia, em seus escritos posteriores, ele reitera estas diferentes potências artísticas, mas sob um só “corpo”, “Dioniso”. Veremos isto mais de perto no próximo capítulo.

⁹⁸ DELEUZE, Op. Cit., p. 13.

⁹⁹ Vale lembrar a tematização do capítulo anterior entre orgânico e inorgânico em que dissemos que somente para o homem – o orgânico que eventualmente perece – a divisão entre verdade-ilusão é um problema, enquanto que a “pedra” (inorgânica) é perenidade indiferente.

¹⁰⁰ Como diz Deleuze: “O ressentimento, a má consciência, não são traços de psicologia, mas como que o fundamento da humanidade do homem” (DELEUZE, Op. Cit., p. 53). Com isso, Deleuze está destacando algo que o próprio Nietzsche não deixa de observar, a saber, suportar a fragilidade do nosso ser no mundo é antes de

entendermos como esta corda estendida, atentos a estas oscilações vivenciadas neste “entre”, e a nos dispormos a reinterpretar isso que supomos conquistado, exercendo a devida crítica aos nossos ideais. Significa passarmos a ter isto que chamamos homem – e por conseguinte vida – desde outro registro, pois realoca sua “pequena razão”, reunindo-a à grande razão, e construindo – tal qual tratamos de indicar no capítulo anterior –, uma outra idéia de sujeito, que superou a subjetividade arbitrária (o antropocentrismo), e tornou-se um “honesto corpo”, tornado próprio, ou seja, capaz de conviver com a multiplicidade que o forma: “Sim, este eu, e a contradição e confusão do eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser: este eu que cria, que quer, que estabelece valores e que é a medida e o valor de todas as coisas.”¹⁰¹

Este outro “eu”, o si-próprio, insere no homem do conhecimento que somos, a capacidade de desconhecer e, portanto, deste embate entre impulsos faz surgir outra forma de lidar com a vida, logo, outra noção do que seja, enfim, conhecer. Vemos nascer um “conhecimento criador”: “Também no conhecimento, sinto apenas o prazer da minha vontade de procriar e evolver; e, se há inocência em meu conhecimento, tal acontece porque há nele vontade de procriação”¹⁰². Esta nova relação do homem diante da vida, por não mais esperar a perenidade dos ideais, torna-o apto a reinterpretá-los a cada nova configuração da vontade de poder, e, sem a incisiva obrigação de ter que ser sempre idêntico para poder *ser*, pode voltar a “ter ouvidos” para suas experiências. Ele ganhou a liberdade de poder fazer troça de suas verdades, e, assim, de sempre poder criar novos olhares, refinar e aprimorar suas perspectivas, mantendo-se suscetível a abandoná-las, em caso de uma nova interpretação se mostrar necessária.

Assim, a mesma experiência abissal que causa uma vontade de aniquilar(-se) por completo a vida, possibilita, uma vez passada a náusea imediata da desvalorização absoluta do projeto de um mundo além, experimentar a “novidade” de uma vida liberada do dever, da

tudo extremamente nauseante – se vivêssemos somente a pura impermanência do devir, qualquer coisa, até mesmo nomeá-lo, seria impossível – e que, portanto, a nossa sina é, de algum modo, tratarmos de imprimir sentido nisto que no fundo é indiferente a qualquer sentido, ou seja, fazer corpo prestes a se dissolver. Em **Zaratustra (Zaratustra, III, “O convalescente”, p. 257-264)**, o próprio personagem se vê seduzido diante de seu “pensamento abissal”, desejando que algo tão grandioso nunca mais seja perdido. Imediatamente após isto, sente-se enojado, enfermo e ressentido, pois se deu conta que havia sido fisgado pela armadilha que pensava ter escapado: até mesmo naquilo que imaginava ser o sentimento de máxima lucidez, o encantamento pelo ascético e perene teve maior êxito. Será nesta convalescência que tomará conta de Zaratustra, deixando-o quase incomunicável (inaudível e inaudito), que ele experimentará a necessidade de ter que sempre perder e reconquistar o si-próprio, e como isso é o que há de verdadeiramente humano.

¹⁰¹ **Zaratustra, I**, “Dos transmundanos”, p. 57. Esta “medida e valor de todas as coisas” não é a mesma experiência do sujeito moderno, mas daquele que entende a necessária perspectiva que forma a sua interpretação do mundo, que jamais comporta univocidade.

¹⁰² **Zaratustra, II**, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 116.

verdade ¹⁰³. Com a morte dos ideais, morre também o mundo dos fins, por conseguinte, a vida torna-se “gratuita” – posto que não há mais a exigência por adequação – e, dessa falta de “para que?” nasce a chance de uma transvaloração, em outras palavras, de um próprio: significa dizer, nasce a chance de um homem que não mais quer escapar deste mundo, mas ao contrário, afirma-o como sinônimo da incontornável tarefa de reavaliar seus ideais de acordo com a nova configuração de forças que sempre devém; com isso, o homem experimenta o caráter intransferível desta tarefa – uma vez que trata-se de uma perspectiva inscrita em um aqui e agora particulares que, se vividos por outro, já não serão outros – e, por isso ganha, nos termos de Nietzsche, o “si-próprio”, o corpo que reúne em unidade a multiplicidade que se é.

Relembremos a passagem da **Gaia Ciência** citada no capítulo anterior: “Quando teremos despojado dos atributos divinos a natureza? Quando teremos direito, nós homens, de nos *tornarmos naturais*, com natureza pura, reencontrada, liberada?”¹⁰⁴ Esse homem que “se dá direito” de se tornar natural – significa, decide viver neste mundo e não em um *além* –, experimenta a liberdade de poder ver a sua vida afirmativamente, já que não tem mais que prestar contas à coercitiva inadequação. Em tal reconhecimento, o homem passa a entender a vida enquanto fluxo ininterrupto de vontade de poder, acolhendo-a desde um valor inimaginável, em que o improvável (acaso, absurdo) é tomado como necessidade, e mais, *amado* enquanto tal: e, como não poderia deixar de ser, nesta experiência o próprio homem transforma-se.

Desde essa experiência, a vida é entendida como atividade criativa de dar sentido, dar corpo à vontade-de-poder, ou, em uma palavra, como arte: “A consideração de mundo *artística*: colocar-se diante da vida.”¹⁰⁵ Por sua vez, a embriaguez será o nome deste “estado” (uma vez que o homem nele “padece” da vida – e não mais procura dela escapar), e a grande

¹⁰³ A espécie de homem desprezador será atingida pela crença na vida como “[...] uma *maldição* e, uma vez que seja atingida por ela, não recuará mais diante de nenhuma ação: não o extinguir passivamente, mas *fazer* com que se extinga tudo o que nesse grau é sem sentido e sem finalidade: ainda que isso seja apenas um espasmo, um raivar cego no entendimento de que tudo, desde eternidades existia – até mesmo este momento de niilismo e prazer na destruição. – O *valor de uma tal crise* é o fato de que ela *purifica* [...] o primeiro passo a uma *reordenação das forças* do ponto de vista da saúde [...] Quais se mostrar-se-ão *os mais fortes* nessas circunstâncias? [...] aqueles que não têm *necessidade* de princípios de crenças extremos, aqueles que não só reconhecem uma boa parte de acaso, de absurdo, mas antes a amam, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa moderação de seu valor, sem por isso se apequenarem e se debilitarem [...]”. (Cf. **VP**, §55, p. 55)

¹⁰⁴ **GC**, §109, p. 94.

¹⁰⁵ **VP**, §677, p. 342.

promovedora desse “reencontro”¹⁰⁶. A embriaguez permite a nova “idealização”, ora desobrigada de perenidade:

O essencial na embriaguez é o sentimento de elevação da força e da plenitude. A partir deste sentimento nos entregamos às coisas, as *obrigamos* a nos tomar, as violentamos. – Denomina-se esse evento como uma *idealização*. Desprendamo-nos aqui de um preconceito: o idealizar *não* consiste, como geralmente se pensa, em uma subtração e uma dedução disto que é pequeno e secundário. O que é decisivo é muito mais uma monstruosa *exaltação* dos traços principais, de modo que os outros traços pertinentes se dissipam.¹⁰⁷

Tal homem criador torna-se finalmente capaz de considerar a existência harmônica com o devir, uma vez que não condena o que este lhe traz, mas escutando aquilo que ora se mostra, realiza uma sempre nova vivência, construindo estes *novos ideais*.

Imprimir no devir o caráter de ser – essa é a *mais elevada vontade de poder*. [...] Conhecimento em si no devir é impossível: como é, portanto, possível conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão. Devir como inventar, querer, negar a si mesmo, superar a si mesmo [...] Arte como vontade de superação do devir, como “eternizar”, mas míope, sempre segundo a perspectiva [...] O aniquilamento dos ideais, o novo deserto; novas artes para o suportarmos, nós os *anfíbios*.¹⁰⁸

A noção de arte quer manifestar esta relação transvalorada do homem com a vida, e, portanto, não pode ser confundida com um novo ideal – enquanto um novo dever ser –, mas como a atividade de a cada novo aqui e agora, ser capaz de reavaliar e re-configurar a perspectiva: ela é antes, congênere à atividade crítica de repensar os ideais, lembrando que eles devem ser capazes de se desprezar. Ou seja, o homem do conhecimento tornou-se artista – ou como melhor expressa o fragmento, “anfíbio”¹⁰⁹: ele se permite não conhecer, e, portanto, a desconfiança em relação ao que devém, e a necessidade de eliminá-lo mediante a certeza e a verificabilidade, transforma-se agora em alegria de ver sua existência perfeita, pois tudo é tomado como a dádiva¹¹⁰. Nesta espécie de novo conhecimento, esta “nova arte”, o homem se compreende desde o caráter interpretativo, logo circunstancial, perspectivístico que permite qualquer vivência. Assim, ele tanto assume-se como multiplicidade tornada unidade (ou seja, como “corpo inteiro” e não apenas sua pequena razão), como também que algo permanece

¹⁰⁶ “Quer-se a prova mais admirável a favor de quão longe vai a força de transfiguração da embriaguez? [...] Aqui homem e animal não apresentam diferença; menos ainda espírito, bondade, retidão. [...] encontramos-la no mais angelical instinto da vida: encontramos-la como grande estimulante da vida [...]” (VP, §808, p. 403)

¹⁰⁷ CI, Incursões de um extemporâneo, §8, p. 79.

¹⁰⁸ VP, §617, p. 316-7.

¹⁰⁹ Isso também se revela, por exemplo, na fala do Zarathustra (**Zarathustra**, *Prólogo*, p. 49): diante de seu desejo, porém impossibilidade, de ser “por natureza” prudente como a terrena serpente ou altivo como a alada águia, cabe a ele algo entre os dois (Assim como outras – das muitas – imagens: “Se tudo não é talhado de uma só peça de madeira? [...]” (VP, §111, p. 81); ou do “asno trágico”, com “[...] um peso que não se pode carregar, nem lançar fora [...]” (CI, *Sentenças e setas* § 11, p. 11). De fato, o que estamos tentando dizer não seria capaz de palavras mais precisas: aqui não há mais dualismo entre corpo-alma, permanência-devir, mas o homem é aquele que carrega todos, tornando-os um só.

¹¹⁰ Cf. CI, Incursões de um extemporâneo, § 9, p. 80.

inaudível e necessariamente indiferentemente à expectativa de perenidade de cada uma de suas verdades, levando-o a sempre recriá-las a cada novo jogo de forças.

Assim, é desde outra experiência que este homem cria – e conhece –, a saber, da embriaguez, em que se está – permitindo-nos fazer uso das palavras de nossa citação da **Genealogia da Moral** – “divinamente disperso e imerso em si”.

Capítulo III

Arte, embriaguez e superação da metafísica.

Até aqui vimos, a começar pelo primeiro capítulo, a noção de vida enquanto vontade de poder, e de corpo como instância incontornável de realização da mesma. Por “corpo” designamos a configuração de forças (“vontade de poder”) que concorrem de maneira a determinar o modo como algo se torna, ou seja, seu aparecimento (“corpo”) determinado pela perspectiva que reúne uma multiplicidade de forças, conferindo-lhe uma forma. Dito isso, tratamos no segundo capítulo, a partir da afirmação nietzschiana de que o homem do conhecimento se desconhece, a respeito da inserção da arte no projeto de superação da metafísica. Para tal discutimos sobre o que seja isto que deve ser superado, refletindo sobre as críticas de Nietzsche ao ideal determinista da tradição, e vimos que, ao invés de substituí-lo, o filósofo quer principalmente inserir – consonante com sua concepção de “vontade de poder” e “corpo” – a necessária perspectiva que faz nascer toda interpretação, e mostrar que, conseqüentemente, o mundo “além” (o “transmundo”) é “ideal” pois, *nós* damos esse *valor* a ele. Assim considerado, diferentemente do mundo idealizado forjado pela tradição, que delega ao erro a transitoriedade da vida pelo fato desta jamais corresponder à necessidade determinada pela “pequena razão”, na arte tem-se *este* mundo, sem *além*, posto que não nega o devir, que traduz a vida como a tensão entre o desejo de imprimir uma vontade dando-lhe “corpo” e manter-se suscetível ao seu iminente perecimento.

Diante desta constatação, o homem é impelido a se relativizar, pois percebe a forma ordinariamente antropomórfica da “verdade” metafísica, em outras palavras, a mendacidade do pretendido conhecimento universal e necessário, superior a este mundo. Ao confrontar-se com a inocuidade do projeto racional de atingir a verdade, cabe ao homem, enfim, tomar uma decisão¹¹¹. Por sua vez, como já adiantamos, a embriaguez será a experimentação da

¹¹¹ Segundo Nietzsche, este impasse induz à reinterpretção e depuração dos impulsos, posto que uma série de antiquados axiomas se apresenta com relatividade outrora impossível: “O *valor de uma tal crise* é o fato de que ela *purifica* [...] o primeiro passo *a uma reordenação das forças* do ponto de vista da saúde [...]” (VP, §55, p. 55) Porém, a crise é primordialmente ambivalente, e esta “purificação” não tem nada de necessária, e é por isto que ela permite uma decisão. Nietzsche exemplifica isto através da distinção do “destruir” e do “eternizar” na conduta ressentida do homem moderno (niilista, reativa) e na do artista: “A ânsia de demolição, mudança, devir *pode* ser a expressão da força prenhe de futuro (minha terminologia para isso é, como se sabe, ‘dionisíaco’); mas pode também ser o *ódio* dos falhados [...], que destrói [...] porque para ele o consistente, sim, [...] todo ser mesmo, revolta e causa irritação. Por outro lado, ‘eternizar’ pode por vezes provir da gratidão e do amor [...] mas também pode ser aquela vontade tirânica que gostaria de selar como *lei* iniludível e coação [...] seu sofrimento [...]” (VP §846, p. 421 – originalmente em GC §370). Como veremos adiante, será a organização dos impulsos (fisiologia) o critério que torna possível diferenciá-las.

fragilidade dos ideais, em que o artista, mais do que sobrelevar dessa a dor e náusea que se impõem¹¹², transmuta-as em um exaltado desejo de viver, dizendo “sim” inclusive ao próprio sofrimento, pois este passa a representar a liberdade de não ter mais que corresponder à coercitiva demanda por perenidade e tampouco à necessária inadequação de sua existência, mas antes, que é possível agora isto: criar. Dessa radical experiência que é a embriaguez, o homem passa a bendizer tudo o que até então era relegado ao erro e, como consequência, a considerar a vida desde um valor exilado, a beleza:

No dia em que esse ser sublime se cansasse da sua sublimidade, somente então despontaria a sua beleza [...] Quando o poder se torna clemente e desce para o visível: beleza, chamo eu tal descida. E de ninguém quero tanta beleza, quanto, justamente, de ti, ó poderoso; que a tua bondade seja o teu derradeiro superar a ti mesmo.¹¹³

Quando o mundo ideal (o transmundo) é tomado enquanto perspectiva – e não como “verdade” – torna-se permeável a reinterpretações e, com isso, a “sublimidade” (entenda-se o ideal metafísico da imutabilidade, sempre inatingível) que o cobria outrora se torna “cansativa”: uma sublimidade cansativa, pois, desde esse outro olhar que a toma enquanto *uma* perspectiva, transforma-se em enorme fardo (o fardo de “dever ser” adequado ao ideal), e, mais importante, por perder sua finalidade, revela-se um peso *sem necessidade* de ser suportado, e, portanto, dispensável. Fazendo uso de uma bela imagem do escritor Hans Christian Andersen, o artista embriagado é, então, como a criança que teve a inocente e despreziosa coragem de dizer que não há ali um suntuoso e mágico traje a vestir um exaltado imperador (a “sublimidade”), mas, “descendo para o visível”, que ali não vê nada além de um homem nu¹¹⁴: o artista acusa a fraude da metafísica, mas de modo inteiramente diferente do virulento e vingativo homem da tradição que se dedica a condenar o devir, pois vê na nudez, na exposição indigente advinda da “descida” para *este* mundo (da frágil condição humana), algo mais simples e forte, beleza. E é justamente deste homem mesmo, adorador do sublime, de quem o artista espera a maior beleza: a superação de si.

Eis, enfim, o núcleo do nosso problema e título desta dissertação: a arte e a embriaguez como superação da metafísica. Para de fato esta afirmação mostrar seu sentido, devemos agora explorar os matizes dos nossos termos centrais, “arte” e “embriaguez”. Concordante com o que se pôde perceber de outros termos até aqui, veremos que estes também não são insulares conceituações, mas antes funcionam como vértices que estabelecem

¹¹² Tal qual faria o niilista radical, por exemplo, como vimos no capítulo anterior.

¹¹³ **Zaratustra, II**, “Dos seres sublimes”, p. 148-9.

¹¹⁴ Cf. ANDERSEN, H. C. *Os novos trajes do imperador*. In.: **Contos de Andersen**. Trad. Guttorm Hanssen. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p. 108-113.

o plano em que a problemática se desenvolve, assim como o centro para onde tantos outros termos convergem. Mais do que isto, tentaremos mostrar como o plano que surge da relação entre “arte” e “embriaguez” significa, inserido na complexa tarefa de questionamento do pensamento ocidental tão perseguida por Nietzsche, a experiência mesma da superação, na medida em que representa uma nova possibilidade de configurar os elementos que pareciam tão incontestavelmente instaurados¹¹⁵, ou seja, a seu modo já os superam apenas por possibilitar que estes sejam reinterpretados. Logo, como veremos, a “superação de si” manifesta no aforismo acima, tornar-se-á conforme à “superação da metafísica”, na medida em que ela só é possível se a segunda já tiver se realizado, pois aquele que supera a si mesmo, relativizando-se suficientemente para tornar-se outro (superando-se), já concretiza uma significativa objeção à estrutura tradicional de avaliação da vida.

Portanto, cabe deixar claro que a distinção dos sentidos dos termos “arte” e “embriaguez” que agora realizaremos tem como propósito servir de “lente de aumento” para que possamos olhar as camadas sobrepostas que constituem cada uma destas importantes noções, e com isso desvelar a firme interdependência que há entre elas e, como necessária decorrência, a relação destas com o que seja “superação”. Começemos pelo termo “arte”.

A “arte” como criação: sinônimo de “vida”.

Nietzsche diz: “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...”¹¹⁶. Em sentido amplo, o termo “arte” é identificado ao conceito de “vida”, uma vez que ambos designam a vontade de poder que deseja criar¹¹⁷.

Decerto, conforme mostramos no primeiro capítulo, “vida” é entendida como ininterrupta alteração somente manifesta desde uma perspectiva, um sentido, que faz aparecer isto ou aquilo: assim, vimos que não há nada fora da vontade de poder, na medida em que não há *nada além* da perspectiva que dá forma (“corpo”) ao mundo ao diferenciar cada coisa desde a tensão de forças que lhe é característica. Portanto, se “vida” é dar corpo à multiplicidade de diferentes impulsos – forçosamente circunstanciais, logo sempre em alteração –, desde uma perspectiva determinada pelo jogo de forças que se impôs, podemos

¹¹⁵ Por exemplo, a contraposição entre sujeito e objeto, o homem como aquele que conhece, a relação causa e efeito, etc.

¹¹⁶ **VP**, §853, p. 427.

¹¹⁷ Também chamada de “vontade de criar”, Cf. **Zaratustra, II**, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 116 (Cf. DIAS, Op. Cit., p. 29).

dizer que, em última instância, vida é sempre uma atividade criativa.¹¹⁸ Assim, toda “vontade de poder” é por si só “vontade de criar”, pois sempre quer criar corpos, impondo seu sentido: então “vida”, enquanto atividade de constante criação, é “arte”.

Deve-se ressaltar que, com o uso que faz do termo “arte”, Nietzsche recusa a acepção que a teoria Estética dá ao mesmo, principalmente na medida em que esta parte da interpretação tradicional, antropocêntrica, ao pressupor a separação entre sujeito e objeto: um enquanto dotado de faculdades cognitivas que permitem captar e refletir sobre o fenômeno sensível manifesto pelo outro, a fim de recolher determinantes que possam assegurar racional e desinteressadamente o sentimento diante do belo – e por sua vez, serão os objetos que causam este sentimento aqueles chamados de “artísticos”¹¹⁹. Muito ao contrário, a palavra “arte” é apropriada por Nietzsche para designar a atividade criadora ela mesma, ou seja, a atividade de construir sentidos – sempre *interessados* –, que por sua vez conferem formas ao mundo, algo que, como já visto, corresponde à própria definição de vida. Por conta disto, Nietzsche diz: “O mundo como uma obra de arte que dá à luz a si mesma”¹²⁰.

Neste sentido, “arte” também é identificada como “vontade de ilusão”¹²¹, enquanto modo de forjar um significado para o mundo que possibilita nossa existência, mas que fundamentalmente não corresponde a nada que tenha permanência ou existência fora deste significado. Tal acepção da palavra “arte” enquanto atividade de criar tais sentidos é, quiçá, aquela que pode ser encontrado em toda a obra de Nietzsche: apesar das diferentes contextualizações sofridas em cada época, a arte será sempre a atividade de dar sustentação à

¹¹⁸ Ou seja, a vida é tal qual a arte pois realiza e se mantém como atividade criadora de sentidos: “toda arte emana de uma liberdade que se torna criadora devido aos entraves que lhes são impostos.” (GRANIER, Op. Cit., p. 73). Ao dominar as forças que se contrapõem, atualizando uma vontade de poder (criando novos “corpos”), ela sempre resguarda a liberdade de tornar-se outra, de apresentar-se desde uma nova perspectiva, demandando novamente a atividade de criar. Tendo isto em vista, Nietzsche usará em certas ocasiões a expressão “arte reativa” para identificar a criação e aprimoramento da vontade de verdade, e dos seus meios de imprimir o ressentimento: também estas advêm da liberdade criativa (interpretativa) da vida. Porém, ao fazermos as devidas investigações em torno do termo “arte”, veremos como esta expressão é só mais um modo para Nietzsche manifestar a oposição entre arte e pensamento metafísico, e não propriamente que ele considere que possa haver uma arte negadora da vida.

¹¹⁹ Em sua **Genealogia da Moral**, Nietzsche questiona esta concepção através da crítica à interpretação kantiana: “Kant imaginava prestar honras à arte, ao dar preferência e proeminência, entre os predicados do belo, àqueles que constituem a honra do conhecimento: impessoalidade e universalidade. Este não é o lugar de discutir se isso não foi essencialmente um erro; quero apenas sublinhar que Kant, como todos os filósofos, em vez de encarar o problema estético a partir da experiência do artista (criador), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do ‘espectador’, sem perceber o próprio ‘espectador’ no conceito de ‘belo’” (GM, III, §6, p. 93). Significa dizer, não há qualquer avaliação (como aquela que predica “isto é belo”) capaz de ausentar-se da perspectiva específica à qual está circunscrita, ou seja, da delimitada interpretação daquele que a realiza. Logo, atento a impossibilidade considerar algo como eximido de seu contexto – tal qual a expectativa kantiana do belo “*sem interesse*” –, Nietzsche sintetiza: “O belo existe tão pouco quanto o bem e o verdadeiro.” (VP, §804, p. 401).

¹²⁰ VP, §796, p. 397.

¹²¹ Cf. GC, §107, p. 93 (Citado no primeiro capítulo). Nietzsche também diz, como já mostramos, “vontade de aparência”.

existência, pois “criar aparências” é o que fundamentalmente permite que esta seja vivida¹²². Nesse viés, a arte é em diversas passagens tomada como possibilitadora da existência, já que não há nada que se dê fora de um sentido, de uma perspectiva: ela cria “aparências” (“ilusões”) que dão ao mundo uma forma, que “em si mesmo” nada é.¹²³

Neste sentido podemos dizer que, por outro lado, a arte também cria a “verdade”, pois, como vimos no segundo capítulo, isso a que se chama “verdade” é criação do homem que em um primeiro momento, na tentativa de proteger-se da impermanência do devir, tomou a estabilidade como possível, porém este, seduzido com a aparente segurança desta crença, renegou o seu caráter ficcional, substanciando-a. Nietzsche diz:

“A vida *deve* inspirar confiança”: a tarefa, posta desta maneira, é imensa. Para resolvê-la, o homem precisa ser, já por natureza, um mentiroso, precisa ser, mais que tudo, um *artista*. E ele é isto também: metafísica, religião, moral, ciência – todos são apenas rebentos de sua vontade de arte, de mentira [...]. A faculdade graças à qual ele domina a realidade com a mentira, essa capacidade artística do homem *par excellence* [...]¹²⁴

Dessa forma, a identificação com a “ilusão” – bem como o aparente, o erro, etc. – serve igualmente para destacar a oposição da “arte” em relação à noção tradicional de “verdade”, posto que “arte” – assim como “vida” – é o representante e afirmador de tudo que essa verdade visa combater, a saber, um mundo em devir. Surge, daí, outra consideração do termo “arte”.

¹²² Ainda que de maneira diferente, Nietzsche sustenta tal compreensão desde **O Nascimento da Tragédia**, em que a arte é a redenção da existência através da aparência (Cf. **NT**, p. 117: “[...] cumpre assim chamá-la, verdadeiramente séria tarefa da arte – livrar a vista de olhar no horror da noite e salvar o sujeito, graças ao bálsamo da aparência [...]”), até os escritos do período mais tardio – aos quais majoritariamente nos ocupamos neste trabalho –, é possível identificar que “arte”, em sua designação mais ampla, sempre significa a ação de plasmar um mundo de sentidos, desde uma perspectiva que determina a estrutura mesma do viver, não sendo possível, portanto, nada fora disso.

¹²³ A noção de arte como “possibilitadora da existência” não deve ser confundida com a “metafísica de artista” que Nietzsche elabora no **Nascimento da Tragédia**, em que a experiência estética seria o fundamento e justificação consoladora da existência diante da dor. O próprio Nietzsche, em seu exercício de autocrítica posterior, reconhece os problemas desta afirmação: a necessidade de redenção ainda é uma atitude que diminui a vida, pois, mesmo que negue a perenidade do mundo e, conseqüentemente, aceite a impossibilidade da total cognoscibilidade (assumindo, assim, a abolição da falta como inviável), denota que, na justificação através da aparência, permanece a demanda por um sentido último que respalde esta estrutura (ainda que completamente distinto), não efetuando assim a crítica ao cerne da problemática da tradição (Cf. **NT**, p. 19). Contudo, isso já contém a pedra fundamental a partir da qual toda a filosofia de Nietzsche se apóia, a saber, a compreensão de que nossos ideais e nossas verdades somente são possíveis através de uma ficcionalidade esquecida e perversamente recusada, mas que, por conta disto mesmo, servem como índices do que há de mais valioso, a liberdade de criar: por isso as explícitas defesas que o filósofo faz da ilusão, do erro, da mentira, etc., como sendo tão ou mais válidos quanto a “verdade”. Será a vivência ciente da liberdade oculta por detrás da ficcionalidade o que se nomeará “arte”, uma vez que deverá continuamente criar novas interpretações (ou, caso se queira, novas *verdades*). Isto muda, portanto, o eixo de sua análise: não há mais dor a ser redimida, mas na não exclusão desta como constituinte, realizar a intransigente afirmação da vida.

¹²⁴ **VP**, §853, p. 426. Mais à frente diz: “A vontade de aparência, de ilusão, de ludíbrio, de devir e mudança (de ludíbrio objetivo) vale aqui como mais profunda, mais originária, mais metafísica do que a vontade de verdade, de realidade, de ser: - esta última é apenas uma forma da vontade de ilusão.” (p.427: apesar de estar sob a mesma numeração na edição de **A Vontade de Poder**, tratam-se de fragmentos distintos, conforme a edição crítica. A primeira parte 11[415] de novembro de 1887 – março de 1888, já esta 17[3] de maio-junho de 1888)

A arte como contramovimento.

Desde um uso mais discriminado, a palavra “arte” designa a perspectiva que se opõe à metafísica: “o contramovimento: a arte”¹²⁵, Nietzsche afirma. Com a palavra “contramovimento”, o filósofo sintetiza aquela que consideramos ser a função primordial do termo “arte”: manifestar a possibilidade de uma via alternativa à tradição. Analisemos o que ele convoca com esta palavra.

Como vimos no capítulo anterior, Nietzsche diagnostica que as categorias mais elementares da metafísica permaneceram “desconhecidas”, levando à enferma compreensão da vida: da separação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, até a supostamente evidente noção de “unidade”, são inúmeros os artefatos de negação da vida que silenciosamente deixaram para trás a humanidade de suas “verdades”. A “verdade” tornou-se o valor mais excelso e o único parâmetro de consideração do que quer que seja, determinando existências, segregando experiências desde a mensuração de seu nível de “identidade”. Ou seja, quanto mais asseguradamente algo se mantém o mesmo (permanecendo idêntico), mais ele está protegido de alterações (de tornar-se outro) e, por conseguinte, mais ele “é”: ou, o que diz o mesmo, mais ele é “verdadeiro”. Com isso, somente o que atende a esta exigência entra em apreço e, assim sendo, as transformações do devir são peremptoriamente recusadas – se é que ao menos consideradas –, por infringirem aquilo que deveria manter-se imutável. Logo, a própria vida torna-se algo sem valor, “mentiroso”, pois não é como deveria ser, uma vez que se esquia de fixar-se em um sentido último ou unívoco: novas perspectivas e, mais grave que isso, a compreensão da vida como assunção do devir, torna-se extremamente improvável neste contexto necessariamente inquisitório.

Neste sentido, para Nietzsche só é possível realizar uma contraposição à tradição caso seus pressupostos fundamentais sejam abandonados, quer dizer, caso ocorra a relativização dos mesmos e a assunção do caráter de sua ficcionalidade para, através disso, assumir-se igualmente a incompletude do ato de criá-los. Ou seja, o contramovimento da metafísica consiste em ser capaz de realizar a resignificação das expectativas diante da vida, deixando de exigir da mesma adequação (identidade) ao antecipadamente estipulado pela “pequena razão”.

¹²⁵ **VP**, §794, p. 397. Se recorrermos à edição crítica, poderemos constatar que Nietzsche repete esta afirmação (*Die Gegenbewegung: die Kunst*) em muitas outras passagens. Os fragmentos póstumos §809 (14[119] da primavera de 1888), §811 (14[170] da primavera de 1888) e §821 (14[47] da primavera de 1888) são alguns exemplos em que nos originais consta este título, mas que foram subtraídos em nossa tradução de referência, a coletânea **A vontade de poder**.

Assim, considerando que “arte” significa a atividade de criação, de forjar aparências, que ao mesmo tempo dá e possibilita novos sentidos, Nietzsche também faz uso deste termo para designar o ato de reconhecer a perecibilidade de cada verdade, ou seja, seu caráter perspectivístico e em devir, demarcando os limites das mesmas, resguardando-se da negação da vida. Nietzsche diz: “A arte como única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida [...] a arte tem *mais valor* que a verdade”¹²⁶. Disso podemos concluir que Nietzsche, ainda que afirme que a arte – enquanto “vontade de ilusão” – seja geradora da “vontade de verdade”, não tem aí o principal argumento para respaldar o privilégio valorativo da arte em detrimento da verdade: não se trata de uma hierarquia baseada em uma “cronologia” de criação (isto, aliás, soaria inconsistente para um filósofo como Nietzsche, para quem qualquer determinação de fundamento é altamente problemática), mas somente de valor. A arte é superior à verdade na medida em que assume o devir, ciente da incompletude de suas criações; ao contrário da verdade, que visa determinar o que as coisas devem ser nelas mesmas, decretando, através disso, os parâmetros de correção daquilo que a ela não se adéqua.

Resumidamente, ao dizer que a arte tem mais valor que a verdade, o filósofo quer respaldar o fato de que na arte abandona-se a confiança intransigente na “pequena razão” e na existência da “verdade” metafísica: “O que significam então ideais ascéticos? No caso de um artista, já o compreendemos: *nada absolutamente!*”¹²⁷. Assumida a infixidez de cada criação – uma vez que aquilo que da arte advém já nasce ciente de seu caráter de “aparente” –, a expectativa de uma verdade última passa a ser despropositada: em toda afirmação, em toda criação, permanece sempre a possibilidade de modificar-se¹²⁸. Por conseqüência, elementos antes desconsiderados ou negados são reinseridos nas avaliações: com isso a “pequena razão” – a única idéia à qual o homem devotava confiança até então – passa a ser apenas uma das várias outras partes que participam do arranjo que faz nascer cada experiência. Tal multiplicidade, como já dissemos, Nietzsche chama de “corpo” – enquanto “grande razão” –, que representa o fato de que não há nada unívoco, mas somente manifestações da pluralidade de impulsos em tensão, circunscritas a uma dada perspectiva.

É, enfim, desde a noção de corpo que se refina ainda mais o significado que Nietzsche dá a palavra “arte”, uma vez que seu ápice da arte leva à transmutação *fisiológica* que, por sua

¹²⁶ **VP**, §853, p 427.

¹²⁷ **GM**, *III*, §5, p. 91.

¹²⁸ Como trabalhamos no capítulo anterior, reinsere-se o “desconhecimento” de todo conhecer.

vez, se denomina “embriaguez”. Através dela, veremos como se aprofunda o contramovimento à metafísica: a “embriaguez” é o próprio exercício de sua superação.

“Arte” como “dizer sim”: perspectiva afirmativa.

Por considerar este termo tanto como sinônimo de vida, como de contramovimento à metafísica, “arte” é também utilizado por Nietzsche para sintetizar a sua alternativa em relação à tradição, em que a expectativa de univocidade é abandonada: concisamente, a arte diz “sim” à vida. Nietzsche diz isso em diversas passagens, como por exemplo: “A arte, de costume o grande estimulante da vida, uma embriaguez na vida, uma vontade de vida [...]”¹²⁹; ou “[...] arte é, essencialmente, *afirmação, bênção, divinização da existência* [...] Não há nenhuma arte pessimista... A arte diz sim.”¹³⁰ E ainda, em **Crepúsculo dos Ídolos**, diz:

O fato de o artista avaliar mais elevadamente a aparência do que a realidade não é nenhuma objeção contra essa proposição. Pois “a aparência” significa aqui *mais uma vez* a realidade [...] O artista trágico não é nenhum pessimista. Ele diz justamente *sim* a tudo que é digno de questão e passível mesmo de produzir terror [...]”¹³¹

Como foi esclarecido anteriormente, ao utilizar o termo “aparência” Nietzsche faz expediente da cisão tradicional entre mundo “verdadeiro” e “aparente” para tornar patentes as graves conseqüências da mesma e visa, através disso, destacar que no seu propósito de superação, aquilo que era negado pela metafísica – a “aparência”¹³² – é re-apropriado como existente e constituinte à vida. Não apenas, o filósofo defende que isso que era rechaçado deve ser reinterpretado como o que seja, quiçá, o único que se possa denominar “verdadeiro” – ou “real”, como na citação¹³³. Disso não podemos derivar, no entanto, que ele esteja realizando uma mera inversão, pois – ainda que se assemelhe a tal – a assunção do “oposto” – o “aparente” – acarreta reinterpretar o projeto moderno desde sua base, não sendo mais possível a avaliação desta polaridade como inevitavelmente contraditória, logo insolúvel¹³⁴. Pois, ao positivar a “aparência” em detrimento da “realidade” (em sentido moderno), abandona-se a concepção da vida como cognoscível em si mesma, e, vedando-se a possibilidade de uma compreensão que seja unívoca, aparece o caráter traiçoeiro desta expectativa, uma vez que se desvela a sua circunstancialidade interessada. Assim, não há a

¹²⁹ VP, §851, p. 423.

¹³⁰ VP, §821, p. 411.

¹³¹ CI, A “razão” da filosofia, §6, p. 33.

¹³² Como também o corpo, os sentidos, a alteridade, a transitoriedade, etc., enfim tudo que perece.

¹³³ No mesmo **Crepúsculo dos Ídolos**, Nietzsche diz também: “Um *outro* tipo de realidade é absolutamente indemonstrável.” (CI, A “razão” da filosofia, §6, p. 32).

¹³⁴ Relembramos aqui Deleuze citado no capítulo anterior: “Alguma coisa mais elevada do que toda contradição desenvolvida, resolvida, suprimida – a transvaloração.” (DELEUZE, Op. Cit., p. 13).

substituição da verdade tradicional pela aparência, tornando-a a nova essência por traz das coisas, pois a pergunta pelo fundamento da realidade já não é mais possível: em contrapartida, tem-se a noção de que as verdades só manifestam a perspectiva de seu contexto, e, mais importante, que elas estão em devir, logo não representam o sentido último de algo (sua substância), imunes à variabilidade do aqui e agora de cada caso, mas tratam da ambivalente realização de uma perspectiva, posto que tanto manifestam uma vontade de poder que se tornou corpo, como também resguardam o lampejo de infinitas outras, que ora não se realizam.

Por esta razão, Nietzsche diz na citação acima: “Pois ‘a aparência’ significa aqui *mais uma vez* a realidade”. O artista está ciente do caráter provisório (“aparente”) de tudo que por ocasião se nomeia como “verdadeiro”, “real”, e reconhece a instabilidade das verdades, que nada mais são que perspectivas, “corpos”, que dão forma ao mundo tornando-o vivível (e visível), sendo tudo, ao fim, “aparente”: ao reconhecer que nada tenha seu sentido previamente dado, deixa de avaliar a vida desde o critério de identidade, e com isso, aquiesce a que as “verdades” alteram-se com a circunstância, levando-o a assumir para si a tarefa de construí-las, pois não há mais nada exterior à construção capaz de respaldá-las. Por conseguinte, Nietzsche, ao dizer que o artista tem mais em conta a “aparência” do que a “realidade” – ou, como já citamos, que “a arte tem mais valor que a verdade” –, quer demonstrar que a noção de “verdadeiro” precisa desmoronar e, em seu lugar, deve-se permitir o constante nascimento de novas interpretações.

Significa dizer, o artista, diante do fato de que isso que se denominava “realidade” tenha mostrado sua relatividade – ou seja, que é fruto de um jogo de forças e interesses, e não da correspondência à “verdade” –, dá-se conta da estrutura ficcional – “aparente” – da vida, e, diante disso, vê-se diante da outrora improvável possibilidade de decidir. Se antes havia o parâmetro normativo da verdade enquanto essência determinante de cada coisa, agora o artista entende-se desde a necessidade de criar o sentido que dará forma ao seu mundo, pois sabe que não há outro *além*. Deste modo, ao dizer “sim” à multiplicidade que compõe cada instante, a arte depara-se com a imensa tarefa de dizer “não” a toda forma de recusa e destruição da vida, qual seja, os vários modos de buscar impor à mesma uma identidade. Por esta razão, Nietzsche afirma que no artista – que, dilatando o sentido das Belas Artes, representa aquele que ama cada elemento do “corpo” – há mais “vida”, mais “vontade de poder” que no homem metafísico, ou no “homem de ciência”: “Comparado com o *artista*, o aparecimento do homem

de ciência é, de fato, um sinal de certo represamento e diminuição do nível da vida [...]”¹³⁵ Se por um lado o homem da tradição só é capaz de se relacionar com aquilo que supõe previamente determinado e estável, logo garantido e manipulável, ignorando tudo o que não se adéqua a tais requisitos, o artista o supera, desejando e procurando em cada vivência aquilo que permanece inaudível, ou seja, o fato de estar diante de uma multiplicidade sempre em alteridade e, portanto, inalcançável enquanto uma totalidade. Com isso, no artista há mais “nível de vida”, pois ele assume o devir, entendido como a transitoriedade de cada experiência, e conseqüentemente aceita a tenuidade de seu existir, que fundamentalmente jamais corresponderá a uma essência imutável, portanto as interpretações devem manter-se em aberto, atentas às possíveis mudanças do jogo de forças que compõe cada afirmação: tudo isso lhe provoca ainda mais vontade de viver, tornando-o *afirmativo*. O termo “afirmativo” é mais exemplo do método nietzschiano de utilizar oposições enfáticas para deixar controversamente patente a diferença de uma interpretação não metafísica: em todas as ocorrências, o termo “afirmativo” refere-se à atitude que considera que cada verdade está suscetível ao devir, portanto não há nenhuma que esteja essencialmente garantida, e, assim, a vida deve ser compreendida como tarefa interpretativa, e que, somente assumindo-a enquanto tal – afirmando-a – ela torna-se mais intensa, apropriada.

Assim, ao deixar de recusar a vida como uma multiplicidade, posta à interpretação desde uma perspectiva, aquele que vivencia a arte é capaz de organizar os impulsos de maneira a realizar sua vontade de poder. E dentro desta acepção de “arte” que nasce a especificidade, a nós tão cara: a “embriaguez”. Pois, se fundirmos os sentidos do termo “arte” até aqui mencionados, comungando a nova concepção criativa da vida que Nietzsche nos apresenta, bem como a conseqüente recusa do pensamento metafísico, teremos um último, a saber, “arte” como a expressão do grau mais elevado da “vontade de poder”, posto que o artista afirma a vida como impermanência e perspectiva. Nietzsche diz: “Que encanto! Que sentimento de poder! Quanto triunfo de artista no sentimento de poder!”¹³⁶: na arte, a organização dos impulsos que compõe cada “corpo” se estabelece com uma inédita harmonia, em que todos são jubilosamente afirmados, provocando, com isso, uma inigualável sensação de poder, ou “sentimento de vida”:

¹³⁵ VP, §816, p. 409.

¹³⁶ VP, §853, p. 426.

A arte nos recorda os estados do vigor animal; de um lado, é um excedente e uma exalação da corporeidade florescente no mundo das imagens e dos desejos [...] uma elevação do sentimento de vida, um estimulante desse sentimento.¹³⁷

Dizer que a arte faz recordar um vigor animal remete à estrutura esquecida da vida como atividade criativa – como construção de “aparências” – que, uma vez lembrada, e admitida, realiza-se com uma intensidade e uma superabundância antes muito improvável, posto que restringida à fixidez das verdades. A reestruturação do “corpo”, que agora pode se dar de modo plural, possibilita o surgimento de outros sentidos – imagens e desejos, nas palavras da citação – exercendo o potencial criativo implícito em qualquer manifestação de vida. É neste contexto que Nietzsche diz que, devido à necessária reordenação dos impulsos e do modo de posicionar-se diante dos acontecimentos, para que haja arte, e a conseqüente superação dos ideais metafísicos, é indispensável uma “precondição fisiológica”, a saber, a “embriaguez”: “Para que haja a arte, para que haja uma ação e uma visualização estéticas é incontornável uma precondição fisiológica: a *embriaguez*.”¹³⁸

Tomemos de uma vez, portanto, a embriaguez que, no seu desenvolvimento, deixará mais claro a “arte como dizer sim”: ela é justamente sua realização.

Embriaguez: arte como superação da metafísica.

Como dito na citação de **Crepúsculo dos Ídolos** acima, a embriaguez é precondição para a arte. Por sua vez, em um fragmento póstumo, Nietzsche chega a identificar a embriaguez com a própria atividade artística: “[...] o efeito da obra de arte é a *excitação do estado de criação artístico*, a excitação, portanto, da embriaguez...”¹³⁹ Ainda que não apareça em todas as tematizações que Nietzsche realiza em torno da arte, o termo “embriaguez” traz, a nosso ver, uma nuance que consolida de modo decisivo o projeto de recusa à metafísica elaborado pelo filósofo, e, apesar de seu significado poder ser considerado subentendido no conceito de “arte”, chama a atenção a necessidade de Nietzsche pormenorizar a experiência artística e, para tal, fazer uso deste termo, à primeira vista controverso. O que será então que este termo – muitas vezes ignorado ou mal compreendido – vem a detalhar?

¹³⁷ **VP**, §802, p. 400. O uso da expressão “vigor animal” não deve causar mal-entendidos: ele deve ser entendido na mesma circunscrição que trabalhamos até então outros termos tão passíveis de polêmica, como corpo, orgânico-inorgânico, etc. Como veremos mais à frente, esta será igualmente a ressalva feita ao termo “fisiologia”. Sobre isto, observar a nota 141.

¹³⁸ **CI**, *Incurções de um extemporâneo*, §8, p. 79.

¹³⁹ **VP**, §821, p. 410.

Em uma visão geral, podemos dizer que Nietzsche compreende a embriaguez como o ápice da atividade criativa, artística, de fazer vigorar a vontade de poder em consonância com o devir. Existem alguns casos, é fato, em que o termo “embriaguez” aparece em sentido negativo – até mesmo no exato oposto daquele que nos preocupa –, representando o torpor que esmorece e deturpa, o estado de lassidão no homem que tem enfraquecida sua capacidade criativa e afirmativa. Não é este o sentido que pretendemos desenvolver, pois julgamos que se trata de um uso circunstancial, em que Nietzsche faz uso da noção mais corriqueira do termo, embora seja importante demarcá-lo. A esse respeito, vale observar que, apesar do filósofo não se acanhar em utilizar o mesmo termo para dizer coisas contrárias – como já vimos em outras ocasiões –, muitas vezes traduz-se para o português como “embriaguez” dois termos distintos nos originais, a saber, *Trunkenheit* e *Rausch*. Este último é aquele mais utilizado na acepção que nos detém: este, ainda que no alemão também signifique a alteração física ocasionada pelo consumo de álcool ou entorpecentes, não diz somente isto – sendo igualmente êxtase, frenesi, arrebatamento, alucinação (enquanto alteração dos sentidos) – guardando, se compararmos ao termo *Trunkenheit*, maior distância daquele primeiro sentido: *Trunkenheit* é, literalmente, o estado daquele que consome bebida (*Trunk*). Ainda assim, nos interessa unicamente aqui a apropriação peculiar que Nietzsche faz do sentido de alteração fisiológica que o termo “embriaguez” manifesta, a fim de desenvolver a sua compreensão de reordenação do “corpo”, tornado harmônico, na arte.

A embriaguez é uma organização fisiológica¹⁴⁰ que leva o homem a criar de modo inédito, uma perspectiva que se dá de modo tal que ele passa a louvar – a afirmar – o fato de não ter sua existência pré-determinada por nenhuma “verdade” e que, portanto, cabe a ele dar forma, corpo, às diferentes forças que compõe sua experiência. Mais do que isto, na embriaguez se está tão intensamente afirmativo, que cada elemento da vivência torna-se

¹⁴⁰ Sobre o termo “fisiologia”, não elaboraremos aqui a discussão filológica do termo, e diretamente o assumiremos como sinônimo da organização, corpo, dada aos diferentes impulsos que concorrem em uma vivência, como veremos no que segue. Entretanto, não deixa de ser interessante o diálogo crítico que Nietzsche estabelece ao utilizar este termo tão caro à ciência, ao resgatar simultaneamente a acepção mais arcaica do termo: assim, fisiologia deve ser compreendida como a reunião entre a noção de estudo do funcionamento do corpo de determinado ser vivo (visão cientificista moderna), e a antiga noção grega de “physiologi”, utilizada por Aristóteles para nomear aqueles que pensavam a vida como um todo, sem fragmentações (como “phýsis”). (Cf. MARTON, Op. Cit., p. 56-9) “Fisiologia” deve ser entendida, portanto, no mesmo horizonte de compreensão em que apresentamos, no primeiro capítulo, a noção de “vida” a partir discussão entre “orgânico” e “inorgânico”, como forma de manifestar a mesma questão: contrariamente à almejada univocidade da “verdade”, deve-se ter em vista que somente nos relacionamos com frágeis formas advindas de uma interpretação circunstancial, e, por essa razão, “orgânico”, e, principalmente, “corpo” que, contrariando a idéia da alma “imutável”, simboliza a multiplicidade em alteridade que compõe todo vivente. É por isso que, aproximando-se da visão moderna, para Nietzsche só há o estudo do “corpo” – e das “funções” do mesmo –, se há, antes, um ser “vivo” que o realiza: qualquer ação é, neste contexto, uma atividade “fisiológica”, enquanto dar “corpo” à “vontade de poder”, resultante de uma complexa multiplicidade, a sua vez sempre sujeita a modificar-se.

sugestivo, proporcionando um sentimento de plenitude, advindo de um corpo em extraordinária harmonia, pois nada é recebido como indevido. Portanto, ao contrário de ocorrer perda de força, como outrora, em que ela era desperdiçada através do ressentimento e esforço de corrigir a vida mediante a construção de outra, toda a potência do homem conflui para a afirmação criativa, acarretando o ápice desta força. É justamente este transbordamento de força que se denomina embriaguez.

Considerando o que mostramos até aqui, vimos como Nietzsche insiste na necessidade de não mais esperarmos a univocidade da verdade, tal qual alardeia a metafísica, e que devemos nos aperceber da circunstancialidade que possibilitou tal afirmação, e, deste modo, defende o caráter interpretativo, a perspectiva geradora das mesmas, e, por conseqüência, a noção de multiplicidade – ou, como também dissemos no primeiro capítulo, de jogo de forças – por trás de cada uma. Logo, se considerarmos que, de maneira ampla, a palavra “embriaguez” representa a alteração dos sentidos – e, mais especificamente, da “consciência” – e que, por conta disto, geralmente está associada ao que causa no homem a perda do domínio, do controle sobre suas ações, o seu uso torna-se propício para a caracterização da experiência artística: pois, ao dizer tanto a “desordem” das (supostamente cindidas) funções do corpo, como também certa diminuição da predominância da racionalidade – ou como vimos no segundo capítulo, “pequena razão” – na consideração dos acontecimentos, a embriaguez ilustra a reunião das principais mudanças possibilitadas na arte, a saber, uma afirmação da pluralidade (corpo de múltiplos “sentidos”) que compõe cada coisa e vivência (e, certamente, cada verdade), e a avaliação das mesmas desde critérios outros que a correspondência ao determinado pela pequena razão. Assim, conjuntamente, estes significados apontam para uma compreensão da vida como multiplicidade, em que não há mais um além deste mundo em devir, mas corpo, como uma “grande razão”.

É respaldado nestes significados e nestas intenções, que Nietzsche sempre associa a embriaguez à transformação da “sensibilidade” (dos “sentidos”) – possibilitada pelo significado usual do termo –, porém como meio de ressaltar a atitude diante das vivências em que outros elementos entram em consideração, mas que até então a expectativa de univocidade não permitia que viessem à tona: a “sensibilidade” significa uma interpretação desde a noção de corpo, organização fisiológica dos múltiplos impulsos que concorrem em cada manifestação. Ou como já denominamos desde o primeiro capítulo, uma interpretação de “corpo inteiro”.¹⁴¹

¹⁴¹ Torna-se mais claro agora, a observação na primeira nota deste capítulo de que a distinção entre o homem reativo e o artista é a “organização fisiológica”: enquanto aquele considera apenas o que comporta os limites de

Assim, toda a tematização em torno da alteração da sensibilidade ocasionada pela embriaguez deve desde já ser apartada de uma possível apologia ao consumo de entorpecentes, ou qualquer estimulante de delírios, que quicá se gostaria de imputar a Nietzsche, até mesmo porque o que se oferece aqui é uma diferente noção de corpo, não cabendo, portanto, uma alteração de origem artificiosa. Nietzsche expressamente alerta:

*O mais perigoso mal-entendido [...] Aqui conduzia ao erro a experiência da embriaguez... esta aumenta no mais alto grau o sentimento de poder, e, por consequência, o poder – no grau mais elevado de poder tinha que se encontrar o mais embriagado, o extático. – Há dois pontos de partida da embriaguez: a supergrandiosa plenitude de vida e um estado de alimentação doentia do cérebro.*¹⁴²

Por isso, ainda que o filósofo reconheça em algumas passagens que a criação artística possa estar associada à embriaguez em sentido corrente (mas não só o consumo de narcóticos, mas a primavera e a guerra também são meios para tal¹⁴³), ela só se efetiva se a acepção que aqui se destaca já houver sido posta em prática, constituindo, caso contrário, apenas “alimentação doentia”¹⁴⁴. A embriaguez aqui, se define pelo estado daquele que está completamente imerso no sentimento de vida, de tal maneira que experimenta o máximo poder.¹⁴⁵

Deste modo, vejamos um fragmento que dá a conhecer de maneira exemplar o que ocorre na embriaguez, e, tomando-o como referência, contextualizaremos esta experiência:

sua racionalidade, para o artista tudo aquilo que particulariza uma vivência é levado em consideração, igualmente, ao deixar de avaliá-las desde o critério de identidade, se dispõe ao surgimento de novos elementos, que o leva à intensificação da “força de compreensão”, sempre plástica e sempre criadora. Não somente, na arte a “organização fisiológica” que realiza esta atividade não privilegia somente a pequena razão, mas, como procuramos mostrar, todos os “sentidos do corpo” se prontificam a entregar-se e a participar da ação de dar sentido ao devir manifesto em cada aqui e agora.

¹⁴² VP, §48, p. 48.

¹⁴³ Cf. CI, Incursões de um extemporâneo, §8, p. 79.

¹⁴⁴ Muito embora existam diferenças relevantes nas intenções de cada período, podemos afirmar que desde sua primeira obra, **O Nascimento da Tragédia**, Nietzsche já caracterizava a necessidade de uma noção de embriaguez que não se confunda com mera alucinação. É emblemática, neste sentido, a separação realizada entre o “dionisíaco” bárbaro e grego. Enquanto o primeiro se restringe a desenfreada licenciosidade despropositada, o segundo, análogo à embriaguez, incita no homem “à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas”, sendo, por isso, identificado como “poder artístico”, e que, no entanto, só se realiza enquanto tal na medida em que sofre a resistência de Apolo, o deus da forma e do “princípio de individuação”: ou seja, não há lugar para o simples disparate, mas sim para o afrouxamento da percepção de si mesmo e das coisas enquanto unidades, e consequente possibilidade de gerar novas formas (Cf., NT, p. 33-5).

¹⁴⁵ “O essencial na embriaguez é sentimento de elevação da força e de plenitude.” CI, *Incursões de um extemporâneo*, §8, p. 79.

O sentimento de embriaguez como correspondendo, de fato, a um *incremento de força*: [...] novos órgãos, novas habilidades, cores, formas... [...] Embelezamento como expressão de uma vontade *triumfante* [...] A simplificação lógica e geométrica é uma consequência da elevação da força: inversamente, *perceber* tal simplificação eleva, por sua vez, o sentimento de força... [...] As sensações de espaço e tempo se alteram: a vista alcança enormes distâncias, e elas se tornam *perceptíveis* pela primeira vez; a *dilatação* do olhar sobre grandes quantidades e amplidões; o *refinamento dos órgãos* para a percepção de muitos detalhes minúsculos e fugidios; a *adivinhação*, a força do entendimento direcionada às ajudas mais sutis, a cada sugestão: a *sensibilidade* “inteligente”... a *força* como sentimento de domínio nos músculos, como elasticidade e prazer no movimento [...] Os artistas não devem ver nada assim como é, mas antes mais pleno, mais simples, mais forte do que é: para tanto, deve lhes ser própria uma espécie de juventude e primavera eternas, uma espécie de embriaguez habitual na vida.¹⁴⁶

Como podemos observar, Nietzsche relaciona a embriaguez a várias alterações dos sentidos (chegando a dizer, “dos órgãos”) que, muito longe de um estado de torpor, descrevem um refinamento da capacidade de compreensão do homem¹⁴⁷. Aquilo que se denomina aqui de “capacidade de compreensão”, no entanto, é inteiramente distinto daquilo que porventura se denomine do mesmo modo na tradição filosófica: esta só concebe uma única capacidade de compreensão, a razão (ou dependendo da época, a alma, o espírito, etc.), que realiza a atividade intelectual que visa revelar a essência imutável das coisas por detrás de sua aparência e, mais grave, que estabelece os seus limites como critério de possibilidade de existência. Nietzsche demarca qual seja esta nova atividade:

[...] as atividades mais sensíveis sejam transfiguradas por uma metáfora de embriaguez da suprema espiritualidade; eles [“os homens completos e bem aquinhoados”] sentem em si uma espécie de divinização do corpo e estão no extremo oposto da filosofia de ascetas [...].¹⁴⁸

Na embriaguez, e no seu estímulo e refinamento da sensibilidade – a sua “*sensibilidade inteligente*” –, o artista considera o corpo desde o mais alto apeço, tornando-o o que há de mais desejável. Entretanto, também esta “espécie de divinização” é muito diferente daquela que a metafísica dispensa à pequena razão, uma vez que não o toma como instância imutável (como essência), acima das incertezas do devir, do qual, através dela, estaria protegido. Entretanto há fidelidade, “crença” no corpo, mas somente na medida em que este significa a complexa especificidade de estímulos e circunstâncias que toma a cada vez uma forma, mantendo-se suscetível a novas interpretações¹⁴⁹. Neste sentido Nietzsche diz

¹⁴⁶ VP, §800, p. 398-9. Em nossa tradução de referência foi suprimida a frase inicial “O movimento oposto: a arte” (*die Gegenbewegung: die Kunst*), que consta na edição crítica (fragmento 14[117] da primavera de 1888).

¹⁴⁷ Neste sentido diz “força do entendimento”. Em outro fragmento ainda diz: “Toda a elevação da vida aumenta a força de participação, assim como a força de compreensão do homem” VP, §809, p. 405.

¹⁴⁸ VP, §1051, p. 503.

¹⁴⁹ Conforme bem destaca Carlos Vasquez, advém disso o oposto do filósofo asceta: o filósofo artista. “Um filósofo artista, capaz talvez de opor um contra-ideal ao ideal ascético, que leva a arte a ser um ‘contra-movimento’ da metafísica. Apego ao mundo, fidelidade [...] Para isso, total amor pelos sentidos, que sabe aproximar sentidos e espírito. Que se atreve a oferecer o melhor de seu espírito aos sentidos devido a sua finura,

no fragmento anterior que os artistas “não devem ver nada assim como é”, pois estes não se satisfazem com um mundo que já esteja previamente dado, muito menos se contentam que somente *seja* aquilo que responda ao critério de identidade, pois este já se tornou para eles sinônimo de ingenuidade, debilidade e, mais do que isso, de diminuição de todo o potencial criativo que faz nascer uma vivência. A sua vez, que algo deva ser para o artista “mais simples e mais forte do que é”, quer dizer que este algo – bem como o artista – sempre pode – e deve – se modificar, e este “mais” indica que há sempre a possibilidade de uma nova perspectiva a suggestionar outro modo de compreender aquilo que se julgava ser de um modo: por este motivo, Nietzsche também diz que a embriaguez é uma espécie de “juventude e primaveras eternas”, manifestando através da analogia a estas ocasiões que simbolizam o máximo frescor criativo da vida, que na embriaguez o único a que o artista é devoto, e quer que se “eternize”, é a força criativa. O homem, na embriaguez, está na mais alta harmonia com a vida (enquanto movimento constante de criação), e a transitoriedade de todo corpo leva ao desapego à própria criação, entendendo o ato não como obra (conclusão necessariamente derivada de certos condicionantes), mas como exercício de imprimir ao devir uma forma, incluindo aí o próprio esfacelamento daquilo construído, até mesmo para que a ação de criar possa continuar. A divinização do corpo deve ser entendida, então, como a crença na multiplicidade em alteridade, mas que, justamente por isto, trata de permanecer atento à sua crença, pois o que de fato louva não é apenas o estabelecimento de cada corpo (de cada interpretação, perspectiva, etc.), mas o que ela remete ao possível, ao poder ser diferente – ou, como já nomeamos, ao inaudível. Porém antes vejamos isso com mais detalhe.

Conforme nosso fragmento, na experiência da embriaguez as coisas se tornam “perceptíveis pela primeira vez”. Devido a esta reordenação do corpo, em que se estabelece a crença na “sensibilidade”, o homem ganha outros meios de se relacionar com suas vivências e, assim sendo, surgem outras formas do homem lidar com a multiplicidade da qual é composto: como foi dito, o homem move-se desde uma nova “força do entendimento”, a “*sensibilidade inteligente*”. A partir dela novas habilidades, como por exemplo, inéditos meios de perceber, olhar e movimentar-se: “partes” do corpo, antes desprivilegiadas, tonificam-se, mostrando-se como novas vias de compreender e relacionar-se com as incontáveis sugestões às quais agora o homem se encontra suscetível. Pois, uma vez que todo o corpo participa ativamente da vivência, surgem, bem como novas habilidades, uma série de

sua força, sua perfeição embriagada” VASQUEZ, C. *A aparência embriagada*. **Cadernos Nietzsche 18**. Trad. Wilson Antonio Frezzatti Jr. São Paulo: GEN, 2005, p. 120-1. Como é nosso intento demonstrar, a importância da embriaguez, propiciadora da arte, na filosofia de Nietzsche é manifestar uma nova relação do homem com a construção de seus valores, viabilizando, com isso, a superação (o contra-movimento) da metafísica.

outros elementos, detalhes e gradações nunca antes percebidos (ou melhor, desconsiderados), e agora redimensionados à mais alta importância: o ínfimo e fugaz – o extremo oposto de uma pretensa perenidade – são protagonistas da imensa profusão de cores, sons e matizes captados que formam cada criação deste artista que não se constrange pela necessidade de uma vida idealizada¹⁵⁰. Isto se deve ao fato de que a “pequena razão” deixa de ser a única a ser levada em consideração na avaliação de uma vivência e, ao deixar de cindir a vida e de contrastar esse mundo com aquilo que o mesmo *deveria ser*, o homem na arte interpreta com todo o corpo. Devido a este estado da mais alta sugestibilidade sensível, cada corpo estabelece uma coesão inesperada: ao mesmo tempo em que aquilo que o homem considerava tão garantido diante de si se desmancha – tais como as noções de espaço e tempo –, permitindo uma nova interpretação sobre o mesmo, isto ocorre, estranhamente, dentro do ápice da “simplificação lógica e geométrica”¹⁵¹. Certamente não no mesmo sentido proferido pela filosofia moderna, que os considera como meios por excelência de alcançar a pretensa evidência de suas verdades, mas quer dizer que toda esta miríade de imagens, sons, em resumo, impulsos circunstanciais que formam o instante, não são tomados como desconexos e aleatórios, mas todos formam “um corpo harmônico”, uma vez que resultam da consonância com a vida em transbordante afirmação.¹⁵²

150 Cf. VASQUEZ, Op. Cit., p. 122. É eloqüente exemplo da transformação que ocorre através da embriaguez uma bela passagem da obra **Sobre a caça e os touros** de Ortega y Gasset, em que descreve o caçador no instante de sua atividade: “[...] instantaneamente todo o horizonte se carrega de uma estranha eletricidade [...] Brota de súbito o elemento orgástico, dionisíaco [...] e às coisas antes inertes e flácidas saltaram nervos e gesticular, anunciam, pressagiam [...] Perante o caçador tudo continua igual e, contudo, parece-lhe estar, já que não a ver, a apalpar um começo de fervor latente em todo o mato: breves deslocações de moita em moita, indecisas fugas, e toda a fauna miúda do monte que se ergue põe as orelhas de pé, à escuta. Sem o querer, a alma sai fora do caçador, ficando deitada sobre o seu campo de tiro como uma rede, agarrada aqui e acolá com as unhas da atenção.” ORTEGA Y GASSET, Op. Cit., p. 60-1.

¹⁵¹ Conforme comenta Cacciari: “(...) essa mania de intoxicação ou configuração sgnica é uma espécie muito particular: quer máxima precisão, sensibilidade, agudeza de toda a inteligência e de todos os sentidos, quer lucidez e claridade, atenção a todos os elementos constitutivos do signo: cor, linha, gradações de tons. A mania pela forma que se apodera do artista é a mania pela diferença, pelo distinto, pela gradação de tons. A embriaguez artística é o ápice da lucidez intelectual.” CACCIARI, M. *Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana*. In.: **Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política**. Trad. Mónica B. Cragnolini e A. Paternostro, Buenos Aires: Biblos, 1994, p. 83-98. Tradução nossa.

¹⁵² Consideramos que a reflexão que Nietzsche realiza a respeito do dionisíaco e do apolíneo deve ser entendida sob este prisma. Presentes desde sua primeira obra, estes termos são caracterizações da experiência artística que o filósofo, embora mantenha a gradação manifesta por eles (para tal diferença o “destruir” e o “eternizar”), irá posteriormente designar somente por Dioniso. Na autocrítica de **O Nascimento da Tragédia** (Cf. NT, p. 20), assim como em seu último livro, **Ecce Homo** (Cf. EH, *Assim Falou Zaratustra*, §6, p. 87), Nietzsche reitera que por “dionisíaco” devemos compreender a atitude afirmativa da vida, contrapondo-se a qualquer posicionamento que possa denegri-la. Assim seria possível dizer, com o que pudemos perceber através do conceito da “embriaguez”, que um Dioniso que seja somente desvairada ebriedade sem a contenção apolínea, é igualmente uma experiência decadente. Pois a embriaguez, uma vez que deve manifestar uma organização fisiológica entre a vontade de poder e sua concretização, realiza-se na capacidade do artista harmonizar os diferentes impulsos que compõe seu aqui e agora, de modo que sempre resulte em uma afirmação da vida.

Com tudo isso, Nietzsche quer dizer que, desvencilhada da verdade, que almeja eternizar o devir na sua determinação a fim de torná-la previsível, a vida passa a ser tomada como pura ação de dar forma e, por isso mesmo, pode “desformalizar” o que antes era pretensamente tão certo: é essa a importância de dizer que na embriaguez espaço e tempo se alteram, que os músculos compreendem, ou, resumidamente que, na embriaguez as coisas se tornam “perceptíveis pela primeira vez”, com uma “abissal evidência”.¹⁵³

A “sensibilidade inteligente”: falar com o ouvido.

A fim de compreendermos melhor o que seja esta força de compreensão instaurada pela embriaguez que se move por “evidências”, aproveitamos para retomar à nossa interpretação de corpo a partir da frase “sobre o qual e para além do qual parece fluir uma torrente imensa e inaudível”¹⁵⁴. Demos duas acepções possíveis ao termo “inaudível”: a primeira consistia na cristalização do devir perpetrada pela tradição metafísica. Com a embriaguez se revela a outra, a saber, cada vivência se constitui de uma multiplicidade de elementos agora “percebidos pela primeira vez”, não mais desde as demandas da racionalidade moderna, mas de corpo inteiro, que compreende desde os limites de sua perspectiva, ciente de que reside em cada corpo uma “torrente inaudível” de outros sentidos, que ora não se atualizam, mas que indicam a necessidade de sempre escutar novamente os impulsos que dão forma a cada corpo, eternizando a vida, assim, como atividade criativa.

Corroboramos nossa interpretação o fato de, a nosso ver, serem inegavelmente notáveis as ocasiões em que Nietzsche manifesta a novidade trazida por sua proposta de superação da metafísica como sendo a habilitação e exercício de outro sentido: o ouvir.¹⁵⁵ Cremos, assim, que seja possível definir a distinção trazida pela “experiência da embriaguez” à sua noção de arte como contramovimento à metafísica a partir da simbologia evocada em torno do escutar: “o mais imediato, o mais cotidiano fala de coisas inauditas ali [...] consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim [...]”¹⁵⁶. Na arte

¹⁵³ Fazemos um empréstimo da expressão de Gilvan Fogel: “No caso, trata-se do mostrar-se ou revelar-se da vida em toda sua *abissal evidência*. A evidência do abismo se dá quando este se faz toda superfície. E ele se faz toda superfície quando não mais se precisa sondá-lo [...]. Em outros termos, o abismo se faz superfície e ver é ver abismo como celebração de profundo no raso, como festa, alegria [...] *Aqui, agora*, pode-se dizer com autoridade, cheio: ‘Cume e abismo – isto *agora* está reunido em um!’ (*Zaratustra, III*, “O viandante”). FOGEL, *Cadernor Nietzsche 25*, Op. Cit., p. 110.

¹⁵⁴ VP. §659, p. 332-3

¹⁵⁵ É famosa, neste sentido, a passagem em que o filósofo demanda o “renascimento da arte de *ouvir*” para que sua obra possa ser devidamente acolhida. (Cf. **EH**, *Assim falou Zaratustra*, §3, p. 79

¹⁵⁶ Cf. **EH**, *Assim falou Zaratustra*, §6, p. 86-7

tanto se preserva a possibilidade de reinterpretar a circunstancialidade de cada corpo, ainda inaudíveis, como traz à tona uma série de outros elementos esquecidos, *inauditos*, desconsiderados na interpretação de mundo metafísica, principalmente o fato mesmo de que na experiência de dar forma a cada corpo há sempre muitos outros que estão latentemente inaudíveis. Lemos, portanto, o destaque que Nietzsche dá ao ouvir, e todas as suas possíveis relações, não como um privilégio acima dos demais “sentidos”, mas sim pelo fato de que este sentido é imperativamente acolhimento, um tomar para si, apropriar-se do que devém, mantendo-se alerta àquilo que não se pode “ver”, ou seja, determinar. Com isso, torna-se possível ao homem romper a barreira da impositiva expectativa de saber previamente o que a vida seja nela mesma e, assim, torná-la movimento, em devir, superando a cada vez o sentido que dava forma ao seu contexto, logo, mais do que *dizer* Não, inauditamente *fazer* Não.

Isto remete à nossa opinião de que a superação de si é via de superação da metafísica. É desde uma questão maior, a superação (contramovimento) da metafísica, que fala a tematização que Nietzsche faz sobre a arte. Porém ela aponta para uma mudança ainda mais profunda, inaudível e inaudita: conforme apontamos desde o primeiro capítulo, engendra-se desde o questionamento profundo da tradição metafísica que o filósofo realiza, uma nova noção do que seja indivíduo. Já ressalvada a distinção com a noção de subjetividade moderna, podemos dizer que Nietzsche nos convida para o exercício de significação de nossas vivências, que assume o caráter de incompletude que se é – “o sábio desconhecimento do corpo”¹⁵⁷ –, não sendo mais possível delegar a algo *além*, a tarefa de tornar a sua circunstância apropriada. Por isso pensamos que demarcando o desconhecimento e o inaudível de cada corpo, Nietzsche quer ressaltar os limites de nossas idealizações e a circunstancialidade de nossos valores, e, mais ainda, que cabe a cada homem construí-los e realizá-los, não sendo possível, assim, “dizer” *como* é a experiência de valorar uma vivência, mas apenas indicar que cada um deve ouvir o próprio de seu aqui e agora.

Neste contexto, podemos resumir que o artista embriagado é aquele que desde a reordenação de seu corpo é capaz de avaliar o sentido que dá à sua vivência enquanto liberdade criativa e afirmativa de si, portanto, como uma possibilidade de ganhar um próprio.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Cf. **Zaratustra**. “Dos desprezadores do corpo”, p. 60-1.

¹⁵⁸ Ele, o artista, tornar-se-á tal qual Zaratustra: “E eis que o escutar soltou-lhe a língua, rompendo o gelo de seu coração”. **Zaratustra**, *Da visão e do enigma*, §1, p. 191. Cf. FOGEL, *Lendo “Da visão e do enigma”*, Op. Cit., p. 91.

Da superação da metafísica: a vida enquanto beleza.

Desde o início desta pesquisa, dissemos que o empenho de Nietzsche consiste em se contrapor a quaisquer formas de negar a vida enquanto devir. Tratamos, assim, de acompanhar o que Nietzsche compreende por vida e, por sua vez, o que ele entende como negação da mesma e quais os possíveis caminhos para realizar a superação desta negação. Assim, chegamos aqui. Se fomos bem sucedidos, vimos através da tematização que Nietzsche faz sobre a arte e a embriaguez, outra forma de lidar com a vida. Curiosamente, a partir da experiência da arte, a vida – que antes era perseguida negada pela necessidade de adequar-se à verdade – passa a ser compreendida como sendo justamente da maneira como *deveria* ser: uma vez que não há mais uma lei nem um fim que previamente os determine, e a vida é assumida como tarefa de dar sentido ao devir, pois não há nada que esteja *além* da vida, mas tudo aparece harmonicamente com a vontade de poder, tornando única, *própria*, aquela vivência:

Sempre, finalmente, chega a recompensa de nossa boa vontade [...], de nossa suavidade relativamente ao estranho, pois este despe lentamente seu véu e se apresenta como nova, indizível beleza. Da mesma forma aquele que ama a si mesmo aprendeu-o por essa via: não há outra.¹⁵⁹

Assim, cremos ser oportuno, a fim de aprofundar a relação que estamos propondo entre superação da metafísica e superação de si, reportarmo-nos a um elemento sempre presente quando se evoca a arte de modo geral, e ao qual Nietzsche não deixa dar seu lugar, a saber, a beleza. Retornamos para tal, ao nosso ponto de partida deste capítulo, a nossa primeira citação de **Assim falou Zaratustra**:

No dia em que esse ser sublime se cansasse da sua sublimidade, somente então despontaria a sua beleza [...] Quando o poder se torna clemente e desce para o visível: beleza, chamo eu tal descida. E de ninguém quero tanta beleza, quanto, justamente, de ti, ó poderoso; que a tua bondade seja o teu derradeiro superar a ti mesmo.¹⁶⁰

Podemos dizer que a assunção da fragilidade, o abandono da “sublimidade”, e “descida para o visível”, em que “o poder se torna clemente”, é, enfim, idêntico ao que aqui se buscou descrever como a experiência da embriaguez. O artista, aquele que vivencia tal experiência, converte todo seu ímpeto criativo de dar forma à vontade de poder – antes direcionado à construção de um mundo além pelo homem metafísico, posto que este mundo

¹⁵⁹ GC, §334, p. 160-1

¹⁶⁰ **Zaratustra, II**, “Dos seres sublimes”, p. 148-9.

em devir não correspondia à sua expectativa – em exercício de intensificação da vida¹⁶¹. Ele tornou-se dócil (frágil) à idéia de que suas “verdades” não podem pretender ser perenes nem unívocas, e, diante tal constatação decide, ao invés de negar qualquer possibilidade de construção de sentido – querendo assim, não mais querer – aquiescer ao devir, tomando para si a tarefa de fazer corresponder a sua vivência à sua expectativa, reelaborando seus ideais, mas não esperando deles correção, mas que sirvam como “hipóteses reguladoras”¹⁶² de cada aqui e agora, e que permitam tomar sua circunstância desde o contexto ao qual está inserido.¹⁶³ Os ideais na arte, então, se mantêm como isso que de fato são, a saber, projeções que norteiam a conduta de um aqui e agora, porém uma vez que este se encontra sempre em alteração, os próprios ideais moldam-se a estas mudanças, tornando-se outro do que há pouco já foram.

O artista é, finalmente, aquele que dá abrigo provisório ao acaso, fazendo cada sentido, cada corpo, manifestação da vida como “*indizível beleza*”.

¹⁶¹ Por esta razão, Nietzsche afirma no fragmento citado: “embelezamento como expressão de uma vontade *triumfante*”. Na arte, a beleza é a confirmação da vida tornada própria. Neste sentido, Nietzsche nos indica que para aquele que toma para si a tarefa superar o sentido que dá ao seu aqui e agora, dizer “‘Isto é belo’ é uma *ratificação*.” (VP, §852, p 424).

¹⁶² Cf. GRANIER, Op. Cit., p. 62.

¹⁶³ Este é, enfim, o modo como deve ser compreendida a afirmação de Nietzsche – mencionada do capítulo anterior – de que a embriaguez concretiza uma “idealização” (Cf. CI, *Incursões de um extemporâneo*, §8, p. 79).

Considerações finais

Da arte, do hoje.

A nosso ver, todo aquele que se empenha no estudo de Filosofia, muito mais do que perscrutar os textos, cartas e manuscritos – ou ainda dados históricos e biográficos – de um pensador, na expectativa de aproximar-se de uma verdadeira interpretação de sua obra, investiga sempre e necessariamente algo inescapável – ainda que velado na maior parte das vezes –, e que somente desde este algo é capaz de falar: o seu hoje. Muito mais do que se tratar de uma questão de acesso à aparelhagem necessária para este empenho – afinal, a virtualidade atual democratiza e expande enormemente o volume de obras disponíveis, mas não por isso aprimora sua leitura –, nos referimos a algo muito mais simples e anterior, que permite o vínculo e a afinidade necessários para o debruçamento em qualquer pesquisa: assim, à pergunta “por que estudar isto *hoje*?” não só cabe a responder sobre a atualidade e pertinência de um pensamento para uma dada época, mas tal resposta só revela a sua dimensão mais vertiginosa não quando se dirige a um sujeito sem rosto – tal como é “uma época” – mas daquele mesmo que, no seu ato de vinculação, fala da singularidade de seu interesse e, somente aí, *com*-preende um pensador. Assim sendo, cabe a nós, e – sendo coerente, a mim –, dizer um pouco sobre por que estudar isto, “*Arte, embriaguez e superação da metafísica em Nietzsche*”?

De início, atraiu a atenção a crucial inflexão que o filósofo estabelece na história do pensamento ocidental e o diferencial de sua abordagem: ao querer “mapear” as conseqüências da tradição – repensando os limites de nossas interpretações impostos pelas mesmas –, Nietzsche tanto conduz, como dá como proposta, a sua investigação genealógica, abrindo caminho para que tenhamos outra relação com o nosso próprio tempo, enquanto o lugar onde realizamos uma interpretação. Neste olhar para trás, Nietzsche leva-nos a pensar o que fazer com os valores e ideais que herdamos e, a partir disto, como encaminharemos nosso futuro, realizando-o desde outras possibilidades de compreensão de nossa vida. Resumidamente: como lidar com a morte da expectativa de determinação um fundamento último da vida sem incorrer no arraigado hábito de buscar verdades que encerrem com a multiplicidade do porvir? Nietzsche, em seu diagnóstico da ficcionalidade e inaplicabilidade do projeto metafísico, tornou patente – uma vez que não é mais possível delegar a responsabilidade de dar sentido à nossa vida a algo externo ou imutável – uma bifurcação: a possibilidade do homem *decidir*.

Por um lado, torna-se possível, diante da constatação de tal mendacidade do ideal metafisicamente pré-determinado, a decisão de negar qualquer idealização: isto é, tal como já discutido, a manutenção – e até mesmo a intensificação – da interpretação da vida como erro, posto que falseia, inviabilizando radicalmente, qualquer construção de sentido: se antes havia um ideal regente, embora inaplicável *neste mundo* do devir, na perspectiva negativa – que torna qualquer ideal um natimorto – não somente permanece a frustração diante da vida, como a afirmação do mundo *além* apartado do devir chega à sua hora mais crítica. É o que manifesta a citação central do segundo capítulo:

[...] também nós abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso *ser* – ah! E contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos [...].¹⁶⁴

Órfão com a morte de seu antigo ideal, o homem se proclama como o novo, identificando a sua “capacidade investigativa”, a razão, ao próprio conceito de vida. Isto carrega uma gravidade muito mais complexa do que podemos imaginar, e é – como previa Nietzsche em sua análise do niilismo – justamente a interpretação que culmina em nossos dias.¹⁶⁵ Através da imagem da badalada das doze horas, Nietzsche alerta que no intento de investigarmos os enganos advindos da expectativa metafísica, a pretensão de uma clareza absoluta de si – a hora do meio-dia, supostamente sem sombras – é de saída equivocada, na medida em que radicaliza a não relativização das verdades necessária a toda interpretação: significa dizer, da constatação da impossibilidade de ideais não se ganha o conhecimento de si (não é este o almejado *ideal* da metafísica?), e sim o necessário *desconhecimento*, uma vez que toda interpretação – e principalmente aquela que temos de nós mesmos – está circunscrita a um contexto específico que a permitiu e a qual manifesta.

Nietzsche revela com isso os riscos constitutivos à tarefa de se contrapor à mendacidade da metafísica, sempre prestes a reincidir, embora travestido de novidade, o cerne

¹⁶⁴ Cf. **GM**, p. 7-8.

¹⁶⁵ Do desvencilhamento da verdade metafísica do mundo *além* que regia a sua concepção da vida, o homem radicalizou-a ao estabelecer como única exigência de seu conhecimento sobre algo a correspondência à sua razão. Temos em nossos dias manifestações concretas deste problema: para se conhecer o que seja a vida, inicia-se uma corrida de experimentos auto-justificáveis na tentativa de captar o segredo da vida (mencionando alguns exemplos, temos o polêmico Acelerador de Hadrons (LHC), que visa reproduzir o primeiro instante de tudo, o “*Big Bang*”, e *verificar* a existência da mais elementar estrutura da vida, o “bóson de Higgs” – sintomaticamente também chamada de “a partícula de Deus” –, determinada até hoje apenas através de cálculos. Cf. [http://en.wikipedia.org/wiki/God_particle_\(physics\)#.22The_God_particle.22](http://en.wikipedia.org/wiki/God_particle_(physics)#.22The_God_particle.22). Acessado em 03/12/2010. Ainda mais recente, anunciou-se a “descoberta” de certa bactéria a qual se delega a redefinição de todo o conceito de vida, ao levantar a suspeita de que pode haver outras estruturas químicas de vida diferente da que conhecemos até então. Cf. <http://astrobiology.nasa.gov/articles/thriving-on-arsenic/>. Acessado em 03/12/2010. Isto é só mais uma ilustração de como o diagnóstico de Nietzsche está longe de deixar de ser atual).

no projeto metafísico, em que a vida idealizada está inevitavelmente descolada do presente, do *hoje*, postergada para um mundo além – que seja aquele da total dominação da realidade –, permanecendo este mundo, o hoje, não como o lugar de realização e experimentação destes ideais, mas como o que se opõe à sua expectativa de univocidade e perenidade de tais ideais: mantém, assim, a recusa da vida como devir. Nesta possibilidade, o ideal e o vivido – significa dizer, o que desejamos ser e aquilo que somos – assim como na metafísica, permanecem na impossibilidade de coexistirem no mesmo instante.

Por outro lado, Nietzsche constrói uma noção de vida enquanto perspectiva (corpo) submetida à circunstancialidade que não sustenta este tipo de expectativa. Uma vez que toda perspectiva seja a manifestação provisória uma multiplicidade de circunstâncias, nós mesmos devemos nos reinterpretar, considerando a cada vez as mudanças do tempo em que estamos inscritos: isso acarreta que qualquer expectativa de ser *somente* isso ou *somente* aquilo, denuncie intenções de se furtar da pluralidade vida. Ou seja, com suas múltiplas críticas, muito ao contrário de alardear o fim da metafísica (e a morte de qualquer ideal), Nietzsche quer nos fazer ver como somos encarnada e manifestamente metafísicos: a peripécia está em assumir as próprias idealizações (e o homem), como *nada além* de “metafísico”, significa dizer, em reconhecer por um lado a paternidade destes ideais e, diante disso, a vida como fundamentalmente abstraída de qualquer “verdade” pré-determinada, levando o homem a investir-se das conseqüências de suas interpretações, sejam elas ressentimentos e frustrações (como tão consagradas pela tradição), sejam a tarefa de fazer vigorar sua vontade de poder em consonância com o devir.

Neste sentido, é mais que admirável o modo como, diante da enormidade da tarefa que pôs para si, Nietzsche estabelece como o ponto de distinção de sua abordagem justamente a não separação entre a realização e a teorização do pensamento, ao *corporificar* sua crítica: está inserido na própria forma do seu texto a defesa da necessidade de não só sabermos relativizar as nossas verdades, permitindo-as que se transformem de acordo com os acontecimentos em devir, porém, ainda mais radical, que devemos ser capazes de exercer uma *prática crítica*, ao incorporarmos a idéia de que, se não há afirmação que seja desinteressada ou atemporal, muito menos há uma ação que se possa almejar descomprometida. Isto nos impele a reiteradamente interpretar o corpo (enquanto si-mesmo), que somos a cada aqui e agora (nossa interpretação), sem nunca pretender que este processo se encerre: o homem compreende seu viver como um “sábio desconhecido”. Portanto, mais do que querer meramente extirpar e abandonar, a superação da metafísica, remete à necessidade de relativizar nossas afirmações e entendê-las enquanto inscritas no tempo. Os sentidos que

damos diante disto – ou nas palavras de Nietzsche, os corpos enquanto manifestação do *jogo de forças* agente na circunstância, sempre em alteração –, demanda de nós que lidemos com o vazio inapreensível em que se apresenta nosso tempo, nas ruínas de um mundo sem fim e sem lei, e tomar para si a tarefa criar um modo de escrever, dizer isto mesmo, o vazio. Esta é a importância da “arte”.

A arte consiste em uma relação com os ideais transformada (*superada, transvalorada*), que parte da circunstancialidade dos mesmos, resignificando esta fragilidade ao tomá-la positivamente: ela consiste na liberdade de poder recriá-los. A arte corresponderá, então, à atividade de realizar estes ideais, que, embora permaneçam ideais, são, mesmo que de modo sutil, radicalmente diferentes. Sutil mas radicalmente diferentes pois o que se modificou não foi a existência mesma dos ideais, tampouco o desejo de realizá-los – ou “eternizá-los”, como por vezes diz Nietzsche –, mas sim a consideração de seu caráter de precariedade, de transitoriedade ou, em outras palavras, a invalidação da consideração da vida desde o prisma da finalidade ou da necessidade, para serem vistos como perspectiva, traduzindo, portanto, a dimensão ilusória de toda verdade como fundo possibilitador de novas interpretações.

A arte permite, assim, outra espécie de ideal, e, finalmente, outra forma de pensar e conhecer: através da noção de arte, Nietzsche reitera a necessidade de darmos limites ao conhecimento, acabando com a perigosa pretensão de que ele seja a via direta do pensamento às coisas nelas mesmas (identificando-o ao próprio absoluto). Diante do fim da exigência de um correspondente fenomênico ao previamente determinado pela razão (a essência, a verdade), a arte abre espaço para uma forma de lidar com as afirmações que têm como estimulante e assunto a própria ruína do projeto metafísico, liberando-se para toda a potência deste suporte. A sua vez, a embriaguez detalha a noção de arte, sintetizando a necessidade do homem se relativizar, retirando-se do centro de suas avaliações, ao apontar para a possibilidade do homem experimentar um leve esquecimento de si e reconsiderar desde onde e com que afinco assume para si certa perspectiva. Assim, a noção de embriaguez mostra a necessidade de certo “olhar míope”, uma “imprecisão” no olhar, que não constrói mais um ideal capaz de abarcar univocamente a vida, portanto, é capaz de considerá-la desde um valor exilado, a beleza, tomar os novos elementos e perspectivas que sempre devem como aquilo que possibilita o aprofundamento e agravamento de uma investigação e de uma vivência.

Em outras palavras, a arte se mostra com Nietzsche como uma forma de ampla desabsolutização das interpretações – algo que parece ainda insólito em nossos dias. Temos que ouvir que não há um “mais” a ser retirado do futuro, não há mais ideais totalizantes a serem alcançados, mas perceber que o tempo é este aqui e agora, e que desde sempre nossa

sina foi compreender o nosso hoje a partir de um ontem que – justamente por isso – se faz sempre *presente*, e, também a partir daí, delinear o nosso futuro, imprimindo criativamente nossa vontade no devir, e vendo no devir a nossa vontade. Por isso, para mim é eloqüente e bela a passagem em que Nietzsche sintetiza belamente a nossa ambigüidade através das características de outra classe de seres: “*os anfíbios*”.¹⁶⁶

Finalmente, através da arte Nietzsche quer nos fazer pensar um modo de viver em que não se procure eliminar o perigo iminente a que estão sujeitas nossas pequenas verdades, dizendo sim sem reservas à incompletude e fragilidade de nossa existência – nosso “deserto” – destacando o fim dos ideais metafísicos como o nascimento da amplidão de fazer de nosso hoje, próprio. Até os aspectos mais aflitivos e dolorosos de nossa vida, servem como sinais da liberdade de podermos criar sempre novos sentidos e é por isso que a sua assunção tornar-se o “entretenimento” do feliz. Não há tempo melhor a ser alcançado, nem um passado nostálgico ou precário, mas o tempo sempre será um afortunado tempo para aquele que louva a tarefa de viver seu necessário hoje.

[E quantos novos *ideais* são, no fundo, ainda possíveis! –] Eis aqui um ideal que apanho uma vez a cada cinco semanas em um passeio selvagem e solitário, no momento azul celeste de uma felicidade criminosa. Passar a sua vida entre coisas ternas e absurdas [...]; meio artista, meio pássaro e metafísico; sem sim e não para a realidade, a não ser o fato que se a reconhece às vezes no modo de um bom dançarino, nas pontas dos pés; sempre acariciado por um raio de sol da felicidade; divertido e animado, mesmo pela aflição – pois a aflição *entretém* o feliz [...]¹⁶⁷

Desde modo, a aflitiva pergunta “*por que isto hoje?*” é aquela que, ao menos a cada cinco semanas, Nietzsche convida-nos a fazer.

¹⁶⁶ “*Imprimir* no devir o caráter de ser – essa é a *mais elevada vontade de poder*. [...] Que *tudo retorna* é a mais extrema *aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser: cume da consideração*. [...] Conhecimento em si no devir é impossível: como é, portanto, possível conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão. Devir como inventar, querer, negar a si mesmo, superar a si mesmo [...]. Arte como vontade de superação do devir, como ‘eternizar’, mas míope, sempre segundo a perspectiva [...] O aniquilamento dos ideais, o novo deserto; novas artes para o suportarmos, nós os *anfíbios*.” (VP, §617, p. 316-7).

¹⁶⁷ VP, §1039, p. 498-9.

Bibliografia

Obras de Nietzsche

1. NIETZSCHE, F.W., **A gaia ciência**. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini, Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ediouro, 1976.
2. **Além do bem e do mal** – prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
3. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
4. **Crepúsculo dos ídolos**, ou, como filosofar com o martelo. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
5. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
6. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
7. **La volonté de puissance I**. Trad. G. Bianquis. Paris: Gallimard, 1948.
8. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
9. **O nascimento da tragédia** ou helenismo e pessimismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
10. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

11. **Sämtliche Werke**. Edição crítica organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlim/ Nova York: Walter de Gruyter, 1988.

Obras de referência

1. ANDERSEN, H. C. *Os novos trajes do imperador*. In.: **Contos de Andersen**. Trad. Guttorm Hanssen. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p. 108-113.
2. CACCIARI, M. *Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana*. In.: **Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política**. Trad. Mónica B. Cragolini e A. Paternostro, Buenos Aires: Biblos, 1994, p. 83-98
3. DIAS, R. M.. *A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência*. In.: **Ethica**. Rio de Janeiro: Gama Filho, V.11, N.1 e 2, 2004, p. 27-43.
4. FOGEL, G., *Lendo “Da visão e do enigma”*. In **Cadernos Nietzsche 25**. São Paulo: GEN, 2009, p. 83-113.
5. _____., *Notas sobre o corpo*. In.: **Arte: corpo, mundo e terra**. Org. Manuel Antônio de Castro. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 35-57.
6. GRANIER, J., **Nietzsche**. Trad. Denise Bottman. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.
7. HAAR, M. **Nietzsche et la metaphysique**. Paris Gallimard, 1993.
8. HAAR, M. *Vida e totalidade natural*. In. **Cadernos Nietzsche 5**. Trad. Alberto Marcos Onate. São Paulo: GEN, 1998, p. 13-37.
9. HEIDEGGER, M. *O que significa a frase de Nietzsche: “Deus está morto”?* In: **Caminhos da floresta**. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 243-305.

10. LOLAS, R. E.. *Nietzsche e a natureza que dança...* In: **Cosmologia: cinco ensaios sobre filosofia da natureza**. Rachel Gazolla (Org.) – São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção philosophica), p. 193-229.
11. MARTON, S., *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca*. In.: **Cadernos Nietzsche 25**. São Paulo: GEN, 2009, p. 53-81.
12. MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: ANNABLUME, 1997.
13. ORTEGA Y GASSET. **Sobre a caça e os touros**. Trad.: José Bento. Lisboa: Edições Cotovia. 2004.
14. WOTLING. P. *A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche*. In: **Colóquio Internacional “A Pesquisa Nietzsche hoje no Brasil, França e Alemanha”**. III SOFIA – **Semana de Orientação Filosófica e Acadêmica**. Trad. Vinícius de Andrade. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), 2009, p. 1-2. Material inédito.
15. DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
16. HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. José Rui Meirelles Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 1985, p. 57-109.
17. VASQUEZ, C. *A aparência embriagada*. In.: **Cadernos Nietzsche 18**. Trad. Wilson Antonio Frezzatti Jr. São Paulo: GEN, 2005, p. 111-135.
18. The God Particle. In: **Wikipédia: the free encyclopedia**. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/Higgs_boson. Acessado em 03/12/2010.
19. Get Your Biology Textbook...and an Eraser! In. **Astrobiology: life in the universe** (NASA Astrobiology Program) Disponível em: <http://astrobiology.nasa.gov/articles/thriving-on-arsenic/>. Acessado em 03/12/2010.