

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DE MESTRADO

FRANCISCO DE ASSIS SILVA NETO

ALEGRIA E CORPO: A FILOSOFIA ZOMBETEIRA E SUA POTÊNCIA
AFIRMATIVA NA *GAIA CIÊNCIA*

TERESINA-PI
2021

FRANCISCO DE ASSIS SILVA NETO

**ALEGRIA E CORPO: A FILOSOFIA ZOMBETEIRA E SUA POTÊNCIA
AFIRMATIVA NA *GAIA CIÊNCIA***

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

Orientadora: Prof. Dr.^a Solange
Aparecida de Campos Costa

**TERESINA-PI
2021**

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Processos Técnicos

S586a Silva Neto, Francisco de Assis.

Alegria e corpo: a filosofia zombeteira e sua
potência afirmativa na Gaia Ciência / Francisco de
Assis Silva Neto. -- 2021.
109 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade
Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras,
Teresina, 2021.

"Orientação: Profa. Dra. Solange Aparecida de
Campos Costa".

1. Filosofia alemã. 2. Nietzsche, Friedrich
Wilhelm, 1844-1900. 3. Corpo. 4. Alegria. 5. Riso. I.
Costa, Solange Aparecida de Campos. II. Título.

CDD - 193

Bibliotecário: Rigoberto Veloso de Carvalho - CRB-3/988

*“Vivo em minha casa, jamais imitei algo de alguém,
e sempre ri de todo mestre que nunca riu de si também.”
(Friedrich Nietzsche- A Gaia ciência)*

AGRADECIMENTOS

À professora Solange Aparecida, pela formação, confiança e estímulo durante os anos de orientação.

Aos professores Jelson Oliveira e José Elielton, pelas preciosas sugestões durante o exame de qualificação.

Para meus pais Francisco das Chagas Silva e Oriane Silva de Sousa, por todo incentivo e compreensão no decorrer de toda a minha vida.

Para minha família, especialmente Clodomiro de Sousa Silva e Antônio José, por todo auxílio e receptividade fornecidos quando precisei me distanciar do meu lar.

Para meus amigos, cujas conversas amenas e momentos de lazer me ajudaram a enfrentar a caminhada do mestrado sempre com leveza.

A todo o pessoal do Departamento de Filosofia, por todos os ensinamentos e suporte para o trabalho de pesquisador.

Para Sarah Beatriz, cuja confiança na minha capacidade superava mesmo meus introspectivos momentos de dúvida.

À CAPES, pela bolsa de estudos que permitiu que as mudanças e transformações necessárias a estes dois anos de mestrado fossem possíveis.

RESUMO

O presente trabalho pretende analisar uma concepção de corpo à luz da compreensão de alegria na filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Sob a esteira do pensamento nietzschiano, optamos como caminho conceitual, tratar desta relação de modo mais pontual, especialmente acerca da ótica desenvolvida pelo autor em sua obra *A gaia ciência* (2012) de 1882. A alegria é um tema de suma importância no pensamento nietzschiano, visto que aparece constantemente ao longo de sua produção teórica e se coaduna com outros elementos-chave de seu pensamento como o trágico e a *vontade de potência*. A alegria e o riso emergem como contraponto às estruturas de pensamento rígidas e dogmáticas, tais como a metafísica e o Cristianismo, que sustentaram a maior parte do pensamento ocidental. Nietzsche desenvolve uma filosofia que congrega a alegria e o riso como modo de pensamento afirmativo, que é capaz de aceitar as vicissitudes da vida e ainda assim criar outros modos de ser e agir no mundo. O filósofo evoca o poder do riso como incitador de um pensamento filosófico autônomo sem excluir a tragicidade que compõe a existência. Deste modo, após abordar a questão da alegria, pensaremos como se dá sua incidência em um corpo que é vida, criação e riso.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Corpo. Alegria. Riso.

ABSTRACT

The present work proposes a conception of body in light of the understanding of joy in the Nietzsche's philosophy (1844-1900). Under the wake nietzschean thought, we opt as a conceptual path, to treat of this relation of more punctual way, especially about the optic developed by the author in his work *The gay science* (2012) from 1882. The joy is a theme of paramount importance in the nietzschean thought, since it appears constantly throughout his theoretical production and is consistent with other key elements of his thought, such as the tragic and the *will to power*. The joy and the laugh emerge as counterpoint to the rigid and dogmatic structures of thought, such as metaphysics and Christianity, that sustained the most part western thought. Nietzsche develops a philosophy that congregates the joy and the laugh as way of affirmative thought, that is able to accept the vicissitudes of life and still to create other ways of being and acting in the world. The philosopher evokes the power of laugh as inciter an autonomous philosophical thought without excluding the tragicity that makes up existence. Thus, after addressing the question of joy, we will think how is its incidence in a body that is life, creation and laugh.

KEYWORDS: Nietzsche. Body. Joy. Laugh.

LISTAS DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

Seguiremos o padrão das citações das obras de Nietzsche, utilizando as siglas comumente encontradas nas produções acadêmicas em língua portuguesa, a saber:

GC - A Gaia ciência.

ZA- Assim falou Zaratustra.

A- Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.

VP- A vontade de poder.

ABM- Além do bem e do mal.

VDM- A visão dionisíaca do mundo

CI- Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo.

CP- Cinco prefácios para cinco livros não escritos.

EH- Ecce Homo: Como alguém se torna o que é.

GM- Genealogia da Moral: uma polêmica.

HH II- Humano demasiado humano: Um livro para espíritos livres Vol. II.

NT- O nascimento da tragédia.

AC- O Anticristo.

VM- Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.

Seguirá uma sigla em algarismo arábico para indicar o aforismo/seção da obra que estamos nos referindo, bem como um algarismo romano quando identificada desse modo nas obras. Nas vezes em que não houver numeração, seguirá abreviação e o título escrito da parte em questão, em conformidade com o modo que Nietzsche se propunha em suas obras.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I	
A FILOSOFIA DO NÃO: OS CALUNIADORES DA ALEGRIA.....	17
1.1 - O projeto dos caluniadores.....	17
1.2 – O corpo e a morte de Deus	22
1.3 - A proposta de Nietzsche: fidelidade à terra	27
1.4 - O cristianismo na construção de uma filosofia que denega o corpo.....	32
1.5 - O status da verdade e a rigidez metafísica	36
1.5.1 - Arrogância da verdade filosófica	39
1.5.2 - A sanha pela verdade: nós, os herdeiros de Édipo	42
1.5.3 - A verdade contra a facticidade	45
CAPÍTULO II	
A FILOSOFIA DO SIM: A TROÇA E A ZOMBARIA COMO UMA FISILOGIA AFIRMATIVA.....	48
2.1 - Por uma gaia ciência	48
2.2 - Filosofando sem moldes: alegria e riso.....	54
2.3 - Uma alternativa filosófica: a arte	63
2.4- O elixir da alegria.....	65
2.4.1 – Expressão de si, o dizer Sim do corpo à vida	70
CAPÍTULO III	
A FILOSOFIA DO PORVIR: A POESIA, A VIDA E A TRAGICIDADE.....	74
3.1- Contribuições para a Filosofia do amanhã.....	74
3.2 – Poesia e vida	75
3.3- A alegria no riso trágico: o fim do trilema?	91
REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

A alegria, nas suas mais diversas acepções, foi tema constante de análise de diferentes áreas do conhecimento ao longo da história do ocidente. Ela foi abordada pelos estoicos, em Sêneca e Diógenes; pela literatura, em Tchecov e Guimarães Rosa; pela psicologia, em Lacan e Freud e esteve presente em pensadores pré-platônicos, como Heráclito¹ que exercera grande influência no pensamento nietzschiano. Em conformidade com Oliveira:

É por isso que a probidade do *Logos* heraclítico e sua *sophia* que vislumbra o devir agônico em si mesmo, conduz a filosofia de Nietzsche à compreensão do próprio humano como parte desse processo de mutação constante e à denúncia do *eu* e do *sujeito* como uma mera “ficção reguladora”, ou seja, uma tentativa de encontrar algum ponto que regulasse toda a inconstância do devir, submetendo-a. (OLIVEIRA, 2010, p.220)

O devir de Heráclito remete à própria facticidade dos acontecimentos no mundo, fornecendo arcabouço para a filosofia nietzschiana pensar questões relacionadas à constituição do humano e também como a alegria faz parte desse movimento. Conforme Oliveira nos esclarece: “Heráclito é apresentado por Nietzsche como aquele que *ri*, aquele que, ao captar a falta de sentido da existência como um todo e de sua própria vida, se torna portador de uma alegria trágica.” (OLIVEIRA, 2010, p.226). Desse modo, é possível perceber que o tema da alegria em Nietzsche atravessa todo o seu pensamento, até mesmo na interpretação que o filósofo alemão faz dos pensadores originários, tal como Heráclito. Nesse sentido, o tema da alegria não é circunstancial, mas fundador em suas reflexões, tal como o fora para grande parte da literatura, mas talvez tenha esmaecido como elemento instituidor no horizonte da história da filosofia².

Nesse horizonte, podemos dizer que a filosofia, de algum modo, sempre se dedicou a pensar a alegria. Desde sua gênese os filósofos se debruçam sobre essa temática. Todavia, ela foi majoritariamente pensada e estruturada em modelos *teleológicos* que possuíam um constructo ético de *práxis*, visando quase que

¹ Heráclito (535 a.C. - 475 a.C) foi um filósofo pré-socrático que exercera grande influência no pensamento nietzschiano, em especial, com seu conceito de vir-a-ser. O filósofo de Éfeso concebe a realidade como um eterno devir que integra o mundo e a vida. A influência da proposição de Heráclito no pensamento nietzschiano pode ser pensada como contraponto à noção idealista de Sócrates e Platão, na qual noções de eternidade e modelos perenes são buscados racionalmente e adequados na vida.

² A passagem anterior sobre Heráclito e a alegria contém importantes chaves de leitura de aspectos que serão aprofundados no decorrer dessa dissertação e que só foram abordados aqui brevemente para demonstrar a importância da temática para o pensamento de Nietzsche e de como ela percorre toda a sua produção filosófica.

exclusivamente a felicidade como um estado a ser alcançado. Nesse sentido, ela foi analisada como algo estável e duradouro, que poderia, portanto, ser perpetuada, configurando-se como a plenitude dos indivíduos em relação com a vida, completamente diferente da acepção que Nietzsche observará no pensamento heraclítico.

Os temas da alegria e do riso podem ser observados no mundo antigo, em maior ou menor grau, implícita ou explicitamente, tanto nas tragédias³ de Sófocles, como na comédia de Aristófanes, antes da concepção de pensamento própria da metafísica que dominará o pensamento ocidental. Nesse sentido, acompanhamos a perspectiva de Nietzsche, que rechaça⁴ a filosofia metafísica e dogmática em seu corpo teórico, ao afirmar o enlevo pelo efêmero e momentâneo, em consonância com o próprio status finito da existência humana.

Logo, Nietzsche provoca um movimento de descontinuidade com a seriedade filosófica constituída, ao propor uma filosofia zombeteira, sem por isso se tornar ingênua ou incipiente. Desse modo, a alegria surge em sua filosofia como um acontecimento de momento, e se configura como um êxtase corpóreo que, através da externalização do riso, incita um outro modo de pensar à margem do academicismo.

É importante afirmar que a alegria surge no pensamento nietzschiano também como um embate *agonal*, contra posturas rígidas e metafísicas de pensadores que construiram edifícios teóricos que não admitiram a inserção do riso como tema de debate filosófico. A alegria, portanto, não é simplesmente um conceito para Nietzsche, mas uma forma de existir e de se fazer filosofia. Para corroborar, atentemos para as palavras de Rosa Maria Dias:

Trataremos um aspecto da filosofia do riso de Nietzsche, ou seja, a tese de que na filosofia da criação do filósofo o riso tem uma função corretiva e libertadora, evidenciando que ele trabalha o riso como expressão relacionada à vida, como mecanismo de censura aos que negam a vida ou, ainda, como gesto que possibilita a criação de uma vida transvalorada, expressão que lhe é cara. (DIAS, 2019, p.13)

Riso e criação são conceitos deveras importantes para a compreensão de nossa hipótese de pesquisa. Em conformidade com a afirmação de Rosa Dias, a filosofia do riso

³ O tema pode ser observado em peças como: *Ajax* e *Antígona*.

⁴ É importante mencionar que a metafísica estaria indiretamente presente nos textos de juventude do autor, no período denominado de “metafísica do artista”, bastante influenciado por Richard Wagner e Arthur Schopenhauer. No entanto a metafísica ali presente se concentra numa concepção específica da arte, que se constitui do modo completamente diferente da metafísica tradicional, que ocupara lugar de destaque no pensamento ocidental. Ademais Nietzsche irá romper com Wagner e Schopenhauer e sua própria concepção de arte sofrerá uma sensível mudança ao longo do seu pensamento.

que é proposta por Nietzsche, não somente é uma alternativa filosófica enquanto fuga da norma, mas se apresenta como elemento de combate contra as filosofias inflexíveis que tornaram a instância do riso indigna de ser objeto de reflexão. Portanto, não somente é dotada de carga conceitual, mas de aspecto existencial por incidir diretamente na vida.

Com Nietzsche, a alegria e o riso coexistem e são pensadas como parte de um todo que é a vida e o viver, como celebração da condição de existir. A risada passaria a ser entendida então como uma espécie de mecanismo de enfrentamento que busca, de certa forma, desdenhar de modo irônico de posturas de imobilidade e apatia, que não sabem como responder à facticidade e à contingência que compõem nossas relações. A alegria não se torna apenas aceitação, mas também, e sobretudo, uma forma de criação de outros modos de lidar com as coisas no mundo, respondendo ao movimento do próprio devir.

No que pode ser entendido como uma epígrafe da obra *Gaia Ciência* (2012), Nietzsche nos fala: “Vivo em minha casa, jamais imitei algo de alguém, e sempre ri de todo mestre que nunca riu de si também.” (GC, 1, Prólogo). Com essa afirmação, com contornos poéticos, o filósofo alemão nos alerta do tom de sua reflexão, da desenvoltura frente os grandes mestres e as doutrinas perenes que foram pensadas ao longo da história da filosofia. Portanto, contrário à rigidez e inflexão das teorias e moldes prontos para abarcar a vida, Nietzsche propõe sua afirmação pela alegria e pelo riso.

Dito isto, nosso problema de pesquisa se configura em analisar, no escopo teórico nietzschiano, e mais especificamente em sua obra *A Gaia ciência ou alegre saber*⁵, um modo de concepção triádica entre corpo, alegria e riso, este último concebido como a expressão corporal da alegria. A partir disso, sugerir uma leitura nos moldes do corpo que ri frente à vida, proveniente da compreensão plástica da alegria para o filósofo alemão. É preciso considerar de antemão que o estar alegre em Nietzsche, não se constrói em conjunção com a noção de felicidade plena, mas se afirma na inelutável relação entre alegria, tristeza, choro e riso. Portanto, segundo o filósofo, na condição trágica da própria existência, que pressupõe e estimula o corpo.

⁵ O título da referida obra no idioma original elaborado por Nietzsche seria: *Die fröhliche Wissenschaft*, quando traduzido para o português seria algo em torno de “Ciência alegre” ou “Alegre saber”. Por encontros e desencontros, de traduções e subtítulos, tomou-se a *Gaia Ciência* como nomenclatura mais próxima das intenções do autor. Vale ressaltar que o que pretendemos não é meramente entender o conceito de “*gaia ciência*”, na tradução literal do termo, ou seja, discutir sobre as várias concepções de alegria em busca de uma terminologia mais adequada mas sobretudo, pensar junto com o filósofo a alegria como um fazer filosófico, uma ação que se potencializa no corpo e nas ideias extravasando os limites do pensar.

O que estamos a afirmar, em consonância com a perspectiva nietzschiana é que os sujeitos que riem, sentem nos corpos a presença do próprio corpo em toda sua extensão, ou seja, o riso ao se espriar pelo corpo, faz com que ele seja percebido e, ao mesmo tempo, pensado. Assim, além do caráter fisiológico do riso, subjaz também sua potência estética que permite ao corpo constatar a dinamicidade de possibilidades que ele retém e, transformar essa força em criação. O riso, por conseguinte, permite e estimula a produção de ideias.

O riso e a alegria seriam, portanto, segundo nossa concepção, modos peculiares, mas extremante eficazes de se perceber enquanto corpo. Pois, à medida que somos estimulados e percebemos a nós mesmos tocados pela alegria e pelo riso, nos damos conta necessariamente de nossa condição corpórea. Assim, o corpo se mostra como nosso importante fio condutor nessa investigação filosófica, dado que o corpo⁶ por inteiro sorri junto em um exercício de afirmação da existência.

É necessário ressaltar que a referida obra, não foi escolhida como alicerce dessa investigação de modo arbitrário. *A Gaia Ciência* ocupa um lugar ímpar entre as obras nietzschianas, escrita em janeiro de 1882, após Nietzsche se recuperar⁷ de uma grave enfermidade em Gênova na Itália. A obra surge, segundo o autor, com o objetivo de “dizer sim” à vida, de rir do seu destino e, portanto de afirmar-se enquanto indivíduo no mundo das possibilidades.

Sob o manto do renascimento pessoal que esta obra representa, supondo-se que o que leva o autor a pensar o riso a partir do corpo poderia ser seu próprio recuperar-se⁸, Nietzsche realiza assim sua reconciliação com a vida e a saúde. Isso certamente proporciona ao filósofo um sentimento de profunda alegria e nova percepção para com a vida. Quanto a isso, o filósofo especula: “Frequentemente me perguntei se a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo.” (GC, 2, Prólogo). Nietzsche suscita desse modo, uma das pautas de nossa reflexão, a saber, as concepções errôneas acerca do corpo no horizonte filosófico. Por

⁶ Segundo Salanskis: “Vale destacar que Nietzsche não concebe essa realidade de modo substancialista ou materialista. O corpo é uma organização pulsional hierarquizada, que obedece a lógica da vontade de potência, e não é menos psicológica que fisiológica.” (SALANSKIS in DICIONÁRIO NIETZSCHE, 2016, p159)

⁷ Evento que pode ser melhor elucidado pela leitura do capítulo II da obra de Rüdiger Safranski, intitulada de *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. (2017, p. 206), nas cartas para amigos que datam desse período ou no livro IV da própria *Gaia Ciência* §276 – *Sanctus januarius*, entre outras referências.

⁸ Nietzsche em seu *Ecce Homo*, trata a *Gaia Ciência* como: “Um verso que exprime a gratidão pelo mais maravilhoso janeiro que vivi- todo livro é uma dádiva.” (EH, A Gaia ciência) Portanto, a partir disso, cremos ser indissociável esta obra da própria vida do autor.

estar disposta no princípio da obra basilar de nossa pesquisa, especulamos que esta suposição se misture e corrobore com todo o arcabouço conceitual do livro, bem como relaciona-se diretamente com a alegria e o riso.

A própria disposição estrutural da obra, começando com sentenças e máximas, seguidos de aforismos com tamanhos e temáticas variadas e encerrando com uma série de poemas, que somente foram anexados em uma edição posterior de 1886, é o modo como Nietzsche quer demonstrar que é possível criar um outro modo de pensar, fora dos moldes como eram construídas as obras de natureza filosófica até então. Modo este que o próprio filósofo adota, em partes, em textos anteriores⁹.

Apesar do fato deste escrito ter destaque na bibliografia nietzschiana, por trazer conceitos-chave de seu ideário filosófico, a exemplo dos mais difundidos como: a morte de Deus (§125), *Amor-fati* (§276) o pensamento do eterno retorno (§341) ou o primeiro alvorecer de seu *Zarathustra* (§342), nosso intuito perpassa uma mera exposição desses conceitos ao abordar a forma como Nietzsche produz seus pensamentos, qual seja, sendo um artífice da alegria. Nesse sentido, o que empreendemos aqui é esboçar a alegria como um recurso assistemático da afirmação de novas ideias.

Nietzsche desenvolve em sua referida obra, modos variados de compressão e inserção do riso, oriundo da alegria. Pensamos, assim, o riso proveniente da alegria como modo de ser e de existir. E, uma vez que nossa constituição no mundo dos sentidos é física, seria impossível conceber todas essas temáticas dissociadas do corpóreo, portando o corpo, não somente o fisiológico, mas também o estético, deverá necessariamente aparecer em dado momento, como objeto desta reflexão.

Nesse sentido, a compreensão da *Gaia Ciência*, evoca tanto uma abordagem conceitual e de linguagem, por seus aforismos, poemas e máximas, como também histórico e material entre as obras do autor, uma vez que o riso, a alegria e o corpo estão necessariamente ligados à própria vida¹⁰ de Nietzsche. O que não invalida ou enfraquece sua potência geradora que atravessa a existência do filósofo.

⁹ Apesar do estilo aforismático já aparecer em *Humano demasiado humano* I de 1878, na *Gaia Ciência*, essa organização com máximas e apêndices com poemas aparece pela primeira vez na sua obra. O texto mescla diferentes gêneros literários, normalmente pouco utilizados pela filosofia. Nietzsche, parece nessa obra adotar um estilo experimental que marcará profundamente toda sua trajetória.

¹⁰ Dito isto, visando esclarecer possíveis incompreensões, não temos por intuito um trabalho biográfico ou histórico, mas concebemos que a filosofia está ligada, de certa maneira, a própria vida dos filósofos. Em Nietzsche, por exemplo, essa relação é bem evidente.

Certamente existem outras ¹¹obras e abordagens no arcabouço bibliográfico de Nietzsche que poderiam nos fornecer elementos para pensar essas questões, entretanto, optamos por uma circunscrição da problemática de uma perspectiva mais restrita, visando não cair em divagações e precipitações teóricas, tanto quanto em um pluralismo excessivo.

Contudo, se faz necessário afirmar que serão abordados outros temas da filosofia nietzschiana ao longo dessa pesquisa, por acreditarmos que a produção isolada acerca de um único aspecto produziria uma interpretação demasiado particular e possivelmente até enviesada da filosofia do autor. Portanto, ao passo que acharmos necessário, mencionaremos brevemente outros temas tais como, a relação conturbada com o Cristianismo e as filosofias de Sócrates e Platão, no entanto apenas para aprofundar e esclarecer a temática principal em questão.

O texto basilar de nossa pesquisa é a *Gaia ciência*, entretanto, no decorrer da estrutura textual dessa dissertação, perpassaremos por obras variadas da juventude e maturidade do autor que abordem a temática tratada, de modo a corroborar com a fundamentação de nossa proposta.

Para um melhor aprofundamento de nossa temática, são relevantes as obras de conhecidos comentadores do pensamento de Nietzsche, assim como da temática do corpo e da alegria. Entre os principais pesquisadores podemos destacar: Miguel Angel de Barrenechea (2014 e 2017); Roberto Machado (2017) e Scarlett Marton (1993). Relevantes produções que abordam diretamente o tema da alegria, de pesquisadores como Jelson Oliveira (2016) e Rosa Dias (2019). Abordaremos filósofos que produziram acerca de temas que se relacionam direta ou indiretamente com a alegria e que se utilizaram ou não de pressupostos da filosofia nietzschiana. Dos quais podemos brevemente mencionar: Clément Rosset (2000) e Henri Bergson (2005).

Além dos autores mencionados anteriormente, nos utilizaremos de filósofos, literatos e poetas, para corroborar com nosso intuito, à medida que esta pesquisa for se desenvolvendo, assim como quando considerarmos pertinentes às inserções. O tema do corpo e da alegria envolve-se direta ou indiretamente com outros conceitos fundamentais dentro do pensamento nietzschiano, de modo que sua abordagem permite também a investigação mais aprofundada de temáticas seminais para a construção de sua filosofia. Ademais, nos parece que a proposta de uma fisiologia da alegria na filosofia nietzschiana,

¹¹ Podemos mencionar *Assim falou Zaratustra* como exemplo de obra nietzschiana que engloba abordagens e questões com certa semelhança.

ainda oferece um campo teórico fértil a ser pesquisado, sobretudo no que concerne à relação com a linguagem e a tragicidade que são temas desenvolvidos ao longo deste trabalho. Nesse sentido, essa pesquisa visa corroborar de forma positiva aos horizontes interpretativos da filosofia e das produções acadêmicas atuais.

Para buscar uma compreensão mais orgânica do problema que propomos abordar, iremos subdividir essa pesquisa em três capítulos que se correlacionam entre si, a saber: A filosofia do não: os caluniadores da alegria, A filosofia do sim: a troça e a zombaria como uma filosofia afirmativa e A filosofia do porvir: a poesia, a vida e a tragicidade.

Em um primeiro momento, iremos abordar o que, em consonância com Nietzsche, chamaremos de “filosofia do não”, que engloba em seu corpo teórico temas oriundos da metafísica e da religião. Apresentaremos nessa parte a crítica nietzschiana ao pensamento tradicional que instituiu um modo dogmático de compreender a realidade, desconsiderando o corpo e a transitoriedade da existência. Também abordaremos brevemente a análise do filósofo à religião cristã e ao modo como esta impregnou a moral, condenando a expressão corpórea ao ostracismo.

Feito isso, no segundo momento, iremos abordar a “filosofia do sim”, que acopla as proposições nietzschianas acerca da alegria e do riso. Nessa parte aprofundaremos nossa análise nas teses apresentadas na *Gaia Ciência* e em alguns outros textos, que evidenciam um pensamento afirmativo da existência, apoiado, sobretudo, pela proposição do riso e da alegria. Essa abordagem visa caracterizar a alegria como um procedimento filosófico que integrado ao corpo, oferece uma outra possibilidade ao pensamento, ao largo da circunscrição típica da filosofia hegemônica.

E como ponto final, nos debruçaremos sobre a “filosofia do porvir”, que abordará a poesia, a ironia e a tragicidade no pensamento nietzschiano. Nesta seção, dissertaremos sobre a proposta nietzschiana de uma filosofia experimental, fincada no próprio *dever*. Nesse sentido, aventamos pensar o trágico como potência criativa para investigar a condição humana em suas mais inexploradas possibilidades. Para isso reuniremos elementos que a princípio parecem dissonantes, como a alegria e o trágico, o corpo e o pensamento, a linguagem e o indizível, a poesia e a filosofia. Mostrando como submerge a estes uma insuspeitada proximidade que, se encontradas e evocadas, permitem à filosofia um pensamento ainda em gestação, novo e possivelmente original.

Por fim, é preciso ressaltar que Nietzsche, por ser um filósofo multifacetado, apesar da enorme produção teórica de seus comentadores e intérpretes, mantêm-se

relevante nos círculos de produções acadêmicas atuais, o que motiva e legitima uma proposta de trabalho como a que apresentamos aqui. Ademais há uma constante ressonância de seu pensamento na contemporaneidade, o que evoca e provoca uma retomada contínua do seu pensamento.

CAPÍTULO I

A FILOSOFIA DO NÃO: OS CALUNIADORES DA ALEGRIA

O que nos proíbe de, rindo, dizer coisas verdadeiras?
Horácio

1.1 - O projeto dos caluniadores

O primeiro capítulo dessa dissertação terá por objetivo conceitual principal, apontar como a filosofia nietzschiana concebe a risada do filósofo. Para Nietzsche ela nos impulsiona a abandonar uma rigidez teórica que, nos moldes da seriedade metafísica, possui ressonâncias não somente na filosofia, mas também em diferentes aspectos da própria vida.

A ideia de uma felicidade eterna, tal como apregoada pelo moralismo cristão e por outros sistemas de pensamento, se baseia em uma incursão que enclausura a conduta (moral) com a promessa de uma recompensa fixa e constante. A esperança infinda dessa felicidade é, portanto para Nietzsche, uma forma de atentar contra a liberdade da afirmação do corpo e de se alegrar mesmo diante da tragicidade da existência. Nesse sentido, o projeto dos caluniadores da alegria não somente criou e disseminou a ideia de felicidade última, mas a transformou em meta a ser alcançada. Tal pensamento perpassa e reverbera em grandes partes da história da cultura ocidental.

Nietzsche utiliza a nomenclatura caluniadores da alegria pela primeira vez no aforismo 329§ em *Aurora*. Faz referência de modo metafórico aos indivíduos ao longo dos séculos em variados sistemas de pensamento que encontraram no viver uma fonte de amargura e incompreensão. Majoritariamente guiados por uma busca incessante por felicidades estáticas e por desconhecimento da fugacidade da alegria, os pregadores da moral, incorrem em pessimismo e frustração. Utilizam-se de suas perspectivas para disseminar e propor posturas no solo da Filosofia e da cultura. A estes que Nietzsche propõem se opor com uma filosofia zombeteira e corpórea.

Sob esse fio interpretativo supomos a implicação nociva das ideias de felicidade sobre a constituição do corpo. Seguindo as primeiras sínteses de pensamento sobre a felicidade, a saber, as que remetem a Grécia Antiga e especialmente as oriundas do

platonismo.¹² A felicidade estava alicerçada em grande parte na negligência dos impulsos naturais do corpo, estabelecendo um certo fascínio pela instância incorpórea da alma.

A inclinação pela metafísica possui reverberações no Cristianismo¹³ que ao censurar o corpo em questões como, por exemplo, a nudez, a sexualidade, a glotonaria e o consumo de álcool, acabou por construir todo um corolário moral que enclausurou e reпреendeu a constituição física de diferentes modos ao longo do tempo. Ao tematizarmos aqui a alegria e o riso, é evidente que estes irão se contrapor fortemente ao cristianismo¹⁴ em sua almejada moralidade ascética. Para Nietzsche:

Se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra sua expressão, a beleza, alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autosacrifício. (GM, Terceira dissertação, §11)

O filósofo alemão nos apresenta o que denomina de idiosincrasia socrática. Para ele, o socratismo tem como pilar de sustentação a teoria das virtudes impulsionada pela ideia *teleológica* de felicidade. Em sua constituição, segundo Nietzsche, existe uma tentativa de equiparação necessária entre a virtuosidade e a felicidade. Quanto a isso, o filósofo nos diz: “Tento compreender de qual idiosincrasia provém à equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, possui contra si, todos os instintos dos helenos mais antigos”. (CI, II, §4)

A proposta socrático-platônica de correspondência entre razão, virtude e felicidade, tolhe a potência geradora da vida, criativa e libertária por excelência. Assim a racionalização da vida, sugerida por Sócrates, poderia culminar em uma castração da liberdade dos indivíduos, uma vez que aquilo que soa como uma escolha, a felicidade, aparece como uma destinação.

¹² Apesar desta não ser a única postura que Platão demonstra possuir no decorrer de sua produção teórica, tal pode ser evidenciada em diálogos como: *Fédon*, *Teeteto*, *A República*, *Timeu*, entre outros. Todos esses diálogos descrevem a alma em maior destaque em relação ao corpo, costumeiramente apresentado em segundo plano.

¹³ Teóricos fundamentais do Cristianismo como Santo Agostinho, debruçaram-se acerca do pensamento de Platão, o adaptando e utilizando-o para fundamentar uma teologia cristã com claras bases platônicas. Como a fundamentação da imortalidade da alma nos *Soliloquios* ou a menção direta as bases platônicas no livro X da *Cidade de Deus*

¹⁴ Nesse sentido: “A alegria é a retomada da infantilidade que não vive mais sob os umbrais da culpa e do ressentimento, erguidos pela moral e pela filosofia tradicionais. A alegria evoca agora o olhar infantil e ingênuo daqueles que vivem a vida sob o matiz da necessidade e tornam tudo, com isso, fluído, simples e alegre.” (OLIVEIRA, 2013, p.117) Portanto, apesar de sua constituição de simplicidade e leveza, a alegria não se furta de uma espécie de espírito libertário por excelência, uma vez que brota do corpóreo e corpo para Nietzsche é constituído por impulsos que amplificam a nossa potência de vida.

A crítica de Nietzsche, fixa-se em grande parte na nova postura racionalista que se instaura na Grécia com Sócrates e Platão. O novo modo de se filosofar era metafísico, mas possuía como ferramenta de execução a *dialética*, que visava acima de tudo, corrigir os costumes, os indivíduos e a própria constituição do real. Nesse sentido, se propunha a desvelar a Realidade¹⁵ em vários âmbitos, a interrogando nos variados diálogos platônicos. No entanto, por mais que a dialética socrática pareça versátil, crítica e investigativa, possui como fundo *teleológico* a produção de verdades e essências.

Doravante, entender-se-á a constituição *dialética* socrático-platônica¹⁶ como possibilidade de correção de aspectos do mundo através de moldes racionais. Para a filosofia nietzschiana, tal constituição era problemática, tanto quanto equivocada. Isso se dava por esse modo de pensar e por esses pensadores, não se reconhecerem enquanto extensão de uma realidade complexa e vasta, e tomarem para si a tarefa de avaliadores e classificadores da realidade. Tal procedimento se configura como um erro que Nietzsche não poupa críticas¹⁷ para demonstrar.

A filosofia nietzschiana, logo detecta na estrutura própria do socratismo uma necessidade de filtrar a racionalidade a partir de pressupostos próprios e equivalências subjetivas de realidade, passando a pôr em dúvida sensações e experiências provenientes do próprio corpo e da relação do mesmo com a realidade:

A “razão” é a causa de que falseamos o testemunho dos sentidos. Na medida em que indicam o devir, o fluxo, a transitoriedade, os sentidos não mentem... Com isso, porém, Heráclito terá eternamente razão no fato de que o ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único que existe: o “mundo” verdadeiro é apenas mentirosamente acrescentado... (CI, III, §2)

¹⁵ Aqui exposta em maiúsculo para indicar a pretensão metafísica do “verdadeiramente real”. Segundo Richard Rorty: “Parmênides deu a partida no motor da tradição filosófica ocidental ao conceber a noção de realidade com R maiúsculo.” (RORTY,2009, p180). Tendo encontrado continuidade e seu principal expoente: “Platão encantou-se com essa sugestão de algo ainda mais augusto e inacessível que Zeus, mas era mais otimista. Ele sugeriu que alguns poucos mortais talentosos poderiam, ao tomar Sócrates como exemplo, obter acesso ao que ele chamava de “o verdadeiro real” (RORTY,2009, p.180)

¹⁶ Evidenciamos que a *dialética* que fazemos menção, a saber, a socrático-platônica, não possui a mesma constituição do pensamento das oposições elaborada por Heráclito. Neste sentido, Nietzsche tece sua crítica especificamente ao modo de concepção dialético que é praticado por Sócrates no interior dos diálogos platônicos, que ao lidar com as contradições por ele mesmo estabelecidas na constituição da argumentação entre os personagens, sempre busca uma resposta, um apaziguamento das dicotomias que imperam na realidade. Ao contrário da autêntica *proto-dialética* concebida por Heráclito, regada por sua noção de devir, em que a permanência reside justamente na mudança, no fluxo, uma filosofia que confronta antagonismos sem buscar, por isso, uma síntese inerte. Postura esta partilhada pela filosofia nietzschiana.

¹⁷ O que pretendemos deixar claro é que crítica de Nietzsche a essa constituição teórica, não se dá de modo arbitrário, tanto quanto não é a única interpretação ou a mais consensual. Todavia, entendemos que esse movimento é necessário. Nietzsche julga ter nascido com Platão o modo metafísico de se filosofar e que uma vez posto, servirá como ancoradouro de teorias filosóficas e correntes religiosas, como o cartesianismo, kantismo e o cristianismos, ambos sendo duramente criticados pela filosofia nietzschiana em vários de seus escritos.

Razão e sentidos são trazidos por Nietzsche para demonstrar a relação de hierarquização em que foram concebidos. A racionalidade instaurada pelo socratismo despreza a parcela de conhecimento que brotaria dos sentidos e, por conseguinte, renega a instância do corpóreo. Aparência e verdade¹⁸ entram agora em conflito, a busca pela rigidez teórica estava instaurada.

A imobilidade conceitual, oriunda da proposta racionalista, busca a felicidade a todo custo, uma linha de chegada que possuía como consequência a fixidez do conceito. Tal perspectiva se inicia, segundo Nietzsche com o socratismo, mas se alastra e se instaura na história ocidental. Como nos propõe o filósofo:

A ciência foi promovida nos últimos séculos, em parte porque com ela e mediante ela se esperava compreender melhor a bondade e a sabedorias divinas – o motivo principal na alma dos grandes ingleses (como Newton) – em parte porque ele acreditava na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação de moral, saber e felicidade. (GC, I, §37)

Nietzsche identifica a presença da idiosincrasia socrática na ciência moderna ao citar o exemplo de Isaac Newton ¹⁹(1643-1727), um dos pais da física moderna. Mesmo um milênio após as afirmações socrático-platônicas, a racionalidade continuou a ser vista como atenuante e solucionadora²⁰ dos males. O advento da ciência newtoniana aliada à religião²¹ cristã, que por sua vez encontrou fortes bases nos textos platônicos e continuou a perseguir a ideia de desvelamento último que produziria uma completa realização do humano.

Por não saber lidar com as intempéries da existência, o projeto dos caluniadores criou vilões a serem combatidos, demonizando aspectos da vida que fugissem do controle

¹⁸ Para Nietzsche, essa relação entre aparência e verdade, por mais que pareça inconciliável em certos sistemas de pensamento, se trata de um vínculo que constitui o real. A cisão completa entre esses polos incorreria, para o filósofo, em um erro de natureza semântico-metodológica, muito comum nos sistemas metafísicos tradicionais. Portanto, a partir da perspectiva nietzschiana, aparência não se trata necessariamente de engano e verdade, de realidade de fato. O filósofo não se ocupa em velar ou desvelar a realidade, mas parte de outra forma de perceber esta relação, via transitoriedade, ao se aproximar de uma postura que: “Fica pairando no intermédio de ambos. Não aspira à bela aparência, mas à aparência; não à verdade, mas à verossimilhança”. (VDM, §3) Tal qual o homem dionisíaco “poeta-cantor-dançarino” é representado como conhecedor dessas referências de realidade, desse modo, se concentra em uma concepção anterior a própria dicotomia. Nesta acepção, aparência e verdade se diluem ou se misturam na potência afirmativa da própria arte.

¹⁹ Nietzsche volta a mencionar o físico no aforismo §381 em sentido próximo ao do aforismo §37. Ao questionar a necessidade de buscar o desvelamento último de uma questão.

²⁰ Visto desse modo trata-se de uma substituição de paradigmas, a morte de Deus não pôde ser percebida pelos modernos porque o pedestal, outrora da divindade, foi ocupado pela ciência e pelo homem racionalista.

²¹ Semelhanças e aproximações entre a doutrina socrático-platônica e a religião cristã são de conhecimento da Filosofia. Já a aproximação entre a física newtoniana e o cristianismo, pode ser melhor observada no artigo *Teologia, Fé e Razão em Isaac Newton*, produzido pelo professor Antônio Tadeu F. Amado e publicado pela revista LEOPOLDIANUM, 2017 n°119 e 120.

da razão, uma forma de sempre perseguir metas e não lidar com a ideia da falta de sentido. Primeiramente: “não a felicidade, digamos, mas a infelicidade; e sua fantasia já se ocupa antecipadamente em formar um monstro a partir dela, para que depois possa combater um monstro.” (GC, I, §56). Nesse sentido, a ideia de felicidade é orquestrada e disseminada pelos reprodutores das teorias do não, que são incapazes de lidar consigo mesmos e com aspectos da realidade que estejam fora de projetos preconcebidos. Como nos afirma Nietzsche:

Se tais sequiosos de aflição sentissem dentro de si a força de interiormente fazer bem a si próprios, de fazer violência a si próprios, eles saberiam também criar interiormente uma aflição própria, pessoal. Então suas invenções poderiam ser mais refinadas e seus contentamentos poderiam soar como boa música: enquanto agora enchem o mundo de seus gritos de aflição e muitas vezes em consequência, do sentimento de aflição! Não sabem o que fazer de si mesmos – e desenham, portanto, a infelicidade de outros na parede: sempre necessitam de outros! E ainda sempre de mais outros! – perdão, meus amigos, eu ousei desenhar minha felicidade na parede. (GC, I, §56)

O filósofo traz à tona uma valiosa reflexão acerca do caráter contagioso e infeccioso da ideia de infelicidade. Os indivíduos que partilham de uma carência interna, não são capazes de construir posturas de modo autônomo, bem como não são capazes de desconstruir as então vigentes. Desse modo absorvem para si a infelicidade de outros, assim alimentando o círculo vicioso em torno do sem sentido da existência entre aqueles que não conseguem valorar. A saída seria portanto, interromper a criação de monstros e ousar criar a própria felicidade, entendida aqui como a efêmera alegria e pautas flexíveis para lidar com as multiplicidades características do existir.

Contrária à esta esteira conceitual, o exercício de repetição provocado pelos caluniadores da alegria, apesar de se mostrar eficiente como forma de controle, gestou arcabouços conceituais que alimentam a si e alastram-se nos demais, transformando a facticidade em infelicidade e deixando a felicidade como uma busca infindável por inércia em uma existência que é puro devir. Portanto, buscando romper o elo de repetição, os indivíduos poderiam “ousar desenhar a própria felicidade”, através da criação de um novo mutável e adaptável às contingências humanas. Nesse cenário, nossa tríade conceitual, a saber, corpo, alegria e riso, encontram terreno fértil para ousar alegrar-se.

Ademais, nosso alicerce teórico, nesse ponto, tratará de elucidar a forma como Nietzsche compreende a trinca que reside no projeto dos caluniadores da alegria e no modo como apresentaram teorizações enviesadas e esterilizadoras para vida. Trataremos ao longo desse capítulo da perspectiva que a racionalidade socrático-platônica utilizou na busca de um trajeto para a felicidade, última via da idiosincrasia metafísica, e no fomento

dessa postura para as bases cristãs que, ao longo dos séculos, produziram um enclausuramento para as características fisiológicas e psicológicas, destituindo a existência de sua corporeidade e leveza. Ademais, demonstraremos que existe um sentimento originário²² na relação entre corpo, alegria e riso.

Riso e alegria enquanto imbricadas ao corpóreo e, por se enquadrarem fora da órbita de uma gravitação moral que puxa tudo para o seu centro, tiveram, assim como o corpo, suas potencialidades reprimidas. Visando o esclarecimento e aprofundamento dessa conjectura, adiante exporemos a base cristianizada e sua relação com a filosofia do corpo, como fora pensada pela filosofia nietzschiana, ao suscitar a reflexão acerca da morte de Deus.

1.2 – O corpo e a morte de Deus

A princípio, se faz necessário demonstrar nossa esteira teórica nessa pesquisa, tendo em vista que o mencionamos anteriormente com status de suma importância, a saber, o corpo. Sempre partiremos, assim como a filosofia nietzschiana, do pressuposto corpóreo como fio condutor de nossa interpretação. Bem como Nietzsche deixa claro já no princípio de sua *Gaia ciência* (GC, 2, Prólogo). Entretanto, nos cabe esclarecer que corpo é este que estamos a mencionar e o modo de concepção do mesmo. Em conformidade com Barrenechea:

A noção de “corpo como fio condutor” (*Am Leitfaden des Leibes*) sintetiza a proposta nietzschiana de apresentar uma compreensão singular sobre a condição do homem, após realizar uma crítica radical das teorias dualistas. Partindo do corpo como fio condutor, Nietzsche questiona, de forma categórica, a concepção tradicional de homem, presente nas filosofias e religiões que sustentaram uma visão dicotômica da natureza humana, separando-a em duas substâncias heterogêneas e inconciliáveis: a alma e o corpo. (BARRENECHEA, 2017, p.16)

²² No sentido de originário, fazemos referência a um período em que a tríade não aparecia dissociada e: “No todo, a antiguidade é a época do talento para a alegria festiva [Festfreude]. As mil ocasiões para se divertir não aconteciam sem perspicácia e muita reflexão. Boa parte da atividade cerebral, que hoje se volta para a invenção de máquinas e para a solução de problemas científicos, antigamente destinava-se à multiplicação das fontes de alegria: tratava-se de dirigir a sensibilidade e o efeito ao agradável, enquanto nós alteramos as causas do sofrimento. Somos profiláticos, enquanto eles foram paliativos. – Nossas festas são, com razão, festas-culturais, e no geral escassas” (NIETZSCHE apud OLIVEIRA, 2013, p.117) A citação anterior elucida a forma como alegria e riso, seguida de êxtase corpóreo, eram abundantes em celebrações festivas e na vida mesma da antiguidade. Nestas comunidades, alegria, corpo e riso poderiam coexistir em harmonia, sem o peso e a culpa advindas posteriormente do cristianismo ou imputada pela racionalidade moderna. As festividades eram uma ode de exaltação que instigavam e potencializavam as pulsões fisiológicas.

Nesse sentido, argumentamos em favor de um corpo que é o protagonista do pensamento, de modo a espelhar o que o filósofo alemão se dispôs a fazer. Se configura, dessa forma, a reflexão nietzschiana num explícito movimento de desconstrução à compreensão dualista que fora difundida em grande parte da história da filosofia no ocidente. Seu pensamento buscou refutar, em especial, a concepção de alma, que nas estruturas tradicionais estaria em relação de superioridade se comparada a seu receptáculo, o corpo.

Desse modo, a filosofia nietzschiana não procura instaurar somente um novo valor ao que seria entendido por corpo, mas questiona a própria compreensão de homem que estava imbricada à concepção dualista da metafísica e do cristianismo. Dito isto, apontamos novamente a reflexão de Barrenechea:

A reinterpretación nietzschiana do homem, baseada no guia corporal, adota como uma das suas principais estratégias a crítica de conceitos e valores que foram essenciais para a civilização ocidental. O autor visa questionar e desmistificar os parâmetros que, durante séculos, tiveram fundamental importância para a humanidade. Esses valores depreciaram o corpo e a terra, exaltando noções ideais ancoradas em um suposto além-mundo e na crença em uma pretensa alma de origem transcendente. (BARRENECHEA, 2017, p.19)

A afirmação de Barrenechea, em consonância com a perspectiva nietzschiana, corrobora que para dar vazão a tal processo brusco de transformação, que visava solapar os próprios pilares de sustentação da cultura, seria necessário um rompimento abissal com as compreensões filosófica e religiosas vigentes, portanto uma desconstrução da moral. Para tanto, seria necessário desconsiderar a figura mais importante e principal ancoradouro da moralidade e religiosidade ocidentais, a figura de Deus, a morte da divindade, seria portanto o próximo passo da filosofia de Nietzsche. Frequentemente processos de criação são precedidos por exercícios de desconstrução da compreensão atual. Portanto, seu processo de “filosofar com o martelo” não somente é uma alternativa de destruição, mas de possibilidades do novo.

Antes de afirmar a morte de Deus, o filósofo nos apresenta no aforismo que a antecede, o §124, o que podemos encarar como uma introdução de ruptura ao que se seguirá, ao delinear a metáfora de um pequeno barco frente a vastidão do oceano. Segundo o próprio autor:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre rugem, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas, virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não a coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra,

como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe mais “terra”! (GC, III, §124)

Propomos que a reflexão que Nietzsche engendra na citação anterior, está exatamente nesse momento da obra não de modo arbitrário ou aleatório, mas para informar a complexidade e profundidade do que estava prestes a anunciar, a saber, a morte do principal entre os deuses surgidos no ocidente. A metáfora do barco que deixa a terra rumo a vastidão do oceano ²³e sem possibilidade de retorno, é precisamente a do homem que está prestes a matar Deus e incumbido da tarefa de criar valores humanos. De se desprender da alma e dos aléns e dar-se conta que é somente corpo e por ele pode exercer incontáveis formas de liberdade.

A morte de Deus aparece na *Gaia ciência* com o aforismo §125, no livro III, denominado de *O homem louco*. Nele, Nietzsche realiza a famigerada tarefa de anunciar que Deus morreu, a cultura só não havia ainda se dado conta de tal ocorrido. A princípio esta afirmação seria desprovida de sentido semântico, se interpretada por implicações cristianizadas. Entretanto, este não fora o intuito do filósofo. O homem louco é um anunciador do que parece inevitável. Assim como Nietzsche nos aponta:

Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte o mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? A grandeza desse ato não é demasiado grande pra nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior - e quem viver depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então! (GC, III, §125)

O filósofo está consciente da magnitude da tarefa que estava a propor, especulando, por várias passagens, se isso de fato seria possível. Dito isto, a figura de Deus é apresentada como espelho às noções que, segundo Nietzsche, precisariam ser findadas, por recaírem e se alicerçarem em verdades metafísicas e dogmatismos que, ao longo dos séculos, foram incapazes de adaptar-se às transformações humanas ocorridas nesse espaço de tempo. Entretanto, a morte da divindade não se efetiva por completo, o trono outrora divinal se vê ocupado pela racionalidade científica, que viria a ser uma nova crisálida no processo de cristalização das noções imutáveis de verdade e moralidade.

²³ Posteriormente Nietzsche retorna a metáfora do mar e em relação com a morte de Deus, no aforismo §343 denominado de *O sentido de nossa jovialidade*. Esse aforismo está contido no princípio do livro V, um adendo a *Gaia ciência* e que foi incorporado ao todo na segunda edição

Após fechados os “mausoléus e túmulos de Deus”, tomaram seus lugares os laboratórios, os homens cientistas, os pequenos deuses. De que modo então, a morte de Deus relaciona-se com a filosofia do corpo? A simbólica extinção da figura divina viria a representar, por conseguinte, a morte da crença no dualismo alma-corpo.

Imersa nessa interpretação, a crença na alma perderia seu valor, nos voltando para o corpo que, como afirma Robson Cordeiro: “Teria sido mal compreendido porque nunca teria sido visto como o insuflador, o promotor e o inspirador dos valores criados para dar um sentido à existência, como, por exemplo, o valor verdade.” (CORDEIRO, 2012, p.212). Toda a ausência de protagonismo do corpo, instaurou-se pela crença definitiva na alma e no absoluto. Nesse novo modo de compreensão, o corpo passa a ser o centro e precursor de toda a análise filosófica.

Portanto, o anúncio da metáfora da morte de Deus, seria um acontecimento necessário no interior do pensamento nietzschiano para fornecer arcabouço para o processo de transformação que Nietzsche estava a propor e que pretendemos corroborar, a saber, uma filosofia do corpo. Não que de fato a anunciação nietzschiana tenha resolvido o problema em questão. A mesma modernidade que suprime Deus, institui em seu lugar a razão oriunda da ciência moderna que estava em pleno processo de ebulição e novamente enclausura o corpo, não mais na moralidade oriunda da subjetividade da fé, mas na ótica racionalista da ciência.

Entretanto, hipoteticamente, se encararmos do modo como Nietzsche apresenta, o findar da divindade, o “apagar do horizonte”, seriam metáforas não para a instauração de uma nova e melhor meta conceitual que necessariamente surgiria. Mas, poderia vir a ser o puro terreno da ressignificação e criação, nesse ambiente através do corpóreo. Segundo Scarlett Marton:

Se outrora a alma mostrava descaso pelo corpo, agora é o corpo que torna evidente a miséria da alma. Se outrora o homem, como criatura em relação a um Criador, dava sentido ao que o cercava, agora ele não passa de ponte para o além-do-homem". É chegada "a hora do grande desprezo", é chegado o momento de desdenhar tudo o que até então se venerou e, pelo mesmo movimento, afirmar tudo o que até então se negou. (MARTON, 1999, p.139)

Desse acontecimento em especial, brotaria uma infinidade de possibilidades e circunstâncias que estariam apenas aguardando para serem valoradas, a afirmação do corpo e das coisas terrenas, essa seria uma possibilidade para um mundo sem Deus. Seria precisamente nesse ambiente de transmutação e criação que a nova ótica do corpóreo encontraria terreno fértil para seu desenvolvimento, que homem e facticidade finalmente

se entrelaçariam. Entretanto, a história e a filosofia que sucederam a Nietzsche, não partilharam de suas proposições para um porvir. O que não, necessariamente, depõe contra suas prospecções.

Em consonância com a perspectiva nietzschiana, nossa pedra de toque, o pano de fundo geral de nossa proposta de pesquisa se dá no e pelo corpo. É importante evidenciar que a alegria e o riso, temas centrais de nossa investigação, se mostram necessariamente através do corpóreo em relação com o mundo da vida. Assim a alegria, como veremos mais adiante, não se apresenta apenas como um elemento acessório ou uma mera asserção positiva frente às adversidades que emergem no caminho do filósofo, mas é o cerne de um modo de pensar, de um procedimento que se coloca à margem do estabelecido e, assim, inaugura uma nova potência para o pensamento.

Restaurar esse espanto pelo corpóreo é, portanto, também restituir ao riso e a alegria o seu valor como elementos centrais da filosofia, os afirmando pela atuação e atenção do próprio corpo, dos sentidos e instintos que são seus elementos próprios e constitutivos.

Propomos nos debruçar sobre a temática da fisiologia em Nietzsche no que concerne sua afirmação pela alegria e o riso, valorizando o que o próprio filósofo intitula como fidelidade à terra. Dito isto, é preciso retomar aquilo que constitui o corpo, ressaltando sua força e vitalidade, para isso, as palavras de Zarathustra se fazem tanto poéticas quanto esclarecedoras:

Permaneço fiéis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro. Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada! Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra — sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido — um sentido humano! (ZA, I, Da virtude dadivosa)

De acordo com a passagem anterior, o caminho para a compreensão do corpo, e, portanto, também do riso e da alegria, se faz através daquilo que Nietzsche apresentará como fidelidade à terra. Logo, dada a importância que o corpo assume na filosofia nietzschiana ao longo de toda sua produção filosófica e o lugar que ocupa como potencializador do riso e da alegria, se faz necessário, antes de iniciar nossa discussão central, compreender ainda que brevemente, o que o filósofo apresenta como fidelidade à terra.

1.3 - A proposta de Nietzsche: fidelidade à terra

A alternativa nietzschiana de fidelidade à terra, brota como combatente as filosofias que o alemão irá nomear supraterras. Para ele, tais filosofias se propõem a conjecturar substratos ontológicos ou metafísicos de naturezas distintas, normalmente fundadas em dicotomias, que estabeleceriam a base não apenas do pensamento filosófico, mas de toda a realidade, sem levar em consideração que somos pequenas frações componentes da própria realidade. Entre essas filosofias, podemos brevemente mencionar a superioridade²⁴ da alma em relação ao corpo na filosofia dualista de Platão e a *res cogitans* no pensamento cartesiano²⁵, bem como a relação com o Cristianismo que comunga com as duas perspectivas. Dois exemplos pontuais, que influenciaram profundamente o pensamento filosófico.

Nosso intuito nesse tópico não é analisar de modo aprofundado a crítica que Nietzsche tece a alguns filósofos, mas apresentar a compreensão de fidelidade à terra como fundamento para entender o lugar que corpo assume na filosofia nietzschiana. Nesse sentido, mesmo que esse conceito apareça mais intensamente a partir do seu Zarathustra sendo, portanto, posterior ao período que nos propomos analisar, consideramos a interpretação desse termo indispensável para a valorização do corpo, e por extensão do riso e da alegria, na proposta reflexiva de Nietzsche.

As menções anteriores servem para esboçar a renúncia ou desprestígio ao corpo que algumas teorias filosóficas segmentaram ao longo do tempo, bem como para demonstrar os constructos teóricos aos quais a proposição filosófica de Nietzsche irá se contrapor. Nessa perspectiva, a proposta de fidelidade à terra permite demonstrar tanto a importância do corpo na filosofia nietzschiana, como também em sentido lato, a indissociabilidade da sua relação com a vida, na medida que fornece espaço para o existir, o pensar e o criar propriamente humanos.

²⁴ Nas palavras de Barrenechea: “O dualismo sustenta a alteridade corporal: nele, o corpo é considerado o “outro” do homem, o que não faz parte da sua “natureza”. Os aspectos orgânicos seriam algo alheio aquilo genuinamente humano, já a alma seria o próprio, aquilo que define a condição do homem. Na concepção platônica, por exemplo, o corpo é algo transitório, aleatório, até mesmo pode ser considerado um empecilho, uma dificuldade, uma prisão que se há de suportar até a libertação da alma [...]” (BARRENECHEA, 2017, p.17).

²⁵ Segundo Pépin: “No seu mundo aparecem duas realidades, complementares, mas que se excluem totalmente: uma realidade corporal divisível até o infinito, uma substância extensa, a *res extensa*, e uma realidade espiritual, a *res cogitans*, a substância pensante que terá prioridade sobre a primeira porque é mais evidente de conhecer.” (PÉPIN, 1999, p.92)

Essa perspectiva do filósofo se apresenta não somente como afirmação do corpo, mas como nova proposição para a vida. A fidelidade à terra significa, portanto, uma ruptura brusca com valores divinos, com ideais de eternidade, seja provinda da religião²⁶ ou das dicotomias inerentes a metafísica dogmática²⁷. Configura-se, então, como uma desconstrução do *niilismo*²⁸ que reside e brota dessas posturas. Como nos aponta Roberto Machado:

Porque são valores niilistas; porque o niilismo é a lógica de nossos valores e nossos ideais, o motor de nossa história. E mesmo que a história tenha conhecido vários sentidos do niilismo, todos eles são decorrência de um primeiro sentido: a desvalorização da vida em nome dos valores supremos. (MACHADO, 1999b, p. 85-86).

O autor explicita que é contra tais valores supremos que Nietzsche faz guerra, concentrando sua força na criação de valores terrenos, não apenas porque são contrapostos aos supremos, mas porque são os únicos possíveis de serem estimulados e vividos. Portanto, a fidelidade à terra seria uma maneira de rechaçar esses valores eternos e nos permitir a criação de outros valores humanos, terrenos e ligados à transitoriedade que é inerente aos seus criadores.

Nietzsche não construiu um projeto filosófico para encaixar a humanidade, bem como não tratou como verdades²⁹ as suas proposições. Mas, o autor percebe que seria necessário um rompimento brusco com a moralidade e as valorações cristãs, bem como

²⁶ Em um dos exemplos possíveis dentro da obra de Nietzsche, está o que tratamos no tópico anterior, na morte de Deus.

²⁷ Na própria *Gaia ciência* são numerosas a crítica que Nietzsche tece ao iluminismo moderno e a filosofia kantiana. Ver, por exemplo, aforismos 178 e 193.

²⁸ Roberto Machado classifica na sua obra *Zaratustra: uma tragédia nietzschiana*, quatro tipos de niilismos, sobre os quais discutiremos brevemente. O niilismo negativo é a desvalorização da vida em função de um além, de algo superior, que não se pode alcançar nessa vida. Tal concepção de niilismo é atribuída principalmente ao platonismo e ao cristianismo que elaboraram um modelo imóvel e inatingível para a vida. O niilista reativo surge com a morte de Deus, anunciada por Nietzsche, e tenta substituir o lugar de Deus com o próprio homem. Esse niilismo é típico da modernidade, que acreditava nos ideais da Revolução Francesa e no progresso da ciência. É a crença de que a razão iluminista retiraria os homens do obscuramento. O niilista passivo é aquele que desacredita no progresso da história e no aperfeiçoamento do próprio homem. É o homem posterior às revoluções, que percebe que ideais do esclarecimento não vingaram, por isso, padece de descrença e desesperança. O niilista ativo, esse proposto por Nietzsche, é o que apesar da absurdidade da existência, aceita o trágico e o eterno retorno na medida em que nega valores futuros ou eternos, se fundamentando no aqui e agora. Assim, é preciso considerar toda essa variedade de sentidos ao falar de niilismo em Nietzsche e, se as primeiras três acepções são aquelas às quais o filósofo tece suas críticas, faz-se necessário considerar que nesta última também propõe um posicionamento afirmativo que reinterpreta o próprio significado do termo. Desse modo, se Nietzsche é um constante crítico do niilismo, também é, por outro lado, um niilista, mas em outros termos, afirmativo e criativo, por excelência.

²⁹ Como o próprio autor evidencia na seguinte passagem: “Morrer pela “verdade” – Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não somos tão seguros delas; mas talvez por podermos ter e alterar nossas opiniões.” (HH II, §333) Tal afirmação nos é fundamental no sentido de rompimento com as verdades pré-fixadas e sua conseqüente assunção a mutabilidade que estamos buscando demonstrar em relação a fidelidade à terra.

com todo um modo de pensar que se consolidou na tradição filosófica a partir da negação do corpo.

Desse modo, “a própria vida quer constituir-se com pilares e degraus: quer descobrir horizontes longínquos e explorar belezas afortunadas” (FINK, 1988, p. 84). O que Fink nos descreve é o caráter autônomo de constituição da própria vida e como ela mesma estabelece seus parâmetros e apresenta outras possibilidades a serem exploradas. Tal visão destoa da tradição, em que o indivíduo se coloca no centro e no controle sobre a vida e da natureza circundantes. Nas palavras de Nietzsche: “ao falar de valor, falamos sob a inspiração, sob a da ótica da vida. A vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores” (CD, V, §5). Ou seja, a própria condição da vida é ativa na sua constituição, de modo a nos influenciar na produção de valores e concepções de moralidades tão diferentes entre si. Em consonância com essa questão, cabe aos criadores não tornarem absolutas as suas valorações, mas adequadas às necessidades que são transitórias e passivas de mutações e adequações.

Logo, nós devemos atribuir à vida valores humanos, que priorizem e instiguem o corpo, os sentidos e sejam fiéis ao que somos, qual seja, nossa própria mundanidade. Assim, contrários à perenidade e pautados na plasticidade do devir é que acederemos e exerceremos a fidelidade à terra. Esse movimento demonstra que a facticidade e o acaso nos constituem, mas ao invés de tomá-los como um cruel destino, nos inebriaremos pelas renovadas perspectivas que sua inconstância possibilitam. Nas palavras de Marton:

Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*; nem lei, nem causa, nem fim: *fatum*. Assentir sem restrições a todo acontecer, admitir sem reservas tudo o que ocorre, anuir a cada instante tal como ele é, é aceitar amorosamente o que advém; é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer-sim à vida” (MARTON, 1997, p. 13-14).

A partir disso, propomos pensar a relação vida e terra, que é o pilar de sustentação da proposição nietzschiana de fidelidade. Em consonância com Nietzsche, Pinheiro nos esclarece que:

A fidelidade nietzschiana não é a do filósofo metafísico, não é a de uma dialética que nos depura de nossas falsas impressões e nos abre o acesso das coisas em si, mas a que investe, justamente, na aparência, na imagem da 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. (PINHEIRO, 2003, p.208)

Tendo em vista que somos animais como os demais, existimos entre as possibilidades e agimos a partir delas, possuímos nesse sentido, uma vida tão dadivosa como a de qualquer outro ser no mundo. A ideia de Fink, com a qual acedemos é que a

fidelidade proposta pela filosofia de Nietzsche pressupõe à gratuidade da terra (da nossa existência e dos demais) não como um fardo, mas como potência de ser. Exercer nosso poder de humanos criadores é nossa atividade por excelência, uma vez que a própria vida é *vontade de potência*³⁰ e partilhamos dessa vontade, portanto somos agentes criadores. Mas, se isso nos configura, determina o modo como existimos, de que modo se poderia experienciar tal postura? Damasceno alude ao que já vínhamos discutindo anteriormente:

Nietzsche rejeita a dicotomia metafísica corpo/mente, e ao contestar a ótica dualista, ele privilegia a valorização dos instintos, e os sentidos passam a balizar, a funcionar como um parâmetro das avaliações terrestres. Deste modo, para permanecer fiel aos valores da terra *com todo poder de nossa virtude*, evidencia-se a necessidade de assumirmos os processos corporais. (DAMASCENO, 2008, p.2)

Portanto, um dos pontos fulcrais da reflexão nietzschiana se dá no e através do corpo. O corpo é dotado de *vontade de potência*, esta pulsa em nós e na natureza como instância fisiológica componente do que nós somos e de tudo aquilo que é. Segundo Marton: “Em ambos os registros, porém, o conceito de vontade de potência desempenha papel de extrema relevância: é elemento constitutivo do mundo [...]” (MARTON, 1993, p.64). Em síntese, estamos a propor tal como Pinheiro assevera que:

A fidelidade nietzschiana não é a do filósofo metafísico, não é a de uma dialética que nos depura de nossas falsas impressões e nos abre o acesso das coisas em si, mas a que investe, justamente, na aparência, na imagem da 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. (PINHEIRO, 2003, p.209)

Portanto, um jogo de escolhas e consequências, de valorações e rupturas que se retroalimenta e constitui o solo próprio do existir humano. Com o corolário interpretativo que apontamos até o momento, temos por intuito basilar, explicitar acerca de quais constituintes e pressupostos que Nietzsche vai pensar o sentido da terra e propor fidelidade a esse sentido. Suas reflexões demonstram que há uma série de variáveis que devem ser levadas em consideração para a compreensão de seus termos. Mas, eis sua questão principal: é preciso debruçar-se incessantemente e exclusivamente sobre as coisas

³⁰ Segundo Marton: “Um exame atento dos textos revela que a vida e a vontade de potência estão relacionadas de duas maneiras distintas. Ora acham-se claramente identificadas, ora a vida aparece como caso particular da vontade de potência. Com a teoria das forças, Nietzsche é levado a ampliar o âmbito de atuação desse conceito: se, ao ser introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico, agora passa a atuar se relação a tudo o que existe.” (MARTON, 1993, p.63). A autora demonstra a mutação que o conceito sofre no decorrer das produções nietzschianas, a noção de vontade de potência se expande e passa a ser entendido como um componente indissociável da existência como um todo.

humanas. Nas palavras de Zaratustra: “Cada vez mais honestamente aprende ele a falar, o Eu: e, quanto mais aprende, tanto mais palavras e homenagens encontra para o corpo e para a terra.” (ZA, I, Dos transmudanos)

Que não se perca de vista o objetivo central de nossa pesquisa, bem como se detecte o elo entre o ponto que estamos a elucidar, a saber, a fidelidade à terra e as implicações conceituais acerca do corpo, do riso e da alegria.

Permanecer fiel à terra é em suma, uma postura que valoriza os aspectos mais básicos dos constituintes humanos. Nessa esteira conceitual, o corpóreo, o modo como ele se relaciona e se compreende com o mundo ao seu redor, sem obliterações de qualquer natureza, já seria um modo de manter tal proposta de fidelidade. O riso e alegria são características essencialmente humanas e dependentes do corpóreo e do terreno para tomarem contornos. Portanto, esse é o elo que propomos para corroborar nosso intento.

Encontramos no clamor de Zaratustra, logo no seu prólogo, um de nossos principais direcionamentos conceituais nessa pesquisa. Em consonância com Nietzsche, a fala de Zaratustra quanto a fidelidade à terra: “Eu vos imploro, irmãos, permaneceis fiéis à terra e não acreditem no que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não.” (ZA, 3, Prólogo)

Apesar da temática da fidelidade à terra, como já o dissemos, se fazer explicitar em maior grau em *Assim falou Zaratustra*, podemos deduzir implicitamente, através de sua estrutura conceitual que apresentamos aqui panoramicamente, que esta perpassa grande parte da obra nietzschiana e oferece um aceno decisivo para a compreensão do riso e da alegria, que Nietzsche traz à tona e introduz em sua proposta de filosofia do corpo.

É nesse sentido e acerca dessa seara interpretativa que trataremos da alegria e do riso. Aliadas e oriundas de atividades exclusivamente corpóreas, intrinsecamente humanas, como pautas e guias de nossa reflexão. Doravante, entendidas como elos da fidelidade à terra, de desconstrução e criação de valores terrenos.

Outra questão que acreditamos ser de grande valia para a compreensão da negação da terra pela filosofia tradicional, bem como da sabedoria ridente que iremos abordar, se configura na contenda entre a filosofia nietzschiana e a estrutura conceitual do cristianismo. Propomos nos ater a essa questão para demonstrar que somente após rechaçar tais concepções que poderíamos de fato adentrar na alegria e no riso, oriundos do corpóreo que precisa romper com certos grillhões conceituais, dentre os quais se insere a moralidade cristã.

1.4 - O cristianismo na construção de uma filosofia que denega o corpo

Iremos nos ater neste tópico à crítica realizada por Nietzsche à constituição moral do cristianismo, a fim de demonstrar como esse tipo de moralidade sublimou um modo de ser e de existir que, segundo Nietzsche, era mais coerente com o humano. A negação do corpo produzida pelo cristianismo, não apenas renunciou o corpo em toda sua potência, como também aquilo que está a ele atrelado, como a alegria e o riso, os sentidos e a capacidade imaginativa e inventiva próprias a uma atitude afirmativa da existência.

Nietzsche atribui a uma doutrina e um tipo de indivíduo específico a subversão do corpóreo em detrimento do celestial. Para o filósofo, esses são seres degenerados, que rejeitam a constituição física que lhes compõe em favor das pretensas verdades cristãs. O filósofo corrobora isso ao afirmar que: “Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra!” (ZA, I, Dos transmudanos).

Podemos conjecturar, a partir das palavras de Nietzsche ao fazer menção aos “doentes e moribundos” que além da evidente crítica ao cristianismo, ele se refere também à filosofia dogmática, sobretudo uma grande parte dos filósofos³¹ que, ao longo da tradição, se negaram a pensar o corpo e/ou conceberam-no sempre em detrimento da alma. Nesse sentido a passagem acima permite uma dupla interpretação, deixa entrever uma crítica à filosofia tradicional que ao longo do tempo perfaz um movimento de rejeição ao corpo e se contrapõe ao ideal ascético cristão que condena o corpo em favor da alma.

Ao mencionar o cristianismo e a querela que Nietzsche desenvolve com o mesmo, nos cabe ainda que brevemente, expor de que modo se dá essa relação que apontamos entre aspectos da tradição filosófica e pressupostos da religiosidade cristã. O problema que a filosofia nietzschiana atribui à moralidade e à estrutura de pensamento cristianizada dá-se por acreditar que se tratou de uma inversão valorativa, em que os ideais

³¹ Vide notas de rodapé anteriores, nº 09 e 10. Para corroborar ao conteúdo das notas, citamos Nietzsche: “Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes; e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para construir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que com a superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa dano (...))” (ABM, Prólogo). Nietzsche foi sempre um crítico ferrenho à metafísica tradicional e ao pensamento dogmático que sustentou grande parte do pensamento filosófico no ocidente.

de criação e liberdade que o filósofo tanto prezava, foram substituídos pelo inverso deles.

Segundo o próprio Nietzsche:

Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma guerra de morte contra esse tipo mais elevado de homem, ele proscreveu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau – o ser forte como o tipicamente reprovável, o “réprobo”. O cristianismo tomou o partido de tudo que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que contraria os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como tentações os valores supremos do espírito. (AC, §5)

O trecho acima evidencia a variedade de mazelas que o filósofo atribui à gênese e desenvolvimento da religião cristã. Esta corrompeu todos os valores afirmativos que impulsionam a vida e que a dignificam; e enalteceu todos aqueles que a reprovam, valorizando a mediocridade e a apatia. O corpo é peça importante para religião e moralidade cristãs, sendo concebido ora como receptáculo da alma, ora repreendido e condenado a uma expiação sem fim.

Sob essa ótica conceitual se desenvolveu o problema do medo da vida e da inversão de valores, promovendo o medo ao status de virtude. Com essa inversão valorativa promovida pelo cristianismo, surge uma aversão ao próprio corpo e aos constituintes próprios de sua existência física. Aos sectários dessa doutrina, o filósofo os nomeia de caluniadores da natureza, e assim os descreve

São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso – elas nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; elas são a causa de nossa grande injustiça para com nossa natureza! Há pessoas bastantes que podem se entregar a seus impulsos com graça e despreocupação: mas não o fazem, por medo dessa imaginária “má essência” da natureza! (GC, IV, §294)

Nesse sentido se encontra a trinca que une a concepção cristã à estrutura de nossa pesquisa. Nietzsche elenca a religiosidade e moralidade cristãs, como grandes negadoras do corpo. A censura oriunda da moralidade é, então, extremamente danosa aos aspectos do corpóreo. Por conseguinte, e pelo modo que compreendemos a alegria e o riso como extensões exclusivamente corpóreas, as concepções que buscam sublimar o corpo acabam por possuir como consequência, uma negação *ipso facto* do riso e da alegria.

A censura à metafísica dualista também transparece no pensamento de Nietzsche à medida que fixa sua crítica ao ceticismo moral cristão que, segundo ele, é uma espécie de platonismo e também acaba por abrir mão do mundo da vida e dos sentidos. Como assevera Nietzsche:

Dessa ótica defeituosa fazemos em nós mesmos uma moral, uma virtude, uma santidade, a boa consciência alia-se com a “falsa visão”; exige-se que nenhuma “outra” espécie de ótica possua valor, depois de termos tornado sacrossanta a nossa própria com os nomes de “Deus”, “salvação”, “eternidade”. (AC, §9)

Para Nietzsche, o cristianismo traz consigo de forma invertida as noções de verdadeiro e falso, pois o que anteriormente se estruturava como uma postura de afirmação da vida, com o advento desse instinto teológico, inverte-se e passa a possuir, em sua constituição, apenas características negativas. Dito isto, uma vez que o filósofo afirma que o cristianismo transformou uma conduta essencialmente humana em algo a ser desprezado, qual seria, portanto, esse algo anterior, essa base originária e fundadora que foi suplantada com a ascensão da filosofia metafísica e da religião cristã?

Nietzsche cita a sua *Genealogia* como a obra em que fundamenta como uma moral de perspectiva alastrou-se e transformou a história do homem. O filósofo investiga valores como “bom” e “mau” e, principalmente como, o que ele costuma chamar de moral do *ressentimento*³², tomou o lugar de uma ética aristocrática e tornou-se o cerne da conduta do homem. Segundo Machado:

O objetivo fundamental da genealogia é realizar uma crítica radical dos valores morais dominantes na sociedade moderna. Mais precisamente, analisar a “moral altruísta” e demonstrar que não existe uma relação necessária entre bom e as ações “não egoístas”. Nesse sentido, a ética aristocrática do bom e do mau desempenha claramente o papel de um princípio de avaliação e de modelo de alternativa crítica aos valores dominantes. Como se Nietzsche denunciasse a moral dos escravos pela destruição dos valores da moral aristocrática. (MACHADO, 2017, p.88)

A passagem anterior aborda como Nietzsche se debruça em sua empreitada genealógica acerca do desenvolvimento da moral cristã e suas implicações. Essa tem sua gênese a partir do momento que ideais do ressentimento subjugarão uma postura essencialmente humana, obliterando o conflito afirmativo da vida. Assim, fenece a conduta que Nietzsche chama de aristocrática que teve seu berço na Grécia antiga. Como suscita Machado:

Há, portanto, entre a moral cristã e a ética aristocrática conflito e vitória; vitória parcial da moral que transformou o “homem-fera” em animal doméstico, uma ave de rapina em cordeiro. Metáforas estas que evidenciam duas coisas: que a

³² A moral do ressentimento é uma expressão importante dentro do pensamento nietzschiano que se caracteriza sobretudo por um posicionamento que opta por se antepor e depreciar tudo o que afirma a vida. Nesse aspecto, o ressentido não apenas valoriza a fraqueza e a comiseração, mas rechaça e desmerece todo aquele que demonstra força e vontade de criar. Quanto a isso, Deleuze nos diz: “O ressentimento é o triunfo do fraco como fraco, a revolta dos escravos e sua vitória como escravos. É em sua vitória que os escravos formam um tipo. O tipo do senhor (tipo ativo) será definido pela faculdade de esquecer, bem como pela potência de agir as reações. O tipo do escravo (tipo reativo) será definido pela prodigiosa memória, pela potência do ressentimento; (...) (DELEUZE, 2018, p.152)

análise não é só global, caracterizando povos e grandes períodos, mas também molecular no sentido de privilegiar tipos individuais. (MACHADO, 2017, p.89)

Roberto Machado busca tencionar que essa inversão de perspectiva não deve prontamente ser vista como mera substituição de paradigmas, a postura moral que sublimou a ética aristocrática, trouxe consigo a enfermidade do homem. Esse processo culminou no definir paulatino do ideal de nobreza que Nietzsche valorizava.

Essa inversão valorativa deu-se, segundo Nietzsche, quando os fracos ascenderam ao poder. É preciso ressaltar que em sua obra filosófica, Nietzsche relaciona diretamente a criação da moral dos escravos à gênese do pensamento cristão. Como propõe Machado:

Enquanto a equação dos valores aristocráticos, tal como Nietzsche a estabelece a partir do poeta lírico grego Theognis de Megara, pode ser enunciada como: bom = nobre = belo = feliz = amado dos deuses, a moral judaica realizou uma total inversão de valores, uma “vingança espiritual pura”, ao afirmar que bons são apenas os miseráveis, pobres, necessitados, impotentes, baixos, sofredores, doentes, disformes e que os nobres e poderosos são malvados, cruéis, lúbricos, insaciáveis, ímpios. (MACHADO, 2017, p.91)

A gênese da moral do ressentimento se estabelece, segundo Nietzsche, com o que será chamado por ele de “revolta dos escravos na ordem moral”, estruturando-se quando o povo judaico-cristão, por fim, consegue essa inversão valorativa. Nas palavras do filósofo:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador de valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. (GM, 1, §10)

Esse foi um breviário de como a ética aristocrática definiu perante uma moral dos escravos. Como os *decadents* foram a maioria, produziram um anacronismo temporal que adequou uma moral de perspectiva, que segundo Nietzsche, valoriza o fraco em detrimento do forte, como a única a ser almejada, como modelo a ser seguido. Tal padrão se intensificou influenciando de forma determinante toda história do mundo ocidental.

Ainda que seja importante tratar dessa relação conflituosa entre a filosofia de Nietzsche e a religiosidade cristã, é também imperativo que não percamos de vista o motivo central dessa abordagem, a saber, analisar estruturas de pensamento que

negligenciaram o corpo e as potencialidades corpóreas, bem como foram fundantes de questões supraterras e inversões valorativas. Acerca da proximidade dessas questões e dada a influência do cristianismo no pensamento nietzschiano, julgamos ser necessária uma conceituação básica dessa temática.

Desse modo, propomos agora nos ater de maneira pontual a outro aspecto de suma importância no arcabouço teórico nietzschiano, a saber, sua relação com a ideia de verdade que, segundo o autor, é basilar na estrutura do pensamento metafísico.

Com a apresentação de tais problemáticas, temos o intuito de construir uma base de conceituação e compreensão prévia para o rompimento abissal que o autor irá fundar ao propor uma filosofia sem moldes, que tem sua compreensão e afirmação pelo corpo e pela alegria. Este tema será abordado no segundo capítulo dessa pesquisa.

1.5 - O status da verdade e a rigidez metafísica

A relação conflituosa entre a filosofia de Nietzsche e as concepções metafísicas, ocupam parte considerável de seu corolário filosófico e estão presentes desde a crisálida do seu pensamento até as obras de maturidade do autor. Sob essa seara conceitual e suas implicações nas concepções de corpo, estão a alegria e o riso, que pretendemos nos debruçar ao longo dessa produção.

Ademais, para buscar compreender o que é a alegria no pensamento nietzschiano, pensamos ser necessário demonstrar o que ela não é, ou seja, precisamente no que não se configura. Como dito anteriormente, o posicionamento de Nietzsche é essencialmente crítico, de ruptura e desconstrução³³. Portanto, no tema da alegria, esse posicionamento não se constitui de modo diferenciado. Para o filósofo alemão, a alegria sempre foi encarada como indigna pela rigidez filosófica, acerca disso nos diz:

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

³³ Um exemplo claro que escolhemos entre tantos possíveis para corroborar com nossa afirmação, se encontra na obra de 1888 que Nietzsche chamou de *Crepúsculo dos Ídolos* ou *Como se filosofa com o martelo*, tal escolha de títulos não se deu de forma arbitrária, mas com a intenção de demonstrar seu intento de desconstrução com a imagem metafórica do martelo, bem como seu tom sarcástico e provocativo ao tratar da história da filosofia. Quanto a sua obra, o filósofo nos diz: “Também este livro – seu título já o revela – (...) Este pequeno livro é uma grande declaração de guerra; e, quanto ao escrutínio de ídolos, desta vez eles não são ídolos de época, mas ídolos eternos, aqui tocados com o martelo como se fosse um diapasão.” (CI, Prólogo)

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. (A, §329)

O que Nietzsche busca tencionar com a afirmação anterior, é o enrijecimento da plasticidade do viver que se formou e se perpetuou em torno da ideia de alegria, da interação com o riso e com a simplicidade em encarar certos aspectos da vida. Tais aspectos mundanos, espontâneos e naturais, sempre foram associados à ingenuidade e infantilidade, como se necessariamente esses termos possuíssem uma conotação negativa, uma carga conceitual que deveria ser evitada.

Nietzsche se utiliza de termos e metáforas relacionados à enfermidade do corpo, como forma de intensificar pontos de suma importância para a compreensão de sua postura. Tendo em vista a citação anterior, os doentes e moribundos, não são para o filósofo os que sofrem de males que abatem o corpo, mas, os que julgam e acusam os alegres, por seu estado despreocupado, mesmo diante da finitude da vida.

Na citação em questão, o filósofo menciona a criança que mesmo prestes a morrer, tem tempo e disposição para alegrar-se com seus brinquedos, apresentando uma seriedade leve frente ao próprio esgotamento da vida. Seria essa, portanto, a postura que Nietzsche prezava e buscava elucidar e instigar. Essa atitude é inversamente proporcional aos caluniadores que encontram medo, tensão e apatia por todos os lados. Fruto do que denominamos, a partir do pensamento nietzschiano, enrijecimento da plasticidade do viver.³⁴

Os moribundos para Nietzsche não são, por conseguinte, os afetados por doenças, mas sim os que enxergam a própria existência como uma grande patologia a ser tratada e medicada. Nesse sentido, o próprio viver se configura como um exercício de padecimento, como uma incessante penitência, que apenas se percebe enquanto subsistência sofredora. É precisamente nesse ponto que os moribundos buscam empestear a vida com sua carga negativa. Ou ainda, como veremos, com suas *teleologias* inaplicáveis.

Os indivíduos que o filósofo trata como *caluniadores da alegria* podem ser interpretados de diversos modos e podem referir-se a diferentes teóricos, que Nietzsche busca criticar ao longo de sua produção teórica, alguns já mencionados anteriormente.

³⁴ Essa concepção será melhor aprofundada no capítulo II.

Entretanto, sob nossa ótica conceitual, os proporemos como os inventores do conhecimento, concebidos como principais responsáveis por essa rigidez³⁵ teórica que se alastrou pela história da filosofia. O que nos remete, nesse momento, aos primeiros textos do pensamento nietzschiano.

Um dos textos iniciais do filósofo alemão, intitulado de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (2007), data do ano de 1873, época comumente denominada de jovem Nietzsche. Nele surgem os primeiros movimentos críticos do autor, contra as pretensões da verdade filosófica. Nesse texto o autor faz referência à como a ideia de conhecimento se desenvolveu no imaginário dos indivíduos, ou seja, como os pensadores atribuíram para si tal problemática. Nesse contexto, Nietzsche nos apresenta a seguinte imagem:

No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer. (VM, I)

O autor cria uma pequena anedota para narrar de modo irônico a história do conhecimento e de como ele seria uma grande invenção da humanidade. O homem é colocado frente à vastidão da natureza que o cerca, sendo uma ínfima parte do próprio universo infinito que ainda nos dias atuais escapa à compreensão total da mente humana. No entanto, eis que esse homem sem se dar conta da sua própria pequenez, imagina-se detentor de todo o conhecimento.

Nietzsche apresenta a pequenez desse momento com uma linguagem sarcástica e sagaz com um intuito específico, criticar a arrogância que ele classifica ser própria dos filósofos. Desse modo, a alegria sempre foi vista como uma ameaça ao pensamento filosófico, científico e religioso; a seriedade está ligada à valorização da racionalidade, um filósofo que critica esse aporte da razão, haverá de valorizar a alegria.

A arrogância a que Nietzsche se refere não somente cristalizou a ideia de verdade, conjugada com a de um conhecimento pleno sobre as coisas (o que certamente é impossível), como também isolou os filósofos e, por conseguinte, trouxe para a filosofia

³⁵ Nesse sentido, trouxemos para corroborar com esse ponto, a concepção de Henri Bergson, que possui uma interpretação próxima a de Nietzsche acerca do poder do riso como resistência. Para Bergson, o riso é como: “uma infração da ordem social que reveste-se assim de um caráter antinatural: ainda que se repita com frequência, induz em nós o efeito de uma exceção que estaria para a sociedade como um monstro está para a natureza” (BERGSON, 2005, p. 26). Desse modo o riso e alegria são, não somente formas de existir, mas formas de resistir e confrontar esquemas fechados de pensar e de ser.

a tarefa irrealizável de ser uma teoria de tudo. Essas concepções que mesmo ao pairar quase que exclusivamente sob o manto da subjetividade e idiossincrasias, imputaram para si *status* de imutáveis.

Os filósofos são, desse modo, alçados a uma categoria ou estrutura que os isola e os afunda em sua própria soberba, como uma bolha que se retroalimenta e somente é capaz de militar acerca de suas percepções próprias. Nesse sentido, toda a produção filosófica seria uma tarefa introspectiva, nos moldes de um solipsismo que se arroga de uma pretensa universalidade. O filósofo é retratado nesse horizonte como um ser circunspecto, severo e grave que deve renunciar ao riso e a alegria, ações estariam a em desacordo com o pensamento verdadeiro. Sobre esse tema nos deteremos um pouco mais no subtópico a seguir.

1.5.1 - Arrogância da verdade filosófica

Uma interessante ilustração da atitude arrogante dos filósofos se configura na descida de Zaratustra da montanha, determinado a anunciar em tons proféticos as suas boas novas. Entretanto, ele não é bem recebido pelos homens que não estavam dispostos ou até mesmo aptos a ouvir as suas proposições. O sábio supunha que iria redimir os homens com o seu conhecimento, porém estava enganado. Zaratustra pensa consigo mesmo: “então peço a meu orgulho que sempre acompanhe minha prudência!” (ZA, 10, Prólogo).

Zaratustra é a metáfora perfeita de um filósofo que precisa realizar uma trajetória para um conhecimento menos pretensioso e, justamente por isso, mais verdadeiro. Nietzsche brinca ao criar um personagem que ilustra o próprio processo histórico da filosofia que se imagina dotado de uma verdade última. Ainda que Zaratustra realmente possua o saber do além-do-homem e seja um anunciador do eterno retorno, temas importantes dentro da filosofia nietzschiana, ele precisa declinar, descer de sua montanha, mas, sobretudo, descer de sua própria arrogância. Pois será somente quando Zaratustra perceber que a verdade que ele possui não pode ser ensinada, mas construída com um esforço real e arriscado, é que ele então realizará propriamente sua tarefa. Enquanto tiver apenas discípulos ou seguidores, menos o pensamento filosófico se colocará no seu caminho.

Desse modo, Nietzsche nos ensina que a arrogância não somente obliterou o processo de construção da própria filosofia, na instituição dos chamados “grandes

filósofos”, mas também mesmo quando o que se produz é algo potente e verdadeiro (como os são os conceitos de além-do-homem, amor fati, etc), é preciso que eles sejam abordados com cuidado e atenção desde o seu cerne, nunca com orgulho e presunção desmedidas.

Apesar de não nos caber elucidar a estrutura dessa obra em questão, apontando outros elementos e referências que não aludam à premissa básica de nossa pesquisa, é importante notar que Zaratustra muda de postura no discurso intitulado de *O canto da dança*, em que o sábio dança e dialoga com a personificação feminina da vida, que desmantela seu até então pretensão saber e o faz perceber que não era tão sábio ou astuto quanto pensava ser. Supomos que Nietzsche buscou demonstrar, desse modo, como mesmo o saber que pretende ser profundo, pode ser raso e limitado. Zaratustra possuía, naquele momento, apenas um saber oriundo de uma década de solidão nas montanhas.

Especulamos que apesar de Nietzsche³⁶ e o próprio Zaratustra serem indivíduos que valorizavam a solidão, seu personagem foi desenvolvendo percepções e ampliando sua filosofia em suas andanças, bem como na exposição a certas circunstâncias que se apresentaram a sua jornada. Desse modo, buscamos tencionar que o exercício do filosofar deve se dar não como um exercício de fabricação de verdades, oriundas da arrogância dos filósofos, mas de um conhecimento em construção e mutação que pode ser constantemente reavaliado e refeito.

Entretanto, a citação nietzschiana anterior, exposta no subtópico que antecede a esse, em que o filósofo faz menção aos homens inteligentes que inventaram o conhecimento e acabaram morrendo rapidamente após demasiada soberba (VM, I), aparece pela primeira vez no texto que Nietzsche intitulou de *Pathos da verdade* (2019), escrito um ano antes³⁷, em 1872. Nele o autor nos traz, como continuidade textual dessa mesma passagem, o destino desses homens inventores do conhecimento: “Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluíram por fim,

³⁶ A solidão na trajetória de Nietzsche pode ser observada em sua biografia de Rüdiger Safranski, *Nietzsche, Biografia de uma tragédia*. Bem como suas correspondências com poucos amigos que incluem de forma mais intensa Paul Rée, com quem: “Desenvolveu-se uma intensa comunhão de trabalho. Liam um para o outro seus manuscritos, (...) No fim do outono de 1882, essa amizade vai se romper por causa de envoltimentos amorosos em torno de Lou Salomé.” (SAFRANSKI, 2017, p.167) Com quem manteve intensa comunicação e declarações de amor (não correspondidas) e de forma pedante quis que fosse sua discípula (CASANOVA, 2019, p.37). Entretanto, acaba por romper também com a amizade de Lou, em carta com profundo tom melancólico do próprio Nietzsche em Dezembro de 1882, procura se desculpar com os dois antigos amigos. (CASANOVA, 2019, p.133)

³⁷ Um ano antes ao que fora mencionado na citação em questão, a saber, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, que data de 1873.

para sua grande decepção, que todos os seus conhecimentos eram falsos; morreram e renegaram, ao morrer, a verdade.” (CP, 1, Sobre o *pathos* da verdade)

O retorno e/ou complemento dessa proposição, não poderiam, sob nossa ótica, se configurar como um exercício arbitrário. Essa procura por algo estável, por uma verdade fixa, foi o que, segundo Nietzsche, enrijeceu os horizontes interpretativos da filosofia. Tornando-a excessivamente árida para proposições como a alegria e o riso, portanto, banalizando essas temáticas ao longo de sua constituição.

A proposição que apresentamos anteriormente traz consigo um ponto importantíssimo no filosofar de Nietzsche, seu modo particular de fazer filosofia e de propor sua desconstrução. A forma de colocação de problemas pelo filósofo se constrói através da escrita de aforismos e textos curtos, abarrotados de sarcasmo e elaborações literárias das mais variadas. Supomos que se configurem como a saída nietzschiana de um ambiente viciado pela própria linguagem tradicional. Assim, o recurso alegórico que Nietzsche usa no “*Páthos da verdade*” e novamente reutiliza na “*Verdade e mentira no sentido extramoral*” sobre o que podemos provisoriamente chamar de fábula dos “homens inventores do conhecimento”, seja apenas uma entre outras imagens que o filósofo cria para expor seu pensamento. Essa construção se estabelece à margem do cânone da tradição filosófica e inaugura uma abordagem estilística própria que não apenas possibilita outras relações entre linguagem e a imagem, mas também se recria a cada vez que o filósofo expande e experimenta novas improvisações para o pensamento.

Assim, Nietzsche aponta que o poder criador dos indivíduos não se apresenta somente através do corpo físico, mas também na própria reestruturação de si através da linguagem, ela também é uma forma corpórea do devir e do pensar humano. No âmbito da filosofia de Nietzsche, a constituição linguística se apresenta como uma variável de fuga da norma, um elemento de ruptura. Posto que seu caráter criativo e criador, também são formas de ser e de se afirmar filosoficamente à medida que o autor testa e torce os limites linguísticos. Ao fazer isso, não cria apenas um novo estilo literário, mas uma nova forma de interpretação do corpo e do próprio mundo através da linguagem.

As metáforas, imagens e anedotas que Nietzsche constrói desde os textos de juventude, como o mencionado anteriormente, dos homens inventores do conhecimento, que após a pretensa máxima criação da tão valorizada verdade, os seres simplesmente definham e morrem, demonstram o quanto o filósofo faz do seu pensamento um terreno experimental para uma linguagem que brinca com imagens, revelando pela via do sarcasmo uma forma original de expressar suas ideias. Esse uso anedótico da imagem traz

consigo ironicamente um saber alegre, ou seja, um teor cômico no trágico³⁸ desfecho de tais homens.

Em toda essa narrativa, Nietzsche percebe que essa arrogância possui raízes nas variadas camadas da sociedade, desde os laços afetivos e familiares, até as ordenações institucionais. Nesse horizonte, o filósofo adverte sobre os perigos da formulação de conceitos, valores morais, religiosos e políticos, que partem da subjetividade de um indivíduo, ou de um grupo, e se alçam como verdades absolutas. Atribuir a esses valores³⁹ o status de verdades eternas e ir gradualmente gestando sua validade na história e na cultura é o que acabou por legitimar a força do cristianismo e de todo o pensamento dogmático constituído, como o da filosofia presunçosa. Valores estes que que atravancam um pensamento alegre e criador, como o proposto por Nietzsche, que respeita e aceita o porvir.

1.5.2 - A sanha pela verdade: nós, os herdeiros de Édipo

Nietzsche nos alerta, tal como discutimos anteriormente, sobre os altos riscos da adoção de uma ideia perspectiva com intuito de perpetuação, característica da vontade de verdade. E o que seria tal anseio? A vontade erige e espera por uma meta que apazigue os intrincados problemas da filosofia. Tal pensamento, paira pelas mais variadas instâncias argumentativas e busca através da razão uma resolução derradeira para questões que a ela se interpõem. Incorpora, então, o anseio próprio da filosofia e do imaginário filosófico que pretende esgotar as possibilidades com uma teoria final, capaz de descrever e solucionar todas as questões que atravessam a sua história. Quanto a isso o autor nos propõe:

O amor pela verdade que nos conduzirá a muitas perigosas aventuras, essa famosíssima veracidade de que todos os filósofos sempre falaram respeitosamente — quantos problemas já nos colocou! E problemas singulares, malignos, ambíguos! Apesar da velhice da estória, parece que acaba de acontecer. Se acabássemos, por esgotamento, sendo desconfiados e impacientes, que haveria de estranho? É estranhável que essa esfinge nos tenha levado a nos formular toda uma série de perguntas? Quem afinal vem aqui interrogar-nos? Que parte de nós tende "para a verdade?" Detivemo-nos ante o problema da origem dessa vontade, para ficar em suspenso diante de outro problema ainda mais importante? Interrogamo-nos sobre o valor dessa vontade. (ABM, 1, §1)

³⁸ Desenvolveremos melhor essa noção do riso trágico nos capítulos posteriores dessa pesquisa.

³⁹ Essa ideia de valores, aparece como embrião no jovem Nietzsche e terá uma ressonância crucial em projetos da maturidade do filósofo, a exemplo de seu projeto genealógico.

A passagem discutida no tópico anterior foi retirada do texto de juventude denominado de *Verdade e mentira no sentido extramoral*, que data do ano de 1873. Entretanto, essa mesma passagem, ou passagem bem parecida, volta a ser empregada por Nietzsche em sua obra *Além do bem e do mal*, que data de 1886. Trazendo novamente a Esfinge e agora a figura de Édipo, em conexão com a vontade de verdade. Nesse sentido, o filósofo nos diz:

Nós questionamos o valor dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcam aqui um encontro. (ABM, 1, §1)

Procuramos propor que o filósofo se utiliza da repetição e complemento, em especial dessas figuras, a saber, a Esfinge e Édipo, para traçar um paralelo entre a jornada trágica edipiana que fora contada por Sófocles e a vontade de verdade dos filósofos que fora denunciada por Nietzsche.

Apesar da profecia do oráculo que marcara seu destino, estamos a argumentar que o que se abateu na jornada de Édipo foi também fruto de suas escolhas, da sua necessidade de buscar saber a verdade sobre seu destino. Contrário aos personagens de Ésquilo⁴⁰, em Sófocles: “seus personagens agem livremente, para que seu destino inelutável se cumpra plena e integralmente” (BRANDÃO, 2011, p.50), ou seja, o personagem não é apenas um juguete do destino, mas liberdade e destino, nesse caso, parecem caminhar juntos.

Mas, o que nos interessa em particular nessa história é como Nietzsche recorre a ela para exemplificar, a nosso ver, a vontade de verdade. Para o filósofo, é justamente essa sanha pela verdade que cega Édipo muito antes que ele mesmo fure os próprios olhos. Édipo, o colérico, o desmedido, desconfia de tudo e de todos ao longo da peça. Ataca reiteradamente os personagens que querem poupá-lo de seu destino trágico e é inebriado por essa vontade de saber, que o tornou rei de Tebas ao destruir a Esfinge desvendando seu enigma. De tal modo que Édipo caminha passo a passo até seu desfecho funesto.

⁴⁰ Um dos principais tragediógrafos gregos, cuja tríade se completa com o próprio Sófocles e Eurípedes. Para alguns, a exemplo de Nietzsche, seria o mais brilhante nos três. Como o próprio filósofo aponta ao tratar peça esquiliana: “Desse modo, a dupla essência do Prometeu esquiliano, sua natureza simultaneamente apolínea e dionisiaca, poderia ser expressa na seguinte formulação abstrata: “Tudo que existe é justo e injusto e igualmente justificado nos dois casos.” Este é o teu mundo! Isso se chama mundo!” (NT, §9)

Édipo não poupa ninguém, se insurge contra seus próprios amigos e família. Agride Tirésias, Creonte, Jocasta. Sugere um conluio entre eles para o destituírem do trono. Édipo é a pura expressão da vontade de verdade, de uma vontade que não conhece limites, que destrói a si mesma ao longo do seu encadeamento. Essa gana de um saber total, que excede sua condição humana é o que conduz o personagem à destruição. Não é somente o destino ou a maldição que agem na vida de Édipo, mas uma vontade que ele mesmo alimenta uma vontade de tudo ver e tudo saber. De modo que se assemelha a instituída pelos filósofos ao longo de toda a tradição, apoiada numa pressuposição de um saber pleno. Vontade essa o condenou ao não saber, ao erro e ao fracasso.

Em outra passagem, Nietzsche aponta: “Édipo, o assassino de seu pai, o marido de sua mãe, o decifrador do enigma da esfinge! Que nos diz esse misterioso trio de atos fatídicos? (NT, §9). Em continuidade ao seu argumento o filósofo questiona e aponta uma resposta:

Pois como poderia alguém forçar a natureza a entregar seus segredos se não contrariando-a vitoriosamente, ou seja, mediante algo antinatural? Esse é o conhecimento que vejo expresso na horrível trinca dos destinos de Édipo: o mesmo homem que soluciona o enigma da natureza – daquela Esfinge bifforme – tem de infringir as mais sagradas leis da natureza, assassinando o pai e casando-se com a mãe. (NT, §9)

Nietzsche nos revela também o espírito trágico que se esboça na trajetória edípiana, que mantém a excelência do herói ligada na mesma intensidade aos piores atos que algum ser humano pudesse cometer. Uma natureza antinatural, eis que o filósofo dismantela a pretensa crença em uma compreensão maniqueísta da realidade. Não há espaço na narrativa de Édipo para uma valoração moral absoluta: o herói não é nem somente bom ou mau.

Ao regressarmos para a citação de *Além do bem e do Mal* (ABM, 1, §1), podemos perceber também que Nietzsche não está apenas a criticar a vontade de verdade, mas a se perguntar qual a sua origem e qual sua validade. Para isso faz uso do recurso imagético, lembrando a figura do próprio Édipo. O filósofo lembra que a fatalidade do herói não é decorrente do destino ou das peripécias de deuses olímpicos, mas fruto de sua própria ação desmedida, que mescla seus acertos e seus erros. A figura edípiana representa aquele que anseia por tudo saber e que destrói tudo à sua volta, se configurando como a personificação da vontade de verdade.

O filósofo Rancière apresenta uma interpretação parecida com a que propomos aqui. Ele denomina essa vontade de *pathos* do saber, nos termos do autor:

O pathos do saber: a obstinação maníaca por saber o que é melhor não saber, o furor que impede de ouvir, a recusa de reconhecer a verdade na forma em que ela se apresenta, a catástrofe do saber insuportável, do saber que obriga a subtrair-se ao mundo do visível. A tragédia de Sófocles é feita desse pathos. (RANCIÈRE, 2009, p.22)

Logo, a partir do que fora exposto, podemos conjecturar novamente que a atitude de Édipo se assemelha dos filósofos fundantes da metafísica. Estes, ao trilharem os caminhos da busca incessante por uma verdade última, uma essência, desconsideraram a infertilidade que poderia brotar de tal busca, bem como suas consequências. Tal leitura do mito de Édipo, que se deixa entrever na interpretação que Nietzsche faz da tragédia sofocliana, mostra como podem ser perigosas as vielas de uma insana caçada pela verdade tomada como algo absoluto.

Nietzsche está, de modo veemente, buscando demonstrar que os caminhos que a busca pela verdade poderia conduzir, são espinhosos, cíclicos e em várias instâncias, improdutivos, por fazerem os indivíduos buscarem a mumificação de conceitos e ideias, e, portanto, condenar a si mesmos a imobilidade⁴¹ e por conseguinte, à castração de sua própria liberdade.

1.5.3 - A verdade contra a facticidade

Nietzsche se opõe ao platonismo como uma das filosofias que ajudam a fundar a metafísica. Nesse ponto específico, o socratismo e o platonismo instituem a razão como atenuante necessário à falta de controle que temos sobre a vida. Quanto a isso, Marcelo Pimenta Marques, apresenta a seguinte reflexão:

Não a filosofia dos diálogos, mas o platonismo que é produzido nas sucessivas leituras e apropriações dos diálogos, isto é, a supervalorização do pensamento lógico e da dialética, a negação do fundamental da cultura arcaica trágica, a incapacidade do homem teórico de suportar o absurdo da existência, a fuga para uma fé ilusória na razão, na raiz da ciência moderna, o otimismo metafísico da racionalidade dialética que pensa ser possível dissolver as contradições fundamentais da vida, a onipotência do logos científico, a ciência (o saber) como remédio universal que cura as feridas da existência. (MARQUES, 2012, p.8)

⁴¹ Contrário à vontade de verdade que não assume enganos, Bataille nos traz, sob pressupostos da *vontade de poder*, o que chama de vontade de chance, mais próximo a uma relação cordial e zombeteira, frente a vida e aos demais homens. Logo nos diz: “O homem inteiro não pode ser transcendido (dominado) pela ação: ele perderia sua totalidade. Não pode, contrapartida, transcender a ação (subordiná-la a seus fins): ele se definiria assim como um motivo, entraria, se aniquilaria na engrenagem das motivações. É preciso distinguir de um lado, o mundo dos motivos, onde cada coisa é sensata (racional), e o mundo do não-sentido (livre de todo sentido). Cada um de nós pertence em parte a um, em parte a outro.” (BATAILLE, 2017, p.33).

Dito isto, Nietzsche está se opondo à racionalidade como ferramenta de abrandamento e controle daquilo que impulsiona a vida, pois esta não sabe lidar com o sem sentido da existência e anseia por instituir uma forma de domá-la, administrando e prevendo suas intempéries. Esse aspecto, que se tenta domar pela razão, é precisamente o insondável que constitui a facticidade. O limiar de nossa compreensão humana reside na aceitação ativa⁴² do que não podemos compreender ou alterar.

Nesse horizonte, é preciso ressaltar que a aceitação da facticidade não é mera passividade ou resiliência. O que propomos com a ideia de aceitação, nada possui, portanto, de passivo em sua estrutura. Tal posicionamento estático se contraporia diametralmente a proposta pela filosofia nietzschiana. O que afirmarmos por aceitação ativa, converge ao que não se pode compreender em sua totalidade e, sendo assim, pode-se justamente aventar, criar um sentido transitório e humano ao sem sentido da existência. Isso possibilita nomear provisoriamente alguns aspectos da vida, acolhendo seus mistérios e reformulando suas intenções. Tal atitude pode transformar o peso, o fardo da existência em leveza, em galhofa, em risada.

Esse ponto nos conduz como veremos posteriormente, a repensar a carga negativa que frequentemente atribuímos às condições existenciais do ser humano, qual seja, a tragédia de sua facticidade. Mas perceberemos as implicações do que a filosofia nietzschiana compreende por tragicidade numa outra perspectiva, em relação próxima com a vida e a própria alegria de viver, como proposta de uma compreensão mais plena do devir.

Desse modo, sem perder nosso objetivo de vista, esse retorno aos textos do jovem Nietzsche, têm como intuito basilar expor como o tema da verdade trouxe para a filosofia um terreno movediço, obrigando-a a ficar presa a discussões infrutíferas sobre a possibilidade de uma natureza última que condensasse todos os aspectos da realidade. Esse anseio por uma teoria que pudesse estabelecer-se a partir de uma verdade absoluta, inquestionável e impoluta sedimentará a metafísica ao longo da história do pensamento ocidental.

Nesta seara, apresentamos em tópicos anteriores os principais fundadores do pensamento filosófico ao qual o filosofar nietzschiano se opõe bruscamente. Sob a equivalência de realidade que equipara a racionalidade à busca pela felicidade, irá se

⁴² Essa noção de aceitação ativa sedimenta a alegria no trágico, ponto este que pretendemos abordar com mais aprofundamento no capítulo subsequente.

instaurar toda a história da metafísica e majoritariamente a produção de filosofias posteriores. Nesse percurso, houve a transformação sistemática da alegria, factível e efêmera, em pressupostos *teleológicos* que universalizaram e transformaram a felicidade em meta plena e derradeira. Desvinculou-se, desse modo, a alegria e o riso de toda e qualquer atividade racional. O pensar seria necessariamente regido pelo excesso de seriedade. Como afirma Nietzsche:

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E, “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: – assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. – muito bem! Mostremos que é um preconceito! (GC, IV, §327)

Portanto, a equiparação do intelecto à seriedade, bem como da alegria com a pretensa felicidade, fora precisamente o resultado das incursões dos projetos filosóficos e edifícios teóricos fundados pela filosofia e religião cristãs, que disseram não ao corpo, a alegria e ao riso. Estes iniciaram um grande processo de adoecimento e cristalização de ideias que transformaram a filosofia em um processo de criação e disseminação de verdades inflexíveis e de pressupostos para a vida.

O viés de uma única abordagem epistemológica, a metafísica, e a busca por uma pedra de toque fixa, não seriam os caminhos para adentrar a perspectiva que pretendemos investigar nesse trabalho. Logo, consideramos necessário anteriormente expô-las para demonstrar um dos pilares que compõe a pensamento hegemônico contra o qual Nietzsche irá se opor quando se debruçar sobre a alegria e o riso.

Doravante, após suscitar essa reflexão, o capítulo seguinte dessa dissertação irá se ater ao que denominamos, em consonância com Nietzsche, de Filosofia do sim. Nesse ponto, nos ateremos a analisar diretamente na *Gaia ciência* e seus componentes, as passagens acerca da alegria e do riso, temas nevrálgicos para a nossa reflexão.

CAPÍTULO II

A FILOSOFIA DO SIM: A TROÇA E A ZOMBARIA COMO UMA FISIOLOGIA AFIRMATIVA

*O correr da vida embrulha tudo;
a vida é assim: esquentada e esfria,
aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta.
O que ela quer da gente é coragem.
Ser capaz de ficar alegre e mais alegre no meio da alegria,
e ainda mais alegre no meio da tristeza...*
Guimarães Rosa

2.1 - Por uma gaia ciência

A *Gaia Ciência*, publicada em 1882 é uma obra singular dentro do pensamento nietzschiano. Comumente considerada do segundo período de produção do filósofo ela, assim como *Aurora* e *Humano, demasiado humano*, produzidas entre 1878 e 1882, pertencem ao período intermediário, entre as chamadas obras da juventude e da maturidade. Como corrobora Scarlett Marton:

Esses textos são da segunda etapa do pensamento nietzschiano, caracterizado como “científico” ou “positivista”, conforme os critérios classificatórios de muitos intérpretes. Lembremos que diversos comentadores do pensamento de Nietzsche dividem sua obra em três períodos: o primeiro ainda sob influência de Wagner e Schopenhauer, nomeado como “metafísica do artista”; o segundo, quando se afasta da influência desses autores, e da exaltação metafísica da arte, valorizando a “gaia ciência”, é caracterizado como “científico” ou “positivista”; e o último, após a realização do Zaratustra, foi designado como de “consolidação da obra”. (MARTON, 1990, introdução)

A obra foi composta originalmente de quatro livros. Somente em 1886 é Nietzsche acrescenta à segunda edição um prefácio, um quinto capítulo e um apêndice. Logo, a obra que utilizamos é precedida por uma série de poemas e sentenças intituladas: “Brincadeira, astúcia e vingança”. O apêndice apresenta também canções e hinos poéticos nomeados de “Canções do príncipe de *Vogelfrei*”. A primeira impressão que temos ao nos deparar com essa obra é justamente o seu tom inusual que mescla a linguagem da filosofia com a da arte e da literatura. Composta basicamente de aforismos e de poesias, a *Gaia Ciência* apresenta o conhecimento filosófico em outros termos, mais próximo das canções trovadorescas do que da ciência metódica que caracterizara grande parte do século XIX.

Nietzsche dá continuidade com a obra a um estilo alternativo que transita entre a prosa propriamente filosófica e o ensaio literário, que se iniciou em 1878 com a publicação de *Humano, demasiado humano*, fazendo uso de ricos recursos imagéticos e

metafóricos, que lhe permitem ousar na criação de conceitos originais como a morte de Deus, o Zaratustra e o eterno retorno. Conceitos esses que serão novamente retomados e desenvolvidos em obras posteriores, mas possuem na *Gaia Ciência* seu solo anunciador.

Nessa seara, propomos interpretar a de *Gaia ciência* como o próprio autor a encarou, nos moldes de um novo projeto em sua filosofia, que já não buscava desenvolver duras críticas, em especial a estrutura moral, mas que as deixava de lado para demonstrar que existia uma nova alternativa para a filosofia além da crítica, restava a tarefa de afirmação pela criação do novo. Para compreendermos essa noção melhor, é necessário voltar a obra que a precede⁴³, a *Aurora*, que Nietzsche descreve, em *Ecce Homo*:

Com esse livro começa a minha campanha contra a *moral*. Não que ele tenha o menor cheiro de pólvora – nele se perceberão odores inteiramente outros, e bem mais agradáveis, desde que se tenha alguma finura nas narinas. Nem artilharia pesada, nem tampouco ligeira: se o efeito do livro é negativo, tanto menos são seus meios, esses meios dos quais o efeito resulta como uma conclusão, não como um tiro de canhão. Que o leitor se despeça do livro como uma cautelosa reserva diante de tudo o que até agora veio a ser honrado e mesmo adorado sob o nome de moral não está em contradição com o fato de que em todo o livro não se ache uma só palavra negativa, um ataque, uma malícia- que na verdade ele seja banhado pelo sol, redondo e feliz como um animal marinho (...) (EH, Aurora)

Ao afirmar acerca da leveza da obra *Aurora*, escrita em 1881, um ano antes da *Gaia ciência*, o autor procura demonstrar que chegou a uma nova forma de combater a moral, não mais pelo embate direto, pelo viés da crítica e da rigidez teórica, mas pela serenidade da criação, que fornecem o gatilho conceitual que será usado por Nietzsche na obra posterior. A ciência se fez *gaia*⁴⁴ como um agradecimento do filósofo por se recuperar de uma grave enfermidade⁴⁵. Portanto, para o autor, todo o livro era deleite e

⁴³ No Posfácio da *Gaia ciência*, Paulo César de Sousa nos descreve os momentos distintos na produção das obras ao mencionar que: “Ao enviar exemplares de *Aurora* e *Gaia Ciência* ao historiador Hippolyte Taine, em julho de 1887, Nietzsche escreveu-lhe uma carta em que falava brevemente dos dois livros. Quando redigiu o primeiro, achava-se muito doente, desenganado pelos médicos, em quase total privação e solidão. Quanto ao segundo, ele o devia “aos primeiros raios de sol da saúde reconquistada”, e surgiu um ano depois (1882), no mesmo local (Gênova), “em algumas sublimes e ensolaradas semanas de janeiro” (SOUZA, 2012, p.305) Os três primeiros capítulos da *Gaia ciência*, seriam originalmente partes finais do livro *Aurora*, entretanto a melhora na saúde de Nietzsche, trouxe outro horizonte interpretativo para o autor, que o fez redigir a obra seguinte em separado.

⁴⁴ “O título foi tomado da expressão com que os trovadores provençais (séculos XI-XIV) designavam sua arte: *gai* saber ou *gaia* sciienza (no subtítulo original está *gaya*; a ortografia não é estabelecida, pois são formas linguísticas da Idade Média). Mas, já no prólogo percebemos que Nietzsche ampliou a significação. Esse título tem primeiramente um sentido pessoal, neste que ele próprio considerava o mais pessoal de seus livros: é o canto de convalescença de alguém que muito sofreu e agora sente que lhe volta o vigor.” (SOUZA, 2012, p.306). O sentido semântico do termo está, portanto, atado diretamente a vida de Nietzsche e o conteúdo da obra.

⁴⁵ Revisitar nota 5

esperança para com a vida. Assim como é o modo que a encaramos em nossa pesquisa.

Segundo o próprio autor:

O que aí significa “suprema esperança”, quem pode ter dúvidas quanto a isso, ao ver refulgir, na conclusão do livro quarto, a diamantina beleza das primeiras palavras de Zaratustra? – Ou ler as frases graníticas no final do livro terceiro, com as quais pela primeira vez se expressa em palavras um destino para todos os tempos? – As canções do príncipe Vogelfrei, compostas em grande parte na Sicília, lembra explicitamente a noção provençal da *gaya ciencia*, aquela unidade de trovador, cavaleiro e espírito livre (...) (EH, Gaia ciência)

O filósofo apresenta a grandiosidade que julga ser própria da obra, ressaltando pontos específicos de composição de seu texto, que mesmo na estrutura escapa aos modelos tradicionais. A concepção da *Gaia Ciência* se dá em oposição à filosofia dogmática, como forma de confrontá-la a partir de constituintes próprios, nesse sentido, *transvalorados*. Nietzsche afirma que a enfermidade, em tom metafórico, em relação com a história da filosofia e em tom literal, em relação com seu próprio corpo, fora necessária para um renascimento de si e de sua filosofia em novos moldes. Como o filósofo propõe:

Por fim, para que o essencial não deixe de ser registrado: 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 a língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes. (GC, Prólogo)

Nietzsche nos alerta do tom geral da reflexão e no que se configura sua proposta. Ao relacionar sua obra ao renascer, o autor traz a ideia de como esse ponto destoa de suas afirmações anteriores, que eram focadas, sobretudo na negação. O filósofo percebe na alegria e no riso uma forma de pensamento afirmativo, não que Nietzsche abandone a criticidade que lhe é própria, mas seu foco passa a ser a construção de um pensamento jocoso, uma espécie de júbilo pós-convalescente. Assim, ele afirma mais de uma vez que a base de suas proposições será a alegria na vida e no pensamento.

Portanto, em conformidade com isso, o tema da alegria na *Gaia ciência*, será uma de nossas principais pedras de toque. A obra como um todo é senão estar alegre, um estado que se confunde e se mistura com o próprio ofício da arte, a tarefa de criação. Segundo o autor: “Não, se nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, é de uma outra arte – uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial, que como uma clara chama lampeje num céu limpo.” (GC, Prólogo)

Ademais, as sentenças escolhidas por Nietzsche, a linguagem poética e o corpo teórico⁴⁶ da obra dividida em cinco livros, um apêndice com canções e um prelúdio em rimas alemãs é a mais pura forma de se filosofar à margem da norma, contra as dicotomias e perenidades do modo clássico de se filosofar. Essa é precisamente a compreensão que supomos; um filosofar debruçando-se sobre a alegria e a leveza da vida.

Além de expor os constituintes históricos da *Gaia ciência*, acreditamos ser necessária uma breve conceituação acerca do período em que Nietzsche produz essa obra, entendido pela maioria dos intérpretes como um período intermediário de sua produção filosófica, em que o autor vinha se desvincilhando de influências filosóficas, das quais nos cabe explicar diretamente Arthur Schopenhauer⁴⁷ que exercera profunda influência nas perspectivas do jovem filósofo.

Nietzsche fixa sua crítica especialmente na moral da compaixão e da partilha da dor, notadamente postas pela filosofia schopenhauriana ao afirmar que: “Toda vida é sofrimento.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.400). Nessa seara, o filósofo aniquila a possibilidade do debruçar-se filosófico acerca da alegria e do riso, instâncias que não possuíram espaço para serem pensadas na filosofia pessimista de Schopenhauer. Desse modo, gestando a necessidade de rompimento por parte de Nietzsche.

Antes de tocarmos no tema da compaixão no escopo teórico schopenhauriano, faz-se necessário demonstrar panoramicamente sob quais circunstâncias o filósofo afirma essa questão. Para tanto, é necessário partirmos de certos pressupostos de compreensão. Primeiramente, por acreditar que o mundo era dor e sofrimento e os homens guiados por uma vontade⁴⁸ insaciável, esta conduta não poderia produzir nada além de egoísmo

⁴⁶ Segundo Souza: “No conjunto da obra de Nietzsche, portanto, este livro tem uma posição ímpar: faz parte do que convencionalmente é chamado de “período positivista”, inaugurado com *Humano, demasiado humano* (1878), e ao mesmo tempo traz intuições e questões que caracterizam a derradeira postura do autor, seu “perspectivismo”. É também o de maior variedade formal: nele se acham versos humorísticos, aforismos, textos argumentativos, diálogos, parábolas, alegorias e poemas em prosa.” (SOUZA, 2012, p.305)

⁴⁷ O conceito de vontade surge na filosofia nietzschiana a partir da influência do pensamento de Schopenhauer, nas perspectivas do jovem Nietzsche, assim como foi apontado anteriormente. Ao longo de sua produção e amadurecimento filosófico, o autor passa por mudanças conceituais e acaba abandonando a concepção schopenhauriana e desenvolve o seu conceito próprio, denominado como vontade de poder. A vontade para Nietzsche está ligada à noção de liberdade, fundamento da existência. Enquanto para seu antigo mestre, a vontade conduziria à uma profunda patologia de busca e ausência, majoritariamente culminando em dor e sofrimento que eram inerentes à vida.

⁴⁸ O conceito de vontade surge na filosofia nietzschiana a partir da influência do pensamento de Schopenhauer, nas perspectivas do jovem Nietzsche, assim como foi apontado anteriormente. Ao longo de sua produção e amadurecimento filosófico, o autor passa por mudanças conceituais e acaba abandonando a concepção schopenhauriana e desenvolve o seu conceito próprio, denominado como vontade de poder. A vontade para Nietzsche está ligada à noção de liberdade, fundamento da existência. Enquanto para seu antigo mestre, a vontade conduziria à uma profunda patologia de busca e ausência, majoritariamente culminando em dor e sofrimento que eram inerentes à vida.

humano que por sua vez não poderia ser um fundamento da moral, pois: “Schopenhauer afirma a necessidade de eleger um motivo moral de evidência e eficácia reais.” (OLIVEIRA, 2015, p.171). Logo, nesse universo teórico, o autor pensa o outro do seguinte modo

O bom caráter vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não-eu, mas “eu mais uma vez”. Por isso sua relação originária com cada um é amigável. Ele sente no íntimo aparentado a todo seu ser, toma parte diretamente no seu bem-estar e mal-estar (SCHOPENHAUER, 2001, p.220)

Segundo Schopenhauer, a relação com o outro implica uma compreensão mútua e originária que o filósofo nomeia de compaixão e uma vez que cada indivíduo estava sofrendo por influência da vontade, desse modo instaurava-se, segundo Nietzsche, uma partilha generalizada da dor, de aspectos nocivos e contrários à alegria e o riso que deveriam ser levados em consideração.

Nietzsche não comunga da noção schopenhauriana de partilha da dor pela influência da compaixão, bem como não pressupõe essa profunda compreensão que possamos ter dos demais, para não recair em constituintes metafísicos ou teológicos. Desse modo, o autor nos diz: “Aquilo de que sofremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos os demais: nisso permanecemos ocultos ao próximo, ainda que ele coma do mesmo prato conosco.” (GC, IV, §338). Nietzsche se refere não somente a impossibilidade de compreensão completa do outro, mas a tentativa de despojar a vida de seu sofrimento, recairia em mais uma máscara para a existência. Como nos traz Nietzsche

A “religião da compaixão” (ou “o coração”) ordena que se ajude, e acredita-se haver ajudado melhor quando se ajudou rapidamente! Se vocês, adeptos dessa religião, tiverem para consigo realmente a mesma atitude que tem para com seus semelhantes; se não querem deixar que seu próprio sofrer permaneça uma hora consigo e sempre evitam já a distância todo infortúnio possível, se veem o sofrimento e o desprazer como maus, merecedores de ódio e ódio e destruição, como máculas na existência: bem, então vocês levam o coração, além de sua religião da compaixão, ainda uma outra, que será talvez a mãe dessa: - a religião da comodidade. (GC, IV, §338)

O que o filósofo está a nos explicitar é que a compaixão nos moldes que fora pensada pela filosofia schopenhauriana, não somente seria inaplicável por partir de pressupostos metafísicos⁴⁹ como também estava por fundar uma nova forma de

⁴⁹ Vale ressaltar que Schopenhauer parte de pressupostos kantianos para suscitar parte de suas reflexões. Sob essa afirmação: “o filósofo entende que a *Vontade*, neste sentido estendido e transcendente, é a coisa em si de toda a natureza. Esta traição da demonstração kantiana da incognoscibilidade da coisa em si é

moralidade. Uma moral do melhoramento e da tentativa de livrar a vida de aspectos que estão imbricados nela, que a constitui, pois aquele que tenta se libertar totalmente da dor e do sofrimento, também recai sob as mesmas circunstâncias. Desse modo, tal conduta sublimaria a própria vontade que viria a ser pensada por Nietzsche, não como uma vontade escravizadora da vida, mas instigadora da liberdade.

Nos cabe afirmar que Nietzsche não nega a partilha de sentimentos ou a possibilidade de compreensão do outro, apenas a transvalora sob seus termos. Ao afirmar que

Você também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria compreende inteiramente, pois tem 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 alegria⁵⁰! (GC, IV, §338)

A inversão que o filósofo faz da noção schopenhauriana é para demonstrar sua nova ótica conceitual, a saber, uma filosofia do riso e da alegria. Acerca desse pressuposto, seria necessário não sublimar noções como as de dor e sofrimento, mas demonstrar que a alegria e o riso se mostravam de fato mais eficazes como elixir para a vida, a forma mais eficiente de relacionar-se com o trágico da existência. E nada mais adequado que pensar na partilha desse sentimento e dessa postura.

É preciso ressaltar, no entanto, que Schopenhauer possui uma compreensão do que denomina de “alegria autêntica”, mas que se difere profundamente da que Nietzsche desenvolverá na sua *Gaia ciência*. Para Schopenhauer, a alegria provocaria uma quebra na realidade, nos elevando a algo superior, no qual não somos mais agentes e criadores, mas meros espectadores da existência. Na esteira do pensamento kantiano, o autor afirma:

Aquilo que se poderia nomear o lado mais belo e a pura alegria da vida, precisamente porque nos arranca da existência real e nos transforma em expectadores desinteressados diante dela, é o puro conhecimento que permanece alheio a todo querer” (SCHOPENHAUER, 2005, p.404)

feita, portanto, pelo discípulo em nome de seu reconhecimento filosófico da identidade de todas as forças naturais. Ademais, Schopenhauer prefere denominar esta essência comum natural a partir de seu grau mais distinto e perfeito – a vontade (humana)” (GERMER, 2011, p.138). Contrário à Kant, a filosofia schopenhauriana pensa que: “Nós mesmos somos a coisa em si”. (SCHOPENHAUER, 2005, p.152)

⁵⁰ A expressão aparece pela primeira vez em *Humano*, *demasiado humano*, nos seguintes termos: “É a partilha da alegria, não do sofrimento, o que faz o amigo.” (HH, Capítulo nono, §499). A partilha da alegria é uma transformação linguística do idioma original alemão, como demonstra Paulo César de Sousa: “a partilha da alegria”: die Mitfreude – cunhagem de Nietzsche, sobre o modelo de Mitleiden, “compaixão” (literalmente “sofrer com”)” (SOUSA, 2012, p.298). Portanto, uma alternativa à proposição schopenhauriana de pensar a compaixão como partilha da dor.

Diversamente de Schopenhauer, Nietzsche concebe a alegria como afirmação da facticidade da própria vida. Outrossim, também vale frisar que o grande dissenso de Nietzsche com a filosofia schopenhaueriana, no que tange à sua concepção estética, se dá na direção de como o filósofo alemão concebe o trágico em consonância com a alegria. Essa relação de imbricamento do peso trágico com a leveza da alegria, que parece à primeira vista contraditório, na realidade é o que garante à filosofia nietzschiana uma interpretação completamente original do trágico, tema que iremos desenvolver mais detidamente no terceiro capítulo dessa dissertação. Por ora convém, no entanto, ouvir os comentários de Rosa Dias sobre o distanciamento do pensamento dos dois filósofos: “A razão de ser da tragédia está na alegria. É assim que Nietzsche se distancia da metafísica de Schopenhauer. Para o filósofo de *O mundo como vontade e representação*, a tragédia é mensagem de renúncia, de negação do querer viver.” (DIAS, 1997, p.19)

Ademais, nos cabe esclarecer que não tivemos por intuito conceitual uma profunda análise da relação de Nietzsche com Schopenhauer, suas aproximações e rompimentos são mais complexos e vastos do que poderíamos expor aqui, além disso nos debruçar acerca dessa temática acabaria por tangenciar o foco de nossa pesquisa. Portanto, elegemos de modo breve esse ponto específico, visando demonstrar a autonomia filosófica nietzschiana e o inaugurar de uma filosofia do corpo e da alegria; ridente e zombeteira. Como demonstraremos no tópico seguinte.

2.2 - Filosofando sem moldes: alegria e riso

A partir do que foi mencionado anteriormente, buscaremos tencionar e explicitar a compreensão de Nietzsche acerca da alegria e do riso, não somente como constituintes de uma realidade humana, mas como modo de fazer filosófico. De que forma então, o filósofo alemão concebe o riso e o seu papel na vida? Como já adiantamos, precisamente contrário ao peso metafísico. Uma postura de artista, de transformação, é exatamente o caminho pelo qual o autor propõe nos conduzir ao afirmar que: “Não com a ira, mas com o riso é que se mata. Eia, vamos matar o espírito de gravidade!” (ZA, I, Do ler e escrever). Ou seja, é necessário rir da imobilidade metafísica, alegrar-se do seu trágico e então superá-lo.

Portanto, possuindo a perspectiva que existe um exercício bilateral no próprio ato de se pensar a alegria, propomos, a partir disso, que tal posicionamento vai além de

um constructo metodológico, e se configura como uma forma de ser e de existir. Como nos propõe Jelson Oliveira em sua obra *Diálogo sobre a alegria*:

Por isso, pensar a alegria é também pensar de forma alegre. De um lado, a alegria é tema de pensamento; de outro, é vivência do próprio pensar. Creio que a Filosofia seria bem melhor se ela conseguisse sempre as duas coisas, na forma de uma gaia ciência, um pensamento alegre, conforme sugestão de Nietzsche no seu livro de 1882. (OLIVEIRA, 2016, p.33).

A afirmação anterior sintetiza de modo oportuno nossa abordagem conceitual. Discorrer sobre o tema da alegria é ir além das metodologias ou da rigidez teórica que ficou como ranço metodológico para o filosofar. É uma postura de crítica, porém e especialmente, é uma postura de criação. A proposição de uma nova forma de fazer e viver a filosofia. Por mais que a passagem confirme a suspeita inicial de que o riso e a alegria têm uma conotação metodológica, não deve ser meramente compreendida desse modo, sob pena de recair em outro construto filosófico fechado em si mesmo. O caráter existencial e factível, aliado ao sensível do corpo, ditam uma fisiologia da alegria posta numa ininterrupta experiência de mundo e de si mesmo.

Quanto a isso, Nietzsche questiona: “Quem, entre vós, pode ao mesmo tempo rir e se sentir elevado?” (ZA, I, Do ler e escrever). Sua indagação demonstra a concepção comum e por vezes equivocada que temos do riso. Este parece menos digno que a seriedade associada ao pensamento filosófico. O filósofo propõe, portanto, uma quebra com essa postura:

É preciso aprender a arte do consolo *desse lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, [...] talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar! (NT, §7)

Sendo o riso, necessariamente proveniente do corpo e, a natureza humana, sendo precisamente a que ri, Nietzsche traça uma relação direta entre a filosofia e o corpo, entre o corpóreo e o próprio ato de filosofar. Já no prólogo de sua *Gaia Ciência*, traz à tona do que se trata seu livro ao afirmar que: “Todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência.” (GC, 1, Prólogo)

A indagação nietzschiana é nossa chave de compreensão das proposições que se seguem. Partindo do corpo, de uma nova ótica perceptiva, que traremos a alegria e o riso como novas posturas da lida com a vida e da relação plástica com a existência e suas circunstâncias.

Buscaremos apontar essa postura em dois modos, distintos em abordagem, todavia semelhantes em intenção. Logo no início da parte aforismática da *Gaia Ciência*

(§1 da primeira parte), Nietzsche nos traz o princípio do riso com o que podemos encarar como percepção de si mesmo. O filósofo nos diz:

Rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo a partir da verdade inteira-para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! Talvez ainda haja um futuro também para o riso! Quando a tese que “a espécie é tudo, o indivíduo, nada” houver se incorporado à humanidade e a cada um, a cada instante, estiver livre o acesso a essa libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado a sabedoria, talvez haja apenas “gaia ciência”. (GC, I, §1)

Em consonância com o que o filósofo majoritariamente traz, a concepção do riso e da alegria, sempre aparecem acompanhadas de um sentimento de leveza, de uma libertação da carga obrigatória, do peso teórico da vida. Contraponto este, a aspectos especialmente oriundos da vontade de verdade metafísica. O riso, portanto, é alegria, é leveza e liberdade, um atenuante e combatente da rigidez dos teóricos.

Deveremos entender, portanto, o riso como um exercício essencialmente humano, como uma atividade desempenhada pelo corpo em relação com o mundo. Portanto, avessa a todo ideário transmundano, a todo além, a toda realidade não física. Logo, mantendo-se sempre fiel a terra e aos sentidos. O intuito de Nietzsche é o dismantelar da seriedade pelo riso, pela alegria, demonstrar que se pode, através da mesma razão, trazer leveza a esse exercício: Quanto a isso, Rosa Dias nos traz uma ótima inferência das intenções de Nietzsche: “Para ele, o verdadeiro preconceito seria ligar sempre o pensamento a um assunto sério” (DIAS, 2019, p.15)

Fica evidente a seriedade nos termos de Nietzsche e sobretudo, a originalidade de sua proposta. Utilizar o intelecto para além das preocupações eternas, para além das monstruosidades teóricas. Repensar o trivial, debruçar-se de modo sorrateiro sobre perspectivas demasiado pesadas, demasiado humanas. Espírito de leveza é que brota com a proposição nietzschiana de pensar a filosofia a partir do riso.

Um dos intuítos de Nietzsche é demonstrar que o filósofo pode tratar de questões importantes e fundamentais da filosofia com um pensamento mais livre da seriedade que sempre lhe caracterizou, aproximando-se delas por outra perspectiva, a da alegria, da brincadeira e do jogo, ou seja, não se trata do quê, mas do como se dá a reflexão filosófica. Desse modo, o que o autor propõe não é negar o pensamento filosófico constituído, mas demonstrar que existem outros modos de filosofar, que passam à margem daquele estabelecido pela tradição. Estabelecer um elo necessário entre seriedade, pensamento e verdade, seria, portanto, uma simplificação de aspectos componentes da realidade que poderiam ser abordados de outro modo, pelo riso e gracejo.

Nesse sentido, como o filósofo ri? Para explicitar essa questão, elegemos em particular um ponto da *Gaia ciência*, a saber, o livro IV⁵¹ que foi intitulado por Nietzsche de *Sanctus Januarius*⁵². Nessa parte da obra, se dá o “dizer sim” que o filósofo faz referência. Como nos descreve: “*Aurora* é um livro que sim, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para a *gaya scienza*: em cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos.” (EH, *Gaia ciência*)

O autor está nos apontando um novo movimento conceitual dentro de sua obra, que seria contrário, mas não diametralmente oposto ao que vinha fazendo anteriormente, a saber, a crítica radical dos valores. Este ponto, portanto, a partir do livro IV da *Gaia Ciência*, surge como alternativa a constituição filosófica. A partir das palavras de Nietzsche:

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

Sob essa esteira conceitual, propomos que este movimento de “dizer Sim”, que Nietzsche está nos apresentando, nos moldes de seu *Amor fati*, se configura justamente um dos pontos que pretendemos tocar e que denotam uma mudança de postura na filosofia nietzschiana. Imaginamos que esta seja, precisamente, a risada do filósofo. Que esse aforismo, não se confunda com aceitação passiva ou passividade filosófica dos valores vigentes. Pelo contrário, o autor nos dá uma sutil chave de compreensão ao afirmar o desvio de olhar como invalidação, nos deixando a indiferença como ferramenta. Portanto, abandonar a crítica direta e com sua nova postura, partir para a criação. Dessa forma, sem moldes, sem constituintes prévios para sua estrutura.

Doravante, nesta postura de fazer filosofia, que seja permitido o riso e o choro, o acerto e o equívoco. Pensamos que é a isto que Nietzsche diz sim. Ao próprio devir da existência, que há muito foi apresentado por Heráclito. Nesse mar de possibilidades, optamos, assim como o filósofo alemão, em adentrar a dinâmica do riso e da alegria, sem

⁵¹ Citamos, acerca desse ponto, para corroborar nosso intuito, Roberta Saavedra: “É nesse contexto que analisaremos as especificidades do livro IV de *A gaia ciência* – talvez o livro mais leve, zombeteiro, alegre, risonho e, por isso, afirmativo da obra. Os termos nos quais ele ganha expressão destoam fortemente do modo tradicional de linguagem filosófica. O primeiro indício disso já podemos encontrar na primeira página do livro, que contém um poema assumidamente impulsionado pelos sentimentos da esperança, do amor e da beleza.” (SAAVEDRA, 2018, p.53)

⁵² Mencionado anteriormente e indiretamente na nota 12.

perder de vista o comprometimento com o pensamento crítico e mordaz específico da filosofia. Como nos propõe Nietzsche:

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: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos 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. (GC, II, §107)

A proposta nietzschiana de uma filosofia ridente não se conjuga, portanto, com um posicionamento leviano ou ingênuo diante da vida e do pensamento. Antes, trata-se de um procedimento que respeita a mudança e permite encontrar a alegria, mesmo diante da tormenta e das imprevisíveis vicissitudes que constituem a realidade. A alegria nesse sentido torna-se não um paliativo para o sofrimento, mas uma afirmação da potência da vida que surge mesmo nos recônditos da dor. Quem assim o faz, segundo o filósofo, é capaz de perceber que a tolice também faz parte da história humana e que ela pode provocar a criação, a dança improvisada, a resposta inaudita, que sempre se fazem à margem do pensamento circunspecto da filosofia tradicional.

A citação acima também nos remete a outra consideração importante, as influências e interpretações que Nietzsche deixa entrever no seu texto. Como afirma Pedro Süssekind: “Duas referências fundamentais demarcaram a política cultural na Alemanha a partir de meados do século XVIII: os gregos antigos e o teatro shakespeariano.” (SÜSSEKIND, 2012, p.173). Em consonância com sua afirmação e a partir de referências do próprio Nietzsche à tragédias shakespearianas⁵³, podemos, a partir disso, afirmar que o autor fora um grande leitor⁵⁴ de Shakespeare, e suspeitar que o termo “chapéu de bobo” utilizado pelo filósofo, no trecho citado mais acima, possua um significado mais vasto e complexo, talvez em consonância com a sua leitura das tragédias shakespearianas, pensada paradoxalmente a partir da noção da alegria e do riso.

A figura do bobo possui uma importância grande nas tragédias de Shakespeare, normalmente será ele que por meio de anedotas demonstra ser mais sábio e consciente

⁵³ Como por exemplo o aforismo 240 da *Aurora* acerca de *Macbeth* e uma interpretação moral, o aforismo 7 do *Nascimento da tragédia* em que discorre sobre o sublime e o cômico em *Hamlet* ou o aforismo 98 da *Gaia ciência* que Nietzsche intitula de *Em louvor a Shakespeare* e discorre acerca do personagem Brutus da tragédia shakespeariana. Bem como outras referências a personagens das variadas obras de *Shakespeare*. Supomos que isto seja suficiente para afirmar que o filósofo alemão fora um bom leitor do tragediógrafo.

⁵⁴ Fornecendo, inclusive, interpretações para teóricos literários a exemplo de Harold Bloom em sua obra *Shakespeare: a invenção do humano*.

que os demais personagens. Faz parte da criação do personagem uma espécie de lucidez insana, que transita entre o saber e a loucura⁵⁵, entre a comicidade e o próprio trágico da peça. Há que se considerar que sua figura, por não estar presa de antemão a um pensamento circunscrito e agrilhado, oriundo da rigorosidade causal, lógica e científica, permite tecer outros tipos de relações e de saberes, que fogem à norma, parecendo ora ingênuas, ora desvairadas. Entretanto, em seu modo diferenciado de existir, reside o que propomos como uma sabedoria alegre, tal como Nietzsche talvez tenha percebido nos bobos de Shakespeare. Por ser um personagem deslocado, avesso às convenções, o bobo possui permissão de andar na corda bamba entre o previamente constituído e o inteiramente novo. Nietzsche pensa, a nosso ver, o riso desse modo, como a possibilidade de um pensamento à margem, que não se coaduna com a tradição filosófica. O chapéu de bobo, portanto, cabe não como uma depreciação do pensamento, mas como liberdade de ser e de existir.

É importante notar também, que para a filosofia nietzschiana o riso se vincula também ao corpo, sendo juntamente com a alegria os ancoradouros fundamentais para a estruturação da compreensão que almejamos imprimir aqui. Para corroborar com esta questão, nos propõe Jelson Oliveira:

É preciso pensar, por isso, de forma alegre. Tenho pensado que essa é uma mensagem central da obra de meu filósofo de cabeceira, Nietzsche. Sair da rotina, deixar-se quebrar por dentro, experimentar a queda, reparar na beleza rupturas... essas parecem ser experiências centrais de sua filosofia. (OLIVEIRA, 2016, p.34)

Fica evidente, a partir da passagem anterior, que a alegria que estamos buscando apontar não se concebe indiferente ao pensamento, mas como resultado de uma leveza do mesmo, uma alternativa à estrutura canônica e ortodoxa que é comumente associada à filosofia tradicional. Para isso, é preciso admitir a mudança, romper as estruturas, experimentar o novo promovido por este outro pensar aberto ao que é jocoso e faceiro.

Clément Rosset, em sua obra *Alegria: a força maior* (2000), sintetiza de modo oportuno o que estamos tentando descrever até o momento. Rosset nos aponta o intuito nietzschiano ao se ocupar da alegria e do riso na *Gaia ciência*, segundo Rosset:

A Gaia ciência de Nietzsche evoca assim uma alegria que não tem nada a ver com qualquer razão de estar alegre, é um saber que não tem nada a ver com qualquer interesse ou benefício que se possa esperar da ciência. Ela constitui, precisamente, uma beatitude filosófica, em que o conhecimento mais lúcido e por conseguinte e menos regozijador concorda com o humor mais eufórico

⁵⁵ A ideia de loucura ou a figura do louco como um indivíduo clarividente que enxerga além dos demais, também é utilizada por Nietzsche na *Gaia ciência*, no aforismo §125 em que o homem louco anuncia a morte de Deus.

humor. Estado de beatitude que se pode dizer absoluto, já que escapa, por definição, a qualquer eventualidade de desmentido. (ROSSET, 2000, p.65).

Rosset está tentando nos alertar sobre o intuito por trás da proposta de *Gaia Ciência* em Nietzsche. A princípio, deixa claro que a alegria não brota da obra no sentido de preencher uma nova lacuna e propiciar uma outra verdade filosófica por assim dizer. Esse não era absolutamente o intento nietzschiano. O autor traz à tona uma fugaz alegria de viver, que não precisa possuir um constituinte prévio, bem como não necessita de um ancoradouro sólido para sua existência e circunscrição, ela simplesmente é. Trata-se de um êxtase corpóreo que brota e consome a si mesmo. E que se torna um acontecer no mundo à medida que transborda e cessa incontáveis vezes, fornecendo outras experiências ao próprio pensamento.

Não é um momento de superioridade ou de clarividência frente à vida, como se esta precisasse necessariamente estar ligada a uma causa ou razão lógica. Nesse sentido, a alegria se constitui como uma chegada despreziosa, que nos irrompe e nos faz externar subjetividades, majoritariamente pela válvula de escape do riso, um estado de instantes que parecem absolutos, mas que rapidamente podem se desfazer. Uma espécie de integridade e plenitude que reside na contingência.

É importante não confundir essa experiência ou estado com a ideia tradicional de felicidade, que anseia por perenizar os instantes, tal como já mencionamos anteriormente. O que Rosset nos aponta, deste modo, não é uma possível irracionalidade ou imprecisão na obra de Nietzsche, mas um caráter presente e por muito negligenciado, qual seja, a aceitação da mutabilidade da vida. Não existem motivos ou justificativas capazes de abarcar por completo a alegria, concebida como subjetividade, efemeridade e externada pelo riso. Quanto a esta subjetividade, Nietzsche nos aponta:

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? (ABM, 5, §193)

Supomos que a compreensão que o autor nos apresenta, possui uma espinha dorsal, a saber, o momento da sua realização. Ao nos apresentar o exemplo do sonho, Nietzsche busca estabelecer um paralelo de proximidade entre alegria e felicidade. Em tal circunstância não é concebida no modo tradicional, como algo a ser alcançado em

definitivo, ou como uma recompensa após demasiada privação e resiliência, mas no fluxo da própria existência. No arcabouço conceitual nietzschiano, só poderíamos pensar a felicidade então com caráter mutável e transitório sem flertes com a estaticidade.

O autor constrói essa imagem, na qual apresenta uma pessoa que durante seus sonhos tem a capacidade de voar e que, em dado momento, toma consciência durante o sono e é capaz de controlar essa habilidade, desse modo, estendendo aquele momento de êxtase e liberdade corpórea. Após a tomada de consciência, essa pessoa é capaz de elevar-se quando necessário, bem como a descer quando opcional. A experiência se traduz em tom metafórico. Nietzsche parece nos descrever a liberdade que deve surgir quando pensarmos em algo tão leve quanto a alegria ou a felicidade, despidas de suas cargas de obrigatoriedade ou de provações.

Doravante, após o dar-se conta, nos moldes do indivíduo que acorda do sonho e interfere de forma ativa na vida, pode-se interpretar que a metáfora nietzschiana tem como fundo conceitual, demonstrar que mesmo a ideia de felicidade pode e deve ser mutável. Ela pode sair do ambiente do sonho, de uma inconsciência de eternidade e não só pairar, mas efetivar-se no mundo real, no nosso mundo por excelência.

Percebemos ao longo dessa discussão que a alegria, o riso e o corpo podem ser tratados como uma tríade indissociável, que ressoa na vida e da vida e que implica também no pensamento. Afinal, tal postura não trata de teorizar, mas quase que exclusivamente de viver e experienciar a constituição própria do existir. De acordo com Rosa Dias:

O riso, então, adquire seu valor, apresenta-se com sua função corretora, que se exerce para demonstrar que não há nenhuma relação entre o ser e sua aparência. Tal relação, que aparecia como significativa e com sentido, é uma falsificação, um nada. O conflito entre os dois mundos que articulam metafisicamente a realidade aparece agora como conflito cômico. (DIAS, 2019, p18)

A autora argumenta a respeito da ineficiência de uma concepção dual da existência escancarada pelo riso e o escárnio. Nesse sentido, a função corretora do riso, não é de redenção, mas de transformação do modo de compreensão epistemológica, que buscou sempre, sem êxito, investigar o ser das coisas, como se houvesse uma instância secreta por trás das aparências.

A autora pauta-se na crítica ao conflito que reside no dualismo, na concepção clássica do mundo aparente frente ao mundo ideal, doutrina que fornece o alicerce da estrutura metafísica de compreensão da realidade. A risada brota também da percepção da fragilidade de tais doutrinas e constituições teóricas, uma espécie de riso satírico.

Nietzsche demonstra diversas formas de experienciar o que pode ser entendido equivocadamente por felicidade, propondo que, por muitas vezes, esta é erroneamente confundida com a alegria. A alegria normalmente nos traz êxtase corpóreo que nos preenche em dado momento e então parte. Que não se confunda ambas as sensações. Não investigamos aqui a pretensa felicidade *ad eternum*⁵⁶ que foi teorizada pelos antigos. Contrário à isto, propomos a transitória alegria que transborda diretamente dos instantes da vida. Alegria essa constituinte fiel da finitude própria da existência humana. Em conformidade com o que descreve Rosset:

O sabor da existência é o do tempo que passa e muda, do não fixo, do jamais certo nem acabado; aliás, a melhor e mais certa “permanência” na vida consiste na mobilidade. Ter gosto por isso implica, necessariamente, se ficar alegre, precisamente, com o fato de ela ser por essência, indistintamente, perecível e renovável, e de modo algum deplorar uma ausência de estabilidade e de perenidade. (ROSSET, 2000, p.20)

A afirmação de Rosset, nos parece devidamente afinada com a de Nietzsche. Portanto, nos serve para demonstrar e esclarecer o que vínhamos tratando acerca da efemeridade da alegria em contraponto com a felicidade⁵⁷ e, dito isto, da sua sabedoria em relação com o devir que constitui a condição humana. Logo, e em última instância, alegria e felicidade são também o encontro de duas interpretações distintas, acerca das ideias de temporalidade. A alegria representa a mobilidade própria do devir, do caráter daquilo que é passageiro e intenso. Enquanto a noção de felicidade é diretamente proporcional à ideia de permanência e eternidade, rechaçada por Rosset, em conformidade com a constituição do filosofar nietzschiano.

⁵⁶ Bem como no prólogo de Zaratustra, em que afirmam: “Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens e piscam o olho.” (ZA, Prólogo) Tal proposta de felicidade aparece com teor cômico por ser uma invenção humana e se configurar como algo indiferente à própria vida, seria preciso sofrer e, nesse sentido, inventar um paliativo, um remédio para tolerar a vida, a saber, a criação da felicidade eterna seria o remédio dos últimos homens para suportarem o sem sentido da vida.

⁵⁷ Segundo indagações de Marco de Paula: “O que é a felicidade? Será possível alcançarmos uma alegria de outra ordem, diferente das alegrias que normalmente vivenciamos, uma alegria que dure para sempre, porque não depende exclusivamente do gozo de coisas transitórias e perecíveis, uma alegria que, por isso mesmo, não tenha como efeitos certas tristezas, como ocorre em muitas das alegrias que costumamos buscar na vida cotidiana? Será possível atingirmos e gozarmos essa felicidade, que por vezes nos parece tão distante e difícil? E se existir uma tal felicidade, será ela acessível a todos nós? Teremos nós as forças e os meios necessários para alcançá-la?” (2009, p.11) O que Marco de Paula suscita com essas indagações e que se desenvolverá ao longo do seu trabalho sobre Espinosa, está afinado com nosso intuito ao nos debruçarmos acerca da alegria em detrimento da felicidade, qual seja, a impossibilidade de uma alegria absolutizada numa felicidade que não finda, que se daria numa superação da transitoriedade das experiências vividas. Esse anseio que ocupou grande parte das teorias epistemológicas e metafísicas não se coaduna com o pensamento nietzschiano. No horizonte que estamos a conceber, a alegria não é um *telos*, ou um sentimento de outra ordem para ser alcançado, mas uma pura sensação humana, transitória e finita como nossa própria natureza.

Nesse sentido, a alegria nietzschiana, não somente ri, mas também é sábia, por se permitir apreender o exercício filosófico, sem a contaminação das pretensões metafísicas e epistemológicas de uma coreografia prévia para o pensamento, este se permite dançar sob a própria euforia do momento no qual a música é tocada. Desse modo, Rosset nos aponta que:

Pois não há saber sério que seja aceitável conscientemente sem a autorização de uma beatitude absoluta, a qual, não pondo condição alguma ao exercício da felicidade, não impõe- e é a única a não impor- limitação alguma ao exercício do saber. É nisso que a alegria nietzschiana é necessariamente sábia, ou “sabente”, por se medir com a amplitude do que lhe é permitido conhecer sem danos; e, reciprocamente, que o saber nietzschiano é necessariamente alegre, por só existir em proporção da alegria que o torna possível. (ROSSET, 2000, p.68)

Não buscaremos esgotar toda a argumentação acerca da alegria e do riso apenas nesse ponto inicial. Este se constituindo como uma apresentação panorâmica de tais temáticas e de como se configuram na obra de Nietzsche, especialmente na sua *Gaia ciência*, visando que os tópicos seguintes se estruturam de forma suficientemente clara, a partir do que foi posto nessa abordagem inicial. Propomos no tópico seguinte, abordar os componentes estéticos⁵⁸ da alegria e do riso, como forma de afirmação e de criação filosóficas.

2.3 - Uma alternativa filosófica: a arte

A arte é para Nietzsche, desde a aurora de seu pensamento nos textos de juventude, o elemento propulsor de suas mais originais ideias. Ela acompanha o percurso do filósofo na construção de suas aulas na Basileia até os seus textos mais tardios, como a escrita dos seus *Ditirambos* em 1888. Companheira de suas noites insones, de suas longas caminhadas, a arte serve ao filósofo como uma alternativa para a rigidez metafísica.

Faz-se necessário ressaltar, no entanto, que a crítica nietzschiana aos status de verdade, especialmente os oriundos da metafísica, possuem ressonância direta com as proposições derivadas do conhecimento científico. Ambas gestando e introjetando uma

⁵⁸ A passagem de Rosa Dias, expõe nosso intuito: “Essa figura de Dioniso não é mais aquela saída da crisálida da filosofia de Schopenhauer, não é mais um Sileno, nem um sábio budista que dissuade de viver – é agora um sátiro grego que saiu de uma opereta moderna. É o gênio do coração, maldoso e sarcástico, que não tem nenhuma razão para esconder a nudez. Santifica a ação e o destino humanos e representa o homem em sua existência tangível. Beatifica o riso, que libera o homem do ressentimento e da necessidade metafísica. (DIAS, 2019, p.21). Portanto, Nietzsche como um sátiro dionisíaco.

variedade de ideias perenes e imutáveis ao longo da história do pensamento, às quais Nietzsche se contrapõe. Nesse sentido, o autor elabora uma alternativa à ciência dogmática, a saber, a arte. É nesse âmbito que nossa problemática acerca da alegria e do riso, toma forma e direcionamento. Como expõe Roberto Machado:

A oposição entre arte e conhecimento racional percorre toda a obra de Nietzsche, que valoriza a arte trágica ao combater a pretensão, característica da ciência, de instituir uma dicotomia total de valores entre a verdade e o erro. Essa antinomia é fundamental: o “espírito científico” - que nasce na Grécia clássica com Sócrates e Platão e dá início a uma idade da razão que se estende até o mundo moderno, que Nietzsche chega a chamar de “civilização socrática” - tem como condição a repressão da arte trágica da Grécia arcaica. (MACHADO. 2017, p.9)

Acerca dessa seara interpretativa, Nietzsche critica posturas que fragilizem a vida pelo rechaçar da arte. A arte é para o filósofo uma resposta à pretensão científica de tudo saber. A arte brinca, joga, intui. Ela arrisca, não aceita o dado e comedido, explora o inaudito, adentra os espaços ainda não percebidos pelo espírito científico. Partindo desse pressuposto a alegria e riso se dão como válvulas de escape à rigidez teórica. Nesse ambiente, que Nietzsche irá pensar sua *Gaia Ciência*. Acerca dessa mudança, Nietzsche nos diz: “A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema. – Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida é ainda possível – apenas se ama diferente”. (GC, Prólogo)

Desse modo, a filosofia de Nietzsche, passa a pensar vida e arte de mãos dadas. Bem como o seu novo filosofar afirmativo, passa a se configurar como artesão do novo, não de uma nova essência ou de uma nova finalidade, mas da própria liberdade de ser e de existir entre as ruas, becos e vielas da vida imprecisa. Acerca dessas questões, Rosa Dias nos traz a seguinte reflexão:

Mas o que é criar? Que sentido tem para Nietzsche o termo criação? Será que ele o utiliza na sua acepção metafísico-religiosa? Evidentemente, esse termo não é usado por ele no sentido judaico cristão “de um nada tudo se fez”. Com a “morte de Deus”, também as palavras foram desnudadas, retirou-se delas seu manto sagrado. A palavra criação, despida de sua significação teológico-cristã, pertence à atividade humana. (DIAS, 2004, p.27)

Todavia, que não se confunda tal atividade de criação com qualquer conotação extra-humana, mas como a atividade do filósofo que se faz artista e agora, sem grilhões, tomado pelo espírito dionisíaco, é artesão de si mesmo, de sua própria existência. Propomos que precisamente desse modo se configura a concepção de uma fisiologia do artista.⁵⁹

⁵⁹ Ponto que será por nós abordado no próximo capítulo dessa dissertação ao tocarmos no riso presente na tragédia e na concepção nietzschiana de uma vida na poesia.

2.4- O elixir da alegria

Buscamos no capítulo anterior desvincular o projeto dos caluniadores, explicitando suas nuances conceituais como tentativas de calcificação do movediço, do corpóreo e do existir. Em contrapartida, neste tópico, apresentaremos a plasticidade do viver sob a constituição do elixir da alegria, tal qual fora concebido pelo filósofo francês Clément Rosset a partir de bases nietzschianas. Ao longo dos tópicos precedentes, analisamos algumas passagens da *Gaia Ciência* que demonstram o projeto nietzschiano de criação de uma filosofia ridente. Neste ponto de nossa argumentação, julgamos apropriado alicerçar nossas bases teóricas na proposta de um filósofo que também concebe a alegria como fundamento de uma filosofia do porvir, explorando assim, novos horizontes interpretativos do pensamento nietzschiano.

Clément Rosset (1939-2018) foi um filósofo e professor francês que escreveu diversos ensaios temáticos, bastante instigantes e provocativos, no entanto, ainda pouco explorados pelos leitores brasileiros. Nietzsche é, sem dúvida, uma presença constante nos escritos de Rosset, e será explorando essa proximidade entre dois pensadores que abordaremos aqui brevemente a obra: *Alegria: a força maior*, de Rosset.

É preciso considerar que, inicialmente a concepção do jovem Nietzsche acerca da alegria se apresentava em gestação, possuindo uma utilização com alternâncias semânticas entre dois termos, *Glück* que normalmente é traduzido por felicidade e *Freude* que é traduzido por alegria, no sentido como a concebemos nesta dissertação. No princípio do pensamento nietzschiano, o filósofo possui preferência pelo primeiro termo, entretanto, a partir de sua produção intermediária esta predileção vai cair em desuso e ceder espaço para que *Glück* (alegria), em seu sentido mais amplo, fosse concebido e explicitado⁶⁰. Em conformidade com isso, e para demonstrar o caráter vibrante da alegria que estamos a investigar, Rosset nos diz que:

Uma das marcas mais seguras da alegria é, para empregar um qualitativo com ressonâncias desagradáveis sob vários aspectos, seu caráter totalitário. O regime da alegria é o do tudo ou nada: não há alegria se não total ou nula (e acrescentarei, antecipando o que virá a seguir, que só há alegria a um só tempo total e de certo modo nula). Certamente, o homem alegre alegra-se com isso ou com aquilo em particular; mas ao interrogá-lo mais, descobre-se

⁶⁰ De modo a tornar mais clara esta exposição, na obra *Humano, demasiado humano II* (período intermediário de produção), a disposição dos dois termos se dá em 58 menções a palavra *Freude* e apenas 24 a palavra *Glück*. Se compararmos a *Assim falou Zaratustra* (comumente compreendida na terceira fase de produção), o termo *Freude* aparece apenas uma vez e *Glück* se repete por 73 vezes. Tal mudança no uso dos termos demonstra o amadurecimento conceitual acerca da noção de alegria no interior do pensamento de Nietzsche.

rapidamente que alegra-se, também, com outro isso e com outro aquilo, e ainda com essa e com aquela outra coisa, e assim por diante ao infinito. (ROSSET, 2000, p.7)

Precisamente nesse sentido que acreditamos que resida a plasticidade do viver já aludida anteriormente. Nesse sentido é que se pode dizer que a alegria é totalitária porque preenche e transforma, transborda de modo total e pleno quem a sente. Diferente da felicidade, para o estar alegre existem motivações variadas sem um fundo de necessidade, se trata apenas de ser o que é em dado e mutável momento. Desse modo, a euforia interna que preenche os corpos, que instiga risos e gargalhadas é a pura expressão da vida desagrilhoada, liberta e plena de possibilidades.

A alegria, na visão de Rosset, é nomeada como a força maior por conta do seu caráter torrente, não valorado e quase impossível de ser descrito com precisão por ter um dos pés sobre a subjetividade psicológica de quem a experimenta e o outro em sua volubilidade, associada ao seu furor. Quanto a isto, Rosset afirma:

O estranho é que, entretanto, a alegria permanece, embora suspensa em nada e privada de qualquer base. E é esse o extraordinário privilégio da alegria: essa aptidão para perseverar quando sua causa é ouvida e condenada, essa arte quase feminina de não se render a razão alguma, de ignorar alegremente tanto a adversidade mais manifesta quanto a contradição mais flagrante. (ROSSET, 2000, p.8)

Portanto, a alegria não torna a vida mais suportável, a torna mais fática, no sentido de estabelecer um elo causal que de fato liga a vida verdadeira aos viventes nela imersos. Rosset de forma análogo se apropria do termo feminino para fazer referência ao caráter de resistência, a perseverança da alegria em se fazer presente, relevante e determinante em todas as camadas da vivência e do requerer a própria vida no sentido mais ativo e atuante possível.

Alegria entendida como a expressão máxima do dizer sim à vida, do profundo entrelaçamento entre corpos e realidades que lutam em potências para continuar existindo, pensando e sentindo. No movimento do sim, como fora pensado por Nietzsche, tudo está à flor da pele. “Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência!” (GC, prólogo, §4).

Sob essa égide, Rosset atenta para as possibilidades diversas de sentir e proporcionar alegria, ao “alegrar-se com isso ou com aquilo” o autor sugere o caráter dançante e infixo desta manifestação corpórea. Bem como: “seu regozijo não é particular, mas geral: ele fica “alegre com todas as alegrias” (ROSSET, 2000, p.7). Entendido deste

modo, o filósofo não se refere a um homem ou mulher em particular, a esta ou aquela alegria, não existem motivos ocultos, grilhões ou conflitos internos, a alegria tem infinitas faces e faz rir todos os corpos que a contemplem e consigam experimentá-la. Ademais, transbordante e contagiosa aos que a sentem, torna-se maior que o motivo que a suscitou que pode ser grandioso ou ínfimo. Rosset aponta que:

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. (ROSSET, 2007, p.129)

Nesse contexto reside o ponto principal de nossa reflexão acerca da alegria como um elixir para vida, bem como o ponto de intercessão entre Nietzsche e Rosset. Ao afirmar que a alegria é uma “cessação da ausência”, implica necessariamente no fato de a vida não precisar de criações externas para suprir carências internas e imaginárias. O alegrar-se com os pequenos fatos cotidianos, bem como com os feitos grandiosos, assevera que a vida basta a si mesma. Não mais concebida no formato de ausências, mas da pura presença no agora, que se constitui em fluxo constante.

Sob a ótica rossetiana, a alegria adquire o que provavelmente é sua expressão máxima de um ponto de vista interpretativo e de circunscrição teórica, não somente o alegrar-se com o que entendemos como fatos ou circunstâncias, mas a real possibilidade de se brotar alegria mesmo de coisa alguma. Tal expressão proporcionada pela alegria é um claro sintoma de algo novo e de extrema relevância filosófica e existencial⁶¹. Nas palavras de Rosset:

Como se poderia ficar contente com nada, alegre com coisa nenhuma? Notemos, porém, que tal caso, por mais raro e extraordinário que possa parecer, está longe de não ter exemplos: há acessos de alegria independentes de qualquer causa, ímpetos de euforia perfeitamente incompatíveis com o pensamento consciente, quando este só encontra, para decifrar seu horóscopo pessoal, motivos de tristeza e desencorajamento. (ROSSET, 2000, p.10)

O autor não está fazendo referência a uma ou outra subjetividade desafiante de qualquer lógica. Supomos que todos, em certo momento e proporção já foram tomados por esse êxtase interno e desprovido de qualquer razão facilmente detectável. Isto porque,

⁶¹ Salvo toda a carga filosófica que o termo possui, nesse sentido aplicada e entendida com uma conotação apenas semântica. Quando mencionado com implicações filosóficas, será apresentado como existencialismo.

a alegria concebida nessas bases, transborda o recipiente da racionalidade filosófica, pois não está presa a escopos confeccionados para prender conceitos. Tal qual os fluidos não newtonianos que mesmo após tentativas de serem moldados e deformados retornam a sua forma inicial. Dito isto, nossa reflexão não tem relação apenas com a linguagem e descrições de quaisquer naturezas, mas sobretudo, com ser e sentir, uma vez que tudo que está a ser descrito somente existe em conexão com o corpo que se liga ao mundo da vida.

Salienta-se que essa alegria por mais que desperta e instigada por circunstâncias e momentos plurais, conquanto que pareça um simples regozijo fugaz, se trata de uma categoria filosófica e uma variação no saber, por requisitar a vida em conexão e no interior dela mesma. Quanto a isso, Rosset suscita que:

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. (ROSSET, 2007, p.118)

Se trata, portanto, de um saber zombeteiro, que mesmo insuflado pelo corpo, ancorado no efêmero, anula o saber metafísico, por não ceder espaço para dualidades, por não se fixar e pensar a partir de ausências ou nas pretensas dicotomias de aparência e verdade. Se apresenta como um conhecimento de fato por se preocupar e se ocupar de uma realidade factível, lidando com o real do modo como este se apresenta, sem aniquilamentos ou invenções, um “saber enamorado” para usarmos as palavras do autor. Segundo Rosset:

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 (ROSSET, 2007, p.118)

Na esteira do pensamento de Rosset, a alegria estabelecida no devir da viabilidade já possui status de produtora de conhecimentos filosóficos. Como também, através do riso, produz uma variedade *agonal*⁶², não de aniquilamento das sombras metafísicas, mas por um prazer travesso, faz questão de confrontá-las e por conseguinte ignorá-las. Portanto, esta alegria e este saber propostos por Rosset, sob o pano de fundo nietzschiano, são saberes ativos e combatentes, ao mesmo passo que são júbilo e

⁶² De acordo com Scarlett Marton: “A luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser; ela faz com que se estabeleçam hierarquias” (MARTON, 2010, p. 52). Portanto, o exercício de pensar alegria e riso via corpo, também se configura como um embate teórico-filosófico para com outras posturas e por conta disso depõe em favor da mudança e da transformação, temas recorrentes na nossa exposição.

satisfação, agindo em comunhão na própria tecitura daquilo que é terreno, da fidelidade à terra que comentamos em tópicos anteriores.

Ao se ocupar incessantemente da alegria e procurar situá-la no interior das percepções humanas, Rosset realiza um balanço teórico, evidenciando que em termos de realidades de fato a alegria nos é muito mais verdadeira que sua antagonista mais famosa, a própria tristeza. Rosset argumenta que: “Em outros termos, a alegria tem sempre contas a acertar com o real, enquanto que a tristeza debate-se sem descanso – e é sua própria infelicidade - com o irreal.” (ROSSET, 2000, p.10). Ou seja, o sentimento de tristeza, quase que de forma unânime brota da carência ou perda do que já não existe mais, ou do que de fato sequer chegou a se fazer presente, portanto, presa ao irreal e por conseguinte ao ideal.

Rosset vai adiante na junção entre corpo e alegria e toca no tema da sexualidade e do prazer corporal. Por mais que esse enfoque não nos seja alheio ou incomum, mas em decorrências dos séculos de amarras morais, que ignoraram nessa perspectiva o corpo e a sexualidade, percebe-se que majoritariamente os filósofos a evitaram⁶³. Ao tratar da sexualidade, Rosset:

No caso do prazer sexual, e na alegria dele indiscernível, torna-se manifesto – embora esta observação valha para toda a forma de regozijo, ainda que talvez em um grau menor – que o prazer não se esgota no benefício que dele retiram seus protagonistas, nem mesmo seu único herói, em se tratando de prazer solitário. Há sempre uma terceira instância sobre quem essa alegria recai: não somente o interesse da espécie, ligado a certas condições da existência, tal como o prazer sexual o sente, em todas as suas formas. (ROSSET, 2000, p.14)

É interessante a reflexão que o filósofo nos traz, em conformidade com sua perspectiva, corpo, sexualidade e alegria se encontram em junção. Não somente em correspondência com o fato da relação sexual, mas do que se retira dela, do que se partilha com outros corpos. A espécie humana é provavelmente a única entre os animais que faz sexo sem intuítos exclusivamente reprodutivos, mas para saciar essa vontade que é corpórea e que, se pensarmos a partir da ótica rossetiana, se trata também de uma vontade psicológica, no sentido de no momento do prazer sexual, poucos são os limites impostos

⁶³ Salvo algumas exceções. Na nota 17 atribuímos um breve apontamento acerca da interpretação particular que a filosofia nietzschiana faz da metafísica platônica. Nesse ponto fazemos um adendo, em diálogos como o *Filebo* e *O banquete*, notadamente vemos um Platão mais aberto as questões do corpo, inclusive as oriundas da sexualidade. Afinal: “Sócrates foi também um grande *erótico*.” (CI, II, §8). Foucault é outro teórico que pode ser mencionado ao se debruçar com afincos acerca da sexualidade, do corpo e da questão dos prazeres, a exemplo de *A história da sexualidade*.

aos envolvidos, ao se pensar em moralidade de condutas. Portanto, uma via dupla de contentamento e conhecimento de si, passageira por continuidade.

Sabe-se que tanto Rosset quanto Nietzsche, são teóricos da alegria, entretanto e ao mesmo passo que são pensadores trágicos. Após toda a gama de reflexões e implicações acerca de prazeres alegres, a filosofia rossetiana não abre mão da seguinte reflexão:

Todo “progresso” – ou melhor, toda ideologia progressista, isto é, toda atenção excessiva e entusiasmo suspeito acerca do que há, ou poderia haver, de efetivamente melhorado na condição dos homens - subentende, com efeito e inevitavelmente, o projeto louco de uma resolução dos males essenciais por uma diminuição ou superação dos males acidentais: como se pudesse bastar uma descoberta científica ou uma melhor organização social para arrancar os homens de sua natureza insignificante e efêmera, vale dizer, uma melhoria da iluminação municipal para vencer o câncer e a morte. (ROSSET, 2000, p.30)

O filósofo francês encara o alegrar-se não como um paliativo para existência, por se tratar de um preenchimento intenso e passageiro. O elixir da alegria como a força maior é uma busca de compreensão mais ampla, uma forma de relacionar-se com a vida e o entendimento, de modo a perceber que a constituição total da realidade escapa às expectativas que criamos acerca dela. Mesmo uma vida que possui no seu seio momentos de alegria profunda, possui momentos frustrantes, indigestos e isto não é um atentado contra a dignidade humana, mas se trata de pensar e perceber a vida tal qual ela se apresenta na realidade dos fatos.

Ademais, após tocarmos no cerne de possíveis compreensões de alegria e da sua conexão com o corpo, supomos que sob a interpretação de Nietzsche, falar sobre corpo e seus constituintes é falar sobre *vontade de potência*. Doravante, pretendemos propor essa incidência de forma panorâmica e o modo que se dá tal relação na esfera de produção de conhecimento e reconhecimento de si.

2.4.1 – Expressão de si, o dizer Sim do corpo à vida

É fundamental ao nosso intento que a convergência residente entre corpo, alegria e riso esteja claramente exposta. Nosso problema é camaleônico, entretanto se dá no e através do corpóreo. Nesse ponto delinearemos o corpo exercendo sua *vontade de potência*, prezando pelo entusiasmo fisiológico, resultante do desabrochar da instância

ridente que também e sobretudo é um processo recorrente de construção e desconstrução e entendido dessa forma, de execução e traquejo da vontade.⁶⁴

Após discorrermos acerca de constituintes da pura alegria, nos aproximando de uma perspectiva rossetiana, como ela proporciona júbilo e contentamento gratuito para com a vida, se faz necessário demonstrar que não se trata apenas disso, uma variedade de bem-estar puramente subjetivo. Mas o corpo e: “*A vida como meio de conhecimento – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?*” (GC, IV, §324)

Nietzsche é um teórico combatente, mesmo para alicerçar o movimento do sim à vida, pensando corpo, alegria e riso em uma simbiose, se precisa passar através da aceitação agonística com o *trágico*. Especulamos que todo este movimento conceitual possui sua gênese na *Gaia ciência* e o corpo é a fonte primordial de tudo que se segue a ela, seja a alegria, seja o próprio riso. O corpóreo, então, via sabedoria ridente, produz um conhecimento que não é epistemológico teorizado, mas é ativo e artesão no agora, na junção entre fisiologia e pensamento.

Sob esta perspectiva, um corpo que se dá conta do agora, que sente na própria carne a passagem do tempo com tudo que esta proporciona, mas que, entretanto, já não se configura como um problema. Todavia, se trata de uma ampla percepção de si em relação com a realidade. Nas palavras de Adami:

Gaia ciência é um *pathos* que se manifesta em forma de fluidez e leveza decorrentes de uma superação; não deixa de ser também uma libertação e um contentamento alegre ante as intempéries. É uma aceitação de tudo que é amargo, uma aceitação de toda dor de tudo que é, que foi e será, porque tudo é necessário; negar uma parte da existência seria corrompê-la por completo. (ADAMI, 2019, p.54)

Portanto, a própria *Gaia ciência* no interior de todo o corolário nietzschiano, representa uma via de mão dupla. Não somente por apresentar o manto de um renascimento pessoal para o corpo e saúde de seu autor. Mas, pelo arcabouço interpretativo que isto proporcionou. Pensar uma alternativa para o saber que faça equilíbrio entre uma variação da epistemologia e um vitalismo, que através dos sentidos e da percepção de corpo e de vida, inaugura um novo status interpretativo.

Queremos expor que a raiz nevrálgica de toda a questão da tríade do sim, reside em relação com uma multiplicidade de questões, das quais podemos elencar com mais

⁶⁴ Nem sempre esta vontade irá aparecer nos termos de *vontade de potência*, podendo aparecer de forma implícita e interpretativa, dada a própria constituição multifacetada do filósofo nietzschiano.

relevância duas, a vivência⁶⁵, seja em recortes e frutos amargos da vida ou no doce sabor da *ambrosia*, sempre de uma postura crítica. Dessa questão brota o segundo ponto de nosso entendimento, a experiência para consigo e a possibilidade de autocrítica.

Toda vivência, seja de qual for a natureza produz experiência e esta por sua vez se configura como variedade de tudo ⁶⁶que se é, a partir do movimento do sim à vida. Se tratando de um grande reconhecimento não só de si mesmo em um exercício solipsista e desafiante, mas se ver em uma coletividade viva, uma vontade em relação as demais, imerso na causalidade e na multiplicidade de possibilidades. Quanto a autodeterminação de poder ser e, porquê não, o desregramento deste conhecimento, Nietzsche nos diz:

Mas nesse elemento claro e severo ele tem toda a sua energia: aí ele pode *voar!* Por que tornaria ele a descer àquelas águas turvas, onde temos que nadar e patinhar e perdemos a cor das asas? – Não! Para nós é muito difícil viver ali: que fazer, se nascemos para o ar, o ar puro, nós, rivais dos raios de luz, e se bem gostaríamos, como eles, de andar sobre partículas do éter, e não fugindo, mas *rumando* para o Sol! Mas isso não podemos fazer: – então façamos o que somente nós conseguimos: trazer luz à Terra, ser “a luz da Terra”! E para isso temos nossas asas e nossa rapidez e rigor, por isso somos viris e mesmo terríveis, como o fogo. Que nos temam aqueles que não souberem aquecer-se e iluminar-se junto a nós! (GC, IV, §293)

Exercício de liberdade é um dos pilares de sustentação dessa perspectiva e toda a preparação que de antemão é posta pelo filósofo. A metáfora do voo é a expressão máxima do ser livre, entretanto, não o rumar para longe, mas sob outra metáfora, “trazer luz à Terra”, de forma viril e mesmo terrível como o fogo (e aqui aludimos ao exemplo de Prometeu, tão caro ao filósofo alemão). Nietzsche propõe sermos pesados e ágeis ao mesmo tempo. O que a princípio pode parecer contraditório, se torna facilmente compreensível se pensarmos em *Self Made Man* ⁶⁷a escultura de Bobbie Carlyle, em que vemos um homem lapidando a si mesmo, em um movimento de saída da pedra bruta, estática, imóvel. Portanto, era preciso força e leveza trabalhando em junção.

Nesse sentido, nossa esteira conceitual até o momento buscou apresentar aspectos gerais de nosso pilar de sustentação, a saber, a *Gaia ciência*, bem como nosso

⁶⁵ O conceito de vivência (*Erlebnis*) possui uma profunda raiz no interior do pensamento nietzschiano, mas que não poderemos explorar de modo mais aprofundado, dada a possibilidade de tergiversar do enfoque de nossa pesquisa. Entretanto, deixamos como recomendação a leitura de *O Conceito de Vivência (Erlebnis) em Nietzsche: Gênese, Significado e Recepção*. In: KRITERION, nº127, p.141-155, 2013.

⁶⁶ Em conformidade com Adami (2019, p.60): “Pela expressão “tudo que se é”, entenda-se a disposição e dinâmica de forças atuantes num organismo. Por “organismo” entenda-se a *representação* de uma unidade. Por “unidade” entenda-se uma disposição de forças que adquiriu certa preponderância e direção na *dinâmica* da luta por potenciação.” Nesse horizonte, acreditamos que resida a dinamicidade de cada corpo, convertido em indivíduo, se tornar “o que se é” na dinâmica das forças.

⁶⁷ A imagem da escultura seguirá em anexo ao trabalho.

intento ao tratar da sabedoria ridente como livre produtora de conhecimentos. Desse modo, abriríamos o leque interpretativo para a introdução da concepção de *vontade de potência* como constituinte, inicialmente⁶⁸, da natureza humana e negar as vontades naturais incorreria em um erro que o filósofo nomeia de *caluniadores da natureza*. Segundo Nietzsche:

São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso – elas nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; elas são a causa de nossa grande injustiça para com nossa natureza, para com toda natureza! Há pessoas bastantes que podem se entregar a seus impulsos com graça e despreocupação: mas não o fazem, por medo dessa imaginária “má essência” da natureza! Vem daí que se ache tão pouca nobreza entre os homens; pois a marca desta sempre será não temer a si próprio, nada esperar de vergonhoso de si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos – nós, pássaros nascidos livres! Aonde quer que cheguemos, tudo será livre e ensolarado à nossa volta. (GC, IV, §294)

Nesse ponto, ao tratar de impulsos, Nietzsche faz referência implícita as necessidades e inclinações que possuímos e são constituintes do corpo, em germe este trecho trata da *vontade de potência* como o dizer sim, em conformidade com a execução da liberdade, instância que é imbricada à nossa existência. Suscitando que predominantemente não é exercida por medo de consequências imaginárias, de efeitos nocivos resultantes do que seria em suma lutar por libertação.

Aos “pássaros livres” e o destino de seu voo, tudo seria leve e ensolarado, não no sentido que a vida se tornaria ideal, despojada de agror, mas precisamente no sentido inverso, porque não há ilusões e ainda assim é requerida e desejada. A consciência do trágico⁶⁹, do declínio e do voo, da libertação e da prisão como características da vida desvelada, seriam exercícios de liberdades através da vivência de si e das potências⁷⁰ corpóreas. Logo, é possível afirmar que alegria e riso são o grande dizer *Sim* do corpo à vida.

⁶⁸ Revisitar nota 30, acerca da mutabilidade do conceito. Portanto, consideramos que neste ponto intermediário da produção de Nietzsche, a *vontade de potência* ainda se apresenta como um jogo de poder entre impulsos no interior do âmbito fisiológico. Nos parece plausível se considerarmos a profunda influência que Nietzsche concede ao corpo no decorrer da *Gaia ciência*.

⁶⁹ Posteriormente na constituição do capítulo III, trataremos da aproximação entre vida, tragédia e o riso trágico como vontade artística e criadora, tanto de uma perspectiva literária quanto estética.

⁷⁰ Evitamos uma explanação mais profunda acerca de constituintes da *vontade de potência*, por nossa dissertação se concentrar na *Gaia ciência*, obra de 1882, que apesar de sofrer adições posteriores, neste período, acreditamos que não existia claramente uma ideia madura sobre esse conceito na filosofia do autor, aparecendo de modo claro em seu livro posterior, *Assim falou Zaratustra*. Deste modo, buscamos amenizar recortes anacrônicos de períodos muito diversificados, visando uma maior circunscrição de nossa obra central. Entretanto, não é possível perder de vista a proposta geral, que se sobressai a uma fragmentação ou classificação ortodoxa dos períodos dos textos nietzschianos. Neste sentido, é factível o pressuposto que a

CAPÍTULO III

A FILOSOFIA DO PORVIR: A POESIA, A VIDA E A TRAGICIDADE

Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero uma verdade inventada.
Clarice Lispector

3.1- Contribuições para a Filosofia do amanhã

É comum afirmar que Nietzsche é um pensador de rupturas e transformações, não somente de ordem pessoal, mas que isto se reflete em seu arcabouço teórico. Acreditamos que apesar disto o alemão carrega consigo aspectos dos homens e pensadores de seu tempo, entretanto, ao mesmo passo, rechaça por completo muitas outras posturas. Estes pontos de ruptura são precisamente os que têm nos interessado nessa empreitada pelos labirintos nietzschianos. Destarte, O modo como o filósofo edifica bases teóricas e as reflete no processo de transformação da filosofia e da cultura para pensar o porvir.

Por mais que Nietzsche apresente uma senda para pensar o novo, esta não se esgota ou se encerra em si mesma, sob pena de repetir o equívoco daqueles aos quais se opõe, por se tratar da apresentação de um processo de criação e transformação, portanto reinaugurando a própria possibilidade, outrora agrilhoada pelas instâncias eternas.

Ademais, assentados na perspectiva nietzschiana, pretendemos apresentar esta filosofia do porvir na poesia e na tragicidade próprias do pensamento do autor, possuindo sempre como pedra de toque principal a sua *Gaia ciência*, bem como suas correlações com outras obras. Nesse sentido, almejamos destacar o corpo, a alegria e o riso como partes constituintes de toda esta nova postura que se forma no pensamento nietzschiano, que se revela na criação zombeteira de um porvir.

Nosso intuito é repensar a instância da poesia que em tempos passados nascera vinculada à filosofia, irmãs que se perfazem no dinamismo da própria vida. Entretanto, por conta de transformações teóricas ao longo dos séculos, o elo entre filosofia e poesia se desfez e sua relação acabou perdendo o sentido originário de expressão criadora que antes a constituía. O enrijecimento da plasticidade do viver, do movimento criador e

questão da *vontade de potência* permeia direta ou indiretamente toda a produção teórica do autor e que já apareceria em germe na sua *Gaia Ciência*.

criativo da existência, se encontrava estagnado pela paulatina produção de dogmatismos e conceitos que dominaram o pensamento ocidental.

Contra o enrijecimento e em favor da fluidez desta plasticidade do viver, além da poesia propomos reavaliar a instância do trágico, tal qual Nietzsche a pensou, não somente como mero gênero literário que fora fundamental em uma Grécia arcaica, mas sob o manto da profunda relação existente entre a facticidade da natureza humana e a própria tragicidade que lhe é inerente.

Resgates e reinterpretações de perspectivas outrora pensadas, bem como adentrar o maleável terreno das criações filosófico-poéticas, são posturas comuns ao pensamento de Nietzsche. Sob essa égide de destreza e metamorfoses propostas pelo filósofo visamos delinear um filosofar ancorado na plasticidade do viver, qual seja, uma filosofia do porvir. Nessa senda, o progresso teórico dessa dissertação se empenhou em princípio em expor os constituintes de filosofias dogmáticas às quais Nietzsche se contrapõe, em seguida investigou as formulações apontadas pelo filósofo para romper com esses entraves, para neste ponto evidenciar de forma mais enfática a proposição que tem guiado toda nossa produção teórica, a saber, a elaboração de uma poética do riso.

3.2 – Poesia e vida

Antes de quaisquer reflexões acerca da junção de vida e poesia como constituintes de uma filosofia do porvir, se faz necessário esclarecer a cisão dessas duas instâncias que, tal qual afirmamos anteriormente, possuíram raízes em comum em sua gênese. Em conformidade com isso, Borheim explicita o movimento de ruptura da filosofia com a poesia:

Platão obteve êxito surpreendente ao expulsar os poetas de sua República: expulsou-os do reino da Filosofia. E por muito tempo, não obstante a rara exceção representada por Aristóteles, a poesia deixou de constituir problema para os filósofos. Chegou-se até a esquecer que a filosofia nasceu da poesia, e isso não pelo fato exterior de a maioria dos filósofos pré-socráticos expressavam-se em versos; os pré-socráticos eram poetas-filósofos. (BORHEIM, p.61)

Longe de contemplar em detalhes todos os elementos que estão presentes nessa passagem e seus possíveis desdobramentos, dado nosso enfoque preciso, almejamos nos deter em dois pontos fundamentais para a continuidade de nossa exposição. O primeiro ponto se configura no fato da poesia ter dado vazão à filosofia, ou seja, isso revela que outrora estas eram imbricadas e por isso possuem uma constituição interna de

compreensão mútua que ainda hoje as interligam. Portanto e a partir disso, especulamos, como segundo ponto, que o movimento de expulsão dos poetas da República, destacado por Borheim como elemento de cesura entre filosofia e poesia, culminou com o rechaçamento da poesia como instância reflexiva e produtora de conhecimento válido. Esse acontecimento propôs um movimento de atrofiamento das potencialidades não somente da filosofia em sua veia poética, mas do trato com a própria existência, dada que essa é permeada pelo poder criativo da poesia. Tal cerceamento deriva de um movimento orquestrado de descontinuidade, tal qual descreve Borheim:

Hoje, sabe-se que esse esquecimento obedeceu a um processo muito menos inocente do que à primeira vista possa parecer; longe de tratar-se de mero incidente histórico, o que estava em jogo era a transmutação metafísica do próprio sentido da verdade. Entende-se, assim, que na Filosofia de um Santo Tomás ou de um Descartes, os poetas sequer tenham existência própria; e Kant, que dedicou sua principal obra ao problema do conhecimento da verdade, só cita os poetas, pedantemente, para embelezar com frases latinas as suas análises: nelas o poeta, a rigor, não diz nada. (BORHEIM, p.61)

Apartada de seu lugar central para ser tratada apenas como uma mera anedota da filosofia, ou fruto de um incidente arbitrário e isolado em sua história milenar, a poesia foi mantida afastada do cerne e das reflexões filosóficas por conta do poder transformador e mutável contido na arte como um todo, que ameaça o *modus operandi* filosófico tradicional. Concebemos⁷¹ neste caminho, a filosofia e poesia de modo mais abrangente, a primeira para além do gênero literário e a segunda não restrita aos conceitos clássicos, mas como forma de pensar em harmonia com o movimento da própria vida, tal como nos assinala Nunes:

Neste estudo empregamos o termo “poesia” principalmente no sentido estrito de composição verbal, vazada em gênero poético, tal como isso se entende desde o século XVIII, mas designando, também, no sentido lato, o elemento espiritual da arte. Por sua vez, “filosofia” designa, seja o pensamento de cunho racional, seja a elaboração reflexiva das concepções do real e de seu conhecimento respectivo. Fica estabelecido que o primeiro sentido de poesia não fica restringido ao verso; acompanha o poético do romance, do conto e da ficção em geral. Também o significado do vocábulo “filosofia” se estende do sistema e da elaboração reflexiva à denominação dos escritos, textos ou obras filosóficas que os formulam. (NUNES, 2011, p.8)

⁷¹ Como afirma Benedito Nunes: “Mas parece-nos impossível determinar, antecipadamente, com precisão, os significados dessas duas palavras. Entendemos que o exame das relações entre os dois campos em confronto trará outros aspectos de tais significados, numa semântica mais específica do que a anteriormente assentada.” (NUNES, 2011, p.8). Em conformidade com isso, vale reafirmar que existem outras alternativas de compreensão para os dois termos, nesse ponto, elege-se os mais adequados para nosso intuito reflexivo.

O esclarecimento de Benedito Nunes nos é oportuno e preciso para descrever a empreitada que estamos delineando. Poesia não somente entendida como um arranjo literário e linguístico, mas ao mesmo passo que se aproxima da vivência, de uma *Poíesis*, assim como fora concebida em seu sentido grego, será explicitada no decorrer desse tópico. Bem como a filosofia em seu sentido mais amplo, destacando a conexão e reflexão com a vida e com a arte, em detrimento de verdades absolutas e pré-concebidas pelos conceitos. Nessa esteira teórica propomos assentar nossa perspectiva na restituição do laço entre a filosofia e a poesia:

Mas, se ao conhecimento do mundo se tem acesso poeticamente, a filosofia, em sua pretensão metafísica, só pode ser arte do pensamento ou, simplesmente, arte ou poesia – dirão, em uníssono, vozes tão discordantes como, de um lado, as de Nietzsche e Fernando Pessoa, e de outro, as dos neopositivistas e de certos filósofos analíticos. (NUNES, 2011, p.14).

Nesse sentido, pensamos filosofia e poesia de forma indissociável tal qual o sentido originário que possuía em tempos remotos. Corroboramos a perspectiva de Benedito Nunes no sentido de: “O poeta-filósofo ou é um híbrido, mas como um duplo do artista, ou é a expressão indicativa para um terceiro tipo de relação entre a poesia e a filosofia que chamaremos de transacional.” (NUNES, 2011, p.14). Ao conceber assim como o pensador, *Filosofia e poesia: uma transa*, pensamos no sentido lato, tanto quanto no estrito, ao pensarmos uma relação com dupla implicação entre os dois âmbitos.

Pensar a junção entre estas duas instâncias é sobretudo adentrar na senda filosófica que Nietzsche propôs ao buscar solapar as bases constituintes da filosofia tradicional. Ao suscitar a refutação das fronteiras dicotômicas entre corpo e alma, verdade e mentira, o filósofo também instaura um estilo alternativo que reaproxima a filosofia da literatura e das artes como um todo. Com isso busca dissolver o pedestal que se erguera, no qual os filósofos se alçavam ao status de anunciadores da verdade. A ruptura dessas fronteiras fornecera terreno fértil para que um grande leque de filosofias e pensadores⁷² contemporâneos se relacionassem em diálogo com constituintes que já foram exclusivamente literários. Será nessa esteira que enuncia Nietzsche na *Gaia ciência*:

O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si

⁷² Dos quais podemos mencionar o neopragmatismo americano e pensadores a exemplo de Richard Rorty que se utilizou de obras como as de George Orwell, estabeleceu diálogos com literatos como Milan Kundera e formulou muitas proposições a partir da literatura. Na corrente existencialista podemos mencionar Jean-Paul Sartre que uniu, no decorrer de sua produção, literatura e filosofia. Na fenomenologia podemos mencionar Merleau-Ponty que não só estabelece diálogo com a literatura, mas com a arte de forma mais plural. Citando apenas alguns exemplos pontuais, mas deixando claro que existem diversos outros que poderiam ser adicionados.

mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais- que, entre todos esses sonhadores, também eu, “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a duração do sonho. (GC, I, §54)

Com estas considerações o filósofo alemão nos fornece uma variedade de elementos fundamentais para a compreensão de nossas conjecturas, no que diz respeito a relação indelével entre poesia e vida. Nietzsche, no aforismo, ao tratar a aparência não mais com o status de uma máscara que pode ser removida e posta nos rostos de cada postura julgada como falsa ou implausível e, ao afirmar que aparência é tudo que vive na zombaria e na dança, expõe em um jogo de palavras a busca pela dissolução da fronteira entre essência e aparência, a muito direta ou indiretamente debatida no seio da filosofia. Permitindo romper o estatuto imaginário que delimitava uma fronteira entre filosofia e arte.

É importante ressaltar que a dissolução das barreiras dicotômicas entre verdade e mentira e realidade e aparência, do modo como nos empenhamos em esclarecer nos parâmetros nietzschianos, possui implicações no rompimento de outra perspectiva que foi disseminada ao longo dos séculos, que a poesia e as artes como um todo, se ocupam do falso e do fantasioso, no sentido de serem pura contemplação, enquanto a filosofia se ocupa de fatos e verdades imutáveis. Tal dissimetria será combatida fortemente por Nietzsche.

Assim, Nietzsche vai adiante, todos são sonhadores, mesmo os homens do conhecimento, cada qual com sua dança que prolonga a cerimônia da existência. Desse modo, ao pluralizar a dança e os sonhadores mesmos, o filósofo faz uma referência velada aos demais conhecimentos e sonhadores, dançando⁷³ juntos com a própria vida. Especulamos que o pensador faz alusão as artes em relação com a filosofia e com o viver. E sob este aspecto procuramos investigar o encadeamento direto existente entre a postura poética de Nietzsche e a própria vivência que nesse cenário dançam em comunhão.

Este corolário interpretativo permite-nos conduzir à noção de *poiesis* no interior do pensamento nietzschiano que partilha da própria semântica do termo. No sentido que

⁷³ Não é a única vez que Nietzsche usa a metáfora da dança para descrever uma relação com a vida. O filósofo retomará essa metáfora em seu *Zaratustra*, na segunda parte, em *O canto da dança*. Parece afirmar que nossa relação com a vida é física e deve ser alegre, zombeteira, portanto, dançante.

a vida mesma é um processo de criação e adaptação, sem a necessidade de uma racionalidade humana para desvendá-la, mas a possibilidade de abertura para interpretá-la. Segundo Rosa Dias:

Nietzsche apoderou-se do termo criar (*schaffen*) que também está ligado a uma atitude teológica, (*Gott schuf die Welt*) e deu-lhe novo sentido. Zaratustra, ‘Nas ilhas bem-aventuradas’, utiliza-o para descrever uma atividade humana. *Schaffen* tem aí um sentido de fazer, produzir, conseguir na perspectiva do homem (DIAS, 2004, p.29)

Este aspecto desenvolve-se como expressão máxima do acontecer humano no mundo. O filósofo alemão o concebe de uma perspectiva artística, plástica e dançante, por esse sentido, necessariamente móvel, tal qual a própria vida entendida na lógica da *poiesis*. Assim como descreve Apolinário: “O próprio discurso filosófico passa a promover-se não mais enquanto busca pelo desde sempre dado, mas como atividade criadora de valores, ratificadora do ‘caráter poiético’ da existência.” (APOLINÁRIO, 2011, p.188). Desse modo:

Uma vez que a existência mesma em sua totalidade incomensurável é poiética, é dizer, a *poiesis* é/está intrinsecamente dispersa em todos os aglomerados orgânicos e digladições anorgânicas, jamais como coisa ou causa, mas como inevitável dinâmica. Por isso mesmo, o exercício de elaboração filosófica não passaria de atividade fisiológica: o filosofar não logra chegar a lugar algum senão *criando-o*, desdobrando-se em exercício *criativo*. (APOLINÁRIO, 2011, p.189)

Nietzsche entendia que a alternância dos aspectos constituintes do mundo da vida eram sua principal característica. Portanto, ao falarmos de poesia e vida, remetemos a própria junção poiética que é inerente à sua constituição, ancorado na noção de criar (*schaffen*) e fazer (*macht*) que se completam, dado o fato de não serem perenes, mas perpassados pelo fluxo de criação, execução e *transvaloração*. Destarte, ao nos remetermos a esta unidade teórica, sempre possuíra agregada de si o vívido sentido poético.

No octogésimo quarto aforismo da *Gaia ciência*, Nietzsche procura discorrer sobre as origens da poesia e recorre as noções do belo e do ritmo que remontam a Grécia arcaica e o período anterior ao platonismo em que os poetas eram responsáveis pela educação e a transmissão de verdades sobre os deuses. Vale ressaltar que tais prenúncios e anunciações eram volúveis e passíveis de enfrentamento. O filósofo faz referência ao poder transformador e inquietante da poesia que mesmo após milênios continua a tocar mesmo os mais dogmáticos filósofos, nos seguintes termos: “Não é divertido que mesmo os filósofos mais sérios, normalmente tão rigorosos em matéria de certezas, recorram a

citações de poetas para dar força e credibilidade a seus pensamentos?” (GC, I, §84). O que o pensador apologiza é o poder da poesia de convencer até os mais dogmatistas e tocar em todos os assuntos com leveza e zombaria, rindo e dançando.

Poesia e vida são dois aspectos fundamentais ao corolário nietzschiano, por conta disso, ao tratarmos dessas questões, não as conceberemos distantes ou dissociadas. A produção nietzschiana costuma fugir à normatividade filosófica, fazer uso de recursos de linguagem tais como a ironia, as metáforas, as metonímias, as ricas descrições poéticas e imagéticas. A fusão que Nietzsche executa entre a produção filosófica e os constituintes antes tidos como próprios da arte é o que fomenta seu estilo de torções e dobras no uso poético da linguagem. A filiação a uma linguagem poética e especialmente a criação de imagens e metáforas, é uma das principais características de produção do autor. Segundo Correia:

Daí a afirmação de que qualquer palavra é metáfora e toda metáfora, não tornada abstrata, é uma metáfora intuitiva; assim como tudo o que existe passa, inevitavelmente, pelos olhos humanos, nada há que se reconheça como existente que não tenha passado também pela antropomorfização, inclusive a verdade. (CORREIA, 2013, p.799)

Nesse sentido, a filosofia nietzschiana sempre foi perspicaz ao lidar com a linguagem e reconhecer a infinidade de recursos existentes em seu interior para burlar as normas impostas por ela mesma enquanto ferramenta de outros teóricos. O filósofo alemão propunha que todo constructo linguístico é, senão uma variedade de metáforas que atuam em comunhão e representam de forma abstrata o modo como nossos sentidos se relacionam com a realidade ao nosso redor.

Nietzsche afirma que: “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem.”. (VM, I). Partindo desse pressuposto o autor pôde debruçar-se durante todas as suas obras em um estilo alternativo que mescla filosofia e arte de forma até então pouco utilizada por outros pensadores. Na verdade, podemos dizer que Nietzsche inaugura um estilo próprio e único de fazer filosofia, que intercala a argumentação com imagens, metáforas e poesia. Para tanto, Nietzsche se torna um “poeta”⁷⁴ e quanto a isso, Sarah Kofman afirma que:

Como filólogo rigoroso, e para dissipar as seduções metafísicas e os equívocos produzidos por interpretações enganosas, Nietzsche, estrategicamente, torna-se um poeta: multiplica metáforas repetindo as metáforas tradicionais e ligando-as a outras menos usuais, ou empurrando-as para suas consequências

⁷⁴ Aqui entre aspas por ser apenas uma referência ao trato artístico que o filósofo deu a linguagem. Em seguida falaremos do poeta Nietzsche enquanto autor de poemas.

finais para ver até onde eles podem levar. (KOFMAN, 1993, p.101, tradução nossa)

Vale ressaltar o cuidado do filósofo nas criações e explicitações linguísticas no interior de suas obras. Moldando e adequando a linguagem para servir aos seus propósitos, sem por isso criar algo imóvel e ceder à inflexão linguístico-dogmática. A habilidade com o uso e torções que executa com a linguagem nos seus textos é tamanha que muitas de suas metáforas transitam entre o poético e o satírico, criando expressões jocosas, introduzindo imagens cômicas nas quais menospreza e ridiculariza seus adversários filosóficos, de forma a induzir o riso ao apresentar suas proposições. Nesse terreno experimental a própria gramática se transforma em um personagem. Como aponta Rosana Suarez:

Além da comicidade expressa pela linguagem, será que existe uma “comédia da linguagem”, em que se sublinham os desvios da própria linguagem, fazendo com que ela mesma se mostre cômica? No texto de Nietzsche, a resposta é sim. Em sua obra, a linguagem não é apenas um veículo permanente de chistes, trocadilhos e alusões; ela chega ao estatuto de um *personagem cômico central*, deflagrador de toda comicidade. (SUAREZ, 2007, p.59).

Muitos são os filósofos que caem nessas malhas de uma linguagem cômica nietzschiana e: “Embora ele os designe com nomes próprios, “Sócrates”, “Platão”, “Descartes”, “Espinoza”, “Kant” etc., ele os transforma em personagens de comédia, que declinam idiossincrasias e pseudo-respostas.” (SUAREZ, 2007, p.70). Ancorado na liberdade da arte e na fertilidade da linguagem, o filósofo pode tecer e dar forma a uma variedade de questões sem o peso teórico do compromisso com as verdades metafísicas. Nietzsche é um jogador, que usa da ironia e da sátira para brincar com seus oponentes e também com a própria matéria-prima de suas reflexões, as palavras. Estas ganham sentidos e expressões originais. Não seria exagero afirmar que Nietzsche descobre por essa vertente uma nova forma de fazer filosofia na qual a linguagem é contorcida de formas diferentes e inusitadas, cujo o resultado é uma filosofia fértil e experimental. Essa constitui uma das potencialidades de sua filosofia do porvir.

Ao tratar de poesia é fundamental explicitar que nos textos nietzschianos além de poetar no sentido semântico-sintático, via linguagem poética, existem outras extrapolações da norma, que sedimentam o recurso literário da poesia em verso, não mais ou somente no sentido de *poiesis* que apresentamos até o momento, mas traduzidos pelos versos compostos pelo próprio autor. Nietzsche foi um poeta e este recurso se faz explícito na estrutura experimental de toda sua obra e nesta dissertação com especial atenção a sua

*Gaia ciência*⁷⁵. Vale ressaltar que, segundo Burnett: “não estamos falando de alguns poemas esparsos, como diríamos de um poeta bissexto, mas de uma produção poética com todos os seus percalços.” (BURNETT, 2012, p.64)

É importante deixar claro que este ponto não se trata de uma análise literária, mas de demonstrar que mesmo a poesia de Nietzsche tem ressonância direta com sua obra filosófica, entretanto, não fica restrita a mesma. Nietzsche dá início ao seu livro com uma série de versos que intitulou de “Brincadeira, astúcia e vingança”,⁷⁶ prelúdio em rimas alemãs. Em formato de poemas o autor nos dá uma série de possibilidades interpretativas que especulamos estarem apresentando o teor principal das reflexões que se seguem no seio da obra. Em versos que Nietzsche nomeou, “Minha felicidade”, o autor nos diz que:

Depois que cansei de procurar
Aprendi a encontrar.
Depois que um vento me opôs resistência
Velejo com todos os ventos
(GC, BAV, §2)

Nos parece plausível conjecturar acerca de dois pontos que se mostram relevantes na estrofe. Primeiro o cessar de procurar pode implicar uma referência a sua própria filosofia desagrilhoada de questões últimas para serem alcançadas, pois somente após o desvincular-se das metas seria possível aprender a encontrar, nesse sentido, a vida mesma que se faz presente no simples acontecer cotidiano da existência. O segundo ponto se dá em conformidade com este acontecer da vida, “velejo com todos os ventos” implica, implicitamente, na relação com as contingências que são partes inseparáveis do viver, mesmo que, por vezes, os ventos não sejam favoráveis.

Nietzsche se utiliza dos versos para abordar de forma poética os mais variados temas e questões, com a leveza que é própria das produções artísticas. Ao tocar na questão das virtudes o filósofo nos diz: “Também nossas virtudes devem ter os pés ligeiros:” (GC, BAV, §5), fazendo referência a desconstrução da moral que propunha em muitos de seus textos; o poeta prossegue: “Como os versos de Homero, é preciso que venham e vão!”

⁷⁵ Entretanto composições poéticas aparecem em muitas das obras de Nietzsche e: “Aparentemente, Nietzsche organizou sua produção poética com o mesmo esmero que o fez quando preparou seus livros para publicação.” (BURNETT, 2012, p.65) Logo, não se trata de algo arbitrário no interior do pensamento nietzschiano, mas de um trabalho cuidadoso de uma parte da produção do autor que não recebe a mesma atenção acadêmica que os demais textos de sua obra.

⁷⁶ Paulo César de Sousa (2012, p.289) esclarece nas notas da obra que: “No original, *Scherz, List und Rache*. Está entre aspas por ser o título de um *Singspiel* (*libretto*) publicado por Goethe em 1790, que Peter Gast musicou em 1880.” Sempre que citarmos um verso desse ponto do texto, seguirá a referência com a seguinte abreviação BAV e as demais partes da citação; abreviação da obra e aforismo, seguirão a forma previamente adotada por essa dissertação.

(GC, BAV, §5) E aí temos no poema uma espécie de metalinguagem (o poema e o poetar como tema da própria poesia) no qual o movimento de ir e vir dos versos homéricos são comparados as alterações necessárias à moralidade. O filósofo procura, com seus poemas, demonstrar formas alternativas de tocar em temas complexos, nesse sentido, a mobilidade das virtudes que o autor propõe pode ser interpretada como o desmantelar das estruturas fixas de moralidade.

Sabe-se que com o auxílio da arte não é necessária uma vastidão de palavras para expressar uma ideia e mesmo uma simples palavra, em um haikai por exemplo, pode-se descrever um mundo. O autor aproveita a permissão da liberdade poética para exercer as formas mais incomuns e inauditas de expressar o seu pensamento, possibilitando uma profunda mescla entre suas concepções filosóficas⁷⁷ e sua atividade de poeta, que se faz explícita na seguinte passagem:

Não escrevo somente com a mão:
O pé também dá sua contribuição.
Firme, livre e valente ele vai
Pelos campos e pela página
(GC, BAV, §52)

A alusão a imagem mental que Nietzsche elabora pode em princípio parecer desprovida de sentido. Entretanto, um exame mais atento mostra sua ousadia linguística em mais uma elaboração metafórica. O autor faz referência aos caminhos que os pés o conduzem, as sendas e veredas que são possíveis desbravar no puro exercício de liberdade que transcreve dos campos para as páginas. Nela, o que em suma se apresenta é como se dá a atividade corpórea para o filósofo na explicitação poética da junção entre corpo e atividade filosófica. Tal atividade existe no âmago do pensamento nietzschiano, condensando suas longas caminhadas, com suas atentas reflexões. Para Nietzsche a filosofia não é um exercício meramente intelectual, mas corpóreo, tal como aparecerá na sua filosofia andarilha tematizada no decorrer deste capítulo.

⁷⁷ “Não cabe aqui discutir o valor literário puro e simples desses versos, antes mostrar que não houve um abandono da forma do verso, ou talvez da forma poética, metafórica, imagética em nenhum momento do percurso produtivo de Nietzsche. Se ele tentou transpor para a forma do aforismo a potência estilística da poesia, isso talvez precise ser ainda demonstrado, mas não resta dúvida que esse espelhamento dos temas centrais da obra filosófica nos poemas interliga essas duas frentes de modo nítido, e permite que façamos da leitura dessa poesia aparentemente diletante uma fonte tão importante quando um fragmento póstumo.” (BURNETT, 2012, p.69). Quanto a isto, nos cabe especular que a potência filosófica no autor reside no seu estilo híbrido que mescla filosofia e poesia, sem podermos de fato dissociá-las ou eleger a mais importante no seio do seu pensamento. Essa capacidade que Nietzsche possui de ousar, produzindo novos usos para a linguagem, sem se fixar em apenas um único gênero ou estilo, permite que o filósofo crie brechas inusitadas para o pensamento.

Outro ancoradouro de construções poético-filosóficas também está contido na *Gaia ciência*, desta vez em sua parte final, no apêndice que o filósofo anexou posteriormente e nomeou de “Canções do príncipe de Vogelfrei”.⁷⁸ Em uma das canções que Nietzsche intitulou de *Vocação de poeta*, o pensador nos diz o seguinte:

Há pouco, na penumbra das árvores
 Sentado, para descansar,
 Ouvi um leve tique-taque,
 Delicado, como num compasso.
 Irritei-me, fiz cara feia –
 E afinal cedi,
 Até mesmo, como um poeta,
 Falei naquela linguagem.
 Ao ver as sílabas saltando,
 Fazendo-me versos,
 Tive subitamente que rir e sorrir
 Por uns bons quinze minutos.
 Você, poeta? Poeta, você?
 - “Sim, caro amigo, você é um poeta”,
 Falou, alçando os ombros, o pica-pau.
 (GC, apêndice, vocação de poeta)

A reflexão do filósofo pauta-se no descobrir e aceitar de si mesmo enquanto poeta, a descrença frente a notável inclinação toma contornos na sentença do pássaro. Nietzsche aparenta estar introspectivo quanto ao pêndulo entre sua atividade de poeta e sua tarefa de filósofo. Todavia, é evidente a reflexão do autor acerca do seu ofício, nos parece surgir dessa dúvida um estilo tão singular que muitos desacreditam que o alemão foi de fato um filósofo, o colocando na prateleira dos poetas⁷⁹. O pensador prossegue com o seguinte verso:

Eis que me acho sobre um galho torto
 Balançando o meu cansaço.
 Um pássaro me tem como hóspede,
 É num ninho que eu repouso.
 Onde estou, então? Ah, longe, muito longe!
 O mar branco jaz a dormir
 E sobre ele há uma vela púrpura.
 Rochas, figueiras, torre e porto,
 Idílio em torno, balidos de ovelhas –
 Inocência do Sul, dê-me acolhida!
 Andar passo a passo não é vida,
 Pé ante pé torna alemão e pesado.
 Eu pedi ao vento que me alçasse,
 Aprendi com os pássaros a planar-
 Voei para o Sul, por sobre o mar.

⁷⁸ Em nota, Paulo César de Sousa (2012, p.304) diz: “Vogelfrei, literalmente “livre-pássaro”, é um adjetivo que significa “fora da lei”. A escolha desse nome – que, aliás, soa como um sobrenome alemão – é um indício de como o autor se sentia “a margem”.” Esta passagem corrobora com nossas proposições acerca da fusão entre filosofia e arte que é executada por Nietzsche, bem como sobre sua postura subversiva quanto ao engessamento do processo de produção filosófica, sua estilística é um exercício de crítica e ruptura.

⁷⁹ Entretanto, não nos cabe aqui separar ou classificar poetas e filósofos. Doravante, se tratando de Nietzsche, essas categorias se apresentam imbricadas e com implicações mútuas.

Razão! Aborrecida ocupação!
 Muito depressa nos conduz à meta!
 Voando percebi o que de mim zombava –
 Já sinto ânimo, sangue e seiva
 Para uma nova vida, um novo jogo...
 (GC, apêndice, no Sul)

A princípio se faz explícita a versatilidade com que Nietzsche compunha seus versos, ora perpassados por questões de sua filosofia, ora a pura construção poética e muitas das vezes com recortes biográficos de sua própria vivência. Nestes versos pode-se perceber ambos os aspectos em perfeita comunhão. Nele encontramos recortes dos quais precisamos evidenciar: “Pé ante pé torna alemão e pesado.”, o filósofo faz referência aos costumes, cultura e especialmente ao modo rígido e mecanizado que atribui ao filosofar alemão, ponto de crítica que atravessa toda sua obra.

É importante explicitar as várias metáforas acerca de pássaros e voos, imagens que a filosofia nietzschiana costuma usar para se referir a expressão máxima da liberdade, ao exercício de libertação da filosofia e dos indivíduos ao beber na fonte das artes. A menção ao Sul trata-se de: “uma referência direta a Sorrento, região italiana para onde Nietzsche viajara pela primeira vez no outono de 1876, a convite de sua amiga Malwida von Meysenbug e que mudaria ⁸⁰o curso de sua filosofia.” (BURNETT, 2012, p.70)

Todos os aspectos abordados até este ponto empenharam-se em demonstrar o caráter plurivalente da obra nietzschiana, bem como sua relação inseparável com a poesia e com a estética. Quanto a isto, inferimos que estas sejam formas fluidas de exercer a liberdade de criação que é própria da arte e, nesse caso, da poesia, o que aproxima a filosofia deste pensador a da linguagem poética e, neste sentido, da própria vida⁸¹. Quanto à relação com a vida. Nietzsche nos diz que:

Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem

⁸⁰ Visando esclarecer a afirmação, esta foi a época que o autor estava preparando uma sequência aforismática para a obra *Humano, demasiado humano*, primeira organizada desse modo. Nesse inverno em especial, Nietzsche estava de licença médica e teve tempo pra produzir sua obra assim como desejava. Período em que estreitou seus laços de amizade com Paul Rée que viria a apresentar-lhe Lou Salomé. Todos estes eventos podem ser observados com mais precisão e detalhamento nos capítulos 8 e 9 da obra de Safranski, *Nietzsche, biografia de uma tragédia*, anteriormente mencionada por esse trabalho.

⁸¹ Tomamos a liberdade ao tematizar este paralelo entre poesia e vida de lembrar das palavras de Carlos Drummond de Andrade, ao ser indagado por Nelson Merlim em uma entrevista para o jornal Pau Brasil, em 1986, sobre sua inclinação a poesia e ter como resposta: “Se eu gosto de poesia? Gosto de gente, bichos, plantas, lugares, chocolate, vinho, papos amenos, amizade, amor. Acho que a poesia está contida nisso tudo.” (ANDRADE, 1986). Qual seja, a poesia é a lida amorosa com a própria vida. Não temos por intuito estabelecer uma equivalência teórica entre Nietzsche e Drummond, ou sob suas compreensões individuais acerca da poesia e da própria vida. Entretanto se considerou oportuna tal aproximação, quanto a este ponto especificamente.

busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “A vida como meio de conhecimento” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória? (GC, IV, §324)

A passagem anterior levanta importantes objetos para nossa atual reflexão. Nietzsche compreende a vida como uma experiência de leveza, sem os traços sérios e obrigatórios dos conceitos clássicos. Ao citar o peso do dever e da fatalidade, comumente adensados à vida, o filósofo nos aponta de forma implícita outras formas alternativas de se lidar com esses componentes do viver, tais como a dança, o jogo, respeitando o movimento impreciso da própria vida. Ao mencionar o conhecimento mesmo, outrora pesado e denso, aponta que este pode ser um meio propiciado pela vida sem tantas exigências, assim ele poderá revelar sentidos diferentes para as mais variadas vidas existentes, sem o perigo da tensa contradição, dado que a vida como jogo não leva à sério essas distinções. Ou seja, o que importa é o modo com que as perspectivas se relacionam com os seus viventes e se cada um a assume sem amarras e com a ousadia de vive-la intensamente.

Para Nietzsche, mesmo os sentimentos mais profundos e complexos do conhecimento podem dançar e jogar, pois o próprio viver já é de fato estar em relação com algum tipo de saber. Ao encarar a vida de forma leve, zombeteira e poética, se pode rir e viver bem, mesmo com todas as contingências e vicissitudes. Com esta linguagem plástica, que se relaciona com uma espécie de *ethos* afirmativo do vivente que acreditamos que vida e poesia se misturam em unidade na *Gaia ciência* e na filosofia nietzschiana que se segue. Ao contrário de muitos filósofos que se esqueceram de ser poetas. Em relação a isto, Nietzsche e o que chamou de *charme da imperfeição*, discorre que:

Vejo aí um poeta que, como muitos seres humanos, atrai bem mais por suas imperfeições do que por tudo o que sai elaborado e perfeito de suas mãos – sim, a vantagem e a fama lhe vêm antes de sua derradeira incapacidade que da sua rica energia. Sua obra nunca expressa inteiramente o que ele gostaria de expressar, o que ele gostaria de ter visto: como se ele tivesse o antegosto de uma visão, nunca ela mesma; mas uma enorme avidez por tal visão lhe permaneceu na alma, e dela retira ele sua enorme eloquência do anseio e da fome. Com ela, ele alça quem o escuta acima de sua obra e de todas as “obras”, dando-lhe asas para subir as alturas que normalmente os ouvintes não alcançam. Assim tornando-se eles próprios poetas e videntes, tributam ao autor de sua ventura uma admiração tal, como se ele os tivesse levado diretamente à contemplação do que para ele é sagrado e supremo, como se houvesse atingido

sua meta e realmente visto e comunicado a sua visão. Sua fama é beneficiada pelo fato de ele nunca ter chegado à sua meta. (GC, I, §79)

O poeta, nesse sentido, além de um criador de poesia é um indivíduo que procura, instiga, descreve e se relaciona ativamente com a existência. Por sua atividade nunca o satisfazer por completo, assim como a do filósofo, este continua a poetar, ou seja, permanece em constante relação enérgica para com a vida e o próprio ato de viver. Nietzsche menciona a conexão dessa poesia com quem a lê, exercendo influência em seus leitores e suas leituras. De modo que, assim como o poeta nunca termina seu trabalho, o leitor nunca se sente satisfeito e uma vez que estabelecemos uma relação entre poesia e vida, dessa junção brota um exercício puro de ser e de existir. Uma dinâmica não só estética, andarilha⁸², mas de pura criação por não possuir meta.

Quanto a atividade do poeta nunca o satisfazer por completo e desse apetite poético brotar um constante exercício de repetição do processo de saciação criativa que cessa e se refaz sempre parindo algo de novo para o mundo, propomos certa relação de proximidade com a noção grega de *orexis*: “Aristóteles nos diz que o desejo (*orexis*) é um gênero que subsumi três espécies – querer (*boulêsis*), apetite (*epithumia*) e impulso (*thumos*).” (AGGIO, 2015, p.63). Todavia, não nos debruçaremos acerca da concepção puramente aristotélica, entretanto a teremos como gatilho indireto para pensar as afirmações nietzschianas.

O filósofo alemão possuía um trato muito cuidadoso com a linguagem e ao relacionar o exercício de criação poética aos termos e sensações como: avidez, anseio e fome, nos permite especular que se trata de uma atividade e inclinação do corpóreo e não puramente intelectual como concebida nas concepções de gênio do romantismo. Acerca dessa seara, nossa aproximação com a noção de *orexis* parece tomar contornos e pertinência. Sempre possuindo, tal qual Nietzsche, o corpo como fio condutor na arte e na filosofia. Afinal: “Não seria a fragilidade do corpo, sua finitude, suas desmedidas, seus desequilíbrios, seus buracos, suas percepções afetivas, matéria para a filosofia?” (SOUSA, 2019, p.63). Pautado em todo o universo, pluralismo e aparente precibilidade do corpo que se pode pensar todas as instâncias da existência em sua transitoriedade mais característica, com a filosofia e as artes de modo algum poderia ser diferente, o guia

⁸² Mencionamos parte do aforismo §638 de *Humano, demasiado humano* em relação à esta existência poética que é sobretudo livre: “Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas, ele observará e terá os olhos abertos para tudo que realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem.” (HH I, nona parte, §638)

corpóreo se mostra como a mais íntima e eficiente ferramenta para filosofia e poesia de Nietzsche.

Outro aspecto que precisa ser levado em consideração é o da partilha entre o poeta e o seu leitor. O constante exercício de inclinações fisiológicas que o fazem sempre criar mais o coloca em ligação e alça quem o lê, muitas das vezes, acima do próprio poeta. As palavras tem seu modo peculiar de tocar quem as lê, oriunda de uma profunda carga simbólica carregada previamente por todos os viventes. É gratuita a vontade de partilha e este sentimento de conexão entre o impulso de criar e o do compartilhamento, move o instinto do processo de criação artística e aproxima, de certo modo, viventes à primeira vista tão distintos. Gestando e partilhando muitas coisas desta relação, a *orexis* de criação alimenta a de contemplação em um exercício cíclico que jamais fica saciado.

Ao pensar a ressonância que estamos buscando demonstrar entre vida e poesia, visando não incorrer em incompreensões e precipitações, optamos por reafirmar que não se trata de uma análise literária em moldes formais. Mas, aqui concebida como um processo de livre criação linguística que preza pela liberdade e reverbera sobre a vida. Tal qual o horizonte de *poiesis* que abordamos no princípio desse tópico. Portanto, um novo horizonte de *práxis* filosófica como acreditamos ter sido pensado por Nietzsche. Desse modo, conferindo relevância a esta junção que traz a poesia na linguagem e a vida no sentir e no agir. Citamos o próprio autor para esclarecer nosso intuito:

Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato continuamente fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foilhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos! (GC, IV, §301)

Assim como estamos tentando demonstrar, Nietzsche estabelece o grupo dos pensantes-que-sentem, como os indivíduos dotados não de uma racionalidade isolada das sensações corpóreas, mas como o possuidor de ambas, por isto este é um criador nato do que ainda não existe, um fabulador, poeta por natureza! Entretanto, não um artesão de existências solipsistas e apartadas de suas criações, mas um tipo que por sentir a todo instante é capaz de aprender e pensar o novo; a partir de todo hoje, sempre construindo amanhãs.

Acreditamos que resida na junção de criação e valoração humanas, a poesia e vida que estamos tentando demonstrar nesse ponto da pesquisa. E precisamente por não

possuir uma estrutura engessada de compreensão que os criadores que pertencem aos “Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, tão luminoso, tão sereno-transfigurado: - eles buscam a filosofia do amanhã”. (HH I, nona parte, §638).

Nietzsche cita as badaladas do sino no horário do meio dia, buscando explicitar uma metáfora para o sol, que ilumina, que traz à tona o que estava obscuro em matéria de potência criadora. O aforismo supracitado possui como título O *andarilho* e encerra sua obra *Humano, demasiado humano* de 1878, que inaugura o estilo aforismático no interior de sua obra. A denominação do aforismo não foi escolhida de forma arbitrária, existe no interior do texto uma distinção entre andarilhos e viajantes, o primeiro não possui metas e certamente irá passar por provações no decorrer de suas andanças, entretanto:

Isso bem pode acontecer ao andarilho; mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras passagens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos. (HH I, nona parte, §638)

Todas as proposições nietzschianas no decorrer desse aforismo, a linguagem, os cenários, o andarilho, são metáforas para as filosofias do porvir. Para o desligamento das posturas enraizadas em prol de um novo acontecimento, de uma nova constituição. E que por mais que essa jornada fosse árdua, ela traria frutos em um futuro próximo, quando a filosofia se alçar sobre si mesma e colocar o pensamento para dançar, na cadência de um inaudito movimento. Estes que fugiram a norma, somente então encontrariam seus pares.

A imagem do andarilho não é posta de forma arbitrária, o próprio filósofo é de certa maneira um andarilho, passou grande parte de sua vida em viagens a procura de climas e inspirações melhores para seu corpo e sua filosofia, caminhando por horas durante os seus dias. Ao mesmo passo que se utiliza da metáfora do andarilho para descrever filosofias nômades sem um ideário fixo de construção, de mãos dadas com a constante liberdade para o novo, para o repensar, o refazer. De acordo com Daniel Lins:

A filosofia de Nietzsche pode, pois, ser considerada pensamento nômade que se distingue de um pensamento sedentário, congelado e inalterável, na medida em que está continuamente em devir e se impõe como ato de resistência face aos modos de pensamento dominante, pensamento régio ou burocrático. (LINS, 2017, p.274)

Desta única passagem brotam inúmeras reverberações possíveis, dentre as quais podemos mencionar a figura do andarilho, sem metas, apenas moradas transitórias. E o termo escolhido como antagonista do viajante que sempre possui um destino final e fixo para sua jornada. Nas palavras de Oliveira: “viajar é passar, e a forma dessa passagem é a permanência, a fluidez constante, uma durável necessidade de deixar pra trás aquilo que foi conquistado.” (OLIVEIRA, 2014, p.150). O gosto pela passagem, pelo efêmero, por toda a viagem do conhecer, não somente no sentido intelectual, mas e quem sabe em maior grau, no sentido corpóreo.

Nessa perspectiva da passagem, do movimento, não há mais espaço para a seriedade metafísica e suas estáticas determinações. Logo: “se a vida mesma é entendida pela metáfora da passagem constante, então é preciso que haja constantes rompimentos e desligamentos. Nada pode ser fixo. Nada deve permanecer ligado de uma vez por todas” (OLIVEIRA, 2014, p.150). Para Nietzsche, esta era precisamente a “liberdade da razão”, afinal a vida mesma se tratava de uma passagem, de uma travessia. E o andarilho vê a alegria na transitoriedade, no movimentar-se, na ausência de rigidez para o corpo e para a mente, pois somente deste modo existiria a possibilidade de preservar a inclinação à mobilidade e por consequência a contingência necessária para que o novo possa sempre surgir. A constante disposição para se reinventar, aprender e mudar. Posteriormente essa relação entre criação e conhecimento será por nós abordada na forma da *grande saúde* como fora pensada por Nietzsche.

Por mais que as andanças do andarilho nos pareçam um mescla entre a atividade filosófica de Nietzsche e sua perspectiva corpórea e mesmo biográfica, se trata sobretudo de uma metáfora, afinal: “o andarilho não viaja por prazer, para ser feliz. Ele está livre de todo o utilitarismo. Ele viaja para viver. Duvido muito que seja feliz no seu nomadismo. Buscaria ele a felicidade ou a vida?” (SILVA, 2018, p.66). Se trata, portanto, de uma questão de perspectivismo, de libertação e explícito desenvolvimento do prisma intermediário de sua filosofia.

Desse modo, em conformidade com o filósofo, pensamos vida e poesia como instâncias imbricadas e somente nessa união que possui espaço de liberdade, sobretudo para a criação que se pode alegrar-se, rir e relacionar-se com o mundo ao nosso redor. No filosofar para o porvir, na dobra, no processo.

3.3- A alegria no riso trágico: o fim do trilema?

Quando usamos o adjetivo trágico em uma sentença ou afirmação, ela vem geralmente associada a uma situação terrível que deve ser evitada e expurgada da vida a todo custo, bem como a uma experiência inevitavelmente debilitante do viver. Na cotidianidade o trágico está sempre ligado a algum tipo de derrota ou perda, algo que acarreta duras e penosas consequências. Essa concepção mais literal do trágico é aqui acentuada justamente para introduzir a questão que guiará o problema nesse tópico, qual seja, a relação entre o riso, a alegria e o trágico. Aparentemente esses três componentes não combinariam entre si, sobretudo se pensarmos na ideia de alegria e tragicidade, que parecem constituir originalmente uma oposição excludente. Entretanto, neste tópico, almejamos argumentar no sentido oposto dessas perspectivas convencionais e o que parece paradoxal toma contornos positivos na circunstância que nomeamos de trilema.

Nesse sentido, ao apresentarmos seus três componentes, alegria, riso e trágico, delinearemos uma conjuntura em que essas instâncias da realidade não se digladiam entre si e, ancoradas na ótica nietzschiana, empenhar-se-á em apresentar a concepção trágica e afirmativa da existência.

Alguns autores⁸³ ao longo da tradição conceberam a questão do trágico como elemento pedagógico-moralizante de modo a se estruturar uma ética específica em conformidade com seus aspectos, assim como externalização psicologizante, no intento de transformá-la em ferramenta de depuração dos sentimentos mais conturbados da existência humana. O viés de Nietzsche se encaminha para outra possibilidade ao pensar o trágico como elemento constituinte e afirmador da vida.

Quanto a concepção de trágico, faz-se necessário explicar que esta existe por duas vertentes, no seio da tragédia ática, em conformidade com as peças, representações e simbolismo dos elementos míticos refletidos na trajetória de seus personagens. Porém, esta por sua vez se encontra no interior de algo maior, a própria condição trágica da vida humana. A partir disso, as tragédias gregas são uma forma de representação de aspectos indelévels da existência, gestando margens para se pensar na vida ativa com essas questões no seio da vida como ela é. Nesse sentido, apresentamos o trágico como uma forma de requerer e relacionar-se com a existência e sua vontade de vida.

⁸³ Dos quais se pode mencionar a interpretação de Aristóteles no sentido de *catarse* e, posterior a Nietzsche, a de Werner Jaeger no sentido de *Paidéia*.

Ao evitar a concepção de trágico como elemento somente pedagógico ou psicológico, Nietzsche se propõe a despir a questão e pensar esta instância por outro crivo, através da alegria e do riso imbricados na existência. Em conformidade com a conjectura nietzschiana:

Eu mesmo, que fiz inteiramente só essa tragédia das tragédias, até onde ela possa estar pronta; eu, que primeiramente atei o nó da moral da existência, e depois o apertei de forma tal que somente um deus o poderá desatar – como exige Horácio! -, eu próprio matei agora todos os deuses no quarto ato – por moralidade! Que será agora do quinto ato? De onde tirarei a solução trágica? – Devo começar a imaginar uma solução cômica? (GC, III, §153)

Nietzsche faz referência a um marco de grande importância na história da poesia e das artes, ao mencionar o poeta Horácio, o filósofo está citando *Ars poética* ou *Arte poética* em livre tradução. Essa obra especificamente contém o maior poema composto por Horácio e no interior dele uma série de regras que fazem referência a criação da poesia dramática⁸⁴, mas que continham elementos do cômico. Esta outra concepção representa um processo de ruptura com a forma rígida da tradição até então compor seus versos. Dito isto, Nietzsche parece especular no interior da arte uma alternativa para pensar a tragédia, não mais pela possibilidade da expurgação do sofrimento, mas pela alternativa da comicidade.

É importante acentuar que a veia do cômico no âmago da tragédia não foi concebida de um único modo no decorrer do pensamento nietzschiano. Apesar da época de produção do *Nascimento da tragédia* ser profundamente influenciada por Schopenhauer e Wagner e ser comumente definida como período da metafísica do artista, o próprio Nietzsche já demonstra certa inclinação pelo riso no trágico, quando afirma: “o cômico, como desafogo artístico pelo nojo do absurdo” (NT, §7). Entretanto, somente a partir de *Humano, demasiado humano* que esta postura se faz mais evidente e estruturada.

Para Nietzsche é possível interpretar a tragédia a partir de uma concepção ética, ou mesmo catártica no sentido de evidenciação de certos impulsos, não apenas como purgação destes, mas essas leituras não são as únicas que podem ser realizadas. Não há como negar, sem dúvida o caráter formativo que a tragédia ática teve no século V a.C., bem como o alcance e importância que interpretação aristotélica exerceu ao longo da tradição. Mas também é fato que o filósofo alemão encontra uma leitura inovadora para o trágico, que dista de todas as que haviam sido realizadas por seus predecessores.

⁸⁴ Para ampliar o horizonte de compreensão acerca da *Arte poética*, recomendamos a leitura do texto *Ars Poética de Horácio – O texto original*, produzido por Lúcia Sá Rebello e publicado na revista *Organon*, Porto Alegre, vol.29, nº56, p.259-277, 2014.

Nietzsche parte de uma concepção trágica da própria existência humana e neste aspecto, a tragédia não é mais concebida como a ascensão e queda de heróis mitológicos, mas de drama que impulsiona a própria vida enquanto tal.

Sob essa égide conceitual, não somente a tragédia artística, mas a própria condição trágica humana é tematizada. Acerca disto, abordaremos o riso trágico sob dois ângulos. O primeiro ponto em conformidade com a tragédia grega enquanto forma de manifestação artística que abarca circunstâncias da vida explorando as alternâncias e variações que a constituem.⁸⁵ Para perfazer esse percurso teremos por base de análise a tragédia sofocliana *Ájax*. Nela podemos evidenciar de forma mais clara as manifestações da temática do riso e, por consequência, da alegria no interior do trágico.

Entretanto, nosso principal foco de concentração, que constitui nosso segundo ponto, será o sentimento e implicações do trágico que perpassam a vida, nesse sentido com caráter mais factual, entendido como as condições adversas ou pertinentes que constituem a natureza multifacetada do existir, ou seja, pela via das contingências e como mesmo diante da tragicidade da vivência se deve ou se pode sorrir como exercício da vontade.

Escolhemos o trágico para pensar o riso e posteriormente a associação com a alegria, justamente por em um exame pouco atento parecerem instâncias inconciliáveis. De fato, no entendimento nietzschiano a constituição trágica possibilitaria uma reflexão que amplia a leitura mais usual, como afirma Barrenechea:

Muito pelo contrário, a tragédia, para Nietzsche, longe de eliminar ou expurgar afetos, apresenta-se como obra magna que conjuga harmoniosamente os instintos apolíneos e dionísacos. Para além de qualquer propósito purificador ou expurgador, a tragédia estimula, potencializa, eleva à máxima expressão, sentimentos e instintos (BARRENECHEA, 2014, p.114)

Barrenechea utiliza a afirmação de “expurgar afetos” para explicitar que o Nietzsche mais maduro⁸⁶ rechaça as proposições aristotélicas contidas especialmente na *Poética* ao pensar a tragédia como um fármaco para purgar a existência. Nesse sentido, a contemplação da arte trágica seria uma forma de suportar o peso da existência pela purgação dos sentimentos através da contemplação do drama dos personagens que

⁸⁵ Quanto a este ponto é importante levar em consideração o que apontamos na introdução quanto a apresentação da tragédia *Ájax* e da expressão riso no interior do trágico.

⁸⁶ A concepção aristotélica guia grande parte da tradição que estudou a tragédia grega e reverbera no romantismo que tem certa influência no jovem Nietzsche e na produção do *Nascimento da tragédia*, entretanto, vale ressaltar que Nietzsche já se opõe diretamente a Aristóteles mesmo nessa obra. Entretanto, como mencionado anteriormente a partir de *Humano, demasiado humano* essa concepção vai se metamorfosear de forma mais incisiva nos textos nietzschianos e faz-se explícita na *Gaia ciência*.

refletem os anseios e vivências psicológicas da plateia. Desse modo, contrário a concepção aristotélica em que a tragédia teria como intuito produzir *catarse*, Nietzsche não se interessa por qualquer caráter paliativo ou purificador que possa existir no trágico, mas por suas características mais instintivas, pelos elementos humanos mais animais que a tragédia evidencia.

No trágico a oposição entre sentimentos e condutas não se configura como uma contradição no interior da natureza humana, mas como uma afirmação máxima de toda a pluralidade da existência em seus sentidos apolíneos e dionisíacos. Nesse caminho não poupa as instâncias mais questionáveis, nem se prende a uma moralidade incorruptível e inalcançável, pois “em sua necessidade de atribuir e incorporar dignidade ao delito, os gregos inventaram a tragédia.” (GC, III, §135). Delito se refere mesmo ao que é aparentemente nocivo, o que se tenta desviar o olhar ao conceber a natureza humana. A produção de conhecimento que negligenciasse a parcela indigesta e contraditória da condição trágica humana seria, portanto, ilegítima.

Em um terreno em que sentimentos e instintos são aflorados, em conformidade com a perspectiva nietzschiana, escolhemos propor o riso e alegria como expoentes principais para entender o trágico no sentido de *agon* inerente à vida. O filósofo estava preocupado com a vida em seus elementos mais originários e geradores, o trágico é o modo como as pulsões que fazem parte da natureza humana são exacerbadas nos caracteres dos personagens. Para Nietzsche não interessava analisar a tragédia como gênero dramático, mas como ela implica em uma explicitação da própria vida. Então, o ágon do trágico estão na própria tecitura dos processos da existência, antes de comporem a estrutura teatral das tragédias gregas. Destarte, a própria constituição dos instintos destrutivos e construtivos da natureza compunham o emaranhado de confrontos fisiológicos que é a vida entendida como *vontade de potência*. Segundo Nietzsche:

Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral de cada coisa ou evento; depois vem o combate dessas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e se conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos entre si. (GC, IV, §333)

Assim como no constante exercício de vida e morte na natureza, nós e nossos pensamentos somos frutos de uma perpétua violência entre impulsos contraditórios. A

consciência não é autônoma e escrava do pensador, as concepções não vêm as mentes quando o pretense sujeito as deseja, mas são frutos desse embate *agonal* no âmago da condição humana imersa no viver. Somente após essa percepção da batalha trágica entre ordem e desordem que existe no humano, que se pode aceitar ativamente a vontade de vida. E como consequência ou alívio, se pode rir e alegrar-se da pretensa noção do conhecimento imutável acerca das coisas do mundo. Nesse processo de transformação e reconhecimento: “a essa passagem da angústia momentânea à alegria efêmera, chamamos cômico.” (HH, capítulo quarto, §169). Ou seja, no próprio processo de transformação das vivências estão contidas as possibilidades da alegria.

Após o reconhecimento da condição trágica da existência humana, se pode pôr em prática seu exercício de vontade. A partir da compreensão da lida com a vida e da *agonística* que lhe é inerente, se pode rir e alegrar-se ante todas as causalidades. Somente desta junção pode surgir a nova perspectiva zombeteira que o filósofo buscou explicitar.

Nessa encruzilhada de possibilidades que empreendemos expor a risada e a alegria como constituição ativa e efetivação da vontade. No relacionar-se com o trágico das contingências, mesmo a aparente falta de significado, as perdas e ganhos, são nessa ótica, pensadas como algo que é próprio do jogo da existência. Concebida por outro crivo, na forma como fora pensada por este trabalho e encontra-se condensada de modo oportuno por Rosset, nos seguintes termos:

Assim, a alegria sempre constitui uma espécie de “a mais”, ou seja, um efeito suplementar e desproporcionado à sua própria causa, que vêm multiplicar pelo infinito essa ou aquela satisfação relativa a um momento determinado. E é esse a mais que, precisamente, o homem alegre é incapaz de explicar e mesmo de exprimir (ROSSET, 2000, p.9)

Dito isto, essa força oriunda da alegria brota no humano fruto de um corpo que se relaciona com o mundo e as suas vicissitudes. Que mesmo o que lhe inflige os mais variados danos é parte fulcral da existência e jamais pode ser maior que a sua vontade de vida. Desta condição de ansiar por sempre querer viver e expandir sua potência que surge esse “a mais”. Ele sempre prepara os viventes para o próximo combate na arena da vida. Para Nietzsche não basta apenas sobreviver, manter-se vivo, mas é preciso celebrar a vida, coisa que apenas quem é capaz de criar novas respostas mesmo nas piores condições, consegue fazer. Não é de uma resiliência passiva que se trata, mas de uma asserção e criação vitalista. Esta alegria como uma “Força maior” tal como fora explicitada por Clement Rosset, será nosso filtro de percepção no decorrer de nossa análise sobre o trágico.

Esta perspectiva elucida um trato alegre com o existir, uma profunda percepção da necessidade de equilibrar-se entre escolhas e consequências, entre planos e desalinhos. A concepção da alegria como algo que o humano alegre não é capaz de esmiuçar a torna precisamente esse elemento que o perpassa em quaisquer possíveis situações. Doravante, sempre que fizermos referência ao riso, que se entenda como uma externalização, uma prática corpórea impulsionada pela alegria⁸⁷ de continuar a viver.

Em conformidade com o modo como fora afirmado por Nietzsche o repousar dessa alegria do trágico é: “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.” (CI, O que devo aos antigos, §5). Assim, quando o filósofo pensa a alegria no trágico, esta se configura como uma força maior por ser tomada pela capacidade de superar mesmo as transfigurações mais deletérias do trágico. Nietzsche costuma mencionar o herói como exemplo desse alegrar-se, Prometeu que mesmo sujeito a pior das circunstâncias concebíveis: “sacrifica-se por eles, ele é feliz e grandioso.” (GC, III, 251). Aos termos do pressuposto nietzschiano como base, citamos a seguinte passagem de Rosset para complementá-la:

O sabor da existência é o tempo que passa e muda, do não fixo, do jamais certo nem acabado; aliás, a melhor e mais certa “permanência” da vida consiste nessa mobilidade. Ter gosto por isso implica, necessariamente, se ficar alegre, precisamente, com o fato de pôr essência, indistintamente, perecível e renovável, e de modo algum deplorar uma ausência de estabilidade e perenidade. (ROSSET, 2000, p.20)

O autor percebe e nos apresenta as entrelinhas da perspectiva nietzschiana, os elementos da vida são móveis e efêmeros, a falta de estabilidade é precisamente o cerne da existência. Rosset fala da mobilidade e fugacidade dos aspectos do viver, isto porque tudo é mutável e a única permanência reside na transitoriedade. Esta é a condição trágica humana, a lida regida pela vontade com os elementos da indeterminação. Dito isto, fruto da leitura em conformidade com Nietzsche e Rosset, acreditamos que resida em sua máxima potência os elementos constituintes do trágico. Esta variante suplementar que nos faz beber da inesgotável fonte da alegria é precisamente o “a mais” que se mistura em consonância com o trágico da existência, a vontade de vida para suportar e ressurgir uma vez mais, que nas palavras de Zaratustra:

⁸⁷ Continuidor da percepção nietzschiana, Clement Rosset também pensou o experienciar do trágico como possível fonte de alegria, como nos afirma Amélie Mons: “Entretanto, a percepção do trágico tem mais a oferecer do que se possa imaginar. Rosset, como Nietzsche antes dele, viu nisso, por exemplo, uma fonte de alegria.” (MONS, 2019, p.87, tradução nossa). Fonte de alegria no sentido de ser uma impulsionadora de vida, mesmo o vivente ímerno no trágico ele continua a querer viver, apesar de tudo.

Como pude suportar isso? Como superei e venci essas feridas? Como ressurgiu desses sepulcros minha alma? Sim, algo invulnerável, insepultável está em mim, que explo de rochedos: chama-se *minha vontade*. Silenciosa e inalterada avança através dos anos. (ZA, segunda parte, o canto dos sepulcros).

Zaratustra fala de algo que não muda, que anda passo ante passo, tal qual a impermanência, chama-se “*minha vontade*”, este impulso fisiológico que sempre brada por mais uma parcela de vida, esta necessidade de estrondar todos os rochedos que parecem o fim do túnel para a existência, da vontade sempre se faz uma nova luz pra prosseguir em seu caminho. Mesmo frente a cólera e a morte, a vontade permanece: “a destruidora de todos os sepulcros.” (ZA, segunda parte, o canto dos sepulcros).

Essa sanha pela vida, que se pode perceber na pior das situações e rir frente ao abismo é o que nos empenhamos em demonstrar como elemento nevrálgico para propor o fim do que chamamos em princípio de trilema. Nessa esteira teórica, trágico, alegria e riso conjugados em harmonia podem até mesmo dançar. Nesses instantes extremos da máxima ação da potência ante o trágico da existência que se pode pensar alegria e riso na tragicidade. De agora em diante, aspecto de suma importância para o que se segue.

Conformemente a explanação panorâmica acerca da compreensão de trágico, se dá o modo com que Nietzsche percebe essa relação da *vontade* humana com o movediço da vida, fruto dessa lucidez quanto ao que é mutável e imprevisível. Deste modo se forma o encadeamento do humano com a existência que se alterna entre tormentas e remansos que sempre voltam a se repetir. Logo, não há como pensar efetivamente o alegrar-se da condição trágica da existência que se implode e se refaz sem referir-se à noção de *eterno retorno*. Que segundo Nietzsche:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (GC, IV, §341)

A concepção nietzschiana de *eterno retorno* aparece pela primeira vez na sua *Gaia ciência* como *O maior dos pesos* e apresenta uma série de proposições acerca dos constituintes próprios do viver, tal qual vínhamos a discorrer. Antes de quais explanações é necessário explicitar que este conceito, em especial, possui uma grande variedade de interpretações e implicações possíveis. Entretanto, para pensar essa questão, não nos afastaremos do fio condutor da alegria trágica que vinha sendo traçada, nos aproximando do entendimento ético do conceito e nos afastando da possibilidade de interpretação cosmológica.

A ideia de *eterno retorno*, sugerida metaforicamente pelo demônio que surge furtivamente, traz conjecturas com profundas implicações no que tange a vivência, a possibilidade de se reviver incontáveis vezes quaisquer aspetos da constituição da vida, pode ser de fato perturbadora se concebida sob um único crivo. No prisma de Nietzsche, como nos empenhamos em demonstrar, toda a produção de conhecimento deve contemplar a parcela trágica da existência. Nesse sentido, o *eterno retorno* parece esquadriñar exatamente essa questão.

Uma concepção que negligencie a potência do trágico certamente “se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio”, assim como sua suposição. Este posicionamento estaria por si imbuído de caráter moral, ipso facto, de metafísica. A ideia de repetição, deste modo está conjugada com a de fluidez no correr da vida. Não se pode mudar o passado, mas a partir da compreensão oriunda do *eterno retorno*, se pode procurar nutrir a vida de instantes da máxima potência. Nas palavras de Scarlett Marton:

Aterrorizante, o pensamento do eterno retorno aponta a falta de sentido de todas as coisas; corretivo, descarta uma grande quantidade de mundos hipotéticos; liberador, alivia o fardo das esperanças vãs. Em vez de esperar que um poder transcendente justifique o mundo, o homem tem que dar sentido à própria vida; em vez de aguardar que venham redimi-lo, deve amar cada instante como ele é. Contra o ressentimento, é preciso lembrar que não há vida eterna; esta vida é eterna. (MARTON, 1992, online)

O pensamento do *eterno retorno*, assim como aponta a autora é sobretudo o depositar de possibilidades exclusivamente na fidelidade à terra, mas que ao invés de ser entendido como algo pernicioso pra vida, tem que ser pensado como puro terreno de afirmação do humano. O trágico então deixa de ser uma punição ou castigo para ser a livre criação de si em uma vida que gira sempre sobre seu próprio eixo e se mantém em perpétuo movimento.

Consideramos pertinente a alegria no trágico como pano de fundo da ideia de *eterno retorno* por dois pontos que dialogam entre si. Primeiro, a vida é trágica por

constituição, pois viver é necessariamente morrer, e considerando vida como o intervalo entre o nascimento e a morte, ao desconsiderar a possibilidade de outra vida espiritual nos resta somente a efemeridade dos momentos. Nesse sentido, tal como nos ensina Machado: “querer a eternização do instante vivido, pela afirmação do seu *eterno retorno*, é querer a vida, a cada instante, em toda sua intensidade, em toda sua plenitude.” (MACHADO, 1997, p.135). Somente conjugadas estas duas perspectivas que se pode rir e alegrar-se frente a possibilidade para a possibilidade.

Para Nietzsche, portanto, o trágico não pode ser considerado apenas uma postura puramente existencial ou epistêmica, pois o trágico condiciona a própria vida. É existencial na medida que toda vida é perpassada pelo trágico, mas é epistêmica também na medida em que pela condição trágica da própria existência é que se aprende e se teoriza acerca de como bem viver. A alegria é, portanto, a afirmação dessa condição trágica não como uma determinação, como um destino imposto sobre a vida, nossa vida, a de cada indivíduo, mas como possibilidade de criar algo transitório para necessidades contingentes.

É fundamental explicar que na estrutura organizacional da *Gaia ciência*, o aforismo que segue *O maior dos pesos* (§341), com o anúncio do *eterno retorno*, se trata justamente do primeiro alvorecer de seu Zaratustra, o (§342) nomeado de *Incipit tragoedia* ou A tragédia começa, com parte do prólogo do que seria sua obra posterior. Acreditamos que esta disposição temática não se efetiva de modo arbitrário. Segundo Nietzsche:

Abençoa o cálice que quer transbordar, para que dele flua a água dourada e carregue a toda parte o brilho do teu enlevo! Olha! Esse cálice quer novamente ficar vazio, e Zaratustra quer novamente ser homem. – Assim começou o declínio de Zaratustra. (ZA, quarta parte, *Incipit tragoedia*)

Tendo em vista tudo que expomos até aqui, o declínio de Zaratustra, tal qual o fracasso do herói trágico é em suma provar o amargor da existência para assim desenvolver a vontade necessária para provar o mel. Aceitar o agror da existência é sobretudo uma tomada de consciência de querer sempre mais. De modo que *Assim Falou Zaratustra* pode ser considerada uma tragédia⁸⁸ nietzschiana e seu protagonista o mestre do *eterno retorno*, tais perspectivas nos parecem extremamente próximas. É preciso declinar pra alcançar as maiores profundidades.

⁸⁸ Por pensadores a exemplo de Roberto Machado e sua obra nomeada de *Zaratustra: uma tragédia nietzschiana*.

Sob toda essa carga conceitual, em seguida abordaremos a ligação com o trágico como passagem necessária para a compreensão do elixir da vida que brota do enfrentamento e compreensão das vicissitudes que estão imbricadas no próprio existir. Das quais não mais se busca mascarar e lamentar-se, mas enfrentar e alegrar-se. O despir da vida como pensados por Nietzsche, é exposto por Rosset nos seguintes termos: “(...) uma fidelidade incondicional à nua e crua experiência do real, a que se resume e se singulariza o pensamento filosófico de Nietzsche.” (ROSSET, 2000, p.35)

Na fonte da alegria que brota do seio da vida, têm-se o riso e suas manifestações diversas. E no interior das tragédias, por mais paradoxal que isso possa parecer, há também a presença do riso de modo direto ou indireto, a risada dos deuses e o riso humano são alguns desses exemplos. Faz-se necessário que em todos os exemplos que se seguem, se tenha como ponto fundamental a inevitável relação entre a tragédia grega e o próprio trágico da existência, do modo como nos empenhamos em explicitar até agora.

Objetivamos demonstrar que o riso no cerne trágico não necessariamente irá representar um alívio cômico para as adversidades, mas que por vezes pode intensificar a própria dor do personagem em questão. Em conformidade, Araújo ressalta que:

Partindo da ideia que na tragédia o riso não exclui a dor, mas a realça e redimensiona, dizemos que Sófocles a utiliza, nas suas tragédias, a fim de tornar a dor mais (in)suportável ao herói, bem como para delimitar melhor o terreno do divino no qual, frequentemente, o homem insiste em pisá-lo. Em *Ájax*, Sófocles coloca em cena um deus que ri de um herói, e este, por sua vez, rindo de seus pares; enquanto em *Antígona*, não há deus ou herói que ri, somente o homem comum, mais próximo do povo que ri de si mesmo. (ARAÚJO, 2012, p.296)

Nesse sentido, fica evidente que mesmo algo que pode ser libertador como o riso, possui mais de uma face interpretativa que deve ser analisada com o devido cuidado. O riso na tragédia de *Ájax*, partilha dessas variadas interpretações possíveis e aparece de modos distintos no decorrer da obra. O primeiro deles professado pela deusa Atena, quando afirma: “Zombar de um inimigo é doce zombaria.” fala dirigida a Odisseu e em relação ao delírio imposto a *Ájax* pela deusa. Suscitando a reflexão acerca de um prazer jocoso em contemplar o trágico.

Sentimento semelhante surge também no interior da *Gaia ciência* e Nietzsche se refere a algo parecido a essa interpretação quando diz que: “Rir significa: ter alegria com o mal dos outros, mas com boa consciência.” (GC, III, §200). Nosso excesso de moralismo possivelmente nos conduza a discordar da afirmação nietzschiana. Isso se deve ao fato de que somos levados a imaginar que o homem deve ser naturalmente bondoso

(ainda que não saibamos especificamente o que isso signifique) e desejar sempre o bem ao nosso semelhante. Esse postulado cristão que atravessa não apenas os mandamentos religiosos, mas toda a formação moral do ocidente, nos levou sempre a condenar o riso diante do erro ou da ruína alheia. Como se devêssemos segurar nossa gargalhada espontânea, e nos envergonhar dela, diante da queda de uma pessoa a nossa frente. Como se fosse sempre deplorável rir dos outros e mais ainda de si mesmo. Nietzsche obviamente discorda desse postulado, na medida que percebe que aceitar o ridículo e fazer pilhéria com a derrocada alheia faz parte da própria formação humana. Não que devamos sempre desejar o mal ao outro e viver como escravos desse sentimento, mas rir de certos acontecimentos ridículos tornam a vida mais leve e suportável. Tal recusa pela alegria que brota de tal situação, deriva da afirmação ser oriunda de um termo linguístico alemão com uma forte carga simbólica; *schadenfroh sein*⁸⁹. Todavia, essa risada não é incomum e muito provavelmente não nos é estranha, ela causa uma espécie de bem-estar subjetivo que brota de experienciar certas circunstâncias que afligem outros indivíduos. Ademais rir do inimigo, como professara Atena anteriormente, poderia facilmente ser aplicada a Nietzsche que costuma zombar de seus oponentes.

Vale ressaltar que este riso faz parte do primeiro tipo que fizemos referência, a saber, o riso dos deuses. A risada do triunfo e do deleite exacerbado sob os inimigos é reservada para o divino, como Atena expõe à Ajax em seguida. Ao humano resta estar em conformidade com a prudência, sem cometer insolência contra os deuses e a natureza, recaindo, portanto, na *hybris*⁹⁰.

O ponto seguinte, o riso humano, aparecerá em outras passagens de Ajax (v.425), onde o herói solta gargalhadas ao acreditar que havia capturado Odisseu. No início é um riso de contentamento e em seguida esta risada passa a adquirir conotação de escárnio, especialmente nas partes (v.510 e 620), em que outros riem do engano do herói ou ele mesmo acredita que se tornou fonte de risadas de outrem, o que seria de fato inaceitável

⁸⁹ Quanto a esse ponto, Paulo César de Sousa, em nota, nos traz um apontamento de um tradutor americano, cujo nome não é citado: “A palavra é famosa por ser intraduzível; significa ter um prazer travesso no desconforto de outra pessoa.” (2012, p.295, tradução nossa). Nesse sentido, o termo “travesso” não é utilizado de maneira arbitrária, mas para exemplificar a comicidade existente no regozijo da experimentação subjetiva.

⁹⁰ Ainda que tenha um sentido polissêmico, segundo Pavis: “a *Hybris* palavra grega para ‘orgulho ou arrogância funesta’. A *hybris* leva o herói a agir e provocar os deuses, apesar de seus avisos, o que vai dar na sua vingança e na sua perda. Esse sentimento é a marca da ação do herói trágico, sempre disposto a assumir seu destino.” (Cf. PAVIS, 2008, p. 197). *Hybris* é mais um dos muitos termos usados na tragédia com um sentido muito importante para o decorrer da ação, ela representa o excesso praticado pelos personagens. O declínio do herói é provocado justamente pela *hybris*, pela desmesura, própria do temperamento do personagem.

para os padrões helênicos. Portanto, *Ájax* é o personagem que ao mesmo tempo ri e se torna fonte de risada, exemplificando o caráter plural que o riso pode possuir em variadas circunstâncias no âmago da tragédia de Sófocles.

São profundas as reflexões que deuses e homens sob a tutela criativa de Sófocles e assim como os escritos nietzschianos também o fazem ao nos deixar com pequenos enunciados em grandes proporções. Curiosamente a tragédia expõe,

assim como o filósofo alemão pensamentos instigantes mesmo em sentenças curtas e aforismáticas. Nesse sentido, redefinir a compreensão da alegria e do riso diante daquilo que jamais consideraríamos aceitável demonstra o quanto ainda é possível criar ao estabelecer novas possibilidades para a linguagem e para o próprio pensamento sobre a realidade. A concepção do trágico em Nietzsche nos permite, portanto, entender que o riso não mora apenas na comédia, mas é essencial ao espírito trágico.

Como pudemos observar até o momento, portanto, o riso também é matéria importante da tragédia ática. Doravante, as referências ao trágico constituem mais que isso, pois permeiam o imprevisível do acontecer do mundo. Segundo Rosset:

A título de argumento recíproco e complementar, Nietzsche não se cansa de repetir que todo pensamento que não é imbuído de conhecimento trágico, que tenta desviar da evidência da morte, do efêmero e do sofrimento, dá, necessariamente, lugar a filosofias e remédios, como a ontologia eleata ou a metafísica platônica, chamadas menos para dar conta da existência do que, incansavelmente, para testemunhar contra ela (ROSSET, 2000, p. 43).

Rosset evidencia a dor, o sofrimento e a morte como elementos que estão necessariamente presentes na vida. O trágico afirma a vida nua e crua, como ela é, sem poupar sua pior face. Rir disso, dessa impermanência que lhe é natural, mesmo sabendo que a morte está à espreita é o que alimenta uma boa relação com a própria vida. Talvez assim possamos repetir como Zaratustra supõe ser possível fazer diante da morte: “Mas coragem é o melhor matador, coragem que ataca: ela mata até mesmo a morte, pois diz: ‘Isso era vida? Muito bem! Mais uma vez!’.” (ZA, Da visão e do enigma). Eis o ensinamento do eterno retorno, a sentença da repetição, do eterno vir a ser, inclui a mutabilidade. Deste modo, tudo que parece ser uma negação da vida, é na verdade parte fundamental do seu acontecer.

Tendo em vista que as filosofias que Nietzsche buscou criticar, fundamentaram-se em maior ou menor grau em proposições atenuadoras da existência, com juízos de

bem e mal e com uma base moral fixa, entretanto, sabe-se da exigência extramoral⁹¹ do filósofo, de constituições teóricas que não mais atenuem, mas que possam despir e afirmar o cerne do que constitui a vida. Nesse sentido que repousa a alegria no trágico que será pensada por Nietzsche. Pensemos a partir da afirmação de Bittencourt:

A cena trágica grega, segundo a interpretação nietzschiana, apesar de demonstrar o aniquilamento do herói, proporcionaria ao público o sentimento de alegria, pois, através da exibição de tal padecimento, revelar-se-ia uma experiência mística de que a vida, apesar de todo tipo de transformação, se mantém incólume. (BITTENCOURT, 2011, p.105)

Nos remetemos ao espírito trágico que tomava os gregos de tal período, uma centelha de vida, por mais que pequena, por mais que traumática, mantinha aceso um fio de esperança que era mais forte que toda a tragédia da vida. Que proporcionava um bem estar, ancorado numa aceitação singular e ativa da vida. É desse pressuposto que parte a interpretação de Nietzsche em relação com a alegria que pode brotar mesmo dos lugares mais incomuns. Nas palavras de Barrenechea:

Conforme essa proposta interpretativa, o conceito de trágico será o “fio de Ariadne” que permitirá perceber, no âmago da filosofia nietzschiana, a importância do riso, da alegria e da celebração irrestrita do viver, que surgem na experiência do eterno retorno de todas as coisas. Articulada com a interpretação nietzschiana da tragédia, a grande saúde poderá ser entendida como corolário de uma singular visão do trágico. (BARRENECHEA, 2014, p.113)

Nesse horizonte interpretativo, buscamos partir das veredas abertas para pensar o sentido alegre em que o pensamento nietzschiano, por vezes entende o trágico, para nos guiar e demonstrar o real intuito do filósofo alemão por trás desse novo fazer filosófico. Que em essência também se configura como um novo modo de existir e enxergar a vida como ela se apresenta.

Nietzsche está nos propondo enveredar por caminhos inauditos, por concepções ainda não exploradas, portanto, livres de preceitos morais e suas areias movediças em que comumente se vê perder-se as possibilidades do novo. Para afirmar que isto brota com o corpo e com o exercício filosófico, o autor nos fala da nova saúde, *A grande saúde* e nos diz que:

Um novo ideal corre a nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente o *direito a ele*: o ideal de um espírito que

⁹¹ Evento relacionado a sua noção de transvaloração. Scarlett Marton busca esclarecer de que ponto Nietzsche parte e quais são seus pressupostos com essa ideia: “Transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados. Aqui, Nietzsche espera realizar obra análoga à dos iconoclastas: derrubar ídolos, demolir alicerces, dinamitar fundamentos. É deste ponto de vista que critica a metafísica, a religião e a moral. (MARTON, 1999, p.138)

ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo que até se chamou santo, bom, intocável. (...) e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alcance a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece.... (GC, V, §382)

A *grande saúde* é companheira do riso e da zombaria, pois brinca com a vida e como consequência, acaba por afirmá-la e distendê-la. Assim, o filósofo alemão, aponta em seus termos a nova tarefa, seu ponto de partida e sua configuração. A *grande seriedade*, seria, portanto, esse novo horizonte de compreensão, uma postura que brota, sobretudo, do reconhecimento da vida em sua expressão máxima, sem melhoramentos, e encerra o aforismo nos dizendo “a tragédia comece”.

Não se trata, portanto, de uma única preocupação com a vitalidade do corpo, que no caso de Nietzsche teve uma atenção especial por conta das enfermidades vivenciadas pelo filósofo, mas também uma preocupação com a saúde da mente. Não diz respeito a um estado de realização espiritual de qualquer natureza, mas sim de uma constante busca de vida, o modo como o mental se relaciona com o corpóreo e como ambos percebem e partilham das instâncias da vida. *Grande saúde* por se tratar de um conjugado de forças que lutam mesmo quando tudo as prime.

Corpo e mente a contentamento são a precondição para este vigor alternativo que o filósofo está propondo e que reside no constante enfrentamento no interior de si e no exterior da vida. Segundo Robson Cordeiro:

Para Nietzsche, portanto, a vida se apresenta como a mais leve quando se apresenta como dor, como peso, pois para ele, na verdade, o que pesa não é o peso da vida, o que dói não é a sua dor, mas sim a dor que nega a dor, que tenta ocultá-la ou apenas torná-la suportável com o auxílio da construção dos ídolos, dos supremos valores supra-sensíveis. (CORDEIRO, 2012, p.199)

Sob esta esteira teórica a *Grande saúde* é fundamental contra a dor, mas não as dores físicas ou pesos do trágico, mas sim contra as que vem negá-los, pujança para reconhecer que o peso não é o que põe para baixo, mas sim o que se propõe a evitar mesmo a gravidade. Destarte, a cura para a doença dos negadores está no remédio que Nietzsche chamou de *grande saúde*.

Neste ponto, a doença do corpo para o filósofo pode ser entendida como um estímulo de vida, afinal, frequentemente se percebe a grandiosidade e preciosidade da vida ao se deparar com a debilidade da doença. Quanto a isto a necessidade de vida, neste jogo perpétuo com a morte, mesmo com a certeza da derrota na derradeira guerra, sempre se quer vencer todas as batalhas, a imprescindibilidade de: “vencer a cada instante a

morte, pois é uma necessidade da vida precisar abandonar o já feito para poder lançar-se no ainda por se fazer.” (CORDEIRO, 2012, p.200). A *grande saúde* é, em suma, a constante possibilidade de construir o novo em si mesmo e no mundo. O caráter fecundo oriundo da dor: Frequentemente grandes descobertas são mais fruto da ausência e da necessidade que da abundância. A constituição humana é criativa e as intempéries tem sido desde os primórdios da humanidade responsáveis pelo afloramento da possibilidade do novo.

Deste modo, com a grande anunciação de seus novos termos, Nietzsche propõe uma filosofia alegre mesmo frente ao trágico, que vê na passagem da dor a possibilidade para semear a mudança. Então que propomos anteriormente como anunciação, encontra uma continuidade no aforismo seguinte e último de sua obra, o *Epílogo*⁹²

Não estamos rodeados de uma clara manhã? E de chão e relva verdes e tenros, o reino da dança? Já houve instante melhor para estar alegre? Quem nos cantará uma canção, uma canção matinal, tão solar, tão leve, tão alada que não afugente os grilos- que antes convide a cantar e a dançar aos grilos também? E ainda uma ingênua e campônia gaita de foles seria melhor que esses sons misteriosos, esses gritos de rãs, vozes de sepulcro e assovios de marmotas, com que até agora nos vem brindando, no seu ermo, senhor Eremita e Músico do Futuro! Não! Não esses sons! Vamos entoar outros, mais agradáveis e plenos de alegria! – É assim que lhes agrada, meus impacientes amigos? Muito bem! Quem não se disporia a lhes agradecer? Minha gaita de foles já está pronta, e também minha garganta- ela pode soar um pouco, paciência estamos nas montanhas. (GC, V, §383)

As referências iniciais a manhã, a dança e a alegria em comunhão, não somente implicam em leveza poética e liberdade criadora, mas no próprio acontecer da vida se tornar suportável. Ele se deixa metamorfosear na pura plasticidade da existência que é, portanto, celebrada com dança e riso, enquanto expressões corpóreas da alegria que esse momento proporciona.

A poética passagem anterior, cheia de inferências implícitas ao corpo, aos sentidos e à vida; encerra a obra *Gaia Ciência* e expõe em prelúdio o que dará continuidade em seu *Zarathustra*. Uma nova forma, livre de modelos, uma contemplação que permite a filosofia, e ao próprio corpo, o riso e a alegria. Corpo, alegria e riso se unirem em total comunhão. Assim: “O corpo, ao deixar vir à luz uma perspectiva de ser, cria valor. O artista, como o criador, deixa que no vácuo do seu ser um mundo se molde

⁹² O título que Nietzsche se refere ao aforismo, certamente não se dá de modo arbitrário. Faz referência a um grande projeto de sua referida obra, o seu intento e por conseguinte, o seu sentido. O corpo, o riso e a alegria em relação triádica, que estamos a propor como problema central de nossa dissertação, podem ser compreendidos de forma implícita nessa passagem. Assim como a vastidão das proposições nietzschianas que de modo indireto orbitam sobre o tema.

e que a luz do corpo vá definindo os contornos do seu eu.” (CORDEIRO, 2012, p.226) A dança e as manhãs embalam um novo horizonte conceitual advindo de uma nova ótica perceptiva, não mais se pensa apenas com a razão, o corpo também é o pensador.

Vale ressaltar que o contentamento e empenho com que Nietzsche finaliza sua obra, não somente representa o prazer de produzir o novo, de combater a rigidez e a inflexão com alegria, riso e dança. Mas, como isso de fato representou, também, um renascimento pessoal para o próprio filósofo.

O que propomos é que essa filosofia do “futuro”, referida não à toa no fim da obra, apesar de transpassá-la por completo, não mais é um prenúncio de algo, mas que já se configura como prática corpórea, como ação em um novo porvir, de uma filosofia que pode rir, que se alegra, dança e que zomba daqueles que não o fizeram. Um pensamento que habita as ideias do filósofo desde muito cedo. Afinal, todo o porvir é uma sucessão de agoras. Nietzsche o entendia, por isso a perspectiva zombeteira se trata de teorizar menos e experienciar mais a filosofia como vontade de vida. Esta se dá na criação poética da própria existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS OU À GUIA DE UM PRELÚDIO

Esse trabalho se dedicou a pensar a filosofia de Nietzsche a partir da concepção da alegria e do riso presente na condição trágica e corpórea da vida. O intuito foi encontrar na análise principalmente da *Gaia Ciência*, e de outras obras do autor, como ele constrói uma visão afirmativa da existência que coaduna elementos tão díspares como o trágico e o cômico. Para realizar esse movimento, o trabalho de pesquisa seguiu o seguinte encadeamento.

No capítulo I tratamos da *morte de Deus* e de seus impactos na filosofia do corpo e na cultura como um todo. Tocamos, em partes, no *niilismo* que a filosofia nietzschiana buscou combater. Estes são precisamente o que consideramos dois dos principais pontos de mutação e anúncio do porvir nietzschiano. Todo nosso primeiro capítulo deve ser entendido como este diagnóstico que o filósofo faz da cultura e da filosofia que o precedeu e a que experienciou. E deste modo, buscou ressignificar seus mais variados sentidos.

A “filosofia do não”, tal qual está exemplificada na primeira parte dessa dissertação é, pela nossa análise, a base do diagnóstico que Nietzsche elabora de uma filosofia conspícua, excessivamente sóbria, e que por sua constituição dogmática não possuiria espaço para se pensar instâncias como o corpo enquanto agente ativo da vida, assim como a alegria e sua manifestação corporal, a saber, o riso. A “filosofia do não” seria, portanto, a filosofia tradicional, sistemática, metafísica e dogmática, que durante um longo período, e com raras exceções, dominou a história do pensamento.

Em contrapartida a este modo de pensar, discutimos no capítulo 2, a “filosofia do sim”. Esta seria a resposta nietzschiana baseada na asserção do corpo e do riso como fundamento da vida e do pensamento. Assim, na procura de coerência interna e plausibilidade, apresentamos nesta segunda parte, exercícios de afirmação que fugiriam da lógica de raciocínio metafísica-niilista, a saber, a constituição de um pensamento do riso. Para isso delineamos em seus tópicos internos duas propostas que se inter-relacionam: uma filosofia destituída de amarras, alegre e zombeteira que se configuraria no contentamento frente ao acaso da existência e, ao mesmo tempo, a alternativa da arte, que se afirma no e através do corpóreo em relação com o mundo da vida.

Como terceiro ponto de nossa empreitada conceitual, estruturamos de modo mais veemente os pressupostos introdutórios de uma “filosofia do sim”, regada de leveza e desprendimento poético, a nomeamos como “filosofia do porvir”. Respaldados na poesia, na vida e na tragicidade, propomos demonstrar uma reaproximação da Filosofia

com a instância poética, permitindo deste modo uma conexão mais ampla e versátil para falar da existência.

Adentrando no seio da tragédia procurou-se evidenciar uma forma outra de perceber as vicissitudes da trágica existência humana. Lançando reflexões acerca do efêmero, da dor e da morte, sem evitar quaisquer aspectos indigestos frutos dos constantes acontecimentos do mundo da vida, corpo, alegria e riso foram nossa tríade conceitual ao longo do caminho. *A vontade de potência*, guiando o *eterno retorno* do trágico foram fundamentais, ainda que esboçados brevemente, para demonstrar o alvorecer de uma *grande saúde* e com ela o crepúsculo de velhos e cansados ídolos que não podiam rir, cantar ou dançar.

Este trabalho não se empenhou em esgotar os constituintes e horizontes teóricos da Filosofia, bem como do corolário perspectivista nietzschiano. Mas, abordar de forma motejadora e leve, temas outros demasiado pesados. De tal modo, buscou delinear que a razão não precisa ser rude e rangente e que os filósofos podem finalmente descer de seus pedestais com a simplicidade de quem aprendeu a pensar também com o corpo e que por isso executam sua potência afirmativa e zombeteira pensando o porvir a partir de uma *Gaia ciência*.

Por fim, essa pesquisa assim como nos ensina a filosofia nietzschiana está em contínuo alvorecer, dado que, ainda que alicerçada pelas palavras do próprio filósofo e de seus comentadores e críticos, apresenta apenas uma senda aberta do que o riso e a alegria podem representar para a filosofia, sendo que outras podem lhe ser adicionadas. Nesse sentido, esse trabalho também está em devir. Em consonância com Deleuze, um grande filósofo e intérprete da obra nietzschiana:

Devir é nunca imitar, nem fazer como, nem se conformar a um modelo, seja de justiça ou de verdade. Não há um termo do qual se parta, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Tampouco dois termos intercambiantes. A pergunta 'o que você devém?' é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se transforma, aquilo em que ele se transforma muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, de núpcias entre dois reinos. (DELEUZ; PARNET, 1998, p. 23)

Tal como asseveramos mais acima o porvir pode sempre irromper a partir dos contínuos agoras. Que sejamos sempre capazes de gestar o novo, mas também de celebrar o agora que aqui se presenteia.

REFERÊNCIAS

- ADAMI, J.D. A Grande Saúde e a Filosofia como vivência (*Erlebnis*). In: **Cadernos Nietzsche**. vol.40, nº2, p.52-73, 2019.
- ANDRADE, Carlos Drummond. **Pau Brasil**: DAEE, n.13, ano.3, 1986.
- APOLINÁRIO, J.A.F. Práxis como poiesis em Nietzsche. In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 185-205, jul./dez. 2011.
- ARAÚJO, Orlando Luiz de. Ájax e Antígona: o riso na tragédia. In: **POMPEU**, Ana Maria César; ARAÚJO, Orlando Luiz de; PIRES, Robert Brose. (Orgs.). O riso no mundo antigo. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2012, p. 295-301.
- BARRENECHEA, Miguel. **Nietzsche e a alegria do trágico**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.
- BARRENECHEA, Miguel. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro:7Letras, 2017.
- BATAILLE, Georges. **Sobre Nietzsche**: vontade de chance. Seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BACELAR, Agatha. As medidas de um conceito: ocorrências de *hýbris* no *Ájax* de Sófocles. In: **Clássica**, v.19, n.2, 2006.
- BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Coimbra: Almedina, 2005.
- BITTENCOUT, R.N. A alegria trágica de viver na filosofia de Nietzsche. In: **Revista Ítaca**. nº17, 2011.
- BURNETT, Henry. Nietzsche-poeta. In: **Viso- Cadernos de estética aplicada**. Nº 12, jul-dez/2012.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Teatro grego**: tragédia e comédia. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- CORDEIRO, Robson. **O corpo como grande razão: análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2012.
- CORREIA, S.H.H. Nietzsche, criador de metáforas, aforismos, ensaios, narrativa e poesia. In: **Letrônica**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 798-814, jul./dez., 2013
- DAMASCENO, Letícia. A fidelidade a terra, phatos, afecções e o corpo trágico em Nietzsche. In: **Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas**. nº13, 2008.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Mariana de Toledo Barbora, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- DE PAULA, Marcos Ferreira. **Alegria e felicidade**: A experiência do processo libertador em Espinoza. Tese (Doutorado em Filosofia) – Depto. De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- DIAS, R.M. O riso na filosofia da criação de Nietzsche. In: **Revista Enunciação**. Vol.4 nº 1. p.13-23, 2019.

DIAS, R.M. A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência. In: **ETHICA**. Vol.11, nº1. p. 27-43, 2004.

DIAS, R.M. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. In: **Cadernos Nietzsche**, vol. 3, p.07-21, 1997.

DIAS, R.M. A vida como vontade criadora: uma visão trágica da existência. In: **Ethica: Cadernos Acadêmicos**, v. 11, n. 1/2, p. 27-43, 2004.

DICIONÁRIO NIETZSCHE. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo, Edições Loyola, 2016.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988.

GERMER, G.M Sobre a tese schopenhauriana da positividade da dor e da negatividade do prazer. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. nº18, p.137-159, 2011.

HUBERT, Mathieu. L'Événement et le Tragique: Sur le caractère indigeste de la philosophie de Clément Rosset. In: **Revista Trágica**, v.12, nº1, p.18-32, Rio de Janeiro, 2019.

KOFMAN, Sarah. **Nietzsche and metaphor**. Translated by Duncan Large. Stanford: Stanford University Press, 1993.

LINS, Daniel. O pensamento nômade. Nietzsche: vida nômade ou estadia sem lugar. In: **Revista Lampejo**, vol.6, nº2, 2017.

MARTON, Scarlett. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: **HIPNOE**. n.4, 133-143, 1999.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a celebração da vida: a interpretação de Jörg Salaquarda. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, Humanitas, n. 18, p. 7-15, 1997.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, a transvaloração dos valores**. 4ª ed. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

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

MARTON, Scarlett. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling In: **Cadernos Nietzsche**. Nº. 26, p. 35 – 52, São Paulo, 2010.

MARTON, Scarlett. O Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? **Artepensamento: ensaios filosóficos e políticos**. Disponível em: <https://artepensamento.com.br/item/o-eterno-retorno-do-mesmo-tese-cosmologica-ou-imperativo-etico/> . Acesso em: 27/07/21.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

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

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão e o anti-platonismo em Nietzsche**. <http://marquess56.blogspot.com.br/2012/05/nietzsche-e-os-gregos.html>.

MONS, Amélie. De la difficulté de percevoir le tragique. In: **Revista Trágica**, v.12, nº1, p.69-95, Rio de Janeiro, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Tradução do original alemão e notas Marco Sinésio. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionisíaca do mundo**. Tradução de Marcos Sinésio P. F. e Maria C. dos S. de Souza. São Paulo: Martins fontes, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos ou Como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: Como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano**: Um livro para espíritos livres Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. São Paulo: Editora Hedra, 2007.
- OLIVEIRA, Jelson. **Diálogo sobre a alegria: entre a filosofia e a história**. Curitiba: PUCRess, 2016.
- OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche e o Heráclito que ri: solidão, alegria trágica e devir inocente. In: **Veritas**, v.55, n.3, p.217-235, dezembro 2010.
- OLIVEIRA, Jelson. Da compaixão à inocência: Nietzsche e Schopenhauer em torno da questão do egoísmo. In: **Veritas**, v.60, n.1, p.167-190, janeiro-abril 2015.
- OLIVEIRA, Jelson. “Nós” de Nietzsche: Um pronome plural para a amizade e uma nova expressão para a filosofia. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. v.1, n.20, p.103-119, 2013.
- OLIVEIRA, Jelson. **Filosofia da Viagem**. 2 ed. Curitiba :PUC-Press, 2014.
- OLIVEIRA, E.M.S. Nietzsche e a fidelidade a terra: a arte como valorização. In: **PROMETHEUS**, nº 30, p.244-263, 2019.
- PÉPIN, Jean-François; BRAUNSTEIN, Florence. **O lugar do corpo na cultura ocidental** . 2ª. ed. Lisboa: Instituto PIAGET, 1999.
- PINHEIRO, Paulo. Drama e Fidelidade em Nietzsche. In: BARRENECHEA, Miguel Angel FEITOSA, Charles PINHEIRO, Paulo (Orgs.) Fidelidade à Terra. **Assim Falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**. São Paulo: Ed.34, 2009.

- ROMILLY, Jacqueline. *A Tragédia Grega*. Brasília-Editora Universidade de Brasília, 1998.
- ROSSET, Clément. **Alegria: a força maior**. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ROSSET, Clément. **El objeto singular** (L'objet singulier). Tradução de Santiago E. Espinosa. Madri/Espanha: Sexto Piso, 2007.
- RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 179-201
- SAAVEDRA, Roberta Franco. Amor fati e eterno retorno no livro IV de “A gaia ciência”: uma interpretação estética da existência. In: **Griot: Revista de Filosofia**, v.18, n.2, p.43-60, dezembro, 2018.
- SAFRANSKI, Rudiger. **Nietzsche: Biografia de uma tragédia**. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2017.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da Moral**. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SOUZA, Paulo César. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SOUSA, José Elielton; CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, Nayara Barros (org). **Filosofia e um monte de outras coisas**. Teresina: EDUFPI, 2019.
- SÜSSEKIND, Pedro. Nietzsche leitor de Shakespeare. In: **Cadernos Nietzsche**, vol.31, 2012.
- SUAREZ, Rosana. **Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

ANEXOS



Self made man - Bobbie Carlyle.