

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

LINDOALDO VIEIRA CAMPOS JÚNIOR

NIETZSCHE E ROSSET:  
ALEGRIA, IMPULSO À CRIAÇÃO

NATAL/RN  
2013

LINDOALDO VIEIRA CAMPOS JÚNIOR

NIETZSCHE E ROSSET:  
ALEGRIA, IMPULSO À CRIAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Machado de  
Bulhões

NATAL/RN  
2013

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Campos Júnior, Lindoaldo Vieira.

Nietzsche e Rosset: alegria, impulso à criação / Lindoaldo Vieira Campos  
Júnior. – 2013.  
150f. -

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio  
Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2013.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fernanda Machado de Bulhões.

1. Metafísica. 2. Alegria. 3. Criação. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm,  
1844-1900. 5. Rosset, Clément, 1939- . I. Bulhões, Fernanda Machado de. II.  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 111

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

LINDOALDO VIEIRA CAMPOS JÚNIOR

NIETZSCHE E ROSSET:  
ALEGRIA, IMPULSO À CRIAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Profa. Dra. Fernanda Machado de Bulhões

Aprovada em: 17/01/2013

---

Profa. Dra. Fernanda Machado de Bulhões (Orientadora)  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

---

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

---

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Aos que erram sob o signo da alegria.

Obrigado,

Fernanda Bulhões, orientadora ocidentadora norteadora desnorteadora de todos os pontos cardeais não-cardeais necessários a esta pesquisa, pela confiança, pelas valiosas sugestões oferecidas e, sobretudo, pela amizade e pela contagiante alegria de viver

Markus Figueira e Miguel Angel, pelo inestimável diálogo nos caminhos desta pesquisa

Cinara Nahra, portadora de uma gaia ciência, de um saber alegre e dadivoso, pela simpática acolhida na UFRN e pelos fecundos diálogos em torno da ética

Marcos von Zuben, mestramigo andarilho em quem busco inspiração na tentativa de partilhar o aprendizado com alegria, pela tolerância em escutar meus infinitos questionamentos sobretudo sobre tudo

Deda (José Francisco das Chagas Souza), mestre de primeira hora, pelos di(versos) caminhos apontados, na pessoa de quem agradeço a todos os demais professores e funcionários do Campus Caicó da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Galileu Galilei Medeiros de Souza, pelas preciosas indicações de fontes de pesquisa e pelo diálogo respeitoso e educativo

Gilliard e Joelson, poetamigos, quixotescos companheiros d'armas na irredenta peleja em nome da poesia e da cultura do Povo do Sertão Profundo, pela partilha da alegria

amigos da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e do Curso de Mestrado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pela honra de sua companhia neste trajeto

MRosa, Novinho, Ju, Nega, Léo e Pê-soa, que sem, nada; com, tudo.

E que eu não esqueça,  
nessa minha fina luta travada,  
que o mais difícil de se entender  
é a alegria.

Que eu não esqueça  
que a subida mais escarpada,  
mais a mercê dos ventos,  
é sorrir de alegria.

E que por isso e aquilo  
é que menos tem cabido em mim:  
a delicadeza infinita  
da alegria.

(Clarice Lispector, *A descoberta do mundo*)

## RESUMO

Compreendida em um projeto de *transvaloração dos valores*, a alegria é um dos temas centrais do pensamento de Friedrich Nietzsche e Clément Rosset. Contraopondo-se à filosofia dogmática – que a moraliza e a despoja de sua força ao pensá-la como “felicidade”, avaliada, em suma, como meta vinculada à virtude e à racionalidade –, estes pensadores propõem uma perspectiva em que a alegria deixa de apontar para uma instância ultramundana e volta-se para a terra, para o corpo. Nesta senda, para além das oposições de valores constitutivas da metafísica dogmática, a alegria e o sofrimento são concebidos como elementos que não se excluem, antes se complementam como fundamentos de uma *ciência gaia(ta)*, consubstanciada no *riso* e na *amizade*. Índice de uma sabedoria trágica que remete a uma incondicional fidelidade ao real (expressa nas fórmulas do *amor fati* – Nietzsche – e da *aprovação irrestrita da existência* – Rosset), a alegria é então entrevista como impulso vital, a *força maior*, a força plástica que incita à criação artística: a alegria de criança brincando.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Rosset. Alegria. Impulso. Criação.



## ABSTRACT

Understood in a project of transvaluation of values, the joy is one of the central themes of the thought of Friedrich Nietzsche and Clément Rosset. Opposed to the dogmatic philosophy – that moralize and robs your strength to think of it as "happiness", evaluated, in short, a target linked to virtue and rationality – these thinkers propose a perspective that makes the joy of point to an instance extraterrestrial and back to the earth, to the body. In this vein, beyond the oppositions of values constitutive of metaphysics dogmatic, the joy and suffering are conceived as elements that are not mutually exclusive, they are complementary as foundations of a *gaia(ta) science*, based in *laughter* and *friendship*. Contents of a tragic wisdom that leads to an unconditional fidelity to the real (expressed in formulas of *amor fati* – Nietzsche – and *unrestricted approval of existence* – Rosset), the joy is then interview as vital impulse, the *force majeure*, the strength plastic encourages artistic creation: the joy of children playing.

**Keywords:** Nietzsche. Rosset. Joy. Impulse. Creation.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	— 15
<b>Capítulo 1 – Os caluniadores da alegria</b>	
1.1. Alegria e felicidade: uma análise genealógica	— 19
a. Rosset: felicidade, o duplo da alegria	— 21
b. Nietzsche: felicidade, a moralização da alegria	— 26
c. Filósofos, caluniadores da alegria	— 27
1.2. Sócrates: a racionalização da felicidade	— 40
1.3. Spinoza: alegria como saudade de Deus	— 46
<b>Capítulo 2 – Os mensageiros da alegria</b>	
2.1. Alegria e felicidade: uma análise filológica	— 58
a. <i>Glück</i> : os sentidos de “felicidade”	— 58
b. <i>Freude</i> : da pequena e da grande alegria	— 67
2.2. A ciência gaia(ta): o elogio do riso	— 71
a. Nietzsche e a máscara: o riso de ouro	— 76
b. Rosset: o saber enamorado e o riso exterminador	— 83
2.3. Amizade, a partilha da alegria	— 88
<b>Capítulo 3 – Alegria, impulso à criação</b>	
3.1. Alegria, impulso vital	— 100
3.2. “O trágico, franca alegria dinâmica”	— 105
a. Rosset: alegria, impulso maior	— 106
b. Nietzsche: <i>Urfreude</i> , a alegria primordial	— 112
3.3. Tornar-se o que se é: a alegria de criança criando	— 119
<b>Conclusão</b>	— 135
<b>Referências</b>	— 138

## ABREVIATURAS E ESCLARECIMENTOS PRÉVIOS

Nesta pesquisa foram adotadas as seguintes abreviaturas:

### **I - Para as obras de Nietzsche:**

**A** – *Aurora – reflexões sobre os preconceitos morais*

**ABM** – *Para além de bem e mal – prelúdio de uma filosofia do porvir*

**AC** – *O anticristo – maldição contra o cristianismo*

**CE-II-HV** – *Considerações extemporâneas II – Da utilidade de desvantagem da história para a vida*

**CI** – *Crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*

**EH** – *Ecce homo – como alguém se torna o que é*

**FE I** – *Fragmentos do espólio – julho de 1882 a inverno de 1883/1884* (compilação de fragmentos póstumos)

**FE II** – *Fragmentos do espólio – primavera de 1884 a outono de 1885* (compilação de fragmentos póstumos)

**FF** – *Fragmentos finais* (compilação de fragmentos póstumos)

**FT** – *A filosofia na idade trágica dos gregos*

**GC** – *A gaia ciência*

**GM** – *Genealogia da moral – uma polêmica*

**HDH** – *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*

**HDH II** – *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres* (volume II)

**NT** – *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*

**NT/TA** – *Tentativa de autocrítica* (Prefácio à 2ª edição de *O nascimento da tragédia*)

**SA** – *Sabedoria para depois de amanhã* (compilação de fragmentos póstumos)

**ST** – *Sócrates e a tragédia*

**SVM** – *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*

**WB** – *Wagner em Bayreuth*

**ZA** – *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*

Regra geral, os aforismos são indicados pela abreviatura da respectiva obra seguida de seu número. Desta forma, *GC, 45* indica o aforismo 45 da obra *A gaia ciência*.

Entretanto, quanto a algumas obras são necessários alguns esclarecimentos a respeito da indicação dos textos:

1. Em *Assim falou Zaratustra*, o algarismo romano indica a parte desta obra e a ele segue o título do discurso (e a este, quando for o caso, segue o número do parágrafo). Deste modo,

ZA, III, *Da visão e do enigma*, I indica, em *Assim falou Zaratustra*, o primeiro parágrafo do discurso assim intitulado que consta da Terceira Parte desta obra.

Utilizou-se, como texto-base, a tradução proposta por Mário da Silva (São Paulo: Círculo do Livro, s/d). As demais traduções consultadas são indicadas da seguinte forma:

- a. ZA (2011) – para a tradução de Paulo César de Souza (São Paulo: Companhia das Letras, 2011) e
- b. ZA (1978) – para a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (São Paulo: Abril Cultural, 1978 – Col. Os Pensadores)

A par da variedade de traduções dos títulos dos discursos, manter-se-á o título que consta da obra a que se faz referência em cada tópico do texto desta pesquisa.

2. Em *Humano, demasiado humano* volume II, a primeira parte (*Opiniões e sentenças diversas*) será indicada por *HDH II, OP*. A segunda parte (*O andarilho e sua sombra*) será indicada por *HDH II, AS*. O número arábico que lhes segue indica o respectivo aforismo.
3. Em *Genealogia da moral*, o algarismo romano indica a dissertação e o algarismo arábico que lhe segue indica o aforismo. Assim, *GM, I, 3* indica, nesta obra, o terceiro aforismo de sua Primeira Dissertação (“*Bom e mau*”, “*bom e ruim*”).
4. No caso de *Crepúsculo dos ídolos*, o algarismo romano indica o capítulo e o algarismo arábico que lhe segue indica o parágrafo consultado. Deste modo, *CI, VI, 5* indica, nesta obra, o parágrafo 5 do Capítulo VI (intitulado *Os quatro grandes erros*). Utilizou-se, como texto-base, a tradução proposta por Paulo César da Silva (São Paulo: Companhia das Letras, 2006). Nos casos de utilização da outra tradução consultada, far-se-á a seguinte indicação: *CI (2011)* – para a tradução de Renato Zwick (Porto Alegre: L&PM, 2011), em que os capítulos são indicados pelo título.
5. Em *Ecce homo*, para a indicação das partes do livro, adota-se, além das abreviaturas acima assinaladas, também as seguintes:

**CW** – O caso Wagner

**E** – As extemporâneas

**PD** – Por que sou um destino

**PI** – Por que sou tão inteligente

**PL** – Por que escrevo tão bons livros

**PS** – Por que sou tão sábio

O algarismo arábico que segue indica o aforismo. Assim, *EH, NT, 2* indica, em *Ecce homo*, o segundo aforismo do capítulo intitulado *O nascimento da tragédia*.

6. A referência a aforismos constantes de Prólogos, Apêndices e seções similares será feita de modo expreso, para distingui-los daqueles que possuem idêntica numeração no restante da obra. Assim, *HDH, Pr, 8* sinaliza o aforismo 8 do *Prólogo* de *Humano, demasiado humano*; por seu turno, *HDH, 8* indica o aforismo 8 do “corpo” desta mesma obra.
7. Quanto às obras constantes do volume *Obras incompletas* (tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 – Col. Os Pensadores), para diferenciá-los das demais traduções utilizadas, à abreviatura do título segue, entre parênteses, o ano da edição consultada (1978). Desta forma, enquanto *ABM* indica o livro *Além do bem e do mal* (tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005), a indicação *ABM (1978)* refere-se a *Para além de bem e mal* (in *Obras incompletas*. 2. ed. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 267-294 – Col. Os Pensadores).

8. A indicação dos fragmentos póstumos (FP) obedece aos seguintes critérios:
- a. Adota-se a numeração constante da edição crítica das obras de Nietzsche preparada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari (*Kritische Studienausgabe* [KSA], Munique/Berlim: DTV/de Gruyter, 1967-), através da indicação do ano, do número atribuído aos cadernos de apontamentos e, por fim, do número (entre colchetes [ ]) do fragmento.
  - b. Às indicações constantes da *Kritische Studienausgabe* seguem o título e a página da obra consultada na tradução para o português. Assim, *FP 1885, 34[66], in FE I, p. 382* indica o fragmento póstumo 66 do caderno 34 do ano de 1885, transcrito à página 382 do livro *Fragmentos do espólio – primavera de 1884 a outono de 1885* (seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008).
9. Por fim, uma palavra sobre a transcrição e tradução de termos e expressões em alemão. A princípio, cumpre registrar que esta prática não se deve ao atendimento de qualquer arroubo de vaidade deste pesquisador, que repudiava o pedantismo já na remota quadra da vida em que seria tolerável o cultivo de vanglórias. Trata-se, isto sim, de atender a uma metodologia de pesquisa bastante específica, que objetiva evidenciar:
- a. os momentos em que se ousou traduzir o texto diretamente do alemão, ante a inexistência ou o afastamento quanto à(s) tradução(ões) disponível(is), e
  - b. a diversidade e a fecundidade de sentidos e associações que alguns termos e expressões possuem no pensamento de Nietzsche.
- Nestes casos, utilizou-se sobretudo a *Digitale Kritische Gesamtausgabe*, edição digital das obras completas de Nietzsche dirigida por Paolo D'Iorio, concebida a partir da já assinalada edição crítica preparada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari e disponível no sítio <http://www.nietzschesource.org>, gerenciado pela *Association HyperNietzsche* e hospedado pela *École normale supérieure*, Paris.
- Em algumas ocasiões, fez-se seu cotejo com a obra *Also sprach Zarathustra* preparada e posfaciada por Volker Gerhardt para Verlag C. H. Beck oHG dtv (München, 2010) a partir da edição Colli-Montinari (vol. 4 da *Kritischen Studienausgabe*)

## II – Para as obras de Clément Rosset:

**AFM** – *Alegria: a força maior*

**AN** – *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*

**LP** – *Lógica do pior*

**LR** – *Lo real: tratado de la idiotez*

**OS** – *El objeto singular*

**PC** – *O princípio de crueldade*

**RD** – *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*

Uma advertência final: em alguns textos de Nietzsche (nomeadamente aforismos curtos e trechos de discursos de *Assim falou Zarathustra*), as normas técnicas relativas a recuos e espaçamentos foram ligeiramente afastadas no intento de se manter o vigor de sua escrita, profundamente vinculada ao ritmo e à condensação próprios de seu estilo poético.

Salvo expressa indicação em contrário, os destaques textuais (v. g., negritos e itálicos) constam dos textos originais.

## INTRODUÇÃO

Assiste-se, hoje, a um paradoxo tão excêntrico quanto inquietante: enquanto as pessoas procuram ardentemente ser felizes, o tema da alegria tem estado ausente da filosofia.

Excêntrico porque, no âmbito da assim denominada modernidade civilizada, no mais das vezes a busca da felicidade expressa um projeto pessoal que se reveste de uma ferocidade cada vez mais autoagressiva – daí sua “ardência”, a significar uma sofreguidão lancinante<sup>1</sup>. Inquietante porque se a felicidade consiste em um tema privilegiado da investigação filosófica, a alegria não é uma noção muito prestigiada neste âmbito, malgrado tenha servido, “mais de que qualquer outro tema concernente às emoções – mais ainda do que o amor [...] –, como uma articulação entre as emoções e a ética”<sup>2</sup> – daí “estar ausente” da filosofia, a indicar uma presença indesejada de balde inútil.

A presente pesquisa tem o propósito de contribuir para um equacionamento deste paradoxo a partir das reflexões de Friedrich Nietzsche e Clément Rosset sobre a alegria, tema que, sob nuances diversas, encontra registro em todo o itinerário de suas obras.

Isto porque, segundo Deleuze, “o sonho antidialético e antirreligioso que perpassa toda a filosofia de Nietzsche [é] uma lógica da pura afirmação e uma *ética da alegria* que lhe corresponde”<sup>3</sup>. E porque, segundo o próprio Rosset, “o espanto próprio do filósofo trágico, seu maravilhamento [é que] a alegria seja, não a dor”<sup>4</sup>, com o que se apropria de uma das questões fundamentais da filosofia para assinalar que pensar a alegria em suas implicações e paradoxos consiste na “questão mais séria que a filosofia teve de conhecer”<sup>5</sup>.

Não se cuida, no entanto, de perquirir sobre uma constante a partir da qual seja possível inferir uma sistematicidade no pensamento de Nietzsche e Rosset, senão de se trazer à baila uma noção que se encontra no cerne de suas reflexões com o propósito de iluminar as principais questões (a) que sua filosofia (nos) expõe, a exemplo do trágico e da criação de si mesmo. É o que Rosset assinala em uma obra sintomaticamente intitulada *Alegria, a força maior*:

<sup>1</sup> É bastante sugestivo, a este respeito, o título de uma obra de André Comte-Sponville: *A felicidade, desesperadamente* (São Paulo: Martins. Fontes, 2005).

<sup>2</sup> Adam Potkay, *A história da alegria: da Bíblia ao Romantismo tardio*, p. 10 (São Paulo: Globo, 2010).

<sup>3</sup> Nietzsche e a filosofia (Porto: Rés-Editora, 2001), p. 29. Grifou-se.

<sup>4</sup> Lógica do pior (Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1989), p. 55. *Por que o ser e não, antes, o nada? é a “pergunta fundamental” [Grundfrage] da filosofia, a que se referem, dentre outros, Leibniz, Schelling e Heidegger.*

<sup>5</sup> *Alegria: a força maior* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 – Col. Conexões, vol. 9), p. 24.

Sem dúvida, hoje não é mais necessário mostrar, como era de praxe há uns quinze anos atrás [o escrito é de 1983], que o tema da beatitude [“alegria de viver”] está de acordo com os conceitos conhecidos como fundamentalmente nietzscheanos pelo que tinha, então, valor de tradição: o super-homem, o eterno retorno, a vontade de potência. É antes em uma tarefa inversa que um comentador de Nietzsche deveria agora trabalhar: mostrando, ao contrário, como esses conceitos estão de acordo com o tema da beatitude, em que são expressões ou variações mais ou menos diretas deste [...] Os temas do super-homem, do eterno retorno, da vontade de potência [...] só têm sentido enquanto constituem expressões tardias e arriscadas da beatitude, tema central e constante do pensamento de Nietzsche, eu diria, de bom grado, tema único.<sup>6</sup>

Nesta senda, a hipótese que norteia a presente pesquisa é que Nietzsche e Rosset rompem com a tradição filosófica ao relacionar a alegria e o trágico para concebê-lo como positividade vinculada ao sentimento de leveza que arrima a atividade do filósofo-artista que diz sim à vida em sua totalidade.

A título de método de discussão e justificação, procurou-se demonstrar que se em um primeiro momento Nietzsche pensa a alegria e o trágico vinculados a uma determinada forma estética (ou seja, à tragédia e, sobretudo, à concepção metafísica de Schopenhauer), adiante os compreende como relevante elementos de sua crítica à moral cristã e da fundação de uma perspectiva relacionada ao saber alegre e à amizade, a partir da qual, desvencilhado da inexorabilidade do tempo, culpa e do ressentimento, o homem possa, enfim, ser o criador de si mesmo, como expressão suprema do que designa como *amor fati*.

Por outro lado, no que respeita a Rosset, intenta-se demonstrar que a simbiótica relação entre a alegria e o trágico é pensada desde seus primeiros escritos, acentuando-se sobremaneira ao longo de seu percurso reflexivo no sentido de fundamentar uma “ética da crueldade” – “ética cujo respeito ou desrespeito qualifica ou desqualifica, a meus olhos, toda obra filosófica”<sup>7</sup> –, expressa no que designa como *amor ao real*.

Neste sentido, eis algumas interrogações que serão postas: de que forma deu-se a compreensão da alegria pela filosofia dogmática? Em que sentido o pensamento de Nietzsche e de Rosset sobre a alegria diferem do pensamento dos demais filósofos que se debruçaram sobre o tema? Como compreender a crueldade (Rosset) e o sofrimento (Nietzsche) como elementos vinculados à alegria? De que forma o “tornar-se o que se é” vincula-se à alegria?

---

<sup>6</sup> P. 36.

<sup>7</sup> *O princípio de crueldade* (Rio de Janeiro: Rocco, 1989), p. 9.



\* \* \*

O desenvolvimento desta pesquisa está articulado em três capítulos.

No primeiro deles, denominado “Os caluniadores da alegria”, o objetivo principal consiste em indicar de que forma a alegria foi apreendida pela tradição filosófica, fazendo-se referência, para tanto, (apenas) aos filósofos que, havendo abordado o tema, tenham sido alvo (também essa é bem a palavra) das observações de Nietzsche.

Nesta senda, adotando-se como pressuposto a necessidade de se evidenciar a relação entre as noções de alegria e felicidade e fazendo-se a devida advertência a respeito da estratégia belicista de Nietzsche quanto à caricaturização dos “filósofos dogmáticos”<sup>8</sup>, perfaz-se uma análise genealógica (no sentido nietzscheano do termo) dos discursos filosóficos sobre estes conceitos, iniciando-se com o pensamento de Rosset, passando pelas reflexões de Nietzsche e alcançando-se, a final, os filósofos Epicuro, Platão, Aristóteles, Jeremy Bentham e Stuart Mill e Kant e, com mais distensão, o pensamento de Sócrates e Spinoza.

No segundo capítulo, que intitulado “Os mensageiros da alegria”, serão inicialmente analisadas as reflexões de Nietzsche sobre a alegria e a felicidade sob uma perspectiva filológica, com o propósito de se evidenciar *como* este pensador concebe estas noções a partir do uso dos termos mais característicos no idioma alemão. Passo seguinte, intenta-se apresentar a *gaia* ciência – a ciência *gaia*(ta) – e a amizade como *locus* éticos instituídos a partir da alegria, elementos que conduzem a uma alegria trágica.

Por fim, o terceiro e último capítulo, nomeado “Alegria, impulso à criação”, dedica-se a pensar o objetivo central da presente pesquisa. Nesta senda, no âmbito da concepção nietzscheana de forças, inicialmente cuida-se de refletir sobre a alegria como impulso vital. passo seguinte, procura-se caracterizar sua intrínseca relação com o trágico no pensamento de Nietzsche e de Rosset como elemento cuja intensidade funda uma perspectiva de superação das oposições de valores constitutivas da metafísica. A seguir, à guisa de conclusão, tenta-se estabelecer a simbiose alegria-trágico como impulso a partir do qual se torna possível a instituição de um *locus* ético para criação artística de si mesmo, a dar azo à proposição nietzscheana do *tornar-se o que se é*.

---

<sup>8</sup> Cfr. *Para além de bem e mal* (São Paulo: Abril Cultural, 1978 – Col. Os Pensadores, p. 267-294), *Prólogo*.

## Capítulo 1

### Os caluniadores da alegria

Essa felicidade que supomos,  
Árvore milagrosa que sonhamos  
Toda arreada de dourados pomos,

Existe, sim: mas nós não a alcançamos  
Porque está sempre apenas onde a pomos  
E nunca a pomos onde nós estamos.

(Vicente de Carvalho, *Esperança*)

### 1.1. Alegria e felicidade: uma análise genealógica

Embora desprezado pela filosofia contemporânea, o tema da *felicidade* granjeia expressivo prestígio na tradição, a exemplo do que consta dos fragmentos de Epicuro, do *Eutidemo* de Platão<sup>1</sup>, dos *Pensamentos* de Pascal<sup>2</sup> e da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant<sup>3</sup>.

Diversa é a atenção que a filosofia tem dedicado à *alegria*, quiçá por entendê-la imiscuída na noção de felicidade, quiçá por considerá-la de interesse peculiar de outros campos do saber sobretudo relacionados a sentimentos e concepções estético-artísticas. De modo que, quando não desprezada como ideia menor, a alegria tem sido, quando muito, objeto de um *deslocamento* metafísico<sup>4</sup>:

Uma longa tradição filosófica, de Platão a Heidegger [...], [considera] [...] que não há alegria verdadeiramente acessível ao homem senão através de um “ultrapassamento” da simples alegria de viver e de um distanciamento em relação a qualquer objeto situado na existência, por mais regozijador que ele possa ser [...] A consequência disto parece ser que a alegria, se ela não consiste num regozijo ilusório e logo contradito por seu próprio objeto, só poderia consistir numa experiência de ordem mística ou metafísica [...] Muito geralmente, tal alegria aparece como uma escapatória ao presente em prol de uma “presença” permanente, uma escapatória à existência fugidia em prol de um ser eterno.<sup>5</sup>

Na contramão desta tendência, o filósofo Friedrich Nietzsche per fez extensas e profundas reflexões sobre a alegria e, muito embora “isso geralmente [não seja] considerado pelos especialistas que buscam explicitar ou desenvolver o substrato filosófico [de sua] obra”<sup>6</sup>, certo é que Clément Rosset bem percebeu que os temas comumente relacionados ao pensamento nietzscheano “são expressões ou variações mais ou menos diretas [da alegria], tema central e constante do pensamento de Nietzsche, eu diria, de bom grado, tema único”<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> “De fato, quem não deseja ser feliz?”, *Eutidemo* (278e), apud André Comte-Sponville, ob. cit., p. 5.

<sup>2</sup> “Todos os homens procuram ser felizes; isso não tem exceção... É esse o motivo de todas as ações de todos os homens, inclusive dos que vão se enforçar...”, *Pensamentos*, p. 148, apud André Comte-Sponville, ob. cit., p. 4.

<sup>3</sup> “Todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações [...] Há uma *finalidade* da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente [...] e, portanto, uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*” (Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 113 e 125/126).

<sup>4</sup> A expressão é de Roberto Misrahi, in *Felicidade: ensaio sobre a alegria*, p. 7.

<sup>5</sup> Rosset, AFM, p. 18-19.

<sup>6</sup> Paulo César de Souza, *Pósfácio à obra de Nietzsche Humano, demasiado humano II* (São Paulo: Companhia das Letras, 2008), p. 330.

<sup>7</sup> P. 36.

Estas observações conduzem à conclusão de que uma tentativa de compreensão do tema da alegria na filosofia denota, de início, a importância de uma análise quanto à relação que possui com a ideia de felicidade, o que implica, na presente pesquisa, um esforço no sentido da compreensão das aproximações e diferenças que estas noções possuem no âmbito da tradição filosófica e do pensamento de Nietzsche e Rosset.

Por outro lado, uma tal abordagem recomenda a adoção de uma perspectiva genealógica, na esteira daquilo que Nietzsche preconiza quando se propõe detectar qual o impulso fundamental que subjaz a uma determinada concepção filosófica, para concluir, a final, se se trata de uma perspectiva de afirmação ou de negação da vida<sup>8</sup>. Isto porque, como Nietzsche o assinala,

gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor [...] e se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto, não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento) como um simples instrumento.<sup>9</sup>

A este respeito, na diretriz do pensamento de Michel Foucault sobre a genealogia nietzscheana, cabe assinalar que a busca pelas condições de emergência das noções de felicidade e alegria não se confunde com a busca de uma “identidade preservada”<sup>10</sup> – que outra coisa não é senão o “exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial”<sup>11</sup> e que denuncia a falta de sentido histórico dos filósofos e historiadores da moral<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Neste item e no primeiro item do Cap. 2 desta pesquisa, segue-se a diretriz metodológica adotada por Miguel Angel de Barrenechea em sua obra *Nietzsche e a liberdade* (Rio de Janeiro: 7Letras, 2008), cujos primeiros capítulos dedicam-se, respectivamente, à análise genealógica e à análise filológica da liberdade moral.

<sup>9</sup> ABM, 6.

<sup>10</sup> A expressão é de Michel Foucault, in *Nietzsche, a genealogia e a história*, p. 18.

<sup>11</sup> HDH II, AS, 3, apud Michel Foucault, op. loc. cit.

<sup>12</sup> O próprio Nietzsche esclarece o que entende por *sentido histórico*:

A capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o “instinto divinatório” para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes [...]

(ABM, 224)

Daí porque assinala que “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (HDH (1978), 2).

Isto porque a genealogia não considera os valores como essências, estados de perfeição original nem, tampouco, como verdades fundamentais. Isto porque não se cuida de uma pesquisa por uma suposta “identidade” que pudesse ser alcançada a partir da extirpação das máscaras que lhe aderiram com o tempo, mas de visualizar os conceitos e valores como sintoma, como indicação das relações de forças sob as quais se originaram, se desenvolveram e se modificaram<sup>13</sup>.

Nesta senda, é preciso perscrutar, inquirir as forças que se apropriam da noção de felicidade com o propósito de evidenciar em que sentido ela se apresenta como elemento de uma perspectiva de condenação da vida, ou seja, como sintoma da *décadence*<sup>14</sup>, ou seja, como “uma concepção negativa do conceito de felicidade”:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.<sup>15</sup>

Inicialmente, cuida-se, assim, de analisar de que forma Clément Rosset e Friedrich Nietzsche refletem sobre esta perspectiva negativa a respeito da felicidade.

#### **a. Rosset<sup>16</sup>: felicidade, o duplo da alegria**

As reflexões de Nietzsche e de Rosset a respeito da alegria e da felicidade têm

<sup>13</sup> Cfr. GM, Pr, 6; GC, 345 e ABM, 186. Daí porque Gilles Deleuze explicita:

Genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana o seu próprio valor. Genealogia quer, portanto dizer origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem.

(*Nietzsche e a filosofia*, p. 5 e 7)

<sup>14</sup> Paulo César de Souza esclarece que “*décadents* e *décadence* são termos frequentes nas últimas obras de Nietzsche” (CI, nota de fim 24), com a significação de uma atitude de recusa à totalidade da existência, ou seja, à adoção de ideias e práticas que postulam a vida como algo que deve ser julgado, justificado, resgatado pela ideia. Veja-se, também, CI, II, 2 e X, 2 e 3.

<sup>15</sup> GC, Pr, 2.

<sup>16</sup> Uma pequena notícia biobibliográfica de Clément Rosset consta da orelha do livro *El real: tratado de la idiotez* (tradução de sua obra *Le réel. Traité de l'idiotie*) que ora se transcreve, com pequenas alterações:

Clément Rosset (Carteret – Normandia - França, 1939) realizou estudos em liceus de Paris e Lyon. Depois, em Paris, será aluno de da École Normale Supérieure, onde conhecerá Louis Althusser e Jacques Lacan. Após uma temporada de dois anos no Canadá, em 1967 instala-se em Niza, em cuja Faculdade de Letras e Ciências Humanas exercerá a docência até 1998, data em que abandona o ensino e retorna a Paris. Suas principais influências filosóficas apontam aos sofistas e aos epicúreos, assim como a Montaigne, Pascal, Spinoza, Hume e, sobretudo, Nietzsche.

fundamento em sua crítica à metafísica dogmática<sup>17</sup>, fundamentada, aduzem, na teoria platônico-socrática das ideias, em que distingue um “mundo sensível” e um “mundo inteligível”<sup>18</sup>.

Isto porque – diz Nietzsche – com uma tal diferenciação firma-se uma oposição entre essência e aparência, verdadeiro e falso, a partir da qual a metafísica se estabelece como categoria moral indicadora de *uma espécie de pensamento*, de um pensamento “que faz da vida qualquer coisa que deve ser julgada, medida, limitada, e do pensamento uma medida, um limite, que se exerce em nome de valores superiores – o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem...”<sup>19</sup>.

Ora, diz Nietzsche, “o problema do valor da vida [...] é um problema inacessível, [pois], ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao estabelecermos valores...*”<sup>20</sup>. De forma que o sistema de prescrições da moral é construído sobre erros, não no sentido de mentiras deliberadas daqueles que professam e agem segundo tais valores<sup>21</sup>, mas como aspectos da idiosincrasia dos filósofos<sup>22</sup>, elementos não confessados presentes no arcabouço de seus sistemas.

Esta é uma longa história, a história de um erro<sup>23</sup> que envolve uma contraposição entre aquilo que Nietzsche denomina de “mundo verdadeiro” (o mundo das ideias, “aquele desumanado mundo inumano”<sup>24</sup>) e “mundo aparente” (nosso mundo, o único mundo), a partir da qual este mundo, o real, é julgado e condenado<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> Nesta pesquisa, sob a expressão “metafísica dogmática” inscrevem-se os sistemas filosóficos que, com “pretensões ultramundanas”, caracterizam-se por um “ar solene e definitivo” e uma “terrível seriedade e desajeitada insistência”, e que a exemplo do platonismo, terminam por “pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a perspectiva, a condição básica de toda vida”, (ABM, *Prólogo*).

<sup>18</sup> Cfr. Platão, *Timeu*, p. 117; *República*, p. 318.

<sup>19</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p. 20. Nas lúcidas palavras de Eugen Fink:

A metafísica não é encarada de um ponto de vista ontológico, mas “moral”; afigura-se a Nietzsche como uma corrente de vida em que procuram confirmar-se “avaliações”, um movimento pelo qual atingem a supremacia “valores” que atrofiam, oprimem e enfraquecem a vida [...] Ele não põe a questão do ser, pelo menos não da maneira como durante longos séculos a discutiram; o problema do ser é recoberto pelo problema do valor.

(*A filosofia de Nietzsche*, p. 15)

<sup>20</sup> CI, V, 5. Em outro ponto desta obra, Nietzsche assevera: “Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros [...]: eles têm valor apenas como sintomas [...] *o valor da vida não pode ser estimado*” (CI, II, 2).

<sup>21</sup> Cfr. A, 103, em que se lê: “Nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos, mas não que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles”.

<sup>22</sup> CI, III, 1.

<sup>23</sup> Cfr. CI (1978), IV.

<sup>24</sup> ZA (2011), I, *Dos transmundanos*.

<sup>25</sup> Nas palavras de Gilles Deleuze: “Não há metafísica que não julgue e não deprecie a existência em nome de um

Ora, o real é aquilo que não se preserva e de que não se pode guardar distância. O real “não é o que se conserva, senão o que está presente em cada momento, a oferenda do ser sobre o fundo do eventual não ser, que somente tem valor no momento em que é, não em que tenha sido ou poderia ser no futuro”<sup>26</sup>. Daí porque, diz Rosset, o “mundo aparente” – ou seja, o real – é único, singular, idiota (do grego *idiôtés*: simples, particular, único<sup>27</sup>).

Desta forma, diz Rosset, o labor fundamental da filosofia não pode ser outro senão interpretar o real, o que todavia faz pressupondo a existência do mundo, deste mundo, do único mundo, e de outro mundo, ou sejam, o outro do mundo, a duplicação do real à qual a metafísica dogmática se dirige como a um complemento necessário do que no entanto é singular, único, oferecendo ao real, com isso, uma sua “imagem” como *locus* de onde ele próprio derivaria.

Em outros termos: para a Filosofia, a existência somente pode receber seu ser de seu duplo ou, como se diz, de algo original a respeito de que a existência presente figura como duplo – ainda que seja precisamente o ser em pessoa, como o profeta o mais recente dos metafísicos, Heidegger [...] Tudo ocorre, em suma, como se somente houvesse percepção do real ante a condição de que esta se faça acompanhar por uma segunda intenção: a segunda intenção do *outro*.<sup>28</sup>

De forma que, engendrada pela metafísica (“a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”<sup>29</sup>), “a noção de ‘além’, ‘mundo verdadeiro’ [tem como propósito] desvalorizar o *único* mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrestre nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa!”<sup>30</sup>. Esta é a grande mentira do ideal:

---

mundo supra-sensível” (*Nietzsche e a filosofia*, p. 55). “*In summa* – diz Nietzsche: o mundo, como ele *deveria ser*, existe; esse mundo em que vivemos é apenas erro – esse nosso mundo *não* deveria existir” (FF, p. 70).

<sup>26</sup> Rosset, LR, p. 106.

<sup>27</sup> RD, p. 61. Em *O anticristo*, Nietzsche se refere a Kant e a Jesus como idiotas (AC, 11 e 29), a respeito do que Renato Zwick anota:

Idiota: “do grego *idiotes*, indivíduo particular, homem privado (em oposição a homem do Estado), cidadão plebeu; por extensão de sentido, ignorante em determinado ofício, homem sem educação, do próprio país, indígena, conforme nota etimológica do Houaiss. Ao lado das acepções ordinárias de “estúpido, parvo, ignorante”, Nietzsche também parece ter em mente a acepção grega do termo, o que se torna mais evidente a partir da caracterização [...] que faz do tipo de Jesus [...] como um tipo que só compreende “realidades interiores” – particulares, privadas, portanto. (AC, 11, p. 24)

Paulo César de Souza apresenta uma outra vertente: “Segundo Nietzsche, ele [Jesus] não negou o mundo, nem o afirmou; foi um ‘idiota’ no sentido grego: ignorou o mundo” (EH, *Posfácio*, p. 125).

<sup>28</sup> OS, p. 117.

<sup>29</sup> HDH, 18.

<sup>30</sup> EH, PD, 8.

Privou-se a realidade de seu valor, de seu sentido, de sua veracidade, no mesmo grau em que se *mentiu* um mundo ideal... O “verdadeiro mundo” e o “mundo aparente” – em alemão: o *mundo mentido* e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, com ela a humanidade mesma se tornou, até em seus mais profundos instintos, mentirosa e falsa – até chegar à adoração dos valores *inversos* àqueles com os quais, somente, lhe estaria garantido o prosperar, o futuro, o elevado direito a futuro.<sup>31</sup>

Isto, todavia, não é tudo; nem, sequer, o mais importante: uma vez que é cópia daquilo que, no entanto, é singular, incopiável, o “mundo verdadeiro” termina por ser nada, ou, melhor, mera ilusão. “Acrescentado mendazmente”<sup>32</sup>, o “mundo verdadeiro” é assim um *duplo*, ou seja, uma instância criada como anteparo ou sucedâneo à realidade, oriunda, no mais das vezes, da ideia de falta, do temor e/ou da incapacidade humana de afrontar o real em seu caráter impermanente e cruel (no sentido de cru, sem anteparo, doloroso<sup>33</sup>) e cujo maior efeito é o de “pôr em questão [...] a pura e simples pretensão de existir”<sup>34</sup>.

Daí porque não se trata, aí, de uma duplicação qualquer, senão da “velha fórmula da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente”<sup>35</sup> que termina por conduzir a uma inversão de papéis: o real é que passa a ser percebido como o duplo, enquanto este passa a ser concebido como o real:

Toda duplicação supõe um original e uma cópia, e se perguntará quem é o modelo e quem o duplica, o “outro acontecimento” ou o acontecimento real. Descobre-se, então, que o “outro acontecimento” não é verdadeiramente o duplo do acontecimento real.  
É, na verdade, o inverso: o próprio acontecimento real é que parece o duplo

<sup>31</sup> EH (1978), Pr, 3.

<sup>32</sup> CI, III, 2.

<sup>33</sup> O próprio Rosset esclarece:

Por crueldade do real entendo, em primeiro lugar, é claro, a natureza intrinsecamente dolorosa e trágica da realidade [...] Mas também entendo por crueldade do real o caráter único, e conseqüentemente irremediável e inapelável, desta realidade [...] *Cruor*, de onde deriva *crudelis* (cruel) assim como *crudus* (cru, não digerido, indigesto) designa a carne escorchada e ensangüentada: ou seja, a coisa mesma privada de seus ornamentos e acompanhamentos ordinários, no presente caso a pele, e reduzida assim à sua única realidade, tão sangrenta quanto indigesta. Assim, a realidade é cruel – e indigesta – a partir do momento em que a despojamos de tudo o que não é ela para considerá-la apenas em si-mesma [...] (PC, p. 18)

<sup>34</sup> Rosset, OS, p. 18. Em outra obra, Rosset assim traça o “itinerário intelectual” da criação do duplo:

[...] O mundo se vê duplicado em outro mundo (seja ele qual for) em favor do itinerário intelectual seguinte: o objeto falta ao desejo; logo, o mundo não contém todos os objetos, falta-lhe pelo menos um – aquele do desejo; existe pois um “alhares” que contém a chave do desejo (que “falta” ao mundo). Pensamento não trágico, de Platão e de Descartes. (LP, p. 42-43)

<sup>35</sup> CI, IV, 1. Cfr. tb. EH, Pr, 2



do “outro acontecimento”. De modo que é o acontecimento real que, em última análise, é o “outro”: o outro é este real aqui, ou seja, o duplo de um outro real que seria, ele, o próprio real, mas que sempre escapa e do qual nunca se poderá dizer nem saber nada [...]

Quanto aos acontecimentos que realmente ocorreram, são como imitações deste real; e o conjunto dos acontecimentos reais parece, assim, uma vasta caricatura da realidade.<sup>36</sup>

Voltemos à questão da felicidade: balizada em função de uma instância etérea, perfeita, esta noção é concebida como arquétipo de um estado supremo de beatitude, de graça, a partir da qual a alegria termina por ser entendida como possuidora da “extraordinária qualidade de ser, de certo modo, *o outro de coisa nenhuma*, de parecer o duplo de uma ‘outra’ realidade que se dissipa perpetuamente no limiar de qualquer realização, no momento de qualquer passagem ao real”<sup>37</sup>. Sob esta ótica, a alegria é então concebida a partir de uma recusa, como um sucedâneo enganador, substituto ou impostura que deve sua significação e justificação à aproximação e à semelhança que possua à sempre inalcançável “felicidade plena”. Exemplo disto:

Dizemos às vezes “UMA felicidade” para dizer “uma alegria”, mas a felicidade é algo muito diferente, e sobretudo bem mais do que uma alegria passageira. Fica claro desde então que a felicidade deva ser um contentamento duradouro, um estado estável, permanente, e, refletindo-se nisso, talvez até eterno. De fato, se nossa felicidade viesse a interromper-se, ela é que deixaria lugar a uma insatisfação, a um descontentamento, a um sofrimento; então não seria a verdadeira felicidade, já que acolheria também todo o seu contrário. “Um momento de felicidade” é, portanto, estritamente falando, uma expressão imprópria, quase contraditória, pois isso é confundir a felicidade com a simples alegria, a cuja essência não repugna que seja concebida apenas como provisória, ao passo que a felicidade, por sua vez, é permanente, ou não é. A felicidade a que aspiramos todos deve, se não ser necessariamente eterna – pois não estamos de modo algum seguros da eterna sobrevivência de nossa alma –, pelo menos perdurar ao longo de toda a nossa vida.<sup>38</sup>

Desta forma, posta “noutro lugar”, num além-mundo, como promessa, meta, fim, a felicidade exprime um duplo da alegria, ou seja, daquilo que é singular, idiota, vinculado ao real. E a partir deste desdobramento operado pela “sofisticada superstição”<sup>39</sup> em que consiste

<sup>36</sup> Rosset, RD, p. 48.

<sup>37</sup> Ob. loc. cit.

<sup>38</sup> Philippe van den Bosch, *A filosofia e a felicidade* (tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998), p. 22. Modestamente, no entanto, o autor reconhece, adiante, que “a doutrina de Nietzsche [sobre a felicidade] vai além do propósito desta obra” (p. 45, nr 1).

<sup>39</sup> A, 85.

a metafísica, a alegria passa a ser concebida como uma espécie de (má) imagem de algo que se situa no “mundo verdadeiro”, ou seja, de (má) imagem de algo que, no entanto, existe apenas como ilusão metafísica, mas a partir do qual é julgada e condenada, uma vez que, sob esta ótica, está perpetuamente condenada a jamais corresponder, em sua totalidade, à instância transmundana tida como exemplar.

Há mais: por meio da genealogia, patenteia-se a intrínseca vinculação que existe entre esta concepção negativa de felicidade e a moral. É o que Nietzsche aduz, como veremos em seguida.

### **b. Nietzsche: felicidade, a moralização da alegria**

Passo seguinte, é possível compreender que, associada a um outro mundo, do qual a metafísica possui a chave ao mesmo tempo do ponto de vista de sua realidade e do ponto de vista de sua significação, a felicidade figura como conquista maior, ponto e porto seguro, a que o homem absurdamente se arremessa<sup>40</sup>.

Sob esta ótica, a felicidade é uma crença que se dissimula na metafísica e que dela se alimenta, sem, todavia, admitir o investimento aí realizado ou a problematização dos valores que daí derivam. “*E com isso – diz Nietzsche – estamos no terreno da moral*”<sup>41</sup>.

Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor [...] A proposição: “o homem busca a felicidade”... Ou “a felicidade é o prêmio da virtude” [...] A Circe da humanidade, a moral, falsificou no cerne – moralizou – todos os *psycologica* [as questões psicológicas] [...]<sup>42</sup>

E, noutro momento, em que uma vez mais evidencia a estreita vinculação entre a noção negativa de felicidade e a moral:

*Contra as definições dos objetivos morais.* – Em toda parte o objetivo da

---

<sup>40</sup> Nas palavras de Nietzsche:

Ele [o homem] *não* é a conseqüência de um propósito próprio, de uma vontade, de um fim, com ele *não* é feito o ensaio de alcançar um "ideal de homem" ou um "ideal de felicidade" ou um "ideal de moralidade" - é absurdo querer *arremessar* sua essência em direção a algum fim.

CI (1978), VI, 8.

<sup>41</sup> GC, 344.

<sup>42</sup> EH, PL, 5. A, Pr, 2. Pierre Grimal esclarece:

Circe é uma feiticeira que aparece na *Odisseia* e nas lendas dos Argonautas [...] [que] toca os convivas [companheiros de Ulisses] com uma varinha, e ei-los transformados em diversos animais: porcos, leões, cães, cada um – diz-se – de acordo com as tendências profundas do seu caráter e da sua natureza. (*Dicionário da mitologia grega e romana*, p. 92)

moral é agora definido aproximadamente assim: é a conservação e promoção da humanidade; mas isto significa querer uma fórmula e nada mais [...] Supondo que se pensa na sua “mais alta felicidade”, como sendo o *para onde* e o *de quê*: pensa-se no mais alto grau que homens individuais poderiam gradualmente atingir? Ou numa felicidade média de todos, absolutamente incalculável, mas finalmente alcançável? E por que seria justamente a moralidade o caminho para isso? [...]”<sup>43</sup>

Isto porque uma tal caracterização da felicidade corresponde a um sintoma da vontade de segurança, da vontade de apaziguamento das forças instintivas e racionais que moldam o que Nietzsche denomina de *vontade de verdade*, “esse desvario adolescente no amor à verdade”<sup>44</sup>, “a fé em um ideal metafísico, um valor em si da verdade, tal como somente esse ideal garante e avaliza”<sup>45</sup>.

Numa tal perspectiva, resta à alegria a desnaturalização, o desprendimento do real, quando a tradição filosófica a concebe, por um lado, como sentimento (“como sugerem Leibniz e Kant, não tanto uma afecção psicológica, mas o conhecimento confuso de uma verdade cuja complexidade permanece provisoriamente fora do alcance da inteligência humana”<sup>46</sup>), ou, por outro lado, como algo só acessível “noutro mundo”<sup>47</sup>.

### c. Filósofos, caluniadores da alegria

Ora, a “longa tradição filosófica” que considera a alegria a partir de um deslocamento metafísico corresponde, em suma, àquilo que Nietzsche identifica como os “caluniadores da alegria”, “os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento [...]”<sup>48</sup>; aqueles para quem “toda alegria só nasce com o aniquilamento da paixão e o calar da vontade!”<sup>49</sup>; aqueles que guardam a mais “profunda suspeita de toda alegria do próximo, de sua alegria em tudo o que quer e pode”<sup>50</sup>.

*Os caluniadores da alegria.* – Pessoas profundamente magoadas pela vida suspeitam de toda alegria, como se esta fosse sempre ingênua e pueril e

<sup>43</sup> A, 106.

<sup>44</sup> GC, Pr, 4.

<sup>45</sup> GM, III, 24.

<sup>46</sup> Rosset, OS, p. 120.

<sup>47</sup> Esta é a noção comum da alegria, entendida como “uma das emoções fundamentais do homem, conforme tradicionalmente enumeradas, mais precisamente a que consiste numa sensação agradável e difusa, decorrente da previsão de um bem superveniente” (Nicola Abbagnano, *Dicionário de filosofia*, p. 25).

<sup>48</sup> GC, 370.

<sup>49</sup> Id. *ibid.*, 326.

<sup>50</sup> A, 80. Esta suspeita pela alegria do próximo, diz Nietzsche neste aforismo, é “o reverso da compaixão cristã pelo sofrimento do próximo”.

demonstrasse irracionalidade, em vista da qual poderíamos sentir apenas comiseração e enternecimento, como sentiríamos ante uma criança prestes a morrer, que na cama ainda mima seus brinquedos. Tais pessoas enxergam, por baixo de todas as rosas, túmulos ocultos e dissimulados; divertimento, agitação, música festiva lhes parece o resoluto engano de si mesmo de um doente grave, que por um minuto ainda quer saborear a embriaguez da vida. Mas esse julgamento sobre a alegria não é outra coisa que a refração dela no fundo escuro do cansaço e da doença: é ele mesmo algo tocante, irracional, que leva à compaixão; é inclusive algo ingênuo e pueril, mas vindo daquela *segunda infância* que segue a velhice e antecede a morte.<sup>51</sup>

Caluniadores da alegria são o sacerdote ascético, cuja felicidade consiste na dominação sobre os que sofrem<sup>52</sup>, e, sobretudo, o filósofo, este “sacerdote mascarado”<sup>53</sup>, cujo sistema de pensamento deixa entrever uma tendência moralizante, no sentido de que a felicidade significa uma perspectiva de amortecimento, de empobrecimento, de enfraquecimento da vida, das forças vitais que afirmam o real. Caluniadores da alegria são, em suma, “as naturezas religiosas [...] que sempre agiram de forma a tornar a vida difícil para os homens práticos e mesmo estragá-la, quando possível: [...] suspeitar da alegria, desvalorizar as esperanças, paralisar a mão atuante”<sup>54</sup>:

Sufrimento e impotência – foi isso que criaram todos os transmudanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta.<sup>55</sup>

Sob esta perspectiva, malgrado a diversidade de pensadores que se ocuparam do tema da felicidade, é possível assinalar uma “linha histórica” na tradição filosófica em relação àqueles aos quais Nietzsche dirige suas críticas<sup>56</sup>.

Desde logo, no entanto, cabe uma palavra acerca da estratégia belicista-irreverente

<sup>51</sup> A, 329.

<sup>52</sup> Cfr. GM, III, 15.

<sup>53</sup> EH, A, 2.

<sup>54</sup> A, 41.

<sup>55</sup> ZA, I, *Dos transmudanos*. Rubens Rodrigues Torres Filho opta pelo termo “ultramundanos”, aduzindo, em nota:

“Ultramundanos, ultramundos” – *Hinterwelter, Hinterwelten*: a proposição “*Hinter*” significa propriamente “por trás”, “atrás”. Assim o texto traduz ironicamente por “ultramundanos” o termo, de origem grega, “metafísicos”, guardando ainda a assonância com *Hinterwälder*, habitantes dos fundos da floresta virgem, selvagens alheios ao mundo; cf. também em francês, *arrière-monde*.

(ZA (1978), I, *Dos ultramundanos*, p. 231, nr 2)

<sup>56</sup> Desta forma, e dadas as limitações inerentes a esta espécie de pesquisa, deste debate serão excluídos, p. ex., Sêneca, Cícero, Plotino, Agostinho de Hipona, Pascal, Tomás de Aquino, Locke, Leibniz, Aristipo, Beccaria, Russell e outros tantos que refletiram sobre o tema da felicidade e da alegria, conforme relacionados por Nicola Abbagnano em seu *Dicionário de filosofia*, p. 505/507.

adotada por Nietzsche, autodeclarado “indivíduo de comportamento guerreiro”, “portador da guerra”<sup>57</sup> que no entanto se empenha em “definir os contornos de uma filosofia da alegria, posto avançado contra a sisudez e o dogmatismo”<sup>58</sup>. Trata-se de ter em mira que, concebida como combate a problemas – e não a pessoas (“pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo”<sup>59</sup>) –, uma das mais recorrentes provocações da *guerrironia* empreendida por Nietzsche consiste na caricaturização de pensadores e na apropriação de seus elementos conceituais com o propósito de lhes impingir o(s) sentido(s) que lhe seja(m) favorável(is) em determinado momento de seu itinerário reflexivo<sup>60</sup>.

Nesta senda, em sua ânsia de encontrar inimigos fortes (“ataco somente causas vitoriosas”<sup>61</sup>), Nietzsche “cristianiza” os filósofos que elege como adversários, com a consequência de que, no tocante a seu conceito de alegria, predispõe-nos a todos sob uma mesma roupagem: “Cristão é o ódio contra o espírito, contra o orgulho, a coragem, a

<sup>57</sup> A primeira expressão consta de EH, PS, 7; a segunda, do fragmento póstumo numerado como XIII, 25[1], apud Blaise Benoit, “*Meio-dia: instante da mais curta sombra*” (Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 23, p. 7-26, 2007), p. 13-14, em que este autor registra um “panbelicismo problemático” em Nietzsche e assinala, a este respeito:

[...] Trata-se de lutar contra uma concepção estática, lenificante e empobrecedora da virtude, em benefício da emulação sadia, na medida em que o conflito ou a luta são a própria expressão da vitalidade; ainda mais precisamente, constituem a condição de fecundidade contra o imobilismo, que impede alguém de tornar-se ele mesmo. Portanto, a guerra é virtude ou, melhor, ‘virtú’ no sentido de Maquiavel: ‘em vez da paz em si mesma, a guerra; em vez da virtude, a envergadura (virtude no estilo de Renascença, a virtú, a virtude isenta de moralina’ (AC/AC, § 2)”.

<sup>58</sup> Rosana Suarez, *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche* (Rio de Janeiro: 7Letras, 2007), p. 21.

<sup>59</sup> EH, PS, 7. Adiante, no mesmo parágrafo, Nietzsche assinala o terceiro (de quatro) princípio de sua estratégia bélica: “Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável”.

<sup>60</sup> A exemplo do que ocorre quando apelida Descartes de “homem-gato” e Kant de “chinês de Königsberg” (ABM, 210; AC, 11; FP 1884, 26[96], in FE II, p. 144-145; FP 1885, 34[183], in FE II, p. 419), como o assinala Rosana Suarez, ob. cit., p. 9 e 15, nf 1 e 2. Aliás, nesta forma de ironia, Nietzsche parece se inspirar em Epicuro, a respeito de quem escreve:

Como podem ser maldosos os filósofos! Não conheço nada mais venenoso do que a piada que Epicuro fez às custas de Platão e os platônicos: chamou-os de *dionysiokolakes*. Isto significa, literalmente e em primeiro lugar, “aduladores de Dionísio”, ou seja, clientes de tiranos e puxa-sacos servis; além de tudo quer dizer, porém, que “são todos atores, nada neles é autêntico” (pois *dionysokolax* era uma denominação própria para ator). E neste outro sentido está realmente a malícia que Epicuro lançou contra Platão: aborrecia-lhe o modo grandioso, a *mise-em-scène* em que Platão e seus discípulos eram entendidos – e de que Epicuro nada entendia! [...] (ABM, 7)

Em nota a este aforismo, Paulo César de Souza esclarece:

Sabe-se que latão foi amigo de Dionísio II, tirano de Siracusa entre 367 e 357 a.C. A piada de Epicuro tira seu efeito da similitude entre o nome desse governante (*Διονυσιος*, em grego) e do deus Dionísio (*Διονυσος* [...]) [...] Em Atenas, o teatro ficava no templo de Dionísio. Daí os atores serem apelidados de “aduladores” [*kólakes*] dessa divindade. (ABM, nf 24)

<sup>61</sup> EH, PS, 7. No mesmo parágrafo Nietzsche assinalara: “A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário”.

liberdade, a *libertinage* do espírito; cristão é o ódio contra os sentidos, contra as alegrias dos sentidos, contra a própria alegria...”<sup>62</sup>.

Assim advertidos, podemos identificar o termo inicial da referida “linha histórica” da tradição filosófica a respeito da felicidade e da alegria em Epicuro, pensador-símbolo, aliás, do aludido “paradoxo interpretativo de Nietzsche”<sup>63</sup>. Por esta razão, cumpre trazer à baila alguns dos aspectos mais relevantes do pensamento do filósofo grego, cingindo-se, todavia, aos elementos sobre os quais recai a crítica nietzscheana, com o propósito de apresentar as bases do pensamento epicúreo e, desta forma, compreender o alcance das críticas que lhes são endereçadas.

Epicuro tem no prazer [*hedoné*] o “princípio e fim da vida feliz”, mas adverte que se trata, no caso, do “prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma”, de forma que “o limite da magnitude dos prazeres é o afastamento de toda a dor” e, portanto, que a felicidade é produzida pela “ausência de dores, [pel]a moderação nos afetos e [pel]a disposição de espírito que se manifesta nos limites impostos pela natureza”<sup>64</sup>.

Todavia, diz Epicuro, “cada um dos prazeres possui por natureza um bem próprio, mas não deve escolher-se cada um deles; do mesmo modo, cada dor é um mal, mas nem sempre se deve evitá-las”<sup>65</sup>. Não há, pois, uma rejeição *in totum* da dor, mas uma disciplina que envolve uma economia dos prazeres, uma eticidade, portanto, a envolver uma escolha que somente é dada pela reflexão volvida para a vida (*prhónesis*).

Neste locus ético, possui relevo a *ataraxia*, concebida como “estado de alma alcançado mediante a purgação ou depuração dos valores não naturais e desnecessários denominados ‘opiniões vazias’ (*kenón dóxai*)”<sup>66</sup>, de modo que a *ataraxia* epicúrea “não supõe a ausência total de paixões (ou afecções – *páthe*), mas apenas daquelas que causam algum tipo de perturbação à alma”<sup>67</sup>.

Todavia, apropriando-se do pensamento de Epicuro e manejando-o em prol de *sua* guerra, se em um primeiro momento Nietzsche o louva como “um dos maiores homens, o inventor de um modo heróico-idílico de filosofar”<sup>68</sup>, com quem “[deve] discutir quando tiver

<sup>62</sup> AC, 21.

<sup>63</sup> Jelson Roberto de Oliveira, *Nietzsche e Epicuro: aproximações em torno da filosofia como metáfora médica*, p. 60.

<sup>64</sup> Todas as transcrições deste parágrafo constam da obra *Antologia de textos* de Epicuro, p. 14-15 e 18.

<sup>65</sup> *Antologia de textos*, p. 17.

<sup>66</sup> Markus Figueira da Silva, *Epicuro: sabedoria e jardim*, p. 78.

<sup>67</sup> Id *ibid*.

<sup>68</sup> HDH II, AS, 295.

longamente caminhado a sós”<sup>69</sup>, adiante passa a tê-lo como “o oposto de um pessimista dionisíaco, assim como o ‘cristão’, que na realidade é somente uma espécie de epicúrio e, como este, essencialmente um romântico”, ou seja, alguém que “sofre de empobrecimento de vida, que busca silêncio, quietude, mar liso, redenção de mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura”<sup>70</sup>.

A partir daí, fazendo uso da noção epicúrea de ataraxia a seu talante, Nietzsche concebe o pensamento de Epicuro como uma “sabedoria moral” [*Klugheits-Moral*], em que a felicidade encontra-se umbilicalmente vinculada ao apaziguamento das forças instintivas por meio da supressão da dor, numa espécie de niilismo: “o hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, ausência de sofrimento, em suma”<sup>71</sup>. Desta forma, Nietzsche “inventa para si o Epicuro que lhe convém”<sup>72</sup> para apresentar seu pensamento como uma doutrina que se destina a uma espécie de narcotização da vida por meio da supressão do sofrimento, quando o autor de *Zarathustra* proclama a “santificação da dor” por meio da “disciplina do grande sofrer” [*Die Zucht des grossen Leidens*]<sup>73</sup> como forma de criação da excelência humana. “E Epicuro – pergunta Nietzsche –: de que ele desfrutou já que a dor cessou?”<sup>74</sup>.

Desta forma, para Nietzsche,

[a filosofia de Epicuro se vincula], de um lado, a uma filosofia do alívio e da alegria frente à existência e, de outro, ao fato de que essa filosofia foi apropriada pelo cristianismo para o alívio dos fracos. Na primeira significação, Epicuro estaria ligado ao processo de aliviar a vida – pela afirmação; no segundo, ao alívio da vida – pela evacuação e negação.<sup>75</sup>

Daí porque, na perspectiva de Nietzsche, ao opor a ausência de dor (como prazer estável) à alegria (como prazer efêmero)<sup>76</sup>, Epicuro apresenta-se como precursor da moral

<sup>69</sup> HDH II, OP, 408.

<sup>70</sup> Amas as transcrições constam de GC, 370.

<sup>71</sup> GM, III, 17. Cfr. tb. Cfr. FP 1883, 7[209] e 1884, 25[17], apud Jelson Roberto de Oliveira, *Nietzsche e Epicuro: aproximações em torno da filosofia como metáfora médica*, p. 61.

<sup>72</sup> Jelson Roberto de Oliveira, *Nietzsche e Epicuro: aproximações em torno da filosofia como metáfora médica*, p. 62.

<sup>73</sup> As duas últimas expressões constam, respectivamente, de CI, X, 4, e ABM, 225. Nesta pesquisa, a questão relativa à vinculação entre o sofrimento e a alegria será posta adiante, no Cap. 3, item 3.4.

<sup>74</sup> FP 1883, 25[17], in SA, p. 164.

<sup>75</sup> Jelson Roberto de Oliveira, *Nietzsche e Epicuro: aproximações em torno da filosofia como metáfora médica*, p. 63.

<sup>76</sup> Nas palavras de Epicuro: “A ausência de perturbação e de dor são prazeres estáveis; por seu turno, o gozo e alegria são prazeres de movimento, pela sua vivacidade” (*Antologia de textos*, p. 17).

cristã, cuja alegria “é a alegria de resolver a dor”<sup>77</sup>, em contraposição, portanto, a uma perspectiva de afirmação da vida a despeito – e mesmo por causa – dos aspectos mais terríveis da existência, cuja alegria é fazer com que tudo seja objeto de afirmação: “por um lado, a vida que justifica o sofrimento, que afirma o sofrimento; por outro lado, o sofrimento que acusa a vida, que testemunha contra ela, que faz da vida algo que deve ser justificado”<sup>78</sup>.

Ora, em Nietzsche é intrínseca a correlação entre guerra e felicidade, numa perspectiva de superação dos antagonismos (melhor: dos supostos antagonismos<sup>79</sup>) em que se funda a metafísica, que nesta senda tenciona, por fim, a transvaloração de valores [*Umwertung*] em relação ao dualismo alegria-sofrimento sob a ótica da criação<sup>80</sup>. Daí porque assinala:

O que é a felicidade? – A sensação de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada.

*Não* o contentamento, porém mais poder; acima de tudo *não* a paz, mas a guerra [...]<sup>81</sup>

Desta forma, na guerra que Nietzsche empreende em seu projeto de transvaloração dos valores, Epicuro é expressão do “homem de uma era de dissolução e de mestiçagem confusa [que] será, por via de regra, um homem bem fraco”<sup>82</sup>, para quem

[a felicidade] lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranqüilizante (epicúrea ou cristã, por exemplo), sobretudo a felicidade do repouso, da não-perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada, ou “sabá dos sabás”, para dizer como o santo retor Agostinho, ele mesmo um desses homens.<sup>83</sup>

<sup>77</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 26.

<sup>78</sup> Id. *ibid.*, p. 25.

<sup>79</sup> Nesta pesquisa, a questão relativa aos supostos antagonismos da metafísica (a exemplo daquele que se procura estabelecer entre alegria e sofrimento) será posta mais adiante, no Capítulo 3, item 3.3.

<sup>80</sup> Optou-se pela tradução do termo *Umwertung* por “transvaloração”, à vista das razões para tanto invocadas por Paulo César de Souza:

[...] *tres*, além de mais sóbrio, pode sugerir *mais*, como nas palavras *tresler*, *tresnoitar*, *tresvariar* [...], entretanto, hoje ela [*tresvaloração*] nos parece um tanto rebuscada, não soa natural como a expressão original soa para um alemão. Talvez algo mais simples, como ‘reviravolta dos valores’, fosse mais adequado.

(CI, nf 1)

O termo *transvaloração* é utilizado, dentre outros, por Scarlett Marton (*Friedrich Nietzsche: uma filosofia a marteladas* – 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984 – Col. Encontro Radical), Roberto Machado (*Zaratustra: tragédia nietzschiana*) e Marco Antônio Casanova (*O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*).

Por sua vez, *transmutação* é o termo utilizado por Mário da Silva (in *Assim falou Zaratustra*) e Rubens Rodrigues Torres Filho (in *Obras incompletas*).

<sup>81</sup> AC, 2. Cfr. tb. FP Outono 1885 – Outono 1886, 15[120], in SA, p. 295.

<sup>82</sup> ABM, 200.

<sup>83</sup> ABM, 200.



“Mitigador de almas da Antiguidade tardia”<sup>84</sup>, cuja felicidade é a felicidade “de quem sofre e também de quem está muito doente”<sup>85</sup>, Epicuro é, por fim – diz Nietzsche –, um caluniador da alegria, criador de uma espécie bastante singular de felicidade: “a felicidade de um olhar ante o qual o mar da existência sossegou, e que agora não se farta de lhe contemplar a superfície, essa delicada, matizada, fremente pele de mar: nunca houve uma tal modéstia na volúpia”<sup>86</sup>.

Noutro *front*, dando azo à sua estratégia belicista, Nietzsche dirige suas críticas a Platão, “um homem de muitas cavernas de fundos falsos e primeiros planos”<sup>87</sup>, “um covarde perante a realidade [que], *portanto*, refugia-se no ideal”<sup>88</sup> e para quem, por fim, a questão da felicidade desemboca em um dualismo que opõe a razão ao corpo em prejuízo deste, visto como obstáculo ao conhecimento verdadeiro e, pois, à felicidade.

É o que Nietzsche conclui a partir do seguinte diálogo platônico:

O cúmulo dos cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado [do corpo] obter alguma tranquilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrusão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer e verdade. Inversamente, obtivemos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, quando estivermos mortos, tal como o indica o argumento, e não durante nossa vida!<sup>89</sup>

E, adiante, ainda no mesmo diálogo, em um capítulo sintomaticamente intitulado *A purificação*, quando Platão assim fala a partir de Sócrates:

O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo? [...]  
Assim, pois, Símiás, em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia [...]  
Não seria uma contradição se não se encaminhassem com alegria para o além, onde, uma vez chegados, terão a esperança de encontrar aquilo por que

<sup>84</sup> HDH II, AS, 7.

<sup>85</sup> FP 1883, 25[17], in SA, p. 164.

<sup>86</sup> GC, 45.

<sup>87</sup> FP 34[66], apud Rosana Suarez, ob. cit., p. 49.

<sup>88</sup> CI, X, 2.

<sup>89</sup> *Fédon*, 66d, 4-24.

em toda a sua vida se mostraram apaixonados: a sabedoria, que era o seu amor; e também não seria contraditório deixarem de sentir alegria ante a esperança de serem libertados da companhia daquilo que os molestava? [...] Eis o que deve pensar, meus companheiros, um filósofo, se realmente é filósofo; pois nele há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não ser num outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria.<sup>90</sup>

Neste sentido, Nietzsche aduz que, ao estabelecer a crença na inteligibilidade e no bem em si, a *ideomania*<sup>91</sup> de Platão dá origem ao gesto metafísico *par excellence*. E, adiante, ao vincular a ideia de felicidade ao desprezo pelo corpo e à própria morte, radicaliza esta disposição contrária à vida, em que se identifica “o pior, o mais persistente e perigoso dos erros até hoje [...] um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”, o que “significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a perspectiva, a condição básica de toda vida”<sup>92</sup>.

Na ótica de Nietzsche, caluniador da alegria é também Aristóteles, que remete a felicidade (*eudaimonia*) a uma instância transmudana ao concebê-la como “o fim da natureza humana” e associá-la à virtude, considerando-a “uma atividade virtuosa”, “uma atividade da alma conforme à virtude perfeita”<sup>93</sup>, que Nietzsche considera que, “na verdade é, diga-se mais uma vez, diga-se três vezes, prudência, prudência, prudência, mesclada com estupidez, estupidez, estupidez [...]”<sup>94</sup>.

Do igual modo Nietzsche considera caluniadores da alegria os utilitaristas (nomeadamente os filósofos Jeremy Bentham e Stuart Mill), “doutrina que toma por

<sup>90</sup> Id. *ibid.*, 67d, 13-15, 42-44 / 68a, 1-7, 68b, 6-12..

<sup>91</sup> “Ideomania”: o termo consta de GC, 357, em que Nietzsche ironicamente alude ao “quase religioso delírio das formas” de Platão.

<sup>92</sup> ABM, *Prólogo*. A respeito do pensamento de Platão sobre a felicidade Roberto Misrahi acentua:

Para Platão, a plenitude e o esplendor só poderiam ser acessíveis no mundo inteligível, após a morte, já que o desejo de uma felicidade imortal, presente no amor terrestre, indicava-nos a espiritualidade e o despojamento do corpo como vias privilegiadas para o conhecimento do soberano bem.

(*A felicidade: ensaio sobre a alegria*, p. 7)

<sup>93</sup> *Ética a Nicômaco*, I, 8, 1099a, 23-25; X, 6, 1176a, 34-35; I, 9, 1099b, 28-29, I, 13, 1102a, 5-8, I, 8, 1098b, 30-34 e X, 7, 1178a, 8-12. Na segunda fase de seu pensamento, imbuído do ideal positivista e após considerar que “a felicidade do homem que conhece aumenta a beleza do mundo e torna mais ensolarado tudo o que há”, Nietzsche não deixa de elogiar Platão e Aristóteles:

Enquanto isso, lembremos um antigo saber: dois homens bastante diferentes, Platão e Aristóteles, concordaram em que *a felicidade suprema*, não só para eles ou os homens em geral, mas em si mesma, até para deuses de altas venturas, consiste no *conhecer*, na atividade de um bem treinado *entendimento* que procura e inventa [...]

(A, 550)

<sup>94</sup> ABM, 198. Acerca da compreensão de felicidade por Aristóteles, Jean-François Balaudé questiona: “A ‘felicidade perfeita’ não seria assim uma tarefa sobre-humana, e nessa medida impossível para o homem?” (*Humain, surhumain: de l’eudaimonia selon Platon et Aristote*, apud Marcos Ferreira de Paula, *Alegria e felicidade*, p. 159).

fundamento da moral a *utilidade* ou o princípio da maior felicidade”<sup>95</sup>, expressa na seguinte fórmula:

Uma ação (ou regra de ação) será moralmente boa na medida em que o saldo líquido de felicidade ou bem-estar decorrente de sua realização for maior que o resultado de qualquer ação alternativa e disponível ao agente.<sup>96</sup>

Ou, nas palavras de seu precursor Jeremy Bentham, nas primeiras linhas de sua principal obra, a *Introdução aos princípios da moral e da legislação*:

A natureza humana colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer* [...]  
 O *princípio da utilidade* reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema [a norma que distingue o que é certo do que é errado], cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei [...]  
 Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, no que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade [...]  
 Ora, a felicidade consiste naquilo que já vimos, ou seja, em desfrutar prazeres e estar isentos de dores.<sup>97</sup>

Ora, diz Nietzsche, também nos utilitaristas ingleses “insinuou-se aquele velho vício inglês chamado *cant* (“artificialismo”, “hipocrisia”), tartufice moral oculta sob a forma de

<sup>95</sup> Stuart Mill, *Utilitarismo*, p. 262, apud Scarlett Marton, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 131.

<sup>96</sup> Maria Cecília M. de Carvalho, *Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do Utilitarismo*, p. 100.

<sup>97</sup> P. 3/4 e 19.

A esta expressão – diz Bentham em nota de rodapé – acrescentei ultimamente – substituindo até a primeira – esta outra: a *maior felicidade*, ou o princípio de *maior felicidade*, isto por amor à brevidade, ao invés de expressar-me assim longamente: ‘o princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável [...]’.

(*Introdução aos princípios da moral e da legislação*, p. 3, nr 1).

Sobre as profundas modificações propostas por Stuart Mill ao chamado *cálculo felicífico*, princípio do Utilitarismo, cfr. Ari Tank Brito, *Introdução*, in Stuart Mill, *Sobre a liberdade*, p. 14.

Por oportuno, vale registrar que “o princípio da maior felicidade continuou por muito tempo sendo a base do liberalismo moderno de cunho anglo-saxônico”, de modo que a Constituição dos Estados Unidos da América “incluiu entre os direitos naturais do homem a busca da felicidade” (Nicola Abbagnano, ob. cit., p. 507). Nesta esteira, no Brasil o Senador Cristovam Buarque apresentou Projeto de emenda à Constituição (cognominada *PEC da Felicidade*) que intenta incluir a busca da felicidade dentre os direitos sociais (Constituição Federal, art. 6º). O texto da PEC está disponível em: <http://www.senado.gov.br/senadores/senador/cristovambuarque/arquivos/PEC%20da%20Felicidade.pdf>.

Também nesta senda, há notícia de que a Fundação Getúlio Vargas de São Paulo (FGV-SP) estuda a criação do índice de Felicidade Interna Bruta (FIB), para mensurar a “qualidade de vida” da população e auxiliar o Estado na implementação de políticas públicas.

cientificidade”<sup>98</sup>, no sentido da defesa da importância prática da felicidade para a espécie, para o bem-estar do grupo.

Em um aforismo intitulado *Últimas ressonâncias do cristianismo na moral*, Nietzsche assinala:

Talvez não haja, nos dias de hoje, preconceito em que se acredite mais do que este: de que se sabe o que realmente constitui a coisa moral. Agora parece que faz bem a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de adequar o indivíduo às necessidades gerais e que a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo [...] <sup>99</sup>

O Utilitarismo é, portanto, uma concepção bastante estreita da condição humana, marcada por uma “profunda mediania”<sup>100</sup>. Aliás, diz Nietzsche, “são uma espécie de gente modesta e fundamentalmente medíocre, esses utilitaristas ingleses”<sup>101</sup>, “que no passado aprenderam a grunhir moralmente sob o manto metodista, e agora como ‘Exército da Salvação’, cuja mais elaborada doutrina, a doutrina do Utilitarismo, buscam fundamento em uma “virtude amesquinhadora”<sup>102</sup>. Esta é, em suma, uma doutrina que exprime uma “felicidade de moscas”:

Também para suas hipocrisias, desviou-se, ai de mim, do seu caminho, o meu olhar curioso; e bem adivinhei toda a sua felicidade de moscas [*Fliegen-Glück*] e seu zumbir nas vidraças onde bate o sol [...] <sup>103</sup>

É aí, no extremo oposto do ardente manancial do sentimento de criação, onde reside “o baixo grau de calor que toda prudência calculadora, todo cálculo de utilidade pressupõe – e não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente”<sup>104</sup>. É aí onde a

---

<sup>98</sup> ABM, 228. É evidente a ironia de Nietzsche ao utilizar o termo inglês *cant* para se referir a Immanuel Kant. Noutra obra, Nietzsche assinala: “- Kant: ou *cant* como caráter inteligível” (CI, IX, 1). Um pouco mais adiante, nesta mesma obra, Paulo César de Souza traduz *cant* por “artificialismo, hipocrisia” (CI, IX, 12). Sobre o termo “tartufice” Paulo César de Souza esclarece: ““tartufice”: *Tartüfferie*, falsa devoção ou hipocrisia [...] De Tartufo, personagem da comédia homônima de Molière [pseudônimo de Jean-Baptiste Poquelin (1622-73), comediógrafo e ator francês)” (ABM, nf 17 e *Glossário de nomes próprios*)

<sup>99</sup> A, 132.

<sup>100</sup> ABM, 225.

<sup>101</sup> ABM, 228.

<sup>102</sup> Expressão que dá título ao quinto discurso da Terceira Parte de *Assim falou Zaratustra*.

<sup>103</sup> ZA, III, *Da virtude amesquinhadora*, 2. Noutra obra, Nietzsche também se refere aos utilitaristas e à busca pela felicidade: “Tendo seu *por quê?* da vida, o indivíduo tolera quase todo *como?* – O ser humano *não* aspira à felicidade; somente o inglês faz isso.” (CI, I, 12).

<sup>104</sup> GM, I, 2.

felicidade equivale “a alegria comum [*gemeinsame Freude*], o prazer desfrutado em conjunto [que] dá segurança ao indivíduo”<sup>105</sup>. E é aí, por fim, onde se encontra a vinculação que o Utilitarismo perfaz entre felicidade e moral:

Afinal de contas, todos eles querem que se dê razão à moralidade *inglesa*, na medida em que justamente com ela é servida melhor a humanidade, ou “o benefício geral”, “a felicidade da maioria”, não! a felicidade da *Inglaterra*; eles querem provar a si mesmos, com todas as forças, que aspirar à felicidade *inglesa*, quer dizer, a *comfort* [conforto] e *fashion* [estilo] (e, objetivo supremo, [sic: a] um lugar no Parlamento), é também o caminho reto para a virtude, mais ainda, que toda virtude até hoje havida no mundo consistiu precisamente em tal aspiração.<sup>106</sup>

Entretanto, diz Nietzsche, a respeito do Utilitarismo:

Afortunadamente o mundo não se acha construído sobre instintos tais que apenas os bondosos animais de rebanho nele achasse sua estreita felicidade; exigir que todos se tornassem “homens bons”, animais de rebanho, de olhos azuis, benevolentes, “almas belas” ou, como deseja o Sr. Herbert Spencer, altruístas – significaria castrar a humanidade e reduzi-la a uma mísera “chineseria”. – E isto se tentou fazer!... *Exatamente isto se chamava moral!*... Neste sentido denominava Zaratustra os bons ora “os últimos homens”, ora “o começo do fim”; sobretudo percebe-os ele como a *espécie mais nociva de homem*, porque impõem sua existência tanto à custa da *verdade* como às custas do *futuro*.<sup>107</sup>

Esta é, portanto, uma perspectiva que é necessário superar:

Superai, ó homens superiores, as pequenas virtudes, as pequenas espertezas, as considerações dos grãos de areia, a azáfama das formigas, a sórdida satisfação de si, a “felicidade do maior número”!<sup>108</sup>

Segundo Nietzsche, caluniador da alegria também é Kant, para quem a questão da felicidade encontra-se umbilicalmente vinculada à questão moral, uma vez que se é certo, por um lado, que “todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade”<sup>109</sup>, não menos correto, por outro lado, é que a felicidade não passa de um prazer dos sentidos quando não acompanhada daquilo que denomina de *vontade boa*, qual seja o

<sup>105</sup> HDH, 98.

<sup>106</sup> ABM, 228.

<sup>107</sup> EH, PD, 4..

<sup>108</sup> ZA, IV, *Do homem superior*, 3.

<sup>109</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 113.

fundamento último do princípio supremo da moralidade e “condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade”<sup>110</sup>. Daí porque assinala:

O mérito de ser feliz é a qualidade de uma pessoa fundada no próprio querer do sujeito, em conformidade com a qual uma razão legisladora universal (tanto da natureza como do livre querer) se harmonizaria com todos os fins desta pessoa. É, pois, inteiramente diverso da habilidade em conseguir uma felicidade. Com efeito, nem sequer é digno desta e do talento que a natureza para isso lhe repartiu, se tiver uma vontade que não se harmonize com o único querer em concordância com uma legislação universal da razão, e que nele não se possa conter (isto é, que contradiz a moralidade).<sup>111</sup>

Deste modo, para Kant, a felicidade está subordinada à determinação categórica da lei moral, perdendo sua caracterização egoística e passando ao nível do merecimento, de modo a exigir uma perfeita harmonização entre virtude e felicidade proporcional ao merecimento, ou seja, à dignidade de ser feliz

A felicidade é, para nós, segundo nossa natureza, como entes dependentes de objetos da sensibilidade, a primeira das coisas e o que incondicionalmente desejamos. Justamente a mesma não é segundo nossa natureza (se assim quisermos denominar, em geral, o que nos é inato), como ente dotado de razão e liberdade, nem de longe o primeiro, nem sequer um objeto incondicionado de nossas máximas com a lei moral. No fato de ela ser objetivamente a condição sob a qual somente o desejo da primeira pode concordar com a razão legisladora, consiste toda a prescrição moral; e na intenção de desejar apenas condicionalmente, a maneira de pensar moral.<sup>112</sup>

Assim, se para Kant o ser moral não é aquele que busca a felicidade, mas aquele que é digno dela, o fundamento da lei moral não pode ser encontrado neste mundo, mas fora e acima dele. E este fundamento, diz Kant, é o *sumo bem*, ou seja, Deus. Deus que aparece como “fundamento determinante supremo da vontade”<sup>113</sup>, elemento convergente entre a moral e a felicidade, de forma que a lei moral

por si e autonomamente conduziu ao problema prático [...], a saber, da necessária completude da primeira e principal parte do sumo bem, a moralidade, e, como esse problema só pode ser resolvido inteiramente em

<sup>110</sup> Id. *ibid.*, p. 109.

<sup>111</sup> Kant, *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, apud Édison Martinho da Silva Difante, *O conceito de felicidade na filosofia prática de Kant*, p. 84.

<sup>112</sup> Kant, *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 291, nr 18.

<sup>113</sup> Kant, *Crítica da razão prática*, p. 225, apud Édison Martinho da Silva Difante, *O conceito de felicidade na filosofia prática de Kant*, p. 90.

uma eternidade, [...] essa mesma lei tem de remeter também, tão desinteressadamente como antes a partir de uma simples razão imparcial, à possibilidade do segundo elemento do sumo bem, a saber, a felicidade adequada àquela moralidade, ou seja, à pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, postular a existência de Deus como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem (que como objeto de nossa vontade está necessariamente vinculado à legislação moral da razão pura).<sup>114</sup>

Ora, diz Nietzsche, “todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – [...] aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à ‘verdade’, mas [se dirige], na realidade, [à construção de] ‘majestosos edifícios morais’<sup>115</sup>. Com isto, Kant – “este cristão capcioso”, em quem há “um resíduo de ascética crueldade”<sup>116</sup> – oferece ao ideal platônico-cristão uma “passagem secreta: [...] os conceitos de ‘mundo *verdadeiro*’ e da moral como essência do mundo (os dois erros mais perniciosos que existem!) são novamente, graças a um ceticismo ardiloso e esperto, se não demonstráveis, pelo menos não mais *refutáveis*...”<sup>117</sup>.

De modo que, ao tratar da felicidade, Kant “faz um rodeio pela moral apenas para chegar à obediência à pessoa”<sup>118</sup> com fundamento em seu *imperativo categórico*, “a receita para a *décadence*”<sup>119</sup>, fórmula com que “se *extraviou de volta* para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula – e a sua força e esperteza é que havia *arrombado* a jaula”<sup>120</sup>.

O imperativo categórico: o elemento a partir do qual Kant “criou espaço para seu ‘reino moral [...], obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico”<sup>121</sup>. O imperativo categórico é, pois, apenas mais uma *niaiserie allemande* (tolice alemã), um truque dos moralistas e pregadores da moral, que denuncia a “rígida e virtuosa tartufice do velho Kant”<sup>122</sup>, “o grande chinês de Königsberg”<sup>123</sup>.

<sup>114</sup> Id. *ibid.*, p. 223-224, apud Édison Martinho da Silva Difante, *op. cit.*, p. 101. A este respeito, Robert Misrahi assinala que

Kant a define [a felicidade] como síntese da virtude e do prazer, síntese improvável, posto que é impossível realizá-la em nosso mundo e apenas com as forças do homem. É após a morte, mais tarde, que Deus, caso deseje, saberá efetuar essa síntese e conferir à alma imortal uma espécie de perfeição e de santidade, feitas da paradoxal síntese entre prazer e virtude [...] De Platão a Kant, coloca-se pois como obrigatório ou desejável o que é inacessível.

(*A felicidade: ensaio sobre a alegria*, p. 8)

<sup>115</sup> A (1978), Pr, 3. Nietzsche se refere a uma passagem da obra de Kant *Crítica da razão pura*.

<sup>116</sup> A, 339.

<sup>117</sup> AC, 10.

<sup>118</sup> A, 207.

<sup>119</sup> AC, 11.

<sup>120</sup> GC, 335.

<sup>121</sup> A, Pr, 3.

<sup>122</sup> ABM, 5.

Ora, segundo Nietzsche, o que se infere, a final, é que tais filósofos inverteram, puseram de cabeça pra baixo a valoração da alegria, tornaram-na suspeita, transmutaram-na em felicidade e, com isto, trabalharam na conservação de tudo o que é doente e sofredor, de um tipo de homem em quem desfalece os instintos mais próprios de uma natureza altiva, nobre, “transformando-o em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; mais ainda, converter todo o amor em ódio às coisas terrenas e ao domínio sobre a Terra em ódio a tudo terreno”<sup>124</sup>.

No palco desta tragicomédia, eis que Nietzsche distingue especialmente alguns caluniadores da alegria em Sócrates (que associa a felicidade à virtude e, sobretudo, à racionalidade) e em Spinoza (que a vincula à ideia de beatitude). É sobre eles que nos deteremos a seguir.

## 1.2. Sócrates: a racionalização da felicidade

No diálogo *Górgias*, Platão faz constar a seguinte fala do personagem-título, interlocutor de Sócrates:

Segundo a verdade, Sócrates, que tu afirmas procurar, as coisas se comportam desse modo: opulência, incontinência e generosidade, se elas têm onde se apoiar, são justamente Virtude e Felicidade; tudo o mais, porém, é ornamento, prescrições antinaturais, palavrorio vazio das pessoas e desprovido de valor.<sup>125</sup>

O tema da felicidade é retomado adiante, no *Fédon*, em que Platão registra algumas das últimas palavras do próprio Sócrates: “Depois de tomar o veneno não estarei mais junto de vós, mas me encaminharei para a felicidade que deve ser a dos bem-aventurados”<sup>126</sup>.

Ora, em vista desta e de outras semelhantes afirmações que, em sua tática belicista contra a apreensão negativa do conceito de felicidade, Nietzsche talha Sócrates como “um símbolo de um modo de ser e pensar”<sup>127</sup>:

<sup>123</sup> ABM, 210. Cfr. tb. GC, 335. Saliente-se o que a China representa para Nietzsche: “A China é exemplo de um país em que a insatisfação e a capacidade de transformação extinguíram-se há muitos séculos [...]” (GC, 24). Sobre o termo “tartufice”, cfr. ABM, nf 17 e *Glossário de nomes próprios*.

<sup>124</sup> ABM, 62.

<sup>125</sup> *Górgias*, 491-2, apud Oswaldo Giacóia Júnior, *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*, p. 29.

<sup>126</sup> *Fédon*, 115d.

<sup>127</sup> Fernanda Bulhões, *Arte, razão e mistério: Nietzsche e o filósofo arcaico*, p. 42. Em outro momento, ao salientar a ambiguidade do pensamento de Nietzsche em relação a Sócrates esta estudiosa assinala: “Sobre esse assunto, sem dúvida problemático, concordamos com a análise de Sarah Kofman, que [...] considera que, em Nietzsche, a questão topológica está subordinada à questão tipológica.” (*O Sócrates de Nietzsche: da*



O Sócrates platônico seria, então, o responsável filosófico pelo gesto seminal que, por meio da negação do mundo imanente e da vida, realiza uma espécie de inversão na perspectiva cultural que julga e avalia as relações entre o físico e o metafísico. Em Sócrates se corporifica o desenfreado otimismo especulativo, como fé inabalável na lógica e na dialética, essa *hybris* de uma razão pura que, guiada pelo ‘fio condutor da causalidade’, torna-se capaz de penetrar os abismos mais profundos do Ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los.<sup>128</sup>

Em relação à alegria, Sócrates se apresenta como um de seus mais virulentos caluniadores, uma vez que, diferentemente dos primeiros filósofos gregos – que são “caracteres [ou tipos] puros”, que souberam começar a filosofar na altura própria, ou seja, “na felicidade, na plena maturidade viril, na alegria ardente de uma idade adulta corajosa e vitoriosa”<sup>129</sup> –, Sócrates inaugura, por seu turno, uma concepção moralista na filosofia, sobretudo por vincular a felicidade à virtude e, sobretudo, à racionalidade:

Quando passou a melhor época da Grécia, vieram os filósofos morais: com efeito, de Sócrates em diante, todos os filósofos gregos são, antes de mais nada e em seu fundamento mais profundo, filósofos morais. Isso significa que buscam a felicidade – mal sinal se tinham de buscá-la! Filosofia: de Sócrates em diante, é aquela suprema forma de astúcia, que não se engana na felicidade pessoal [...] Sentir o mundo como sistema e ápice da felicidade humana: como isso denuncia a cabeça esquemática! [...] Essa é a felicidade de quem sofre e também de quem está muito doente.<sup>130</sup>

Deste modo, Nietzsche considera que, assim como Platão, Sócrates é “pseudogrego”, “antigrego”<sup>131</sup>, vez que faz da razão um tirano e, a partir daí, instaura, na filosofia, “o grande perigo de que qualquer outra coisa se faça também de tirano”<sup>132</sup>, ou seja, de que também a moral e a ideia de felicidade como prêmio da virtude tiranizem o homem e promovam sua domesticação, a degeneração de seus instintos, seu arrebanhamento, enfim, o que Nietzsche qualifica como o *socratismo da moral*, julgamento e condenação da vida<sup>133</sup>.

*certeza dos instintos à incerteza da razão*, p. 24).

<sup>128</sup> Oswaldo Giacóia Júnior, *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*, p. 31.

<sup>129</sup> FT, I.

<sup>130</sup> FP 1884, 25[17], in SA, p. 163-164. Cfr. tb. ABM, 191. Vale atentar para o reducionismo que se alberga na análise de Nietzsche, denunciado pela expressão “de Sócrates em diante, *todos* os filósofos gregos [...]” (grifou-se).

<sup>131</sup> Estes termos constam de CI, II, 2.

<sup>132</sup> CI, II, 10. Como Fernanda Bulhões assinala, “O motivo da impiedosa crítica nietzschiana ao socratismo é seu caráter tirânico, que denigre moralmente os outros impulsos que não se submetem à sua lógica racional” (*Arte, razão e mistério: Nietzsche e o filósofo arcaico*, p. 46).

<sup>133</sup> Da ideia de *socratismo da moral* origina-se a noção de uma cientificidade como sintoma de uma interpretação

Isto porque “felicidade e virtude não são argumentos”<sup>134</sup>, mas sintomas do *socratismo da moral*: “a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico”, “signo de declínio, do cansaço, da doença”<sup>135</sup>, sintomas de espíritos *décadents*<sup>136</sup>.

Ademais, vale assinalar que, embora esta concepção seja assinalada por Nietzsche no chamado segundo período de seu pensamento (por vezes designado como *positivismo cético*)<sup>137</sup>, já em seus primeiros textos há explícita alusão à concepção socrática da moral com fundamento na correspondência entre razão, virtude e felicidade. É o que se lê nas preleções e conferências *A visão dionisíaca do mundo*, *O drama musical grego* e *Sócrates e a tragédia* e, nomeadamente, em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, o centauro-primogênito<sup>138</sup> que o situa na tradição moderna que pensa o trágico como dualidade de princípios ontológicos – representados, em sua obra, pelos deuses Apolo e Dionísio<sup>139</sup>.

Nesta obra, Nietzsche assinala inicialmente que, após uma breve existência – não mais

e uma significação morais da existência (TA/NT, 1), que designará, adiante ainda, de “vontade de verdade”, nada mais do que uma “crença no próprio ideal ascético” (“a verdade posta como Deus”, in GM, III, 24). Esta ideia também está presente na seguinte passagem do aforismo intitulado “Graças a três erros”: “A ciência foi promovida nos últimos séculos [...] em parte porque se acreditava [...] na íntima ligação de moral, saber e felicidade [...]” (GC, 37).

<sup>134</sup> ABM, 39.

<sup>135</sup> NT/TA, 1. Nietzsche ironiza: “*Sócrates moribundo*. – [...] “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio” [Fédon, 118]. Essa ridícula e terrível “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: “Oh, Críton, a vida é uma doença!” [...] Sócrates, Sócrates *sofreu da vida!*” (GC, 340). Cfr. tb. CI, II, 1 e CI, II, 12.

A este respeito são esclarecedoras as palavras de Paulo César de Souza:

Asclépio era o deus da medicina [...] Hipócrates, considerado o pai da medicina, foi um de seus adoradores. Ao dizer, no leito de morte, que deve um presente a esse deus, Sócrates estaria dando a entender que foi curado de uma doença. O episódio é relatado por Platão nas últimas páginas do Fédon. (GC, nota 84 – cfr. tb. a nota 21 à obra *Crepúsculo dos Ídolos*)

<sup>136</sup> CI, II, 2.

<sup>137</sup> Cfr. HDH, 7. Adota-se, no ponto, a periodização da obra de Nietzsche assim exposta por Roberto Machado: primeiro período: “pessimismo romântico” (1876-1881); segundo período: “positivismo cético” (1869-1876) e terceiro período: “reconstrução” (1882-1888) (*Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 19).

<sup>138</sup> Em carta enviada a Erwin Rohde em fevereiro de 1870, Nietzsche escreve: “Ciência, arte e filosofia crescem dentro de mim tão estritamente ligadas que vou acabar parindo um centauro. Esse centauro será meu livro sobre o nascimento da tragédia”. Cfr. Daniel Halévy, *Nietzsche: uma biografia*, p. 69-70. Quiçá a referência à ciência, à arte e à filosofia seja uma alusão, nesta ordem, a seus mestres de então Ritschl, Wagner e Schopenhauer.

<sup>139</sup> *Dionísio* é a versão adotada no presente estudo para o nome próprio grego transliterado *Diónyos*. Neste particular, segue-se a opção dos tradutores Jacó Guinsburg (in Nietzsche, *O nascimento da tragédia*) e Paulo César de Souza (in Nietzsche, *Ecce homo; Crepúsculo dos ídolos*).

Doutra banda, *Dioniso* é o termo preferido, dentre outros, por Rubens R. Torres Filho (in Nietzsche, *Obras incompletas – Coleção Os Pensadores*), Ernani Chaves (in Nietzsche *Introdução à tragédia de Sófocles*), Roberto Machado (*O nascimento do trágico*), Marcos Sinésio (in Nietzsche, *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*), Gérard Lebrun (*Quem era Dioniso?*) e Fernanda Bulhões (*Criança brincando: a sublime metáfora de Heráclito, segundo Nietzsche*).

Por sua vez, o helenista Mário da Gama Kury utiliza a variante *Diôniso* (in Eurípides, *Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes; Dicionário de mitologia grega e romana*).

que um século<sup>140</sup> –, a tragédia grega morreu (“tragicamente”, diz o filósofo) por suicídio, devido ao fato de que, após alcançar sua mais alta manifestação, o mito trágico passou a ser tratado como um “fato único com pretensões históricas”, uma “*estória de juventude* histórico-pragmática”<sup>141</sup>, devido, em grande parte, ao *socratismo estético*, prolongamento do socratismo da moral.

Sócrates, cujo “grande e único olho ciclópico [...], em que nunca ardeu o gracioso delírio de entusiasmo artístico”, representa a “inaudita grandeza de uma tendência antidionisíaca”, como “potência negativa de dissolução”<sup>142</sup>. Sócrates, “dialético perscrutador de almas”<sup>143</sup>, “velha e famosa serpente”<sup>144</sup>, “zombeteiro e enamorado monstro”<sup>145</sup>, “protótipo e ancestral do homem teórico”, “lógico despótico”, “herói dialético do diálogo platônico”, propugnador de um esquematismo lógico que aduz a “crença da felicidade terrestre para todos, a crença na possibilidade de uma civilização do saber universal”<sup>146</sup>. Sócrates, sobre quem Nietzsche assevera:

A consciência socrática e sua crença otimista na ligação necessária entre virtude e saber e entre felicidade e virtude teve em um grande número de peças de Eurípidés o efeito de abrir, no fim dessas peças, a perspectiva de uma continuação da existência muito cômoda [...] Toda vez que surge o deus em sua máquina, notamos que Sócrates está atrás da máscara procurando colocar em equilíbrio felicidade e virtude em sua balança. Todos conhecem os princípios socráticos: “Virtude é saber: peca-se somente por ignorância. O virtuoso é o feliz.” Nessas três formas fundamentais do otimismo repousa a morte da tragédia pessimista [...]”<sup>147</sup>

<sup>140</sup> Jean-Pierre Vernant assinala:

A tragédia surge na Grécia no fim do século VI (a.C.). Antes mesmo que se passassem cem anos, o veio trágico se tinha esgotado e quando no século IV, na *Poética*, procura estabelecer-lhe a teoria, Aristóteles não mais compreende o que é o homem trágico que, por assim dizer, se tornara estranho para ele. (*Mito e tragédia na Grécia antiga*, p. 7)

<sup>141</sup> NT (1978), 10.

<sup>142</sup> NT, 14, 15, 16 e 18.

<sup>143</sup> FT, II. Sobre a dialética, Nietzsche assinala: “Meus leitores sabem talvez até que ponto vejo a dialética como sintoma de *décadence*, por exemplo nos mais famoso dos casos: o caso de Sócrates.” (EH, PS, 1).

<sup>144</sup> ABM, 202.

<sup>145</sup> GC, 340.

<sup>146</sup> NT, 14, 15 e 17. Vale notar que Nietzsche se refere à dialética (platônico-)socrática fundamentalmente no sentido de uma nova modalidade de linguagem que se destina à posse da verdade, “*hybris* de uma razão pura que, guiada pelo ‘foi condutor da causalidade’, torna-se capaz de penetrar nos abismos mais profundos do ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los” (Oswaldo Giacoia, *O Platão de Nietzsche – o Nietzsche de Platão*, p. 31).

<sup>147</sup> ST, p. 90. Vale um registro sobre a expressão “[...] o deus em sua máquina”: *deus ex machina* (*apò mēchanē theós*), significando literalmente “deus da máquina” ou “deus de dentro da máquina”. Em nota a *O nascimento da tragédia*, o tradutor Jacó Guinsburg esclarece:

“Deus trazido pela máquina”. Expressão nascida do emprego, no teatro greco-latino, de um mecanismo para fazer baixar do teto da *skene* um ator a encarnar um deus que intervinha na ação para provocar o desenlace. Embora se pretenda que Ésquilo o tenha inventado, foi Eurípidés quem recorreu ao artifício, na

Esta perspectiva encontrou ressonância sobretudo na tragédia de Eurípides (que, segundo consta, contava com a colaboração de Sócrates na elaboração de suas peças<sup>148</sup>), em cujos desfechos seu espírito não-dionisíaco se revela mais nitidamente, pois é precisamente aí que substitui o consolo metafísico (“sem o qual não há como explicar de modo algum o prazer pela tragédia”<sup>149</sup>) pelo *deus ex machina*, o “deus das máquinas e crisóis [...] a serviço do egoísmo superior; que acredita em uma correção do mundo pelo saber, em uma vida guiada pela ciência”<sup>150</sup>.

A tragédia “sucumbe no momento em que a filosofia triunfa”<sup>151</sup>, ou seja, quando esta prevalece na incessante luta que há entre a *consideração teórica* e a *consideração trágica do mundo*, subjugando o instinto artístico-dionisíaco à razão científica, cujo progenitor é Sócrates. A oposição Dionísio-Apolo é, agora, entrevista em sua real condição: a oposição Dionísio-Sócrates.

E aí Nietzsche toca noutro ponto fundamental do pensamento sócratico-euripídiano: o *deus ex machina* consubstancia, em última análise,

o otimismo que se crê sem limites [...], a crença na felicidade terrestre para todos [...], a crença na possibilidade de uma tal civilização do saber universal [que] pouco a pouco se transforma na ameaçadora exigência dessa felicidade terrestre alexandrina [...]<sup>152</sup>

Ora, aí estão, finalmente à mostra, os fundamentos do pensamento sócratico, seu

maioria de suas peças, a fim de amarrar o enredo ou desembaraçar os protagonistas de alguma dificuldade de outro modo insuperável, o que já suscita em Sócrates uma alusão irônica aos “fazedores de tragédia que, nos casos embaraçosos, procuram um recurso nas máquinas de teatro e tiram os seus deuses do ar” (*Crátilo*, 425d).

(NT, nota 75, p. 151)

<sup>148</sup> Em sua *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Diógenes Laércio registra:

Acredita-se que ele [Sócrates] colaborava com Eurípides na composição das peças deste último; por isso Mnesímacos, sob o nome de Telecleides, escreve: “*Os Frígios* é um novo drama de Eurípides, e Sócrates contribui com a lenha para frigar”.

(p. 51/52)

<sup>149</sup> NT, 17.

<sup>150</sup> Op. loc. cit. Nietzsche relata que, arrependido, Eurípides tentou se retratar de seu ato por meio da tragédia *As bacantes*. Debalde: “o mais esplêndido templo jaz em ruínas; de que nos servem as lamentações do destruidor e sua confissão de que era o mais belo de todos os templos?” (NT, 12).

A respeito desta tragédia Mário da Gama Kury assinala:

No fundo, trata-se de um conflito entre o equilíbrio racional e a exaltação religiosa, esta apresentada com (sic: como) a legítima sabedoria. De certo modo, *As Bacantes* são uma palinódia de Eurípides, retratando-se no fim de sua carreira do racionalismo manifestado em muitas de suas tragédias.

(*Introdução*, in Eurípides, *Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes*, p. 12)

<sup>151</sup> Jean Pierre Vernant, *Mito e tragédia na Grécia antiga*, p. 7.

<sup>152</sup> NT (1978), 18.

princípio estético “tudo deve ser consciente para ser belo”, nada mais do que um lema paralelo a seu princípio “tudo deve ser consciente para ser bom”, fórmula concisa da racionalidade exacerbada, fundada em uma dialética tirânica que tudo julga e condena<sup>153</sup>, a quem acompanha “os estigmas da *décadence*: moralismo e felicidade”<sup>154</sup>:

A mais ofuscante luz diurna, a racionalidade a todo custo, a vida lúcida, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em oposição aos instintos, tudo isso era apenas uma doença, mais uma doença – e de forma alguma um retorno à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... Ser *forçado* a combater os instintos – essa é a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é sinônimo de instinto.<sup>155</sup>

Eis, portanto, esclarecidos os principais circunstâncias da morte da tragédia. E expressão maior desta perspectiva é a equação socrática *razão = virtude = felicidade*. Com esta equação, diz Nietzsche, “a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos”<sup>156</sup>, instaura-se o moralismo na filosofia. Com ela, representa-se a “ilusão de poder curar [...] a eterna ferida da existência”<sup>157</sup>.

O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...<sup>158</sup>

Isto porque consideram que os homens não realizam seus ofícios com fundamento em um conhecimento acerca de sua essência, mas apenas por instinto. E é precisamente aí, diz Nietzsche, na expressão “apenas por instinto”, que se toca o “coração e o centro da tendência

<sup>153</sup> Cfr. NT, 14, 15 e 17. Vale notar que Nietzsche se refere à dialética (platônico-)socrática fundamentalmente no sentido de uma nova modalidade de linguagem que se destina à posse da verdade, “*hybris* de uma razão pura que, guiada pelo ‘foi condutor da causalidade’, torna-se capaz de penetrar nos abismos mais profundos do ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los” (Oswaldo Giacoia, *O Platão de Nietzsche – o Nietzsche de Platão*, p. 31).

<sup>154</sup> FP 1888, 14[87]. Com o termo *décadence* (e variações) Nietzsche designa, em suma, a recusa à totalidade da existência, “sintomas de declínio” (CI, II, 2), do apego a ideias e práticas (*verbigratia*, da ciência, da má compreensão do corpo) que postulam a vida como algo que deve ser julgado, justificado, resgatado pela ideia.

<sup>155</sup> CI (2011), *O problema de Sócrates*, 11.

<sup>156</sup> CI, II, 4.

<sup>157</sup> NT, 18.

<sup>158</sup> CI, II, 10.

socrática”<sup>159</sup>.

Com ela [a expressão “apenas por instinto”] o socratismo condena tanto a arte vigente quanto a ética vigente: para onde dirige seu olhar inquisidor, lá ele vê a falta de entendimento e a força da ilusão, e conclui dessa falta que o que existe é intrinsecamente pervertido e repudiável. A partir desse único ponto acreditava Sócrates ter de *corrigir a existência*: ele, sozinho, trazendo no rosto a expressão do desdém e da altivez, faz sua aparição, como o precursor de uma cultura, arte e moral de espécie totalmente outra, em um mundo que, para nós, haveria de ser a maior das felicidades simplesmente vislumbrar, com respeito e terror.<sup>160</sup>

Todavia, assinala Nietzsche, é preciso nutrir a esperança na chegada da hora do *grande desprezo*, do desprezo até por si mesmo, a hora em que os elementos do socratismo da moral – felicidade, razão e virtude – transformam-se em náusea:

A hora em que dizeis: ‘Que me importa a minha *felicidade*! Não passa de miséria, sujeira e mesquinha satisfação. Mas, justamente, é a minha felicidade que deveria justificar a existência!’

A hora em que dizeis: ‘Que me importa a minha *razão*! Acaso cobiça ela o saber, como o leão o seu alimento? Não passa de miséria, sujeira e mesquinha satisfação!’

A hora em que dizeis: ‘Que me importa a minha *virtude*! Ainda não me faz delirar. Como estou farto daquilo que, para mim, é o bem e o mal! Tudo isso não passa de miséria, sujeira e mesquinha satisfação!’<sup>161</sup>

Feitas estas considerações a respeito do vínculo que se estabelece entre virtude, conhecimento e felicidade na filosofia de Sócrates, cuida-se de se passar à análise do pensamento de Spinoza, que, sob a ótica de Nietzsche, consiste em um dos mais profundos e aguerridos caluniadores da alegria.

### 1.3. Spinoza: alegria como saudade de Deus

Crítica da superstição em suas diversas formas, reflexão ética pautada em uma compreensão imanente da realidade, a filosofia de Spinoza é entendida como uma *filosofia da*

<sup>159</sup> FP 14[22], in Nietzsche, *Fragmentos finais*, p. 148-149. Sobre o caráter fundamentalmente antitrágico da filosofia platônica, Jean-Pierre Vernant afirma, com fulcro na lição de Victor Goldschmidt, que a hostilidade profunda de Platão para com a tragédia deve-se, sobretudo, à circunstância de que, para ele, há aí a representação de uma contrariedade à verdade, entendida através de uma lógica filosófica a partir da qual “o homem trágico aparece como solidário com outra lógica que não estabelece um corte tão nítido entre o verdadeiro e o falso: lógica dos retores, lógica sofística que, na época em que floresce a tragédia, ainda concede um lugar à ambiguidade.” (in *Mito e tragédia na Grécia antiga*, p. 7-8, nr 1)

<sup>160</sup> NT, 13. Grifou-se.

<sup>161</sup> ZA, I, Pr. 3. Grifou-se.

*vida*, porquanto “consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões de nossa consciência”<sup>162</sup>.

E, como o denuncia o próprio título de sua primeira obra de juventude – *Breve tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade* (1660) –, seu pensamento encontra-se profundamente vinculado às ideias de *alegria e felicidade*, que encontram ressonância já no primeiro tópico do *Tratado da correção do intelecto* (1660-1663), em que Spinoza assinala seu propósito: “indagar se existe [...] algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema”<sup>163</sup>, uma vez que, como o assevera no *Tratado teológico-político* (1670), “a verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem”<sup>164</sup>.

Entretanto, é em sua *Ética* (1677) que Spinoza exporá esta questão com mais amplitude e profundidade, no intento de demonstrar a existência de uma determinação ontológica da experiência afetiva da alegria e da beatitude como “suprema felicidade”, que “não é outra coisa que o conhecimento do espírito, que provém do *amor intellectualis dei* [amor intelectual de Deus]”<sup>165</sup>.

Nesta obra, Spinoza inicialmente assinala que há uma única Substância (Deus, ou seja, a Natureza – *Deus sive natura*) que é causa de si e consta de infinitos atributos, a partir dos quais produz modos (modificações, partes intrínsecas ou modos imanentes), ou seja, todas as outras coisas.

Porque são partes inseparáveis da Substância que é necessariamente existente (e da qual possuem, portanto, um grau de potência), os modos se caracterizam necessariamente pelo

<sup>162</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofia prática*, p. 32. Já nas primeiras linhas do Prefácio a seu *Tratado teológico-político*, Spinoza aponta seu intento: livrar os homens da superstição gerada pelo medo, sobretudo sob a capa da religião: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse como favorável, jamais seriam vítimas da superstição”. E se arroga, para tanto, a incumbência de “empreender um exame da Escritura, novo e inteiramente livre” (p. 5 e 11).

Vale registrar, por oportuno, que sob esta ótica o pensamento de Epicuro também se inscreve como uma filosofia da imanência, uma vez que defende “por parte do *sophós* [sábio] uma tentativa de superação de crenças e mitos que projetam para fora, para além da vida, o sentido maior de sua realização; assim como buscará ultrapassar a perspectiva de que as ações têm o sentido fora delas, numa projeção de felicidade [...]” (Markus Figueira da Silva, *Epicuro: sabedoria e jardim*, p. 98).

<sup>163</sup> *Tratado da correção do intelecto*, I, p. 45.

<sup>164</sup> *Tratado teológico-político*, III (p. 50). Em nota a esta obra, Diogo Pires Aurélio assinala a importância da noção de beatitude no pensamento de Spinoza, ao dizer que, no *Tratado teológico-político*, é através dela que o filósofo articula os níveis moral e político: moral em relação ao “imperativo que põe o indivíduo em busca do conhecimento de sua verdadeira natureza e, por essa via, o levará em busca do conhecimento da natureza em sua totalidade”; político porque é a partir desta noção que se pode alcançar a “neutralização dos ataques vindos de outros homens, ou seja, do ambiente exterior a cada indivíduo” (Cap. III, nota 1)

<sup>165</sup> *Ética*, IV, Apêndice, Capítulo IV.

*conatus*, ou seja, pelo esforço em perseverar na existência.

O *conatus*, por sua vez, é constituído por uma relação interativa entre o pensamento e o corpo, entendido este como “um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa”<sup>166</sup>, de modo que não apenas inexiste qualquer relação de causalidade real entre o espírito e o corpo como igualmente não há eminência de um sobre o outro<sup>167</sup>.

Entretanto, se, por um lado, “nada poderá acontecer no corpo que não seja percebido pela alma”<sup>168</sup>, por outro lado, a alma não conhece o corpo “senão pelas ideias das afecções de que o corpo é afetado”<sup>169</sup>, sendo que “por afecções – diz Spinoza – entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções”<sup>170</sup>.

Ora, duas destas afecções são a alegria e a tristeza. Mais ainda: a alegria e a tristeza são afecções primárias<sup>171</sup>, que Spinoza didaticamente assim define:

A alegria (*Laetitia*) é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior.

A tristeza (*Tristitia*) é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor.<sup>172</sup>

<sup>166</sup> *Ética*, II, Definição 1.

<sup>167</sup> Cfr. Deleuze, *Spinoza: filosofia prática*, p. 24, que assinala que esta é a tese spinozana conhecida como *paralelismo*.

<sup>168</sup> *Ética*, II, Proposição XII.

<sup>169</sup> *Ética*, II, Proposição XIX. Spinoza oferece ainda a seguinte definição de *afecção*:

Uma afecção, chamada paixão da alma (*animi pathema*), é uma ideia confusa pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de parte deste, e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra.

(*Ética*, III, Definição geral das afecções, p. 223)

<sup>170</sup> *Ética*, III, Definições. Aí reside, diz Deleuze, uma das fontes de equívocos a respeito do pensamento de Spinoza, pois afecção e afeto são conceitos distintos: enquanto afecção (*affectio*) remete a uma ideia, ou seja, “a um modo de pensar definido por seu caráter representativo”, afeto (*affectus*) se refere a “um modo de pensamento enquanto não representativo”, qual “uma volição, uma vontade, [...] [pois] o fato de querer não é uma ideia”. (*Spinoza – Cours Vincennes – 24/01/1978*, p. 1)

Do mesmo modo Marilena Chauí, quando preconiza:

No corpo, o *Conatus* se chama apetite; na alma, desejo. Eis porque Espinosa afirma que a essência do homem é desejo, consciência do que, no corpo, se chama apetite. Assim, dizer que somos apetite corporal e desejo psíquico é dizer que as afecções do corpo são afetos da alma. Em outras palavras: as afecções do corpo são imagens que, na alma, se realizam como ideias afetivas ou sentimentos. Assim, a relação da alma com o corpo e de ambos com o mundo é uma relação afetiva.

(*Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 64)

<sup>171</sup> *Ética*, III, Proposição XI, Escólio, onde ressaí que a tríade das afecções primárias se completa com o desejo (*Cupiditas*).

<sup>172</sup> *Ética*, III, Definições das afecções.



Entretanto, há a alegria que nasce de ideias adequadas (espécie de *ação* que se pode chamar de *alegria ativa* ou *alegria boa*) e há a alegria que advém de ideias inadequadas (espécie de *paixão*, a que se pode denominar *alegria passiva* ou *alegria má*). Aquela provém do próprio indivíduo e resulta em potência para agir; esta se origina de causas exteriores e conduz à potência para padecer ou – o que dá no mesmo – à incapacidade para agir, pois como não temos controle daquilo que nos é exterior, esta alegria pode justamente ser causa de nossa tristeza<sup>173</sup>.

Deste modo, o problema não é a tristeza, mas o que fazer em relação à alegria passional, uma vez que neste caso a alegria é ainda uma paixão e, portanto, impede que o homem esteja apto para agir, “porquanto a potência de agir do homem não cresceu a ponto de que ele se conceba adequadamente, a si mesmo e às suas próprias ações”<sup>174</sup>.

Desta forma, se a solução da questão implica, num primeiro plano, gozar da experiência docente que esta afecção oferece, vez que, de qualquer forma, envolve uma potência de pensar, é em um plano mais essencial, todavia, que a questão deve ser efetivamente posta: é necessário que sejamos a causa adequada e tenhamos a ideia adequada de nossas afecções, “pois uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma ideia clara e distinta”<sup>175</sup>.

Com efeito, tendo em conta que somos atributos da substância única, é necessário buscar uma alegria de outra ordem, uma “alegria pura, contínua e suprema”<sup>176</sup>, ou seja, uma alegria desacompanhada do conhecimento de qualquer objeto exterior, cujo conhecimento remeta, apenas e tão-somente, à própria substância infinita, da qual – já se disse – tudo o mais são modos imanentes. A esta espécie de alegria Spinoza denomina de *Beatitude*:

---

<sup>173</sup> Daí a famosa sentença de Spinoza sobre o amor, considerado como paixão: “o amor não é senão a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (Ética, III, Proposição XIII, Escólio). Daí é possível compreender algumas passagens de seu *Breve tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade*, como quando diz: “O poder de nos livrarmos do amor surge de dois modos: ou pelo conhecimento de uma coisa melhor, ou pela experiência de que a coisa amada, tida anteriormente como grande e excelente, traz consigo muita desventura e desgraça” (II, 5, § 4), apud Marcos Ferreira de Paula, *Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Spinoza*, p. 210, nr 253.

<sup>174</sup> *Ética*, IV, Proposição LIX, Demonstração. Preferiu-se, no ponto, a versão de Gilles Deleuze, in *Spinoza: filosofia prática*, p. 57.

<sup>175</sup> *Ética*, V, Proposição III. Eis, segundo Roberto Misrahi, a “originalidade e a modernidade do spinozismo”: O desejo é, para Spinoza, a essência do homem, e ele é desejo da alegria. Apenas o desejo da alegria pode motivar o trabalho da razão (seja ela reflexiva ou intuitiva), e a própria razão só é liberadora porque permite aumentar a autonomia da ação, isto é, a “potência” ou “força de existir” (*vim existendi*) [...] O filósofo pode então viver a beatitude, que é a mais alta forma da alegria, e a própria felicidade. (*A felicidade: ensaio sobre a alegria*, p. 12)

<sup>176</sup> *Tratado da correção do intelecto*, 1, p. 45.

O conhecimento no amor para com Deus, amor que, na medida em que age, deve ser referido à alma; e, por consequência [...], é a própria virtude”, uma vez que, “quanto mais a alma goza deste amor divino, ou seja, da felicidade, tanto mais compreende [...], isto é [...], tanto maior é o poder que ela tem sobre as afecções e [...] tanto menos sofre por parte das afecções que são más [...]”<sup>177</sup>

Daí porque – conclui Spinoza – a felicidade é a própria virtude, ou seja, a determinação ontológica do homem compreendida no seio da Substância única, como o assevera na Proposição XLII, com que conclui sua *Ética*:

A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões.<sup>178</sup>

Portanto, para Spinoza, a alegria consiste naquilo que nos aproxima da beatitude, ou seja, da felicidade suprema, que se resolve no conhecimento adequado de si mesmo e de Deus<sup>179</sup>.

A partir daí, é possível analisar a crítica que Nietzsche dirige a Spinoza, não sem antes identificar alguns pontos de convergência entre seus pensamentos<sup>180</sup>. Isto porque se inicialmente se refere a uma “dualidão” (*Zweisamkeit*) em relação a Spinoza<sup>181</sup>, noutro momento Nietzsche critica a ingenuidade do autor da *Ética* quando este compreende o conhecimento como algo “divino, [...] repousando eternamente em si” e, “como homem do conhecimento, sentia-se divino”, cujo “motivo principal na alma” seria “amar algo desinteressado, inócuo, bastante a si mesmo, verdadeiramente inocente, no qual os impulsos

<sup>177</sup> *Ética*, V, Proposição XLII, Demonstração.

<sup>178</sup> Aqui se encontra um ponto essencial de divergência em relação ao pensamento de Aristóteles, que considera que a felicidade *advém* da virtude.

<sup>179</sup> *Opinião e Razão* são os dois outros gêneros de conhecimento relacionados por Spinoza, in *Ética*, II, Proposição XL, Escólio II.

<sup>180</sup> Cfr. HDH, 93, 157 e 475; HDH II, OS 408; A, 550.

<sup>181</sup> Nietzsche, carta escrita a Franz Overbeck datada de 30 de julho de 1881. Outro termo que Nietzsche utiliza para se referir à sua “dualidão” em relação a Spinoza é *Zweisiedler* (e variações), como nas seguintes passagens de *Zaratustra*:

Aos eremitas cantarei minha canção, e também aos eremitas a dois [*Zweisiedlern*]; e quem tiver ainda ouvidos para coisas inauditas, esse ficará de coração oprimido com a minha felicidade.

(ZA (PC), I, Pr, 9)

E aquele em cujo ouvido pingaste, algum dia, o teu canto e o teu mel, todos os que vivem escondidos, todos os eremitas, os solitários a dois, entraram, de súbito, a falar a seu coração:

(ZA, IV, A saudação)

Em nota ao *Zaratustra* Paulo César de Souza esclarece:

“eremitas”: *Einsiedler*; “eremitas a dois”: *Zweisiedler*; este segundo termo foi cunhado por Nietzsche, meramente substituindo *ein*, “um”, por *zwei*, “dois” [...]

(nf 19)

maus dos homens não teriam participação”<sup>182</sup>.

Todavia, é no aforismo 198 de *Para além de bem e mal* que Nietzsche aprofunda sua crítica a Spinoza, quando a relaciona especificamente à questão da alegria:

Todas essas morais que se dirigem à pessoa individual, pra promover sua “felicidade”, como se diz – que são elas, senão propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más [...]; pequenas e grandes artimanhas e prudências, cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas; todas elas barrocas e irracionais na forma – porque se dirigem a “todos”, porque generalizam onde não pode ser generalizado – [...] por vezes até sedutoras, quando aprendem a soltar um cheiro excessivo e perigoso, “do outro mundo” [...] na verdade é, diga-se mais uma vez, diga-se três vezes, prudência, prudência, prudência, mesclada com estupidez, estupidez, estupidez – quer se trate [...] do não-mais-riр e não-mais-chorar de Spinoza: a destruição dos afetos mediante análise e vivissecção, tão ingenuamente preconizada por ele [...]<sup>183</sup>

A partir daí, é possível situar em dois planos a crítica de Nietzsche em relação ao pensamento de Spinoza: num primeiro momento, em relação à forma, à estrutura da obra spinozana e, segundo plano, quanto aos próprios fundamentos de seu pensamento.

No que respeita à forma, Nietzsche critica Spinoza pelo racionalismo com que busca alinhar seu pensamento – de que é sintomática, aliás, a forma de elaboração de sua *Ética*, que, como o denuncia o próprio título, intenta-se *demonstrada à maneira dos geômetras* (no original: *Ethica ordine geometrico demonstrata*) –, a exemplo do que faz constar no seguinte trecho:

Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método com que nas artes precedentes tratei de Deus e da alma, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes.<sup>184</sup>

Para Nietzsche, esta pauta de intenções é suficiente para denunciar um pensamento arquitetônico, enfrornado em concepções sutis, engendrado através de raciocínios finos, frios,

<sup>182</sup> GC, 333 e 37.

<sup>183</sup> “Para além de bem e mal” é a tradução que se adotou para *Jenseits von Gut und Bose*, que sugere “que Nietzsche não busca um domínio transcendente a dois valores opostos, mas nega esta oposição mesma, como produto do ressentimento dos fracos” (Maurice de Gandillac (*Par-delà bien et mal*, p. 361, apud Paulo César de Souza, ABM, nf 15). Esta também é a opção de Rubens Rodrigues Torres Filho (*Obras incompletas*) e de Miguel Angel de Barrenechea (ob. cit., p. 25). Paulo César de Souza prefere *Além do bem e do mal*, ante as razões que invoca na nota de fim 15 à sua versão.

<sup>184</sup> *Ética*, III, Prefácio.

calculados, que indicam uma mediania inócua, o falseamento e a mentira próprios da impotência que se pretende virtuosa por intermédio da pompa da linguagem e da lógica. Denuncia, em suma, uma falta de integridade, entrevista quando, à semelhança dos outros filósofos, Spinoza silencia acerca da circunstância de que suas opiniões não são descobertas mas a consubstanciação do “desejo íntimo” de um “defensor manhoso de seus preconceitos, que batiza de ‘verdades’”. Ora, conclui Nietzsche, com lancinante ironia: “quanta timidez e vulnerabilidade não revela essa mascarada de um doente recluso!”<sup>185</sup>.

Porque, para Nietzsche, o idealismo de Spinoza nada mais significa senão “uma espécie de vampirismo”, uma vez que, embora declare a morte do Deus transcendente e abrace a posição naturalista, o autor da *Ética* não levou seu pensamento às últimas consequências e vive ainda da (e à) sombra deste anteparo e consolo metafísico:

Em Spinoza não sentem vocês algo profundamente inquietante e enigmático? Não veem o espetáculo que aí se desenrola, o constante empalidecimento – a dessensualização interpretada de forma cada vez mais idealista? [...] (pois, perdoem-me, aquilo que restou de Spinoza, *amor intellectualis dei*, é um ruído, nada mais! O que é amor, o que é deus, se lhes falta qualquer gota de sangue?<sup>186</sup>

Daí porque Nietzsche considera Spinoza o fiandeiro de uma metafísica dissimulada, “tecedor da teia do espírito”, “eremita tecendo teias de aranha conceituais”<sup>187</sup>:

Desde então ele [Deus] passou a fiar a teia do mundo – *sub specie Spinozae* –, desde então ele se transfigurou em algo sempre mais tênue e mais pálido, se tornou “ideal”, se tornou “espírito puro”, se tornou “*absolutum*”, se tornou “coisa em si”...<sup>188</sup>

<sup>185</sup> Todas as transcrições deste parágrafo constam de ABM, 5. Nas notas finais a esta obra, Paulo César de Souza esclarece:

“hocus pocus”: *Hokuspokus*. Expressão pseudolatina existente em inglês e em alemão: fórmula de magia, passe de mágica, prestidigitação; rodeio, circunlóquio, afetação; ilusão, artifício, brincadeira [...] Conforme o *Wahrig*, trata-se de uma corruptela da fórmula religiosa *hoc est corpus meum*, “este é meu corpo”.  
(nf 19)

<sup>186</sup> GC, 372. Cfr. tb. FP 1885, 38[7], in FE II, p. 524.

<sup>187</sup> ABM, 25 e CI, IX, 23, respectivamente. Inspirados na verve de Nietzsche, poderíamos dizer que o pensamento de Spinoza é um *filosofiar*

<sup>188</sup> CI, 19. Em nota a esta passagem, Renato Zwick esclarece:

Em alemão, fiar é *spinnen*, verbo que também pode significar “fantasiar, contar patranhas”. “Aranha”, por sua vez, é *Spinne*, palavra cuja pronúncia permite um jogo malicioso com o nome do filósofo Spinoza, que aparece na paródia da expressão *sub specie aeternitatis*, “sob a perspectiva da eternidade”.

Também assim Paulo César de Souza, quando o assinala:

Isto no que diz respeito à forma através da qual Spinoza expressa seu pensamento. No que atine à concepção fundamental da ética spinozana, Nietzsche também denuncia sua ingenuidade, exemplarmente estampada na seguinte formulação:

Aquele que compreendeu bem que tudo se segue da necessidade da natureza divina e acontece segundo as leis e as regras eternas da Natureza, esse não encontrará, certamente, nada que seja digno de ódio, de riso ou de desprezo, nem terá comiseração por ninguém, mas, quanto o permite a virtude humana, esforçar-se-á *por agir bem*, como se diz, *e por se alegrar*.<sup>189</sup>

Trata-se, aí, da conhecida formulação spinozana “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*” (“Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender”), como o que Spinoza sustenta que “o mundo retornara à inocência em que vivia antes da invenção da má consciência”<sup>190</sup>. Ora, ironiza Nietzsche, aí está um pensamento que revela, em última instância, uma tal ingenuidade que faz de Spinoza “o mais puro dos sábios”, aquele que tem “um olhar puro, purificador”<sup>191</sup>, aquele que possui, por fim,

o que é mais wagneriano nos heróis de Wagner: [...] a inocência do mais elevado amor a si, a crença na grande paixão como algo bom em si, ou, numa palavra, o que há de siegfriediano no semblante dos seus heróis. “Isso tudo cheira antes a Spinoza do que a mim” – diria talvez Schopenhauer<sup>192</sup>.

Isto porque, para Nietzsche, “a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós” e, por isto mesmo, “o pensar *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento”<sup>193</sup>. Isto porque a

O fato de Nietzsche usar a imagem da aranha a tecer, em relação a Spinoza, já é algo sugerido pela palavra alemã para ‘aranha’, *Spinne*, e a simetria da teia da aranha tem contrapartida na disposição geométrica da *Ética* de Spinoza.

(CI, nota 104)

<sup>189</sup> *Ética*, IV, Proposição L, Escólio. No *Tratado político*, Spinoza faz constar, de forma similar:

Noutros termos, no deduzir do estudo da natureza humana e, para contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento.

(*Tratado político*, I, 4)

<sup>190</sup> GM, II, 15.

<sup>191</sup> HDH, 475 e A, 497, respectivamente.

<sup>192</sup> GC, 99. O termo “siegfriediano” refere-se a Siegfried, herói homônimo de uma das óperas que compõem a tetralogia *O anel do nibelungo* (*Der ring des Nibelungen*) (as outras óperas são *As walkirias*, *O ouro do Reno* e *O crepúsculo dos deuses* – que sugeriu a Nietzsche o título de uma de suas obras: *Crepúsculo dos Ídolos*), do compositor alemão Richard Wagner, com quem Nietzsche manteve intenso e conturbado relacionamento.

<sup>193</sup> GC, 333.

compreensão de algo é apenas o resultado a que se chega precisamente a partir dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar e maldizer. “Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza”<sup>194</sup>.

Certo, diz Nietzsche, o pensamento de Spinoza possui características de uma ética da imanência. O que ocorre, porém, é que não se desvencilha completamente da sombra de Deus e, por isto, configura-se e persevera (para usar um dos termos mais caros a Spinoza) como uma mediania que, no fundo, visa apenas à autoconservação através do controle dos instintos. Consta, da *Ética*:

Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente.

Não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta (isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo).

Agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade.<sup>195</sup>

Eis aí, diz Nietzsche, o objetivo da moral dos tempos modernos: a conservação e promoção da humanidade”<sup>196</sup>, quando o que efetivamente tende à vida não é a o “melhoramento” nem, tampouco, a conservação – “esta prudência primaríssima que [...], graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera”<sup>197</sup> –, mas o caráter móvel, fluido da força que tende, isto sim, à expansão, na espontaneidade que caracteriza a própria natureza da vida, a sua agressividade e vontade de conquistar e, por conseguinte, de gerar novas perspectivas.

De forma que o princípio spinozano da autoconservação é equivocada em seus fundamentos, uma vez que

querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão da potência e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a

<sup>194</sup> Op. loc. cit.

<sup>195</sup> *Ética*, IV, Proposições XX, XXII e XXIV.

<sup>196</sup> A, 106.

<sup>197</sup> GM, I, 13.

autoconservação. Veja-se como sintomático que alguns filósofos – por exemplo Spinoza, que era tuberculoso – consideravam, tinham de considerar decisivo justamente o chamado instinto de autoconservação: ele eram, precisamente, homens em estado de indigência.<sup>198</sup>

Desta forma, quando Spinoza diz que seu intento é alcançar “algo que [lhe] desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema”<sup>199</sup>, Nietzsche compreende que esta ânsia corresponde ao propósito de “um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar determinado remédio sente-se na contingência de procurá-lo, ainda que incerto, com todas as forças, pois que nele está sua única esperança”<sup>200</sup>. Por fim, o impulso de autoconservação, diz Nietzsche, “nós o devemos à inconsequência de Spinoza”, pois a perspectiva da vida é bem outra: “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força [...]: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso”<sup>201</sup>.

Por tudo isto, conclui Nietzsche, em Spinoza a alegria, a felicidade e a beatitude assumem a forma de expressão de sua “saudade de Deus”, uma “felicidade infantil [*Kindes-Seligkeit*] [...], [qual] o sentimento do irrecuperável como a perda mais preciosa”<sup>202</sup>, expressa na “grande tese teórica do espinosismo”<sup>203</sup>: a fórmula *Deus sive natura*<sup>204</sup>:

Este é sempre ainda o antigo modo religioso de pensar e desejar, acreditar numa espécie de saudade de que *em algum aspecto* o mundo acabaria sendo igual ao antigo Deus amado, infinito, ilimitadamente criativo – de que em algum aspecto “o velho Deus ainda vive” [...]<sup>205</sup>

Dáí porque a beatitude spinozana consiste na mais bem acabada moralização cristã da alegria, a respeito da qual Nietzsche arremata:

<sup>198</sup> GC, 349. Neste mesmo aforismo Nietzsche aduz que o “dogma spinoziano” da autoconservação é entrevisto, “em sua forma mais grosseira, no darwinismo”, a “doutrina incompreensivelmente unilateral da ‘luta pela existência’”, tendo em mira que, ao contrário do que ela sugere, “na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão [...]”.

<sup>199</sup> *Tratado da correção do intelecto*, 1, p. 45.

<sup>200</sup> Op. cit., p. 46.

<sup>201</sup> ABM, 13. Em um fragmento póstumo, Nietzsche reitera: “‘Autoconservação’ apenas como consequência secundária, não finalidade! Efeito póstumo de Spinoza!” (FP 1884, 26[313], in FE II, p. 195).

<sup>202</sup> HDH II, AS, 168.

<sup>203</sup> Gilles Deleuze, *Espinosa: filosofia prática*, p. 23.

<sup>204</sup> “*Deus sive natura*”, fórmula spinozana que Nietzsche ironicamente substitui por “*Chaos sive Natura*”, in FP 882, 21[3], 55.

<sup>205</sup> FP 1885, 36[15], in FE II, p. 481.

São miseráveis, sem dúvida, esses falsificadores e cochichadores dos cantos, embora se mantenham aquecidos agachando-se apertados – mas eles me dizem que sua miséria é uma eleição e distinção por parte de Deus, que batemos nos cães que mais amamos, talvez essa miséria seja uma preparação, uma prova, um treino, talvez mais ainda – algo que um dia será recompensado e pago com juro enormes, em ouro, não! em felicidade. A isto chamam de “bem-aventurança”, “beatitude”.<sup>206</sup>

Aí estão dispostas, portanto, algumas das principais doutrinas filosóficas acerca da felicidade, que malgrado a diversidade de linguagens e a sutileza de raciocínio, em nada se diferenciam quando remetem a questão a uma instância ultramundana, sempre em desvalia a este mundo. Na dura expressão de Nietzsche não passam, portanto, todas elas, de “filosofias de fachada”:

Seja hedonismo, seja pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme *prazer e dor*, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada, que todo aquele que for cômico de suas energias *criadoras* e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derisão, e também compaixão [...] – Mas, para repetir ainda uma vez, há problemas mais elevados do que dor, prazer e compaixão; e toda filosofia que trate apenas disso é ingenuidade. –<sup>207</sup>

Deste modo, assim entrevistados os “caluniadores da alegria”, passa-se, ato contínuo, à consideração de Nietzsche e Rosset acerca da apropriação da “felicidade” para fazê-la elemento de uma ética de afirmação da vida por meio dos mensageiros da alegria.

<sup>206</sup> GM, I, 14. Segundo Scarlett Marton, Nietzsche interpreta de maneira equivocada a ideia spinozana de conservação e, a partir daí, acusa-o de ingenuidade por atribuir valor àquilo que permanece idêntico (*Introdução*, cit., p. 8). A este respeito, vale transcrever um fragmento póstumo em que Nietzsche lança dúvidas sobre o conhecimento que possuía acerca do pensamento de Spinoza:

*A Spinoza*

Devotado com amor ao “uno em tudo”  
Um *amor dei*, bem-aventurado, por entender -  
Tirar os sapatos! Qual a terra por três vezes sagrada! - -  
Mas por baixo desse amor devorava  
O fogo da vingança, imenso a fulgurar:  
- no deus judeu se nutria o ódio ao judeu! -  
- ó solitário, será que eu te reconheci?  
(FP 1884, 25[49], in FE II, p. 271)

<sup>207</sup> ABM, 225. Cfr. tb. ABM, 253. A título de registro, vale referir que Lou Andreas-Salomé assinala que “filosofia de fachada” é uma das expressões favoritas de Nietzsche, com o que se refere às teorias que intentam a apropriação do mundo por meio da racionalidade, do pensamento especulativo, metafísico (*Nietzsche em suas obras* – São Paulo: Brasiliense, 1992 – p. 101).



## Capítulo 2

### Os mensageiros da alegria

Faz-se muito mal em lhe emprestar [à filosofia] uma fisionomia severa, carrancuda e temível. Quem lhe pôs tal máscara falsa, lívida, hedionda? Pois não há nada mais alegre, mais vivo e diria quase mais divertido. Tem ar de festa e folguedo. Não habita onde haja caras tristes e enrugadas.

(Montaigne, *Ensaio* – *Da educação das crianças*)

## 2.1. Alegria e felicidade: uma análise filológica

No capítulo anterior entreviu-se, sob uma perspectiva genealógica, as forças que se apoderam do conceito de felicidade, posta como meta no altar do “Reino dos Fins”<sup>208</sup>.

Viu-se, também, de que forma Nietzsche e Rosset denunciam uma tal perspectiva como disfarce de uma vida que declina, de como, sob as vestes da linguagem, intenta-se encobrir uma perspectiva *décadent*. Neste sentido, a linguagem consiste no *locus* privilegiado em que a metafísica assenta sua pretensão de instauração da realidade última das coisas, o solo a partir do qual o homem erige seus edifícios teórico-morais no jogo de conceitos que reverencia como verdades absolutas.

Dito isto, identificados *quem* são aqueles que falam em alegria e felicidade, cuida-se, passo seguinte, de precisar *como* Nietzsche fala sobre estas noções, para o que é necessária uma análise filológica dos termos implicados, uma vez que “os dois enfoques – genealógico e filológico – possibilitam uma reinterpretação dos conceitos que determinaram uma compreensão moral da conduta. A genealogia, auscultando as forças, os instintos e os motivos fisiológicos que subjazem à moral, tem sua continuação na análise filológica”<sup>209</sup>.

### a. *Glück*: os sentidos de “felicidade”

É preciso distinguir, diz Nietzsche:

[...] existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de abundância de vida, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura [...] Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso, “foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?”<sup>210</sup>

E se “o projeto mais geral de Nietzsche “consiste [em] introduzir em filosofia os

<sup>208</sup> Nas palavras de Kant:

O conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um *Reino dos Fins*.

(*Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 139)

<sup>209</sup> Miguel Angel de Barrenechea, ob. cit., p. 51. A este respeito, Gianni Vattimo assinala que, no pensamento de Nietzsche, a relação entre filosofia e filologia “distingue a primeira fase da sua obra e que se manterá, de formas diversas, em todo o percurso da sua carreira de pensador” (*Introdução a Nietzsche*, p. 13) e o próprio Nietzsche que “não fui filólogo em vão, talvez o seja ainda, isto é, um professor da lenta leitura” (A, Pr, 5).

<sup>210</sup> GC, 370.

conceitos de sentido e de valor”<sup>211</sup>, também aqui é preciso distinguir, pois há *felicidade* e *felicidade*: há a felicidade “do sentimento de poder” e há a felicidade “do sentimento de submissão”<sup>212</sup>, e toda e qualquer discussão filosófica que deixe de pôr em questão o fundamento da própria ideia de “felicidade” poder-se-ia dizer não passa de “uma briguinha entre monges”<sup>213</sup>.

Nesta senda, a par das intenções de abrandamento da virulência dos sentidos da palavra “felicidade”, há que considerar que, como todas as palavras, ela não é unívoca, mas plurívoca, portadora de significações latentes que se multiplicam na plêiade de interpretações individuais, inclusive, à evidência, no seio da obra do próprio Nietzsche, em que adquire nuances várias de acordo com as circunstâncias, com as forças que, em cada momento, pululam em sua obra como demonstração da vitalidade de seu pensamento.

A felicidade (melhor: o sentido da apreensão da noção de felicidade) corresponde, portanto, a um elemento diferencial<sup>214</sup> apto a indicar um “traço típico do caráter” a partir do qual é possível perfazer a crítica do valor dos valores e, sob determinada perspectiva, a distinção entre o escravo (homem do rebanho<sup>215</sup>) e o nobre (portador de uma “aristocracia espiritual”<sup>216</sup>).

Isto quanto ao âmbito genealógico. No que respeita à análise filológica, tem-se que a questão da felicidade e da alegria encontra-se estreitamente vinculada ao uso dos vocábulos *Glück* (normalmente traduzido por “felicidade”<sup>217</sup>) e *Freude* (invariavelmente traduzido como

<sup>211</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 5.

<sup>212</sup> A, 60.

<sup>213</sup> Aproprio-me, no ponto, da expressão de Carlos A. R. de Moura, utilizada para se referir à provável conclusão de Nietzsche acerca da discussão entre Rousseau e Voltaire acerca da “virtude” (ob. cit., p. XV).

<sup>214</sup> A expressão é de Gilles Deleuze, in *Nietzsche e a filosofia*, p. 14.

<sup>215</sup> Registre-se, a este respeito e no tocante à questão da *felicidade*:

Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos* [...] No primeiro caso [...], em primeiro plano está a [...] felicidade da tensão elevada [...] É diferente com o segundo tipo de moral, a *moral dos escravos* [...] o instinto para a felicidade [...] pertence tão necessariamente à moral e moralidade escrava quanto a arte e entusiasmo da veneração, da dedicação, sintoma regular do modo aristocrático de pensamento e valoração (ABM, 260)

<sup>216</sup> As expressões entre aspas constam de GM, I, 5. A expressão “elemento diferencial” é de Gilles Deleuze, que explicita, a respeito:

O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua *criação*. A avaliação define-se como o elemento diferencial dos valores correspondentes: simultaneamente elemento crítico e criador [...]

O elemento diferencial não é crítico do valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação.

(*Nietzsche e a filosofia*, p. 6)

<sup>217</sup> Outras traduções de *Glück* são: “fortuna” (ZA (2011), I, *Das paixões alegres e dolorosas*; ABM, 245; EH, PS, 1; EH, PS, 5 e 8; EH, PI, 6; EH, PD, 4); “sorte” (ZA (2011), I, *Dos transmudanos*; ZA (2011), IV, *Aposentado*; ABM, 26; GC, 323; ZA, I, *Das paixões alegres e dolorosas*); “satisfação” (CI, V, 3); “volúpia” (ZA, I, *Do criminoso pálido*); “êxtase” (ZA, IV, *Ao meio-dia*), f) “sucesso” (ZA (2011), IV, *O feiticeiro*, 2) e

“alegria”<sup>218</sup>).

Inicialmente, cumpre assinalar que se no chamado primeiro período do pensamento de Nietzsche predomina o uso do vocábulo *Freude*, no segundo período o termo mais utilizado é *Glück*, o que remete à necessidade de um questionamento acerca desta opção<sup>219</sup>, uma vez que esta tendência não é gratuita – em Nietzsche nada o é.

Com efeito, nesta senda é possível observar que este itinerário terminológico evidencia um propósito manifesto: Nietzsche apreende os termos utilizados pela metafísica dogmática para implodir sua significação e, com isto, promover uma abertura de sentidos através da qual seja possível surpreendê-los sob aspectos inauditos, vinculados, sob a ótica de *sua* filosofia, ou seja, de uma perspectiva de afirmação da vida. Trata-se, assim, de “uma das estratégias mais utilizadas por Nietzsche [...]: retomar exatamente termos relacionados à tradição metafísica ocidental, atribuindo-lhes um sentido totalmente diverso, por vezes até mesmo oposto”<sup>220</sup>, ou seja, reapropriar-se de um termo ou expressão para lhe conferir um novo sentido, no sentido do ultrapassamento das (falsas) dicotomias em que se funda a metafísica,

“êxito” (ZA, IV, *O feiticeiro*, 2).

<sup>218</sup> Em raras ocasiões Paulo César de Souza se afasta desta diretriz, quando traduz *Freude* por: “prazer” (HDH II, PS, 30, 167, 172; AS, 256, 329; GC, 293); “deleite” (HDH II, AS, 107, 168); “regozijo”(GC, 377); “satisfação” (HDH, 89 – 4ª ocorrência) e “contentamento” (HDH, 89 – 1ª, 2ª e 3ª ocorrências).

<sup>219</sup> A título de exemplo, em *Humano, demasiado humano II* (da 2ª fase do pensamento de Nietzsche) há 58 ocorrências da palavra *Freude* e 24 da palavra *Glück*, enquanto em *Assim falou Zaratustra* (da 3ª fase) *Freude* é utilizada apenas uma vez, enquanto *Glück* aparece nada menos que 73 vezes. Esta perspectiva culmina em *Ecce homo* (um dos últimos escritos de Nietzsche), em que o termo *Freude* simplesmente não é utilizado, enquanto *Glück* (e variações) aparece 23 vezes.

<sup>220</sup> Maria Cristina Franco Ferraz, *Nietzsche, O bufão dos deuses* – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994 –, p. 77. Aí reside o que muitos se apressam em apontar como “contradições” no pensamento de Nietzsche, quando o que se tem, em verdade, é que se trata da expressão de um pensamento experimental, para o qual “convicções são prisões” (AC (1978), 54). Daí a natureza camaleônica das figuras nietzscheanas, como elementos, aliás, de sua estratégia belicista, em que, para “estabelecer a hierarquia”, vale, como se disse, inclusive – por vezes sobretudo – “retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo” (ABM, 287). Vários são os exemplos:

Nietzsche invectiva, noutros lugares, com grande insistência, o conceito de “aparência” dos metafísicos, e ao mesmo tempo desenvolve uma concepção propriamente sua do mundo como mentira, isto é, como qualquer coisa de semelhante à aparência. Leia-se agora o aforismo 54 de *A Gaia Ciência* e ver-se-á esta antinomia estridente reabsorvida numa visão superior, contemplativa, mais clara, privada de animosidade. (Giorgio Colli, *Escritos sobre Nietzsche* – Lisboa: Relógio D'Água, 2000. (Col. Nietzscheana –, p. 81).

Em se tratando de Nietzsche, nada impede que palavras de um certo registro – neste caso [*büßen*], o registro religioso – sejam utilizadas em uma direção diferente, reapropriadas por uma força, como aqui, não cristã e mesmo anticristã: com efeito, “*büßen*” remete, no trecho, exclusivamente a um estado de corpo, e “corpo” no sentido nietzscheano, que supõe a ultrapassagem da distinção metafísica entre “corpo” e “alma” [...]

(Maria Cristina Franco Ferraz, ob. cit., p. 77 – esta autora se refere ao termo *büßen* tal como empregado em *Ecce homo*, no parágrafo 5 do capítulo alusivo a *Assim falou Zaratustra*)

Cfr. tb. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* – São Paulo: UNIFESP, 2009 –, p. 234, nr 39, e Lou Andreas-Salomé, ob. cit., p. 182.

de “atacar determinado pensamento dentro de seu próprio terreno”<sup>221</sup>.

Em contraposição, portanto, à pretensão de validade universal para os termos e conceitos e a uma tendência de pacificação (e, portanto, de enfraquecimento) da linguagem e de seus símbolos, tem-se, aqui, um significativo exemplo de “remanejamento do conceito”<sup>222</sup>, de uma “transliteração conceitual” por meio da qual Nietzsche promove “uma substituição de sentido que leva à implosão conceitual e que dá aos termos um significado diferente do usual”<sup>223</sup>. Isto porque

Nietzsche é filósofo imediatamente pela maestria no manejar dos conceitos abstratos, no entrecruzar imprevisto dos universais: aquilo que o distingue, todavia, e que revela a sua excepcional vocação artística, é a variabilidade iridescente do material magmático sobre o qual, de cada vez, se constroi cada um dos seus universais. E os seus conceitos abstratos, por meio de nomes idênticos, escondem em cada momento conteúdos diferentes.<sup>224</sup>

Sob sua ótica, o que efetivamente importa não é o vocábulo em si (“produto de uma arbitrariedade lingüística”<sup>225</sup>), mas a força que dele se apropria e faz uso no sentido de favorecer uma perspectiva de contraposição àquela dantes comumente utilizada e aceita, fazendo prevalecer, por seu turno, uma ótica diversa, não-linear, em que sejam admitidas significações plurívocas, experimentais.

Desta forma, na obra de Nietzsche a preferência pelo termo *Glück* – sobretudo em seu último período – corresponde ao deliberado propósito de estabelecer a possibilidade de seu emprego em pelo menos dois sentidos característicos: um sentido *não-marcado* – quando pretende assinalar a conotação que este termo possui na metafísica dogmática – e um sentido *marcado* – quando, em consonância com seu projeto de transvaloração dos valores, busca evidenciar-lhe uma acepção vinculada a uma *sabedoria trágica*<sup>226</sup>.

<sup>221</sup> Oswaldo Giacóia Júnior, *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*, p. 17.

<sup>222</sup> A expressão é de Gérard Lebrun, *Quem era Dioniso?*, p. 357.

<sup>223</sup> Jelson Oliveira, *A grande ética de Nietzsche*, p. 112. “Implosão” talvez seja o termo que sintetize o projeto nietzscheano de *transvaloração dos valores* (“Eu não sou um homem, sou dinamite”, EH, PD, 1). Daí porque Fernando Savater assinala que “a reação antiplatônica de Nietzsche – ou melhor, seu *ataque* ao platonismo – chega ao fundo da questão monoteísta porque é *uma luta metafísica contra a metafísica monoteísta ocidental*” (*Idea de Nietzsche*, p. 64).

<sup>224</sup> Giorgio Colli, ob. cit., p. 85.

<sup>225</sup> Miguel Angel de Barrenechea, ob. cit., p. 52.

<sup>226</sup> A exemplo do que Foucault assinala quanto ao termo *Ursprung*, utilizado por Nietzsche em um *sentido não-marcado* – quando se refere “a dever moral ou sentimento da falta” – e em um *sentido marcado* – quando “coloca frente a frente a origem miraculosa (*Wunder-Ursprung*) que a metafísica procura e as análises de uma filosofia histórica que coloca questões *über Herkunft und Anfang*” (*Nietzsche, a genealogia e a história*, p. 16). A expressão *sabedoria trágica* consta de EH/NT, 3 (cfr., nesta pesquisa, o Cap. 3, item 3.2, subitem a).

A palavra é a mesma, mas agora entrevista sob uma nova vertente, razão pela qual Nietzsche assinala:

Quando usamos a palavra 'felicidade', no sentido da nossa filosofia, então nós não pensamos, como os cansados, amedrontados e sofredores entre os filósofos, sobretudo em paz exterior e interior, em ausência de dor [...] Pelo contrário, valorizamos o incerto, o mutante proteico plurívoco em *nosso* mundo, um mundo perigoso.<sup>227</sup>

Aliás, é o que sucede quando, em um dos poucos textos em que relaciona diretamente entre si as palavras *Freude* e *Glück*, Nietzsche aponta para o acolhimento de uma perspectiva em que a felicidade é relacionada à incerteza, à errância; esta é “uma nova felicidade”:

Mas o fascínio de tudo o que é problemático, a alegria com o X, nesses homens mais espirituais, mais espiritualizados, é muito grande para que essa alegria não torne sempre a assomar, num claro ardor, acima de toda a aflição do que é problemático, de todo o perigo da incerteza, e até do ciúme daquele que ama. Conhecemos uma nova felicidade [*ein neues Glück*]...<sup>228</sup>

Entretanto, ao largo de qualquer sentimentalismo inócuo ou de um psicologismo superficial, não se trata, aí, de uma decisão de um sujeito (não se *decide* pela felicidade), mas do reconhecimento de uma força tal que permite afirmar a vitalidade de uma perspectiva em que não se intenta afastar mas antes afirmar os aspectos problemáticos da existência. Numa tal perspectiva, “a palavra ‘felicidade’ tem cor e definição diferentes”: trata-se de um anseio, mas de um anseio diverso, que não se dirige a uma meta, mas que possui o alcance sem a sisudez do esforço:

*Quidquid luce fuit, tenebris agit* [o que aconteceu na luz, atua nas trevas] [...] Supondo que alguém voe com frequência nos sonhos e que enfim tome consciência, ao sonhar, de um poder e arte de voar que seria privilégio seu, e sua felicidade mais particular e invejável: alguém que [...] experimente a sensação de uma certa leveza divina, de um “para cima” sem esforço e tensão, de um “para baixo” sem condescendência e humilhação – sem *gravidade!* – como poderia uma pessoa com tais experiências e hábitos nos sonhos não achar finalmente que a palavra “felicidade” tem cor e definição diferentes também no seu dia claro? como não teria ela um diferente – anseio de felicidade?<sup>229</sup>

<sup>227</sup> FP 1885, 40[59], in FE II, p. 571. De modo semelhante, Nietzsche diz: “... instinto de liberdade (na minha linguagem: a vontade de potência)” (GM, II, 18).

<sup>228</sup> GC, Pr, 3.

<sup>229</sup> ABM, 193.

Não é difícil encontrar exemplos destes usos (marcado e não-marcado) do termo *Glück*. Alguns deles encontram-se no *Zaratustra*, em cujo *Prólogo* tem-se, em um sentido não-marcado:

“Nós inventamos a felicidade [*Glück*]” – dizem os últimos homens, e piscam o olho.<sup>230</sup>

E, ainda em *Zaratustra*, *Glück* aparece em um *sentido marcado*:

Volúpia: para os corações livres, inocência e liberdade, a felicidade edênica [*Garten-Glück*] na terra, a transbordante gratidão de todo futuro ao presente [...]

Volúpia: a grande imagem de felicidade [*Gleichniss-Glück*] para superior felicidade [*Glück*] e suprema esperança.<sup>231</sup>

Menos utilizado para a evidenciação da diferenciação de tais sentidos do termo *Glück* é o uso de caracteres textuais como parênteses, itálicos e aspas, a exemplo do que ocorre no seguinte aforismo:

Os “bem-nascidos” se sentiam mesmo como os “felizes”; eles não tinham que construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, menti-la para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e, do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade [...] – tudo isso o oposto da “felicidade” no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*.<sup>232</sup>

<sup>230</sup> ZA, I, Pr, 5. Pierre Héber-Suffrin esclarece o significado da expressão “último homem” no *Zaratustra*:

O mais desprezível dos homens, que não possui nem mais os critérios necessários para desprezar-se a si mesmo. Homem do niilismo [“depreciação do além-mundo e deste mundo”], reconheceu a ausência total de fundamento dos antigos valores; ele sabe [...] que Deus está morto. Mas, contente ao ver desaparecer toda a coação e toda exigência, não tenta, como o criador, criar novos valores, nem mesmo, como o homem superior, agir por si próprio.

(O “*Zaratustra de Nietzsche* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999 –, p. 142/144)

<sup>231</sup> ZA, III, *Dos três males*, 2.

<sup>232</sup> GM, I, 10. Vale registrar que, à diferença do que ocorre na tradução de Paulo César de Souza, o último termo *felicidade* encontra-se entre aspas no texto original em alemão.

De modo semelhante ocorre com o termo “sujeito”, a cujo respeito Miguel Angel de Barrenechea registra que Nietzsche utiliza diversos elementos textuais para evidenciar “uma outra versão da [...] palavra, ou uma espécie de modificação, tradução ou vulgarização no seu uso”, a exemplo de parênteses, aspas, conjunção e vírgula (ob. cit., p. 52/53).

Todavia, nos casos em que não existe qualquer indicação textual a respeito dos usos do termo “felicidade”, as dificuldades aumentam e, para superá-las, por vezes tem-se preferido traduzir o termo *Glück* por “ventura” quando se pretende destacar o uso de um sentido marcado, como, por exemplo, no *Zaratustra*:

Não conheço a felicidade [*Glück*] de quem recebe [...]  
Minha ventura [*Glück*] ao presentear morreu ao presentear, minha  
virtude cansou-se de si mesmo em seu excesso!<sup>233</sup>

Que seria a tua felicidade [*Glück*], ó grande astro, se não tivesses  
aqueles a que iluminas! [...]  
Abençoa-me, pois, olho tranquilo, que pode, sem inveja, contemplar  
uma ventura [*Glück*] ainda que demasiado grande!<sup>234</sup>

Tal como ocorre em relação a outras palavras e expressões de matizes e registros diversos, trata-se, em uma palavra, de levar o termo *Glück* “além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação”<sup>235</sup>, o que, aliás, tomado o modelo do *Assim falou Zaratustra* como “narração dramática do aprendizado trágico”<sup>236</sup> do personagem-título, permite conceber mesmo a existência de um processo de transmutação da felicidade (poder-se-ia dizer uma *tragédia da felicidade*) no pensamento de Nietzsche, em cujos discursos é possível divisar:

a) Uma *felicidade da manhã*, expressa no discurso *O menino com o espelho*, que dá início à segunda parte da obra:

Que me aconteceu, meus animais?, disse Zaratustra. Não estou  
transformado? A bem-aventurança não chegou a mim como um vendaval?  
Tola é a minha felicidade, e falará coisas tolas: é ainda jovem demais –  
tende paciência para com ela!

<sup>233</sup> ZA (2011), II, *O canto noturno*. Em pelo menos outro momento Paulo César de Souza também traduz *Glück* por “ventura”: “Inquieta ventura [*Glück*] em se deter, atentar e esperar” (ABM, *Do alto dos montes – canção-epílogo*). ZA, Pr, 1. No *Zaratustra*, em diversas ocasiões Mário da Silva traduz *Glück* por “ventura”, a exemplo de: ZA, II, *O menino com o espelho*; ZA, II, *Da prudência humana*; ZA, III, *Da bem-aventurança a contragosto*; ZA, IV, *A sanguessuga* e ZA, IV, *O feiticeiro*

<sup>234</sup> ZA, Pr, 1.

<sup>235</sup> Oswaldo Giacóia Júnior, *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*, p. 33.

<sup>236</sup> Roberto Machado, *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p. 29. Este autor ainda assinala a este respeito:

Eis a palavra essencial: *Assim falou Zaratustra* [...] é uma tragédia e Zaratustra um herói trágico [...] O grande parentesco de *Assim falou Zaratustra* com o primeiro livro de Nietzsche se evidencia dramaticamente com Zaratustra, o personagem central, despontando como um herói apolíneo e, em seguida, percorrendo um caminho que o levará a integrar o lado noturno, tenebroso da vida, tornando-se dionisíaco.

(ob. cit., p. 27/29)



Fui ferido por minha felicidade: todos os sofredores me servirão de médicos!

b) Uma *felicidade da tarde*, expressa no terceiro discurso da terceira parte da obra, intitulado *Da bem-aventurança a contragosto*<sup>237</sup>:

Foi à tarde que encontrei meus amigos da primeira vez, e à tarde também de outra vez: - na hora em que toda a luz fica mais sossegada.

Pois o que de felicidade ainda se acha a meio caminho entre céu e terra busca então abrigo numa alma luminosa: *de felicidade* toda a luz ficou agora mais sossegada.

Ó tarde da minha vida! Um dia, também a *minha* felicidade desceu ao vale para buscar abrigo: então achou essas almas abertas e hospitaleiras!

[...]

E por ele [o companheiro] e seus iguais devo eu próprio consumir-me: por isso agora evito minha felicidade e me ofereço a toda infelicidade – para *meu* último exame de conhecimento.

Mas eis que dele se achega o “pensamento abismal” do eterno retorno<sup>238</sup>:

Meu passado rompeu seus túmulos, mais de uma dor enterrada despertou –: apenas havia dormido, oculta em pano mortuário.

Assim tudo me gritava em sinais: “É tempo”. – Mas eu – não escutava: até que, por fim, meu abismo se agitou e meu pensamento me mordeu.

Ah, pensamento abismal que é *meu* pensamento! Quando acharei a força para ouvir-te cavar e não mais tremer?

Neste momento, Zaratustra não encontrará forças porque “com insidiosa beleza me olham o mar e a vida ao redor” e, por isto, repele esta “hora bem-aventurada” da “felicidade anterior ao anoitecer” e espera pela infelicidade, a indicar a necessidade de pensar para além desta (falsa) oposição:

Ó tarde da minha vida! Ó felicidade anterior ao anoitecer! Ó porto em alto-mar! Ó paz na incerteza! Como desconfiei de todos vós!

Em verdade, tenho desconfiança de vossa insidiosa beleza! Semelho o

<sup>237</sup> Paulo César de Souza traduz a expressão-título *Von der Seligkeit wider Willen* por *Da bem-aventurança involuntária*.

<sup>238</sup> Dadas as limitações inerentes à presente pesquisa, em relação aos conceitos nietzscheanos de “eterno retorno” e “super-homem” cumpre-nos assinalar apenas que o primeiro é entrevisto como uma proposição comumente entendida em um duplo sentido: “metafísico (o devir É, pois é eterno) e moral (sou responsável pela eternidade, pois sou responsável por um segundo)”, e o segundo é concebido como o “homem de uma nova cultura, cujo ancestral é o [homem] criador e cujo profeta é Zaratustra. É, pois, o homem de uma nova moral, animada por uma ‘vontade de potência’ criadora, afirmativa” (Pierre Héber-Suffrin, *O “Zaratustra de Nietzsche*, p. 145).

amante que desconfia do sorriso aveludado demais.

Tal como ele afasta de si a bem-amada, ainda carinhoso em sua dureza, o ciumento – assim afasto eu de mim essa hora bem-aventurada.

Fora contigo, hora bem-aventurada! Contigo me chegou uma bem-aventurança involuntária! Pronto para minha dor mais profunda me acho aqui – chegaste no momento errado!

Fora contigo, hora bem-aventurada! É melhor te abrigares por lá – com meus filhos! Rápido! E ainda os abençoa, antes do anoitecer, com a *minha* felicidade!

Aproxima-se o anoitecer: o sol afunda. Ali vai – minha felicidade! –

Assim falou Zaratustra. E esperou por sua infelicidade a noite inteira: mas esperou em vão. A noite permaneceu clara e silenciosa, e a felicidade mesma lhe chegou cada vez mais perto. Pela manhã, porém, Zaratustra riu com seu coração e disse, zombeteiro: “A felicidade corre atrás de mim. Isso vem de eu não correr atrás das mulheres. Mas a felicidade é mulher”.

c) Anoitece, torna a manhã e chega, por fim, uma *felicidade do meio-dia*, consignada no décimo discurso da quarta e última parte do *Zaratustra*, precisamente intitulado *No meio-dia*:

Como esse navio cansado na mais calma baía: assim descanso eu agora junto à terra, fiel, confiante, expectante, a ela ligado pelos mais suaves fios.

Ó felicidade! Ó felicidade! Desejas cantar, ó minha alma? Estás deitada na grama. Mas esta é a hora secreta e solene em que nenhum pastor toca a flauta.

Contém-te! Um ardente meio-dia dorme nos campos. Não cantes! Silêncio! O mundo está perfeito.

Não cantes, ó ave da relva, minha alma! Nem mesmo sussurres! Olha – em silêncio! – como dorme o velo meio-dia, como mexe a boca: não bebe neste momento uma gota de felicidade –

- uma velha gota castanha de áurea felicidade, de áureo vinho? Algo desliza por ele, sua felicidade ri. Assim – ri um deus. Silêncio! –

- ‘Por felicidade, quão pouco basta para a felicidade!’ Assim falei um dia, e julguei-me inteligente. Mas foi uma blasfêmia: *isso* agora aprendi. Tolos inteligentes falam melhor.

Justamente o mínimo, o mais ligeiro e mais leve, o rastejar de um pequeno lagarto, um sopro, um triz, um piscar de olhos – um *pouco* traz a *melhor* felicidade. Silêncio!

Neste momento, a felicidade deixa de ser “miséria, sujeira e mesquinha satisfação”<sup>239</sup>, para se revelar como a percepção da eternidade do mundo sentido como um “áureo e redondo aro”:

- Que aconteceu comigo? Escuta! O tempo voou embora? Não estou

<sup>239</sup> ZA, Pr, 3.

caindo? Não caí – escuta! – no poço da eternidade?

- Que aconteceu comigo? Silêncio! Sinto uma pontada – ai – no coração? No coração! Oh, despedaça-te, despedaça-te, coração, após essa felicidade, após essa pontada!

- Como? O mundo não se tornou perfeito nesse instante? Redondo e maduro? Oh, áureo e redondo aro – para onde voa? Corro atrás dele! Rápido!<sup>240</sup>

Daí se torna claro que o que o que se tem é a apropriação, por Nietzsche, do termo *Glück* para fazer implodir sua significação e promover uma contravenção do sentido comum que possui na tradição filosófica, promovendo, assim, uma transvalorização dos valores metafísicos. Vejamos, adiante, o que se tem quanto ao vocábulo *Freude*.

#### **b. *Freude*: da pequena e da grande alegria**

Ainda sob uma ótica filológica, no pensamento de Nietzsche é possível identificar uma “transliteração conceitual” dos termos *Glück* e *Freude* através de sua qualificação por meio dos adjetivos “*kleine*” (pequena) e “*grosse*” (grande), quando intenta evidenciar seu uso respectivamente em um *sentido não-marcado* e em um *sentido marcado*, a significar, no primeiro caso, uma felicidade tacanha, “humana, demasiado humana”, e, no segundo, uma felicidade expressão da ideia de um *para além*, como indicação de “um inflexível exercício de pensar para além da moralidade: o que é grande, no geral, é expressão daquilo que superou o que é pequeno, vivenciado de forma tão absoluta e incondicional que conquistou a sua suplantação e ultrapassamento”<sup>241</sup>.

Ora, no que respeita ao termo *Glück*, não é difícil identificar casos em que é patente este propósito: num primeiro momento, quando Nietzsche se refere a uma “pequena felicidade” [*kleinen Glück*]:

Na grande economia do todo, os horrores da realidade [...] são incalculavelmente mais necessários do que aquela forma de pequena felicidade [*kleinen Glücks*] de que se denomina “bondade”; é preciso mesmo

<sup>240</sup> Em todas estas transcrições utilizou-se a versão estabelecida por Paulo César de Souza (ZA (2011)).

<sup>241</sup> Jelson Oliveira, *A grande ética de Nietzsche*, p. 114. A título de exemplo, é o que ocorre quando Nietzsche se refere a uma “pequena arte” (GM, III, 18; HDH II, AS, 170) e a uma “grande arte” (EH, A, 1; FP 1871, 9[92]; HDH, AS, 170), a “pequenas e grandes vaidades” (GC, 283), ao “grande desprezo” (GM, II, 24; ZA, IV, *Do homem superior*, 3; ZA, III, *Dos três males*, 2; ZA, I, Pr, 3; ZA, I, *Do criminoso pálido*; ZA, III, *Do grande anseio*), ao “grande amor” (GM, II, 24; ZA, III, *Da virtude amesquinhadora*, 3; ZA, IV, *O mais feio dos homens*; ZA, II, *Dos compassivos*; ZA, III, *Da bem-aventurança involuntária*; ZA, IV, *Do homem superior*, 16), à “pequena política” (GC, 377), à “grande política” (HDH, 481; ABM, 241 e 254; CI, VIII, 3 e 4; EH, PD, 1; EH, CI, 2; GC, 377; A, 189), à “grande doença” (ZA, III, *Das velhas e novas tábuas*, 28), à “grande prudência” (EH, PI, 9) e à “grande saúde” (GC, 382).

ser indulgente para a esta última conceder absolutamente um lugar, pois é condicionada pela mendacidade de instinto.<sup>242</sup>

Também assim no *Zaratustra*:

Passo no meio desta gente e guardo os olhos abertos: eles não me perdoam que eu não inveje suas virtudes.

Procuram morder-me, porque lhes digo: “Para gente pequena [*kleine Leute*], são necessárias virtudes pequenas [*kleine Tugenden*]” – e porque custo a compreender que gente pequena seja *necessária!* [...]

Desejariam, elogiando-me, atrair-me para a sua pequena virtude [*kleinen Tugend*]; para o tique-taque da pequena felicidade [*kleinen Glücks*] desejariam persuadir meu pé.

Passo no meio desta gente e guardo os olhos abertos: tornaram-se *mais pequenos*, cada vez mais pequenos: *mas isto se deve à sua doutrina da felicidade e da virtude.* [...]

Abraçar modestamente uma pequena virtude [*kleines Glück*] – a isto chama “resignação!”; e, nesse meio tempo, já olham modestamente de soslaio para uma nova pequena felicidade [*kleinen Glücke*].<sup>243</sup>

Todavia, é em relação ao termo *Freude* que este processo ocorre com mais frequência, quando Nietzsche utiliza a expressão *kleine Freude* para aludir à “pequena alegria do amor ao próximo”, à “pequena alegria da beneficência mútua” como “meio inocente” de que se serve o sacerdote ascético no combate ao desprazer do homem de rebanho<sup>244</sup>:

Precisamente quando tinha de lidar com sofrendores das camadas inferiores, com trabalhadores escravos ou prisioneiros (ou com mulheres, que são geralmente ambos ao mesmo tempo, escravas e prisioneiras), necessitava ele [o sacerdote ascético] de pouco mais que a pequena arte de mudar os nomes e rebatizar as coisas, para fazer com que vissem benefício e relativa felicidade em coisas até então odiadas [...] Um meio ainda mais apreciado na luta contra a depressão é a prescrição de uma *pequena alegria* [*kleinen Freude*] que seja de fácil obtenção e possa ser tornada regra [...] A forma mais frequente em que a alegria é assim prescrita como meio de cura é a alegria de *causar* alegria [*die Freude des Freude-Machens*] (ao fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir) [...] A felicidade da “pequena superioridade” [*Das Glück der „kleinsten Überlegenheit“*], que acompanha todo ato de beneficiar, servir, ajudar, distinguir, é o mais abundante meio de consolo de que costumam servir-se os fisiologicamente obstruídos [...] Quando se investiga o começo do cristianismo no mundo romano, encontram-se associações para auxílio mútuo, associações de pobres e enfermos, ou para realizar enterros, nascidas no solo mais inferior daquela sociedade, nas quais se cultivava

<sup>242</sup> EH, PD, 4.

<sup>243</sup> ZA, III, *Da virtude amesquinhadora*, 2.

<sup>244</sup> Todas as expressões transcritas neste parágrafo constam de GM, III, 19.

conscientemente esse grande meio contra a depressão, a pequena alegria da beneficência mútua [*die kleine Freude, die des gegenseitigen Wohlthuns gepflegt wurde*] [...]<sup>245</sup>

Ora, se esta “pequena alegria” se relaciona à felicidade metafísica, à felicidade trágica Nietzsche faz corresponder uma “grande alegria”, como no caso em que alude à “alegria artística” [*Kunstfreude*], que, em uma tipologia que estabelece a respeito das diversas formas de alegria, termina por considerá-la como o estágio superior do refinado sentimento oriundo da “fruição na infração do que é simétrico e regrado”:

Se pensarmos nos germens iniciais do senso artístico e nos perguntamos que diferentes espécies de alegria são produzidas [...] encontramos primeiramente a alegria de *entender* o que um outro *quer dizer* [...] – Em seguida, ante a mais rudimentar obra de arte nos lembramos do que *foi agradável* na experiência e temos alegria [...] – Também a lembrança do que foi desagradável, na medida em que foi superado ou em que nos faz parecer interessantes para o ouvinte [...] pode proporcionar grande alegria [*grosse Freude*] [...] – De uma espécie mais refinada é a alegria que surge à visão do que é regular e simétrico, em linhas, pontos, ritmos; pois devido a uma certa similaridade é despertado o sentimento pelo que é ordenado e regular na vida, ao qual devemos, enfim e exclusivamente, todo o nosso bem-estar, ou seja, no culto do simétrico adoramos inconscientemente a regra e o equilíbrio como fonte de felicidade até então havida; tal alegria é uma espécie de oração de graças. Apenas após atingirmos uma certa saturação dessa última alegria nasce o sentimento, ainda mais refinado, de que também pode haver fruição na infração do que é simétrico e regrado; quando há o estímulo, por exemplo, de buscar razão na aparente não-razão, pelo que, como uma espécie de enigma estético, ele se revela um gênero mais elevado da alegria artística [*Kunstfreude*] primeiramente mencionada.<sup>246</sup>

Aliás, neste âmbito artístico, exemplo da diferenciação que Nietzsche estabelece entre uma “pequena alegria” e um “grande alegria” pode ser entrevisto na análise que faz da ópera *Carmen*, do compositor Georges Bizet, em contraposição às composições do músico alemão Richard Wagner, ao pontuar:

Em todo aspecto o clima muda. Aqui fala uma outra sensualidade, uma outra sensibilidade, uma outra serena alegria. Essa música é alegre, mas não de uma alegria francesa ou alemã. Sua alegria é africana; ela tem a fatalidade sobre si, sua felicidade é curta, repentina, sem perdão. Invejo Bizet por isso, por haver tido a coragem para essa sensibilidade, que até então não teve

<sup>245</sup> GM, III, 18.

<sup>246</sup> HDH II, PS, 119. Na tradução deste texto, Paulo César de Souza verte “*grosse Freude*” por “bastante alegria”. Noutro âmbito, Nietzsche se refere à grande alegria que advém, para os espíritos sutis, em descobrir uma trivialidade após “toda espécie de rodeios e trilhas de montanhas” (HDH II, PS, 214).

idioma na música cultivada da Europa – esta sensibilidade mais morena, mais queimada...<sup>247</sup>

Aí não é difícil identificar que a “alegria alemã” é uma “pequena alegria”, alegria ordinária, “um sentimento passageiro de felicidade e, em grande parte, ilusório”<sup>248</sup>, alegria minimizada e desnaturalizada porque vista como sentimento, como afecção puramente psicológica. Por outro lado, a “alegria africana” representa a “grande alegria”, alegria percebida como índice de um conhecimento trágico global acerca do real, o que, bem se vê, precisamente a distingue do “alvoroço ordinário em que implica tomar em consideração os aspectos mais trágicos da existência”, que se fundamenta na incapacidade de admitir seu próprio saber e, com isso, não alcança a noção de totalidade<sup>249</sup>.

E neste ponto faz-se necessário retomar a análise genealógica e questionar: *quem fala da alegria africana, da alegria trágica deste modo?*

Ora, possuidores de uma tal “alegria artística” são, em suma, aqueles que possuem um saber alegre que partilham em honra da amizade. São os espíritos críticos mas (ou por isso mesmo – afirmativos, amigos que comutam entre si um saber festivo: são os mensageiros da alegria – cuidemos de experimentar as dádivas que nos ofertam.

Eu contradigo como nunca foi contradito, e sou contudo o oposto de um espírito negador. Eu sou um *mensageiro alegre* [*froher Botschafter*], como nunca houve, eu conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças. Com tudo isso sou necessariamente também o homem da fatalidade.<sup>250</sup>

Neste sentido, a natureza guerreira de Nietzsche e Rosset não obstaculiza (antes requer) uma perspectiva afirmativa da vida, fazendo-o através de uma mensagem que anuncia a alegria no seio de um saber trágico e da amizade, elementos de uma “movimentação jubilosa e serena: [...] a visão da felicidade que têm os artistas e filósofos”<sup>251</sup>.

<sup>247</sup> *O caso Wagner*, 2, apud Rosset, PC, p. 27. Cfr. tb. Muniz Sodré, *Corporeidade e alegria*.

<sup>248</sup> Rosset, OS, p. 120.

<sup>249</sup> AFM, p. 34.

<sup>250</sup> EH, PD, 1. Paulo César de Souza esclarece: “‘Alegre mensageiro’: a expressão traz uma alusão ao evangelho (boa nova, alegre mensagem – *frohe Botschaft*, em alemão)” (EH, nf 70). Na obra de Nietzsche, a expressão *alegre mensageiro* também consta do seguinte parágrafo:

E, em toda a seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*; apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o seu alegre mensageiro...*

(EH, CI, 2)

<sup>251</sup> HDH, 611.

## 2.2. A ciência gaia(ta): o elogio do riso

Se nas obras do assim denominado primeiro período de seu pensamento Nietzsche já estabelece a vinculação entre filosofia e crítica da civilização (a exemplo do dualismo dionisíaco/apolíneo, presente n*O nascimento da tragédia*), é todavia nas obras do segundo período que esta relação assume contornos mais nítidos e consistentes, porquanto divorciada da influência de Schopenhauer e, portanto, da *metafísica de artista* que, a princípio, fundamenta a perspectiva nietzscheana acerca do trágico<sup>252</sup>.

*Humano, demasiado humano* é o texto que marca e sanciona esta passagem, onde o papel de elemento dominante do processo de “promoção da humanidade” (de se ver que a primeira edição desta obra é dedicada ao filósofo iluminista Voltaire) é exercido não mais pela arte mas pelo conhecimento científico e em que a felicidade é entrevista como o ponto preciso de dissociação entre a ciência e a filosofia:

*O desmancha-prazeres da ciência.* – A filosofia se divorciou da ciência ao indagar com qual conhecimento da vida e do mundo o homem vive mais feliz. Isso aconteceu nas escolas socráticas: tomando o ponto de vista da *felicidade*, pôs-se uma ligadura nas veias da investigação científica – o que se faz até hoje.<sup>253</sup>

Entretanto, já nesta obra Nietzsche transmuta sua perspectiva para considerar a desvinculação entre conhecimento e felicidade, quando assinala que “a ciência proporciona cada vez menos alegria e, lançando suspeita sobre a metafísica, a religião e a arte consoladoras, subtrai cada vez mais alegria”, donde “se empobrece a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade”<sup>254</sup>.

Adiante, esta crítica irá se sedimentar através do abandono da perspectiva da metafísica de artista e a problematização da noção de decadência, “nova configuração das relações entre arte, ciência, civilização e renúncia ao ideal de um renascimento da cultura

---

<sup>252</sup> *Metafísica de artista* é a expressão que Nietzsche concebe para aludir à miragem criada pelo gênio artístico que torna o homem capaz de se colocar diante da existência sem excluir seus aspectos problemáticos e sem ceder à sua força destruidora. Em suas palavras: a “unificação metafísica” entre a ‘máscara dionisíaca’ e a ‘individuação apolínea’, a esta ‘dupla essência do Prometeu esquiliano, sua natureza a um só tempo dionisíaca e apolínea’”, em que, segundo Nietzsche, já se anuncia “um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação morais da existência” (NT/TA, 5).

<sup>253</sup> HDH, 7.

<sup>254</sup> HDH, 251. Também neste sentido, Nietzsche assevera: “Quem tem muita alegria deve ser uma boa pessoa: mas talvez não seja a mais inteligente, embora obtenha precisamente aquilo que a mais inteligente procura com toda a sua inteligência” (HDH II, OP, 48).

trágica”<sup>255</sup>, que, em seu projeto de *transvaloração dos valores*, culmina com a crítica total<sup>256</sup> que Nietzsche empreende ao conjunto de convicções que constituem a consciência do homem moderno, abrangidos, aí, o ideário político, a religião, a moral e a ciência.

Daí porque assevera que “o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência”<sup>257</sup>, uma vez que também a ciência, também o otimismo científico que se funda em uma “racionalidade a todo custo”<sup>258</sup> constitui um prolongamento da moral cristã e que se consubstancia na forma mais recente e mais nobre do ideal ascético, ou seja, “*esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência [...], a *inquietude* da ausência de ideal, o sofrimento pela *falta* do grande amor”<sup>259</sup>.

E o que permite relacionar a moral à ciência é sobretudo a pulsão, existente em ambas, do instinto de preservação, por meio do qual o homem dotado de uma perspectiva negadora da vida as concebe como crenças metafísicas sob cujo apanágio intenta alcançar a segurança, a imutabilidade, um mundo que não se contradiga, *in suma*, “um mundo em que não se sofra: contradição, engano, mudança – causas do sofrimento!...”<sup>260</sup>. Daí porque “uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem”<sup>261</sup>.

A este teor, arrimada na superestimação da verdade, a ciência moderna entra em cena como conjunto de ideias e ideais civilizadores, repertório de valores fundado em uma perspectiva que não possui uma vontade, uma meta própria, senão que se fundamenta em um sistema ultramundano de valores, um sistema compacto de vontade, meta e interpretação.

No tocante aos filósofos, o “problema da verdade” é balizado e dissimulado sob a

<sup>255</sup> Gianni Vattimo, *Introdução a Nietzsche*, p. 36.

<sup>256</sup> A expressão é de Gilles Deleuze, in *Nietzsche e a filosofia*, p. 6.

<sup>257</sup> TA/NT, 2.

<sup>258</sup> CI, II, 11.

<sup>259</sup> GM, III, 23. Nesta mesma obra Nietzsche esclarece o que entende por ideal ascético, relacionando-o com a alegria:

O ideal ascético é [...] a *valoração* da vida [...], colocada em relação a uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*; neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desanda até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência.

(GM, III, 11)

<sup>260</sup> FF, 9[60], p. 69.

<sup>261</sup> GM, I, 10.



roupagem e os adereços de uma linguagem empolada com o que intentam esconder que se trata, na verdade, de seus preconceitos, “em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente”<sup>262</sup>.

Ao filósofo que se dedica, que se empenha, que “sofre” pela verdade Nietzsche denomina de “homem do conhecimento”, e a esta articulação entre ordem moral e ordem epistemológica denomina de *vontade de verdade*, que deve ser entrevista, portanto, sob uma ótica genealógica:

a questão: *por que ciência?* reconduz ao problema moral: para que em geral moral, se vida, natureza, história, são ‘imorais’? Sem dúvida nenhuma, o verídico, naquele sentido temerário e último, como o pressupõe a crença na ciência, afirma com isso um outro mundo do que o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse ‘outro mundo’, como? não precisa, justamente com isso, de... negar seu reverso, este mundo, o nosso mundo?... No entanto, já se terá compreendido onde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência...<sup>263</sup>

Sob a ótica da genealogia, o que se põe em dúvida, portanto, não é a pretensão à verdade, mas, antes, a própria verdade como ideal, o que a verdade significa como conceito, quais as forças, enfim, que esse conceito pressupõe, ou seja,

*quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente à ‘verdade’? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade.<sup>264</sup>

Isto porque o que efetivamente importa não é a “razão” (“que – diz Nietzsche – Lutero gostava de chamar ‘Frau Klüglin die kluge Hur’ [Dona Sabida, a sábia puta]”<sup>265</sup>) nem, menos ainda, o fato de que se “tenha razão”, mas o *sentido*, a *direção* que a força na crença da

<sup>262</sup> ABM, 5.

<sup>263</sup> GC (1978), 344, sintomaticamente intitulado *Em que medida também nós ainda somos devotos*. Noutra obra, Nietzsche assevera:

Sua relação [da ciência] com o ideal ascético, em si, não é ainda, de modo nenhum, antagonística; ela chega a representar ainda, no principal, a força propulsora de sua configuração interna [...] Ambos, ciência e ideal ascético, pisam, aliás, sobre um único chão – já o dei a entender –: ou seja, sobre a mesma superestimação da verdade (mais corretamente: sobre a mesma *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade), justamente por isso são *necessariamente* aliados – de tal modo que, suposto que são combatidos, só podem ser sempre combatidos e postos em questão em comum. Uma avaliação do ideal ascético traz inevitavelmente consigo uma avaliação da ciência [...]

(GM (1978), III, 25)

<sup>264</sup> ABM, 1.

<sup>265</sup> GM, III, 9.

veracidade possui. Deve-se perguntar, portanto: qual é a força que se encontra no substrato da *vontade de verdade*? Qual é a “‘fé’ a partir da qual a ciência extrai uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência...”<sup>266</sup>?

Alcança-se, assim, o cerne da questão: o que efetiva e unicamente importa não é se o que se diz é verdadeiro ou não a partir de determinados arquétipos lógico-formais, mas sim qual é o sentido do impulso à verdade. E este impulso – diz Nietzsche – advém de uma *vontade de veneração*<sup>267</sup>, de um “desvario adolescente no amor à verdade”<sup>268</sup>, “a *fé no próprio ideal ascético* [...], a fé em um valor metafísico, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza”<sup>269</sup>, pressuposto, enfim, de uma perspectiva de fraqueza, de empobrecimento da vida, pois, tal como a moral cristã, consiste em uma atividade que denuncia um sintoma de decadência.

Ora, quem assim reflete (?) é o niilista passivo, símbolo de uma espécie que sente a vida como cansaço, como fardo, e que por isso mesmo julga que o mundo tal como ele é *não* deveria ser e que não há o mundo como deveria ser<sup>270</sup>. Ora, “passar dos fantasmas da fé para os espectros da razão é somente ser mudado de cela”<sup>271</sup>, de modo que aquele que quer o verdadeiro, aquele cuja embriaguez e esperança consiste em “criar ainda o mundo diante do qual possa ajoelhar”<sup>272</sup>, quer, ainda mais profundamente, entender como *necessário* o verdadeiro e, com isso, mal-entender este mundo como aparência e a vida como erro.

Desta forma, a *vontade de verdade* termina por se caracterizar como “uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas que é e continua sendo uma *vontade*”, pois “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*...”<sup>273</sup>.

Para além desta perspectiva *décadent* Nietzsche deseja “que se ostente [...], em volta do pescoço e junto ao coração, o bom amuleto do ‘gai saber’”<sup>274</sup>, um anteparo

<sup>266</sup> GM, III, 24.

<sup>267</sup> Cfr. ZA, II, *Dos sábios famosos*, em que Nietzsche escreve:

Quereis justificar o vosso povo naquilo que ele venera: a isto chamastes “vontade de verdade” [*Wille zur Wahrheit*], ó sábios famosos. [...]

Ah, para que comeceis a acreditar na vossa “veracidade”, deveríeis, primeiro, partir a vossa vontade de veneração [*verehrenden Willen*].

<sup>268</sup> GC, Pr, 4.

<sup>269</sup> GM, III, 24.

<sup>270</sup> Sobre o niilismo passivo e as outras espécies de niilismo, cfr. Roberto Machado, *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p. 56 e ss, e Pierre Héber-Suffrin, *O “Zaratustra” de Nietzsche*, p. 144.

<sup>271</sup> Fernando Pessoa, *Livro do desassossego*, parágrafo 34.

<sup>272</sup> ZA, II, *Da superação de si*.

<sup>273</sup> GM, III, 28.

<sup>274</sup> ABM, 293. José Thomaz Brum esclarece: “A expressão *A gaia ciência* deriva de uma frase do provençal, ‘La

consubstanciado, portanto, em um saber alegre, festivo, travesso, irrequieto, irreverente, que não rende homenagens à tradição, uma vez que “despreocupados, zombadores – assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro”<sup>275</sup>.

A despeito (e em desrespeito à) da sisudez do cientificismo e da metafísica dogmática é preciso, portanto, a adoção de uma perspectiva em que o conhecimento não esteja dissociado da alegria, da leveza, que permita zombar de toda seriedade, de todo gesto burlesco que se pretende austero, grandiloquente, intocável. É preciso a adoção de uma ciência gaia(ta), “as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão [...] e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença”<sup>276</sup>.

O que, ressalte-se, não significa o abandono da seriedade, senão o alcance de uma nova, *grande seriedade*:

Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos [...]: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou de santo, bom, intocável, divino [...], por exemplo ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece*...<sup>277</sup>

Nesta perspectiva, Nietzsche desfaz a “ligadura” posta nas veias da filosofia<sup>278</sup> e promove uma autotransvaloração para passar a considerar que, longe de uma separação, as esferas do conhecimento e da alegria experimentam mesmo uma simbiose que possui implicações tão diversas quanto profundas, ao ponto de lhe permitir “*ver a ciência com a*

gaya scienza’, que se refere à cultura e à poesia dos trovadores medievais. Ela significa, diz Nietzsche, alegria, exuberância, leveza, graça... “(*O pessimismo e suas vontades*, p. 79, nr 89).

<sup>275</sup> ZA, I, *Do ler e escrever*.

<sup>276</sup> GC, Pr, 1. “Ciência gaia(ta)”: inspiramo-nos, no ponto, na lição de Paulo César de Souza, quando registra, ao aludir às traduções do título do livro de Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft* („*la gaya scienza*“):

Na edição americana deste livro, intitulada *The gay science*, Kaufmann achou pertinente informar que desde sempre o adjetivo *gay* significou “alegre”, adquirindo a conotação de “homossexual” apenas a partir da década de 1960. Argumentando contra o uso de *cheerful* na versão do título, ele diz não ser casual que tanto Nietzsche como os homossexuais optem por usar *gay*, que tem nuances de uma gaiata indiferença frente à norma.

(GC, Posfácio, p. 335)

<sup>277</sup> GC, 382.

<sup>278</sup> Cfr. HDH, 7.

*óptica do artista, mas a arte como a da vida...*<sup>279</sup>. Ora,

as implicações polêmicas deste pensamento dirigem-se, por um lado, contra “os filósofos” em geral, desde Platão em diante, os quais uniram o conhecimento à repressão dos instintos naturais, à abstração do mundo sensível ou, definitivamente, à condenação da existência, e, por outro lado, contra aqueles que, como os artistas, aliaram a alegria à mentira e à vaidade do comediante.<sup>280</sup>

Este é o âmbito de uma “sabedoria travessa, o melhor estado de alma do ser humano”<sup>281</sup> e Nietzsche conclui, em uma fórmula:

A alegria – na minha linguagem, *gaia ciência*<sup>282</sup>

Expressão culminante desta sabedoria alegre é o *riso*, aspecto cuja análise se perfaz a seguir, no âmbito das perspectivas de Nietzsche e Rosset.

#### a. Nietzsche e a máscara: o riso de ouro

Segundo Nietzsche, o homem observa o mundo através de uma rede de esquemas apropriativos, a exemplo da linguagem e da moralidade dos costumes, ambos sistemas de sentido que consagram determinados critérios de verdade.

Ora, tais sistemas de pensamento são sintomas de um saber demasiado grave, pesado,

<sup>279</sup> NT/TA, 2.

<sup>280</sup> Giorgio Colli, ob. cit., p. 78.

<sup>281</sup> HDH II, AS, 86. De modo semelhante assinala Montaigne: “O mais visível sinal de sabedoria é uma alegria constante” (*Ensaaios*, I, p. 82).

<sup>282</sup> GM, Pr, 7, apud Rosana Suarez, ob. cit., p. 46. Neste ponto, vale uma observação: o termo traduzido por Rosana Suarez como “alegria” é *Heiterkeit*, que radica em *heiter* e que a tradução “dicionarizada” faz constar como “risonho, divertido; claro, límpido (céu)” (Alfred J. Keller, *Michaelis*, p. 158). Por seu turno, tradutores da obra de Nietzsche comumente vertem *Heiterkeit* por “jovialidade” e “serenidade” (a versão “serenojovialidade” é isolada, característica da versão de José Guinsburg para *O nascimento da tragédia*, em que este pesquisador perfaz um “acoplamento de dois dos sentidos principais” do termo – cfr. nf 2). A primeira destas opções mais recorrentes (“jovialidade”) é adotada, por exemplo, por Paulo César de Souza (sob a advertência de que esta opção ocorre “no contexto de uma *gaia ciência*” – GC, nf 86. Cfr. tb. GM, Pr, 7; ABM, 24; GM, I, 11 e II, 1; GC, Pr, 4, 169, 328 e 343); a segunda (“serenidade”) é adotada por Rubens Rodrigues Torres Filho, que assinala: “A palavra *heiter* se refere inicialmente a condições climáticas (céu sereno, límpido, sem nuvens; tempo ameno). É esse sentido que Nietzsche transpõe para a referência a estados de espírito: ‘tranquilo’, ‘desanuviado’, mas também – como usa a língua – ‘alegre’ ou ‘jovial’ (*A gaia ciência*, 343 – *Obras incompletas*, p. 211, nr 7). À vista destas indicações, a presente pesquisa foi desenvolvida em torno do termo *Freude* e não de *Heiterkeit*, uma vez que se intenta demonstrar a vinculação da alegria à noção de força, de impulso, e não, pois, a um “estado de espírito” ou, de qualquer modo, a uma serenidade de matiz ingênua, a exemplo do que se observa quando, a partir do termo *Heiterkeit*, o próprio Nietzsche se refere à “alegria do povo e das crianças” (GC, 53 – salvo engano e sintomaticamente, aliás, o único momento em que Paulo César de Souza o traduz por “alegria”).

malgrado (ou por isto mesmo) vocacionado à hipocrisia, à falsidade, mas que se pretende dissimular como *opera magna* sob a capa do formalismo e da severidade, a exemplo da “rígida e virtuosa tartufice do velho Kant” e do “*hocus pocus* de forma matemática com que Spinoza encorajou e mascarou sua filosofia”<sup>283</sup>.

Todavia, diz Nietzsche, se o mundo não é senão um devir em perspectiva e se o devir não dispõe de (nem tampouco não se dispõe a) uma “essência”, uma “coisa-em-si” passível de ser fixada de uma vez por todas, tem-se que uma determinada “leitura” do mundo consiste no resultado de uma dinâmica de forças que indica exploração, apropriação e dominação, donde a circunstância de que o fenômeno não consiste senão em um signo, um sintoma resultante das forças que nele operam. Desta forma, o fingimento não pode ser avaliado em termos de tem valor moral, mas sim estético, pois “a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético”<sup>284</sup>.

Daí porque se faz imprescindível a adoção de uma perspectiva em que também o erro seja admitido como condição da própria vida; é possível a *vontade de mentira*, que admite – que julga necessário mesmo – a contradição, o embate e todas as demais circunstâncias e questões “problemáticas” como condições para o florescimento da vida, de forma que

a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é [...] que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, *além de bem e mal*.<sup>285</sup>

Assim contrapondo-se ao êxtase positivista-niilista, por meio da concepção de uma ciência gaia(ta) Nietzsche perfaz um elogio da aparência, uma reabilitação do fingimento, da mentira, medida da “superficialidade – *por profundidade*” característica dos gregos antigos

<sup>283</sup> ABM, 5. Sobre o termo “tartufice”, cfr. ABM, nf 17 e *Glossário de nomes próprios*.

<sup>284</sup> NT, 24. A este respeito Roberto Machado esclarece:

[...] quando ele (Nietzsche) diz, em fórmula famosa, no § 24 do livro [*O nascimento da tragédia*], que “somente como fenômeno estético a existência e o mundo aparecem justificados”, isso não reduz sua análise da tragédia a uma estética. Um de seus objetivos é certamente esclarecer, contra Schopenhauer, que a vida não pode ser justificada moralmente. Mas, contrapondo-se a uma interpretação moral da tragédia, o que ele faz é propor uma interpretação metafísica, que vê na tragédia musical, na tragédia em que o mito trágico é expressão da música, uma “metafísica de artista”.

(*O nascimento do trágico*, p. 239-240)

<sup>285</sup> ABM (1978), 4.

(leia-se: pré-socráticos)<sup>286</sup>. Trata-se, em suma, de um *elogio do riso*<sup>287</sup>, elemento de uma perspectiva a partir da qual Nietzsche denuncia a *opera bufa* em que consiste a filosofia, os “comediantes da virtude” que são os filósofos e o “espetáculo teatral”<sup>288</sup> em que consistem suas sistematizações, cuja austeridade, sisudez, seriedade, cujo peso, enfim, denuncia um saber hipócrita, dissimulado: “Digamos falsa toda a verdade que não teve, a acompanhá-la, nem uma risada!”<sup>289</sup>.

Ora, diz Nietzsche, “não é com a ira que se mata, mas com o riso”<sup>290</sup>, e é nesta senda que sua irreverência ganha forma e sentido em um propositado sentido duplo: gracejar, zombar da generalizada tartufice e *niaiserie* (tolice, sandice) inerente às concepções metafísico-morais<sup>291</sup>, e não prestar respeito, submissão aos “solenes bufões”<sup>292</sup> [*feierlichen Possenreissern*] que são os filósofos – inclusive a ele mesmo, acrescenta Nietzsche<sup>293</sup>:

Ocasionalmente, precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós, precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: precisamos dele diante de nós mesmos – precisamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós.<sup>294</sup>

Irreverência, portanto e em suma, que indica a necessidade de “permanecer alegre e

<sup>286</sup> GC, Pr, 4.

<sup>287</sup> Toma-se a expressão por analogia ao título da obra *Elogio da loucura*, de Erasmo de Roterdam.

<sup>288</sup> A, 29 e 318, respectivamente.

<sup>289</sup> ZA, III, *Das velhas e novas tábuas*, 23.

<sup>290</sup> ZA, I, *Do ler e escrever*. É o que Mónica Cragnolini chama de “riso dissolvente”, que “forma parte do armamento crítico ao niilismo integral” (*De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana* – Buenos Aires: Oficina de Publicación del CBC, 1996. p. 99-122 –, p. 2 e ss.). Adiante, esta autora se refere ao “riso construtivo” como fundamento da filosofia “positivo-afirmativa” de Nietzsche

<sup>291</sup> “É certo – diz Baudelaire em seu “artigo de filósofo e artista” –, se se quiser estar de acordo com o espírito ortodoxo, que o riso humano está intimamente ligado ao acidente de uma queda antiga, de uma degradação física e moral” (*Da essência do riso e de modo geral do cômico nas artes plásticas*, in *Poesia e prosa*, p. 734).

<sup>292</sup> ZA (2011), I, *Das moscas do mercado*.

<sup>293</sup> É o que Nietzsche poeticamente inscreve:

Vivo em minha própria casa,  
Jamais imitei algo de alguém  
E sempre ri de todo mestre  
Que nunca riu de si também.

(GC, *Epígrafe – Inscrição sobre a minha porta*)

<sup>294</sup> GC, 107.

zombar bem-humorado também de si mesmo – *ridendo dicere severum* [rindo dizer coisas severas], quando o *verum dicere* [dizer coisas veras] justificaria toda dureza – é o máximo de humanidade”<sup>295</sup>. É a desgravitação do homem em relação ao peso da vivência ordinária:

Esse desligamento está filologicamente assinalado nas palavras *alacer*, *alacris*, que relacionam a terra ao céu. Movendo-se, as nuvens tornam o firmamento claro (*hilarus*, em latim) que também se pode se traduzir como “jovem”. A hilaridade (que terminaria sancionando o riso) e a jovialidade (palavra derivada do deus Júpiter) caracterizam, por exemplo, aquele instante em que o indivíduo, abrindo-se sensivelmente ao mundo — o sol que nasce, a água corrente, o ritmo das coisas, um encantamento —, abole o fluxo do tempo cronológico e, com o corpo livre de qualquer gravidade, experimenta uma sensação intensa de presente, capaz de envolver os sentidos e libertar a consciência de seus entraves imediatos.<sup>296</sup>

Expressão deste riso elevador, desgravitador, é a ironia. Mas uma vez mais é preciso distinguir, pois há, por um lado, a ironia que se maneja como “instrumento pedagógico [...] do tipo saudável, que faz despertar bons propósitos, e que inspira respeito e gratidão a quem assim nos tratou, como um médico”, e há, por outro lado, a ironia que se revela “um afeto vulgar [...], [cujo hábito], assim como o do sarcasmo, corrompe também o caráter; confere aos poucos a característica de uma superioridade alegremente maldosa”<sup>297</sup>.

Ora, este último tipo de ironia remete precisamente a um elemento fundamental da argumentação socrática, que, diz Nietzsche, não passa de uma astúcia cujo propósito maior consiste em retalhar e dissecar a “nobreza aristocrática” por meio da dialética.

– Como dialético, tem-se um instrumento implacável nas mãos; pode-se fazer o papel de tirano com ele; expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético tira a *potência* do intelecto do adversário. – Como? A dialética é apenas uma forma de *vingança* em Sócrates?<sup>298</sup>

Certo, uma tal espécie de ironia quiçá fosse efetivamente necessária, em função da necessidade de fazer ver à aristocracia que sua nobreza não derivava senão de títulos honoríficos e da submissão da plebe, com a qual, no fundo, não deixava de se confundir<sup>299</sup>.

<sup>295</sup> EH, CW, 1.

<sup>296</sup> Muniz Sodré, ob. cit.

<sup>297</sup> Todas as transcrições deste parágrafo constam de HDH, 372, precisamente intitulado *Ironia*.

<sup>298</sup> CI, II, 7.

<sup>299</sup> É o que se lê no seguinte aforismo:

Entretanto, em Sócrates – o “mistagogo da ciência”, “protótipo e ancestral do homem teórico”, “lógico despótico”, “herói dialético do diálogo platônico”<sup>300</sup> –, a ironia adquire contornos outros, que a denunciam como estreitamente vinculada à cientificidade como escapatória ante o aspecto trágico da existência:

E a ciência mesma, a nossa ciência – sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, *de onde* – toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas [...] uma sutil legítima defesa contra – a verdade? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia? Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o *teu* segredo? Ironista misterioso, foi esta, porventura, a tua – ironia?<sup>301</sup>

Em Sócrates, por fim, a ironia se equipara a sarcasmo, expressão de uma “superfetação do lógico”, do “fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade”<sup>302</sup> como pretensão de vingança contra os instintos por meio da infelicitação do interlocutor. A ironia socrática é, portanto, expressão de um riso sarcástico, de um riso de soslaio, que se esgueira na ânsia de incriminar a vida a partir da ignorância a respeito do “conceito”, da “verdade”, avaliada em função de um mundo estável, seguro de si mesmo:

E, na verdade, que fez ele [Sócrates] toda a sua vida, senão rir da canhestra incapacidade de seus nobres atenienses, que eram homens do instinto, como todos os homens nobres, e jamais podiam informar satisfatoriamente sobre os motivos de seu agir?<sup>303</sup>

– É a ironia socrática uma expressão de revolta? de ressentimento plebeu? Goza ele, como oprimido, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? Vingam-se ele dos nobres a quem fascina?<sup>304</sup>

---

No tempo de Sócrates, entre homens do instinto cansado, entre antigos atenienses conservadores que se deixavam levar [...] a *ironia* talvez fosse necessária à grandeza da alma, aquela maliciosa segurança socrática do velho médico e plebeu, que impiedosamente cortava em sua própria carne, assim como na carne e no coração do “nobre”, com um olhar que bem claramente dizia: “Nada de fingimentos comigo! Aqui – somos iguais!”.

(ABM, 212)

<sup>300</sup> NT, 14, 15 e 17. Vale notar que Nietzsche se refere à dialética (platônico-)socrática fundamentalmente no sentido de uma nova modalidade de linguagem que se destina à posse da verdade, “*hybris* de uma razão pura que, guiada pelo ‘foi condutor da causalidade’, torna-se capaz de penetrar nos abismos mais profundos do ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los” (Oswaldo Giacoia, *O Platão de Nietzsche – o Nietzsche de Platão*, p. 31).

<sup>301</sup> NT/TA, 1.

<sup>302</sup> As expressões transcritas neste parágrafo constam de CI, II, 4 e 10, respectivamente.

<sup>303</sup> ABM, 191.

<sup>304</sup> CI, II, 7.



A ironia socrática: numa palavra: a expressão do riso gélido de quem se pretende portador de um elemento diferencial a partir do qual se pusesse a avaliar a vida; com isto, diz Nietzsche, “por fim nos tornamos iguais a um cão mordaz que aprendeu a rir, além de morder”<sup>305</sup>.

A esta espécie de ironia, Nietzsche contrapõe uma ironia entrevista como elemento-símbolo do riso criador, do “riso construtivo”<sup>306</sup>,

o reconhecimento alegre [...] do fato de que não existem ordem, verdade e estabilidade fora da própria vontade, e que o niilismo deriva precisamente de ter desejado encontrá-las a qualquer preço. Compreende-se, assim, por que a conclusão lógica do desenvolvimento do sentido histórico e da *História* deva ser, para Nietzsche, o riso; o fato de não existir ordem fora da vontade significa que tudo deve ser criado.<sup>307</sup>

Entretanto, “Nietzsche evita o termo *ironia* que, para seu gosto, guarda muito romantismo, e prefere a clássica noção de dissimulação, que é traduzida por ‘máscara’”<sup>308</sup>. A máscara... não, no entanto, como elemento de dissimulação<sup>309</sup>, mas, num sentido, como símbolo daquilo que tornou possível aos gregos contemplar os caracteres problemáticos e sombrios da existência: a aliança fraterna que se estabelece entre Apolo e Dionísio, de que resulta o “terrível sob a máscara do belo”<sup>310</sup>, e, noutro sentido, como artefato-símbolo daqueles cuja obscuridade tem origem na circunstância de também *desejarem não* ser compreendidos, pois é de sua natureza desejar também *não* ser compreendidos, “*querer* continuar sendo enigmas em algum ponto”<sup>311</sup>.

<sup>305</sup> HDH, 372.

<sup>306</sup> Esta última expressão é, como se disse, de Mónica Cragolini, que alude ao *riso construtivo* como fundamento da perspectiva afirmativa de Nietzsche, “aquela que pode criar novos sentidos a partir da morte do Grande Sentido, oferecedor de todos os Sentidos Possíveis, Deus” (ob. cit., p. 8 e ss.)

<sup>307</sup> Gianni Vattimo, *Diálogo com Nietzsche*, p. 40.

<sup>308</sup> Ernst Behler, *Irony and the discourse of modernity*, p. 93, apud Vladimir Safatle, *Nietzsche e a ironia em música*, p. 21.

<sup>309</sup> A exemplo do que ocorre quando Nietzsche alude aos homens do ressentimento como “vingativos mascarados” (GM, III, 14) ou quando diz: “Cada filosofia *esconde* também uma filosofia; cada opinião é também um esconderijo, cada palavra também uma máscara” (ABM, 289), em que a referência à máscara possui o sentido de esquivança, dissimulação, covardia, mendacidade. “Máscara”, esclarece o próprio Nietzsche, é aqui tomada

*ironicamente é claro!* É uma oportunidade rara observar um pensador tão sincero. Mas agradável ainda é descobrir que tudo isso era apenas fachada, e que no fundo esse ambicioso pretendia outra coisa. Acho que essa era a magia de Sócrates: ele tinha uma alma, e por trás outra, e outra ainda por detrás. [...] O próprio Platão era um homem de muitas cavernas de fundos falsos e primeiros planos.

(FP 34[66], apud Rosana Suarez, ob. cit., p. 49)

<sup>310</sup> FP 3[74], apud Roberto Machado, in *O nascimento do trágico*, p. 224.

<sup>311</sup> ABM, 42. Cfr tb. Cfr. GC, 381, em que se lê: “Não queremos ser apenas compreendidos ao escrever, mas também incompreendidos”, e ABM, 290: “Todo pensador profundo tem mais receio de ser compreendido do

Nesta senda, na perspectiva do pensamento afirmativo de Nietzsche, a máscara assume um lugar importante na arte de viver<sup>312</sup>; simboliza fingimento, mas no sentido de *fingere*, modelar, esculpir, atividade para a qual se exige demorada disciplina,

aquela disciplina e aquele autocontrole do espírito, que são tanto uma flexibilidade do coração quanto uma arte da máscara: aquela abrangência interna e aquele hábito que permitem percorrer os caminhos de maneiras diversas de pensar, inclusive antitéticas, sem que corramos o perigo de nos perdermos nelas ou nos apaixonarmos por elas, aquela saúde imensa que não quer dispensar nem mesmo a doença, sim, uma abundância em energias plásticas imitativas restauradoras.<sup>313</sup>

Neste momento do itinerário do pensamento de Nietzsche, a máscara adquire, assim, uma conotação afirmativa, como indumentária que evidencia o decoro daqueles que são “superficiais – *por profundidade*”<sup>314</sup>:

Tudo o que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile [...] Todo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, rasa, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá. —<sup>315</sup>

Sob esta ótica, a máscara simboliza uma vestimenta/instrumento que expressa o gracejo de um saber alegre ante a sisudez da vontade de sistema que, nos filósofos da moral, diagnostica “o sinal infalível de que o humor filosófico os abandonou”<sup>316</sup>.

A máscara, por fim, como símbolo de modificações, de despersonalizações, de desassujeitamentos, que traduz o riso como a força que permite/manifesta a sempiterna (embora nem sempre terna) reconfiguração do mundo e a inebriação daí oriunda ao filósofo-artista, uma vez que

só uma escrita irônica é capaz de afirmar sem, com isto, petrificar as afirmações em explicações sobre a positividade do estado do mundo. Só a

---

que ser mal compreendido”.

<sup>312</sup> Daniel Halévy, *Nietzsche: uma biografia*, p. 294 (em um capítulo sintomaticamente intitulado *Máscaras e meandros*). Veja-se, também, neste mesmo sentido, Rosana Suarez, ob. cit., p. 53, nf 23.

<sup>313</sup> FP. 40[66], in FE II, p. 579.

<sup>314</sup> GC, 107.

<sup>315</sup> ABM, 40.

<sup>316</sup> ABM, 25. A este respeito diz Nietzsche: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito: a vontade de sistema é uma falta de retidão.” (CI, I, 26). Cfr. tb. FP 1888, 15[118] e 1887, 10[146], apud Roberto Machado, *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 26, nr 38 e 39.

ironia coloca o mundo como uma ficção que se afirma como ficção criadora. O riso aparece assim como nova aliança estética com um mundo compreendido como jogo de forças em contínua reconfiguração, em contínua “flexibilização” que dissolve a literalidade natural de toda e qualquer determinidade. Riso que dá forma à inadequação entre configurações determinadas do mundo e as multiplicidades possíveis dos jogos de força.<sup>317</sup>

Este, aliás, é o preciso sentido de um dos derradeiros aforismos de *Além de bem e mal*, em que Nietzsche concebe o riso como “o vício olímpico”, ou seja, próprio dos deuses<sup>318</sup>, e sugere uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade de seu riso:

*O vício olímpico.* – Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – “o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar” (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes do *riso de ouro* [*goldnen Gelächters*].<sup>319</sup>

Este é o riso a que Nietzsche nos convida e quiçá por isto “talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente o nosso *riso* [*Lachen*] tenha futuro!”<sup>320</sup>.

## **b. Rosset: o saber enamorado e o riso exterminador**

Radicalizando o pensamento de Nietzsche acerca do riso como elemento-símbolo de uma ciência gaia(ta), Rosset o associa ao trágico, concebendo-o como um “riso exterminador”.

<sup>317</sup> Vladimir Safatle, *Nietzsche e a ironia em música*, p. 22.

<sup>318</sup> Ao vincular o riso aos deuses, Nietzsche sublinha o estado espiritual daquele que supera a própria morte:

Á está tudo acabado, de há muito, com os velhos deuses; e, na verdade, um alegre fim, digno de deuses, tiveram eles!

Não um crepúsculo, foi a sua morte – mente-se ao dizê-lo! Ao contrário: morreram, um belo dia, de tanto *rir*!

(ZA, III, *Dos renegados*, 2)

<sup>319</sup> ABM, 294. Neste aforismo Paulo César de Souza traduz “*goldnen Gelächters*” por “risada de ouro”; entretanto, penso que o termo “risada” possui o inconveniente de semelhar a “gargalhada”, enquanto “riso” (ou “sorriso”) exprime melhor a intenção de Nietzsche no sentido de significar uma atitude mais espirituosa, como o assinala no seguinte aforismo:

*Rir e sorrir* [*Lachen und Lächeln*]. – Quanto mais alegre e seguro se torna o espírito, tanto mais a pessoa desprende a gargalhar; em vez disso, brota-lhe constantemente um sorriso mais espiritual, um sinal de seu assombro ante as inúmeras amenidades ocultas da boa existência.

(HDH, AS, 173)

Ademais, “risada” remete a uma atitude teatral, burlesca, excessiva, e, para Nietzsche, “a mãe do excesso não é a alegria, mas a ausência de alegria” (HDH II, OP, 77). Cfr. tb. FP 1883, 12[1], n. 54, in FE I, p. 266), bem como “quando o homem relincha ao gargalhar, supera todos os animais com sua vulgaridade” (HDH, 553).

<sup>320</sup> ABM, 223. Neste aforismo, Paulo César de Souza traduz *Lachen* por risada.

Inicialmente, Rosset assinala que, em contraposição à tradição filosófica – que pensa o real a partir de uma ausência, de uma falta –, há que se adotar a perspectiva de uma filosofia trágica, fulcrada na ideia da impossibilidade da própria necessidade<sup>321</sup>, e em que a alegria é concebida como força que denuncia a abundância, o extravasamento de realidade:

A alegria é, antes de tudo, não uma cessação da ausência (o que implicaria um reconhecimento parcial desta mesma ausência), senão algo que se pode descrever – ainda que a expressão limite perigosamente a insignificância em razão de seu aspecto tautológico – como uma *falta de ausência*: é dizer, o sentimento – tomado aqui no sentido forte de saber – de que todas as coisas buscadas e aparentemente ausentes estão, em verdade, presentes e dadas, ou inclusive que a finalidade tão esperada está desde agora advinda, podendo qualquer pergunta dirigida ao real receber, deste mesmo real, uma resposta satisfatória.<sup>322</sup>

A alegria é, pois, a expressão de um saber, que remete a uma aprovação do real, ou seja, daquilo que não possui duplo (*idiota, único*, no sentido já indicado nesta pesquisa), daquilo, por fim, que é, independentemente de qualquer “outro”, de qualquer “mundo verdadeiro” da metafísica dogmática.

Por outro lado, se a alegria consiste em uma experiência cognoscente de uma singularidade, pode ser concebida como um saber que consiste em uma interminável exploração desta singularidade (e, portanto, de sua própria singularidade); da alegria pode-se dizer que se trata, assim, de uma “extraordinária aptidão para o saber”<sup>323</sup>. Melhor – diz Rosset:

A alegria não apenas se acomoda ao saber, senão que inclusive é a única que se acomoda a ele. Daí sua necessidade e recíproca implicação: a alegria sem o saber não é mais que falsa alegria, o saber sem alegria somente falso saber. A primeira é demasiado frágil, o segundo demasiado limitado.<sup>324</sup>

<sup>321</sup> Rosset explicita:

A experiência da história da filosofia provando abundantemente que toda fabricação metafísica foi empreendida para aí alojar o objeto de um desejo, mesmo se ela não chegava a definir nem a pensar esse objeto. O trágico é então a aliança do necessário e do impossível – com a condição de precisar que esta impossibilidade não é a impossibilidade de uma satisfação, mas a impossibilidade da necessidade mesma: a carência humana se chocando, não com a inacessibilidade dos objetos do desejo, mas com a inexistência do sujeito do desejo [...]

O trágico, considerado de um ponto de vista antropológico, não está numa “falta de ser”, mas numa “plenitude de ser”: o mais duro dos pensamentos sendo não acreditar na pobreza, mas saber que não há “nada” que falte.

(LP, p. 43)

<sup>322</sup> Rosset, OS, p. 129.

<sup>323</sup> Id. *ibid.*, p. 127.

<sup>324</sup> Id. *ibid.*, p. 118.

A alegria é, assim, um “saber enamorado”, na medida em que é não apenas essencialmente eliminadora de qualquer “duplo” de matiz metafísico, mas é, sobretudo, elemento de uma perspectiva de conhecimento, querência e aprovação incondicional do real, de tudo o que existe, que sempre e de todo modo encontra-se compreendido na preferência em relação àquilo que não está (não pode estar) nem aqui nem agora.

Daí porque a alegria implica uma *vidência*, “um meio de conhecimento, uma via segura de acesso ao real”<sup>325</sup>, donde a necessária e recíproca implicação entre a alegria e o conhecimento: “a alegria sem o saber não é mais que falsa alegria; o saber sem alegria somente falso saber. A primeira é demasiado frágil; o segundo, demasiado limitado”<sup>326</sup>. Desta forma,

se se sustenta que o real é estranho a toda alternativa e que o saber consiste, assim, em uma interminável exploração de sua própria singularidade, segue-se que a alegria aparece como a virtude intelectual por excelência, ao designar não apenas uma feliz disposição de humor, senão, ademais, e sobretudo, uma excepcional disposição de espírito, quer dizer, uma extraordinária aptidão ao saber.<sup>327</sup>

Ora, elemento aferidor desta aprovação é o riso. Mais especificamente uma espécie de riso: aquele que Rosset denomina como *riso exterminador*, expressão culminante de sua concepção de “terrorismo filosófico”, com o que assinala o que seja a alegria de viver:

A toda forma de filosofia do bem ou de um melhor por vir [a exemplo da felicidade ultramundana], a toda empresa de racionalização ou de justificação do real, empreendi então opor a barragem sistemática de uma “lógica do pior” – de modo algum por um gosto, que seria em si absurdo, do trágico, mas, ao contrário, para tentar descrever aquilo que me parecia a natureza exata da alegria de viver.<sup>328</sup>

Para além da dissolução de toda ideia metafísica, o terrorismo (poder-se-ia dizer *terrarrismo* – de terra, do real) filosófico intenta, fundamentalmente, restabelecer o acaso como o elemento gerador e constituinte da existência, em contraposição, portanto, à ideia de desaparecimento da desordem e fixação da razão como ato constitutivo da existência que inaugura

---

<sup>325</sup> LR, p. 107.

<sup>326</sup> OS, p. 118.

<sup>327</sup> Ob. loc. cit..

<sup>328</sup> Rosset, LP, p. 8. Inseri a expressão entre chaves.

a tradição filosófica. Trata-se, portanto, segundo Rosset, de “assumir plenamente o artifício, renunciando à própria ideia de natureza, que pode ser considerada uma das principais ‘sombras de Deus’”<sup>329</sup>.

Tal é, portanto, o terrorismo filosófico rossetiano, em que, no que diz respeito à sua relação com a instância ultramundana da felicidade, “parte-se da ordem aparente e da felicidade virtual para culminar, passando pelo necessário corolário da impossibilidade de toda felicidade [...]”<sup>330</sup>. Isto porque, segundo Rosset, o trágico não está na impossibilidade de se alcançar a felicidade, mas na circunstância mesmo de sequer ser possível representar uma tal felicidade. Daí porque,

se houvesse um deus da felicidade, ainda que fosse um mistificador, sua tarefa seria fácil: bastar-lhe-ia, para estar seguro de jamais conceder o que quer que seja, anunciar aos homens que ele está disposto a conceder-lhes todas as felicidades imagináveis, desde que se queira, primeiramente, descrevê-las. Se desejam uma felicidade, digam qual. Mas, novamente, vocês nada dizem. Confirma-se que vocês não têm *nada* a desejar, *nada* a lamentar: *o fortunatos...*<sup>331</sup>

Com o propósito de precisar melhor a ideia do terrorismo filosófico (e, em sua esteira, do riso exterminador), Rosset lança mão do conhecido episódio do naufrágio do *Titanic*, navio considerado inafundável que no entanto desapareceu nas águas do Atlântico na noite do dia 14 de abril de 1912. E argumenta que, ao lado de um aspecto lamentável, este episódio fornece o

---

<sup>329</sup> Rosset, NA, p. 9/10. Adiante, nesta mesma obra Rosset esclarece:

A ideia de natureza – qualquer que seja o nome com o qual ela encontre, dependendo da época, um meio propício de expressão – afigura-se como um dos maiores obstáculos que isolam o homem do real, ao substituir a simplicidade caótica da existência pela complicação ordenada de um mundo.  
(p. 10)

Rosset alude, no ponto, ao pensamento expresso por Nietzsche no seguinte aforismo:

Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida [...] Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando termos desdivinizado completamente a natureza? Quando começaremos a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?  
(GC, 107)

<sup>330</sup> Rosset, LP, p. 14.

<sup>331</sup> Id. *ibid.*, p. 46. O próprio Kant reconhece a dificuldade de se identificar um elemento que signifique felicidade, embora conclua de forma diversa:

Infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer, têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro.

(*Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 127)

exemplo de um certo tipo de humor que pertence a uma perspectiva trágica, no sentido em que consubstancia uma passagem do ser para o não-ser (ou seja, uma cessação de ser) desacompanhada de qualquer inferência explicativa, finalista e compensatória, “talvez porque o incongruente da desapareição revele *a posteriori* o insólito da aparição que a precedia: ou seja, o acaso de toda existência”<sup>332</sup>.

Portanto, como radicalização da ironia (uma maneira de rir em que há razão para rir), o riso exterminador é portador de um aspecto não apenas *destruidor* mas também – e quiçá sobretudo – *destituidor*, uma vez que, como se disse, não apenas destroi os significados de motivo e finalidade como os destitui da condição de princípios da existência.

E o faz não para assumir o lugar destes significados, mas para tornar reconhecível (melhor: para restabelecer) o acaso como “antiprincípio de tudo o que existe”<sup>333</sup>. Antiprincípio porque o riso exterminador é indiferente não apenas às significações mas também às antissignificações, ou seja, a qualquer tentativa de significação derivada inclusive dele mesmo, uma vez que, fundado na ideia de acaso, não comporta apreensão nem a partir da ideia de ordem nem, tampouco, a partir da ideia de desordem, impensável em uma filosofia terrorista, que, por se fundar no acaso, evidentemente não se define em função de qualquer expectativa preexistente<sup>334</sup>. Nas palavras de Rosset:

O acaso qualifica uma superfície de acolhimento universal, onde todo elemento contraditório seria precisamente contraditório ele mesmo (o que significa aqui impossível, ou seja, não surgindo nunca): o acaso sendo, por definição, *o que nada pode transgredir*. Assim, o riso trágico não significa nunca que, no pensamento, uma certa expectativa foi frustrada: para que uma tal contrariedade seja possível, é preciso que uma certa expectativa preexistisse à administração do desmentido; ora, aquele que pensa por acaso não espera nem demanda nada que possa assim se oferecer à contradição. O riso exterminador do qual se recomenda a visão trágica entretém então com o sentido relações muito particulares: não de contradição, mas de ignorância. Se o riso saúda, em certas ocasiões, a irrupção do acaso, não é devido ao fato de que exclua o sentido, é que o ignora. Ele não é contra-significante, mas

<sup>332</sup> Id. *ibid.*, p. 191. Fato semelhante é relatado por Daniel Halévy em sua biografia sobre Nietzsche:

Em março [de 1887], a terra tremeu em Nice. Algumas casas desabaram: Nietzsche gostou. Dois anos antes, a ilha de Java tinha sido assolada por uma erupção vulcânica do Cracatoa, e um tremor de terra, ao mesmo tempo, e ele manifestou um entusiasmo que surpreendeu um pouco Lanzky, então seu companheiro.

(*Nietzsche: uma biografia*, p. 324)

<sup>333</sup> Rosset, LP, p. 193.

<sup>334</sup> Como ocorre, diz Rosset, com aquilo que denomina de *riso clássico*, o riso de que se ocupa a tradição filosófica, desde Crisipo a Kant, que só é eficaz enquanto resposta, ou seja, que só possui significação ante a uma certa expectativa, dependente que é de uma demanda, de uma ordem pré-estabelecida.

insignificante.<sup>335</sup>

No riso exterminador, a alegria está, portanto, na vitória do acaso sobre a ordem, na aprovação incondicional da existência, inclusive – e mesmo por causa – de seus aspectos mais terríveis, a exemplo de seu próprio desaparecimento, ou seja, da morte. Nesta senda,

a filosofia trágica não começa quando os homens aprenderam a rir de seus cadáveres, mas, antes, no dia misterioso, tardiamente reconhecido por Nietzsche em *A origem da tragédia*, onde os Gregos confundiram numa única festa o culto dos mortos, do qual tinha nascido a tragédia, e o culto do deus que simbolizava o vinho e a embriaguez: as *Grandes dionisíacas*, que no mesmo dia celebravam simultaneamente os jogos da vida, da morte e do acaso.<sup>336</sup>

Por tudo isto – conclui Rosset –, a alegria é não apenas um meio de conhecimento, uma via segura de acesso ao real, um saber enamorado, mas também um modo de reconciliação com a morte e a insignificância<sup>337</sup>, aspecto vital da celebração da vida que se expressa no riso trágico, elemento-símbolo dos portadores de um saber festivo.

### 2.3. Amizade, a partilha da alegria

Mensageiros da alegria são, portanto, os portadores de um saber alegre, de uma ciência gaia(ta). Também assim são os amigos, que se com-gratulam, que se com-gratificam pela força que viceja no outro e, deste modo, outram-se sob a égide da abundância, da desmesura em que se funda toda liberdade possível (“És um escravo? Então, não podes ser amigo. És um tirano? Então, não podes ter amigos”) e toda crença possível em si (“A nossa fé nos outros revela aquilo que desejaríamos acreditar em nós mesmos”<sup>338</sup>).

Ora, se se pretende evidenciar a relação entre alegria e amizade, é necessário considerar, de início, que tais noções (de liberdade e de fé em si) implicam uma referência a um vínculo bastante peculiar: “a relação entre *ipseidade*, no sentido de subjetividade singular, e *alteridade*, na medida em que aquele que não consegue ser autenticamente si-próprio também não é capaz de fazer-se amigo”<sup>339</sup>.

<sup>335</sup> Id. *ibid.*, p. 195. Daí porque Nietzsche diz: “Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’” (GC, 109).

<sup>336</sup> Rosset, LP, p. 198.

<sup>337</sup> Cfr. Rosset, LR, p. 107.

<sup>338</sup> Todas as transcrições deste parágrafo constam de ZA, I, *Do amigo*.

<sup>339</sup> Oswaldo Giacóia Júnior, *Prefácio*, in Jelson R. de Oliveira, *Para uma ética da amizade em Friedrich*



Nesta senda, outra questão a ser enfrentada como corolário desta primeira consiste em precisar de que forma, no pensamento de Nietzsche, os temas da alegria e da amizade encontram-se estreitamente vinculados um ao outro e, ambos conjuntamente, à sua crítica à compaixão.

Para isto, inicialmente é necessário assinalar que a relação entre alegria e amizade é entrevista por Nietzsche já em seus primeiros escritos, quando louva os gregos como o único povo que teve “uma discussão profunda e variada sobre a amizade”<sup>340</sup>, a quem coube “uma superna alegria artística primordial no seio do Uno-primordial”<sup>341</sup>.

Todavia, esta problematização se radicaliza à medida em que contrapõe estas noções à compaixão, sobretudo a partir de seu afastamento em relação ao compositor Richard Wagner e ao filósofo Arthur Schopenhauer, outrora concebidos como “expressões de uma potencialidade dionisíaca da alma alemã”, cavalheiros dürerianos<sup>342</sup> responsáveis pelo “despertar progressivo do espírito dionisíaco”<sup>343</sup>, mas logo entrevistados como *décadents*, posto buscam “redenção de si mesmo pela arte e pelo conhecimento [...]: À dupla necessidade deste [tipo de sofredor] corresponde todo romantismo em artes e conhecimentos, a eles correspondia (e corresponde) Schopenhauer assim como Richard Wagner”<sup>344</sup>.

Wagner, em quem Nietzsche escutara o brado que deveria reconduzir o povo alemão de novo à pátria há muito tempo perdida, atendendo ao “chamado deliciosamente sedutor do pássaro dionisíaco que sobre ele se balouça e quer indicar-lhe o caminho para lá”<sup>345</sup>. Wagner, porque se em alguma época Nietzsche o considerou a “expressão de uma potencialidade dionisíaca da alma alemã”, se em sua música acreditou “ouvir o tremor de terra com que uma força primordial represada desde antiguidades finalmente abre espaço para si”<sup>346</sup>, isto todavia se deveu a um mero arroubo juvenil, que agora dá vez a sua verdadeira natureza: um

*Nietzsche*, p. 11.

<sup>340</sup> HDH, 354.

<sup>341</sup> NT, 22.

<sup>342</sup> NT, 20. Nietzsche se refere à gravura *O cavaleiro, a morte e o diabo*, de Albrecht Dürer (Nuremberg, 21/05/1471 – 06/04/1528), um dos mais famosos artistas do Renascimento alemão. Cfr. tb., GM, III, 5, em que Nietzsche (ironicamente, desta vez) se refere a Schopenhauer como “um homem e cavaleiro de olhar de bronze”.

<sup>343</sup> NT, 22 e 23, respectivamente.

<sup>344</sup> GC (1978), 370.

<sup>345</sup> NT, 22 e 23. Trata-se, aqui, de uma alusão ao animal que aconselha o herói de *Siegfried*, terceira parte da tetralogia wagneriana *O anel do nibelungo*. Veja-se, a respeito, o libreto referente à sua apresentação no Teatro Nacional de São Carlos (Lisboa-Portugal), disponível no sítio <http://www.saocarlos.pt/fotos/siegfried.pdf>.

<sup>346</sup> NT, 18 e 19.

representante da “pequenina miséria alemã”<sup>347</sup>, que intenta a instrumentalização da arte para a realização de um projeto de regeneração moral, anseio sintomático, diz Nietzsche, de uma vida que declina.

Exemplo disto é *Parsifal*, sua última ópera, a “ópera da redenção”<sup>348</sup>, em que Wagner rende “homenagem à castidade em sua velhice”<sup>349</sup>), em que este “inocente de aldeia” é “afinal feito católico com meios [...] capciosos”. *Parsifal*, em que, em vez de se “se despedir da tragédia de um modo para ele apropriado e digno, ou seja, com um excesso da mais elevada e deliberada paródia do trágico”, Wagner perfaz “uma apostasia e um retorno a ideais cristão-mórbidos e obscurantistas”<sup>350</sup>.

Isto quanto a Wagner. É em relação a Schopenhauer, no entanto, que a concepção nietzscheana da amizade como elemento de contraposição à compaixão torna-se mais aguda.

Schopenhauer, em quem Nietzsche um dia pretendeu encontrar o conforto na “superna alegria artística primordial no seio do Uno-primordial”<sup>351</sup>, mas em quem adiante percebe os “embarços subterfúgios místicos” de que é preciso se livrar para se afastar “do absurdo da compaixão [...], do *principii individuationis* [princípio de individuação] como fonte de toda moralidade”<sup>352</sup>.

Em primeiro lugar, porque diversamente do que Schopenhauer pensa, a tragédia não consiste em uma fórmula para a condução do homem à resignação, à vontade de se “desembaraçar voluntariamente e com alegria do fardo da existência”<sup>353</sup>, mas uma experiência tonificante, que conduz à afirmação da vida em todos os seus aspectos.

Doutra banda, porque Schopenhauer considera que a alegria (assim como a dor) excessiva tem como causa o erro ou a ilusão, e que a razão consiste no instrumento eficaz para evitar esta exageração de sentimento. Assim considerada, a alegria é causa do sofrimento e mente à vontade fazendo-a acreditar que é um bem positivo. Em suas palavras:

Uma alegria desmesurada (*exultatio, insolens laetitia*) é sempre no fundo

<sup>347</sup> EH/NT, 4.

<sup>348</sup> *Der Fall Wagner*, in *Kritische Studienausgabe* (KSA). Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, § 3, vol. 6, p. 16, apud Fernando de Moraes Barros, *O drama da redenção: a crítica de Nietzsche ao Parsifal de Wagner* (Artefilosofia (Ouro Preto), v. 3, p. 102-110, 2007), p. 107.

<sup>349</sup> GM, III, 2. Segundo o próprio Wagner, “*Parsifal* – este nome é árabe. *Parsifal* significa: *parsi* = puro; *fal* significa tolo” (E. Kretschmar, *Richard Wagner. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*, p. 363, apud Fernando de Moraes Barros, ob. cit., p. 108).

<sup>350</sup> Todas as transcrições deste parágrafo são oriundas de GM, III, 3.

<sup>351</sup> NT, 22.

<sup>352</sup> GC, 99.

<sup>353</sup> EH/NT, 1.

esta ilusão de acreditar que se descobriu na vida o que não podíamos lá encontrar, a satisfação durável dos desejos que nos devoram e renascem sem cessar, em uma palavra, o remédio das preocupações. Ora, toda ilusão deste gênero é um cume de onde será preciso descer bem depressa, um fantasma que se dissipará, e isto não acontecerá sem nos causar uma dor mais amarga do que o foi quando da nossa primeira alegria. A natureza das alturas é de tal maneira que apenas se pode voltar de lá por uma queda. É preciso portanto evitá-las: uma dor súbita e extraordinária é apenas essa queda, o desaparecimento desse fantasma.<sup>354</sup>

“Adversário da alegria, Schopenhauer caminha no sentido da negação do querer-viver”<sup>355</sup>, porém termina por adotar uma posição moderada ao ascetismo radical quando propugna, a final, uma atitude prática que denomina de *eudemonologia*, “adaptação ao princípio da conservação de si e ao desejo de poder passar com moderação uma vida feliz”<sup>356</sup>, “espécie de sabedoria teatral: sabemos que a vida é sofrimento e dor, mas ‘façamos como se a vida valesse a pena ser vivida’”<sup>357</sup>.

A esta perspectiva Schopenhauer chega através da piedade ou compaixão, ou seja, de um sentimento compassivo diante do sofrimento alheio, onde, no entanto, reside a origem da negação do querer-viver. É o que expõe no Livro IV de *O mundo como vontade e representação*, em que inicialmente considera que a compaixão é uma espécie de renúncia à felicidade pessoal em favor de uma felicidade comum (única possível), fulcrada na partilha do sofrimento alheio. Em suas palavras:

Aí reside [...] a razão do fato universal, portanto natural, de todos chorarmos perante o espetáculo de uma morte. O que choramos então não é a perda que sofremos [...]: o que excita sobretudo a nossa piedade é a sorte de toda a humanidade, da humanidade votada antecipadamente a um fim que apagará toda uma vida por vezes tão plena de atos, e que a reduzirá ao nada. Mas, neste destino da humanidade, o que vemos, sobretudo, é o nosso próprio destino, e vemo-lo melhor quanto mais de perto a morte nos toca [...]<sup>358</sup>

<sup>354</sup> Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, IV, § 57.

<sup>355</sup> José Thomaz Brum, *O pessimismo e suas vontades*, p. 49. No entanto, é o próprio Schopenhauer que adverte: “Contra certas objeções ridículas [refere-se a Hegel] advirto que a *negação do querer-viver* de maneira alguma significa a eliminação de uma substância, mas o simples ato do não-querer: o mesmo que até agora *quis, não quer mais*” (*Parerga e paralipomena*, Cap. XIV, § 161).

<sup>356</sup> Rüdiger Safranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, p. 418, apud José Thomaz Brum, *O pessimismo e suas vontades*, p. 50, nr 120.

<sup>357</sup> Rüdiger Safranski, ob. cit., apud José Thomaz Brum, *O pessimismo e suas vontades*, p. 51. Nas palavras do próprio Schopenhauer: “Como se sabe, à pergunta de se a vida humana corresponde ou pode corresponder a esse conceito de existência [existência feliz], minha filosofia dá uma resposta negativa. A eudemonologia, em contrapartida, pressupõe sem qualquer dúvida uma resposta afirmativa” (*A arte de ser feliz*, Máxima 49).

<sup>358</sup> *O mundo como vontade e representação*, IV, § 67.

Ora – diz Schopenhauer –, uma vez que há uma essência comum a todos: a vontade cega e insaciável, que faz da vida um tecido de sofrimentos, na condição de sofrimento partilhado a compaixão significa o acesso à verdade fundamental da existência. E é precisamente este conhecimento do todo que, a seu ver, implica a percepção de que a vida “consiste em um escoamento perpétuo, em um esforço estéril, em uma contradição íntima” e por isto se torna um “calmante da vontade”, a partir do qual “o homem chega ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e de paragem absoluta do querer:

Quando o véu de Maya, o princípio de individuação, se levanta diante dos olhos de um homem, a ponto de este homem já não fazer uma distinção egoísta entre a sua pessoa e a de um outro, quando ele participa das dores do outro como se fossem suas [...], então é evidente que este homem, que em cada ser se reconhece a si mesmo no que tem de mais íntimo e mais verdadeiro, considera também as dores infinitas de tudo aquilo que vive como sendo suas próprias dores, e assim, faz sua a miséria do mundo inteiro.<sup>359</sup>

Ora, é virulento o ataque de Nietzsche à compaixão:

Minha experiência me dá o direito de desconfiar em princípio dos impulsos chamados “desinteressados”, de todo o “amor ao próximo”, sempre disposto à palavra e ao ato. Eu o vejo em si como fraqueza, como caso especial da incapacidade de resistência aos estímulos – a *compaixão* passa por virtude apenas entre os *décadents* [...] Coloco a superação da compaixão entre as virtudes *nobres*: narrei poeticamente, como a “Tentação de Zaratustra”, um momento em que lhe vem um grito de socorro, em que a compaixão busca surpreendê-lo como um último pecado, subtraí-lo de *si mesmo*. Permanecer senhor da situação, manter a *altura* de sua tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes que agem nas chamadas ações desinteressadas, eis a prova, a última prova, talvez, que um Zaratustra deve prestar – sua verdadeira *demonstração* de força...<sup>360</sup>

Daí porque, sob a ótica de Nietzsche, balizada na “negação do querer-viver”, a doutrina schopenhaueriana consiste, ao fim e ao cabo, em uma “ética da compaixão”, perspectiva negadora da vida, uma vez que se funda, em suma, na “profunda suspeita de toda alegria do próximo, de sua alegria em tudo o que quer e pode”<sup>361</sup>.

Aquele movimento que Schopenhauer, com a moral da compaixão, tentou

<sup>359</sup> *O mundo como vontade e representação*, IV, § 68.

<sup>360</sup> EH, PS, 4.

<sup>361</sup> A, 80.

levar avante cientificamente - uma tentativa muito infeliz! - é propriamente o movimento de *décadence* na moral e como tal profundamente aparentado com a moral cristã. Os tempos fortes, as civilizações nobres, vêem algo de desprezível na compaixão, no "amor ao próximo", na ausência de um si-mesmo e de um sentimento de si-mesmo.<sup>362</sup>

“Schopenhauer – arremata Nietzsche – enganou-se aqui, como se enganou em tudo”<sup>363</sup>, porque, se para Schopenhauer, “por mais variadas que sejam as formas sob as quais a felicidade e a infelicidade do homem se apresentam e o estimulam à perseguição ou à fuga, [...] a base material de tudo isso forma o prazer ou uma dor corporal”<sup>364</sup>, então, também ele é um caluniador da alegria e sua ética da compaixão deve ser complementada por uma superior ética da amizade, fundada na alegria:

Os que sabem alegrar-se conosco estão acima e mais perto de nós do que os que conosco se compadecem. A partilha da alegria [*Mitfreude*] faz o “amigo” (o que se congratula), a compaixão [*Mitleid*] faz o companheiro de penas. – Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma superior ética da amizade.<sup>365</sup>

Sobre este aforismo, calham algumas observações: a primeira é que, ao aludir a *Ergänzung* (“suplemento”, “complemento”), Nietzsche está a indicar que não se cuida de substituir mas de complementar a “ética da compaixão” com uma “ética da amizade”, uma vez que

<sup>362</sup> CI (1978), IX, 37. A redação da última frase foi ligeiramente alterada.

<sup>363</sup> EH/NT (1978), 1. Mazzino Montinari assim resume a diversidade de concepções destes pensadores: “A tendência de Nietzsche era oposta à de Schopenhauer já *no nascimento da tragédia*, porque Nietzsche, em vez de negá-la, queria justificar a vida *inteira* tal como ela é, precisamente enquanto fenômeno estético (*Lo que dijo Nietzsche* – Barcelona: Salamandra, 2003 –, p. 77).

<sup>364</sup> *Parerga e paralipomena*, Cap. XII, § 153.

<sup>365</sup> FP 1876, 19[9], apud Jelson Oliveira, *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*, p. 25. No original: *Die welche sich mit uns freuen können, stehen höher und uns näher als die welche mit uns leiden. Mitfreude macht den „Freund“ (den Mitfreuenden), Mitleid den Leidensgefährten. — Eine Ethik des Mitleidens braucht eine Ergänzung durch die noch höhere Ethik der Freundschaft.*

Outras ocorrências do termo *Mitfreude* encontram-se nos fragmentos póstumos 1876, 23[87], 1880,3[86], 1880,7[285] e 1885,34[43]. Por fim, quanto à possibilidade de concepção de uma ética no pensamento de Nietzsche, basta trazer a lume o seguinte aforismo:

"Negar a eticidade" [...] pode significar: negar que os juízos éticos repousem sobre verdades [...] Este é meu ponto de vista [...] Nego, pois, a eticidade como nego a alquimia, isto é, nego seus pressupostos [...] – Nego também a ineticidade: *não* que inúmeros homens se sintam não-éticos, mas que haja um fundamento na *verdade* para sentir-se assim. *Não* nego, como se entende por si mesmo [...], que muitas ações que se chamam não-éticas devam ser evitadas, combatidas; do mesmo modo, que muitas que se chamam éticas devam ser feitas e propiciadas, mas penso: em um como no outro caso, *por outros fundamentos do que até agora.*

(A (1978), 103)

Nietzsche não afirma [...] que a vida seja apenas alegria, mas ele se opõe à ideia schopenhaueriana segundo a qual o sofrimento seria o fundo de toda a vida e sustenta que a alegria partilhada é superior à dor partilhada, pois ela não convida à negação, mas à afirmação do querer-viver. Trata-se, assim, para Nietzsche, de afirmar o todo da vida, com sua porção de sofrimento e de prazer.<sup>366</sup>

Outra observação diz respeito a uma fundamental questão filológico-filosófica, relacionada aos termos *Mitleide* (sofrimento-com; compaixão; partilha do sofrimento) e *Mitfreude* (alegria-com; partilha da alegria).

Trata-se de vocábulos já utilizados por Paul Reé (outro amigo doutro de Nietzsche) em seu livro *Da origem dos sentimentos morais* (1877), “magro esforço inicial de se chegar a uma história da gênese desses sentimentos e valorações”<sup>367</sup> em que (sob a influência de Schopenhauer) limita-se à análise do sufixo *Mit* na tentativa de evidenciar aquilo que faz *com que* a alegria e a dor sejam partilhadas, voltadas para outrem e “úteis”.

Apropriando-se desta terminologia, Nietzsche a rearranja para destacar que o que verdadeiramente importa são os substantivos envolvidos (*Leid* e *Freude*), a significar *qual* é o sentimento que é partilhado, porquanto

o que conta não é que um sentimento seja partilhado, mas que este seja de alegria ao invés de dor [...] A análise da *Mitfreude* não é mais para Nietzsche uma maneira de prolongar ou de completar a doutrina de Schopenhauer, mas um verdadeiro instrumento de crítica e de superação da moral schopenhaueriana.<sup>368</sup>

A partir daí, a *Mitfreude*, a alegria partilhada, passa a ser tema essencial do pensamento nietzscheano, circunstância que se acentua ainda mais no assim denominado segundo período de sua obra, quando, com o nítido propósito de demarcar o distanciamento em relação a Wagner e Schopenhauer, Nietzsche faz fecundo proveito da proximidade gráfico-fonética entre as palavras *Freude* (alegria) e *Freunde* (amigo) e, a partir do termo *Mitleid* (compaixão; partilha do sofrimento) cria *Mitfreude* (alegria-com; partilha da alegria) para, a final, evidenciar a alegria como elemento primordial de sua crítica à compaixão.

Neste momento, Nietzsche lança um aforismo pequeno, jovial, leve, límpido, radiante, em que efetivamente alcança seu intento de “dizer em dez frases [no caso, em apenas duas] o

<sup>366</sup> Olivier Ponton, *Mitfreude: o projeto nietzscheano de uma “ética da amizade” em Humano, demasiado humano*, p. 152.

<sup>367</sup> GC, 345.

<sup>368</sup> Id. *ibid.*, p. 153.

que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro *não* diz em um livro...<sup>369</sup>:

*Amigo.* – É a partilha da alegria, não do sofrimento, o que faz o amigo.<sup>370</sup>

A partir daí, Nietzsche amiúde volta a relacionar a alegria à amizade como expressão de um *pathos* nobre consiste precisamente no júbilo ante a alegria alheia, ante a força que viceja no outro, o que consiste no “mais alto privilégio dos animais elevados e, entre eles, acessível apenas aos mais seletos exemplares – portanto, um raro *humanum* [atributo humano]”<sup>371</sup>, simbolizado, em seu *Zarathustra*, pelo sol, “olho tranquilo que pode, sem inveja, contemplar uma ventura ainda que demasiado grande”<sup>372</sup>.

São muitas e profundas as implicações desta ideia. Uma delas consiste em que enquanto “o compassivo [*der Mitleidende*] sofre ao representar a si mesmo o sofrimento que o outro suporta [...], ao contrário, a alegria partilhada [*Mitfreude*] não tem absolutamente nada de análogo. A alegria partilhada é exatamente da mesma maneira que a alegria primitiva”<sup>373</sup>.

Noutras palavras: a *Mitfreude* e a *Mitleiden* diferem no exato sentido em que enquanto esta – a partilha da compaixão – designa uma perspectiva *reativa* e, portanto, própria de uma moral escrava, posto consubstanciada *em função* do sofrimento alheio, aquela – a partilha da alegria – simboliza uma perspectiva *ativa*, primordial, inaugural, vinculada a uma ética nobre, vez que se perfaz independentemente do *pathos* alheio, mas que, no entanto, viceja ainda e cada vez mais quando se encontra em sua esfera<sup>374</sup>.

<sup>369</sup> CI, IX, 51.

<sup>370</sup> HDH, 499. No original:

*Freund.* — *Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund.*

Paulo César de Souza esclarece: “partilha da alegria”: no original, *Mitfreude*, literalmente ‘alegria-com’, sobre o modelo de *Mitleid*, ‘sofrimento-com’, isto é, ‘compaixão’, ‘partilha do sofrimento’ (HDH II, nf 24).

Na obra publicada de Nietzsche, a primeira aparição do termo *Mitfreude* consta de *Wagner em Bayreuth* (quarta consideração extemporânea): “A tudo isso o deus assiste, deus cuja poderosa lança se quebrou na luta com o mais livre, para o qual perdeu seu poder, deus que se deleita com sua própria derrota, que compartilha a alegria e o sofrimento [*voller Mitfreude und Mitleiden*] de seu vencedor (WB, 11). A alusão é à ópera *Siegfried*, de Richard Wagner, em que Wotan, o senhor dos deuses, disfarça-se de andarilho e, com sua lança, tenta impedir a passagem do herói Siegfried, que a destroça com um golpe de sua espada.

<sup>371</sup> HDH II, OP, 62.

<sup>372</sup> ZA, Pr, 1.

<sup>373</sup> Heinrich Köselitz, em carta a Nietzsche datada de 1º/10/1879 (in KSB 5, p. 475), apud Olivier Ponton, ob. cit., p. 148.

<sup>374</sup> Cfr. GM, I, 10. Na perspectiva “energética” que fundamenta sua exegese do pensamento de Nietzsche, Gilles Deleuze assinala:

A força reativa é: 1º força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; 2º força que separa a força ativa daquilo que esta pode, que nega a força ativa (trunfo dos fracos ou dos escravos); 3º força separada daquilo que pode, que se nega a ela própria ou se vira contra si (reino dos fracos ou dos escravos). E paralelamente, a força ativa é: 1º força plástica, dominante e subjugante; 2º força que vai até ao limite daquilo que pode; 3º força que afirma a sua diferença, que faz da sua diferença um objeto de alegria e de

Daí porque uma tal concepção denota um espírito antecipador, o exato oposto de um espírito atrasado, “pleno de desconfiança, que recebe com inveja todos os êxitos de competidores e vizinhos, que é violento e raivoso com opiniões divergentes”, quando aquele, o espírito antecipador, “prontamente partilha da alegria alheia, que conquista amizades em toda parte, que tem afeição pelo que cresce e vem a ser, que tem prazer com as honras e sucessos de outros [...], que se move rumo a uma superior cultura humana”<sup>375</sup>.

Partilha da alegria: a afirmação, portanto, da abundância pessoal reconhecida também no outro: não uma compaixão mas uma *grande compaixão*. É o que Nietzsche concebe sob o termo *Freudenschaften* (“paixão alegre”), outro de seus neologismos, cunhado a partir de uma analogia com o termo *Leidenschaften* (“paixão dolorosa”<sup>376</sup>), em que substitui o elemento *Leiden* (sofrimento) por *Freude* (alegria) com o manifesto propósito de afastar o significado de padecimento do conceito de “paixão” e, com isto, oferecer-lhe o sentido de afirmação da vida, de alegria de viver.

A *Freudenschaften* consiste, em suma, em uma *paixão alegre*, transvaloração da compaixão da tradição metafísica e da moral cristã ante a superação do antagonismo comumente instaurado entre a *ipseidade* e a *alteridade*<sup>377</sup>. Diz Nietzsche:

Compaixão por vós! - esta não é sem dúvida a compaixão como vós a entendeis: não é compaixão pela "miséria social", pela "sociedade" e seus doentes e desafortunados, por viciosos e alquebrados desde o começo, tais como jazem no chão em tomo de nós; e menos ainda compaixão por resmungadoras, oprimidas, sediciosas camadas de escravos, que anseiam por dominação - e a denominam "liberdade". *Nossa* compaixão é uma compaixão superior, que enxerga mais longe [*ein höheres fernsichtigeres Mitleiden*]: - nós vemos como o *homem* se apequenou, como vós o apequenastes! - e há instantes em que é precisamente *vossa* compaixão que vemos com uma indescritível angústia, em que nos defendemos contra essa compaixão - em que achamos *vossa* seriedade mais perigosa do que qualquer levandade [...] [Entendeis] que *vossa* compaixão é pela "criatura no homem", por aquilo que tem de ser formado, quebrado, moldado, dilacerado,

---

afirmação.

(*Nietzsche e a filosofia*, p. 93-94)

<sup>375</sup> HDH, 614.

<sup>376</sup> Cfr. ZA, I, *Von den Freuden- und Leidenschaften* (Mário da Silva traduz esta expressão como *Das alegrias e das paixões* e Paulo César de Souza como *Das paixões alegres e dolorosas*). Além do referido discurso de *Zarathustra*, o termo *Freudenschaften* consta também em HDH II, AS, 37, em que se lê:

*Uma espécie de culto das paixões.* - Vocês, homens sombrios e cobras-cegas filosóficas, falam, para denunciar o caráter do universo inteiro, do caráter horrível das paixões humanas. Como se em toda parte onde houve paixões também tivesse havido horror! [...] Dependia de vocês de depende de nós tirar das paixões o seu caráter terrível [...] Vamos [...] cooperar na honestamente na tarefa de transformar as paixões todas da humanidade em apaixonadas alegrias [*Freudenschaften*].

<sup>377</sup> Cfr. nr 334.



queimado, abrasado, depurado - por aquilo que necessariamente tem de sofrer e *deve sofrer*? E *nossa* compaixão - não compreendeis por quem é nossa compaixão inversa [*Mitleid wehrt*], se ela se defende contra vossa compaixão como o pior dos atenuantes e fraquezas? - Compaixão, pois, *contra* compaixão!<sup>378</sup>

Compaixão entre amigos: grande compaixão. A *Freudenschaften* não necessita (antes repele) a necessidade, uma vez que “os oligarcas são necessários uns aos outros, têm um no outro sua maior alegria, conhecem seus emblemas – mas apesar disso cada um deles é livre, combate e vence no *seu* posto, e prefere sucumbir a sujeitar-se”<sup>379</sup>. Também entre os amigos nobres (e só há amizade onde houver nobreza e vice-versa) há igualdade; não, porém, daquela espécie que se apoia no desejo de rebaixamento, mas oriunda do “desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito”<sup>380</sup>. Daí porque Nietzsche celebra:

Toda a felicidade que há na terra,  
Meus amigos, vem da luta!  
Sim, a amizade requer  
Os vapores da pólvora!<sup>381</sup>

A *Freudenschaften* semelha, deste modo, o próprio amor, a “realidade psicológica”<sup>382</sup> que acompanha aquele que se alegra com a pluralidade, inclusive em si mesmo, pois – diz Nietzsche – “o que é o amor, senão compreender que um outro viva, aja e sinta de maneira diversa e oposta da nossa, e alegrar-se com isso? Para superar os contrastes mediante a alegria, o amor não pode suprimi-los ou negá-los”<sup>383</sup>.

Neste sentido, a alegria é fonte e sinal de uma transvaloração da compaixão cristã em um *pathos* de aproximação por meio da amizade, em que se louva inclusive “os afetos de inveja, agressividade, petulância – no fundo, para poder ser bem *amigo*”<sup>384</sup>, o que Nietzsche

<sup>378</sup> ABM (1978), 225.

<sup>379</sup> HDH, 261.

<sup>380</sup> HDH, 300.

<sup>381</sup> GC, “*Brincadeira, astúcia e vingança*” – *prelúdio em rimas alemãs*, 41.

<sup>382</sup> HDH II, OP, 96.

<sup>383</sup> HDH II, OP, 75. Ainda a este respeito Nietzsche escreve:

– Bem que existe no mundo, aqui e ali, uma espécie de continuação do amor, na qual a cobiçosa ânsia que duas pessoas têm uma pela outra deu lugar a um novo desejo e cobiça, a uma elevada sede *conjunta* de um ideal acima delas: mas quem conhece tal amor? Quem o experimentou? Seu verdadeiro nome é amizade.

(GC, 14)

Cfr. tb. GC, 61

<sup>384</sup> ABM, 260.

canta em versos:

*À amizade*

Salve tu, ó amizade!  
 Minha esperança máxima  
 Da aurora as primícias!  
 Ah, tantas vezes me pareceram  
 Sem fim todo caminho,  
 Toda a noite e toda a vida  
 Sem finalidade e sem amor!  
 Duas vezes eu quero viver,  
 Ora olho em teus olhos,  
 Deusa minha, amada suprema,  
 Brilho da manhã e vitória.<sup>385</sup>

Entretanto, também aqui – como em tudo – é preciso distinguir: se é certo, por um lado, que “a melhor maneira de começar o dia é, ao acordar, imaginar se nesse dia não podemos dar alegria a pelo menos uma pessoa”<sup>386</sup>, não menos correto, por outro lado, é que

ocorre [...] que você quer ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria *compreende* inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança em comum – os seus *amigos*: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: – eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: – a *partilha da alegria!*<sup>387</sup>

Desta forma, assim entrevistados o saber alegre e os amigos como portadores da alegria, passa-se, ato seguinte, à análise da alegria como fundamento do impulso maior no sentido da criação artística de si mesmo – e, portanto, do mundo.

<sup>385</sup> FP 1882, 1[106], in FE I, p. 57.

<sup>386</sup> HDH, 689. Assim também no seguinte aforismo:

*Dar alegria aos outros.* – Por que dar alegria é a maior das alegrias? – Porque assim damos alegria de uma só vez aos nossos cinquenta impulsos próprios. Podem ser, isoladamente, alegrias muito pequenas: mas, colocando-as todas numa só mão, ela estará mais cheia do que nunca – e o coração também! – (A, 422)

<sup>387</sup> GC, 338.

### **Capítulo 3**

#### **Alegria, impulso à criação**

A alegria é a prova dos nove.  
(Oswald de Andrade)

### 3.1. Alegria, impulso vital

Existem várias formas de escutar Nietzsche e Rosset.

Algumas delas buscam fundamento em modelos interpretativos de cunho reducionista – a exemplo daqueles que consideram Rosset um pensador “obcecado pelo próprio furor apologético [quanto à alegria]”<sup>388</sup> – ou totalitário, como aqueles que consideram Nietzsche “fundamentalmente, o último pensador da história da metafísica, no qual esta história chega ao seu termo”<sup>389</sup>.

Malgrado a autoridade destas exegeses, é possível e preferível escutá-los como aquilo que efetivamente são: pensadores que fundam uma ética imanente, *filosofias da vida* que denunciam os valores transcendentos como escapatórias à experiência do real e apontam para a necessidade de uma reorientação da reflexão filosófica para a vida, para este mundo, o único mundo, ou seja, para “nos tornarmos novamente bons vizinhos das coisas mais próximas”<sup>390</sup>.

A par desta última orquestração, pode-se compreendê-los como filósofos para quem o pensamento deve ser manifestado e acolhido sobretudo como atividade artística, uma vez que se Rosset enreda seus escritos através da literatura, Nietzsche faz do aforismo um dos principais elementos literários para exprimir suas reflexões, reconstruindo uma “totalidade pressuposta, onde as expressões circunscritas têm o valor de fragmentos melódicos e harmônicos de uma música desconhecida”<sup>391</sup>.

Daí porque, para além da profunda vinculação temática, os escritos de Nietzsche e Rosset guardam entre si a peculiaridade do estilo condensado, poético, em que as palavras e expressões possuem significação e importância que variam de acordo com o mo(vi)mento de

<sup>388</sup> Rossano Pecoraro, *Cioran, a filosofia em chamas*, p. 173.

<sup>389</sup> Gianni Vattimo (*Introdução a Nietzsche*, p. 9), que se refere, no ponto, à exegese realizada por Heidegger acerca do pensamento de Nietzsche, “prescrição segundo a qual é necessário ler Nietzsche relacionando-o com Aristóteles, isto é, vendo-o como um pensador essencialmente metafísico [...], um filósofo que coloca no centro de sua atenção o problema mais antigo e basilar da filosofia, a questão do ser.” (id. *ibid.*). Entretanto, como bem o adverte Carlos A. R. Moura, é preciso se resguardar de qualquer pretensão de aplainamento do pensamento de Nietzsche em função de “um misterioso e diáfano ‘esquecimento do ser’” (ob. cit., p. 4). Também assim Fernando Savater, quando registra que “Heidegger bem compreendeu a aposta metafísica que estava em jogo no pensamento nietzscheano, mas se equivoca – ainda pior, falseia radicalmente Nietzsche – ao empenhar-se em *ontologizar* seu pensamento como um último avatar crítico da metafísica ocidental (*Idea de Nietzsche*, p. 64).

<sup>390</sup> Nietzsche, HDH II, AS, 16.

<sup>391</sup> Giorgio Colli, ob. cit., p. 5. Embora dirigida especificamente a Nietzsche, é inegável que a assertiva calha também a Rosset, que, segundo José Thomaz Brum, “expõe sempre a mesma ideia: [...] a filosofia ocidental inventa certezas metafísicas e religiosas pela incapacidade humana de tolerar a crueza e unicidade do real” (*Prefácio a O princípio de crueldade*, p. 7). Por fim, nesta mesma obra Colli acentua que o estilo aforismático de Nietzsche “aponta para a desconfiança para com o caráter produtivo das cadeias demonstrativas” (p. 55).

seu pensamento, a partir do “acento”, da intensidade que lhe é oferecida em cada situação<sup>392</sup>.

Por esta razão é que, ao se apropriar do termo “beatitude” para definir “o tema central da filosofia nietzscheana”, Rosset assinala:

Provavelmente, do mesmo modo outros termos conviriam: alegria de viver, gáudio, júbilo, prazer de existir, adesão à realidade, e ainda muitos outros. Pouco importa a palavra, aqui é a ideia ou a intenção que conta, de uma fidelidade incondicional à nua e crua experiência do real, a que se resume e se singulariza o pensamento filosófico de Nietzsche.<sup>393</sup>

Também assim quanto a Nietzsche, em cujo pensamento se observa a profunda importância do termo *Trieb* – comumente traduzida como *impulso* –, a revelar, “no campo da ética, em lugar da crítica negadora das obras anteriores, a transferência dos fundamentos da verdade para o mundo das pulsões psíquicas, tomadas como fonte de uma nova apreciação e avaliação de todas as coisas”<sup>394</sup>.

De modo que, a par das judiciosas razões existentes para a referência à noção de *forças* no pensamento de Nietzsche e Rosset<sup>395</sup> e não obstante a circunstância de que “para designar as instâncias de origem infraconscientes, cuja atuação ele descobre no seio do pensar e do querer, Nietzsche utiliza os mais variados nomes ‘instinto’ (*Instinkt*), ‘pulsão’ (*Trieb*), ‘afeto’ (*Affekt*)”<sup>396</sup>, tem-se que a preferência pelo termo *impulso* denota a perspectiva nietzscheana no sentido de que a única realidade existente é “a realidade de nossos impulsos [*Triebe*] – pois pensar é apenas a relação desses impulsos [*Triebe*] entre si”<sup>397</sup>.

Entretanto, ainda aqui é preciso distinguir: “termo frequente e de grande importância para Nietzsche [...], cuja riqueza desafia qualquer tradução”, *Trieb* por vezes é traduzido por *instinto*, mas deste modo evidencia-se uma acepção biológica (notavelmente, a “acepção mais estrita do termo”) inquestionavelmente indesejada por Nietzsche<sup>398</sup>, razão por que se prefere,

<sup>392</sup> “Daí o que é dito em *Assim falou Zaratustra* depender de quem o diz, e o que é dito por Zaratustra remeter às circunstâncias e ao momento da narrativa em que ele o diz” (Roberto Machado, *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 31).

<sup>393</sup> AFM, p. 35.

<sup>394</sup> Lou Andreas-Salomé, ob. cit., p. 136.

<sup>395</sup> Cfr., por todos, Gilles Deleuze, a quem cabe “o mérito de ter dado início à nova leitura de Nietzsche em França [ao] introduzir a noção de ‘diferença’ para mostrar como em Nietzsche a concepção do devir da vida como força é sobretudo um ‘fluxo’ que se move atrás de ‘diferentes’ níveis” (Gianni Vattimo, *Introdução a Nietzsche*, p. 115). Quanto a Rosset, basta observar que um de seus principais livros intitula-se *Alegria, a força maior*.

<sup>396</sup> Patrik Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation* (Paris: PUF, p. 12), apud Bruno Martins Machado, *Notas sobre a dinâmica dos impulsos em Nietzsche*, p.130, nf 1.

<sup>397</sup> ABM, 36.

<sup>398</sup> A exemplo do que ocorre quanto à noção de *vontade de potência*, cuja acepção darwinista é expressamente

nesta pesquisa, o seu sentido etimológico, a significar “instigação”, “estímulo”, como “conceito-limite entre o psíquico e o somático”, elemento de uma fisiopsicologia que possui inegável e determinante importância no pensamento nietzscheano<sup>399</sup>.

Com efeito, este é o sentido sugerido pelo próprio Nietzsche quando aponta a psicologia como “rainha das ciências [...], o caminho para os problemas fundamentais”<sup>400</sup> e questiona a existência de um autônomo “impulso ao conhecimento”:

[...] Não creio que um “impulso ao conhecimento” [*Trieb zur Erkenntnis*] seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso [*Trieb*], nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos fundamentais [*Grundtriebe*] do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia uma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso [*Trieb*] ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar [...] No filósofo [...], absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza.<sup>401</sup>

Os impulsos são, portanto, elementos a partir dos quais se originam nossas valorações; “instâncias privilegiadas, primeiras, a partir das quais se deve necessariamente construir a experiência de pensar para Nietzsche”<sup>402</sup>. São, em suma, configurações que remetem à vontade de potência, o *impulso primitivo*:

Nosso intelecto, nossa vontade, assim como nossas sensações dependem de nossas estimativas de valor: essas correspondem a nossos impulsos e suas respectivas condições de existência. Nossos impulsos são redutíveis à

---

recusada por Nietzsche, a teor do que se infere do FP 14[123], KSA, vol. 13, p. 303, apud Carlos A. R. de Moura, ob. cit., p. 209/210.

<sup>399</sup> Todas as expressões transcritas neste parágrafo encontram-se na exaustiva nota de Paulo César de Souza sobre o termo *Trieb* constante de *Além do bem e do mal* (nf 21). Vale registrar que nesta mesma nota Paulo César de Souza assinala que esta perspectiva de Nietzsche “soa como um prenúncio da psicanálise”.

No que se refere à fisiopsicologia, Wolfgang Müller-Lauter esclarece:

O que Nietzsche quer dizer com o fisiológico que ele se esforça para “expor” em toda parte, não apenas por trás da consciência “enquanto tal” e de suas posições lógicas, mas também por trás das estimativas de valor morais e estéticas? Processos fisiológicos são “desencadeamento de forças”, mas isso significa lutas por potência dos *quantas* de vontade. Fisiologia bem compreendida é, pois, doutrina da vontade de potência, assim como a psicologia bem compreendida, que com ela se funde numa “fisiopsicologia”.

(ob. cit., p. 126)

<sup>400</sup> ABM, 23.

<sup>401</sup> ABM, 6.

<sup>402</sup> Patric Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation* (p. 19), apud Bruno Martins Machado, *Notas sobre a dinâmica dos impulsos em Nietzsche*, p. 124.

*vontade de potência*. A vontade de potência é o fato último a que podemos chegar.<sup>403</sup>

Ora, diz Nietzsche, se a vontade de potência consiste no “impulso mais forte e afirmador da vida”, a alegria é “uma dosagem” deste impulso, um *quantum* da vontade de potência<sup>404</sup>.

Desta feita, e uma vez que o corpo é uma configuração de impulsos,

a ordem de realidade na qual se inscreve a moral é aquela forjada pela dinâmica de nossos impulsos [...] Damos então o nosso primeiro passo ao apresentarmos uma resposta à pergunta o que é a moral. Isto porque se entendermos que a existência afirma-se a partir de um dinamismo de forças, então a moral emerge como um indicativo da perspectiva de comando que prevalece em um determinado corpo, ou seja, ela pode ser interpretada como um sintoma de um determinado arranjo de impulsos.<sup>405</sup>

Outra inferência fundamental: a alegria consiste em um *impulso primordial* (*Grundtriebe*) no sentido de que não é elemento situado *entre* um sujeito e a ação (a própria noção de sujeito é criticada por Nietzsche): “Um ‘homem feliz’ *precisa* executar determinadas ações e receia outras por instinto”<sup>406</sup>. O que implica dizer que a alegria não se encontra em uma suposta ordem finalística ou causal originada de uma decisão, de um querer, de um ato da vontade que busque fundamento seja no “conceito-monstro” em que consiste o livre-arbítrio,

<sup>403</sup> FP KSA II, 66I, 40[61] de agosto-setembro de 1885, apud Wolfgang Müller-Lauter, ob. cit., p. 62. “Vontade de potência” é nossa opção para a tradução da expressão *Wille zur Macht*, apoiando-nos, para tanto, nas razões invocadas por Miguel Angel de Barrenechea:

Traduzimos a expressão *Wille zur Macht* como “vontade de potência” [...] para eliminar a ambigüidade do termo “poder”, que em português tem um significado político ou econômico. O termo “potência” é mais abrangente e exprime o sentido fundamental da fórmula nietzschiana do *Wille zur Macht*, aludindo ao movimento de forças que age em todas as esferas do devir, e não exclusivamente no âmbito humano. (ob. cit., p. 17)

Esta também é a opção de Rubens Rodrigues Torres Filho (*Obras incompletas*, p. 379 e ss.), Scarlett Marton (*Nietzsche: uma filosofia a marteladas*, p. 90) e Roberto Machado (*Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 20). Por sua vez, Paulo César de Souza prefere a expressão “vontade de poder” (ABM, nf 26, p. 200).

<sup>404</sup> GM, III, 18. Neste parágrafo, aludindo ao compassivo, Nietzsche se refere direta e explicitamente à alegria como impulso referível à vontade de potência (impulso primitivo): “No fundo, ao prescrever “amor ao próximo”, o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e afirmador da vida – da *vontade de potência*”.

Ante a complexidade exegética que envolve o conceito de “vontade de potência” e dadas as limitações inerentes à presente pesquisa, cumpre-nos apenas salientar que aí não se trata de uma vontade (o próprio conceito de “vontade” deve ser problematizado) que se dirija à potência como um fim, senão de um *pathos* que a cada momento se alcança no movimento de superação de si, de “superação de um estado por outro mais elevado – e, com isso, o momento da abolição de um limite da aspiração através de uma nova limitação” (Carlos A. R. de Moura, ob. cit., p. 199).

<sup>405</sup> Bruno Martins Machado, *Notas sobre a Dinâmica dos Impulsos em Nietzsche*, p.125.

<sup>406</sup> CI(2011), *Os quatro grandes erros*, 2.

seja em seu contrário, no “cativo-arbítrio [*unfreier Wille*] [...], que resulta em um abuso de causa e efeito’<sup>407</sup>.

A partir daí, é possível entrever as razões pelas quais a metafísica dogmática elenca a alegria entre os “impulsos mais fortes e perigosos” e termina, como se disse, por caluniá-la: isto se deve à circunstância de que a alegria é um impulso fundamental e, tal como esta espécie de impulsos,

arrasta o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada; portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados.<sup>408</sup>

Esta é fundamentalmente a diretiva dos homens do ressentimento, doentes que se felicitam em adoecer os sãos, fazendo-os envergonhar-se de sua alegria:

Estes [os homens do ressentimento] são todos fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos de vingança, em pretextos para vingança: quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia comessem a se envergonhar de sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! *existe muita miséria!*”... Mas não poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma comessem a duvidar assim do seu *direito à felicidade*.<sup>409</sup>

Ora, a alegria de que aqui se cuida efetivamente não se confunde com esta espécie de alegria doente: é mesmo o seu antípoda. Aqui se cuida, como se disse, da alegria como

<sup>407</sup> ABM, 21. Em outra ocasião, Nietzsche assinala:

Hoje não temos mais compaixão pelo conceito de “livre-arbítrio”: sabemos bem demais o que é – o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade “responsável” no sentido de eles, isto é, de *torná-la deles dependente*... [...] Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*.

(CI, VI, 7)

<sup>408</sup> ABM, 201. Registre-se que, em vez de expressões como “tradição filosófica”, preferimos a expressão “filosofia dogmática” para designar todo e qualquer sistema filosófico contra o qual Nietzsche investe em suas críticas, adotando, com isto, uma expressão bastante recorrente em seus próprios escritos, a exemplo de quando assinala que “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (ABM, *Prólogo*).

<sup>409</sup> GM, III, 14.



impulso referível à vontade de potência em seu sentido de afirmação da vida, de uma vida que viceja e floresce malgrado os – e em razão dos – aspectos terríveis que envolvem a vida.

Dito isto, cuida-se, adiante, de especificar de que modo o impulso da alegria é concebido por Nietzsche e Rosset.

### 3.2. “O trágico, franca alegria dinâmica”

Em “um dos melhores textos sobre o filósofo [Nietzsche]”<sup>410</sup>, Lou Andreas-Salomé assinala que a “fusão de tragédia e alegria [é] característica de todo o conjunto de suas últimas obras”<sup>411</sup>. Daí porque já se assinalou, com inegável razão, que

*trágico* designa a forma estética da alegria, não uma forma medicinal, nem uma solução moral da dor, do medo ou da piedade. O que é trágico é a alegria [...] Uma lógica da afirmação múltipla, portanto uma lógica da pura afirmação, e uma *ética da alegria* que lhe corresponde, é esse o sonho antidialético e antirreligioso que perpassa toda a filosofia de Nietzsche.<sup>412</sup>

O trágico ou dionisíaco: “Talvez o único conceito nietzschiano que percorre toda a obra [de Nietzsche], podendo ser encontrado desde a sua origem, em *O nascimento da tragédia*, até os fragmentos do último período de sua vida”<sup>413</sup>.

No que respeita a Rosset, sob esta mesma ótica de um pensamento imanente, “terrífico”, este filósofo assinala, por seu turno, que “*não há filosofias não trágicas*” e que se é certo que a filosofia nasce do espanto, no *thauma* (como o aduz Aristóteles), “o espanto próprio do filósofo trágico [é] seu maravilhamento sendo que a alegria seja, e não a dor”<sup>414</sup>.

Assim concebida, a alegria possui uma importância fundamental no pensamento de Nietzsche e Rosset, sobretudo quando relacionada ao trágico, o que Deleuze sumariza na seguinte fórmula: “O trágico, franca alegria dinâmica”<sup>415</sup>.

“Trágico”; “alegria”; “franca”; “dinâmica”: cumpre-nos aproximar dos termos desta

<sup>410</sup> Mazzino Montinari, ob. cit., p. 163.

<sup>411</sup> Nietzsche em suas obras, p. 138.

<sup>412</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 29. O último grifo não consta do original.

<sup>413</sup> José Thomaz Brum, *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 73. Também assim Lou Andreas-Salomé, que relaciona o *dionisíaco* dentre “as quatro ideias do primeiro período filosófico de Nietzsche, com as quais se ocupou até o fim, mesmo em concepções sempre alteradas” (ob. cit., p. 82). Vale registrar, todavia, que no segundo período do pensamento de Nietzsche, a questão do trágico é atenuada, mas é posta, p. ex., em A, 78 e 172, e HDH, 108, 212 e 169, o que basta para desautorizar a assertiva de Nuno Nabais no sentido de que, após *O nascimento da tragédia*, “o tema da tragédia desaparece por completo dos seus textos [de Nietzsche]” (*Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*, p. 11).

<sup>414</sup> As transcrições deste parágrafo constam de LP, p. 41 e 55.

<sup>415</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 29.

expressão, e veremos que é possível conceber que a vinculação intrínseca entre o trágico e a alegria no pensamento de Nietzsche e Rosset evidencia que a alegria consiste em um impulso partícipe de uma relação antagônica (dinâmica), referível, em última instância, à vontade de potência, cuja intensidade (franca) fundamenta uma perspectiva em que os aspectos mais terríveis e problemáticos da existência são não apenas admitidos mas requeridos como elementos indispensáveis para a afirmação da vida em sua plenitude (trágico).

Nesta senda, passa-se à análise da alegria como impulso primordial à afirmação do trágico, onde se lança, em último estágio, a perspectiva de transvaloração das supostas antinomias em que se fundamenta a tradição filosófica, ou seja, a perspectiva de um pensamento além de bem e mal, não no sentido de busca de um domínio transcendente a dois valores opostos, mas com fundamento na própria negação desta oposição<sup>416</sup>.

Começemos por Rosset.

#### **a. Rosset: alegria, impulso maior**

Por que a alegria, e não a dor?

Eis como Rosset se apropria de uma das questões fundamentais (*Grundfrage*) da filosofia (“Por que o ser e não, antes, o nada?”<sup>417</sup>) para assinalar “o espanto do filósofo trágico, seu maravilhamento, sendo que a alegria seja, e não a dor”<sup>418</sup>. Isto porque – aduz Rosset – se, por um lado, “não há filosofias não trágicas”<sup>419</sup>, por outro lado, a relação entre a alegria e o trágico consiste mesmo na “questão mais séria que a filosofia teve de conhecer”<sup>420</sup>.

Dadas as amplas e profundas implicações desta peculiar relação entre o trágico e a alegria, cuidemos de precisar os marcos deste pensamento.

Já se assinalou que Rosset concebe o real como único, singular, idiota, de modo que cada elemento que o constitui não participa de qualquer “rede de significações”, de qualquer categoria conceitual de onde pudesse derivar sua identidade ou se pôr em relação a outro elemento<sup>421</sup>:

Dizemos: toda realidade é necessariamente uma realidade qualquer, determinada e fortuita, logo insignificante. Dizemos também: quando se

<sup>416</sup> Cfr. Paulo César de Souza, ABM, nf 15.

<sup>417</sup> Cfr. Rossano Pecoraro, *Por que o ser e não o nada? A Grundfrage em Leibniz, Schelling e Heidegger*.

<sup>418</sup> Rosset, PL, p. 55.

<sup>419</sup> Id. *ibid.*, p. 41.

<sup>420</sup> AFM, p. 24.

<sup>421</sup> Cfr. Cap. I, item 1.1., subitem a.

atribui um significado ao real dá-se-lhe um valor imaginário, um valor adicionado à percepção da realidade, a qual pode sempre interpretar-se em termos de mero acaso [...] Devolver o real à insignificância consiste em devolver o real a si mesmo: em dissipar os falsos sentidos, não em descrever a realidade como algo absurdo ou carente de interesse.<sup>422</sup>

Ora, uma vez que todo objeto é singular, é não apenas vão mas sobretudo deletério qualquer tentativa de busca de significação em outra instância que não o real, ou seja, a qualquer *duplo*, concebido por Rosset como discurso alucinatório de negação da realidade, “como a ontologia eleata ou a metafísica platônica, chamadas menos para dar conta da existência do que, incansavelmente, para testemunhar contra ela”<sup>423</sup>:

Como, então, afirmar a existência em sua totalidade; como considerá-la, sem qualquer anteparo, em seus aspectos mais problemáticos e terríveis, ou seja, em sua crueza?<sup>424</sup>

Ora – diz Rosset –, por meio da alegria, o *impulso maior*<sup>425</sup>.

Assim é que, na contramão de uma longa tradição filosófica, que pensa a alegria “como uma escapatória ao presente em prol de uma ‘presença’ permanente, uma escapatória à existência fugidia em prol de um ser eterno”<sup>426</sup>, Rosset aposta na perda de parâmetros lógico-linguísticos-metafísicos para compreender a alegria como o impulso fundamental que permite (quicá implica) a adesão pura e incondicional ao real, “que não passa pelo pensamento de uma providência, nem, é claro, de uma filosofia da história, mas implica, em compensação, um conhecimento do trágico”<sup>427</sup>.

Isto porque, para Rosset, a alegria é o sinal distintivo de uma *filosofia trágica*, que é, em primeira ordem, “um ato destruidor e catastrófico: o pensamento [que] tem por propósito desfazer, destruir, dissolver – de maneira geral, privar o homem de tudo aquilo de que este se

<sup>422</sup> RD, 56/57. Adiante, na mesma obra, Rosset assinala:

Uma palavra expressa por si mesma esse duplo caráter, individual e incognoscível, de qualquer coisa: a palavra “idiotez”. *Idiôtés*, idiota, significa simples, particular, único; depois, por uma extensão semântica cuja significação filosófica é de grande alcance, significa pessoa privada de inteligência, ser desprovido de razão. Assim, todas as coisas, todas as pessoas, são idiotas, já que não existem mais que em si mesmas, é dizer, são incapazes de aparecer de outro modo que ali onde estão e tais como são: incapazes, pois, e em primeiro lugar, de *refletir-se*, de aparecer no duplo do espelho.

(RD, p. 61)

<sup>423</sup> AFM, p. 43.

<sup>424</sup> “Crueza” no sentido de cru, sem anteparo, doloroso. Vale repetir trecho em que o próprio Rosset esclarece: “Por crueldade do real entendo, em primeiro lugar, é claro, a natureza intrinsecamente dolorosa e trágica da realidade [...] Mas também entendo por crueldade do real o caráter único, e conseqüentemente irremediável e inapelável, desta realidade” (PC, p. 18). Cfr., nesta pesquisa, o Cap. I, item 1.1., subitem *a*.

<sup>425</sup> Ante as razões invocadas quanto à preferência do termo *impulso* em desfavor de *força* (cfr. item anterior deste mesmo capítulo), apropriamo-nos, no ponto, do título de uma das mais importantes obras de Rosset – *Alegria: a força maior*, tradução de *La force majeure* (1983).

<sup>426</sup> AFM, p. 19.

<sup>427</sup> Id. *ibid.*, p. 43.

muniu intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça<sup>428</sup>, e, em segundo – mas não menos importante – plano, porque, sendo “apanágio da humanidade inteira”<sup>429</sup>, cuida-se de um saber fundado na abundância de vida, para o qual se há falta decerto não é a falta “de algo” mas a “falta de ausência”<sup>430</sup>, a indicar, por outras palavras, a “plenitude de ser”: o mais duro dos pensamentos sendo não se acreditar na pobreza, mas saber que não há ‘nada’ que falte<sup>431</sup>.

Neste sentido, à semelhança de Nietzsche, Rosset afronta os caluniadores da alegria em seu próprio terreno, no terreno da metafísica dogmática, uma vez que “o trágico humano não é ausência de destino determinável, de felicidade acessível, mas a impossibilidade mesma de *se representar* um qualquer fim, uma qualquer felicidade”<sup>432</sup>.

Daí segue que, para além de uma instância transmundana referente à felicidade como fim, como meta, cuida-se, noutra giro, de conceber a alegria como o elemento distintivo da aprovação do carácter total da existência. Alegria que, porquanto experimentada sem o recurso a qualquer justificativa (ou razão, na ambivalência do termo), é “irracional e, filosoficamente falando, abusiva (ou seja: em demasia)” e, que por isto mesmo, refoge à caracterização comum que lhe oferece a filosofia moderna<sup>433</sup>.

Definida por Rosset como *amor ao real*<sup>434</sup>, a alegria testemunha, pois, um pensamento

---

<sup>428</sup> LP, p. 14. Logo adiante, Rosset se apressa em assinalar que a filosofia trágica a que alude “não deve evidentemente ser buscada nem na angústia vinculada a incertezas de ordem moral ou religiosa (trágico segundo Kierkegaard), nem na perturbação perante a morte (trágico segundo Chestov ou Max Schéler), nem na experiência da solidão e da angústia espiritual (trágico segundo Unamuno)” (p. 15).

<sup>429</sup> Id. *ibid.*, p. 34.

<sup>430</sup> OS, p. 129. Ainda neste tópico, Rosset assinala:

A alegria é, antes de tudo, não uma cessação da ausência (o que implicaria um reconhecimento parcial desta mesma ausência), senão algo que pode descrever-se – ainda que a expressão beire perigosamente a insignificância ante seu aspecto tautológico – como uma *falta de ausência*: é dizer, o sentimento – tomado aqui no sentido forte de saber – de que todas as coisas buscadas e aparentemente ausentes estão em realidade presentes e dadas, ou inclusive que a finalidade tão esperada está desde agora advinda, podendo qualquer pergunta dirigida ao real receber, deste mesmo real, uma resposta satisfatória. (op. loc. cit.)

<sup>431</sup> LP, p. 44. Por seu turno, “toda forma de pensamento não trágico começa [...] por acrescentar, à definição bruta do trágico, uma insensível modificação: ela estima que o homem tem necessidade, não de algo que não é nada, mas de algo que lhe falta (p. 43).

<sup>432</sup> Id. *ibid.*, p. 46. É o que Rosset denomina de “terrorismo filosófico” (poder-se-ia dizer *terrorismo filosófico*, a registrar sua adesão ao real, ao que é terreno), perspectiva que assimila o exercício do pensamento a uma “lógica do pior” (“onde o termo ‘lógica’ – esclarece Rosset – visa designar o carácter *filosófico* do discurso trágico”, ou seja, “*fazer passar o trágico do silêncio à fala*” – p. 18 e 29): “parte-se da ordem aparente e da felicidade virtual para culminar, passando pelo necessário corolário da impossibilidade de toda felicidade, na desordem, no acaso, no silêncio e, por fim, na negação de todo pensamento” (p. 14).

<sup>433</sup> Nicola Abbagnano assinala que “Descartes considera a alegria “uma emoção agradável da alma que consiste no gozo do bem que as impressões do cérebro representam como seu” (*Pass. de l’âme*, II, 91) e que “Locke repete essa definição” (*Ensaio*, II, 20, 6), in *Dicionário de filosofia*, p. 25.

<sup>434</sup> LR, p. 104. Veja-se, adiante, Cap. 3, item 3.3. deste Capítulo, em que esta perspectiva é relacionada à

sem segunda intenção, uma percepção do real que prescindir de qualquer referência ao outro, ou seja, uma percepção *irreferente*, uma vez que independe de qualquer “outro”, nem a título de fiança de inteligibilidade nem de garantia afetiva, com o que se contrapõe de modo virulento à filosofia dogmática, que considera “que não há alegria verdadeiramente acessível ao homem senão através de um ‘ultrapassamento’ da simples alegria de viver”<sup>435</sup>.

Nesta senda, importa assinalar que, por ser insignificante (ou incondicional), a alegria é “amor sem complemento de objeto”<sup>436</sup>, ou seja, desacompanhada de uma causa, o que implica dizer que é distinta do amor à vida e indiferente à morte: distinta do amor à vida porque “a vida não é mais que um aspecto do real [...], mas isto não basta para erigi-la no objeto privilegiado do amor [...]; o amor ao real implica o amor à vida, mas não o contrário [...] A alegria ama a vida porque ama o real, não o real porque ama a vida”<sup>437</sup>; indiferente à morte dado que “as desaparecimentos das manifestações do real [...] não afetam a realidade mesma [...]: a morte não afeta o real: somente tem incidência sobre seus signos, seus testemunhos, seus vestígios, suas ‘obras’”<sup>438</sup>.

Certo – diz Rosset –: habitualmente, a alegria se liga a uma causa, a um motivo. Nestes casos, todavia, não se cuida da alegria vinculada ao trágico, senão de “um regozijo contido [...], marca comum de toda alegria motivada, certa de um triunfo indiscutível, mas também preciso e particular”<sup>439</sup>, que no mais das vezes se esgota na própria circunstância que a provocou.

Há, no entanto, que se fazer uma outra importante ressalva quanto à relação entre a alegria e a vida. Quando assinala que a alegria não se confunde com o amor à vida<sup>440</sup>, Rosset está a evidenciar apenas e tão-somente que a alegria não se exaure no apego à vida (que é, repita-se, apenas um aspecto do real) e não, à toda vista, que não haja uma correspondência entre elas. Bem ao contrário: “a alegria aqui tratada não se distingue, de modo algum, da

concepção nietzscheana de *fidelidade à terra*.

<sup>435</sup> AFM, p. 18. Muniz Sodré assinala que

Para este modo de pensar convergem as tradições especulativas dos epicuristas, dos estoicos e dos hindus. As duas correntes gregas sustentavam a inutilidade de se esperar pela virtude e pela felicidade, enquanto que um trecho do Samkhya-Sutra sintetiza a posição oriental: “Só é feliz aquele que perdeu toda a esperança, pois a esperança é maior tortura que existe, e o desespero a maior felicidade”. (ob. cit.)

<sup>436</sup> Id. *ibid.* Cfr. tb. OS, p. 127 e ss.

<sup>437</sup> Id. *ibid.*, p. 105.

<sup>438</sup> Id. *ibid.*, p. 107.

<sup>439</sup> AFM, p. 11.

<sup>440</sup> Cfr. LR, p. 105.

alegria de viver, do simples prazer de existir”<sup>441</sup>.

Em relação a este ponto, cumpre refutar algumas objeções que se pretendem favoráveis à concepção da alegria de viver como impulso vital. Primeira objeção: a alegria de viver consistiria em uma acomodação à vida, espécie de sucedâneo da verdadeira alegria, argumento que prontamente se refuta porquanto fundado na inaceitável tese que “situa a alegria de viver no registro da resignação e na falta de coisa melhor. Argumento, portanto, inaceitável, para não dizer suicida”<sup>442</sup>. Segunda objeção: a alegria de viver corresponderia a um desejo de estabilidade e perenidade, que igualmente se rejeita ante a ineludível circunstância de que “o que esta [a alegria de viver] menos visa é a estabilidade e a perenidade de um ser imperecível e inalterável; muito pelo contrário: ela só tem facilidade em respirar numa existência efêmera, perecível, sempre mutável e *desejada como tal*”<sup>443</sup>.

“Por isso – conclui Rosset – toda alegria perfeita consiste, a meu ver, na alegria de viver e somente nela”<sup>444</sup>.

Todavia, este ainda não é o ponto em que as questões sobre a alegria encontram termo final. Longe disto, os tópicos assinalados servem apenas de pano de fundo para a aposição do “paradoxo central da alegria”, que consiste precisamente em sua relação com o trágico, e que Rosset enuncia através de um aparente paradoxo:

A alegria é um regozijo incondicional da existência e a propósito da existência; ora, não há nada menos regozijador do que a existência, considerando esta última com toda frieza e lucidez de espírito.<sup>445</sup>

Ora, se a existência possui um caráter “indefensável e indesejável” (advindo, segundo Rosset, sobretudo de sua fragilidade), é precisamente ante esta circunstância que têm malogrado todas as tentativas de “conciliação racional entre o exercício jubiloso da vida e o

---

<sup>441</sup> AFM, p. 18. É o que Jelson Oliveira compreende pelo termo *Lebensfreude*, a significar “a alegria com as coisas mais próximas” (*Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas*, p. 184). Nos escritos de Nietzsche, o termo *Lebensfreude* consta de uma carta dirigida a Reinhart von Seydlitz (datada de 04/01/1878) e de HDH, 222.

<sup>442</sup> Id. *ibid.*, p. 19/20.

<sup>443</sup> Id. *ibid.*, p. 21. Aliás, tal concepção corresponde àquilo que Nietzsche assinala:

*O andarilho*. – Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho – embora não como viajante em *direção* a um alvo último: pois este não há. Mas bem que ele quer ver e ter os olhos abertos para tudo o que propriamente se passa no mundo; por isso não pode prender seu coração com demasiada firmeza a nada de singular; tem de haver nele próprio algo de errante, que encontra sua alegria na mudança e na transitoriedade.

(HDH (1978), 638)

<sup>444</sup> Id. *ibid.*, p. 25.

<sup>445</sup> Id. *ibid.*, p. 22.

reconhecimento da precariedade da existência”, o que pode inclusive conduzir ao “pensamento mais perigoso”: o menosprezo pela vida<sup>446</sup>.

Entretanto, e por mais paradoxal que possa parecer, é a partir desta incompatibilidade entre a alegria e sua justificação racional que é possível reconhecê-la como intrinsecamente vinculada ao trágico, também desprovido, por natureza, de qualquer inferência significativa, ou seja, igualmente *ilógico, irracional, injustificável*, uma vez que sua experiência independe, a qualquer título, de qualquer razão ou legitimidade. Numa palavra: “O que é trágico é a alegria”<sup>447</sup>.

Resta outra questão: se a alegria consiste num regozijo impensável isto quer dizer que consiste num regozijo ilusório? Nas palavras de Rosset:

Ou a alegria consiste em uma ilusão efêmera de ter acabado com a ilusão do trágico da existência – e neste caso não é paradoxal, mas ilusória – ou consiste em uma aprovação da existência tida por irremediavelmente trágica – e neste caso é paradoxal mas não ilusória.<sup>448</sup>

E aqui cabe expor a opção acolhida por Rosset e transcrever as razões que aduz:

Não é surpreendente que eu dê preferência ao segundo termo da alternativa, persuadido não somente [de] que a alegria consegue acomodar-se com o trágico, mas ainda e sobretudo, que ela consiste apenas neste e por este acordo com ele. Pois é justamente o privilégio da alegria, e a razão de contentamento particular que ela concede – contentamento singular, porque o único a não ter reservas –, permanecer a um só tempo perfeitamente consciente e perfeitamente indiferente acerca das infelicidades que compõem a existência.<sup>449</sup>

Aí estão expostos, portanto, os fundamentos da alegria como impulso maior, cujas características impende assinalar.

Uma delas é que a alegria é *irrefletida*: sem reflexo (antes ou depois) nem *a partir* nem *no sentido* do que quer que seja, e logicamente (este termo tomado como alusivo a consequência e a fundamento racional) desarrazoada. Daí porque

a língua corrente diz muito mais do que geralmente se pensa quando fala de ‘alegria louca’ ou declara que alguém está ‘louco de alegria’: expressões

<sup>446</sup> Todas as transcrições deste parágrafo constam de LP, p. 34.

<sup>447</sup> Gilles Deleuze, ob. cit., p. 29.

<sup>448</sup> AFM, p. 24. A pontuação do trecho transcrito foi ligeiramente modificada.

<sup>449</sup> Id. ibid., p. 25.

deste tipo não são apenas imagens; elas devem ser entendidas literalmente, pois exprimem a verdade mesma: não há alegria senão louca – todo homem alegre é necessariamente e a seu modo um destinado.<sup>450</sup>

Outra característica da alegria: seu *caráter totalitário*, não apenas no sentido de que “é um pleno que basta a si mesmo”<sup>451</sup>, mas também no sentido de uma aprovação global de todas as formas de existência, numa abrangência que “tende a ir além do objeto particular que a suscitou, para afetar diretamente qualquer objeto e chegar a uma afirmação do caráter jubiloso da existência em geral”<sup>452</sup>.

Isto quanto a Rosset. Vejamos, doravante, como a questão entre a alegria e o trágico encontra-se disposta no pensamento de Nietzsche.

#### **b. Nietzsche: *Urfreude*, a alegria primordial**

*Ecce homo*, o testamento intelectual de Nietzsche, constitui um notável registro do lineamento da relação que o trágico e a alegria possuem em seu pensamento: no capítulo dedicado a *O nascimento da tragédia*, reconhece-se como “o primeiro filósofo trágico” por haver transposto o dionisíaco para um *pathos* filosófico; adiante, na parte em que alude a *Zarathustra*, assinala que o “*pathos* trágico” é “o *pathos* afirmativo *par excellence*” e, por fim, na parte alusiva a *Crepúsculo dos ídolos* e no capítulo final, intitulado *Por que sou um destino*, aduz ser “um alegre mensageiro”<sup>453</sup>.

Daí é possível entrever o “nexo subterrâneo”<sup>454</sup> que se configura na relação entre o trágico e a alegria e que perpassa todas as suas obras e que adquire nuances diversas neste percurso.

Com efeito, se já na conferência *O drama musical grego* (proferida à época de sua docência na Universidade da Basileia), Nietzsche alude a um “hino à alegria” [*Freudenhymne*] de cunho dionisíaco, esta vinculação é no entanto entrevista com mais vigor em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, com que se insere na polêmica do

<sup>450</sup> Ob. loc. cit. Cfr. tb. LR, p. 105.

<sup>451</sup> AFM, p. 18.

<sup>452</sup> Id. *ibid.*, p. 7. Neste ponto, Rosset se apressa em esclarecer:

O que distingue, em profundidade, o totalitarismo comum do “totalitarismo” da alegria é que o primeiro – diferentemente da alegria, que se contenta com a sua própria faculdade aprovadora – existe apenas sob a condição e pelo requerimento de uma incessante aprovação por parte do outro [quicá o termo alcance o “seguidor” das modernas navegações virtuais].

(AFM, p. 17 – o trecho entre colchetes não consta do original e a pontuação foi ligeiramente modificada)

<sup>453</sup> EH, NT, 3; EH, ZA, 1; EH, CI e EH, PD, 1, respectivamente.

<sup>454</sup> Aproprio-me da expressão é de Giorgio Colli, *ob. cit.*, p. 89.



intelectualismo alemão sobre a arte grega, que postula a “divisão entre uma Grécia marcada pela serenidade, ou simplicidade, característica que lhe dá Winckelmann<sup>455</sup>, e uma Grécia arcaica, sombria, violenta, selvagem, mística, extática, como aparece bem claramente em Hölderlin”<sup>456</sup>.

Fulcrado nos conceitos de *apolíneo* e *dionisíaco* – referidos às noções schopenhauerianas de *representação* e *vontade*, respectivamente –, *O nascimento da tragédia* sedimenta uma perspectiva distinta daquela formulada desde Aristóteles em relação ao trágico – eminentemente formal e classificatória, que se logrou denominar de *poética da tragédia* –, concebendo-o não mais a partir de elementos estritamente estéticos mas vinculada a uma dimensão eminentemente ética – naquilo que, a partir das reflexões de Schelling, logrou-se denominar de *filosofia do trágico*<sup>457</sup>.

Nesta obra, o trágico é louvado por Nietzsche como “o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe [...] e da arte como esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida”<sup>458</sup>, que teria vez no seio do Uno-primordial (*Ur-Eine*), de matiz schopenhaueriana, unidade mais originária e fundamental a que se chega através do *consolo metafísico*, movimento de autossuperação que se traduz, em suma, na compreensão de que, “dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo [...], apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o *uno* vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos”<sup>459</sup>.

Deste modo, neste momento do pensamento nietzscheano o trágico se confunde com o triunfo do espírito dionisíaco – “A despeito de toda mudança dos fenômenos, [a vida] é

<sup>455</sup> Johann Joachim Winckelmann (1717 – 1768). Historiador da arte germânico, em cujas obras *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura* (1755) e *História da arte da antiguidade* (1764) expõe seus argumentos sobre a história da arte grega, através de uma análise rigorosa e científica que influenciará a história e a estética idealistas. Cfr. Pedro Süsskind, *A Grécia de Winckelmann*, p. 67.

<sup>456</sup> Roberto Machado, *O nascimento do trágico*, p. 215. Johann Christian Friedrich Hölderlin (Lauffen-sobre-o-Neckar, 20/03/1770 – Tübingen, 07/06/1843), um dos mais expressivos poetas alemães. Otto Maria Carpeaux assinala a respeito:

Hölderlin descobriu, para seu uso pessoal, uma Grécia que os dois milênios da era cristã tinham ignorado e da qual não sabiam Winckelmann nem Goethe: a Grécia exultantemente dionisíaca, a Grécia misteriosamente órfica [relativa a Orfeu, poeta-símbolo do devaneio e do canto como revelação sapiencial] [...]

Nietzsche foi o primeiro moderno que chegou a compreender Hölderlin.

(*A literatura alemã* – São Paulo: Cultrix, 1964 –, p. 89, apud José Paulo Paes, *O regresso dos deuses – uma introdução à poesia de Hölderlin*, in Hölderlin, *Poemas*, p. 12)

<sup>457</sup> Nas palavras de Peter Szondi: “Desde Aristóteles, há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico” (*Ensaio sobre o trágico*, p. 23).

<sup>458</sup> NT, 1.

<sup>459</sup> NT, 17.

indestrutivelmente poderosa e alegre”<sup>460</sup> – e sua vinculação com a alegria ocorre precisamente porque,

segundo Nietzsche, a finalidade da tragédia é produzir alegria. A tragédia, mostrando o destino do herói trágico como sendo sofrer, não produz sofrimento mas alegria: uma alegria que não é desmascaramento da dor (perspectiva de Aristóteles), nem resignação (perspectiva de Schopenhauer), mas a expressão de uma resistência ao próprio sofrimento.<sup>461</sup>

E, nas palavras do próprio Nietzsche, que aponta indícios de um projeto de *transvaloração dos valores* já em sua primeira obra:

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isso* chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles –: mas, para além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...* E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores [...]<sup>462</sup>

Todavia, se é certo que já nestes primeiros escritos Nietzsche rompe com a tradição filológica-estético-filosófica ao vincular o trágico à alegria e se é certo, ademais, que no período posterior a alegria se encontra associada ao conhecimento<sup>463</sup>, é somente adiante, que este pensador passa a compreender estas noções como elementos substanciais de sua crítica à moral cristã e à fundação de uma perspectiva estética sobre a vida, a partir da qual, desvencilhado da culpa e do ressentimento, o homem possa ser, enfim, o criador de si mesmo<sup>464</sup>.

<sup>460</sup> Ob. loc. cit.

<sup>461</sup> Roberto Machado, *Nietzsche e a verdade*, p. 25. Os parênteses são meus.

<sup>462</sup> CI, X, 5.

<sup>463</sup> Neste momento de seu pensamento Nietzsche alude mesmo a uma “cerebral alegria do saber [*Gehirnfreude des Wissens*]” (HDH II, AS, 201) e assevera peremptoriamente: “O homem científico é a continuação do homem artístico” (HDH, 222)..

<sup>464</sup> Vale ressaltar, no entanto, que

[...] quando ele [Nietzsche] diz, em fórmula famosa, no §24 do livro [*O nascimento da tragédia*], que “somente como fenômeno estético a existência e o mundo aparecem justificados”, isso não reduz sua análise da tragédia a uma estética. Um de seus objetivos é certamente esclarecer, contra Schopenhauer, que a vida não pode ser justificada moralmente. Mas, contrapondo-se a uma interpretação moral da tragédia, o que ele faz é propor uma interpretação metafísica, que vê na tragédia musical, na tragédia em que o mito trágico é expressão da música, uma “metafísica de artista”.

Esta superação é demarcada com a *Tentativa de autocrítica* que Nietzsche escreve posteriormente, em que passa a considerar *O nascimento da tragédia* um “um livro impossível [...], mal escrito, pesado, frenético e confuso nas imagens”, e elenca as razões: seu conteúdo foi “obscurecido e estragado por fórmulas schopenhauerianas” e seu estilo é incompatível com a “nova alma” que então se apresentava sob o nome de Dionísio<sup>465</sup>.

Ora, neste momento, Nietzsche sente a necessidade de utilizar uma “linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios”<sup>466</sup>, e o faz em *Assim falou Zaratustra*, a obra em que a relação entre alegria e trágico não apenas é vertida sob uma forma poética mas também se apresenta em sua configuração mais própria, porquanto livre dos “embarços subterfúgios místicos de Schopenhauer [...], do absurdo da compaixão e da ruptura, que ela tornou possível, do *principii individuationis* [princípio de individuação] como fonte de toda moralidade”<sup>467</sup>.

Desta forma, se no *nascimento da tragédia* a relação entre a alegria e o trágico ainda se “escondia sob o capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão”<sup>468</sup>, sua apresentação agora se perfaz apropriadamente por meio da máscara de Zaratustra, poeta em que se reflete, em todas as suas nuances, a imagem do artista ditirâmico<sup>469</sup>: passa-se de uma alegria no trágico (ou seja, vinculada à forma estética da tragédia) para uma *alegria trágica*<sup>470</sup>.

Zaratustra fala, pois, através da *palavra poética*, forma de expressão apropriada para uma filosofia trágica, arredia, de todo modo, aos esquematismos lógico-sistemáticos. Neste outro “remanejamento do conceito, sob uma aparência de continuidade”<sup>471</sup>, a vinculação entre

(Roberto Machado, *O nascimento do trágico*, p. 239-240)

<sup>465</sup> Os textos transcritos neste parágrafo constam de NT/TA, 3 e 6.

<sup>466</sup> NT/TA, 6.

<sup>467</sup> GC, 99.

<sup>468</sup> NT/TA, 3.

<sup>469</sup> Cfr. EH/NT, 4, em que se lê: “A imagem toda do artista ditirâmico é a imagem do poeta preexistente de Zaratustra [...]”. Esta é uma das razões por que de *Zaratustra* pode dizer-se “uma obra de filosofia e, ao mesmo tempo, uma obra de arte” (Roberto Machado, *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p. 20). Giorgio Colli considera “árduo classificar o *Zaratustra* como obra filosófica” e acentua, a respeito:

Genericamente [...], poesia e filosofia consistem nisto: reevocar, ligar – de um certo modo e de uma certa forma – imagens. Sentimentos e conceitos pré-existentes [...] Mas quando estes faltam, ou seja, quando aquilo que é manifestado por uma expressão não for ele próprio expressão, mas uma certa imediatez de vida, exterior à representação e à consciência, então intervêm formas expressivas análogas às de *Assim falou Zaratustra*.

(ob. cit., p. 88)

<sup>470</sup> “Alegria trágica”: a expressão é de Roberto Machado, in *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p. 18. Sobre a referida transmutação do pensamento de Nietzsche a respeito da relação entre a alegria e o trágico, cfr., também deste autor, *O nascimento do trágico*, p. 237 e ss. (princ. p. 239/240).

<sup>471</sup> Gérard Lebrun, *Quem era Dioniso?*, p. 357. Vale registrar que, não obstante, discordamos das conclusões a

o trágico e a alegria esta relação adquire, a final, a condição de “ato supremo”<sup>472</sup>: aqui, novamente o trágico; entretanto, já não mais associado à estética da tragédia mas referente a um aspecto ético.

Sob esta ótica, a alegria não consiste em um elemento (meramente) psicológico, mas em um impulso cuja intensidade propicia a fundação de um *locus* ético como ocasião para a perspectiva criadora e afirmativa do “*pathos* trágico” – o “*pathos afirmativo par excellence*”<sup>473</sup> –, em que ao homem é possível (re)criar sua relação afetiva com a totalidade do mundo e, pois, ultrapassar o antagonismo entre a alegria e o sofrimento – melhor: denunciando-o como inexistente –, fundamento de uma ética nobre. Pois – pergunta Nietzsche:

O que é nobre? O que significa hoje para nós a palavra “nobre”? Onde se revela, em que se reconhece, sob o pesado e anuviado céu do incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo, o home nobre? – Não são os atos que o apontam – os atos são sempre ambíguos, sempre insondáveis –; também não são as “obras” [...] é a *fé* [*der Glaube*] que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma.*

–<sup>474</sup>

Ora, de uma tal alegria “que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder” pode-se dizer que se trata de uma *Urfreude*, alegria primordial a teor da intensidade que permite (impele mesmo) a afirmação trágica da existência. *Urfreude*: a alegria cuja

---

que este intérprete chega neste escrito, quando defende, em suma, que em suas últimas obras Nietzsche teria reabilitado o apolinismo, ao “defender as ‘coerções técnicas’ que a maioria de seus contemporâneos considerava fúteis” e que, deste modo, “Dioniso veio a designar uma reabilitação da *tekhne*”.

<sup>472</sup> EH/ZA, 6. José Thomaz Brum esclarece:

O ponto mais agudo da discordância entre os dois pensadores está na oposição nietzschiana à doutrina moral de Schopenhauer. [...] após ter descrito o mundo como vontade [...], Schopenhauer formulou um pensamento muito reativo ao quadro sombrio que pintara”, reação que pode ser resumida como “uma condenação e acusação daquele mundo e uma busca de um outro mundo mais tranquilo ou mais justo: o mundo da ascese e da negação da vida.

(*O pessimismo e suas vontades*, p. 69)

<sup>473</sup> EH, ZA, 1.

<sup>474</sup> ABM, 287. Daí porque Rosset assinala:

O conhecimento do trágico [...] não é considerado por Nietzsche como uma mutilação da alegria, uma parte da beatitude subtraída a ela mesma pelo efeito do sofrimento, mas constitui, ao contrário, um acréscimo de gozo que prevalece sobre o sofrimento, como o pensamento da vida prevalece sobre o pensamento da morte, apresentando-se assim como um teste de beatitude, uma “prova” no duplo sentido do termo, de provação e de prova – ou seja, como uma *experiência crucial*, no sentido de Bacon.

(AFM, p. 43)

intensidade é capaz de promover a transmutação da “felicidade” em felicidade forte, num sentido marcado; da pequena alegria em grande alegria; da compaixão em amizade, uma vez que,

enquanto [...] a intuição do *pathos* que está na base da tragédia como dor primordial – como *Urschmerz* – [...] afastam da vida, o *pathos* musical de Nietzsche, não literário, é testemunha de um “outro” fundamento da vida, o “verdadeiro” Dioniso, o deus afirmativo, que é uma *Urlust*, uma alegria primordial.<sup>475</sup>

Daí porque Zaratustra corporifica o herói trágico *par excellence*, o personagem de um drama que inicialmente vive o herói apolíneo e que, após um longo e tortuoso percurso, transmuda-se em um “alegre trasgo dionisíaco”<sup>476</sup>.

Ora, se “os poetas mentem demais” e se Zaratustra também é um poeta<sup>477</sup>, *Assim falou Zaratustra é a nobre mentira poética*<sup>478</sup> em que a perspectiva trágica de Nietzsche se radicaliza na exata proporção em que nesta obra se descortina, em toda a sua extensão e profundidade, sua ânsia de se desvencilhar das antinomias constitutivas da tradição filosófica, ou seja, de pensar além de bem e mal, não no sentido de busca de um domínio transcendente a dois valores opostos, mas com fundamento na própria negação desta oposição<sup>479</sup>. Zaratustra: aquele que anuncia a transvaloração dos valores morais da cristandade inclusive por meio da inversão dos termos de suas fórmulas:

“Faça isto e aquilo, não faça isto e aquilo – assim serás feliz! Caso contrário...” Todas as morais, todas as religiões, são esse imperativo – eu o chamo de o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*. Em minha boca, essa fórmula se transforma em seu contrário – primeiro exemplo de minha “transvaloração de todos os valores”: um homem bem constituído, um “homem feliz” precisa executar determinadas ações e receia outras por instinto, ele introduz nas suas relações com pessoas e coisas a ordem que representa fisiologicamente. Numa fórmula: sua virtude é a *consequência* de sua felicidade...<sup>480</sup>

<sup>475</sup> Giorgio Colli, ob. cit., p. 11. A pontuação do texto original foi ligeiramente modificada.

<sup>476</sup> NT/TA, 7. Nuno Nabais enfatiza: “Sabemos como a ascensão, apogeu e queda de Zaratustra estão construídos do princípio ao fim como a repetição do percurso de Édipo, o decifrador de enigmas e o destruidor de todos os deuses” (ob. cit., p. 11).

<sup>477</sup> ZA, II, *Dos poetas* e II, *Da redenção*.

<sup>478</sup> A expressão é de Roberto Machado, in *Zaratustra*, p. 152. Em fórmula similar, após considerar que o *Zaratustra* representa uma “revolução estilística” nos textos de Nietzsche, Vattimo assinala que esta obra consiste em “uma espécie de longo poema em prosa, cujo modelo mais evidente é o Novo Testamento”, in *Introdução a Nietzsche*, p. 60.

<sup>479</sup> Cfr. Paulo César de Souza, ABM, nota de fim 15.

<sup>480</sup> CI (2011), *Os quatro grandes erros*, 2.

Uma força tal requer o saber da leveza, um saber festivo que expressa a sabedoria trágica da sempiterna destruição-criação, de modo que a perspectiva trágica ou dionisíaca corresponde a um saber alegre, a uma *ciência gaia(ta)*. Esta é, na expressão de Nietzsche, uma *sabedoria trágica*<sup>481</sup>, expressa com vigor e maestria na dança de Zaratustra:

É na dança que Nietzsche/Zaratustra se inspira para expressar sua selvagem sabedoria: a dança das forças cósmicas que se aglutinam e se separam, formando um mundo dionisíaco do eternamente-criar-se-a-si-próprio e do eternamente-destruir-se-a-si-próprio; a dança das palavras que, numa bem-aventurada irrisão de momentos, se dizem, contradizem e desdizem; a dança desenfreada da vida que, enlaçadora, sedutora, tentadora, exploradora, descobridora, se move para-além de bem e mal.<sup>482</sup>

Ora, se Nietzsche “acreditaria somente num Deus que soubesse dançar”<sup>483</sup>, Dionísio-Zaratustra é então este deus-bailarino que ao espírito de gravidade contrapõe o riso, a ironia, a insustentável leveza do super-homem<sup>484</sup>. Na dissonância que lateja no eterno criar-destruir, Dionísio agora dança sob a máscara de Zaratustra:

Precisamente nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é [...] Mas esta é a ideia mesma do Dionísio*. – Outra consideração conduz igualmente a ela. O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação; como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode no entanto ser o mais além e mais leve – Zaratustra é um dançarino –: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o

<sup>481</sup> Cfr. EH/NT, 3.

<sup>482</sup> Scarlett Marton, *Só acreditaria num deus que soubesse dançar*, in *Assim falou Nietzsche II: memória, tragédia e cultura*, p. 143.

<sup>483</sup> ZA, I, *Do ler e escrever*.

<sup>484</sup> “Super-homem” é a tradução que se adota para o termo *Übermensch*, acolhendo, no ponto, as razões invocadas por Roberto Machado:

Primeiro, porque “super” também tem o sentido de “sobre” – que é outra possibilidade de traduzir *über* – como se nota, por exemplo, pela tradução do termo freudiano *Überdetermination* por “superdeterminação” e “sobredeterminação”. Segundo, porque é importante manter a correspondência entre “super-homem” (*Übermensch*), “super-herói” (*Über-Held*), “superespécie” (*Über-Art*), “superar” (*Überwinden*), “autossuperação” (*Selbstüberwindung*)... para indicar mais claramente que o sentido de “super-homem” é dado pelo processo de autossuperação. Terceiro, porque é mais eufônico do que “sobre-homem”, “supra-homem”, “além-do-homem”, outras possibilidades de tradução. Quarto, porque o termo já tem um uso consagrado na língua portuguesa” (*Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 45)

Registre-se, por oportuno, que esta também é a opção de Paulo César de Souza (cfr. EH, nf 31, p. 115/116) e que *Além-do-homem* é a expressão adotada por Rubens Rodrigues Torres Filho (ZA, I, *Prefácio*, 9, nota 1, p. 228) e Scarlett Marton (*Nietzsche: uma filosofia a marteladas*, p. 70).

“mais abismal pensamento”, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, “o imenso ilimitado Sim e Amém”... “A todos os abismos levo a benção do meu Sim”... *Mas esta é a ideia de Dionísio mais uma vez.*<sup>485</sup>

“Agora um deus dança dentro de mim”<sup>486</sup> – brada enfim Zaratustra, ébrio de alegria na ciranda da existência.

### 3.3. Tornar-se o que se é: a alegria de criança criando

*Tornar-se o que se é*<sup>487</sup>: inspirada no verso *Torna-te o que és, tendo aprendido o que é isso* do poeta grego Píndaro<sup>488</sup>, esta máxima consta de diversos escritos de Nietzsche<sup>489</sup> e figura mesmo como subtítulo de seu ensaio autobiográfico *Ecce homo*, em que consta:

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte de conservação de si – do *amor de si* [*Selbstsucht*]... Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade empregada em tarefas que jazem além d’a tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência [*grosse Klugheit*], até mesmo a mais alta prudência; quando o *nosce te ipsum* seria [*wäre*] a fórmula para o declínio, o esquecimento de si, o mal-entendimento de si, o apequenar-se, estreitar-se, mediocrizar-se torna-se a razão mesma. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido do impulso “desinteressados”: eles aqui trabalham a serviço do *amor de si* [*Selbstsucht*], do *cultivo de si* [*Selbstzucht*].<sup>490</sup>

<sup>485</sup> EH/ZA, 6.

<sup>486</sup> Ob. loc. cit.

<sup>487</sup> No original: *Wie man wird, was man ist*. Em sua versão de *Ecce homo*, Paulo César de Souza assim traduz esta expressão: “Como alguém se torna o que é”.

<sup>488</sup> *Génoi, oios essí mathón*: verso 72 da *Segunda Ode Pítica*, na transcrição de Roque Spencer Maciel de Barros (que se refere, no ponto, à obra de Jaeger *Paideia*, Tomo II, p. 110-111), in *Isócrates e a filosofia*, p. 21. Adotou-se, todavia, a tradução que Paulo César de Souza em ZA (2011), nf 138 (p. 334).

<sup>489</sup> Cfr. Paulo César de Souza, EH, *Posfácio*, p. 125; GC, 270; ZA, IV, *A oferenda do mel*; EH, PI, 9.

<sup>490</sup> EH, PI, 9. Eduardo Nasser traduz o termo *Selbstsucht* por “egoísmo”, aduzindo, a respeito, que “talvez fosse mais correto, de um ponto de vista estilístico, traduzir *Selbstsucht* por ‘vício de si’. No entanto, não aderimos a essa opção por acreditarmos que ela não reenvia de imediato o leitor para o debate sobre o egoísmo que perpassa praticamente toda a filosofia nietzschiana” (ob. cit., p. 196). Porém, deixamos de adotar a tradução por “egoísmo” ante as razões expendidas por Paulo César de Souza, quando registra:

[as] palavras traduzidas como “amor de si” e “cultivo de si” [...] formam um par precioso, caro a Nietzsche: *Selbstsucht*, *Selbstzucht*. São palavras dicionarizadas. Os dicionários alemães lhe dão

*Tornar-se o que se é*: ideia que possui amplas e profundas implicações quanto à noção de alegria no pensamento de Nietzsche e Rosset na exata medida em que remetem, ambas, a uma atitude autocriativa, perspectiva que envolve “impulsos artísticos” (*Kunsttriebe*) caracterizados tanto pela *irreferência* (a um qualquer “duplo”) quanto pela *irreverência* (quanto aos aspectos problemáticos da existência<sup>491</sup>).

Vejamos de que forma estas ideias se apresentam na obra destes pensadores, salientando, desde logo, que, ao contrário dos itens anteriores desta pesquisa, neste tópico suas concepções são tomadas em conjunto, com o declarado propósito de que, neste ponto final, restem ainda mais evidenciadas suas recíprocas implicações<sup>492</sup>.

Nesta senda, inicialmente é necessário salientar que a questão relativa ao *tornar-se o que se é* e sua vinculação com a alegria compreendem-se na proposta rossetiana de uma *ética da crueldade* e no projeto nietzscheano de *transvaloração de valores* como perspectivas de inversão do idealismo, ou seja, de combate à “reticência ancestral da filosofia em levar em consideração unicamente a realidade”<sup>493</sup>.

Dito isto, cumpre dizer que, para Rosset, a criação (e, via de consequência, a criação de si) é própria do olhar filosófico, que é necessariamente interpretativo – “pelo simples fato de que ‘mede’” –, mas também criativo, “já que as imagens que propõe da realidade não são fotografias, mas recomposições, as quais diferem do original tanto quanto um romance ou um quadro”<sup>494</sup>.

Também neste sentido, no que respeita a Nietzsche vale salientar que a ideia de *criação de si* contrapõe-se ao ideário do *conhecimento de si* concebido pela cristandade como

normalmente *Egoismus* e *Selbstdisziplin* como sinônimos, o que não deixa de ser uma limitação de seu potencial semântico (um movimento contrário ao de Nietzsche, que procura explorá-lo e como que restaurar o “orgulho” das palavras; em seu texto, elas com frequência mostram uma riqueza que desconhecem quando estão em “estado de dicionário”).

(EH, nf 26)

<sup>491</sup> A expressão “impulsos artísticos” consta de NT, 2. “Irreverente” está aí no sentido de “indiferença”, qual alude Wolfgang Müller-Lauter a respeito do “além-do-homem violento [...], aquele que ‘não olha para trás’, não leva em consideração aqueles à sua volta; a fim de impor seu ideal, sua perspectiva, não leva em consideração nem presta reverência a outros ideais ou perspectivas” (ob. cit., p. 105, nr 114). Cfr. tb. o termo utilizado por Rubens Rodrigues Torres Filho na tradução de CI, X, 3.

<sup>492</sup> Isto porque se é certo, por um lado, que Rosset leu Nietzsche e que o contrário evidentemente não é possível, não menos correto, por outro lado, é que tal circunstância meramente temporal não invalida a ideia de que o pensamento do filósofo alemão (ou, o que dá no mesmo, nossa leitura de seu pensamento) modifica-se a partir da exegese que lhe oferece o pensador francês.

<sup>493</sup> Rosset, PC, p. 13. Registre-se que desta denúncia Rosset exclui Lucrécio, Spinoza, Nietzsche e, “em certa medida”, Leibniz.

<sup>494</sup> Todos os textos transcritos neste parágrafo constam de PC, 11.



atividade de formação tributária de uma referência a um plano ultramundano, expressa no sentido tardio que a filosofia dogmática atribuiu à máxima délfica *conhece-te a ti mesmo*, que Nietzsche recolhe na tradução latina *nosce te ipsum* para a expressão grega *gnôthi seauton*<sup>495</sup>.

E aqui é preciso assinalar dois propósitos complementares estreitamente vinculados à “opção engenhosa”<sup>496</sup> de Nietzsche quanto à tradução destas expressões: O primeiro está em que, ao preferir a tradução latina *nosce te ipsum* Nietzsche intenta denunciar a presença do sentido metafísico-cristão de uma atividade dirigida a um fim, a uma meta sentida como *falta* (na dupla acepção de *incompletude* e *culpa*), para assinalar que, assim concebida, esta máxima “faz do homem um animal assombrado pela sua carência de ser [...]: a ilusão de querer atingir um ‘ideal de ser humano’, ‘ideal de felicidade’, ‘ideal de moralidade’ [...] engendra a negatividade no homem e o impede de ser si mesmo”<sup>497</sup>.

O segundo propósito se relaciona à circunstância de que Nietzsche despreza o termo *mathón* (medida, aprendizado) do verso pindárico *Génoi, oios essí mathón* para com isto assinalar que, em sua perspectiva, o *tornar-se o que se é* não significa um projeto de formação com fulcro em um ideal humano, civilizatório<sup>498</sup>, senão uma invectiva no sentido da *criação artística de si mesmo* em absoluto desamparo em ralação a qualquer modelo (repita-se: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”<sup>499</sup>).

Passo seguinte, é possível entrever que esta perspectiva encontra-se estreitamente vinculada àquilo que Nietzsche designa como *fidelidade à terra*<sup>500</sup>, expressão de um *pathos* que privilegia o corpo e a vida, a indicar uma sabedoria trágica, que corresponde, em essência,

<sup>495</sup> Cfr. EH, PI, 9. Cfr. tb. Eduardo Nasser, “*Como tornar-se o que se é*”: *si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche*, que assim sintetiza o itinerário interpretativo a respeito desta expressão:

Originariamente, a máxima délfica era equivalente à *sophrosyne*, cumprindo, assim, a função de recomendar prudência ao homem na sua vida prática. Ulteriormente, no entanto, o “conhece-te a ti mesmo” foi assimilado como um apelo para que o homem conhecesse o seu divino *nous*. Essa interpretação, predominante nos períodos helenístico e imperial, foi introduzida pela tradição platônica, sendo em seguida combinada, por Filo, como elementos da tradição hebraica, culminando com a ideia de que o conhecimento de si só pode ser alcançado pela conversão rumo a Deus.

(*Resumo*)

<sup>496</sup> A expressão é de Eduardo Nasser, ob. loc. cit.

<sup>497</sup> Eduardo Nasser, ob. loc. cit.

<sup>498</sup> Expresso de forma mais característica pelo termo alemão *Bildung*, relativo às *teorias da formação* enquanto propostas educativas fundadas, em última instância, em concepções que remetem a aspectos como harmonia e uniformidade, cuja maior referência é o romance de Goethe *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, precursor do gênero *Bildungsroman* (“romance de aprendizado” ou “de formação”).

<sup>499</sup> EH, PI, 9.

<sup>500</sup> Lê-se em *Zaratustra*:

Eu vos rogo, meus irmãos, *permaneçais fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que o saibam ou não. (ZA, I, Pr, 3)

Permaneçais fiéis à terra, meus irmãos, com o poder da vossa virtude! Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam o sentido da terra! Isso eu vos rogo e imploro. (ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 2)

àquilo que Rosset designa por *amor ao real* ou, numa palavra: alegria.

Entendemos por alegria, apenas e estritamente, o *amor ao real*: é dizer, nem o amor à vida, nem o amor a uma pessoa, nem o amor a si mesmo, nem o amor a Deus, supondo que exista – amores todos eles que o amor ao real implica mas que a eles não se limita e, sobretudo, que não o condicionam de modo algum –. Em relação ao amor ao real, semelhantes afecções são circunstanciais, isto é, sua ausência não poderia em nenhum caso questioná-lo. Se a vida desfalece em seu próprio corpo, se no horizonte já não há nenhuma pessoa amada, se Deus não existe – como tampouco, fundado sobre ele, um princípio de razão suficiente chamado a dar conta de toda a realidade, a isto a alegria, se há alegria, se há sem cuidado.<sup>501</sup>

Ora, tanto na fidelidade à terra nietzscheana como no amor ao real rossetiano, o que vige é uma alegria “sem cuidado”, despreocupada, uma vez que uma tal concepção não designa renúncia, resignação, nem, tampouco, uma relação de abandono a uma entidade metafísica, senão a (re)conquista de uma sabedoria trágica que se extraviou a partir do racionalismo socrático e da moral cristã. Daí porque

a fidelidade nietzschiana [e, é justo dizer, o amor rossetiano] não é a do filósofo metafísico, não é a de uma dialética que nos depura das nossas falsas impressões e nos abre o acesso a um mundo de coisas em si, mas a que investe, justamente, na aparência, na imagem de superfície que se forma sobre um mundo que não planeja expandir-se para um extramundo de essências estáveis, mas que retorna regularmente, convulsivamente, dionisiacamente ou tragicamente à terra.<sup>502</sup>

E eis aí exposto, inclusive em suas mais profundas nuances filológicas, o sentido que o termo *alegria* possui no pensamento nietzscheano-rossetiano, a indicar, em suma, o impulso que sustenta o (aparentemente paradoxal) movimento de libertação fundado na necessidade de permanência na terra. Esta é alegria correspondente a *alacer*, *alacris*, que significa “animado”, “vivo”<sup>503</sup>, e é por isto que uma vez mais – e sempre – é preciso distinguir:

A idéia de um transbordamento ou ultrapassamento da consciência pelo destino ou por qualquer outra força maior faz-se presente na concepção de alegria, um dos movimentos mais vivos da sensibilidade, para o qual existem em latim termos diferenciados: *gaudium*, *laetitia*, *alacer*. O *gáudio* refere-se

<sup>501</sup> LR, p. 104-105.

<sup>502</sup> Paulo Pinheiro, *Drama e fidelidade em Nietzsche*, p. 209. As chaves alusivas a Rosset não constam do original.

<sup>503</sup> Cfr. Antônio Geraldo da Cunha, que registra: “*Alegre* – adj. “animado, vivo”. Do latim vulgar *alicer*, *alecris*, correspondente ao clássico *alager*, do italiano *allegro*” (*Dicionário etimológico da língua portuguesa*, p. 28).

a uma extravasão imediata, mais profana, atinente a um gozo ou um regozijo incitado por um móvel prontamente discernível. Já *laetitia* (do latim castrense, termo preferido por Espinosa) implica “graça”, isto é, o investimento da consciência pelo dom divino [...] *Alacer, alacris* (no latim vulgar, *alicer, alecris*) são adjetivos semanticamente referidos à liberdade da asa (*ala*) no céu e à permanência na terra (*acer* deriva de *ager*, campo).<sup>504</sup>

Ora, uma tal alegria é o que permite que nos livremos do veneno do desprezo instilado pela metafísica através da moral cristã, pela consideração de que a vida é erro, que a existência é culpa que deve ser expiada. Numa palavra: uma tal alegria é o que permite e impõe que sejamos novamente “bons vizinhos das coisas mais próximas”<sup>505</sup>: a elas devemos “guardar a fidelidade e, por amor à fidelidade, votar honra e sangue até mesmo às causas más e perigosas”<sup>506</sup>:

– Temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que *aprendeu a desprezar* o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo – e nós, que habitamos as campinas *mais claras* da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo.<sup>507</sup>

À evidência, tal perspectiva remete à importância da fisiologia e, em última instância, ao *corpo*, cujo desprezo pela filosofia dogmática e pela moral cristã denuncia seu desprezo pelos impulsos vitais, ao fazer “de sentimentos necessários e regulares uma fonte de miséria interior e, dessa forma [...], fazer da miséria interior, em todo homem, algo necessário e regular”<sup>508</sup>: “E frequentemente me perguntei – diz Nietzsche – se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo”<sup>509</sup>.

Trata-se, pois, em primeiro lugar, de investir contra os “desprezadores do corpo”<sup>510</sup>

<sup>504</sup> Muniz Sodré, ob. cit.

<sup>505</sup> HDH, Pr, 5.

<sup>506</sup> ZA, I, *De mil e um fitos*.

<sup>507</sup> HDH II, AS, 16.

<sup>508</sup> A (1978), 76.

<sup>509</sup> CG, Pr, 2. São várias as indicações da importância do fisiologismo no pensamento de Nietzsche, de que vale ressaltar os seguintes escritos: ABM, 3; HDH II, AS, 5 e 6; CI, VI, 2. Cfr. tb. o fragmento póstumo indicado como KSA 9, 3[97], de 1880, p. 72, em que consta: “Até que ponto a moral teve um efeito *prejudicial*? Na medida em que desprezou o corpo [...]” (apud Jelson Oliveira, *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*, p. 154).

<sup>510</sup> Este é, aliás, o título do quarto discurso da Primeira Parte de *Assim falou Zaratustra*.

para promover sua revalorização: “Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo é à vida: para que dê seu destino à terra, um sentido humano!”<sup>511</sup>. Trata-se de reabilitar o corpo e novamente vinculá-lo à alegria, que, juntamente com a beleza, constitui a expressão maior do “florescimento fisiológico”<sup>512</sup>. O corpo, bem entendido, como *locus* ético que recobre uma multiplicidade de impulsos<sup>513</sup> (dentre os quais a alegria) referíveis, todos eles – vale repetir –, à vontade de potência, no sentido de uma ultrapassagem do (falso) antagonismo corpo-alma<sup>514</sup>.

E com isto dá-se um passo adiante rumo à compreensão da vinculação entre o *tornar-se o que se é* e a alegria: a concepção de que a *fidelidade à terra* implica uma perspectiva que se põe para além dos antagonismos em que se apoia a metafísica dogmática<sup>515</sup>.

Antes, porém, é preciso distinguir: no pensamento de Nietzsche há duas espécies de antagonismos: os *antagonismos absolutos* – “Em que os entes por si existentes, repousando em si mesmos, deveriam contrapor-se diretamente uns aos outros”<sup>516</sup> – e os *antagonismos efetivos*, que residem “nas oposições concretas em que o mundo desde sempre se desdobrou e continua a desdobrar-se [para] aceitar o caráter antagônico da existência como faticidade [...] sem com isso revertê-lo num dualismo metafísico”<sup>517</sup>. Aqueles são combatidos; estes, afirmados:

Este é o motivo fundamental de seu pensamento [de Nietzsche] (após a superação da influência particular da metafísica schopenhaueriana), que aqui entrará em jogo: afirmar, contra todo tipo de dualismo metafísico, a unicidade deste mundo. Os antagonismos efetivos, admitidos em seu filosofar, não devem se excluir uns aos outros, mas sim ser derivados uns dos outros.<sup>518</sup>

A verdadeira oposição, portanto, é aquela que contrapõe, de um lado, o testemunho contra a vida e o empreendimento de vingança que consiste em negar a vida, e, do outro, a afirmação do devir e do múltiplo, ainda que na (ou por causa da – “Tudo decisivo acontece

<sup>511</sup> ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 2.

<sup>512</sup> GM, III, 11.

<sup>513</sup> “O corpo – diz Nietzsche – é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido” (ZA (2011), I, *Dos desprezadores do corpo*). Cfr., a este respeito, Maria Cristina Franco Ferraz, ob. cit., p. 77.

<sup>514</sup> Nas palavras de Nietzsche: “A nós, filósofos, não é nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito” (GC, Pr, 3). Cfr. tb. GC, Pr, 3.

<sup>515</sup> “A crença fundamental dos metafísicos [é] a crença nas oposições de valores” (ABM, 2).

<sup>516</sup> ABM, 2.

<sup>517</sup> Todos os textos transcritos neste parágrafo constam de Wolfgang Müller-Lauter, ob. cit., p. 36 e 48. Quiçá seja a isto a que Nietzsche se refere à “autossuperação da moral” (EH, PD, 3).

<sup>518</sup> Wolfgang Müller-Lauter, ob. cit., p. 47. Cfr. tb. Lou Andreas-Salomé, ob. cit., p. 173.

apesar de tudo”<sup>519</sup>) dilaceração dos membros dispersos de Dionísio. Este último é o tipo de espírito que acolhe em si e *redime* os antagonismos efetivos na problematidades da existência.

Daí porque o sofrimento não se opõe fundamentalmente à alegria nem esta é refúgio em relação àquele:

Há um mal-entendido na alegria muito difícil de desfazer. [...] Nós, que nos *refugiamos* na felicidade; nós, que necessitamos de todas as nuances do Sul e de uma intensa plenitude solar; que nos sentamos à beira das ruas, onde a vida passa como um grande fluxo, como um bloco de mascarados bêbados; nós, que *cobiçamos justamente a embriaguez* da felicidade; será que não possuímos um saber *terrível*? [...] Essa aversão a todos os espetáculos tristes, esse ouvido surdo a todo o sofrimento, essa superficialidade arrojada e petulante, esse epicurismo voluntário de todo o coração [...] que adora a *Máscara* como sua divindade, sua última redentora. Essa zombaria face aos melancólicos de gosto, dos quais sempre suspeitamos de falta de profundidade... Parece que nos sabemos muito facilmente destrutíveis e, talvez até já destruídos e incuráveis; parece que tememos o peso da mão da vida e que, por isso, encontramos consolo em seu reflexo, em sua falsidade, em sua superfície e embuste variegados. Parece que somos alegres porque somos monstruosamente tristes.<sup>520</sup>

Desta forma, se há que se conceber um antagonismo entre a alegria e o sofrimento, este não é, no entanto, um *antagonismo absoluto*, mas um *antagonismo efetivo*, uma vez que a alegria não significa uma fuga ante o sofrimento – o que é próprio de “homens de profunda tristeza [...], que se denunciam quando agarram a felicidade, como se a quisessem esmagar e sufocar, por ciúme”<sup>521</sup> –, mas uma aposta em um saber terrível que tem como fundamento uma perspectiva afirmativa da intrínseca relação que há entre estes impulsos, em que o próprio sofrimento é querido, afirmado, transfigurado e justificado pela vida.

É o que Nietzsche denomina de *disciplina do grande sofrimento* (*Zucht des grossen Leidens*):

Quereis, onde possível – e não há nenhum "onde possível" mais maluco –, *abolir o sofrimento*; e nós? – parece, precisamente, que nós o preferimos ainda superior e pior do que jamais foi! [...] A disciplina do sofrimento, do *grande sofrimento* [*grossen Leidens*] – não sabeis que somente essa disciplina criou todas as elevações do homem até agora? Aquela tensão da

<sup>519</sup> EH/ZA, 1.

<sup>520</sup> FP 1887, 2[33], apud Rosana Suarez, ob. cit., p. 19. Em um fragmento póstumo, lê-se: “Existe ainda uma alegria desenfreada na minha seriedade” (FP 1888, 25[6], in SA, p. 302).

<sup>521</sup> ABM, 279.

alma na infelicidade, que faz crescer sua força, seu arrepio à vista do grande ir-ao-fundo, sua inventividade e bravura no carregar, agüentar, decifrar, utilizar a infelicidade, e tudo o que jamais lhe foi dado de profundidade, de segredo, de máscara, de espírito, de ardil, de grandeza: – não lhe foi dado sob sofrimentos, sob a disciplina do grande sofrimento [*Zucht des grossen Leidens*]?<sup>522</sup>

O *grande sofrimento* é, pois, elemento de uma hierarquização espiritual – “O sofrimento profundo enobrece; coloca à parte”<sup>523</sup> –, que conduz, por fim, à “santificação da dor”:

Toda peculiaridade do ato de geração, da gravidez, do nascimento, despertava [nos gregos antigos] os mais altos e solenes sentimentos. Na doutrina dos Mistérios a *dor* é declarada santa: as “dores da parturiente” santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante futuro *condiciona* a dor... Para que haja o eterno prazer de criar, para que a vontade de vida afirme eternamente a si mesma, *é preciso* também que haja eternamente o “tormento da parturiente”.<sup>524</sup>

O *grande sofrimento*: o antípoda da perspectiva cristã a respeito da dor:

O fato de haver sofrimento na vida significa para o cristianismo que a vida não é justa, que é mesmo essencialmente injusta, que paga pelo sofrimento uma injustiça essencial: é culpada na medida em que sofre. Significa também que deve ser [...] resgatada de sua injustiça ou salva, salva pelo próprio sofrimento que ela acusava: deve sofrer, na medida em que é culpada. Estes dois aspectos formam aquilo que Nietzsche chama de “a má consciência”, ou a *interiorização da dor* (GM, II) [...] A alegria cristã é a alegria de “resolver” a dor: a dor é interiorizada, oferecida a Deus por este meio, conduzida a Deus por este meio [...]

Como este aspecto se tornou estranho ao verdadeiro Dionísio! O Dionísio da *Origem da tragédia* “resolvia” ainda a dor; a alegria que sentia era ainda a alegria de a resolver, e também de a conduzir na unidade primitiva. Mas agora Dionísio alcançou o sentido e o valor das suas próprias metamorfoses: ele é o deus para quem a vida não tem que ser justificada, para quem a vida é essencialmente justa. Mais, é ela que se encarrega de justificar, “afirma mesmo o mais amargo sofrimento” (VP, IV, 464).<sup>525</sup>

<sup>522</sup> ABM (1978), 225. Cfr. tb. EH, HDH, 4; A, Pr, 1; GC, 56 e 318 (sintomaticamente intitulado *Sabedoria na dor*). A este respeito Lou Andreas-Salomé assinala: “Nietzsche flagela-se, não para se aniquilar ou morrer, mas para atingir as febres e fermentos de que precisa. Essa exigência de dor percorre toda a história de Nietzsche e representa a verdadeira fonte de seu espírito (ob. cit., p. 40).

<sup>523</sup> ABM, 270.

<sup>524</sup> CI, X, 4.

<sup>525</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 25/26.

Ora, daí se entrevê que esta “aliança secreta”<sup>526</sup> entre a alegria e o sofrimento perpassa todo o pensamento de Nietzsche: encontramos-a já n*O nascimento da tragédia* e condensada em um de seus últimos escritos na conhecida expressão “*Da escola bélica da vida. – O que não me mata me fortalece*”<sup>527</sup> e, ainda, na divisa latina *Increscunt animi, virescit vulnere virtus* (o espírito cresce, a força viceja quando ferida), que o filósofo adota como lema em seu último escrito publicado sob sua orientação<sup>528</sup>.

Esta tematização do sofrimento, da dor, “é então um fio condutor, talvez pouco vistoso, mas [...] que ilumina o novo rumo dos seus pensamentos”<sup>529</sup>, rumo para o qual se faz necessária uma nova arte: a *arte da transfiguração*: “Não basta que o raio já não cause dano. Eu não quero desviá-lo: ele deve aprender a – trabalhar *para mim*. –”<sup>530</sup>. Uma tal arte exige uma força plástica, modeladora, pois “precisamente esta arte da transfiguração é filosofia”<sup>531</sup>:

Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge: *não podemos agir de outro modo*.<sup>532</sup>

Por fim, que o essencial não deixe de ser registrado: de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria [...], com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes.<sup>533</sup>

<sup>526</sup> A expressão é de Rosset, in AFM, p. 42.

<sup>527</sup> CI, I, 8.

<sup>528</sup> CI, Pr. Em nota a esta obra, Renato Zwick esclarece que Nietzsche busca esta divisa em um verso do poeta Fúrio de Âncio citado pelo gramático Áulio Gélío em sua obra *Noites áticas* 18, 11, 4.

<sup>529</sup> Giorgio Colli, ob. cit., p. 105.

<sup>530</sup> ZA (2011), IV, *Do homem superior*, 7.

<sup>531</sup> GC, Pr, 3. Cfr. tb. GM, I, 10. Em carta a Overbeck, datada de 25/12/1882, Nietzsche escreve: “Se não invento a alquimia de transformar esta imundície em ouro, estou perdido” (EH, Sumário cronológico da vida de Nietzsche, p. 10/11). A respeito da noção nietzscheana de “força plástica” Gianni Vattimo esclarece:

Esse significado de *Kraft* pode servir para entender melhor a concepção do mundo que Nietzsche expõe nas últimas obras: o mundo como conjunto de forças será visto, mais que em sentido mecânico, como um encontro e uma luta de “perspectivas”.

(*Diálogo com Nietzsche*, p. 19)

<sup>532</sup> GC, Pr., 3. Ainda neste aforismo Nietzsche escreve:

Apenas a grande dor [*grosse Schmerz*], a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” –; mas sei que nos *aprofunda*.

<sup>533</sup> GC, Pr, 4.

Eis, pois, onde “tudo terreno se transfigura”: a alegria, o impulso para o “pensamento de uma providência pessoal [...]: nos é tangível que todas as coisas, absolutamente todas coisas que nos advém, tornam-se constantemente favoráveis a nós”<sup>534</sup>. Desta forma, “quando a angústia ou a tristeza surgem em Nietzsche, fazem-no sempre neste ponto: poder-se-á tornar tudo objeto de afirmação, *quer dizer, de alegria?*”<sup>535</sup>.

Daí porque numa mesma sentença Nietzsche se afirma “um *mensageiro alegre* [*froher Botschafter*] [e], com tudo isso [...] necessariamente também o homem da fatalidade [*Mensch des Verhängnisses*]”<sup>536</sup>. *O homem da fatalidade*: aquele em quem se dispõem (e indispõem) as forças múltiplas e efetivamente antagônicas, cuja luta incessante molda-lhe e enrijece-lhe o *pathos* trágico.

E com isto alcança-se outro registro fundamental no pensamento nietzscheano acerca do *tornar-se o que se é*: uma vez que “*não podemos agir de outro modo*”<sup>537</sup>, como *tornar-se o que se é* se isto “pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*”<sup>538</sup>?

Quiçá uma resposta seja a adoção de uma perspectiva “de um espírito que joga ingenuamente, isto é, sem querer e por transbordante plenitude e potencialidade”<sup>539</sup>, ou seja, de um espírito em que se conjuguem a criança, o filósofo e o artista. Em uma palavra: do portador e mensageiro de uma *alegria autopoietica* ou, para usar uma expressão cara ao próprio Nietzsche, de uma *alegria artística* (*Kunstfreude*)<sup>540</sup>.

Porque *tal* sou eu, no mais fundo do meu ser e desde o início: alguém

<sup>534</sup> GC, 277. Rosset se apressa em esclarecer que não se trata, aí, de uma “generalização do otimismo leibniziano, “pois enquanto Leibniz atribui a Deus a organização da providência geral, Nietzsche atribui ao ‘acaso’ – concebido como princípio ateuista, ou melhor, como antiprincípio – o mérito dessa providência pessoal que vela pela sorte de cada um em particular” (AFM, p. 37-38 – a pontuação do original foi ligeiramente modificada).

<sup>535</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 28.

<sup>536</sup> EH, PD, 1. Paulo César de Souza esclarece: “‘Alegre mensageiro’: a expressão traz uma alusão ao evangelho (boa nova, alegre mensagem – *frohe Botschaft*, em alemão” (EH, nf 70). Nietzsche se autodenomina desta forma também no seguinte texto: “E, em toda a seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*; apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o seu alegre mensageiro...*” (EH, CI, 2).

<sup>537</sup> GC, Pr., 3. Ainda neste aforismo Nietzsche escreve:

Apenas a grande dor [*grosse Schmerz*], a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” –; mas sei que nos *aprofunda*.

<sup>538</sup> EH, PI, 9.

<sup>539</sup> GC (1978), 382.

<sup>540</sup> HDH II, OS, 119.



que tira, que tira a si, para cima, para o alto, um tirador, criador e tratador, que não em vão, um dia, determinou a si mesmo: “Torna-te quem és”.<sup>541</sup>

*Tornar-se o que se é*: a alegre criação artística de si mesmo, que afirma o devir em sua plenitude e inocência e a vontade como potência criadora. *Tornar-se o que se é*: por fim e, no fundo, a alegria de criança criando:

Onde está a inocência? Onde há vontade de gerar. E quem quer criar para além de si, tem para mim a vontade mais pura.<sup>542</sup>

Criar: essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve.<sup>543</sup>

E nisto Nietzsche evidencia sua dívida em relação a Heráclito, em cuja vizinhança se sente “mais cálido e bem-disposto”<sup>544</sup>, com quem, para além de um débito, reconhece um parentesco estésico-filosófico alinhavado pelo trágico.

Heráclito, o “relâmpago divino” que iluminou a “noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser”<sup>545</sup> ao se contrapor à ideia de Anaximandro sobre o devir como emancipação que *deve* ser castigada, qual injustiça que deva ser expiada por meio do sucumbir<sup>546</sup>. Heráclito, que assim perfaz uma dupla negação: nega não apenas a dualidade de mundos (físico e metafísico) mas também e principalmente nega o próprio ser – “o conceito mais rígido, mais frio e menos expressivo de todos”<sup>547</sup> –, uma vez que, a seu sentir, não há, em parte alguma, qualquer permanência, senão unicamente o fluxo universal, o vir-a-ser,

<sup>541</sup> ZA (MS), IV, *O sacrifício do mel*. Noutro momento Nietzsche sublinha: “Nós, porém, queremos nos tornar aqueles que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão as leis a si mesmos, que criam a si mesmos!” (GC, 335).

<sup>542</sup> ZA (2011), II, *Do imaculado conhecimento*. Cfr., a respeito, Roberto Machado, para quem “‘Tornar-se o que se é’ é atingir o máximo de intensidade que se pode, afirmando integralmente o que se é, em uma perspectiva para além de bem e de mal” (*Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 140).

<sup>543</sup> ZA, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*. Em um fragmento póstumo lê-se: “A única felicidade está em criar: todos vós deveis *criar junto* e ter em cada ação ainda *essa* felicidade!” (FP, Nov. 1882-Fev. 1883, 4[76], in FE I, p. 129).

<sup>544</sup> CI, X, precisamente intitulado *O que devo aos antigos*.

<sup>545</sup> Cfr. Giorgio Colli, ob. cit., p. 31.

<sup>546</sup> Nietzsche transcreve a sentença de Anaximandro da seguinte forma: “De onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo” (FT, 4). Na obra *Os filósofos pré-socráticos* consta a seguinte tradução do fragmento 110 de Anaximandro, extraído da *Física* (24, 17), de Simplicio: “[...] a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo [...]” (p. 117).

<sup>547</sup> FT, XI.

“fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo”<sup>548</sup>.

O fundamental está em que Heráclito deixa de considerar o devir como *hybris* (desmesura) – melhor: transvalora a própria noção de *hybris* para assimilá-la à ideia de devir destituído de culpa. Sim, porque se há culpa e castigo, se há sobretudo correlação entre culpa e castigo, isto existe apenas para o homem limitado, ou seja, para aquele “que vê em separado e não em conjunto”; não, porém, para o homem *contuitivo*, para quem todo conflitante conflui em harmonia e, portanto, “diante de seu olhar de fogo, não resta nenhuma gota de injustiça no mundo que se derrama a seu redor”<sup>549</sup>. Daí porque – arremata Nietzsche – “se se quisesse propor a Heráclito a questão: por que o fogo não é sempre fogo, por que ora é água, ora é terra? –, ele responderia apenas: ‘É um jogo, não o tomeis tão pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis moralmente!’<sup>550</sup>.

Desta forma, a concepção heraclitiana servirá de arrimo à crítica nietzschiana à metafísica, à crença na duração, à “necessidade psicológica de permanência”, à compreensão do mundo a partir de um princípio ordenador (cosmos) que possui o propósito de aliviar e tranquilizar o homem diante da exuberância das forças plurais da vida, perspectiva que termina por considerá-la passível de julgamento e condenação como “ilusão de ótica e de ética”<sup>551</sup>.

Porque o trágico consiste na afirmação do acaso, da *inocência do devir*, da inocência do tempo, que – assevera Heráclito – “é criança criando, jogando; de criança o reinado”<sup>552</sup>. A alegria autocriativa expressa na imagem da criança criando-destruindo através das carícias de seu martelo<sup>553</sup>: Nesta senda, “além de ser o jogo dos contrários, expressão da *diké* (justiça), o que é relevante nessa imagem é a inocência da criança que é a mesma tanto na criação quanto na destruição”<sup>554</sup>.

<sup>548</sup> Nietzsche assim transcreve a sentença de Heráclito: “Vi o mundo inteiro como o espetáculo de uma justiça reinante e forças naturais demoniacamente onipresentes subordinadas a seu serviço. Não vi a punição do que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser” (FT (1978), 5). Cfr. tb. os fragmentos DK12, DK49a e DK91, in Heráclito de Éfeso, *Fragmentos*, in *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*, p. 80, 84 e 89.

<sup>549</sup> Todos os textos transcritos neste parágrafo constam de FT (1978), 7. Cfr., ainda a este respeito, Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 35.

<sup>550</sup> FT (1978), 7. E é por isto que, segundo Nietzsche, a desmesura, a *hybris*, “esta palavra perigosa [...], é de fato a pedra de toque de todo o discípulo de Heráclito; é aqui que ele pode demonstrar se compreendeu ou não o mestre” (ob. loc. cit.).

<sup>551</sup> CI, III, 6, e IV.

<sup>552</sup> DK52.

<sup>553</sup> Tomo a expressão de empréstimo a Victor-Pierre Stirnimann, na apresentação intitulada *Schlegel, carícias de um martelo* à obra de Friedrich Schlegel *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*, p. 10.

<sup>554</sup> Fernanda Bulhões, *Criança brincando: a sublime metáfora de Heráclito, segundo Nietzsche*, p. 89. Os parênteses não constam do original.

E eis aí emoldurada, em todas as tintas e matizes, a imagem do pensamento de Nietzsche e Rosset: “A força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constroi montes de areia e volta a derrubá-los”; o impulso que é fruto de um longo, laborioso caminho de autossuperação: “Maturidade no homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar”<sup>555</sup>.

A criança que brinca: outro elemento que, como se entrevê, acompanha todo o itinerário do pensamento de Nietzsche. É o que ressalta já n*O nascimento da tragédia*, quando escreve:

Esse aspirar ao infinito, o bater de asas do anelo, no máximo prazer ante a realidade claramente percebida, lembra que em ambos os estados [“querer ouvir e ao mesmo tempo ir muito além do ouvir”] nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de uma alegria primordial [*Urlust*], de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constroi montes de areia e volta a derrubá-los.<sup>556</sup>

E é o que poeticamente assinala no primeiro discurso da primeira parte do *Zarathustra*, intitulado *Das três metamorfoses*:

Três metamorfoses, nomeio-vos, do espírito: como o espírito se torna camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança.

Muitos fardos pesados há para o espírito, o espírito forte, o espírito de suportaçã, ao qual inere o respeito; cargas pesadas, as mais pesadas, pede a sua força.

“O que há de pesado?”, pergunta o espírito de suportaçã; e ajoelha como um camelo e quer ficar bem carregado.

[...]

Mas, no mais ermo dos desertos, dá-se a segunda metamorfose: ali o espírito torna-se leão, quer conquistar, como presa, a sua liberdade e ser senhor em seu próprio deserto.

Procura, ali, o seu derradeiro senhor: quer tornar-se-lhe inimigo, bem como de seu derradeiro deus, quer lutar para vencer o dragão.

[...]

Mas dissei, meus irmãos, que poderá ainda fazer uma criança, que nem sequer pôde o leão? Por que o rapace leão precisa ainda tornar-se criança?

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”.

Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um segundo “sim”: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo

<sup>555</sup> ABM, 94.

<sup>556</sup> NT, 24.

conquista o *seu* mundo.

“Um novo começo, um jogo [...], um sagrado dizer ‘sim’”: esta é a perspectiva da inocência, e inocente é a natureza caótica (melhor: a anti-natureza), o mundo do acaso, ou sejam da inocência do devir<sup>557</sup>. Inocente, portanto, é a criança guerreira:

Apto para a guerra e para dar á luz: isso é o que decide antes e acima de tudo.<sup>558</sup>

É isto, em suma, que Rosset designa de *amor ao real* e Nietzsche de *amor fati*, expressões do elemento nuclear do trágico: a querência de “ver como belo aquilo que há de necessário nas coisas”<sup>559</sup>, em que se faz possível “a articulação da necessidade com a liberdade”<sup>560</sup>, expressa na *alegre necessidade* com que “as naturezas fortes, sequiosas de domínio, [...] fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei”<sup>561</sup>.

E o que Rosset registra como *postscriptum* a seu *Princípio de crueldade*:

A crueldade da realidade é ilustrada de maneira particularmente espetacular e significativa na crueldade do amor [...] Entendo aqui o termo “amor” em seu sentido mais extenso: amor a uma outra pessoa, sem dúvida, mas também e talvez primeiramente amor à vida (ou à realidade), e enfim amor a si mesmo [...] A crueldade do amor (como a da realidade) reside nesse paradoxo ou nessa contradição que consiste em amar sem amar, em afirmar

<sup>557</sup> Rosset, AN, p. 9, em que alude à seguinte invectiva de Nietzsche: “Quando estas sombras de Deus deixarão de nos obscurecer? Quando teremos a natureza inteiramente desdivinizada? Quando nós, homens, com a pura natureza, descoberta como nova, redimida como nova, poderemos começar a nos ‘naturalizar’?” (GC, 109). Rosset esclarece:

A ideia de natureza [...] afigura-se como uma dos maiores obstáculos que isolam o homem do real, ao substituir a simplicidade caótica da existência pela complicação ordenada de um mundo. Nesse aspecto, sua função essencial [é] configurar uma instância perene [...] para o homem [...] consolar-se de não ser senão instância frágil e insignificante [...] Como todo indivíduo inocente, a existência desnaturalizada está expurgada de toda suspeita e de toda culpabilidade, na medida em que não participa de nenhuma trama – de nenhuma natureza [...] A inocência da vida é sua independência frente à natureza, o fato de não conhecer nem ter de responder por nenhuma natureza. E, reciprocamente, o que culpabiliza o devir e a vida é o pensamento de sua vinculação a uma rede de significações.

(AN, p. 10, 74 e 76)

<sup>558</sup> FP 1883, 7[50], in SA, p. 139.

<sup>559</sup> GC, 276.

<sup>560</sup> A expressão é de Miguel Angel de Barrenechea, para quem

A articulação da necessidade com a liberdade é dita por Nietzsche de outro modo com a fórmula do *amor fati*. Amando tudo o que foi, é e será, todos os eventos – amargos e felizes -, seremos plenamente livres, não importa o resultado da ação. Pois nossa atividade mais profunda, nossa grande libertação não será aceitar – *suportar* – resignadamente o necessário, mas *celebrá-lo*.

(ob. cit., p. 119/120)

<sup>561</sup> GC, 290.

como durável o que é efêmero [...] Pois faz parte da essência do amor pretender amar sempre, mas de sua realidade amar apenas durante um certo tempo. De tal modo que a *verdade* do amor não combina com a *experiência* do amor. Eis por que o apaziguamento de uma dor de amor significa também um crescimento desta mesma dor.<sup>562</sup>

É o que Nietzsche faz constar no voto de ano-novo que dá início ao Livro IV de *A gaia ciência*, sintomaticamente intitulado *Sanctus Januarius*, a aludir a um novo e auspicioso começo:

Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati*. Disso faz parte compreender os lados até agora *negados* da existência, não somente como *necessários*, mas como desejáveis: e não somente como desejáveis em vista dos lados até agora afirmados (eventualmente, como seus complementos ou condições prévias), mas em função de si próprios, como os mais poderosos, mais fecundos, *mais verdadeiros* lados da existência, nos quais sua vontade se enuncia com maior clareza.<sup>563</sup>

Daí porque, malgrado a natureza cruel e paradoxal do amor, se ele é “a experiência mais gratificante que existe”<sup>564</sup> isto decerto se deve à alegria de viver: este é o *grande amor de si*, e “o que se faz por amor sempre acontece além de bem e mal”<sup>565</sup>.

Nesta perspectiva, à medida que “as soluções que [a filosofia] dá a seus próprios problemas são necessariamente, e, por definição, duvidosas”<sup>566</sup>, *tornar-se o que se é* exprime uma proposta de intensificação da alegria por meio e com vistas ao amor de si, uma proposta de travessia, de errância “que encontra sua alegria na mudança e na transitoriedade”<sup>567</sup>. Uma experimentação, portanto; uma *tentação*, em todo caso:

Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos [...] esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*. Esta denominação é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação.<sup>568</sup>

<sup>562</sup> PC, p. 43/46.

<sup>563</sup> GC, 276.

<sup>564</sup> Rosset, PC, 47.

<sup>565</sup> ABM, 153.

<sup>566</sup> Rosset, PC, p. 31. “A tal ponto – prossegue Rosset – que uma verdade que fosse certa deixaria, por esta razão mesma, de ser uma verdade filosófica, e que um filósofo que estivesse persuadido da verdade que propõe deixaria imediatamente de ser um filósofo [...]” (ob. loc. cit.).

<sup>567</sup> HDH, 638.

<sup>568</sup> ABM, 42. Em nota a este aforismo, Paulo César de Souza registra:

“tentativa/tentação”: *Versuch/Versuchung*; *Versucher*: “tentadores” ou “experimentadores”. *Versuch* também pode ser vertido pelos quase sinônimos “experiência” e “ensaio”. O termo é essencial para

A tentação pode ser posta, afinal: E se fôssemos crianças intensamente alegres?

E se...? – –

---

Nietzsche, que caracterizou seu pensa como *Experimental-Philosophie* (*Werke* [Obras], Ed. Schlehta, “*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre* [Fragmentos póstumos dos anos oitenta], vol. III, p. 834) [...] (ABM, nf 77)

Nesta mesma obra, Nietzsche denomina Dionísio de “grande ambíguo e deus-tentador” (ABM, 295), quiçá para sublinhar a polissemia que o termo “tentador” possui, como a indicar não apenas aquele que *experimenta* mas também aquele que *seduz*. Cfr. tb. A, 453, e *O eterno retorno*, 1041 (in *Obras Incompletas*, p. 445).

## CONCLUSÃO

Coisa alguma sai bem se nela não tomar parte uma alegria desmedida.

(Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, Prefácio)

Já se observou, com inegável razão, que, no pensamento de Nietzsche (e, acrescento, no de Rosset), “as expressões circunscritas têm o valor de fragmentos melódicos e harmônicos de uma música desconhecida”<sup>569</sup> e que, por esta razão, nesta *opera o Assim falou Zaratustra* deve ser sobretudo *escutado* como uma sinfonia<sup>570</sup>.

Guardando-se respeito e apreço por esta perspectiva – que se funda na manifesta circunstância de que o pensamento de Nietzsche e Rosset é plasmado, todo ele, em recorrentes referências musicais –, é possível dizer que esta pesquisa procurou surpreender a alegria como tema musical condutor, inspirando-se, ademais, na Nona Sinfonia de Beethoven, cujo último movimento, é sabido, arrima-se na *Ode à alegria* de Schiller:

Oh amigos, mudemos de tom!  
Entoemos algo mais agradável  
E cheio de alegria!

Alegria, mais belo fulgor divino,  
Filha de Elíseo,  
Ébrios de fogo entramos  
Em teu santuário celeste!  
Teus encantos unem novamente  
O que o rigor da moda separou.

A quem a boa sorte tenha favorecido  
De ser amigo de um amigo,  
Quem já conquistou uma doce companhia  
Rejubile-se conosco!  
Sim, também aquele que apenas  
uma alma possa chamar de sua sobre a Terra.

<sup>569</sup> Giorgio Colli, ob. cit., p. 5.

<sup>570</sup> A exemplo de Charles Andler, como o anota Roberto Machado em *Zaratustra*, tragédia nietzschiana, p. 25, nr 34.

Primeiro movimento (*allegro ma non troppo, un poco maestoso*): estão em cena os “caluniadores da alegria”, foi possível entrever que, na história da filosofia, esta noção foi largamente vituperada (moralizada, dirá Nietzsche; duplicada, afirmará Rosset) em nome de uma felicidade posta como ideal, meta, fim – nem sempre eterno mas em todo caso inalcançável.

Segundo movimento (*scherzo: molto vivace – presto*): a estratégia belicista de Nietzsche reconfigura a felicidade e a traz de volta à cena, agora, porém, não mais como duplo da alegria, mas transmutada como elemento potencializador que apenas aponta para a eternidade do mundo. No entanto, há, aqui, “o que parece [...] um compasso de espera”<sup>571</sup>, em que a alegria tateia à procura de denominações próprias e de espaços éticos onde possa humanar-se e intensificar-se.

Terceiro movimento desta orquestração (*adagio molto e cantabile - andante moderato*), a alegria se encontra em uma sabedoria festiva, despojada da sisudez dos dogmáticos, uma *ciência gaia(ta)*, aliada ao riso (exterminador e criador), e na *amizade*, expressão do amor e da alegria partilhados, *locus* éticos em que se descobre um impulso referível à vontade de potência, à vontade de viver, à própria vida. A alegria confunde-se, então, pura e não-simplesmente, com a ordinária-extraordinária e irrefletida alegria de viver.

Quarto movimento (Recitativo: *presto – allegro ma non troppo – vivace – adagio cantabile – allegro assai*): tem lugar o *finale*, advento-retorno de uma alegria aliada ao trágico, índice de uma sabedoria da imanência em seu sentido mais radical, de um pensamento *intraterrestre*. É o termo de um longo, demorado percurso de volta às *coisas mais próximas*, inclusive de si mesmo, em cuja vizinhança aprende-se a voejar e tornar leves mesmo os aspectos mais problemáticos da existência. A alegria é concebida, então, como a força maior, o impulso primordial que torna possível à vontade libertar-se do julgo da culpa e da responsabilidade e, por fim, oferece-nos a plenitude da inocente criação artística de nós mesmos – e, portanto, de *nosso* mundo. Portadores de uma tal alegria, podemos enfim dizer: *da capo!*

Êxodo:

Rindo, Zaratustra desce da montanha e sai do palco.

Com máscaras de Dionísio, crianças bebem vinho entoam ditirambos. De entre elas, uma delas dá um passo à frente e se apresenta como o último discípulo de Dionísio. (Ora, mas é... é um bufão...! –)

---

<sup>571</sup> Giorgio Colli, ob. cit., p. 78.



A tragédia recomeça... – *Da capo!*

Esta é uma alegria desumana, desmedida. E no entanto e por isso mesmo dizemos Sim a *esta* alegria.

## REFERÊNCIAS

### I – Obras de Friedrich Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal** (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer*). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém** (*Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885). Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra*. Preparação e posfácio de Volker Gerhardt. Verlag C.H.Beck oHG dtv: München, 2010.

\_\_\_\_\_. **Aurora** – reflexões sobre os preconceitos morais (*Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1881, 1887). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **A filosofia na idade trágica dos gregos** (*Der Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1770). Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade, revisada por Artur Mourão. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995. (Col. Biblioteca de Filosofia).

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência** (*Die fröhliche Wissenschaft – La Gaya Scienza*, 1882, 1887). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. A visão dionisíaca do mundo. In: \_\_\_\_\_. **A visão dionisíaca do mundo e outros textos** (*Die Dionysische Weltanschauung; Das Griechische Musikdrama; Sokrates und die Tragödie*, 1870). Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza, revisada por Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Col. Tópicos). p. 3-44.

\_\_\_\_\_. **Carta a Franz Overbeck (30 de julho de 1881)**. Tradução de Homero Santiago. Cadernos Espinosanos – estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, n. XVI, ISSN: 1413-6651, jan-jun 2007.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos** – ou como se filosofa com o martelo (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, 1888). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Da utilidade e desvantagem da história para a vida (Considerações extemporâneas II)**. In: \_\_\_\_\_. Obras incompletas. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores). p. 58-70.

\_\_\_\_\_. **Digitale Kritische Gesamtausgabe.** Edição digital das obras completas de Nietzsche (concebida a partir da edição crítica preparada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1967-). Editor-Geral: Paolo D'Iorio. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>> (website gerenciada pela *Association HyperNietzsche* e hospedada pela *École normale supérieure*, Paris).

\_\_\_\_\_. **Ecce homo:** como alguém se torna o que é (*Ecce Homo: wie man wird, was man ist*, 1888). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos do espólio** – julho de 1882 a inverno de 1883/1884 (compilação de fragmentos póstumos). Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos do espólio** – primavera de 1884 a outono de 1885 (compilação de fragmentos póstumos). Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos finais** (compilação de fragmentos póstumos). Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral:** uma polêmica (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878, 1886). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres – volume II (*Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister II*, 1886; *Vermischte Meinungen und Sprüche*, 1879; *Der Wanderer und sein Schatten*, 1880). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Introdução à tragédia de Sófocles** (*Einleitung in die Tragödie des Sophocles*, 1870). Tradução, apresentação e notas de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas.** 2 ed. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **O anticristo** – maldição contra o cristianismo (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1888). Tradução, notas e apresentação de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo** (*Die Geburt der Tragödie, oder: Griechentum und Pessimismus*, 1872). 2 ed. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_. **Sabedoria para depois de amanhã** – seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Col. Tópicos).

\_\_\_\_. Sócrates e a tragédia. In **A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude** (*Die dionysische weltanschauung, Das griechische Musikdrama e Sokrates und die Tragoedie*). Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza, revisada por Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005, (Col. Tópicos). p. 71-93.

\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In:\_\_\_\_. **Obras incompletas**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. Os Pensadores). p.

\_\_\_\_. Tentativa de autocrítica (*Versuch zur Selbstkritik*, 1886). In:\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. 2 ed. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 13-23.

\_\_\_\_. **Wagner em Bayreuth** (quarta consideração extemporânea). Tradução, introdução e notas de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. (Col. Estéticas).

## II – Obras de Clément Rosset

ROSSET, Clément. **A antinatureza**: elementos para uma filosofia trágica (*L'anti-nature*, 1973). Tradução de Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1989.

\_\_\_\_. **Alegria**: a força maior (*Le force majeure*, 1983). Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Col. Conexões, vol. 9).

\_\_\_\_. **Lógica do pior** (*La logique du pire*, 1971). Tradução de Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1989.

\_\_\_\_. **Lo real: tratado de la idiotez** (*Le réel. Traité de l'idiotie*, 1976). Tradução e introdução de Rafael del Hierro. Valencia/Espanha: Pre-Textos, 2004.

\_\_\_\_. **El objeto singular** (*L'objet singulier*). Tradução de Santiago E. Espinosa. Madri/Espanha: Sexto Piso, 2007.

\_\_\_\_. **O princípio de crueldade** (*Le príncipe de cruauté*, 1988). Tradução e prefácio de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

\_\_\_\_. **O real e seu duplo**: ensaio sobre a ilusão (*Le réel et son double*, 1976). Tradução e apresentação de José Thomaz Brum. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. (Col. Sabor Literário).

### III – Outras obras

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Nietzsche em suas obras** (*Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, 1894). Tradução de José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 45-236.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a liberdade**. 2 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BARROS, Fernando de Moraes. **O drama da redenção: a crítica de Nietzsche ao Parsifal de Wagner**. *Artefilosofia* (Ouro Preto), v. 3, p. 102-110, 2007.

BENOIT, Blaise. **“Meio-dia: instante da mais curta sombra”**. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 7-26, 2007.

BENTHAM, Jeremy. **Introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 1-68.

BOSCH, Philippe van den. **A filosofia e a felicidade** (*La philosophie et Le bonheur*). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BRITO, Ari R. Tank. Introdução. In: MILL, Stuart. **Sobre a liberdade**. São Paulo: Hedra, 2010. p. 9-30.

BRUM, José Thomaz. Apresentação – uma filosofia do real. In: ROSSET, Clément. **O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão**. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. (Col. Sabor Literário). p. 7-11.

\_\_\_\_\_. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

BULHÕES, Fernanda. **Arte, razão e mistério: Nietzsche e o filósofo arcaico**. Tese. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2006. 141p.

\_\_\_\_\_. **Criança brincando**: a sublime metáfora de Heráclito, segundo Nietzsche. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. I, n. 37, p. 75-94, jan./jul. 2012.

\_\_\_\_\_. Críticas e elogios à razão e à ciência nos primeiros escritos de Nietzsche. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo; FEITOSA, Charles; SUAREZ, Rosana (Orgs.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro, 7Letras, 2011. p. 129-138.

\_\_\_\_\_. **O Sócrates de Nietzsche**: da certeza dos instintos à incerteza da razão. Dissertação. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1999, 87 p.

CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos. **Nietzsche e a sabedoria do riso**: aprender com os gregos para além dos gregos. *Revista de Humanidades*, Fortaleza, v. 24, n. 2, p. 300-314, jul./dez. 2009.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo. In OLIVEIRA, Manfredo A. de [org.]. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHAUI, Marilena. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

\_\_\_\_\_. **Imperium ou moderatio?** *Cadernos de Filosofia e Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 9-43, jan.-dez. 2002. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Marilena%20Chaui.pdf>. Acesso em: 28/09/2012.

COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche** (*Scritti su Nietzsche*). Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000. (Col. Nietzscheana).

CRAGNOLINI, Mónica B. *De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana*. In: \_\_\_\_; KAMINSKY, G. **Nietzsche actual y inactual – vol. II**. Buenos Aires: Oficina de Publicación del CBC, 1996. p. 99-122. Disponível em: [http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/de\\_la\\_risa.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/de_la_risa.htm). Acesso em: 25/11/2012.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática (*Spinoza – philosophie pratique*). Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche** (*Nietzsche*). Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001. (Col. Biblioteca Básica de Filosofia).

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a filosofia** (*Nietzsche et la philosophie*). 2 ed. Tradução de António M. Magalhães. Porto/Portugal: Rés-Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **Spinoza** (Cours Vincennes – 24/01/1978). Tradução de Francisco Traverso Fuchs.

Disponível em:  
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>). Tradução de Tradução: Francisco Traverso Fuchs. Disponível em:  
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>. Acesso em: 07/08/2012.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e a música**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: UNIJUÍ, 2005. (Col. Sendas e Veredas)

DIFANTE, Édison Martinho da Silva. **O conceito de felicidade na filosofia prática de Kant**. Dissertação. Universidade Federal de Santa Maria, 2008. 114p.

EPICURO. **Antologia de textos**. 2 ed. Tradução e notas de Agostinho da Silva. In: \_\_\_\_ et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores). p. 1-20.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche, o bufão dos deuses**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. 25 ed. Tradução, organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2008. p. 15-37.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. 2. ed. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 3, p. 23-36, 1997.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 9-17.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra” de Nietzsche** (*Le Zarathoustra de Nietzsche*). Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. (Col. Erudição & Prazer).

HERÁCLITO. Fragmentos. In: \_\_\_\_\_ **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e**

comentários. 2 ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 79-91. (Col. Os Pensadores).

KAHN, Charles H., **A arte e o pensamento de Heráclito** – uma edição dos fragmentos com tradução e comentário (*The art and thought of Heraclitus: na edition of the fragments with translation and commentary*). Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009. (Col. Philosophica).

KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão**. In: \_\_\_\_\_. Textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores, vol. II). p. 271-295.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes** (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Tradução de Paulo Quintela. In: \_\_\_\_\_. Textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores, vol. II). p. 101-162.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. F.; SCHOFIELD, M. Os pensadores jônios. In: \_\_\_\_\_. **Os filósofos pré-socráticos** – história crítica com seleção de textos (*The presocratic philosophers*). 6 ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008. p. 71-221.

LEBRUN, Gérard. Quem era Dioniso? In: \_\_\_\_\_. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 355-378.

MACHADO, Bruno Martins. **Notas sobre a dinâmica dos impulsos em Nietzsche**. Curitiba: Interação em Psicologia, 14(1), p. 123-130, 2010.

MACHADO, Roberto. (Org.) **Nietzsche e a polêmica sobre *O Nascimento da tragédia*** – textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. São Paulo: Zahar, 2005. (Col. Estéticas).

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a verdade**. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. Zaratustra, o apolíneo e o dionisíaco. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; PIMENTA NETO, Olímpio José (Orgs.). **Assim falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 1999. p. 72-80.

\_\_\_\_\_. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MARTINS, André. Apresentação – Spinoza e Nietzsche: aproximações. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p.



IX-XV.

MARTON, Scarlett. **Friedrich Nietzsche**: uma filosofia a marteladas. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. (Col. Encontro Radical).

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a celebração da vida** – a interpretação de Jörg Salaquarda. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 2, p. 7-15, 1997.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e Spinoza: “os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna”. In: MARTINS, André (Org). **O mais potente dos afetos**: Spinoza & Nietzsche. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p.1-16.

MONTINARI, Mazzino. **Lo que dijo Nietzsche** (*Che cosa ha detto Nietzsche*). Tradução de Enrique Lynch. Barcelona: Salamandra, 2003.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Col. Tópicos).

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia (*Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*). Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009.

NASSER, Eduardo. “**Como tornar-se o que se é**”: si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche. Dissertatio, n. 33, p. 189–226, 2011. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/33/08.pdf>>. Acesso em: 04/01/2013.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas**. Filosofia Unisinos, 10(2), p. 174-187, mai/ago 2009. Disponível em: <<http://www.revistafilosofia.unisinos.br/pdf/151.pdf>>. Acesso em: 14/10/2012.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e Epicuro**: aproximações em torno da filosofia como metáfora médica. Brasília, Revista Filosofia Capital, vol. 5 (edição especial), p. 60-75, 2010.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e o Heráclito que ri**: solidão, alegria trágica e devir inocente. Veritas, Porto Alegre, v. 55, n. 3, set-dez/2010, p. 217-235.

\_\_\_\_\_. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

PAULA, Marcos Ferreira de. **Alegria e felicidade**: a experiência do processo liberador em

Espinosa. Tese. São Paulo: USP, 2009. 330f. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05032010-123532/pt-br.php>>. Acesso em: 20/01/2012.

PINHEIRO, Paulo. Drama e fidelidade em Nietzsche. In:\_\_\_\_\_; FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). **A fidelidade à terra** – Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 205-229.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. In:\_\_\_\_\_. **Diálogos**. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 55-126.

\_\_\_\_\_. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. **Timeu**. Tradução de Norberto de Paula Lima. Curitiba: Hemus, 2002.

PONTON, Olivier. **Mitfreude: o projeto nietzscheano de uma “ética da amizade” em Humano, demasiado humano**. Tradução de Jelson Oliveira e Ernani Chaves. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 145-160, jan./jun. 2010.

SAFATLE, Vladimir. **Nietzsche e a ironia em música**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 3, p. 7-28, 2006.

SALAGUARDA, Jörg. **A concepção básica de Zarathustra**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 2, p. 17-39, 1997.

SAVATER, Fernando. **Ética como amor-próprio** (*Ética como amor propio*). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. Ética da alegria. In:\_\_\_\_\_. **Desperta e lê** (*Despierta y lee*). Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 11-18.

\_\_\_\_\_. **Idea de Nietzsche**. Barcelona: Ariel, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de ser feliz** (*Die Kunst. Glücklich zu sein*). Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Brandão e Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Col. Breves Encontros).

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e representação** (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

\_\_\_\_\_. **Parerga e paralipomena** (*Parerga und paralipomena*). Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores). p. 183-235.

SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, 2003. (Col. Metafísica).

SOUZA, Paulo César de. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 333-340.

\_\_\_\_\_. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 123-129.

\_\_\_\_\_. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres – volume II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 329-332.

SPINOZA, Baruch de. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras** (*Ethica ordine geometrico demonstrata*). 2 ed. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 71-301.

\_\_\_\_\_. **Tratado da correção do intelecto** (*Tractatus de intellectus emendatione*). 2. ed. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 41-70.

\_\_\_\_\_. **Tratado político** (*Tractatus politicus*). 2. ed. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 303-366.

\_\_\_\_\_. **Tratado teológico-político** (*Tractatus theologico-politicus*). Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Col. Paideia).

SUAREZ, Rosana. **Nietzsche mediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Tradução e notas de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Col. Estéticas).

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche** (*Dialogo con Nietzsche*). Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Col. Biblioteca do Pensamento Moderno).

\_\_\_\_\_. **Introdução a Nietzsche** (*Introduzione a Nietzsche*). Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990. (Col. Biblioteca de Textos Universitários).

#### IV – OBRAS COMPLEMENTARES

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia** (*Dizionario di filosofia*). 5. ed. Tradução de Alfredo Bosi. Revisão de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDRADE, Oswald de. **A alegria é a prova dos nove** – antologia. Seleção, organização e apresentação de Luiz Ruffato. São Paulo: Globo, 2011.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Isócrates e a filosofia**. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfe/article/viewFile/33213/35951>>. Acesso em: 04/01/2013.

BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e prosa**: volume único. Organização de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. (Col. Biblioteca Universal).

BOSCH, Philippe van den. **A filosofia e a felicidade** (*La philosophie et Le bonheur*). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CARPEAUX, Otto Maria. A literatura alemã. In: HÖLDERLIN, Friedrich. **Poemas**. Tradução e introdução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

COMTE-SPONVILLE, André. **A felicidade, desesperadamente**. São Paulo: Martins. Fontes, 2005.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. 5 ed. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche**: uma biografia (*Nietzsche*, 1944). Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KELLER, Alfred Josef. **Michaelis**: pequeno dicionário: alemão-português, português-alemão. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

KURY, Mário da Gama. Introdução. In: EURÍPIDES, **Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes**. 4. ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Col. A tragédia grega – vol. 5). p. 7-13.

LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB. 1988.

LISPECTOR, Clarice. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

MISRAHI, Robert. **A felicidade**: ensaio sobre a alegria (*Le bonheur*). Tradução de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001. (Col. Enfoques – Filosofia).

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaaios** (*Essais*). Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

NABAIS, Nuno. **Metafísica do trágico**: estudos sobre Nietzsche, Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

PECORARO, Rossano. **Cioran, a filosofia em chamas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Col. Filosofia; 179)

\_\_\_\_\_. **Por que o ser e não o nada?** *A Grundfrage* em Leibniz, Schelling e Heidegger. Argumentos, Ano 4, N° 7, p. 82-92. 2012.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

POTKAY, Adam. **A história da alegria**: da Bíblia ao Romantismo tardio (*The story of joy: from the Bible to late Romanticism*). Tradução de Eduardo Henrik Aubert. São Paulo: Globo, 2010.

ROTTERDAM. Erasmo de. **Elogio da loucura**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 1-151.

SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. **O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha**. Tradução de Viscondes de Castilho e de Azevedo, com desenhos de Gustave Doré gravados

por H. Pisan. Lisboa: Lello & Irmãos, 1962.

SODRÉ, Muniz. **Corporeidade e alegria.** Disponível em: <http://www.libertas.com.br/site/index.php?central=conteudo&id=1503>. Acesso em: 12/12/2012.

STIRNIMANN, Victor-Pierre. Schlegel, carícias de um martelo. In: SCHLEGEL, Friedrich. **Conversa sobre a poesia e outros fragmentos.** São Paulo: Iluminuras, 1994. p. 9-25. (Col. Biblioteca Pólen).

SÜSSEKIND, Pedro. **A Grécia de Winckelmann.** Kriterion, Vol. 49, N. 117, p. 67-77, 2008. ISSN 0100-512X. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2008000100004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2008000100004&script=sci_arttext)>. Acesso em: 10/01/2012.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga.** Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2008.