

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

**Arte, discurso e afeto: o afeto
trágico como fórmula
suprema de afirmação da
vida em *Assim falou
Zaratustra***

Janete Ferreira da Silva

Ouro Preto
2022



Janete Ferreira da Silva

**ARTE, DISCURSO E AFETO: O AFETO TRÁGICO COMO FÓRMULA SUPREMA DE
AFIRMAÇÃO DA VIDA EM *ASSIM FALOU ZARATUSTRA***

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação da Universidade Federal de Ouro Preto, sob a orientação do professor Dr. Olímpio José Pimenta Neto, como requisito para obtenção do título de mestre em Filosofia, área de concentração em Estética e Filosofia da Arte.

Ouro Preto, março de 2020

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

S586a Silva, Janete Ferreira da.
Arte, discurso e afeto [manuscrito]: o afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida em Assim Falou Zaratustra. / Janete Ferreira da Silva. - 2020.
202 f.

Orientador: Prof. Dr. José Olímpio Pimenta Neto.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Programa de Pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Área de Concentração: Filosofia.

1. Zaratustra. 2. Arte - Filosofia. 3. Discurso. 4. Afeto (Psicologia). 5. Vida. I. Neto, José Olímpio Pimenta. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 111.852(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - CRB6 / 2551



FOLHA DE APROVAÇÃO

Janete Ferreira da Silva

Arte, discurso e afeto: o afeto trágico como fórmula suprema de afirmação em "Assim falou Zaratustra"

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovada em 11 de março de 2020

Membros da banca

Doutor Olímpio José Pimenta Neto- Orientador- Universidade Federal de Ouro Preto

Doutora Alice Parrela Medrado - Universidade Estadual de Montes Claros

Doutor Laurici Vagner Gomes - Universidade do Estado de Minas Gerais

Olímpio José Pimenta Neto, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 19/04/2022



Documento assinado eletronicamente por **Olimpio Jose Pimenta Neto, VICE-CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**, em 19/04/2022, às 15:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0312842** e o código CRC **ABBFA33E**.

Dedico a todos os afetos de família.
minha mãe e ao meu irmão Rodrigo *inmemoriam*.

AGRADECIMENTOS

Afeto. Decerto que não encontraria melhor palavra para expressar a minha gratidão. Difícil é ser grata a tantos afetos que estiveram comigo neste labor. Mas isso não é motivo para deixar de expressar meu apreço e minha gratidão a todos.

Ao meu orientador, José Olímpio Pimenta Neto que não desistiu de mim. Agradeço as boas e esclarecedoras aulas, a paciência de me esperar a meu tempo e sem me privar de ousar o pensamento.

Aos professores do Departamento de Filosofia e ao PPGFIL em especial a Olímpio Pimenta, Romero de Freitas, Rachel Costa, Douglas. Gláucia, Haroldo e Verlaine de Freitas (UFMG) pelas aulas, discussões e convívio durante o período cursado nas disciplinas no mestrado. Aulas, articulações e discussões sempre muito atraentes e inquietantes, elevando a excelência da docência de todos eles.

Todos contribuíram para a atualização e melhoramento da forma como fazia pesquisa em filosofia, sobretudo o manejo com os textos, fontes e autores. A dedicação à docência de todos eles reatualizou e fortaleceu o meu trabalho na docência.

Aos afetos que fiz em Ouro Preto, tanto os colegas do mestrado como outros que conheci subindo e descendo os morros para estudar.

Ana Júlia, Jaqueline, Edson, Lucas Dominato, Willian, Phábio, Danilo Vilaça, Henrique Viana, Caroline Cangussu, Geraldo Tadeu, Sara e Maurício.

Aos afetos da secretaria, Toninho e Neia em especial, sempre a postos de maneira atenciosa, doadora e gentil. Também aos funcionários da limpeza e da biblioteca do IFAC.

A seu Gê da Pousada do Gê, dono deste reduto onde eu esticava meus ossos e meu corpo nas minhas estadas na cidade. A Marcos da antiga pousada Tiradentes, meu primeiro anfitrião desde as primeiras provas para a admissão no Programa de mestrado.

Aos afetos do Seminário Maior Imaculado Coração de Maria, instituição que acolheu a mim e ao meu trabalho de docência, agradeço, especialmente a Monsenhor Silvestre de Mello e Pe. Harley Caldeira pela confiança, compreensão, cuidados e orações. A vocês meus gratos e sinceros afetos.

Grata às secretárias: Simone, Jaciara e Jorlândia, cada uma na sua funcionalidade, auxiliaram-me com seus préstimos.

Grata a meus alunos do Seminário Maior Imaculado Coração de Maria pela compreensão durante minhas ausências para as aulas em Ouro Preto. Em especial a Eric Jader pela generosidade afetuosa.

Por fim, sou grata a Arquidiocese de Montes Claros (Seminário Maior Imaculado Coração de Maria) pelo financiamento conjunto da minha pesquisa durante todo o período que estive envolvida nela.

Resumo

Considerando a fase madura do pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900), a fase de seus escritos dos anos 80 e não desconsiderando seus escritos das outras fases, tentaremos pensar o cultivo do afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida. Este estudo surge num contexto de alargar o âmbito de leitura do legado nietzschiano e de contribuir com uma nova proposta teórica: a de que a fórmula afeto trágico cria condições para a afirmação suprema da vida e para uma revitalização do homem em geral. Apostando na vontade de afeto como fórmula reduzida da vida, supomos a fórmula afeto trágico também como uma fórmula reduzida da vida e com isto tomá-la como nova fixação da ideia de “vida”. Inserimos, portanto, a fórmula afeto trágico de modo ‘essencial’ na economia da vida. Nova fixação da ideia de “vida”, como “vontade de afeto”. Vida é vontade de afeto. Um recurso de justificação à fórmula afeto trágico, nós encontramos em *Assim Falou Zaratustra*. Zaratustra fora um filósofo-artista-legislador. Como experimentador dos sentimentos criou para si o ‘direito ao grande afeto’ - um artista esculpindo sobre os despojos de vida, uma ínfima parcela de alegria sobre a terra. De modo que nos resta compreender isso como um jogo e um combate dos afetos trágicos, um emparelhamento de forças e, sobretudo um *quanta* de expressões da vida, criados. Por outro lado, em termos morais, dizemos como Nietzsche disse: [...] “Basta, as morais são também elas apenas uma mímica dos afetos. As morais como pantomima dos afetos: os próprios afetos, porém, como pantomima das funções de tudo que for orgânico”. Aqui, cabe-nos o dissecação dos valores niilistas que enfraquecem a vida, causam a sua degenerescência e a nega. Sobremaneira, o humano tomando para si a gestação e o parto do seu ser numa autodissecação- muda de visão, muda de gosto, uma muda de pele moral. Um humano capaz de si, sustentando sua carcaça, criando sua sombra e seu meio-dia.

Palavras-chave: Arte. Discurso. Afeto. Zaratustra. Vida

ABSTRACT

Considering the mature phase of Nietzsche's thought, the phase of his writings from the 1880s, and not disregarding his writings from the other phases, we will try to think of the cultivation of tragic affection as the supreme formula for affirming life. This study appears in a context of broadening the scope of reading of the Nietzschean legacy and contributing to a new theoretical proposal: that the formula tragic affection creates conditions for the supreme affirmation of life and for a revitalization of man in general. Betting on the volition for affection as a reduced formula for life, we assume the tragic affection formula as a reduced formula for life and thus taking it as a new fixation of the idea of "life". We therefore insert the tragic affect formula in an 'essential' way in the economy of life. New fixation of the idea of "life", as "volition for affection". Life is the volition for affection. A justification resource to the tragic affection formula, we find in Also Sprach Zarathustra. Zarathustra was a philosopher-artist-legislator. As an experimenter of feelings, he created for himself the 'right to great affection' - an artist sculpting on the spoils of life, an insignificant amount of joy on earth. On the other hand, in moral terms, we say as Nietzsche said: [...] "Enough, morals are also just a mimic of affections. Here, it is up to us to dissect nihilistic values that weaken life, cause it to degenerate and deny it. Especially, the human taking the gestation and the delivery of his being in a self-dissection - changes his vision, changes his taste, a moral skin change. A human capable of himself, supporting his carcass, creating his shadow and his midday.

Key-word: Art.Discourse. Affect. Zarathustra.Life

Assim falou Nietzsche:

[...] “Dar um nome aos seus afetos já é um passo além do afeto”. (Nietzsche, 2004, 2008, p.71).

“Todos os seus afetos e paixões querem ter sua razão _ e o quão distante da astuta utilidade não se encontra o afeto!” (Nietzsche, 2012, p.33).

Sumário

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I	20
MUNDO TRÁGICO - MUNDO AFETO: DA ESTÉTICA TRÁGICA À FILOSOFIA TRÁGICA	20
1. A visão dionisíaca de mundo _ Dioniso: Imagem arquetípica da vida indestrutível.	20
2. Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível	25
3. Mitos de criação e de aniquilação _ Os “Reformadores” da humanidade	42
4. <i>Incipit Zaratustra</i> : promessa intempestiva de um afeto trágico	95
CAPÍTULO II	100
EM TORNO DE <i>ASSIM FALOU ZARATUSTR</i>: POR UMA SENSIBILIDADE DIONISÍACA	100
1. <i>Assim Falou Zaratustra</i> : Um reino das aparências	100
2. As configurações do afeto trágico nos discursos de Zaratustra	121
CAPÍTULO III	148
AFETO E ALEGRIA: A INOCÊNCIA DO DEVIR EM GRAU MAIOR	148
1. Nietzsche: Entre o sim e o não a Espinosa	148
2. A teoria dos afetos em <i>Assim falou Zaratustra</i>	150
3. O afeto trágico: Uma inocência do devir	187
	187
Considerações finais	190
Referências	197

INTRODUÇÃO

Scarlett Marton ao tratar da filosofia de Fredrich W. Nietzsche (1844-1900) diz que ela “nós dá instrumentos para questionar a maneira de pensar, sentir, valorar, avaliar, agir e viver”. Nesta mesma consideração, José Olímpio Pimenta Neto nos acrescenta que a filosofia nietzschiana “como ferramenta é de uma riqueza extrema e possibilita diagnosticar os fenômenos e os acontecimentos, na medida em que estes acontecimentos são sintomas de determinadas condições de vida” (Neto, 2009, p.10).

Nos anos 80, Nietzsche denunciava o seu afastamento da metafísica. Recuo que podemos encontrar neste pronunciamento feito no verão de 1876 e encontrado nos escritos *de Humano demasiado humano*. Neste aforismo lemos que: “Houve uma época em que fiquei com nojo de mim mesmo: [...] O perigo do erro, a má consciência científica sobre a intromissão da metafísica, o sensação de exagero, o ridículo de “ajuizamento_, portanto, estabelecer a razão *tentando* viver com a máxima lucidez, sem pressupostos metafísicos. “Livre-pensador” _ para *além de mim!*”(Nietzsche, 2004, p.140).

Nessas palavras, assegura-nos Paolo D'Iorio em seu livro *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia* (2014) que é expresso um impulso ao caminho da liberdade do espírito e a necessidade de por arte nos sentimentos, criando novas possibilidades de existência e pesando as antigas. E que é uma exaltação aos espíritos livres que inaugura sua filosofia da maturidade.

É considerando a fase madura do pensamento de Nietzsche, a fase de seus escritos dos anos 80 e não desconsiderando as suas outras fases, que tentaremos pensar o cultivo do afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida. Assim Nietzsche nos advertiu: “Tudo que manifesta vida deve ser considerado uma fórmula reduzida pela tendência geral: desde então, nova fixação da ideia de “vida” como vontade de potência” (Nietzsche, 2011, p.366).

Apostando na vontade de afeto como fórmula reduzida da vontade de potência, supomos que o afeto trágico também pode ser uma expressão da vontade de potência. Destes motes, logo poderemos tomá-la como uma nova fixação da ideia de vida. Aqui nós vinculamos o nosso trabalho intitulado: Arte, discurso e afeto: O afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida em *Assim falou Zaratustra*.

Assim falou Zaratustra, escrito entre os anos de 1883 a 1885 demonstra a importância da questão dos afetos nos escritos nietzschianos, desde que consideremos compreender o trágico como o sentimento dirigente, produtivo-configurador que manifesta vida; manifesta o resgate da perspectiva da inocência da existência na economia geral da vida.

Partindo do horizonte zaratustriano e dos seus discursos de sinais, tentaremos eleger e sinalizar algumas fórmulas extraídas de *Assim Falou Zaratustra*. Da mesma maneira, tentar articular em função da tentativa de descrever “um afeto específico junto à pluralidade de querer e sentimentos arrolados no

Zarathustra que, segundo o filósofo alemão, perfazem e constituem todo ato volitivo”. Um instrumento para celebrar e justificar a vida, cujo o ponto mais importante é: “conquistar a *inocência* do vir a ser mediante a exclusão das **finalidades**. Necessidades, causalidade. Nada mais!” (Nietzsche, 2004, p.211). (grifos do autor).

Nesta articulação de uma ideia do afeto trágico dada como a inocência do devir, implicamos que o afeto existe como noção que importa considerar. Ele insinua-se como ato criativo que funda um modo de expressividade, estabelece um aparato de interpretações para o proveito do sentir, do pensar, do interpretar, do criar e constituir valores e do avaliar as condições existenciais do agir e do viver. Contamos desta maneira, com a procedência e orientação da arte na perspectiva nietzscheana. “Minha orientação para a arte: Não mais continuar poetando onde estão as fronteiras! Mas o futuro dos humanos! Muitas *imagens* precisam estar aí de acordo com as quais se possa *viver*” (Nietzsche, 2004;2008,p.170). (grifos do autor).

Este pequeno excerto escrito em novembro de 1882- fevereiro de 1883, nós o consideramos o marco da passagem de uma estética trágica para uma filosofia trágica. Um diagnóstico e promessa de um renascimento da tragédia.

Imagem que aparece ainda de forma tímida em Nietzsche e que já n’*O nascimento da tragédia* é a imagem dos afetos. Como vemos: [...] “Somente a maravilhosa mistura e duplicidade dos afetos do entusiasta dionisíaco lembra_ como um remédio lembra remédios letais_ aquele fenômeno, segundo o qual os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca os sofrimentos dispersos. [...]” (Nietzsche, 2003, p.34).

Imagem esta que aparece favorecendo as misturas dos afetos na reconciliação entre os impulsos apolodionisíacos. Como um *pharmakon*, sendo que a mesma dose que cura, é a mesma dose que mata. Remédio e veneno, como entendidos por Derrida em *pharmakon* de Platão.

Este *pharmakon* ganha seu significado aqui, como sendo um remédio para o pessimismo\niilismo. Um remédio soberano para a dispepsia, saúde do corpo e do espírito, saúde dos pensamentos, isto é, um remédio que se incorpora a várias sensações e sentimentos, fundindo-os aos instintos mais fortes, quiçá aos afetos. Ora, o sábio, o médico, o artista e o legislador estão a caminho de uma filosofia como experimentação heroica [que] assume seu sentido pleno em a *Gaia Ciência*, como o pensamento que a vida pode ser encarada como “um meio de conhecimento”, ou seja, como uma experimentação, não é mais apenas pensamento, mas experiência e experimentação (Sévérac, 2009, p.48). Ideia que se enquadra também a uma associação à saúde fisiológica, à saúde intelectual e do pensamento, de modo a querer romper com velhas ideias, velhas mentalidades e velhos valores que não servem ou não estão a serviço da vida.

Do mesmo modo, numa sugestão, encontramos tal imagem em *Fragments Posthumes III* 32[16] Début 1864 à printemps 1864, onde Nietzsche disse da possibilidade de pintar os afetos, como a ação a mais real, mesmo a mais perigosa, porém, a mais extraordinária imitação do homem no seu mais alto afeto. Vejamos:

No que diz respeito ao ator ele quer imitar o homem somente enquanto ele é ativo e real: no mais alto afeto. Porque sua natureza extrema não vê fraqueza e ausência nos outros estados. Pintar os afetos constitui para o artista um perigo extraordinário. Embriagador, o sensualmente extático, súbito, mobilidade a todo custo _ tendências assustadoras!”(Nietzsche, 1988, p.179)”. (livre tradução).

Para de certo modo desenhar sua crítica a Aristóteles, quando este na *Poética* considerava terror e compaixão como sendo os afetos trágicos e que deveriam assim ser purificados e afastados da ação humana. Terror e compaixão são irreconciliáveis; são incapazes de promover a reconciliação do homem com a vida, dizia Aristóteles.

Tanto para Aristóteles como para Nietzsche, terror e compaixão são afetos trágicos, porém para Aristóteles, o terror e a compaixão não favorecem a vida. Daí uma catarse é necessária para curar os homens de seus afetos mais terríveis. Em Nietzsche, a catarse não é para purificar e curar os homens dos seus afetos mais terríveis. E sim, é para promover a reconciliação do homem com a vida, assim como na reconciliação entre Apolo e Dioniso.

É em *Para Além de Bem e Mal* que encontramos de forma mais maturada a hipótese que deu origem a esta investigação. Nietzsche (2011) enunciou que “tudo que manifesta vida deve ser considerado uma fórmula reduzida pela tendência geral: desde então, nova fixação da ideia de “vida”, como vontade de potência” (Nietzsche, 2011, p.366).

Parafraseando Nietzsche, dizemos que o afeto está presente por toda parte onde há vontade, onde há vida. Vontade e vida estão, então, sempre e por toda parte. Onde encontramos vontade de afeto, encontramos vida. Onde encontramos vida encontramos combates.

Sob este signo “vontade de potência”, tal qual Nietzsche identificou a vida e, no projeto de constituição da teoria genealógica da vida considerada como força que se impõe a partir de *Assim falou Zaratustra* é que colocamos a questão do afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida.

Há, de fato, um parentesco psicossomático, fisiológico e afetivo entre a arte, a vontade de potência, a força e o afeto? Nossa realidade, emoções, sentimentos, pensamentos, juízos e ações encerram uma proporção juntos a fórmula de uma ficção completa, considerando que a vontade de potência é o fato

elementar, “a forma primitiva do afeto”, como bem Nietzsche articulou no parágrafo 36 de *Para Além de Bem e Mal?*

Correspondendo a essas indagações temos também uma pergunta fundamental, já feita por Nietzsche, retomada por nós e repetida novamente aqui. “Até que ponto os afetos alcançam no coração da existência?” (Nietzsche, 2013, p.19).

Exortamos este questionamento como o aporte que confere ao homem de afetos a possibilidade de fazer o experimento do pensamento, fazer o experimento do interpretar e dar sentido a existência. De modo análogo, buscamos conferir sentido para as nossas indagações; de modo, a saber, até que profundidade chega o nosso mundo de paixões, apetites, impulsos e afetos na economia global da vida? Quanto de afetos o homem é capazes de suportar? Quanto de afetos o homem é capaz de transvalorar? É nesta direção que os capítulos I, II e III deste estudo se movimentam.

O capítulo I, intitulado: Mundo trágico – mundo afeto: da estética trágica à filosofia trágica se movimenta com o auxílio preponderante de o *Nascimento da Tragédia*. Algumas passagens de *Verdade e mentira do Sentido Extramoral*, *Considerações Extemporâneas I, II, II e IV*, *A visão Dionisíaca de Mundo* e outros textos, e *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*.

Consideramos nestes escritos a constituição de um mundo estético-trágico-afetivo no conjunto das imagens de Apolo e Dioniso e seus respectivos impulsos apolodionisíacos, “pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (Nietzsche, 2003, p.47). Neste entrevero trágico, a descoberta dos afetos trágicos. Ou Nietzsche no caminho de uma crítica à retomada da interpretação metafísica, apoiado nos afetos como vontade de potência, luta interna em prol da vida e no direito de se considerar o primeiro filósofo trágico.

O afeto pode ser um problema filosoficamente situável. No pensamento nietzschiano, assim como a vida, ele é de uma empresa muito difícil, uma vez que [...] “Entre dois pensamentos, *todos os afetos possíveis* jogam o seu jogo: mas os movimentos são rápidos demais, por isso não os *compreendemos*, por isso *os negamos*”... (Nietzsche, 2012, p.42).

“Os afetos [trágicos] são sintomas da formação do material da memória _ sobrevivência ininterrupta e atuação conjunta” (Nietzsche, 2015, p.134).

É algo que, de um modo ou de outro suscita uma gama complexa e plural de sentimentos, de interpretações e de forças somando-se às apreciações religiosas, estético-metafísicas, morais, de valor e de sentido da vida.

Não sendo um discurso monólito, ele articula a imaginação, o pensamento, as emoções e os sentimentos. Desse modo transpassa e transversa toda a matéria. Escava as ausências. Bate no peito dos humanos de frente e lhes configura um mundo em caráter de devir; “sem forma e informulável do

caos das sensações” (Nietzsche, 2011, p.351). Afeta a todos os homens e os retiram da sua zona de conforto. O que lhes dá uma ciranda na roda viva da vida.

“Afeto”. Nestas nossas aspas, sobressaem as aspas de Nietzsche, como observa Blondel: [...] “Trata daquilo que Nietzsche chama de “a inocência do vir-a-ser”, o “fatum”, “as pulsões”, e a “contradição”, que a palavra tende sempre a obliterar (Blondel, 1985,p.137).

Diante a esse signo linguístico não poderíamos deixar de pensar em Zaratustra, seu protagonismo, suas andanças e seus discursos, presentes em *Assim falou Zaratustra*. Este livro, *Assim falou Zaratustra*, o mais estranho de Nietzsche, seria assim, um exercício de estilo filológico e genealógico que critica o rigor filosófico das sínteses conceituais em nome de uma imoralidade do pensamento sem um rigor e fundamento de ordem epistemológica.

Assim Falou Zaratustra é a obra de Nietzsche em que as palavras parecem surgir da esfera das experiências primitivas, de tal modo que as suas palavras não se referem, por meio de transposições imaginativas, os sentimentos e conceitos já instituídos e constituídos. A expressão nietzschiana não revela outra expressão, mas aquilo a que Colli chama a “imediatez”, o fundo da vida. Por isso os seus conceitos são símbolos de qualquer coisa que não tem figura são expressões nascituras (Molder, 2000, p.xviii)

Essa obra é o arcabouço teórico desta pesquisa. Além de *Assim falou Zaratustra*, outros textos do autor, como *A Gaia Ciência*, *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral*, *Humano Demasiado Humano*, *O Viandante e sua Sombra*, publicado como *Humano Demasiado Humano II*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Aurora*, *Fragments Finais*, *Fragments do Espólio*, *Fragments Póstumos V, VI e VII*, *Ditirambos de Dionísos* são aditados a ela para reconhecer a maquinaria nietzschiana que o levou ao afastamento lúcido, decisivo, e definitivo da metafísica.

No II capítulo intitulado: Em torno de *Assim falou Zaratustra*: por uma sensibilidade dionisíaca consideramos *Assim Falou Zaratustra*, como Nietzsche mesmo a considerou; um exercício de um experimento moral. A tonalidade natural desta sua filosofia pós-metafísica. Inicialmente tomamos esse empreendimento como uma sinalização que denota a ambiência genealógica desta narrativa desenrolada da metafísica e tecida nos fios da arte trágica.

Zaratustra não só cria suas vivências, seus acontecimentos como cria seus ambientes. “Zaratustra que contrapõe coragem e escárnio de um modo sagrado a todas as coisas sagradas e que percorre com inocência seu caminho em direção ao que há de mais proibido, mal...” (Nietzsche, 2013, p.126), permite pensarmos uma circularidade dos afetos em combates que não encontram em seus devires um universo racionalizável, um acento e alento entre este universo e os sentimentos que traduzam estas existências desarrazoadas.

Ele recria domínios já bastantes gastos pelas implicações artísticas, culturais, religiosas, filosóficas e morais. Toda a ambiência genealógica em *Zaratustra* incide em “poder pensar e desejar pensar o “retorno”” (Schmidt, Spreckelsen, 2017, p.128).

“De outro lado, o empreendimento filológico de Nietzsche- *Zaratustra* consiste em passar da palavra, sempre suspeita de moralismo, sempre virtualmente cúmplice da metafísica, à realidade, vir a ser múltiplo e trágico” (Blondel, Eric. 1985 p.135). Seja também o avesso da negação moral. “E não se trata de outra coisa bem diferente, de um retorno á linguagem trágica, à linguagem da realidade, aquela que *Zaratustra* falou (*Assim falou Zaratustra*) para além das nomeações morais [...]” (Blondel, Eric. 1985 p.135).

Na verdade esse comentário de Blondel, no vértice nietzschiano, clarifica as visões de mundo, de homem e de existência em *Assim falou Zaratustra*. Faz vibrar a razão e a sensibilidade nos domínios do trágico e devir que é sempre, a vida. E toma de assalto o homem. Leva-o a fazer de “tua vida um experimento e monumento ao teu experimento” (Nietzsche, 2004; 2008 p.170).

Desse modo, *Zaratustra* é aquele que vem ensinar o sentido da terra, na cepa da moral dionisíaca. Advento este que Nietzsche retornou e fez ressoar em *A Genealogia da Moral*.

Partindo deste horizonte zaratustriano e dos seus discursos de sinais, tentamos eleger e sinalizar algumas fórmulas extraídas de *Assim Falou Zaratustra*. Da mesma maneira, tentamos articular e descrever “um afeto específico junto à pluralidade de querer e sentimentos arrolados no *Zaratustra* que, segundo o filósofo alemão, perfazem e constituem todo ato volitivo”. Isto é: o afeto trágico presente nos discursos de *Zaratustra*.

E por fim, no capítulo III intitulado: Afeto e alegria: a inocência do devir em grau maior tentamos fazer saber que os afetos não estão separados de todas as coisas e que a matéria dos afetos nos é interessante, pois nos remete à construção de uma “teoria dos afetos”, como bem nos assegura Scarlett Marton (2016). Esta teoria dos afetos em Nietzsche diz ser “a vida como totalidade das sensações e dos sentimentos” (Nietzsche, 1988, p.372) e que vai tentar triunfar em quase todos os escritos nietzschianos, principalmente na sua última fase.

Subscrevendo o exame dos sentimentos morais, sua inclinação sintomática e psicológica ao circuito da vida, há de se perceber que são os afetos, os sentimentos, as paixões e impulsos que impõem ao homem o que pensar, sentir, querer, agir; o que valorar, como valorar e para quê valorar. Desarte disse Nietzsche: “vivo”: isto é valorar: - Em toda vontade há avaliação _ e a vontade está presente em todo orgânico” (Nietzsche, 2015, p.116).

Neste trabalho utilizamos, sobretudo o terceiro período da obra de Nietzsche, pois foi nesta fase que Nietzsche elaborou o conceito de vontade de potência. Nós tentamos adotar aqui, a divisão da obra

nietzschiana apresentada pela comentadora Scarlett Marton, embora diferentes autores adotem divisões distintas.

Adiantamos que tentamos adequar este estudo explorando tal periodização dos escritos de Nietzsche, “Mantendo a arte de viver em primeiro plano” (Dias, 2011, p.13). [E em torno de como] “Nietzsche, investe todo o seu saber na tarefa de descobrir novas formas de vida” (Dias, 2011, p.13). Formas abarrotadas de estímulos a favor da celebração da vida.

Scarlett Marton em seu livro *Das Forças cósmicas aos valores humanos* sugere esta periodização a seguir: o primeiro começaria com *O nascimento da tragédia* (1872) e terminaria com as *Considerações extemporâneas*, correspondendo assim aos anos de 1870 a 1876; Também denominado de o pessimismo romântico _Schopenhauer e Wagner; o segundo período se estenderia de *Humano demasiado humano* aos quatro livros de a *Gaia ciência*, correspondendo assim aos anos de 1876 a 1882; ou o positivismo cético e o terceiro período (1882-1886) abarcaria as seguintes obras *Assim falou Zaratustra*, o *Ensaio de autocrítica*, o Prefácio de 1886 a *O nascimento da tragédia*, os Prefácios a *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia ciência*, o quinto livro de a *Gaia ciência*, *Para além de bem e mal*, *Genealogia da moral*, *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* e *Ditirambos de Dionísio*, além dos *Fragmentos póstumos* deste período, período marcado pelo *Zaratustra*, período da transmutação dos valores.

Consideramos também a interpretação de Claudemir Liuís Araldi, em sua tese de doutorado, *Criação e aniquilamento*, quando ele interpreta o pessimismo\ niilismo em *Assim falou Zaratustra*, a partir de um transcurso das\ nas três metamorfoses como ideia de que os períodos em Nietzsche, embora diferentes, são constituintes de um mesmo pensamento (a vontade de potência, o eterno retorno, o amor *fati* e a transmutação de todos os valores).

Procuramos mesclar e intercalar questões e discussões presentes neste estudo a esta periodização. Nas sequências das discussões em torno de os problemas tratados na filosofia de Nietzsche é percebido um anacronismo histórico e uma dificuldade de articular com os três períodos supracitados, as abordagens nietzschianas em que noções são trabalhadas sem ainda estarem presentes no contexto devido.

Afirma Gilvan Fogel (2011) que o homem, a vida e a existência humanas, diz igualmente que vida, que existência humana não é coisa ou algo nenhum, mas história. Se servirmo-nos desta afirmação, e mesmos certos de que não resolveria o acometimento desta série de anacronias, mas suavizaria a deficiência e a falta de método para escapar às armadilhas das leituras e interpretações nietzschianas. Ademais o que procuramos sinalizar é a proposta de uma leitura de o trágico, da existência e da vida humanas como um afeto em combates e em devires buscando restituir ao devir sua inocência, leveza e alegria arrancadas de si pelo jugo, sentença e condenação da metafísica.

De modo a descrever, advertidamente aquilo que Nietzsche pretendeu restaurar: O humano, suas sensações e seus sentimentos, sua crença, seu caráter, seus afetos. O homem é ainda uma razão que merece ser investigada. O seu potente mundo interior, forrado de sentimentos, ainda merece ser remexido. Revolvido. Invertido. O homem é, acertadamente, os sentimentos, os seus primeiros pensamentos. Aqui, cabe-nos o dissecamento dos valores niilistas que enfraquecem a vida, causam a sua degenerescência e a nega. Sobremaneira, o humano tomando para si a gestação e o parto do seu ser numa autodissecação, numa - muda de visão, muda de gosto, uma muda de pele moral. Um humano capaz de si, sustentando sua carcaça, criando sua sombra e seu meio-dia.

CAPÍTULO I

MUNDO TRÁGICO - MUNDO AFETO: DA ESTÉTICA TRÁGICA À FILOSOFIA TRÁGICA

1. A visão dionisíaca de mundo _ Dioniso: Imagem arquetípica da vida indestrutível.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) em outono de 1887, ao se declarar sobre a sua filosofia, não só nos apresentou a vida; isto que está por trás de todos os nossos impulsos, sentimentos, razões, sentidos, paixões e afetos; como também nos esclareceu que a criação está nos procedimentos diuturnos de todo ser vivente para dinamizá-la. E nos permitir ler as múltiplas óticas perspectivísticas que a vida nos oferece.

Desde modo ele declarou a sua filosofia nestes termos:

Filosofia como arte de descobrir a verdade: [...] Em *contrapartida* [...] contra a busca da verdade de maneira totalmente irônica e a recusando; “Filosofia como uma arte da vida”. A arte nos lembra de estados do vigor animal; ela é, por um lado, um excesso e uma emanção de corporeidade florescente para o interior do mundo das imagens e desejos; por outro, um estímulo da função animal por meios de imagens e desejos da vida mais alta_ uma elevação do sentimento de vida, um estimulante desse sentimento (Nietzsche, 2013, p.299-326).

Esse trecho consagra a união entre arte, filosofia (pensamento) e vida no pensamento nietzschiano. Casamento que prevaleceu em todos os seus escritos, claro, sofrendo transmutações. Arte, pensamento e vida trasfegam, num contra movimento à razão e o seu domínio excomunal sobre os sentimentos, impulsos, instintos, paixões, afetos, marcando seu território frente à sensibilidade. É-nos conveniente escutarmos Nietzsche nesta empreitada, guardando, portanto, as reservas nietzschianas às esferas da razão e da abstração.

“Mantendo a arte de viver em primeiro plano, Nietzsche, investe todo o seu saber na tarefa de descobrir novas formas de vida” (Dias, 2011, p.13). Formas abarrotadas de estímulos a favor da celebração da vida. Esta expressão: “Filosofia como uma arte da vida” facilita a nossa reivindicação da estética à filosofia trágica nietzschiana. Prerrogativa que colabora às questões o que é a vida? E como experimentamos a vida? Qual é o seu sentido? Sinais prementes de uma estética e de uma ética que não podemos ignorar. Tentativa que faremos no terceiro capítulo desta investigação.

Nossa primeira investida é aqui sugerida imediatamente pelo texto de *O nascimento da tragédia*. A nosso ver, esta obra compõe-se de cenários cujo “pensamento cultivador” (o dionisíaco) está tomado de “afetos guerreiros”.

Sim, é de combates que falamos. *O nascimento da tragédia* não teve o seu surgimento na época da Guerra Franco-Prussiana, de 1870-1, enquanto o troar da batalha de Wörth se espalhava por sobre a Europa? Não foi este o testemunho de Nietzsche em *A tentativa de autocrítica*? [...] “Luta: Supondo-se que se compreenda essa palavra num sentido bastante amplo e profundo, para também se compreender a relação do dominador com o dominado como um combate, e a relação do obediente com o dominador como uma resistência” (Nietzsche, 2005, p.215).

Não foi o essencial da concepção do dionisíaco, o conceito da arte na relação com a vida?

Esses acontecimentos afetuais de itinerário trágico tem “um passar” primeiramente no respiro da metafísica de artista e nos sentimentos da vontade de verdade. Num segundo momento, o sentimento de devir de face dionisíaca dá o tom do combate. Cenário de uma primeira tentativa de junção entre ética e estética, vontade e o processo de simbolização das forças da arte Grega.

[...] A origem da tragédia é um gesto de abertura que dimana já, quanto a nós, de uma concepção tensional de arte grega, pois Nietzsche considera a sua perpetuação indestrutível da tensão interna ao povo helênico: a simultaneidade do espírito dionisíaco e apolíneo como conflito entre duas “vontades”, uma selvagem e desmedidamente violenta, contra outra que revela uma harmoniosa tendência de integração [...] Dionisio e Apolo, são conseqüentemente, as duas forças presentes na arte como tensão, como constitutivas. A verdadeira antagonia vai encontrá-la Nietzsche, ambigüamente, num primeiro momento, entre Dionisio e Sócrates, que Nietzsche apelida de inimigo da arte e, depois, radicalmente, entre Dionisio e o Crucificado, de que *Assim falava Zarathustra* é uma ilustração perfeita (Branco s\d, p.6).

Este escrito publicado em 1872 anuncia o cultivo nietzschiano do trágico à luz do dionisíaco. Giorgio Colli (1996), Roberto Machado (2017) sublinham a intimidade que há entre arte, religião e metafísica. Um só instinto, porém cada um em sua pele. Portanto, é na civilização Grega, postula Roger Bastide (1971) que [...] a arte faz parte do estilo de vida de uma época, isto é, da concepção do mundo e da sua liturgia de ação (Bastide, p.18).

Essa assertiva, melhor em Nietzsche, como se vê, arte é também “dar estilo ao seu carácter... é uma arte deveras considerável que raramente se encontra!” (Nietzsche, 2000, p.181), um estilo artístico vivo, forças e energias capazes de emoldurar um sistema cultural, de se irradiar para todos os lados e de propagar a vida. Estamos diante então de uma tentativa, uma experimentação, num ritmo afirmativo dessas forças, de estabelecer em si mesmo um reino aristocrático.

Para ele, os Gregos experimentaram entrar na posse de si mesmos. Aprendendo a organizar o caos de si. Esses Povos tomaram a cultura sem máscara, interior e exterior, aperfeiçoaram a harmonia entre pensamento e vida. Compreenderam o que foi a força da natureza moral sem prejuízo para os instintos da arte, da religião e da moral.

Pensando ainda mais longe, disse que é preciso compreender a arte e a religião para se tornar sábio. O mesmo instinto que produz a arte produz a religião, como também conseguir ver e entender o mundo além da metafísica. Se ficarmos dentro delas nós não as entenderemos.

Arte e religião são estágios que precisamos ter passado. E a metafísica também. A arte é uma modulação da vida. Tanto que, inversamente, pensamos na hipótese de que uma vida modulada na arte seria uma tentativa de tornar as ilusões da existência inteiramente arte.

Desse modo, é sob a indumentária da arte grega, lembra-nos Machado (2017), que é a vida, portanto, a maior descoberta nietzschiana no contexto de *O nascimento da tragédia* e a fundamental implicação que adquirirá importância em toda sua filosofia.

Essa é uma tese importante que podemos derivar de uma leitura possível presente em todo escrito nietzschiano. Bem como reconhecermos que para Nietzsche [...] “O mundo ele mesmo é inteiramente arte” (Nietzsche, 1978, p.125). Ao mesmo tempo entender a vida (*Das Leben*) como vontade (*wille*). Por outro lado, como “ele [o homem] é salvo, pela arte, e através da arte salva-se nele _ a vida ” (Nietzsche, 1992, p.55).

O fato é que arte e vida se imbricam, assim como mundo , homem, vontade e sentimentos também o fazem. Por essas razões, ela, a civilização Grega, ganha validade em todo o mundo, mesmo não podendo ser a última palavra em civilização.

Admiramos as grandes obras dos gregos: sua arquitetura, sua plástica, sua poesia, sua filosofia, sua ciência. Ela foi o espelho e a régua pelos quais Nietzsche construiu o seu esteticismo de mundo. E as demais civilizações somos todos, todos somos seus herdeiros. Estamos conscientes de que eles são os fundadores do espírito europeu (Otto, 2006, p.17).

O homem e a civilização Grega estão engendrados nos sentimentos e acontecimentos afetuais daquele mundo derivado de pulsões artísticas. Diagnosticamos os sentimentos e acontecimentos do povo Grego, sobretudo tecidos pelos fios da mitologia. Um dos primeiros espelhos para Nietzsche ler e entender a sua Alemanha fora tal mitologia; a grega.

“A mitologia é uma tal obra de arte da natureza. O mais elevado é de fato configurado em seu tecido; tudo é relação e metamorfose, formado e reformado, e estes formar e transformar são seu procedimento característico, sua vida interna, seu método, por assim dizer” (Schlegel,1994,p.55).

Deste modo é pertinente especificar a nervura mitológica cujos sentidos, voltam-se a civilização Grega. [...] “Para um grego, o mito não conhece fronteiras. Ele se insinua em toda parte. É essencial a seu pensamento quanto o ar ou o sol o são à sua própria vida” [...] Ele é pela própria natureza, aparentado da arte, em todas as suas criações (Grimal, 2013, p.8-9).

De fato, há um modo da mitologia, no qual essas passagens de Schlegel e de Grimal ilustram a interpretação nietzschiana do mundo como obra de arte. A visão de mundo se insinua como mitológica e estimada como forma do pensamento. Do mesmo modo, poderíamos argumentar também, que Nietzsche trata de uma tentativa de fazer uma defesa do mito (como arte trágica) frente à razão (a filosofia). Um “mundo inventado” de histórias contadas que une imagem, forma, conteúdo e pensamento. Tal conluio da arte com o mito, longe de querer as verdades da razão, tem ele, um compromisso primeiro com a vibração e exuberância da vida, refluída nas menores obras, o “resto pobre de vida”.

[...] Agora se nos abre, por assim dizer, a montanha mágica do Olimpo e nos mostra as suas raízes. [...] “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve que colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos”. [...] (Nietzsche, 1992, p.36).

À arte, a afirmar de modo recorrente, o que Nietzsche a considerou; maior estimuladora, condição profilática, e a maior transfiguradora da vida; mesmo que esconda o seu lado horrendo, no seu fundo, tem alegria. A arte dá o tom de uma interpretação do mundo numa condição sensível. [...] “Pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (Nietzsche, 1992 p.47).

Em nosso entender, é justamente nesta realidade transfigurada pela arte que Nietzsche toma a sério a necessidade da arte. Com isso a existência e o mundo podendo ser justificados esteticamente, tem seus retratos emoldurados no contexto de *O nascimento da tragédia*, quando fica esclarecida a afirmativa de que a concepção trágica da existência é a expressão do mundo agonístico da aparência, enovelados à aparência dionisíaca e à essência apolínea. Assim, o mundo, o homem e a existência são compreendidos como a vida e a arte são concebidas: _ Em embates. A arte é trágica. “A vida é trágica”. “A vida já ouvimos e afirmamos isso, é trágica. Ela se desenrola no Inaudito. Sofrimento, morte, crueldade de toda sorte dominam ela” (cf. Safranski, 2005, p.63).

Demanda-se que não só há um sentimento terrificante de vida interior como também a constatação de que a existência humana está alicerçada sob condições precária, frágil e absurda de

mortes. Ou por outro registro, vemos a sublimidade do trágico: a beleza e o gosto deste mundo, desta existência e desta vida sensíveis que brotam deste fundo trágico.

Corresponde ao mesmo tempo a um sintoma de forças que cria e destrói como no duplo registro do devir. Dissera Nietzsche: “Ainda não vi aniquilamento que não fosse fecundação e prenhez” (Nietzsche, 2004, p.293). E numa multiplicidade de conflito e de harmonia se emparelham constantemente para gerar estas imagens da arte: o mundo, o homem e a existência como as imagens de um fazer artístico.

A vida trágica transpõe precisamente a existência humana sobre outro plano, o plano trágico; e é justificado, seguindo perfeitamente uma conjuntura trágica. É mesmo um projeto ambicioso em vias das “circunstâncias em que projetamos e inventamos nas coisas uma transfiguração e abundância até que elas reflitam a nossa própria abundância e prazer de viver” (Nietzsche, 2000, p.176).

Pois bem, não nos surpreendamos com o fato de que a religião apresenta um vínculo eterno com as forças eternizadoras da arte, como também uma fonte inesgotável de mitos e de imagens mirando a busca de uma clara sabedoria onde mundo e vida se criam, se aniquilam por suas próprias forças e duração.

Os mitos de Apolo e de Dioniso é um arranjo bem talhado da arte trágica. Eles configuram a imagem de uma civilização que compreendia não só a defesa de um sentido estético da História, mas, mais que isso, compreendia que o sentimento fundamental do universo cultural grego era o trágico.

O Grego percebia o trágico no início da existência; como assim o dizia, o sábio Sileno, companheiro de Dioniso, respondendo ao rei Midas sobre o que seria o melhor e preferível para o ser humano:

Perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: _ estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada* ser. Depois disso, porém, para ti é logo morrer!(Nietzsche, 1996, p.36).

Este vaticínio se tornou importante. Sócrates, por exemplo, fez uso dele de modo invertido, abreviando mais o tempo de existência dos homens. Agora o mal não era só ter nascido. As paixões se tornariam um veneno e os impulsos, um gatilho imperfeito e um erro de direção para o espírito. Uma luta se travava ali, com um ganho e defesa maiores para uma vida da morte do que para uma vida que luta contra a morte da vida.

Nietzsche, na contramão de Sócrates, advertiu:

Pois a vida é rodopio de duas circunstâncias: uma de vida e outra de morte, portanto, é admirável o humano que luta com a morte para evitar que ela atrapalhe o seu caminho. [...] “Oh, idiotas, a vida inteira é luta em torno de gosto, gozação, gozação e degustação, e precisa ser assim”... “Disputa dos afetos” [...] (Nietzsche, 2004, 2008, p.282-283).

A vida na medida em que é luta, faz adivinhar o sombrio trágico contexto da vida, mas concomitantemente, cria nele uma claridade; como bem pontuou Nietzsche para a ideia da estrutura fundamental agonal da vida, em *O nascimento da tragédia* (cf. Safranski, 2005).

Neste solo, a gestualidade de Dioniso trouxe os efeitos clarificadores do conhecer e do saber que deveriam ser revogados, justamente porque Dioniso arrasta consigo a crítica e a coragem de proteger a vida da vontade de saber em demasia e da vontade de morte como alívio da existência.

Dioniso, Diz Márcio J. Silveira Lima (2006) que com sua entrada na cena mítica, e já ameaçada pela racionalização, permite que Apolo celebre, contigo, a demanda da vida, nos espaços de culto dionisíaco. Assim, de fato nos parece ponderável que a arte grega na vertente das tragédias, tenha salvado a mitologia lhe imputando importância quanto a nos oferecer uma visão de mundo e favorecer uma interpretação do mesmo.

2. Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível

É preciso, assim como Nietzsche, configurar certos conceitos e imagens, escolhidos e entendidos como símbolos na tradição religiosa. Lembremos Apolo e Dioniso como as divindades estéticas constitutivas do mundo grego.

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não -figurada [*Unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, aparecem emparelhados um com outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia Ática (Nietzsche, 2003,p.27).

Pelo construto acima fica evidente que Nietzsche tem na arte trágica a mais alta conta. Essa passagem sinaliza o lugar de importância que tem a arte trágica dentro das preocupações nietzschianas.

A arte trágica possibilita a união entre essência e aparência. Antes de simples e delimitada, é complexa e inesgotável por seus encadeamentos aos conceitos de trágico, apolíneo e de dionisíaco desembocando na construção da “metafísica de artista” e posteriormente na tentativa de uma fisiologia da arte.

Ela mesma, a arte trágica é o estado mais elevado da vida dos Helênicos, pois postula - “o mundo como uma obra de arte em autogestação” (Nietzsche, 2002 p.172). Retrata o estado de gosto mais elevado do indivíduo. Essa arte faz tudo vibrar, transfigura e reforça valores subjacentes aos desejos da vida. Traz o homem para a roda viva da própria existência.

Coloquemos em contrapontos as figurações de Apolo e Dioniso. Perguntamos: O que teria sido Apolo no meio cultural pré-helênico?

[...] O Resplandecente, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia. A verdade superior, a perfeição desses estados, na sua contraposição com a realidade cotidiana tão lacunarmente inteligível, seguida da profunda consciência reparadora e sanadora do sono, é simultaneamente o análogo simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes, mercê das quais a vida se orna passível e digna de ser vivida. Mas tampouco deve faltar à imagem de Apolo aquela linha delicada que a imagem onírica não pode ultrapassar, [...] isto é, aquela limitação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sábia tranquilidade do deus plasmador. Seu olho deve ser “solar”, em conformidade com a sua origem; mesmo quando mira colérico e mal-humorado, paira sobre ele a consagração da bela aparência; [...] e poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falamos todo o prazer e toda a sabedoria da “aparência”, juntamente com a beleza (Nietzsche, 1992, p.29-30).

Apolo, na “qualidade de deus dos poderes configuradores”, é o deus solar. Deus délfico e mântico. Purificador dos enleios demoníacos. O ser do universo em sua clareza, ordem e prescrição é imagem divina do princípio de individuação (aqui, atende a concepção shopenhauriana: o poder de singularizar e multiplicar, através do espaço e do tempo; o Uno essencial e indiviso) e canto sapiencial. Por sua música, veio a ser o primeiro e o mais nobre educador dos homens.

Walter Otto (2006) bem nos lembra de que o seu canto (o de Apolo), o mais lúcido entre os deuses não se eleva como sonho de uma alma extasiada, antes voa linha reta para seu alvo claramente percebido _ a verdade_ e o acerto é sinal de sua divindade.

Os contrários assumem uma forma. Assim, essa música é a grande educadora, o símbolo de toda a ordem existente no mundo e na vida humana. Apolo músico é o mesmo instituidor da ordem, o mesmo conhecedor do justo, do necessário, do vindouro.

Esse endeusamento da individuação, quando pensado, sobretudo como imperativo e descritivo, só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a *medida* no sentido helênico. Apolo como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim, corre ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do “conhece-te- a ti mesmo” e “nada em demasia”, ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como demônios propriamente hostis da esfera não-apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros (Nietzsche, 2002,p.40-41).

Esse deus propõe uma atitude tanto exterior como interior que, visa à busca do conhecimento ao exame de si mesmo e de seus semelhantes. O imutável, as formas eternas garantem o coroamento da vida e do humano se efetivamente a existência e o humano guardarem uma representação fiel de sua forma. A isso Nietzsche chamou: “O engano, de Apolo: a eternidade da bela forma; a legislação aristocrática: “assim deve ser sempre” (Nietzsche, 2000, p.223).

Isso quer dizer distância eminente, amplitude de visão. Resposta aos sintomas de um instinto dominante para criar, interpretar, valorar e governar o mundo. O domínio sobre a sabedoria e o conhecimento. Parece-nos que tais palavras guardam uma vontade devotada para a negação da vida. Uma vontade sonhada diante de um mundo inventado e sonhado, diante do mundo da bela aparência como salvação frente ao devir.

Acreditava-se que o alívio para os horrores da existência (dor e contradição) se daria a partir desta própria sabedoria mítica. Aqueles que extrapolavam os próprios limites, certamente seriam lançados a eles um destino desditoso. Contra a realidade deste mundo que é caótica e terrificante, a pulsão dionisíaca que embriaga na criação, a partir do Uno primordial; o homem deve proteger-se clarificando seu íntimo ser.

Com o seu olhar solar, a bela forma, a bela aparência quer eternidade na aparição, diante dela o ser humano fica quieto, sem desejos, liso, como o mar calmo, curado, em conformidade consigo mesmo e com todo o estar-aí; a segunda tendência empurra na direção do devir, do prazer de que se faça devir, isto é, do construir e do destruir. O devir, sentido e exposto, muito rico por dentro, seria a permanente elaboração de um insatisfeito, muito rico por dentro, infinitamente tenso e tensionado, um deus que só consegue superar a tortura do ser por meio de um permanente transformar-se e modificar: _ a aparência como redenção provisória, lograda

a cada instante; o mundo como sequência de visões divinas e salvação na aparência (Nietzsche, 2002, p.143-144).

Assim é que reunimos a descrição de Apolo na exigência do estilo mais sublime, no princípio de individuação, já sugerido anteriormente. Esse deus iluminador e santificador, fundador e ordenador reúne em seu ser o querer eterno da bela aparência eterna na aparição.

Com isso, Apolo, não se opõe apenas à exaltação dionisíaca do devir, mas também a toda situação e condição existenciais, manifestadas nos indivíduos, cujos espíritos parecerão se inclinar à transmutação subsumida no princípio de individuação.

E “Dioniso, quem era”? Nas *Bacantes* de Eurípedes, Dioniso apresenta a si mesmo com estas palavras:

Chegado sou a esta terra tebana, eu, Dioniso, filho de Zeus, dado à luz pela cria de Cadmo, Sêmele, partejada pelo fogo do relâmpago. Minha forma divina pela de um mortal trocada, eis-me aqui, junto às fontes do Dirce, defronte às águas do Ismene. [...] Venho a esta terra grega, mas só depois de fazer que todos aqueles povos dançassem e de haver fundado os mistérios meus, para que divindade manifesta me torne entre os mortais. [...] Penteu, a quem Cadmo confiou o cetro régio, _ que de filha sua nascera _, em mim combate o combate iníquo: de suas libações me aparta, em suas preces me olvida. Mas hei de mostrar-lhe que deus eu sou, a ele e a todo o povo de Tebas! Depois, bem cumprido o que aqui cumprir devia, a outros países dirigirei meus passos, por toda a parte expondo a minha divindade. E se Tebas em fúria, de armas nas mãos intenta das montanhas arrancar as Bacantes, na batalha lançarei as Ménades. Por isso, de mortal vesti o semblante e minha forma divina mudei em natureza (Sousa, 1974, p.p.13-14).

No comentário a esta obra, (especificamente estes versos acima citados), Eudoro de Sousa (1974) disse que a finalidade dos sessenta e três versos, recitados por Dioniso, o deus único em cena, nos esclarece que Dioniso apresenta-se dizendo quem é e de onde veio, faz questão de dizer que se apresenta depois de iniciar muitos povos no seu culto, difundindo a fama de sua natureza. Dentro de seus procedimentos, ele insiste em se apresentar em Tebas como *homem*.

Três vezes o diz variando a fórmula: ”minha fórmula divina pela de um mortal trocada”, “de mortal vesti o semblante” e “minha forma divina mudei em natureza”. Insistência que lhe parece denunciar uma das intenções mais esclarecedoras do sentido do poema.

Seja como for, as ocultas intenções do poeta, Penteu não crê que Dioniso seja um deus. Ao que lhe parece é que Dioniso tem como projeto, reclamar a sua divindade e o seu reconhecimento como deus.

E mesmo como hipótese de um esclarecimento à verdade do comentário lírico à luz de Dodds, “o ato do drama asseverando que a luta entre Penteu e a nova divindade se converte em um tipo de toda luta entre o intelectualismo ateu e o sentimento religioso instintivo do povo” (Sousa, 1974, p.91).

Dioniso na inclinação da habilitação nietzschiana designaria à reabilitação pela antropologia cultural, do binário “Apolíneo-dionisíaco”. Oposição que tornaria uma relevância de menor apreço no *nascimento da tragédia* dados aos abusos reais e na bibliografia especializada dos últimos trinta, quarenta anos, nem sequer é mencionada ou se outra referência o fá-lo é somente para acusar no uso da fórmula gasta do diletantismo literato.

Sousa (1974) se justifica ao dizer que não há monumento figurado na Grécia Antiga, documento escrito que demonstra em Dioniso tanto “dionisismo” e em Apolo tanto “apolinismo” quanto Nietzsche pretendia. O fato é que “o apolíneo-dionisíaco” tenta reentrar no domínio da ciência pela porta que lhe abre a antropologia cultural (Sousa, 1974, p.119).

A habilitação nietzschiana estaria assim, de conformidade à ciência filológica no que tange ler o *Mundo como vontade e representação* de Schopenhauer e dizer que o pessimismo do mundo moderno não é só dor e sofrimento, ele pode ser superado pela vontade de potência, força criadora, alegre e afirmadora da vida.

Fazendo uma reflexão psicofisiológica do mito de Dioniso aproximando da imagética dionisíaca da irracionalidade e loucura.

Rafael López-Pedraza (2002) analisa o mito de Dioniso n’*As Bacantes* como veículo para explorar zonas de “sombras” na natureza humana. Ele assevera que nesta narrativa não se pode considerar o mundo sem a consideração à visão dionisíaca; e entende esta imagética, considerando a sedução e desmembramento do menino Dioniso, pelas mãos dos Titãs. O aporte do binário ‘apolíneo-dionisíaco’ na consideração nietzschiana é veículo cabal para a sua aposta no dionisíaco como modo de vida.

[...] Devemos reconhecer que, para os Gregos, Dioniso e seu conflito trágico representam um momento culminante da cultura: ‘Não há dúvida que Zeus levou a cabo o desempenho do divino, mas foi Dioniso quem o completou ou [...]’ o que coroou a criação do mundo.

“O menino Dioniso sendo dilacerado e devorado pelos titãs pode ser visto como um modelo mítico da iniciação individual, iniciação a que está sujeito todo o ser humano e a qual de sofrer em seus primeiros anos e vida”. Este deus-menino se veste das carnes humanas e irrompe à humanidade toda ela; ampliando a ideia de que “não existe uma idade para o estilo de vida dionisíaco” (López-Pedraza, 2002, p.68, 25,77).

Uma imagem de horror e uma metáfora conhecidas da loucura. Pedacos de uma consciência cindida. “Dioniso é causa e libertação da loucura; a dupla natureza de Dioniso, aquele que enlouquece os seres humanos, e aquele que os liberta desta loucura” (López-Pedraza, 2002, p.30).

Dioniso lançou-se na própria imagem, lançando-se também na criação da pluralidade. Posta a sua imagem no espelho, ele a seguiu, sendo e seguindo o próprio despedaçamento. É importante entender que, diante dos mitos de outros deuses do panteão grego, o mito de Dioniso nos move de maneira diferente. Sem esquecermo-nos da interpretação de Giorgio Colli (2012) ao contar que Zeus furioso com o dilaceramento de Dioniso pelos Titãs, pegou a sua fuligem e fez os homens. Somos feitos do mesmo material de que Dioniso fora feito.

Com Dioniso nossa imaginação se conecta imediatamente aos complexos mais arcaicos da humanidade. Sua consideração é a de que este mito está na ordem dos mitos como modelo individual e da iniciação, tendo seu drama inevitável na infância. Esse mito é modelo e iniciação que povoam o imaginário coletivo, os quais estão sujeitos o ser humano.

Nesses aspectos, López-Pedraza, também avalia a importância do mito na habilitação da antropologia cultural, o binário apolíneo-dionisíaco é chave-mestra para a antropologia cultural e para a psicologia. Mas, ressalta que a representação das ménades é a descrição de uma loucura rara que Eurípedes em *As Bacantes* falou de forma poética, fazendo nos conectar com níveis arcaicos e desconhecidos da natureza humana, e não uma mera descrição imagética antropológica.

Apesar de explorar a arte das emoções, não existe um livro onde possamos aprender sobre as emoções. A imagem de Dioniso pode exteriorizar emoções negativas que deveriam ser vividas totalmente até converte-se em emoções positivas. “Uma imagem como essa não traz a beleza apolínea; é uma imagem que nos faz pensar na estética dionisíaca da distorção” (López-Pedraza, 2002, p.45). Nos seus comentários, López-Pedraza ainda afirma que este binarismo está presente do início ao fim, marcando o dionisíaco como um modo de vida e que este modo de vida deve ser resgatado pela modernidade para pensar e vivenciar as emoções fora da zona de conforto das religiões, num sentido geral, a experiência interior do místico cristão que apontou para a vida contemplativa de todo o homem ocidental.

Fica demarcado, aqui, um problema sobre a origem de Dioniso e sua natureza, divina, humana ou divina e humana, mas que não é um problema que vamos explorar por economia das fontes literárias. Retomemos a questão da importância da fundação do mito de Dioniso na esfera da fundação do homem e do seu imaginário.

À luz de Heráclito, nos diz Colli (2013) que “Nascimento ama esconder-se”. Daí “Um experimentar a máxima imediatez da excelência e da sabedoria fazendo e aprendendo coisas verdadeiras segundo o nascimento”. [...] “Aos possuídos por Dioniso, às ménades, aos iniciados”. [...]

“Sem sacralidade, na verdade, eles são iniciados nos mistérios que se praticam entre os homens” (Colli, 2013, p.33-67).

Os supostos transe e loucura diagnosticados já a partir de seu nascimento fazem de Dioniso mesmo uma profusão de alegrias, o seu transe e a sua loucura. Estes seus experimentos-diagnósticos levam-nos à ideia de que Dioniso apossa-se dos homens, toma seu corpo e seu espírito, não para trazer-lhes uma espécie de “purgação” e descargas dos seus afetos mais terríveis e temidos (os afetos dionisíacos), e sim, por sugestão, para trazer-lhes a descarga do dionisíaco, produzindo e liberando em decorrência disto, fontes da alegria, alegrias em profusão.

Disse Nietzsche (2005) a respeito de Dioniso: _ “sensibilidade destinada à multiplicação das fontes da alegria”; “Talento para a alegria festiva”: O dionisíaco.

Nas linhas dos § 3 e 4 de a *Tentativa de autocrítica* de 1886, encontramos o dito de Nietzsche (1996) de que quem já falava n’*O nascimento da tragédia* era uma voz estranha de um discípulo de um deus desconhecido que por enquanto se escondia sob o capucho dos doutos e rabugice dialética dos alemães, inclusive sob os maus modos do wagneriano; um espírito com estranhas, memória regurgitante de perguntas, experiências e coisas ocultas, a cuja margem estava escrito o nome de Dionisio mais como ponto de interrogação; uma espécie de alma mística quase menádica, oscilava de modo arbitrário, se queria comunicar-se ou ocultar-se.

Dioniso cantaria poeticamente e não falaria a “nova alma”. Desse modo, a sugestiva de uma “hipótese metafísica das sensações” substituiria a exaltação à maravilha da essência pelo contraditório da vontade de aparência, de ilusão. Resolutamente, Dioniso, apesar de tudo que lhe sucedeu a anunciaria assim, na ótica de Nietzsche, como deve sê-lo:

A vontade de aparência, de ilusão, de engano, de devir e de mudança é mais profunda, mais “metafísica” do que a vontade de verdade, de realidade, de ser: o prazer é mais originário do que a dor; esta última é, por si só, apenas a consequência de uma vontade de prazer (de criar, de formar, de arruinar, de destruir) e, em sua forma mais elevada, uma *espécie* de prazer... (Nietzsche, 2005, p.277).

O homem não foge ao sentimento de ilusão, aparência e desengano da própria vida. “... Dioniso é causa da liberação, por isso o deus é também libertador” [...] “Mas tu que tens o domínio sobre eles, aqueles a que quiseres, libertará das árduas penas e da paixão sem limites” (Colli, 2012 p. 279); como algo da mesma ordem da manifestação fenomenal, imanente e afetiva da vida.

Este homem ao experimentar o vivido dionisíaco da vida, a formidável plasticidade de se dar a responder as novas causalidades e necessidades da sua condição existencial (como o irromper a vida

no radical espelho de Dioniso), manifesta o teor da arte dionisíaca que nos quer convencer da potência trágica e criadora da vida.

Lembra-nos Colli (2013) que o espelho é símbolo de ilusão do mundo, ele sinaliza a aparência do mundo, mas também é a possibilidade de através de seus jogos, poder conhecer o mundo.

Dos jogos deste espelho enxergamos uma intriga afetual do mundo. Nesse universo temos o encontro de Dioniso (e seus impulsos) entre o fora, o mundo, entre os espectros e o seu outro, constituindo sua divindade, mas também se tornando um despossuído de si mesmo e lhe desamparando.

Dioniso não é um. Dioniso é um-duplo. Dioniso é um bifronte. À luz de seu próprio espelho-espectro e de seus afetos, ele é dois-um, que une ilusão e realidade, aparência e essência, dor e prazer, sofrimento e alívio. Ele une os separados, desmembra a unidade e libera a pluralidade do jugo das dualidades. No seu *corpus dyonisiacum* (corpo dionisíaco) traduz-se um espírito trágico em prol da vida; e ocupado com o sentido e valor da existência.

Desarte é no útero de Dioniso que se pronuncia tudo. Embora esta ideia não seja uma ideia óbvia, sugerimos que o seja. “No afeto se revela não o seu ser humano, mas o seu afeto” (Nietzsche, 2004, p.102). Dioniso é o lugar por excelência da nascitura do afeto.

Este afeto, quem saberá suas máximas e as suas excelências? Com essa pergunta adentramos na visão dionisíaca de mundo tendo em Dioniso a imagem arquetípica da vida indestrutível. Este afeto lavrado com a arte trágica surgiu na nascitura mesma do artista e sua obra de arte.

Quando o corpo grego e a alma grega “floresceram”, e não, por exemplo, em estados de uma exaltação e loucura doentias, surgiu aquele símbolo extremamente misterioso da mais elevada afirmação do mundo e transfiguração da existência, que houve até aqui sobre a Terra. Ofereceu-se aqui um *critério de medida*, a partir do qual aquilo que desde então surgiu é experimentado como breves demais, pobres demais, restrito demais: _ não se precisa senão pronunciar a palavra “Dioniso” diante dos melhores nomes e coisas modernas [...] *Dioniso é juiz!*_ será que as pessoas me compreenderam? (Nietzsche, 2015, p. 632).

Estabelece-se aí um *pathos* de afetos. O mundo é oferecido na balança da criança, ‘o menino com o espelho’ é o juiz das suas imagens e das suas configurações. [...] “Novos caminhos sigo, uma nova fala me vem; como todos os criadores, cansei-me das velhas línguas. Meu espírito já não deseja caminhar com solas gastas” (Nietzsche, 2018, p.79).

Numa tentativa de distância, de querer sorver o solo estável da razão e de incidir-se ao caráter dionisíaco do mundo, desde que este homem moderno, crie outro espírito, outro caminho apartado das solas gastas da razão e das velhas línguas da metafísica; uma elevação do solo da sensibilidade grega pode ser sentida.

Cabe, contudo, uma observação, de que esse *pathos* de afetos descreve a presença do dionisíaco e, sobretudo a presença\ausência de uma força de expressão plástica (a vontade de potência), consorte do deus Dioniso, epifania das forças geradoras do universo, ainda que camuflada, aviltada em alguns tipos de mitos teo-cosmogônicos, e ainda em construção, no que tange seu caráter conceitual nietzschiano, atravessa e ultrapassa a história, conectando-se à *Assim falava Zaratustra*, obra que “Nietzsche apresenta pela primeira vez na obra publicada, seu conceito de vontade de potência. Nesse momento é com ela que passa a identificar a vida” (Marton, 2016, p.423). Neste ponto de vista, a ideia de predicação da vontade de potência à vida, pode indicar-nos esta filosofia, este homem e este pensamento modernos em Nietzsche.

Retomando o atual estágio de nossas investigações, em Dioniso, tudo é aparência, jogo e devir. O desfazer para fazer. O surgir e desaparecer. Dioniso é ele mesmo que se põe em cena.

[...] O único Dionísio verdadeiramente real aparece numa pluralidade de configuração, na máscara de um herói lutador e como que enredado nas malhas da vontade individual. Pela maneira como o deus aparente fala e atua, ele se assemelha a um indivíduo que erra, anela e sofre: e o fato de ele aparecer com tanta precisão e nitidez épica é efeito do Apolo onirocante que interpreta para o coro o seu estado dionisíaco através daquela aparência similiforme. Na verdade, porém, aquele herói é Dionísio sofredor, dos Mistérios, aquele deus que experimenta em si os padecimentos da individuação [...] (Nietzsche, 1992, p.69-70).

Dioniso, de seu culto mesmo a tragédia nasceu e se desenvolveu. “O instinto configurador de deuses, no entanto, poderia ainda florescer no interior do mundo” (Marton, 2016, p.187). Ele não inculca um rigoroso monoteísmo como presente na teocosmogonia narrado pelo Povo de Israel. “A Criação propriamente dita, ou seja, a organização do “caos” (*tôhu wâ bôû*) é efetuada pelo poder da palavra divina... E finalmente a obra cosmogônica é coroada pela Criação do homem” (Eliade, 2010, p.163).

Robert Gueluy (1963), ao tratar da ordem cosmogônica, se espelha nos capítulos primeiro e segundo do *Gênesis*. A ideia essencial é de estender ao universo o que Israel sabe das origens e do objetivo de sua vocação [pedagogia da salvação]: o mundo inteiro tem o mesmo autor que o Povo [de Israel] o qual Deus deu a terra prometida; ele deve a sua existência à mesma força e à mesma bondade, ele participa do mesmo destino [“teologia da aliança”].

Esta narrativa se ocupa em trazer um Nome para um Povo Eleito, para ser santificado e louvado até o último suspiro. Haja vista que Deus já tem um Projeto de vida para toda a humanidade, instaurado a partir da aliança feita com este Povo e que se estende, desde a organização do mundo até Àquele capaz de “suportar o *tremendum de Deus*”. (a “loucura de Deus”).

Na perspectiva de Mircea Eliade (2010), mesmo o povo hebreu se interessando mais por esta “história santa” deixando em segundo plano a cosmogonia e os mitos de origem que narram os acontecimentos míticos e fabulosos dos *primordim* (primórdios), não podemos deixar passar despercebido o fato de que essa genealogia impôs uma visão pessimista da existência.

“Em contraposição ao Deus da *décadence*, ao paradoxo do Deus da Cruz, Dioniso simboliza a afirmação superior da existência” (Marton, 2016, p.187). De outra forma, Eliade colabora na mesma ideia ao afirmar que:

Dioniso está relacionado com a totalidade da vida, como o demonstram suas relações com a água, os germes, o sangue ou o esperma, e os excessos de vitalidade ilustrados por suas epifanias animais (touro, leão, bode). Suas manifestações e desaparecimentos inesperados refletem de certa forma o aparecimento e a ocultação da vida, isto é, a alternativa da vida e da morte, e, por fim, sua unidade [...] Por meio de suas epifanias e ocultações, Dioniso revela o mistério _ e a sacralidade e da conjunção entre a vida e a morte. Revelação de natureza religiosa, portanto é efetuada pela própria presença do deus. (Eliade, 2010 p.340).

Destarte, assimilando sua aparição à matéria, forma e força que Dioniso empresta ao homem, não nos é difícil de perceber que ele está ligado àquilo que Nietzsche enalteceu nas teses de o *Nascimento da Tragédia*: em última instância, a vida é devir.

Vida é criação e destruição cuja única realidade é a permanente transgressão de seus limites em um eterno processo de criação de aparências. O problema da criação e da destruição, é considerado por Nietzsche a verdade da vida e como tal, tem que ser expressão e afirmação do devir.

N’a *Tentativa de autocrítica* vemos estabelecida esta dupla ideia da justificação estético, metafísica e moral de mundo. Na cepa da justificação estética do mundo, esta crítica assinala que esta visão trágica do mundo é em geral um delineamento anticristão.

A dualidade Apolodionisíaca tem que dar conta da unidade fundamental da vida. A “dominação” dionisíaca aparece aqui como a capacidade de o homem criar a si mesmo, o dominar e superar a si mesmo. Portanto, a sua aparição é a primeira etapa das sucessivas tentativas de alianças travadas entre o homem e si mesmo. Ao mesmo tempo em que é a possibilidade de romper com o pessimismo estético socrático. A transfiguração dionisíaca é o primeiro sinal de uma transmutação ôntica.

Dioniso é aquele que sofre como invenção do devir. Um deus que sofre é o fundamento do mundo. Nas palavras de Nietzsche, lemos:

Dioniso é “quem mais sofre, mais fundo aspira por beleza, ele a cria” (Nietzsche, 2002,p.143).
Um deus que sofre procura pela criação e destruição de um mundo; de novo deseja voltar e

desfazer, criar e destruir pelas próprias forças. [...] “Criar _ eis a grande libertação do sofrer e o que torna a vida leve. Mas para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação” (Nietzsche, 2018, p.82).

A expressão crueldade\sofrimento, condiz com a visão próxima do nascer vital, fazer a vida, abrir-se para a vida, criar a vida e a visão distante do precisa-se viver a própria morte, iminência de fim, do insólito, estranho, temeroso, do destruir que povoam a existência e vida, estes reinos do trágico e de pertencimento das forças afetuais.

É, pois, neste contexto, como bem anunciado em do caminho do criador, primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, que Dioniso (na sua associação com a personagem Zaratustra) é sinal de crueldade. Ele apodera do próprio direito e da própria força para dar a si mesmo teu bem e teu mal e erguer tua vontade acima da lei, sendo o juízo de si mesmo e vingador de tua própria lei.

Para Nietzsche, (2005) O homem, de novo deseja a responsabilidade do criar a própria existência em conformidade “a disciplina do sofrer, do grande sofrer”; “disciplina que criou toda excelência humana”, reunindo em si criador e criatura contrária à “criatura no homem” forjada do barro do Éden. Crueldade, disciplina do sofrer, do grande sofrer. Aqui, assim, “quer dizer: vida, existência é, desde si mesma, ser o fazer de si mesma”. [pois] “o homem é “*homo faber*”, um autofazedor, um autofabricador de si mesmo” (Fogel, 2011, p.294).

Devemos assim acreditar que é a vida que sofre, ela mesma. Nas suas múltiplas formas fenomênicas, é vida combatendo vida em relevo a alta potência do trágico- dionisíaco.

Na esteira de Apolo, e contrapondo a sua tragédia imperativa que diz “assim deve ser sempre!”, “Dioniso é sensualidade e crueldade”. [E] “A efemeridade poderia ser interpretada como o prazer da força procriadora e destruidora, como criação constante” (Nietzsche, 1978; 2005 p.119, 223).

O nascimento da tragédia repete uma descrição semelhante a esta e que está presente também n’*A Visão dionisíaca de mundo*. Vejamos:

A natureza exuberante celebra as suas saturnais e os seus funerais ao mesmo tempo. Os afetos de seus sacerdotes estão misturados da maneira a mais estranha, dores despertam prazer, o júbilo arrebatado do peito sons torturados. O deus [...], [“o que liberta, o que relaxa ou enfraquece os membros”], libertou todas as coisas de si mesmo, tudo transmutou. O canto e a mímica das massas agitadas, nas quais a natureza foi dotada de voz e movimento eram algo de completamente novo e inaudito para o mundo greco-homérico.[...] Foi o povo apolíneo que colocou o (Instinkt) superpoderoso em grilhões: ele subjogou o mais perigoso elemento da natureza, suas mais selvagens bestas.(Nietzsche, 2005,p.13)

Otto (2006) descreve Dioniso como o filho de *Kháris* (Alegria) se manifestando apenas no plano da vida humana. Na natureza, ele se manifesta no jubiloso crescer e florescer, no grato encanto do broto desperdiçado na primavera.

Dioniso seria o primeiro na esfera criadora do Uno-primordial. Uma força gerativa da terra. Aquele que expressa o verdadeiro criador. O Uno-primordial com o seu fundo terrificante de dor e de contradição. E pelo “rebento da alegria”, torna belo, amável e espirituoso o homem e sua obra de arte.

Não será, portanto, meramente por efeito retórico que chamará dionisíaco o mundo. [...], a figura de Dionísio enquanto divindade metamorfoseante, porta-máscaras, evidencia o caráter mesmo do mundo como pleno e radical vir-a-ser, onde uma série de mudanças se encontra permanentemente em curso. É ainda em nome deste caráter que dizemos que a filosofia nietzschiana revitaliza o conceito grego de *physis*, como aquilo que não cessa continuamente de nascer e morrer, num ciclo interminável de gerações. Mundo e *physis* aqui se confundem, enquanto totalidade que permanentemente gera e destrói a si mesma. [...] O mundo assim constituído, é em grandeza, policromático e polifônico – qualidades próprias à figura de Dionísio enquanto potência de metamorfose. Dionísio ainda personifica o texto original da vida. É o deus desprovido de todo pudor, a inocência de uma vida da qual nada tem de reprovar. A metáfora da nudez, associada à Dionísio, nos remete à personalidade do mundo que se mostra ao mesmo tempo que se esconde, sem subterfúgios, em sua complexidade. Ele não teme o próprio “corpo”, não se condiciona nas vestes do dogmatismo, e não se esconde na “caverna” dos preconceitos (Peixoto, 1996,214-215). (grifos da autora).

Esse deus é o coração dilacerado da terra. Dioniso é afeto porque é sinal de expansão do sentimento de vontade de potência. Ele tudo afirma da vida em totalidade e expansão. Dioniso reúne ele mesmo, seu corpo, seus humores, suas emulações, alegrias, seus afetos, suas regras, seu destino.

Desse modo da força procriadora e destruidora Dioniso traz o dilaceramento para a vida humana e rompe com a aristocracia apolínea- o princípio de individuação. Quem é o homem liberto senão um dionisíaco? A mesma vida que quer a individuação, como uma forma pela qual se pode manifestar e aliviar a existência, também quer o Uno-primordial como dor e contradição para seu desenvolvimento.

Este desenvolvimento não é uma resposta peremptória aos instintos da vontade de vida, é tão somente a possibilidade e experimento de belos pedaços de alegria descomunal e de superabundância de vida neste reino – isto é, como potência possibilitadora desta vida, a redenção no fundo terrível e de contradição. Dioniso é totalidade porque é a duplicidade e mistura dos afetos.

Quando vemos, porém como, sob a pressão deste pacto de paz, a potência dionisíaca se manifestou, reconhecemos agora nas orgias dionisíacas dos gregos, em comparação às Sáceas

babilônicas e sua retrogradação do homem ao tigre e ao macaco, o significado das festas de redenção universal e dos dias de transfiguração. Só com elas alcança a natureza o júbilo artístico, só com elas torna-se o rompimento do *principium de individuationis* um fenômeno artístico. Aquela repugnante beberagem mágica de volúpia e crueldade viu-se aqui impotente: somente a maravilhosa mistura e duplicidade dos afetos do entusiasta dionisíaco lembra _ como um remédio lembra remédios letais _ aquele fenômeno, segundo o qual os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sons dolorosos. Da mais elevada alegria soa o grito de horror ou o lamento anelante por uma perda irreparável (Nietzsche, 2002, p.34).

Com efeito, encontramos nesta exposição, a experiência dionisíaca. O homem volta a reconciliar-se com a natureza e com os outros homens. A luta entre indivíduos, seu sofrimento em maior ou menor grau pela vida é alimentada para a vontade e suspiro da natureza. Falamos de uma sublimidade do sofrimento, o que requer seu acento no caráter fisiológico da existência.

Contrário de uma autoconsciência, ele adere a uma despossessão de *si* mesmo. Longe da clássica problemática (‘o mesmo e do outro’) de inclinação platônica. Usando de empréstimo, uma expressão levinasiana, este é outramente-Dioniso, isto é, o contínuo diferenciar-se a si mesmo em seu devir. É uma *hybris* (desmedida, interdição) que assume o controle emocional, intelectual e moral frente a um *metron* (medida).

Scarlett Marton (2016) nos adianta que estamos falando de um pessimismo [trágico] dionisíaco (ou pessimismo da força, no intuito de triunfar sobre o mais terrível sofrimento), que brota de uma vontade de afirmar a vida com todos os seus aspectos de dor e de alegrias encadeados. E o que nos confere a repetir Nietzsche em seus questionamentos:

“O que é o dionisíaco”?[...] de onde haveria de provir o anseio contraposto a este, que se apresentou ainda antes do tempo, o *anseio do feio*, a boa nova e severa vontade dos antigos helenos para o pessimismo, para o mito trágico, para a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência – de onde deveria então originar-se a tragédia? Porventura do prazer, da força, da saúde transbordante, de uma plenitude demasiado grande? E que significado tem então, fisiologicamente falando, aquela loucura dionisíaca? Como? A loucura não será por acaso o sintoma da degeneração, do declínio, de uma cultura bastante tardia? (Nietzsche, 2002, p. 16,17) (Grifos do autor).

Se se também podemos tomar esse pessimismo na fórmula de um “consolo metafísico” que vem anunciado pela reconciliação entre afetos, é justo que temos presente aí a mediação da sabedoria dionisíaca (sabedoria trágica).

Nietzsche (1992), disse que: “e foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado”.

[...] “Uma certa desarmonia, isto é, uma mistura de acordo e de antagonismo, parece ser a verdadeira forma da vida. O que dá seu encanto no jogo, é o movimento que está além das fronteiras da plena harmonia” [...] O dionisíaco é então o fundo desarmonioso que aspira ao ritmo, à beleza etc. O ritmo da vida orgânica _ pela qual a medida se adapta à forma das excitações que fundam assim irrupção” (Nietzsche, 1988, p.379). (livre tradução).

É certo também que a fórmula consolo metafísico dá o tom da presença importante da medida apolínea. Com isso a adesão nietzschiana a uma filosofia trágica não desqualifica e nem elimina a razão, a clareza, a verdade e certeza apolíneas. O que nos parece sinalizado é que Nietzsche só não coloca estes impulsos apolíneos como o centro das operações vitais e como a verdadeira forma da vida.

Embora saibamos da participação apolínea no construto dionisíaco, o assenhramento desta sabedoria pelo pessimismo dionisíaco, não nos parece demonstrar que o que constitui a “metafísica de artista” é um antagonismo de forças, de emoções e de concepções de mundo? Uma espécie de descarga de afetos, como se descarregasse uma só e mesma quantidade de sensação energética que pode se descarregar de mil modos? Inclusive como a “liberdade da vontade”, como o “afloramento de tensão de forças”?

Não podemos deixar passar despercebido, logo a frente, este esclarecedor excerto nietzschiano presente em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* cujas perguntas contidas aí, revelam observações que se anteciparam à elaboração de uma filosofia trágica em Nietzsche. Aditamos a tal excerto, nossa pergunta acima descrita para indicar a presença que continua a ter do mundo a importância da “ciência” para a vida e vice-versa. Salvamos assim este excerto:

[...] A vida deve ela dominar o conhecimento, a ciência, ou bem o conhecimento deve reinar sobre a vida? Qual destas duas forças é superior à outra? Qual deve imperar? Ninguém duvidará que seja a vida, porque um saber que destruiria a vida destruiria também ele mesmo. O conhecimento pressupõe a vida, e ele tem então na salvaguarda da vida o mesmo interesse que todo ser tem à própria conservação. Assim, a ciência tem necessidade de ser vigiada e controlada por uma instância superior: é necessário intimamente associar à ciência uma *higiene da vida*, cujos princípios seriam as forças não históricas e supra – históricas constituindo o antídoto natural contra a invasão da doença histórica dentro da vida. Sem dúvida este antídoto nos causaria a nós outras doenças da história, também algum sofrimento (Nietzsche, 1990, p.166). (Livre tradução).

Machado (2017) nos esclarece que o poder criativo do artista trágico foi negado por não penetrar na essência das coisas, pois as exigências de uma afirmação em um ser verdadeiro, a crença em uma verdade como valor superior, as predileções da essência em detrimento à aparência e a posição ao dionisíaco acentuavam “uma ilusão metafísica” intimamente ligada à ciência. E que a “metafísica de artista” que Nietzsche defende é a denúncia da verdade como única deusa da ciência _ sua ilusão constitutiva.

Nessa visada de Machado, se pode inscrever a proposta de Dioniso com o projeto dionisíaco de tentar fazer valer a inocência do devir, na economia das forças psicofisiológicas. Esse projeto assinalaria não o fim da razão, da ciência, o fim da aparência, o passar da dor ou o início de um novo conhecimento e novo saber e com ele a verdadeira sabedoria do sentido e valor da existência, mas marcaria primeiro, o descortinar das descargas afetivas do devir, forças telúricas de pulsão, irrupção e de criação já existentes no coração da natureza. Depois, traria “a virtude extraviada de volta para a terra - Sim, de volta ao corpo e à vida: para que, dê á terra seu sentido _um sentido humano!” (Nietzsche, 2018, p.73). Impulsionaria o homem a querer se superar e a querer ser legisladores em mutações, tecendo a própria vestimenta colorida, esta sua vivência e existência humanas.

Nietzsche (1992) assim sinalizou que Dioniso é no fim das contas o “bárbaro”, todo o desmensurado da natureza em prazer, dor e conhecimento, uma necessidade tal qual o apolíneo. No mundo construído sobre a aparência e o comedimento, irrompeu o *desmedido* revelando-se como a verdade, a contradição e o deleite nascido das dores, falando por si desde o coração da natureza. Este primeiro passar do itinerário trágico no acontecimento afetual apolodionisíaco sublinha ainda, a existência de uma estética dupla.

Resgatemos primeiramente, o termo *Aesthetica* em Alexander Baumgarten para fazer valer a “língua dos afetos” em *Zaratustra*.

Alexander Baumgarten (1993), falando da manutenção deste termo, o revestiu de um direito de cidadania e o tomou na linguagem corrente para os alemães. Investigado na parte I de *A Estética a Lógica da Arte e do Poema*, sugeriu a nós que a Estética é “a ciência que leva o discurso sensível à sua perfeição”, de outro modo, uma arte poética filosófica.

O poema imita a natureza ou as suas ações. Nele é possível perceber numerosos elementos, simultâneos ou sucessivos. O poema é a imitação da vida logo é algo cheio de vida. Isto nos induz a pensar sob a apreciação dos sentidos, sensações, sentimentos e afetos revestidos da “língua dos afetos” podendo ser lidos, restritamente, somente à luz da arte poética. Homem e sentimentos devem ser de algum modo, restituídos à vida até que queira o homem superar-se e “chegar-se mais à verdade da vida”.

Em Nietzsche, não nos parece diferente. Diríamos que este pensador também se serve da “língua dos afetos”. Nietzsche trava uma luta com a linguagem. Com efeito, subtende-se uma

dionisíaca ‘moldura transfiguradora’. Ela representaria a encarnação dos afetos na vida. Seu projeto ambicioso é poético, metafórico, visando abrir as entranhas do mundo, das coisas e do homem.

Os estados em que inserimos uma *transfiguração* e uma *plenitude* nas coisas e nelas poetizamos, até que nos devolvam o reflexo de nossa própria plenitude e de nosso prazer de viver: o impulso sexual, a embriaguez, a refeição, a primavera, a vitória sobre o inimigo, o escárnio um pouco de bravura; a crueldade; o êxtase do sentimento religioso (Nietzsche, 2005, p. 244). (grifos do autor).

A propósito disso, importa sinalizar aí implícito, um projeto de [...] “retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações [...], que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*” (“homem natural”) [...] (Nietzsche, 2005, p.124).

Desarte, a *aesthetica* (estética) foi um primeiro procedimento que permitiu uma leitura filológico-genealógica dos afetos. Um experimento necessário para “colocar de cabeça para baixo todas as valorações” até que o homem possa atingir-se.

De modo a descrever, advertidamente aquilo que Nietzsche pretendeu restaurar: O humano, suas sensações e seus sentimentos, crença, caráter, seus afetos. O homem é ainda uma razão que merece ser investigada. O seu potente mundo interior, forrado de sentimentos, ainda merece ser remexido. Revolvido. Invertido. Ele é, acertadamente, os sentimentos, nossos primeiros pensamentos.

Havemos de seguir, na duplicidade desta estética.

No inverno de 1876-1877, (reafirmado no § 10, Incursões de um extemporâneo no *Crepúsculo dos ídolos*) Nietzsche escrevia sobre a existência desta estética dupla, introduzindo na estética a oposição conceitual do apolíneo-dionisíaco e ambos como embriaguez.

Decerto, tentando pensar os instintos do conhecimento (sua propensão à ciência) e da vida, se favorável a uma religião ou a uma civilização artística. Uma arte, um conhecimento, uma ciência ou uma moral? Quem deve dominar sobre quem?

Existe uma estética dupla. A primeira parte dos efeitos da arte e deduz deles causas correspondentes; com esse procedimento, ela sofre a magia da arte e é, por si só, uma espécie de poesia e de embriaguez: um ressoar da arte que faz vibrar as cordas da ciência. A outra estética parte dos inícios frequentemente absurdos e infantis da arte: não é capaz de derivar dos efeitos reais e, por isso, tentará reduzir de modo geral, a sensação em relação à arte e fazer de tudo para tornar esses efeitos suspeitos, como se fossem mentirosos ou doentes. A partir disso, fica claro qual estética a arte utiliza, qual não, e em que medida nenhuma delas pode ser uma ciência (Nietzsche, 2005,p.59).

Percebemos que os impulsos que movem a arte não têm a mesma finalidade que a ciência, mas que um impulso excitado ao máximo da intensidade de forças, está sujeito a magia, a emoção, as sensações e à beberagem da ciência, tanto a ponto de torna-se uma paixão doente. Por outro lado, há uma predileção pelos impulsos dionisíacos e a aposta de que esses efeitos pudessem elevar o intelecto a um sistema emocional e estabelecer um conhecimento que permitisse o homem medir o valor da vida e o não-valor da vida.

Essa força dionisíaca, ativa e combativa, detentora de um sentimento de vida mais potente e afirmadora de si mesma, sempre quer que se cumpra o propósito da vontade de potência; o de tornar inocente o devir. Podemos dizer que será a partir desta proeminência no dionisíaco que se instaura a problematização sobre o classicismo em Nietzsche.

É cabível dizermos que este classicismo em Nietzsche, assume uma tarefa de perseguir as questões do pessimismo e do niilismo?

Clademir Araldi Luís em *Nilismo, Criação e aniquilamento* (2004) Nietzsche e a filosofia dos extremos (2004), reproduz com pequenas modificações nesta sua tese de doutorado a radicalização do niilismo na obra de Nietzsche, interpretando o pessimismo\ niilismo em *Assim falou Zaratustra*, a partir de um transcurso das\ nas três metamorfoses como ideia de que os períodos em Nietzsche, embora diferentes, são constituintes de um mesmo pensamento (a vontade de potência, o eterno retorno, o amor *fati* e a transmutação de todos os valores).

Incide nesse ponto também a percepção por meio da emergência egoica do “tu deves” (veneração), “eu quero” (libertação) e “eu sou” (inocência) que dimensionam o criar, ensinar, aprender o sentido da terra. Deste modo, em Nietzsche (2012), penetrando nas raízes do mundo, do corpo, do coração e nas raízes do coração da vida e não só do cérebro, se amplia os acenos do vir-a-ser da [minha] vontade, a inocência em [meu] conhecimento, a necessidade de tornar a vida leve e alegre ou o mesmo que atingir e conquistar ‘o teu direito’ e a ‘tua força’(para-o-afeto). Dar a ‘ti mesmo’ ‘teu bem e teu mal’ e erguer tua vontade acima de ti como uma lei; ser juiz de ti mesmo e vingador de tua lei, para criar para ti um deus.

Pode ficar claro, pela ideia das três metamorfoses que o classicismo nietzschiano se inscreve nas sendas da crítica á metafísica socrática-platônico-aristotélica que tornaram possíveis o ‘espírito de gravidade, a elevação da racionalidade filosófica na arte, nos mitos, na religião, na moral, na educação, na política, na cultura, na existência, na vida e nas operações do conhecimento científico que outrora aprisionou o querer da vontade e criminalizou os afetos.

Este transcurso é agora mostrado na face do pessimismo\ niilismo estético socrático onde se acusa uma despotencialização dos afetos.

[...] “Reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da decomposição grega, como pseudogregos, como antigregos (*Nascimento da Tragédia*, 1972)” (Nietzsche, 1988, p.22). Como elemento desagregador da cultura trágica grega, Sócrates pretendeu chegar à verdade, desvendá-la e corrigi-la.

Diremos que aqui começa a sugestiva de os mitos de criação e aniquilamento que sobrevoaram a Grécia instaurando aquilo que Nietzsche diagnosticou como sendo o pessimismo (o “otimismo teórico”), ressoando e encontrando solo fértil na Europa, no terreno do pessimismo niilista.

3. Mitos de criação e de aniquilação _ Os “Reformadores” da humanidade

É na investigação acerca da ‘morte da tragédia’ (pessimismo estético- morte dos deuses) que o jovem Nietzsche apresentou a sua mais original hipótese das suas leituras socráticas. Em ‘Sócrates e a tragédia’ segunda conferência pública sobre a tragédia grega presente em *A visão dionisíaca do mundo* (2005), ele resumiu, primeiramente:

“Em torno de Eurípedes, seu caráter artístico quase não grego é resumido o mais brevemente possível sobre o conceito do *socratismo*. ‘tudo precisa ser consciente para ser belo’ e o princípio paralelo de Eurípedes para o socrático ‘tudo precisa ser consciente para ser bom’. Eurípedes é o poeta do racionalismo socrático” (Nietzsche, 2005, p.40-41).

A obra de Eurípedes e, sobretudo o socratismo estético se manifestam como agentes determinantes da decadência de toda a arte grega e conseqüentemente da civilização grega, ao eliminarem da tragédia os impulsos dionisíacos e desencadearem na arte trágica a preponderância da lógica.

O socratismo é antípoda do dionisíaco. Questão esta aqui, posta na cisão entre mundos, bem como entre razão e afetos. O caminho traçado em *O nascimento da tragédia* ainda nessa investidura transmite-nos, inegavelmente o propósito nietzschiano de anunciar a necessidade de “um *renascimento da tragédia* e algumas outras bem aventuradas esperanças para o ser alemão”, pois o pessimismo trágico dionisíaco fora vencido pelo otimismo teórico.

[...] Com a morte da tragédia grega, ao contrário, surgiu um enorme vazio, por toda parte profundamente sentido [...] “O grande Pã está morto”! Também ressoava como um doloroso lamento através do mundo helênico: “A tragédia está morta”! Com ela perdeu-se a própria poesia [...] Essa luta com a morte da tragédia foi travada com Eurípedes; aquele gênero tardio

da arte é conhecido como *nova comédia ática*. Nela continuou a viver a figura degenerada da tragédia, um monumento a seu penoso e violento passamento. (Nietzsche, 2003, p.73-78).

Ainda Nietzsche:

E quão duvidosa permanecia para ele a solução dos problemas éticos! Quão questionável o tratamento dos mitos! Quão questionável a repartição de ventura e desventura! Mesmo na linguagem da tragédia antiga havia para ele muita coisa de ofensiva, ao menos enigmática; em especial, achava haver demasiada pompa para as relações muito comuns, demasiados tropos e monstruosidades para a simplicidade dos caracteres. [...] Excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral, uma visão de mundo não-dionisíacas _ tal é a tendência de Eurípedes que agora se nos revela em luz meridiana (Nietzsche, 2003, p.77-78).

Essa denúncia vem justamente apontar o abrandamento de Dioniso na efusão mística, na música e na poesia. Afugentado dos palcos, atrás das cortinas, Dioniso espera encontrar novamente no jogo de suas máscaras, o herói trágico e criar-se no horrendo abismo da vida.

Nessa cena dramática dos mistérios dionisíacos e ocultados, talvez por um véu de Maia, projeta-se outro caminho para se ter o processo contra Sócrates, por ter profanado os mistérios dionisíacos por meio de sua devoção e veneração ao *daimon* (gênio). Toda aparência deste deus simbolicamente vem trazendo o fio do *logos*, da necessidade racional, para redimir o homem grego da “cegueira” do deus-arrebatador, o deus do inebriamento e da alegria. Basta imaginar as consequências destas máximas socráticas:

A competição. Sensibilidade com a qual todo filósofo gostaria de derrotar seu adversário, mediante a demonstração prática de que ele é o mais feliz. “Virtude é felicidade”: Isso falsificou toda observação psicológica desde Sócrates; defendem a si próprios (o “sentido para as ações” cresceu apenas como reação antagônica ao sentido mítico, não como força originária). [...] virtude é saber; só se peca pela ignorância; o virtuoso é o mais feliz; Nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia. Pois o herói virtuoso tem de ser dialético; agora tem de haver entre virtude e saber, crença e moral, uma ligação obrigatoriamente visível, agora a solução transcendental da justiça de esquilos é rebaixada ao nível do raso e insolente princípio da ‘Justiça Poética’ como seu habitual deus *ex-machine* (Nietzsche, 2005, p.145; 2003 p. 89).

Este racionalismo-estético-ético socrático não permitiu mais o tipo de sabedoria trágica. Existe, agora, uma negação do ser grego e da sua necessidade de criar na aparência para suportar os horrores

da existência. Em outras palavras, este gênio socrático ‘criou-se’ no fundo desta máxima: “Conhece-te a ti mesmo e nada em demasia”.

Esta sentença tomada do oráculo de Delfos e adotada por Sócrates concebe à razão o direito de conhecer o homem e sua existência e conduzi-lo, de tal modo, e cuja relação quaternária: virtude, saber, crença e moral, se inscrevem nos ensinamentos maiêutico-profiláticos de um Sócrates como médico da civilização.

Sócrates [...]” compreendeu que todo mundo tinha dele *necessidade* de seus remédios, de seus cuidados, de seus artifícios pessoais de autoconservação”... (Nietzsche, 1988, p.26). Ele compreendeu a si mesmo um fragmento do gênio da verdade.

Desse modo, é o “realizar-se do espírito”; (uma interpretação material e não fantasmagórica, que aproxima este termo à cultura), é o (em)-volver-se na busca de um melhor estado de alma como uma decisão pelo melhor estado de vida em busca de um otimismo da ciência, em vez da alegria trágica de um espírito dionisíaco.

Advertiu-nos Nietzsche de que o que a metafísica socrática não deu conta foi de “tudo daquilo que o homem até agora não soube dominar, que nenhum homem conseguiu digerir o “excremento da existência” _ pelo menos para a sabedoria [trágica] continua sendo o melhor adubo...” (Nietzsche, 2005, p. 263).

Não podemos esquecer, neste sentido, que está também no centro desta problematização o cuidado de Nietzsche em querer pensar a si mesmo como o primeiro “niilista completo da Europa”, tendo o niilismo dentro de si e em todo o seu entorno. Uma maneira trágica de olhar o trágico presente (um espírito agônico de afetos) neste evento que serviria de fomento à criação de planos para pensar a filosofia do futuro.

Esta é uma parada no pessimismo que Nietzsche vivenciava. Em carta a Peter Gast de 14 de agosto de 1881, em face do surgimento de um dos seus principais pensamentos que mais tarde progrediria para o niilismo:

No meu horizonte surgem ideias jamais concebidas; mas delas não quero deixar perceber, seja o que for, e prefiro conservar-me numa indestrutível tranquilidade. No entanto tenho que viver ainda alguns anos! Quando tais ideias surgem no meu cérebro, meu querido amigo, lembro-me também de que vivo uma existência muito perigosa, e de que pertenço ao número daquelas máquinas que facilmente se escangalham. A minha sensibilidade de intensa produz-me, simultaneamente, espanto e riso. Já, durante alguns dias, me considerei impossibilitado de sair do quarto, pelo ridículo motivo de ter os olhos inflamados. E tudo porquê? Porque, no dia anterior, havia chorado muitas lágrimas_ que não eram sentimentais, mais de júbilo_ durante os meus solitários passeios, em que vou cantando, chorando e delirando, ao mesmo tempo,

cheio de uma nova visão que adivinho, antes de qualquer outro homem. Onde estaria eu agora, que seria de mim, se de mim mesmo não derivasse a minha própria força e tivesse de esperar excitação ou consolação estranhas! (Nietzsche, 1944, p. 198-199).

Pessimismo alemão ou a *décadence* (enfraquecimento dos instintos, esgotamento, declínio da força, da vontade de potência e o estado mórbido do corpo). Nietzsche já buscava investigar sobre a cultura que repousada na noção de estilo, e a preocupação com um novo começo para a filosofia, não mais aquela filosofia da admiração que tocou “as coisas da pedagogia” com a necessidade da metafísica ser primeira no terreno da educação ou da formação. Isso denotou já uma preocupação com o caráter pessimista da arte, da religião, da cultura e da filosofia.

Em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1990), Nietzsche pontuou que cada indivíduo nascente deveria organizar seu caos interior refletindo as suas verdadeiras necessidades. Cada indivíduo precisaria um dia, se recusar a aprender, repetir e imitar sua honestidade, seu caráter forte e verídico. Compreender que a civilização pode ser outra coisa que a “*decoreação da vida*”, isto é, uma maneira de travesti-la e deforma-la; pois todo enfeite, de fato, esconde o objeto enfeitado.

Então se revelaria a ele a concepção grega da civilização, que contrariamente à concepção latina, vê nisso uma nova e melhor *Physis* (Natureza) sem distinção de um interior e de um exterior, sem dissimulação nem convenção: a concepção de uma civilização onde se realiza o acordo da vida e do pensamento, do sentimento, do parecer e do querer. “O pessimismo moderno é uma expressão da inutilidade do mundo moderno _ não do mundo e da existência” (Nietzsche, 2005 p.218).

Nessas bases, Nietzsche criticou na cultura alemã sua ausência de estilo opondo à cultura grega. Para ele, esta cultura triunfou por que os Gregos aprenderam através de sua própria experiência a cultivar a força superior de sua natureza moral. E aquela, degenerou porque cultivou uma arte filisteia. Desde modo, esse pessimismo do mundo grego começado com Sócrates marcou a cultura alemã e o pensamento nietzschiano, tanto que ele buscou seu aprofundamento, afirmando que o pessimismo com niilismo foi o maior evento trágico ocorrido na Europa.

Só se tem mais tarde a coragem para aquilo que se sabe propriamente. O fato de ter sido até aqui niilista de maneira fundamental foi algo que só admiti há pouco tempo: a energia, a indiferença com qual segui em frente como niilista me iludiu em relação a esse estado de fato fundamental. Quando se vai ao encontro de uma meta, parece impossível que a “ausência de metas em si” seja nossa crença fundamental (Nietzsche, 2013, p.337).

O niilismo assume relevância filosófica decisiva na obra tardia de Nietzsche. Toda essa aposta nietzschiana na cultura Grega colaborou para sua leitura do niilismo na Alemanha, a descoberta da

vontade de potência e o eterno retorno colaboraram para pensar o caminho para um experimento do pensamento.

O nihilismo está diante da porta: de onde nos chega esse mais estranho e mais ameaçador de todos os hóspedes? [...] É um erro apontar como causa do nihilismo as “situações de necessidade social” ou as “degenerações fisiológicas” ou até mesmo as corrupções. [...] Em uma explicação bem determinada, na moral cristã, reside o nihilismo. É a era mais honesta, mais compassiva. Carência_ carência psíquica, física, intelectual _ ainda é não é capaz de provocar por si só o surgimento de nihilismo, ou seja, a rejeição radical de valor, de sentido, de desejabilidade. [...] A decadência do cristianismo _ em sua moral [...] Sequela do “Deus é a verdade” na crença fanática do “tudo é falso”. [...] Ceticismo quanto à moral é decisivo: A decadência da visão de moral de mundo que não tem mais sanção após ela ter tentado refugiar-se em uma transcendentalidade: Acaba no nihilismo do “nada tem sentido” (a impossibilidade de concretizar determinada visão de mundo considerada correta, à qual foram dedicadas imensas energias _ desperta a desconfiança de que talvez todas as visões de mundo sejam falsas.) [...] (Nietzsche, 2002, p.48).

Os homens neste mundo se voltaram para uma “cultura de alma” bela (isto é belo, isto é conhecimento, isto é verdadeiro, isto é virtuoso), tratando de moverem-se circundados pela escolha do modelo apolíneo de ser. Assim eles medem o valor da vida pela maior energia apolínea, a embriaguez da razão, fazendo vibrar as cordas da ciência e fazendo adoecer os instintos e impulsos dionisíacos. A ideia de ordem em Nietzsche passou a ser, pensar o pessimismo [moderno] niilista. “O pessimismo moderno é uma expressão da utilidade do mundo moderno – não do mundo e da existência” (Nietzsche, 2012, p.42), o mundo e a existência não são pessimistas, não precisam ser pessimistas. Acerca disso, acertadamente, também se poderia esclarecer a tomada clássica em Nietzsche com o seu teor crítico da metafísica clássica.

O mundo moderno alicerçado sob um fundo de um belo arranjo do Cosmo se movimenta e se manifesta fenomenalmente na forma de uma bipartição, isto é, dentro do modelo do dualismo metafísico_ da essência e da aparência, ou da forma apolínea (representação) e do dionisíaco (a vontade, o uno-primordial).

Este mundo, “é um mundo que quer uma vontade de verdade (embora seja ela “uma vontade da possibilidade de o mundo pensar”) que quer se fixar aí, e quer só ela, fixar a possibilidade de o mundo pensar e conhecer as coisas diminutas” (cf. Nietzsche, 2005).

Essa é a razão pela qual “no entender de Nietzsche, diz Melo Neto, a civilização ocidental teve como um dos seus elementos formadores uma “educação para a verdade” (Melo Neto, 2016, p.425) e o mundo devotou-se a uma cultura da vontade de verdade, significando necessariamente que “com essa

expressão, o filósofo tem em mente um tipo de doutrina moral de origem platônico-cristã que adotou a verdade como um valor inquestionável e que, por esse motivo, ensinou o exercício de uma rígida probidade intelectual” (Melo Neto, 2016, p. 425-426) cujos o conhecimento e a verdade encontrados, não pudessem responder a outra ordem senão àquela de uma crença em um instinto da intelectualidade, o instinto de autoconservação do espírito ou a propensão ascética ao conhecimento e a verdade.

Obviamente também podemos falar em forças, pois a ideia supõe uma relação de pertinência entre vontade e força, vontade, força e ser. Ou vontade, força, homem. Sobretudo, o que se vê é uma impessoalidade, uma aspiração ao sentimento das forças que creem na ordem dos fatos, no homem objetivo capaz da obra da ciência; de abnegar-se, de desmerecer o devir e sua criação.

Tratemos de entender que esta conformação entre forças e um ser, não é simplesmente substituir as manifestações afetuais (o fruto dos fenômenos dionisíacos: romper com a forma, vivificar o caos originário e restituir a alegria) pelo ordenamento de uma consciência, de um eu, é sim, de impossibilitar e desacreditar o estranhamento desta consciência, deste eu; o que acaba por anular as forças dionisíacas. Esta imagem da profundidade do ser alemão converteu-se, alargou e se manifestou, a tal ponto de poder preencher o real de um determinado círculo do mundo e da existência, dessa constelação das máximas da preservação e do progresso.

Já veremos nesses pontos o que adiante se fará mais claro, a saber:

Quem não tem pensado com melancolia acerca do que *poderia* ser o espírito alemão? Mas este povo arbitrariamente se imbecilizou, há mil anos mais ou menos: em nenhum outro lado foram tão mal e viciosamente utilizados os dois grandes narcóticos europeus, o álcool e o cristianismo. [...] Sobreveio mesmo um terceiro que, por si só, basta para extinguir toda a subtil e ousada mobilidade do espírito: a música, a nossa abafada e abafante música alemã. __ [...] Como pode ser possível que homens tão jovens, que consagram a sua existência a fins intelectuais, não sintam em si o primeiro instinto da intelectualidade, *o instinto de autoconservação do espírito* __ [...] Como está sempre a regredir a seriedade alemã a profundidade seriedade alemã, a paixão alemã pelas coisas espirituais. O pathos modificou-se, e não somente a intelectualidade. __ visto aqui e além as universidades alemãs: que atmosfera reina entre os seus eruditos, que espiritualidade desolada, auto-satisfeita e tibia! [...] A nossa cultura padece, sobretudo do excesso de indolentes presunçosos e de humanidades fragmentárias; as nossas universidades são, *contra* a sua vontade, autênticas estufas para este tipo de atrofia instintiva do espírito (Nietzsche, 1988, p.62-63). (Grifos do autor)

Esta racionalização, de certo, cifrada na razão clássica que concebia o mundo numa ordem, numa unidade e numa universidade, conferiu a modernidade forjar uma arte clássica que não correspondia à arte trágica idealizada e experimentada pelos gregos.

O traço mais notável desta arte clássica forjada pela modernidade pretendeu uma civilização emoldurada no racionalismo, pois isso a livraria de ser acusada de copiar a antiguidade e lhe garantiria o selo de progresso.

E assim também ele, [o homem de ciência contemporâneo, na Alemanha], trata a cultura. Comporta-se como se a vida para ele fosse um otium (melhor), mas sine dignitate (sem dignidade): (...) Aos nossos eruditos, curiosamente, nem sequer ocorre a mais próxima de todas as perguntas: para que serve seu trabalho, sua pressa, seu doloroso atordoamento. (Nietzsche, p.269-270). (Grifos do autor).

A confiabilidade na razão avançou de forma direta na vida do homem e em proporções gigantescas com a desconfiança nas formas imaginativas. Resulta daí, uma conformação positivista da vida, cujo sentimento cultivado é a adoção de um homem, teórico, objetivo, crente na razão, de modo, a saber, que tendia a se desaguar na legitimação do homem de ciência.

Mas se vós, como homens de ciência, procedeis com a ciência como trabalhadores com as tarefas, que lhes impõem sua indigência e as necessidades da vida, o que será de uma civilização que está condenada, precisamente diante de uma tal cientificidade agitada, sem fôlego, que corre de cá para lá, e até mesmo se debate em estertores, a esperar pela hora de seu nascimento e redenção? Para ele ninguém tem tempo __ e, no entanto o que há de ser, *em geral*, a ciência, se não tem tempo para a civilização? Respondei-nos, pelo menos aqui: de onde, para onde, para que toda a ciência se não for para levar à civilização? Ora, talvez à barbárie! E nesta direção vemos já a comunidade erudita pavorosamente avançada, se pudermos pensar que livros tão superficiais como o de Strauss dão satisfação a seu atual de civilização (...) (Nietzsche, 1999, p.270).

Podemos associar esta disposição da civilização à vontade de autoconservação e de dominação levando a diante sua tarefa de “ousar conhecer” na conformação mesma de um entusiasmo com o iluminismo e com a cultura científica, a exaltação de uma moralização da razão, e a inevitável tendência do espírito a afastar-se da vida, e [...] cuja “a história, mostra agora: é certo, porém, que ela o mostra com a perigosa audácia do lema que escolheu: *‘Fiat veritas, preat, vita’* (“Haja a verdade pereça a vida”) (Nietzsche, 1999, p.277).

De outro modo, essa civilização Europeia inspirada pela calculabilidade da existência, pela degenerescência dos impulsos e condenação da vida, tornou doente, não só a História, a ciência, a arte, a religião, a cultura e o corpo, mas também a vida, ela mesma.

A Europa e a Alemanha já estavam muito longe daquela arte dionisíaca, que exaltava a vida na contradição dor- prazer. E Como consolo fazia o homem viver, pois o impulsionava a criar na medida em que o cânon principal da vida é o sofrer a si mesma.

Este sofrimento tendo lugar no seio do uno primordial, somente na maravilhosa mistura e duplicidade dos afetos do entusiasta dionisíaco lembrava _ como um remédio lembrava remédios letais _ aquele fenômeno, segundo o qual os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arrancando do coração sonidos dolorosos. Da mais elevada alegria soava o grito de horror ou o lamento anelante por uma perda irreparável.

O foco das atenções e preocupações acaba por ser a necessidade implícita da crueldade que encontramos no fundo de toda cultura, como também no fundo de toda , arte, religião e ciência.

[...] A valentia perante um inimigo poderoso, uma adversidade sublime, um problema cruel: ela própria é o *estado mais elevado* da vida, que toda arte do sublime enaltece. A alma guerreira festeja suas saturnais na tragédia; a felicidade da guerra e da vitória, da acerba crueldade perante homens que sofrem e lutam, tal como tudo isso é próprio do homem acostumado ao sofrimento e que busca o *sofrimento* (Nietzsche, 2005,p.247).

Em que pese a nossa tomada do pessimismo dionisíaco presente em *O Nascimento da tragédia* nós o lemos como crueldade.

A “crueldade no fundo designa a luta pela existência”. [...] “A luta como meio de equilíbrio” [dado que] [...] “Todo acontecimento, todo movimento, todo devir com estabelecimento de relações de grau e de força, como uma luta”... (Nietzsche, 2005, p.204-216-243).

Falamos de crueldade no horizonte das intensificação das pulsões dionisíacas de criação e destruição de fundo aterrador, crueldade, mas também alegria vital, e que assim a faz ressonar como um movimento niilista. O homem, vejamos: [...] “O homem é mal, é o predador mais temível, na dissimulação e na crueldade.[...] *O fato de ele ser ainda mais malvado e nisso que está a esperança*” [...] (Nietzsche, 2005,p.166), “Iludir”, “mentir não apenas para falar contra o próprio conhecimento, mas também falar sobre o próprio desconhecimento” (Nietzsche, 2005, p.124).

Fazendo-o supostamente, transpor a verdade e figurar a aparência, a mentira, a falsidade, a ilusão no intuito de desaprender as aparições oriundas da metafísica clássica e esperar na alegria, o momento do aniquilamento que seja fecundação e prenhez

Sendo assim, a maior ‘crueldade’ estaria na inocência do devir. Com esta expressão teríamos em mente um tipo de crueldade que se diz a crueldade de poder “*Liberar totalmente dos objetivos a absoluta necessidade: do contrário, também não deveríamos tentar, nem nos sacrificar, nem deixar passar! Somente a inocência do devir nos dá a maior coragem e a maior liberdade*”! (Nietzsche, 2005, p.146). Sem isso, jamais se teria sentido a crueldade se inscrevendo no quadro do classicismo nietzschiano em oposição a um romantismo otimista à moda de uma estética dupla.

O pessimismo estético-socrático embora tenha causado a degenerescência dos impulsos dionisíacos (despotencialização dos afetos), a dissolução da arte trágica pela morte da tragédia e assim condenando a vida, não a condenou em definitivo como o fez o pessimismo niilista.

De certo modo, há a indicação, a saber de o pensamento negativo, o que chamamos de pessimismo dionisíaco ou a mais elevada forma de afirmação que pode ser alcançada no horizonte do eterno retorno. Novo arcabouço interpretativo e valorativo do mundo e da existência. (Re)-descoberta de uma variante do pessimismo dionisíaco, a mais temível forma de elevação da vida, do homem e da existência que pode ser alcançada. Observemos, pois:

Contradição básica na civilização e na elevação do ser humano. É a época do *grande meio-dia*, do mais *frutífero esclarecimento: minha variante do pessimismo: _ grande ponte de partida. [...] Pensemos este pensamento em sua mais terrível forma: a existência como ela é, sem sentido e nem finalidade, mas retornando inevitavelmente, sem um *Finale* (fim) na direção do nada: “o eterno retorno” (Nietzsche, 2002, p.48-49). (Grifos do autor).*

O fato de aplicarmos ao pessimismo dionisíaco o paralelismo do eterno retorno implica em trazer, talvez outra perspectiva para se refletir esta contradição binária que assentou o mundo num racionalismo binário e metafísico e ao mesmo tempo, negou a potência criadora e diferenciadora do devir.

No curso das coisas que sempre devem retornar, provavelmente há o revigoramento da existência, cujo este sempre retorno traz a significação interpretativa e valorativa desta existência ou a condição de possibilidade de transmutação.

Contudo, havemos de considerar que as relações estabelecidas aí neste ambiente afetual do mundo, se baseiam fundamentalmente num sentimento trágico e numa vontade de dominação. Isto é, na expressividade da força de uma civilização que alcança a configuração mesma da vida e da existência humanas. Ainda nesta tratativa, desde sua enunciação (a do eterno retorno) em *Gaia Ciência*, parágrafo 341, Nietzsche procurou comunicá-lo como uma disposição, a tonalidade afetiva, mesmo desconfiado e com dúvidas acerca desta comunicação, esperava-se o seu futuro, mais que a sua

comunicação, mais que a sua exposição, esperava a sua afirmação na qualidade da tônica da afirmação da vida.

Não por acaso, *vida* ganha em Nietzsche um aspecto conceitual forte. Era a vida que seria, ao fim, redimida pela arte. Mas que vida era essa? Certamente não a vida moderna – prelúdio de uma decadência desenfreada que já se mostrava gradativamente sedimentada na lapidez da vida urbana que se insinuava -, mas a vida tal como vivida em sua plenitude, num período anterior ao estatuto socio-político estabelecido na Grécia clássica (Burnett, 2012, p.11). (Grifos do autor).

Como bem o é, Nietzsche estava preocupado em estabelecer uma unidade para a cultura alemã tentando superar o dualismo inerente à justificação estética do mundo veiculado em *O nascimento da tragédia*. E em “grande parte da crítica de Nietzsche tem como alvo a estética moderna, cujo parâmetro é a bela forma e suas fórmulas estelizantes” (Burnett, 2012,p.23).

Assim é exibida, a motivação básica da predileção nietzschiana pelo clássico via esta denúncia da forja da modernidade comprometida com a lógica, com a matemática e a ciência mais ainda com um tipo de ‘atrofia instintiva do espírito’ _ o instinto de autoconservação, o espólio socrático. Nietzsche ousou discordar dessa bizarrice ascética do espírito que buscou a verdade e a felicidade à custa do esfriamento dos afetos e de um certo empobrecimento da vida.

Retomemos o Sócrates de Platão e sua fórmula bizarra no intuito de revelar a origem deste desconforto e desconfiança nietzschianos em relação à estética dupla. Não esqueceremos, pois de dimensionar Aristóteles e a ideia das paixões, da purificação do reino do trágico.

Este estatuto veio demonstrar a necessidade da verdade, de um caminho seguro para conhecê-la, como também a de uma razão capaz de levar o homem à felicidade. A fórmula com que ele (o homem) alcançaria a felicidade está na expressão que o induz ao “ir ao fundo ou ser absurdamente racional”: Necessariamente, retomemos e reescrevamos esta fórmula, a saber:

[...] Razão = virtude=felicidade significa simplesmente: há que fazer como Sócrates e erguer permanentemente *a luz do dia* contra todos os desejos obscuros_ a luz da razão. É preciso a todo custo, ser sagaz, claro, perspicaz: toda a anuência aos instintos leva para o fundo do inconsciente... Ter que combater os instintos _ eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, a felicidade é igual ao instinto (Nietzsche, 1988, p.27).

Desse modo, a razão se torna tirana por avaliar a vida e a existência humana com tanta fixidez e ordenamento moral. Representa assim, a encarnação da revolta contra os instintos, Sócrates, na visão de Nietzsche, asseverava:“Em toda parte os instintos se encontravam em anarquia; em toda parte se

estava a um passo do excesso: [...] “Os impulsos querem ser tiranos, há de se encontrar um tirano contrário, que seja mais forte”... [a dialética]”. (Nietzsche, 1988, p.26). Estendendo este juízo nietzschiano de Sócrates, se deduz daí que a vida humana estava atrelada a um exercício ascético do pensamento, “a ação e o julgamento instintivos pertencem ao *bom tipo*; corroer e desagregar a si mesmos não são atitudes generosas”. (Nietzsche, 2005, p.145).

Tal rigor estético-racional-ascético acaba por transformar pensamento, sabedoria, vida e existência em fantoches moralizantes. Por causa disso, o sentir, o pensar e o viver humanos moveram-se a dar um testemunho de um tipo. O tipo socrático. Nesta envergadura, “Sócrates foi um palhaço que se fez tomar a sério” (Nietzsche, 1988, p.26).

O seu esforço, seu pensamento celebram a vitória contra os instintos mais poderosos, a excitação sexual, o instinto de embriaguez e a crueldade. O seu pensamento celebra a vitória da razão contra os enleios dionisíacos. Celebra a vitória da razão contra o corpo. E a “sua vontade do “humano universal” e inicialmente o grego universal _ seu sentimento de oposição ao bárbaro” (Nietzsche, 2005, p.145).

Assim para Sócrates, a razão se impõe e não fica simplesmente muda para decidir sobre o melhor estado de alma. É preciso também a moral. É preciso também avaliar:

Acerca da vida, os mais sábios proferiram em todos os tempos o mesmo juízo: a vida não vale nada... [...] Em toda parte se ouviu da sua boca o mesmo rumor _ um rumor cheio de dúvidas, de melancolia, cheio de cansaço de viver, cheio de resistência contra a vida (Nietzsche, 1988, p.21).

Tudo que se mostra imperfeito, anárquico e que causa perplexidade (como o mundo, os impulsos, os instintos, as sensações, os afetos, a existência, a vida etc.) e deste modo são expulsos das manifestações da própria vida. O fruto iminente desta arte é de todo modo, sonho, mentira, falsidade, engodo e aparência, fruto ilegítimo da “árvore do conhecimento”.

Nietzsche postulava “a sua argumentação em defesa do dionisíaco, além de estar diluído sem muita forma no seio da tradição clássica, originário sempre de lugares distintos, está sempre posicionado como centro da cena, como protagonista, mesmo que na origem não esteja representado no cenário da tragédia” (Henry Burnett, 2012,p.23).

Alcançada esta margem, pela construção e ensinamento de uma cultura delirante pela força de um *agôn* (certame, competição) depreciador dos enleios demodionisíacos, a vida é esgotada nessa fórmula mais bizarra. De modo, a saber que o conhecimento advindo desta arte, a dialética, tece a vida e a existência de maneiras precisas, segura, confiável á luz de uma estetização da vida.

Aí domina um ressentimento ímpar. Um desejo de assenhorar-se do mundo e do homem. Uma estratégia para dominar esta fonte da força dos afetos: o dionisíaco.

Os mitos abaixo elencados, cada um em seu pensamento, cada um na sua modernidade, retomaram a máxima que diz: “viva a verdade, pereça a vida” e deste modo, a vida e a existência foram rebaixadas ao baixo meretrício, desconsiderando que a imediatez dos seus afetos, a parcela dos seus domínios, primeiramente, se inclinaram ao ‘excremento da existência’, ao ‘resto da vida’. Ou ao trágico-dionisíaco. e que depois, “a vida em sua forma mínima é a primeira a ser levada à perfeição [...]” (Nietzsche, 2015, p.42), imiscuindo-se a uma vida humana e a um ‘espírito-de-vontade-de-afeto’.

Aristóteles chamando este primeiro mito, na hipótese de tentar uma exegese das narrativas míticas e instaurar a sua *Poética*, refletiu sobre os problemas da arte em geral e em especial sobre a literatura.

Ainda que sua preocupação tenha sido com a “forma” artística ou o caráter ‘coisista’ da ciência, ele procurou aproximar a arte (a poesia) da filosofia (o que não admitia Platão), trazendo-a para a esfera do possível (o universo das tragédias). Como ele mesmo disse no capítulo IV da *Poética*: “Imitar é natural ao homem desde a infância” (Aristóteles, 1997 p.21).

Esta sugestiva que remonta ao lugar privilegiado do apolíneo e sua forma plástica da claridade sobre a obscuridade do mundo dionisíaco, elegendo a força do intelecto que dá origem a verbos chaves no discurso filosófico, tais como teórico, assim mesmo, a ideia (que é ver, na origem da palavra ideia), outras concepções, por exemplos: reflexão, especulação, evidência, e que provém todos da proximidade entre o campo semântico, o físico, o visual e o saber, instaurando a metáfora do olho.

Sugestiva também é a sua formulação a respeito das tragédias e imitação, do herói trágico e da sua liturgia de ação quando disse: [...] “a tragédia é imitação, não de pessoas, mas de uma ação, da vida, da felicidade, da desventura; a felicidade e a desventura estão na ação e a finalidade é uma ação, não uma qualidade” (Aristóteles, 1997 p.25). A associação destas ideias à ideia da crença na possibilidade de disciplinar e governar a força criativa interior se insere no engenho dos afetos trágicos.

A crítica Nietzscheana à leitura aristotélica acerca da tragédia lida no passo dos afetos como sentimentos perigosos, depressivos, ruins e capazes de favorecer a falência da saúde destes instintos (terror e compaixão). Vejamos, pois:

Coloquei reiteradas vezes o dedo na ferida da grande incompreensão de Aristóteles, no fato de ele ter acreditado poder reconhecer em dois afetos *depressivos*, no horror e na compaixão, os afetos trágicos. Se ele tivesse razão, então a tragédia seria uma arte perigosa para a vida [...] Aristóteles queria ver considerada a tragédia como purgativo de compaixão e do terror - como uma útil descarga de dois afetos desmedidamente acumulados... Os outros afetos atuaram tonicamente: mas apenas dois afetos depressivos – e, por conseguinte, estes são

particularmente desvantajosos e ruins para a saúde- a compaixão e o terror deveriam ser, segundo Aristóteles, eliminados do homem pela tragédia como por meio de um purgante: a tragédia, na medida em que desperta esses estados em excesso, redime o homem deles. A tragédia como um *tratamento* contra a compaixão (Nietzsche, 2012, p.369).

A força do devir dionisíaco é higienizada, vigiada, retirada do seu curso e é transviada para outros impulsos; o cultivo do intelecto, o cultivo do conhecimento, o cultivo de uma vontade de verdade etc.; até que se chega à delongada descarga teleológica a ser restituída aí.

Os supostos e verdadeiros afetos trágicos (a ‘excitação sexual’, ‘a guerra’ ‘embriaguez’, a aparência e a ‘crueldade’ etc. ou ‘os enleios profiláticos’ demodionisíacos) não só ficaram sem solo algum, como nos parece que foram esquecidos atrás das cortinas, no fundo das coxias do teatro Grego; e do mesmo modo que Eurípedes afastou Dioniso. A tragédia desse modo tornaria o homem melhor.

Ernane Chaves (2006) ao pontuar o propósito da leitura nietzschiana sobre as tragédias no *Nascimento da tragédia* nos esclarece que Nietzsche distingue com clareza entre a obra de Aristóteles e as suas sucessivas interpretações, que “moralizam” a tragédia e torna a *Poética* menos reflexão e mais um manual normativo, prescritivo.

No limite do *Nascimento da Tragédia*, ele, Nietzsche, apresenta uma correção e um projeto, pelo menos à definição da tragédia feita por Aristóteles.

Nas Preleções há pelo menos dois aspectos da teoria da tragédia que são questionados por ele. Um, mais explícito, é a crítica ao conceito de *Katharsis* como purificação, consolidada por Lessing; o outro, mais implícito, que substitui o conceito de ação como característico da tragédia, pelo de *Pathos*.

Consoante a esse entendimento de Chaves (2006), Henry Burnett (2012), esclarece em *Para ler o nascimento da tragédia de Nietzsche* que desde já, não bastaríamos somente lermos este livro “para acreditar em uma possibilidade de redenção pela arte, proposição que está em seu pano de fundo”(Burnett,2012,p.9), mas que tal “redenção pela arte passava por um tipo de respeito pelos instintos. Algo muito caro num mundo onde o primeiro ensinamento social era o da contenção da natureza desses instintos” (Burnett,2012,p.10).

Nietzsche estaria a ensinar, além de oferecer uma nova guinada para uma interpretação e sentido da existência “um retorno alegórico a uma vida imaginada: a prática humana assentada na dimensão trágica” e um novo sentido para o trágico” (Burnett,2012,p.10).

Assim, procede que o que Aristóteles fazia, era uma reflexão de cunho moralizante, não estético, mas, psicológico dos mitos da tragédia. Aristóteles traçou o mito trágico como o composto pelas imitações cujos seus acontecimentos deveriam circundar todo o arranjo coerente da lógica no engenho da verossimilhança e necessidade. Aristóteles não abriu mão de uma dialética e de uma

retórica. Ainda impetrando a interpretação de Burnett (2012) nas sendas de *O Nascimento da Tragédia*, “a força que ele diz ter este livro era tanta, que não seria exagero ao afirmar que ele interrompeu uma recepção do trágico que remontava a Aristóteles” (Burnett, 2012, p.10). Não sendo isso, pouco, os princípios estabelecidos na *Poética* seriam inabaláveis até aquele momento, e Nietzsche ousava discordar de Lessing, para quem os ensinamentos de Aristóteles era lei.

Estes pontos, também de importância para nosso autor, mas na contramão de Aristóteles. Assim, por essa empresa, Nietzsche pensou os mitos trágicos, acontecimentos e *pathos* como estímulos a favor da celebração da vida. Nada mais justo que a figuração mítica para acelerar este efeito de conjunto. A suficiência de afetos que encontramos cravados neste pensamento traz as configurações da realidade. Como atividade criadora da vida, estas figurações míticas aprovam a existência, tida irremediável como trágica.

À luz desses feitos, o mito-Zaratustra assegura uma espécie de suspensão do primado teórico, normativo- prescritivo que Aristóteles preconizou e comunicou das suas leituras da tragédia. Se fôssemos confrontar a *Poética* e Zaratustra, o porta-voz de Nietzsche, imagináramos que seria nestes termos:

[...] O nosso discurso é filosófico, não literário. Mais precisamente, a forma é reveladora de uma tentativa particular de comunicação, em que aquilo que importa é antes de mais aquilo que quer ser comunicado. Genericamente, pelo contrário, poesia e filosofia consistem nisto: reevocar, ligar – de um certo modo e de uma certa forma _ imagens, sentimentos e conceitos pré-existentes; e no caso em que seja usada uma linguagem simbólica, aludir, mediante uma transposição imaginativa, a imagens, sentimentos e conceitos já constituídos. Mas quando estes faltam, ou seja, quando aquilo que é manifestado não for ele próprio expressão, mas uma certa imediatez de vida, exterior à representação e à consciência, então intervêm formas expressivas análogas às de *Assim Falava Zaratustra* (Colli, 2000,p.88).

O mito-Zaratustra (antes expressado na sua proto-tragédia, no mito-Dioniso) tenta de certa maneira, viabilizar uma vivificação do ditame poético na configuração do devir e das imagens da vida no ciclo do eterno retorno, isto é, a unidade-polaridade do apolodionisíaco ainda é a ideia para a filosofia e a poesia, como também para comunicar o dionisíaco, confutando o caráter racional-normativo-prescritivo da arte retórica (falamos de uma racionalidade com poder, cuja linguagem possui poder e que carrega uma força histórica, por outro lado, falamos em poder da linguagem, porque a retórica é uma racionalidade situada entre a linguagem científica e matemática) presente no engenho aristotélico.

Já acenando para uma racionalidade retórica na obra de Aristóteles, muito bem lembrada por Luiz Rohden no seu artigo ‘o poder da linguagem A arte retórica de Aristóteles’, ele pontua que:

A racionalidade retórica é uma racionalidade “aberta” [...] Que se compõe do universo persuasivo em que os temas ético-políticos procuram ser organizados numa arquitetura razoável” [...] Com a racionalidade retórica integramos elementos passionais (afetos, paixões) com racionais (conceitos, abstrações) num “constructo” filosófico (Rohden, 1995, p.516).

Acertadamente, isto se aplica na argumentação lógica perfeita dos silogismos, o fim para o ser humano de uma alma dotada de razão e para ele (o homem), o fim supremo da vida, a felicidade (Racionalidade retórica e Lógica). A mais elevada felicidade em valor a uma atividade da razão, a contemplação da verdade e da justiça (Racionalidade retórica e ética-Política).

Em uma suspeita, a nosso ver, Marilena Chauí (2002) colabora ao dizer que a apropriação aristotélica da poética, e nos seus grandes engenhos da *Poética, da Ética e da política*, quiçá, há a antecipação da *Ética* de Espinosa, no seu acompanhamento da parte III intitulada de ‘Da natureza e origem dos afetos’, (guardando suas ressalvas quanto à retórica, pois Espinosa via na retórica os deslizamentos semânticos, fornecendo à filosofia uma teia de metáforas capazes de alterar e obscurecer a significação primeira e conceitual da palavra concebidos pelo intelecto) descrevendo uma tentativa de vilipendiar as paixões.

De maneira bem mais expressiva, coube a Nietzsche fazer esta crítica de maneira mais pontual. Valorizando os acontecimentos fortes e principalmente os afetos fortes pintados pelos atores, sem com isso, se ocuparem de querer purgá-los.

A nossa aposta aqui é a de que há uma imitação paradigmática (do mito-Dioniso), por parte dos homens, das paixões, dos gestos e ações dos deuses, heróis e ancestrais míticos, mas não se traduz este homem, suas paixões, gestos e ações naquela vontade de repetição eterna da mesma coisa, ou seja, numa total imobilidade cultural. Tudo nos leva a crer, via perspectiva de Mircea Eliade, que o homem se torna ator. “Ele conquista infatigavelmente o mundo, organiza-o, transforma a paisagem natural em meio cultural” (Eliade, 2004 p.124). O homem se torna por sua vez ator\criador.

No que diz respeito ao ator ele quer imitar o homem somente enquanto ele é ativo e real: no mais alto afeto. Porque sua natureza extrema não vê fraqueza e ausência nos outros estados. Pintar os afetos constitui para o artista um perigo extraordinário. Embriagador, o sensualmente extático, súbito, mobilidade a todo custo _ tendências assustadoras! (Nietzsche, 1988, p.179). (livre tradução).

O ator\criador se manifesta na melhor de sua máscara, além do canto, da dança e da fala, no semblante do próprio rosto. Ao invés de se manifestar com máscara animal, tomada de ferocidade e de avidez sanguinária, a máscara é também humana, no sentimento da efusão e profusão dos afetos, na canção e na poesia.

Estes traços tornam o mundo aberto no homem e para o homem, destravando o processo criador e que de alguma forma favorece ao homem o encontro com uma realidade transumana e de onde veem as ideias de que o mundo fala ao homem, se revela como símbolo, como linguagem e que a existência deste mundo, a existência do homem e de seu mundo são criações do homem. Presentes neste processo de criação estão os enleios demodionisíacos favorecendo a visibilidade da unidade-polaridade do apolodionisíaco.

O fim é trágico, desta brincadeira e deste acaso, porém, Dioniso dá muita alegria para os mortais. Uma profusão de alegria pode conferir ao homem um valor e significação à existência.

É útil dizermos que as fórmulas que alicerçam o canto, a dança e a fala deste ator\criador teem a marca d'água dos preceitos apolodionisíacos, respectivamente: “conhece-te a ti mesmo e nada em demasia” e “alegra-te”; prevalecendo, ao certo, a marca d'água dionisíaca, pois o que Dioniso vem comunicar, é aquilo que quer ser comunicado: “uma certa imediatez de vida, exterior à representação e à consciência, então intervém formas expressivas análogas às de *Assim Falava Zaratustra*” (Colli, 2000,p.88), isto é, ou a alegria.

Ademais, podemos afirmar que Aristóteles pensou as paixões ao dizer que [...] “Não se faz nada de grande sem paixão, disse Aristóteles”. A vida mesma é esta grande coisa que não se pode realizar sem paixão [...] (Nietzsche, 1988, p. 372). (livre tradução).

Mesmo com essa afirmação adstrita à Dioniso comunicando-se como a paixão de fundo e no fundo das ações e a vida como grande coisa só realizável na paixão, pela paixão e com paixão, se nota a denúncia de que Dioniso continuou aquela voz que não se podia falar primeiro. A poética (alegria, canto dionisíaco) fora vencida pelo otimismo teórico, pela lógica de juízos retóricos e moralizantes. Daí deduzimos que uma linguagem forte estava por trás da *Poética*.

Uma prescrição-normativa de nome: gramática metafísica. Todos estes ornamentos: O palco, a fala, o canto, as vestes, as ações, a tragédia (a fábula mítica) estavam tomados desta máscara empolada que alargou mais o caminho da problemática metafísica. Alargaram-se também as velhas dicotomias entre verdade e aparência, mentira e verdade, fenômeno e coisa em si, vontade e representação etc., belo e sublime; e isso constitui a prova de que “separar mundo externo e interno, como o faz a metafísica, já é um juízo dos sentidos” (Nietzsche, 2004, 2008, p.253).

David Cortez Jiménez (2001) diz ser algo que não se perdeu com as estéticas de Schopenhauer, Kant e Wagner de maneira significativa, o que é nitidamente observado na tradição idealista de Schopenhauer, Wagner e Kant cujos processos estéticos vieram a se constituir numa representação da tradição platônica. “Considerando-se que, além de Schopenhauer, Kant é um dos poucos filósofos que Nietzsche menciona nominalmente em sua obra, parece tentador imaginar que a doutrina do apolíneo e dionisíaco foi desenvolvida com base no legado conceitual da terceira crítica” (Vieira, 2010, p.1).

Nós não vamos em busca de fazer e destrinchar esta hipótese de Vladimir Menezes Vieira (2010), o que é razoável deduzirmos todavia é que a combinação para o belo, o gênio e o gosto (presente em as *Observações sobre o belo e o sublime*, o rascunho de *a Crítica do juízo de julgar*), se juntam ao plano de “tratar da emoção sensível, [do sentimento] de que as almas mais comuns são também capazes”(Kant,p, 13), e que há situações e coisas objetivamente monstruosas e extravagantes, seja do inferior, do sensível, do grotesco, do trágico, etc., uma vez diluídos no ponto de vista formal das condições da possibilidade de um juízo estético.

Vieira (2010) nos oferece em ‘belo e sublime, apolíneo e dionisíaco’ um entendimento de uma possível leitura da presença da estética de Kant no pensamento de Nietzsche a partir de *O nascimento da tragédia*. Ele constata que o fenômeno estético não é fundamentado com base em uma disposição de faculdades do sujeito, mas sim em certas relações que se estabelecem entre ele e entidades metafísicas (o ser e o devir, Apolo e Dioniso).

“Seguiu a tradição moderna, Nietzsche, ao atribuir um importante papel ao sentimento de prazer e desprazer no estabelecimento de tais relações, o que explica a necessidade de considerar fenomenologicamente os efeitos de apolíneo e dionisíaco sobre o indivíduo já nas primeiras páginas de sua obra” (Vieira, 2010, p.2-3).

Para Nietzsche, tratava-se de transformar a náusea e o horror da existência em representações com as quais se possa viver. Na sua visão dionisíaca do mundo, estes enleios dionisíacos, afetuais corresponderiam ao sublime (transformação do horror) e ao ridículo (descarga artística da náusea provocada pelo absurdo).

À Dioniso todo o poder consistindo em interpretar os enigmas e os horrores do mundo, que a Tragédia exprime pela música evidenciando a supremacia da “vontade” sobre todas as aparências. Pelo seu carácter ordeiro, reparador e salutar, através da consciência e da ponderação sobre estas emoções mais violentas, é então o carácter apolíneo que tornaria possível e dignificaria a existência humana.

Na afirmação nietzschiana, a seguir, nós constatamos que: “Kant estava orgulhoso de sua tábua de categorias e dizia, ‘eis o mais difícil que pôde até aqui ser empreendido em auxílio da metafísica! [...]’

_ Ele tinha orgulho disso de ter descoberto no homem uma nova faculdade: a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*” (Nietzsche, 2015, p.560).

Antônio Edmilson Pascoal (2009) nos esclarece que “um aspecto singular de Nietzsche, então, é seu interesse por colocar em evidência não tanto uma crítica aos limites da razão (isto é apenas um meio), mas o impulso à verdade, que produz no homem o interesse desmedido pela verdade a qualquer custo” (Pascoal, 2009, p.324).

Em “Como o Verdadeiro Mundo acabou por se tornar em Fábula”, por exemplo, ele descreveu a rota kantiana como postulando uma realidade que pretende ser “pensada um consolo, uma obrigação, um imperativo”, e em “A ‘Razão’ na Filosofia” ele efabular que “forjar histórias sobre acerca de “um outro” mundo que não nenhum sentido”(Nietzsche, 1988,p,34) assim como “em nós não impera um instinto (forte) de calúnia, de detracção, de desconfiança da vida””(Nietzsche, 1988,p,34) e no último caso, vingamo- nos da vida com as fantasmagoria de uma vida “outra” e “melhor” (Nietzsche, 1988,p,34).

É, portanto, deste ponto de vista peculiar, o metafísico, que inscreve a caracteriologia e determinação kantianas na suspeita da sublimidade do intelecto como uma faculdade da alma e cujos gênio e a criação humana, (sob pena de perder seu fundamento), não podem contrariar seus propósitos, caso ajam em desconformidade a ela.

Nietzsche tomou Kant, diz Pascoal, (2009) como parte daquilo que denomina como a “história de um erro”, a história da idéia metafísica de um “mundo verdadeiro”, disposto em oposição ao mundo terreno das aparências, e do modo como tal idéia tornou-se uma fábula. Nessa história Kant corresponde justamente ao momento em que “o mundo verdadeiro” é apontado como “inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”.(Pascoal, 2009 p. 333).

Nesse sentido, se Nietzsche estiver certo quanto àquilo que constitui um “erro de dogmático”, a separação entre mundo verdadeiro e mundo aparente, a dicotomia que persiste na filosofia de Kant é o que o mantém preso à tradição dogmática pelo fato de ele sustentar, por meio dessa dicotomia, a crença num ideal de verdade (Meireles,2015, p.33).

“O bom uso das faculdades em Kant, coincide estranhamente com estes valores estabelecidos: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião” ... (Deleuze, 1991,p,106).

A razão metafísica, última de fato, se mostra, a saber, que os verdadeiros fins dos esforços humanos, estéticos e morais estão situados além das tensões do mundo terreno. Nesse sentido também nos esforçamos para pensar a possibilidade de o “problema trágico de Kant” de que esta fuga do mundo das tensões do mundo terreno sinaliza a fuga de o dionisíaco, este fenômeno trágico afetual que merece

ser vivido, e que por tal postura não estaria presente em um dos empreendimentos (nesta faculdade dos juízos sintéticos *a priori*) do criticismo Kantiano?

O “problema trágico de Kant” e da modernidade pós-kantiana consiste, segundo Nietzsche, na percepção dos limites do saber e da incapacidade da ciência para fundamentar a si mesma. Contudo, diferentemente de Kant, o futuro “filósofo do conhecimento trágico”, sob a impressão do limite crítico do saber, não promove uma reabilitação da crença religiosa, mas da arte, que agora é tomada como a encarnação dos elementos de criação, de avaliação e de valoração. Na primeira filosofia artística de Nietzsche, o artista assume traços filosóficos, assim como o filósofo, inversamente, se compreende e atua como artista – como aquele que modela social e plasticamente a humanidade futura. Sua concepção da dignidade metafísica da arte e da qualidade artística da filosofia, desenvolvida a partir de uma consideração diferenciada das circunstâncias da vida grega, será posteriormente associada por ele à expressão “metafísica de artista” (Zöller (2012, p. 80).

Por esse excerto, Nietzsche pensou a tragédia, na perspectiva de seu surgimento (“Nascimento”/“Acontecimento”), como uma forma superior de filosofia repleta de tensões entre o dionisíaco e o apolíneo. O acontecimento trágico consiste essencialmente para Nietzsche no processo correlacionado de individuação e destruição. Do ponto de vista dos meios de expressão, o que está em jogo na tragédia é uma luta entre o coro musical e o discurso agonístico em torno da figuração do acontecimento cênico. (Günter Zöller (2012, p. 75).

E a resposta, supostamente ao problema do trágico em Kant, teria seu desenrolar na expressão “metafísica de artista” (da tragédia para o problema do sentido – uma resposta que em si mesma comporta elementos trágicos – consistindo para ele, na transfiguração do prazer vivenciado e da dor sentida em criação artística. Criação vista como a entrega total ao movimento da vida.

Em se considerando os ataques que Nietzsche fez à metafísica, em *O nascimento da tragédia*, sabemos que ele apenas aventou a sua filosofia da vontade de potência pelo entrevero apolodionisíaco. Levamos, primeiramente em consideração, a doutrina do Todo no *Nascimento da Tragédia*: o devir ou vontade é o único sujeito verdadeiramente existente). E que é na mistura dos afetos apolodionisíacos que libera-

se o artista para um gaia saber e a alegria dionisíaca. Tsarina Doyle (2004) deixa claro que Nietzsche abandona uma concepção constitutiva do conhecimento (teoria) de Kant em favor de uma concepção puramente reguladora (prática). Conforme lembra-nos também Pascoal (2009) que na opinião de Nietzsche, nos envolvemos com o mundo de acordo com nossas necessidades práticas. Em nossa atividade cognitiva colocamos seletivamente o foco de nossa atenção sobre certos aspectos do mundo que são de interesse para nós e que servem aos nossos propósitos

No que a isto nos diz respeito, Nietzsche assim se pronunciou:

O que está em questão é designar corretamente a unidade na qual pensar, querer e sentidos, assim como todos os afetos são sintetizados; evidentemente o intelecto é apenas um *instrumento*, mas em que mãos? Seguramente nas mãos dos afetos: e esses são uma multiplicidade, por detrás da qual não é necessário estabelecer uma unidade é suficiente tomá-la como uma regência (Nietzsche, 2015, p.600-601).

Na *Crítica da faculdade do juízo*, sentir, pensar e querer são definitivamente reconduzidos e restituídos à faculdade dos juízos sintéticos *a priori*, através da construção de sua tábua das categorias, a saber, o que é possível entender sobre o sentido do belo e do sublime na natureza; ao mesmo tempo demonstrar quais as verdadeiras condições da soberania da razão e em última análise que tal sistema é indiferente com os afetos.

Aqui está também reflectida a incapacidade de conter o ritmo e a dimensão natural de que o próprio homem é constituinte: “a beleza dos afetos para toda a vontade violenta ou seja, a própria animalidade do homem não lhe é completamente acessível enquanto ser moral, enquanto ser que necessita da beleza para viver.

Outra visada nietzschiana, se não nos equivocamos, foi acrescentar às fórmulas do sentir, pensar e querer, no âmbito do juízo estético kantiano da natureza, a definição do sublime:

O que é absolutamente grande. [...] Nada, portanto, que deve ser objeto dos sentidos. [...] Não é o objeto, e sim, a disposição de espírito através de uma certa representação que ocupa a faculdade de juízo reflexiva; [...] pelo fato de poder também pensá-lo prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos: (o que denominamos sublime na natureza fora de nós ou também em nós – por exemplo certos afetos (Kant, p. 93-94-96-118).

Günter Zöllner (2012, ressalta que “a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) de Kant estabelece a reflexão estética como uma função autônoma e igualmente justificada da consciência, juntamente com

a determinação teórica do objeto e a determinação prática da vontade” (Zöller (2012, p. 72). Movendo as nossas apostas para esta *Crítica*: “de fato, nos seus últimos escritos, Nietzsche parece interessar-se particularmente pelos efeitos morais da filosofia de Kant e é em função de tais efeitos que ele o critica e que se pretende diferente dele” (Pascoal, 2009,p.345).

Sinalizamos que os afetos arrolados aí, juntos a um planejamento da limitação do conhecimento, foram esteticamente deduzidos por Kant como sentimentos fora da curvatura da razão, da sublimidade do intelecto. [...] “Ora bem, todo afeto é cego, quer na escolha de um fim, quer na sua execução, mesmo que este tenha sido dado pela razão; “é aquele movimento do ânimo que torna incapaz de promover uma reflexão livre sobre princípios para determinar-se segundo ela” (Kant, 1993, p.118.119).

Isto é, pela sublimidade do intelecto, é possível pensar um dispositivo de ânimo (a lei moral em seu poder ou o absolutamente bom) que é semelhante à disposição para o sentimento moral que não seja como o bom, como afeto (entusiasmo).

Há algo que incomodou Nietzsche. Ele tratou de questionar o que estaria por trás da ideia de o imperativo categórico. O mesmo tipo de avaliação que Nietzsche tem em mente ao substituir a questão: “como são possíveis os juízos sintéticos a priori?” por outra: “por que a crença em tais juízos é necessária?” Considerando que aqueles juízos “não deveriam ‘ser possíveis’” e também que nem sequer “temos qualquer direito a eles”, o filósofo entende que a crença neles só se justifica em função da mencionada ótica da vida (Pascoal, 2009,p.330).

E é o que seria, “O sentimento: tu deves!, a inquietude junto ao contrariar – que questão: “quem comanda aí? De que desgraça tememos aí?”[...] No querer há um afeto. [...] A vontade de poder sem trégua ou a vontade de criação constante ou de transformação ou de autossuperação” (Nietzsche, 2013; 2015, p.134,469-498). “Também por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos encontram-se valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (Pascoal, 2009,p.330).

Vale dizer que sugerimos a figura da *Crítica do juízo de julgar* por suspeitar que o foco da análise nietzschiana incidiu na conjunção entre o pessimismo, o trágico e o artístico. “Diferentemente de seus textos juvenis, os textos de Nietzsche, de *Humano, Demasiado Humano* em diante, manifestam uma atitude consistentemente crítica em relação ao idealismo kantiano, e em seus últimos textos ele o rejeita terminantemente” (Bailey, 2011, p.359-360). Inscreve-se aqui, o estatuto fisiológico da vontade de potência, “Ou as funções orgânicas retraduzidas na vontade fundamental, na vontade de poder _ e cindidas a partir delas. Pensar, sentir, querer em todo vivente_” (Nietzsche, 2013, p.476), Os afetos apolodionisíacos se dão num jogo de forças intercambiáveis e em compensação, se sobrepondo a uma teoria do conhecimento.

Para Nietzsche, a força da vida, o confronto com o enigmático e com a possibilidade de destruição, de subversão, de negação, a maldade, a insanidade, a fealdade são valores dionisíacos do artista que aprecia a vida, sem medo da finitude, criador e destruidor, movido pela embriaguez estética. Nisto consiste, em linhas muito gerais, mas razoável para o nosso propósito, a tônica do projeto de uma crítica total a ser realizada pelo sujeito transcendental: a razão pura como avalista de todo o conhecimento de objetos; a separação de domínios a serem conquistados de acordo com os interesses próprios da razão; a crítica como elemento mais eficiente na dissipação dos erros cometidos pela razão (Barbosa, 2015,p.31).

O acontecimento trágico consiste essencialmente para Nietzsche no processo correlacionado de individuação e destruição. Do ponto de vista dos meios de expressão, o que está em jogo na tragédia é uma luta entre o coro musical e o discurso agonístico em torno da figuração do acontecimento cênico. (Günter Zöllner (2012, p. 75).

Uma inspeção mais próxima de *O Nascimento da Tragédia* à imagem da *Crítica*, alega Bailey (2011), sugere que Nietzsche afirmou e empregou posições idealistas apenas por razões terapêuticas ou culturais, mais do que por razões estritamente teóricas. Na consideração nietzschiana acerca da experiência dionisíaca, Nietzsche descreve “a noção de uma “unidade primordial” como uma “suposição metafísica” e um “conforto metafísico”, uma “ilusão” que faz a natureza efêmera do mundo que conhecemos suportável a nós, tratando o mundo como o “jogo artístico” de um “artista primordial do mundo” para além dele (Bailey, 2011, p. 356).

ser possível dizer que em Kant ocorreu a predileção pelos enleios apolíneos em detrimento dos enleios dionisíacos (se é que existiu em Kant, pensar a tragédia, pensar o dionisíaco como fenômeno estético ou pensá-lo como fonte primeira das forças do afeto, ou mais, como disposição para os afetos trágicos). Sim, o diverso sensível, o dionisíaco, pode ser defendido numa doutrina perspectivística dos afetos e na contra-mão de uma teoria do conhecimento. Leiamos nas linhas do fragmento póstumo de outono de 1887 o que Nietzsche nos disse:

“Para o plano’, lê-se: no lugar da ‘teoria do conhecimento’, uma *doutrina perspectivística dos afetos* (à qual pertence uma hierarquia dos afetos). Os afetos *transfigurados*: sua ordem *superior*, sua ‘*espiritualidade*’”. [...] Uma crença doravante, na sublimidade dos afetos. [...] “Ela não se baseia mais em razões, mas afetos (ou seja, no caso em que ela necessita de ajuda, ela deixa que os afetos lutem por si, e não mais as razões).” (Nietzsche, 2013, p.283-152-183).

O que nos faz destacar também aquilo que ele antecipou: a sua fisiologia da arte como uma crítica àquela metafísica em Kant (1999; 1993), que consiste na *filosofia transcendental* e na *fisiologia da razão* pura, cujo contexto, entendeu como a ‘arquitetônica da razão pura’ ou a arte de sistemas que primeiro torna o conhecimento comum uma ciência, depois chega à razão de um intelecto puro, o juízo reflexivo da totalidade, o sublime dinâmico. Desta feita;

É quase ridículo que nossos filósofos exijam que a filosofia comece necessariamente com uma crítica da faculdade do conhecimento: não é muito improvável que o órgão do conhecimento possa criticar a si mesmo, uma vez que as pessoas passaram a desconfiar dos resultados até aqui do conhecimento? A *redução* da filosofia à “vontade de uma teria do conhecimento” é ridícula. Como se fosse possível alcançar *segurança* assim! (Nietzsche, 2013, p.16).

Intelecto que possui a faculdade do entendimento máximo (inspira o objeto do sentimento moral de conformidade e respeito às leis da razão o absolutamente moral – o bom), para o juízo estético representa o objeto de modo universalmente válido.

É seriedade na ocupação da faculdade da imaginação. [...] “o sublime sempre tem que referir-se à maneira de pensar, isto é, às máximas para conseguir o domínio do intelectual e das ideias da razão sobre a sensibilidade” (Kant, 1993, p.120). “A mera ideia de uma ciência possível, da qual se busca aproximar por muitos caminhos, até o momento em que a única senda já bastante oculta pela sensibilidade é arrebatada” (Nietzsche, 2013, p.139).

Faculdade do fundamento dentro de nós e na maneira de pensar. Comporta um sentimento de prazer de inibir as forças vitais. [...] “É prazer considerar todo o padrão de medida da sensibilidade inadequado às ideias da razão” (Kant, 1993, p.104). Não é jogo, é conformidade e respeito a fins com a razão e suas leis.

Pensando próximos à ideia nietzschiana de que os afetos dionisíacos são fontes nutridoradas da vontade de potência, por isso também dinâmicas, apaixonantes, oscilantes e em devir, só se expressam pelo jogo dos afetos.

O jogo dos afetos torna compreensíveis todas as manifestações da vida, até a produção das ideias abstratas. As paixões pertencem à vida, não se tem o direito de suspeitar, de destruí-las [...] “A existência sem amor e sem ódio torna-se um deserto. Os homens não querem uma paz monótona, eles buscam a excitação e a incitação. Desejam mais o sofrimento assim como o prazer.” [...] (Nietzsche, 1988, p. 372). (Tradução nossa).

No outro tronco, o juízo estético sublime da Imaginação. A sensibilidade possui a faculdade da imaginação. Só é sublime porque eleva a imaginação à representação dos objetos da natureza além da

imaginação mesma. [...] “Em tratar a natureza como um esquema para as ideias, consiste o terrificante para a sensibilidade, o qual, contudo, é ao mesmo tempo atraente, porque ela é uma violência que a razão exerce sobre a faculdade da imaginação somente para ampliá-la” [...] (Kant, 1993, p.111).

A natureza é isenta da faculdade de razão como faculdade das ideias, não imputa poder a qualquer um o sentimento moral do homem. Por outro lado, [...] “não se pode muito bem pensar um sentimento para o sublime da natureza sem ligar a isso uma disposição de ânimo, que é semelhante à disposição para o sentimento moral” (Kant, 1993, p.115).

Os afetos, embora sublimes, só é capaz de juízo sublime matemático, isto é só julga em conformidade e respeito ao uso da faculdade limitada da imaginação sensível (o suprassensível) ou à apetição prazer-desprazer. [...] “Mas onde intervém as formas artísticas? [...]. A criação da *forma*; não se terá que pressupor um ser que intui?” (Nietzsche, s/d., p.59). Ou eventualmente não se terá que acreditar no Inteligível, Coisa em si, Ideia, Forma, ou mesmo vontade como unidade, conhecimento e representação da totalidade do mundo?

“As formas do intelecto nasceram da matéria, muito gradativamente. É em si verosímil que elas sejam estritamente adequadas à verdade. De onde teria vindo um tal aparelho que descobre alguma coisa de novo?” (Nietzsche, s/d., p.58).

Adiante, retomaremos esta ideia. Pois neste instante, perseguir a ideia de mundo como vontade de potência e não como mundo fenomênico retificado pelo entendimento, o qual sentimos como realidade, é parada obrigatória.

“Essas cisões entre o fazer e aquele que faz, do fazer e do sofrer, do ser e do devir, da causa e do efeito já a crença nas transformações pressupõe a crença em algo, que se “altera”. A razão da filosofia é aparência” (Nietzsche, 2013, p.113).

Com palavras poéticas e metafóricas Nietzsche introduziu este opúsculo por meio de uma fábula: “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento” (Nietzsche, 1999, p.53).

Parece ganhar assim, uma certidão de nascimento, o conhecimento. E por uma farsa, ilusão, mal-entendido, esquece que o intelecto que o criou, este que é um intelecto não-forma, patético, indômito, autossuficiente e de autonomia e governo próprios. Ilusão, aparência, mentira, não-saber etc., se constituem no reino periférico, no patético do intelecto, que de certa forma, nos força a enxergar um deslocamento sobre o debate acerca do conhecimento e verdade.

Na natureza, lembra não-razão e afetos, imaginação e sensibilidade. Uma união que preside as relações humanas. Seu caráter de afetos não quer conhecimento, não quer verdade. O patético não apraz razão, conformidades, fins, representação. Os seus afetos lhe são suficientes. Este conhecimento

transpõe esta imagem do espelho (assim com um monte de afetos jogados ao acaso é a natureza, o mais belo dos mundos), cria para si, uma segunda imagem, tal qual a primeira, é uma aparência.

Esta nova figuração do conhecimento nos lembrou de Kant no engenho de seu mundo de arte e filosofia, a trabalhar para manutenção da sublimidade intelectual e "imortalidade do intelecto"; fugindo a todo custo da manifestação da arte dionisíaca.

[...] Ser absolutamente verídico _ prazer esplêndido e heroico do homem de natureza mentirosa! Mas isso é apenas possível muito relativamente! É trágico! É o problema de Kant. A arte recebe agora uma dignidade totalmente nova. As ciências, pelo contrário, foram degradadas. O instinto do conhecimento, chegando aos seus limites, vira-se contra ele mesmo para chegar à *crítica do saber*. O conhecimento ao serviço da melhor vida. Deve querer-se até a ilusão _ é nisto que consiste o trágico (Nietzsche, s\d.,p.29-46).

O intelecto restitui a si mesmo uma autonomia e governo de razão a ignorar que é resíduo de um intelecto patético, fundo falso de uma faculdade suprassensível, deixando velado um instinto primitivo; agora, só considerado na periferia do intelecto e não apto às ideias da razão. Fato é, é que o intelecto ignora "O conhecimento sensorial do homem [como] certamente uma procura de beleza, que transfigura o mundo" [...] (Nietzsche\d.,p59), e que é fruto de uma estética metafísica. [...] "Que coisa procuramos? Que queremos para lá de nossos sentidos? O conhecimento incessante acaba de chegar ao feio e ao odiável. _ Estar satisfeito com o mundo visto por um olho de artista! ((Nietzsche, s\d. p. 59-60).

Certamente, Indica uma desconfiança do intelecto animal que inventa o conhecimento no fundo de um astro, sem, contudo, aceitar que seu intelecto é de caráter efêmero e ínfimo frente ao 'intelecto da natureza'. [...] "Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza" (Nietzsche, 1999, p.53). A natureza tem o hábito de narrar-se a si mesma, encontra-se em estado livre para não renunciar-se a si e não suspeitar da grandeza e intensidade da sua vontade instintiva que a torna senhora de si. "Ela não é tocada por nenhum dos juízos estéticos e morais, não conhece leis,, ninguém a ordene, que obedeça, ninguém que infrinja" (Nietzsche, 2000, p.128).

Belo apólogo, se assim o for, lembra-nos Nietzsche a se impor á compreensão da natureza.

Todo conhecer é um refletir em formas perfeitamente determinadas que não existem *a priori*. A natureza não conhece nenhuma forma, nenhuma grandeza, mas só para aquele que conhece é que as coisas se apresentam como esta grandeza ou aquela pequenez. O infinito na natureza: ela não tem nenhum limite, em parte alguma. Só para nós existe o finito. O tempo divisível ao infinito [...] Por natureza, o homem não existe para o conhecimento _ a *veracidade* (e a *metáfora*) produziu a propensão para a verdade. Assim um fenômeno moral, esteticamente generalizado, dá o instinto intelectual (Nietzsche, *s\d.*, p.63).

Duas ideias advêm desta exposição: a antropomorfização da natureza e o perspectivismo moral. Na primeira ideia: Quem domina o intelecto deve mostrar-se apto para as coisas do intelecto. [...] “A confiança na razão e em suas categorias, na dialética, ou seja, a avaliação da lógica demonstra apenas a utilidade, provada pela experiência, da lógica para a vida; não a sua verdade” (Nietzsche, 2013, p.291).

A natureza passa a ser descrita pela linguagem e razão humanas e subtende-se ser cognoscível para o homem. “Desde de que se queira conhecer a Coisa em si, ela é precisamente o mundo. Conhecer só é possível como um refletir e um avalia-se de acordo com uma medida(sensação)” (Nietzsche, *s\d.*,p.60). Damos a entender que não existe sujeito sem objeto, conhecedor sem conhecimento. O homem acredita que há uma natureza a ser despida, há um mundo a ser revelado. Explicamos isto na proposição: “Quanto valor tem o mundo, o seu fragmento mais pequeno deve também revelá-lo _ olhem o homem, saberão então o que podem esperar do mundo” (Nietzsche, *s\d.*,p.13).

Os § 109 e 36 de *Gaia Ciência e Além de Bem e Mal* respectivamente, trazem uma ilustração mais contundente desta antropomorfização. Vejamos:

[...] A ordem astral em que vivemos é uma coisa excepcional; esta ordem e a medíocre duração que determina tornaram possível, por sua vez, esta exceção das exceções: A formação do orgânico. Mas o caráter do mundo é pelo contrário o de um caos eterno, não pelo fato de ausência de ordem, de encadeamento de forma, de beleza, de sageza, em resumo, de toda estética humana. [...] Ora como poderemos permitir-nos censurar ou louvar o Universo! Defendamo-nos de lhe censurar uma falta de coração ou de razão, ou o contrário destas coisas: não é nem perfeito, nem belo, nem nobre, e não quer transformar-se em nada disso; não procura de forma alguma imitar o homem! Não é tocado por nenhum dos nossos juízos estéticos e morais! Não possui instinto de conservação, não qualquer instinto e ignora toda a espécie de lei. Essa só conhece necessidades. [...] Quando souberdes que não há fins, sabereis igualmente que só há acaso: porque sob o olhar de um mundo de fins que a palavra “acaso” toma um sentido. [...] Defendamo-nos de pensar que o mundo não cessa de criar de novo. Não existem substâncias eternamente duráveis; a matéria é um engano semelhante ao deus dos Eleatas.[...]Quando teremos completamente “desdivinizado” a natureza? Quando nos será

permitido, enfim, começarmos a nos tornar naturais, a “naturalizarmo-nos”, nos, homens, com a pura natureza, a natureza reencontrada, a natureza liberta? (Nietzsche, 2000, p.127-128-129).

Na sequência, ainda Nietzsche:

[...] _ Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade _ a vontade de poder, como é *minha tese* -, supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um problema_, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocadamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” _ seria justamente “vontade de poder” e nada mais._ (Nietzsche, 2005, p.40).

Compreendemos com isto, uma falsificação da *fisiologia* da ciência pura da natureza, ou substituição do imperativo categórico pelo imperativo da natureza. O mundo é redutível à vontade de poder.

Torna-se claro que a visão plena do mundo não é binária, visível e palpável como advoga a razão da metafísica clássica no seu velho fluxo eterno de tentar compreender o mundo como a ideia de bipartição metafísica e da identidade entre o real e o racional. Para que de outro modo, isso não insinue a relação possível de aproximação de um mundo do devir que retorna constantemente com um mundo do ser que tende a se fixar.

É um mundo propício como relevância para o homem intuitivo que não fixa suas bases no contraditório absoluto: essência e aparência ou ser e devir, mas lança suas perspectivas num terreno cuja força é múltipla e plural. Não é só metafísica. É também estética, é também moral.

O homem racional se mantém ao lado do homem intuitivo e vice-versa. A relação estética, metafísica e moral pela qual é preciso conhecer este mundo, o homem e as coisas são dados sob a fórmula de ilusões, aparência, mentira, necessariamente no sentido-relacional e perspectivístico da vontade de poder que é também ilusão, mentira.

A semblância do vazio e do cheio, do firme e flexível, do parado e do móvel e do igual e do desigual. (o espaço absoluto) (a substância) a mais antiga semblância é *transformada em metafísica*. __: os critérios de medida valorativos de *segurança* estão aí. Nossos *conceitos* são inspirados por nossa *indigência*. [...] Nossos valores *são inseridos interpretativamente* nas coisas. Há, afinal, um sentido em si? O sentido não é necessariamente sentido- relacional e

perspectiva? Todo sentido é vontade de poder (todos os sentidos relacionais podem ser resolvidos nela). [...] É apenas uma questão de força: ter todos os tratados doentios do século, mas equilibrá-los em uma força plástica, reprodutora extremamente rica. *O homem forte*: descrição (Nietzsche, 2013, p.79-81).

O mundo fala às coisas, as coisas falam ao mundo e ambos falam ao homem e aos acontecimentos reciprocamente. Nietzsche remete o conceito de sentido ao de interpretação, isto é, ao trabalho de mestria que a vontade de potência efetua sem cessar. Mesmo sob o forte auxílio da aparência, das ficções metafísicas, é de fato sob a ancoragem desta força plástica (vontade de potência) que o homem sente, interpreta, valora. O valor do mundo reside em nossa interpretação. (cf. Wotling, 2013).

Temos em suma, a importância da metafísica devido ao fato de revelar que as representações metafísicas de um homem são testemunhos de sua natureza superior e de suas necessidades mais nobres. A aparência produz-se senão, enquanto o sentimento patético dado a viver na arte, revelando os “fenômenos da realidade”, ficando bem entendido que primordial é a vontade de potência na sua relação vicinal com o ser enquanto vontade de viver, o sentimento de vida e a sensação do viver. No fundo, afirma Nietzsche (1967) que se trata é da **afetação da ciência nos artistas** ou simplesmente do conflito entre as questões científicas da estética e da moral em que o artista faz ali, aquilo que em suma é seu ofício: **parodiar** as naturezas científicas e anti-artísticas. (Grifos do autor).

Ainda Nietzsche, trata-se de:

Uma força que nós não podemos imaginar (tal como a assim chamada força de atração e de repulsão puramente mecânica) é uma palavra vazia e não pode ter nenhum direito de cidadania na *ciência*: que *quer tornar o mundo representável para nós*, nada além disso! Todo acontecimento a partir de intenções é redutível à *intenção da ampliação de poder* (Nietzsche, 2013, p.86).

Se por um lado adotamos essa perspectiva de um mundo abarrotado de força superabundante, plástica e que faz transcorrer as realidades, faz vibrar as interpretações, por outro, teremos também os tratados mórbidos como sendo a presença das forças mecânicas; a _ “Ilusão de que algo seja conhecido, em que temos uma fórmula mula matemática para o acontecimento: ele é apenas designado, descrito: nada mais do que isso!” (Nietzsche, 2013, p.86), traçado pelo atomismo do século, emparelhado ao racionalismo impregnado de valores moral-metafísicos.

Desse modo, consideramos essa perspectiva nietzschiana ao criticar o mecanicismo do mundo a prova de que o atomismo não pode corretamente determinar as visões de mundo, esperando pelo surgimento do mais elevado conhecimento.

No tratamento dispensado à arte, a ciência e ao homem do seu tempo, Nietzsche revisava o atomismo moderno e dizia que este em particular, encontra-se atado à gramática metafísica. Em *Genealogia da moral e Além do bem e do mal* lemos: “Toda a nossa ciência se encontra ainda sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda não se livrou dos falsos filhos que lhe empurram os ‘sujeitos’ (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias [...])” (Nietzsche, 1988, p.44). Este átomo na formulação conceitual é resíduo da analogia do conceito de sujeito metafísico.

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão). A seguir, leiamos:

[...] O átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra. Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica” [...] É preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o **atomismo da alma**. Permita-se designar com este termo a crença que se a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomom*: essa crença deve ser eliminada da ciência! (grifos do autor) (Nietzsche, 2005, p.18).

Desta perspectiva, Luciana Zaterka (1988) assinala que não seria desmedido dizer que, portanto trabalham com um sistema completo de falsificação: noções hipotéticas, ficções, fenômenos e leis ideais. Dessa maneira, é a perspectiva humana que cria conceitos como número, causalidade, tempo, espaço.

Nietzsche mostrou que na base de alguns princípios e conceitos científicos encontra-se a analogia ao sujeito-metafísico, único e atômico. Ele quer combater a necessidade metafísica do atomismo (o atomismo das almas) perpetrado pelo cristianismo e sua crença em uma alma indestrutível, eterna e indivisível. A tese é clara. Nietzsche não hesita na aplicação de seu conceito de mundo. Conceito tão vasto que nos parece que queria reunir toda a prosa e poética do mundo para conceituá-lo. É um conceito hiperbólico, tal qual às visões de grandeza e intensidade da força e da vontade de poder como vida.

Desembaraçando-se dos ideais do materialismo mecanicista, também do histórico, atestou que mundo é as florações, maturações, vivisseções dos estilos e das vivências humanas.

E sabeis sequer o que é para mim “mundo”? Devo mostra-lo a vós no meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, em fim, uma firme, brônzea grande de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimos ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse “vazio”, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui, acumulando-se ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar como, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço _: [...] (Nietzsche, 1999,p.449-450).

É mesmo como Frezzatti Jr.(2003) atesta que nos últimos anos de produção intelectual de Nietzsche, é nítido o aparecimento de vários excertos contra o mecanicismo. Em muitas vezes esse termo aparece no sentido mais restrito, explicando o movimento da realidade através dos átomos e moléculas, outras vezes aparece como uma metonímia (metáfora e poesia, aforismos) do pensamento científico filosófico dominante. No caso de Nietzsche, uma teoria mecanicista inspira uma concepção de vida não-teleológica e as críticas às interpretações mecanicistas do mundo.

Retomando Kant em sua *Crítica da faculdade do juízo*, os afetos julgam inclinados á forma da natureza ela mesma. Misturados à natureza, os afetos não ajudam pensar as ideias da razão. Os afetos não teriam a capacidade para a produtividade da arte nem de determinar a sua forma e sua grandeza e nem de avaliar seu sentido à economia global da existência.

Nietzsche assim concordou com Kant que “Em todos os juízos estéticos escondem-se juízos morais” (Nietzsche, 2015, p.85). Por outro lado, a esta crítica nietzschiana de Kant é uma operação inerente à razão; ela se realiza no horizonte próprio da filosofia e da ciência; [...] “trata-se dos mais perigosos excessos, querer o conhecimento não a serviço da vida, mas em si, a todo custo: como o

voluptuoso segue os seus instintos, em si sem o controle dos outros instintos” [...] (Nietzsche, 2015, p.218).

A sublimidade intelectual impõe sempre o *a priori*. Esta estética imperativa no domínio da razão imprime as coisas além dos dados da natureza. Contabiliza e suspende o tempo e o espaço, dá a eles a forma e força de criar a representação originária de percepção de mundo interno e externo e torna-lo representável para todos. Confere ao sujeito e ao seu espírito a capacidade e crença de caricaturar-se e de autosuperar. Pinta uma imagem da vida e da existência que caibam no fenomenalismo estético transcendental, suspende a sensibilidade, não deixando espaço para as aparências, ilusões tão necessárias para as necessidades da vida e do viver.

A crítica de Nietzsche se realiza no terreno da arte, para ler a ciência no terreno da arte e liberar o conhecimento do engano e encobrimento da razão, da verdade e das falsidades metafísicas. A sua filosofia buscava (“Não perder o afeto da *distance!*” (Nietzsche, 2004; 2008 p.223); instrumento e meio para se inscrever no tecido da vida. É isso que serve de pano de fundo para a criação plurimultifacetada da vida e seus valores, ou em outras palavras, para expressar a multidão plural e variada de um vitalismo poderoso.

Um artista, por exemplo; “um artista como esse elogia e dá apreço antes de tudo a sua vontade de negação do mundo, que é *justamente nesse mundo possível; a arte não pode fazer outra coisa além de ser afirmação do mundo!*” (Nietzsche, 2015, p. 613).

Nesse sentido o sublime em Kant comunica sentimentos servindo-se do juízo de gosto. Isto é: a “Faculdade de ajuizar a priori a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada [sem medição de um conceito]” (Kant, 1993, p 142) e de um sujeito transcendental que garante a universalidade do domínio do inteligível sob o sensível, do espírito prático sob o espírito de empiria, já que existe um acordo de conformidade a fins e respeito à razão e suas leis que garante uma harmonia entre o jogo da imaginação e dos sentidos. À maneira da razão e da lógica leva a termo a consumação da ideia da teoria dos dois mundos preconizada por Platão. Arte, conhecimento e beleza em conformidade a fins e respeito à vontade de verdade, crença no conhecimento lógico, astuto, virtuoso e perfeito.

Ao contrário de Kant, o juízo de gosto percebido por Nietzsche, comunica seus afetos à maneira de outro fórum. A sublimidade dos afetos.

O mais alto grau do patético”, [...] “O mais essencial é o sentimento “quem sou eu?”, quem é o outro em comparação comigo - juízo de valor constantemente ativos”[...] “Para aquele que fica sobrecarregado pela própria razão, o afeto é

um descanso: ou seja, como uma irracionalidade” (Nietzsche, 2015;2004;2008 p.161-177).

Seria portanto, supérfluo buscar justificar uma suavização deste mundo, suavizando os afetos Para além de certo e errado, bem e de mal, do verdadeiro e do falso, Nietzsche abre a múltipla perspectiva da vida como um jogo de intensidades. Os afetos (o patético) não servem para representar a realidade e torná-la inteligível, não servem para universalizar conhecimentos e saberes mas servem como jogo gratuito, curado da doença do sentido e da sua necessidade de metafísica. Os afetos é um incitamento à criação – alegria de rir e de afirmar o mundo.

Ou melhor, retomando a mesma ideia,

[...] Não terá sido talvez uma das vantagens dos Antigos, que, entre eles, o mais alto grau do patético também fosse apenas um jogo estético, enquanto, entre nós, a verdade natural precisa cooperar a fim de produzir uma tal obra? [...] vivenciamos com estupor quão efetivamente o cimo do patético pode ser tão-só um jogo estético: razão pela qual nos é dado crer que unicamente agora o profenômeno do trágico pode ser descrito com êxito. Quem, ainda agora, só pode falar daqueles efeitos substitutivos procedentes de uma esfera extra-estética e não se sente elevado por sobre o processo patológico-moral, a esse só resta desesperar de sua natureza estética: [...] (Nietzsche, 1996, p.132).

O espírito jamais deve depender de ideias (prescrição própria a todos os transcendentalismos) tais que os definiu até o momento, porque jamais o ideal exigido valeu; mas o espírito tem necessidade em cada circunstância de ideais particulares para poder se desenvolver. [...] “A tensão das oposições é necessária à formação de toda sensação (dionisíaca) mais forte” (Nietzsche, 1988, p.376). Trata-se, antes, de um processo que culmina com a intoxicação dionisíaca, geradora de sentimentos de energia acrescida e de exuberância.

A proposta do espírito é chegar a uma visão exaltante de fim da ideia de finalidade do sentir, pensar, querer. Nexo entre estético e o ético; vontade, afeto e eterno retorno-devir: [...] ”União mais pesada possível: uma vontade, a força do sentimento fundamental e a mudança dos movimentos (transformações)” (Nietzsche, 2015, p.88). Talvez a gerar a vida afetiva no jogo afetual como exercício de liberdade e autossuperação, exercício da união da cabeça e coração descritos no êxito de uma ‘vida trágica’.

É nesta tensão que o homem admite, harmoniza ou reforça em si mesmo. Exatamente o recurso fisiológico da arte a serviço da melhor produção intelectual, a saber, pensar que as produções do intelecto e da racionalidade não estão acima da sensibilidade.

Sob a crítica de Nietzsche, os resultados desta implicação no solo kantiano foi buscar uma solução para harmonizar natureza e intelecto, harmonização de categorias estético-éticas, e a de que a verdade e conhecimento a toda custo estabeleceram uma falsa interpretação dos sentimentos impulsivos, coisificando-os, falsificando-os, de modo a conduzir o intelecto a uma guerra aos afetos. Ou seja, “*A inteligência do castracionismo moral*” (Nietzsche, 2013, p.453). (Ou) “Como se conduz uma guerra contra os afetos e valorações viris? Não tem nenhum meio físico violento, só se pode conduzir uma guerra da argúcia, do encantamento, da mentira, em suma, “do espírito”” (Nietzsche, 2013, p.453). À luz de Descartes, diríamos que Kant pensava os afetos como sentimentos que mentem, iludem e enganam.

Na ótica nietzschiana, os afetos jamais incorporados aos juízos da razão e entendimento, eles não são universalizáveis, são irracionais e não prestam ideias as ideias da razão. A sua estima não é pela coisa em si, e sim pela natureza e imaginação,. Eles ão pelo reino das sensações, sentidos e sentimentos. Eles vivem em “desordem” na “desordem” da faculdade da imaginação. A candidatura dos afetos é pelos espíritos que orquestram chegar a um ponto do ‘espírito’ afastado de toda a unilateralidade da metafísica.

Afastamento da metafísica: não há contradição entre a nossa arte e nossa filosofia em relação a mais alta e mais antiga arte e filosofia verdadeiramente conhecidas: elas se suportaram e se sustentaram. Aqui são todas minhas esperanças” (Nietzsche, 1988, p.309). [...]. Para elas “a tonalidade do acordo afetivo deve ser modificado” (Nietzsche, 1988, p.388).

Na realidade este afastamento da metafísica é o vestígio nietzschiano de rompimento com a metafísica clássica, socrático-platônica-aristotélica. De peso nostálgico ou não, a arte e a filosofia na idade trágica dos gregos estão no composto constitutivo das suas esperanças. Lá “a vida e o seu juízo aparecem também como dependendo dos antigos instintos (afetos) e dos erros fundamentais de toda a vida sensitiva” (Nietzsche, 2000, p.129).

Narrando de maneira simplificada, antropológica, psicológica e filológica os “sistemas” dos Pré-socráticos, n’*A Filosofia na idade trágica dos Gregos*, a tarefa consistiu de “trazer à luz o que *devemos amar e venerar sempre* e que não nos pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: o grande homem [...] É também a tentativa de deixar soar de novo a polifonia da alma grega” (Nietzsche, 2002, p.12).

A esperança recai na imagem do gênio a partir do caráter maquinal da vontade de viver. Na filosofia, *O Mundo como vontade e como Representação* de Schopenhauer, contribuiu para isto. Sabemos que o tema da tragédia grega, n’*O nascimento da tragédia*, é interpretado à luz Schopenhaueriana.

E na arte, a música de Richard Wagner era a questão que restauraria o teatro de Bayreuth. Sua música seria a simplificação da cultura alemã à altura da obra de Alexandre que empreendeu a helenização do mundo e a orientalização do helenismo. Sem guardar a legitimidade de ambas. Estaria a altura de Alexandre como um contra-Alexandre.

Wagner tornou-se um mestre universal pela música e pelo drama (atitude, cena), inventor e criador em todas as exigências técnicas. Wagner como o simplificador do mundo empreenderia restaurar o efeito o mais puro e mais elevado na arte teatral que significava uma reforma da educação e da cultura pelo domínio da arte.

A influência de Schopenhauer, é verdade, jamais foi tão profunda; ela parece mesmo menor que aquelas de Kant, ao que nos parece a sua doutrina, aos olhos de seus contemporâneos faltava espírito prático para poder se inserir no tecido da vida, isto é, faltava o espírito histórico.

Nietzsche (1999), de opinião contrária, quando de posse das suas leituras e naquela época de filósofos modernos que entre os mais poderosos fomentadores da vida, da vontade de viver, e do fundo desta época anêmica aspirava sair, rumo à transfiguração da *physis*, testemunhou que:

[...] “Eu não descrevo outra coisa que a primeira impressão, por assim dizer fisiológica, que Schopenhauer suscita em mim, esta mágica efusão de energia a mais íntima que se comunica de uma natureza a outra sobrevivendo ao primeiro e mais leve contato:” [...] (Nietzsche, 1988, p.28).

A sua influência é mais viva do que se poderia imaginar, justamente porque as suas ideias, (“sobre a existência e o valor da vida”) vivem à margem da prática.

Tanto que levou Nietzsche a toma-lo como educador e em uma de suas críticas às concessões que a filosofia faz ao Estado (instituições de ensino), presente *n’As considerações extemporâneas III* Schopenhauer educador, observou que [...] “a única crítica possível de uma filosofia, que é possível e que, além disso, demonstra algo, ou seja, ensaiar se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada nas universidades: mas sempre a crítica da palavra com a palavra” [...] (Nietzsche, 1999, p.300).

Um solo comum coexiste entre Schopenhauer e Nietzsche: a querela da existência. Para Schopenhauer, “Compreender a vida como sofrimento é o trágico da tragédia”. (Nietzsche, 1988, p.343). Esta exposição nos lança à estética schopenhauriana e que é essencial no pensamento de Nietzsche. Brum (1998) afirma que “a doutrina estética de Schopenhauer tem como pano de fundo essa concepção antropológica angustiante. O mundo é repetição, ora angustiante, ora tediosa, da Vontade que nos domina” (Brum, 1998, p.86).

Isto nos é interessante porque Schopenhauer descreveu a tragédia com as mesmas designações que descreve a Vontade. Força cega, conflitiva, indômita, e sempre em luta consigo mesma. A Vontade (Coisa-em-si) é a essência do mundo, está presente no todo da natureza (mundo de guerra eterna pela existência), anima e governa tudo e todos. O vivente, deste modo, situa-se dentro deste alheamento da Vontade que o governa, com uma força superior (razão) ao resto dos seres vivos, pode tomar-se de incertezas, inquietações, medo, paixões, logo a sua existência está fadada à repetição de lutas para se conservar e se preservar, como também organizar seus processos intelectuais.

Constatação que desemboca na ideia de que a vida é só sofrimento e dor. A vida como uma moeda falsa e sem valor e a existência como um presente ruim. Um verdadeiro pessimismo frente ao existir.

O pessimismo, já citado aqui, foi introduzido na filosofia por Schopenhauer e com tal reconhecimento, no século XIX, a metafísica da vontade já ganhava mundos. No fundo das leituras nietzschianas a descoberta de que a tragédia era uma arte do pessimismo.

O que pensava, afinal, Schopenhauer sobre a tragédia? O que dá a todo trágico o empuxo peculiar? _ diz ele em *O mundo com vontade e representação* [...] _ é surgir do conhecimento de que o mudo, a vida não podem proporcionar verdadeira satisfação e, portanto *não são dignos* de nosso apego: nisto consiste o espírito trágico _ conduz à resignação (Nietzsche, 1996, p.20-21).

Ainda Nietzsche:

Coloquei o conhecimento diante de imagens tão terríveis, que toda e qualquer “satisfação epicurista” se mostra aí impossível. Só o prazer dionisíaco é suficiente_ **fui o primeiro a descobrir o trágico**. Junto aos gregos, ele foi o mal compreendido, graças à sua superficialidade moral! A resignação também não é uma doutrina da tragédia!_ mas uma incompreensão dela! Nostalgia do nada é negação da sabedoria trágica, sua oposição!(Nietzsche, 1996; 2015, p.20-21-27). (Grifos do autor).

Verdadeiro nisso é que Schopenhauer desejava colocar no lugar da metafísica transcendental kantiana uma metafísica imanente. Kant que indicou as condições de pensar, sentir e querer além das preocupações experimentais, preocupou-se com a estrutura e organização do processo operacional da inteligência tendo o intelecto como produtor das verdades e conhecimento da natureza e da arte, visando explicar o mundo.

O modelo schopenhaeuriano de uma metafísica imanente é o contraponto da teoria kantiana. Em Kant, temos um sujeito transcendental ordenado pelas categorias de causa e do espaço-tempo. A

estética de Schopenhauer defendeu a arte como via de acesso ao conhecimento da verdade-essencial do mundo.

Em Schopenhauer, “tempo, espaço e sensação de causalidade parecem estar dados como a primeira sensação [...] O fato de termos um instinto temporal, um instinto espacial, um instinto voltado para as razões; isto não possui nada em comum com o tempo, espaço e causalidade” (Nietzsche, 2005, p.24-231). Como empírico, o mundo é percebido e apreendido pelo cérebro, a parte do ser humano vivo. Neste sentido também Schopenhauer adianta-se à crítica em pontos essenciais à Kant. “Schopenhauer ridicularizou com razão o ‘fim em si’, ‘o dever em absoluto’, o ‘valor absoluto’ como contradições: ele deveria também ter acrescentado a ‘Coisa-em-si’” (Nietzsche, 2015, p.159).

A razão não é capaz de afirmações, conhecimento e da constituição moral de um mundo possível além da experiência, isto a extrapola; ela só dá conta das projeções imaginárias pelos ditames da Vontade.

“Desconhecem a natureza secundária da razão: Não foi um intelecto que produziu a natureza, mas a natureza o intelecto” (Birnbacher, 2004, p.170). “A natureza utiliza o cérebro para facilitar sua função no baixo-ventre e vice-versa” (Nietzsche, 2005, p.92), isto é, usa o cérebro para parir a Vontade e usa a Vontade para parir e dá funcionalidade ao cérebro.

Birnbacher (2004) sublinha que paralelo e paradoxo não é suficientemente esclarecido por Schopenhauer, tal maquinaria precisaria do tempo espaço e causa ou do aparato cognitivo humano idealizado por Kant. Existir uma causalidade (coisa-em-si) que é (condição da experiência e de percepção de mundo) como parte constituinte indispensável da estrutura de um mundo de fenômenos objetivos para Kant. Para Schopenhauer é parte constituinte de sua origem (a Vontade).

Isto obriga ao sujeito cognoscente, um olhar para dentro, obriga-o a compreensão do mundo. Este olhar para dentro não nos possibilita a chave da compreensão do mundo pelo vislumbamento da razão, mas sim, “a onipresença de um impulso da vida desconhecido, denominado de vontade” (Birnbacher, 2004, p.166).

Schopenhauer ao diagnosticar a Vontade como a essência do mundo deixa estabelecido também a visão absurda da vida. Sobre as suas formas, a vida se manifesta sobre o plano da experiência por meio de tensões não resolvidas.

O corpo material que ela (a Vontade) reveste, neste sentido, é todo o equilíbrio físico que exprime a vida em um sofrimento eterno. No conjunto da vida orgânica rege uma interdependência geral da Vontade. “O mundo quanto não é lhe representado. O mundo, enquanto não é fenômeno para um sujeito cognoscente, é uma força cega e dinâmica [...] “chega ao caráter lógico e irracional do mundo a partir de uma interpretação do transcendentalismo kantiano” (Brum, 1998, p.22).

A Vontade pensada por Schopenhauer, tem uma base direta e empírica. “A ideia de que só é capaz de viver *restou* é uma concepção de *primeiro nível*” (Nietzsche, 2015, p.153).

Dieter Birnbacher (2004) esclarece que assim a ideia torna-se real e conhecida acessível à nossa consciência. Ele estende o significado além das bases empírica e real; o raciocínio metafórico-poético passa a ser o norte inicial de toda a natureza viva, inclusive a animada.

Da generalização à ampliação do conceito de vontade para o anseio por vida que domina todos os seres vivos, vinculado à identificação de processos anímicos e corpóreos, é sentido como anseio também por nós, como estado de tensão.

Trata-se da tensão entre sexos ou gerações, ou também da luta pela vida e da solidariedade humana; enfim, sobre o plano espiritual e moral, portanto, o único sofrimento nascido da tensão leva ao ato criador. Por outro lado, o fato de o homem ser maior, incompreendido, perseguido ou morto tragicamente, isto não constitui em um dano contra a ordem universal: há uma causalidade, há sentido metafísico. Schopenhauer para mostrar que a vida tem um sentido, disse de uma finalidade metafísica na ordem moral, acreditando que todos no fim da vida refletem sobre suas qualidades morais.

Contrapartida, não foi o pessimismo schopenhaueriano que Nietzsche observou. E sim um pessimismo da força e o seu efetivar-se, a vontade de potência. Algo também dado no composto da Vontade como a essência do mundo na percepção Schopenhaueriana é a força. Nietzsche sublinhou:

O conceito vitorioso com o qual nossos físicos criaram Deus o mundo, carece ainda um complemento: é preciso que se atribua a ele um mundo interior que eu designo como “vontade de poder”, isto é, como uma exigência insaciável por comprovar poder, como aplicação, exercício do poder, como impulso criador etc. [...] A única *força*, que há, é do mesmo tipo que a da vontade: um comandar junto a outros sujeitos, que se transformam com vistas a isto. A constante percebibilidade e fluidez do sujeito “almas mortais”[...] A MEDIDA da força total é *determinada*, não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios do conceito! [...] O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: _ Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna. Se alguma vez, *sem levar isso em conta*, algo igual esteve aí, é inteiramente indemonstrável. [...] Agora pensa-se a força constantemente igual, e ela não precisa mais tornar-se *infinitamente grande*. Ela é eternamente ativa, mas não pode mais criar infinitos casos, tem de se repetir: essa é *minha* conclusão. [...] Isso significa que se move todo vir-a-ser na repetição de um número determinado de estados perfeitamente iguais. (Nietzsche, 1999; 2015 p.502-566, 439-440).

Nietzsche falou de forças; não de uma força que tenha identidade e moradia precisos ou de uma força de como “essas forças” atuam na composição e sustentação da vida, arquitetando a aparente

harmonia ou desarmonia no tecido da vida. O mundo de forças vai se configurando para a vontade de potência. Lancemos um olhar esta configuração das forças para a Vontade de potência, retomada e repetida aqui na íntegra:

Afastemos daqui os dois conceitos populares “necessidade” e “lei”: o primeiro estabelece no mundo uma falsa coerção; o segundo, uma falsa liberdade. As coisas se comportam regularmente, não se comportam segundo uma regra: Não há coisa alguma (isso é uma ficção), elas também não se comportam de maneira alguma sob uma coerção da necessidade [...] *Um quanta de poder* é designado pelo efeito que exerce e ao qual ele resiste; Falta a adiaforia: que seria em si pensável; è essencialmente uma vontade de violentação, assim como se protege contra as violentações. Não autoconservação: Cada átomo atua em direção ao ser como todo _ o seu todo é _ alijado pelo pensamento, quando se elimina essa irradiação das vontades de poder. Por isso, eu denomino um “*Quanta*: vontade de poder”: com isso, expressa-se o caráter que não pode ser eliminado da ordem mecânica sem eliminar a si mesmo. Uma tradução desse mudo de efeitos em um mundo *visível* _ um mundo para os olhos _ é o conceito de “movimento” [...] a relação de tensão de nosso sentimento de poder: o prazer como sentimento do poder: resistência superada _ [...] Não meramente constância de energia: mas economia maximal do gosto: de tal modo que o querer-vir-a-ser-mais-forte *a partir de cada centro de força* é a única realidade _ não autopreservação, mas aprovação, tornar-se senhor, vir-a-ser-mais, querer-vir-a-ser-mais-forte. *Quanta* de força, cuja essência constitui em exercer poder sobre todos os outros *quanta* de força. [...] Todos os pressupostos do mecanismo, matéria-prima, átomo, pressão e impulso, assim como peso não são “fatos em si”, mas interpretações com o auxílio de ficções *psíquicas* a vida como a forma que nos é mais conhecida do ser é especificamente uma vontade de acumulação de força: todos os processos da vida teem aqui seu apoio: nada quer se conservar, tudo deve ser somado e acumulado. A vida, como um caso particular: hipótese _ a partir daí passar para o caráter conjunto da existência (Nietzsche, 2012, p.233-236).

Scarlett Marton (1990) nos esclarece em *Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*, no capítulo intitulado: ‘A constituição da força’, que a força e a potência poderiam se equivaler e que nada nos livra a presumir que atuem também na matéria inorgânica. A sua cosmologia se traduz numa teoria das forças.

Com esta teoria da força é possível identificar força e potência ampliado o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência, pois quando foi introduzido, operava apenas no domínio orgânico, a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito assim ao efetivar-se da força.

Outra sugestiva oferecida por Marton (1990), neste mesmo sítio, é a leitura da vontade de potência dada na tese cosmológica cujas hipóteses se anunciam como sendo uma cosmológica e a outra, ética. Basicamente, a primeira permeia a crítica ao mecanicismo do mundo e a segunda, abarca o sujeito, o humano e as ficções psicofisiológicas.

Admitimos a vontade de potência como uma tentativa de interpretação do mundo. Desta maneira, há uma multipluralidade de interpretações e não a existência de muitos mundos. Há uma plurissignificância do mundo como questão da força. A realidade só é entendida no retorno das coisas daí, a importância do mundo dionisíaco pensado no sentimento da vontade de poder e o eterno retorno, cujo fato elementar é o pathos.

Não é um ser, um devir, mas uma *páthos*, fato mais elementar. O devir cria a si mesmo, destrói a si mesmo. *Páthos* e devir atuam com descargas do interior para livrar-se do excesso de forças recebidas e quanto recebe estímulos externos vindo do exterior para sua direção. A vontade de poder é um fluxo de energia, sem matéria, vontade e a realidade é uma só. Em cada vazão a sua força expressa um modo de vida.

Criar a si mesmo, aniquilar a si mesmo eternamente, autocriação e autoaniquilação num eterno retorno sobre si mesmo. Um movimento próprio que pode se constituir como autopoiesis. Uma força plástica reprodutora, extremamente rica. Uma energia-movimento-devir-dionisíaco, autônomo, autoprodutivo, autogovernado. Em que pesa isto para a estética nietzschiana, são descobertas e outra interpretação que se volta contra a doutrina de Schopenhauer da resignação como visão trágica do mundo.

Nietzsche (2005) observando a produção artística do seu tempo dá ao artista e as obras de arte o mesmo efeito, a excitação do estado de criação artística: a embriaguez, pois a arte é essencialmente afirmação, bênção, divinização da existência.

Representar e questionar o horrendo da existência, já é por si só, um instinto de poder e da magnificência no artista, ele não as teme entendendo que Schopenhauer erra quando coloca a tragédia como arte que ensina a resignação, a arte a serviço do pessimismo. Não existe arte pessimista. Ela não ensina resignação. A arte afirma a produção existencial.

Contrariando o efeito do pessimismo schopenhaueriano na arte, Nietzsche falou [...] “Acredito que, a partir da presença das oposições, e a partir de seus sentimentos, precisamente o grande homem, o *arco* com a *grande tensão* emerge” (Nietzsche, 2015, p.477). Vemos aí que há uma digressão heraclitiana: “Arco tem por nome a vida, por obra, a morte” (Leão, 2005, p.71). “*L’art est là afin que l’arc ne se brise*“. [...] ”A arte está aí para que a vida não pereça” (Nietzsche, 1988, p.118).

Ainda nesta relação vida e arte, Nietzsche (1988) aditou o suplemento da tragédia. O homem (o gênio) deve ser iniciado a qualquer coisa de sobre-humano, [estados de excitação dionisíacos] assim

lhe vem a tragédia, ela lhe faz desaparecer a assustadora angústia que lhe inspira a morte e o tempo; porque no mais breve instante, [no átomo], no mais ínfimo de sua vida, ele pode encontrar o sagrado, que contrabalança além de todo o combate e toda necessidade. “Eis o que é ter o trágico. [...] Tal é o meu sentimento! Existe uma só garantia para o futuro do humano: que o estado do trágico não pereça” (Nietzsche, 1988, p.118). (Tradução nossa).

Nesta digressão, a imagem do gênio é uma imagem pessimista. “‘Gênio’ é a máquina mais sublime que existe, por conseguinte, a mais falível” (Nietzsche, 2005, p.288). De certa forma tanto Schopenhauer quanto Nietzsche acreditava ser o gênio e o filósofo, os tipos de homens que com um fruto alto da sua produção artística afirmaria do fundo do seu coração a existência, depois de ser capaz de avaliá-la.

[...] “O gênio é aquele que possui a maior energia da vida nascida do mais alto juízo sobre a vida. O gênio não tem uma vida feliz, ele se mostra em contradição e em conflito com seu tempo. [...] A Produção do gênio enquanto ele ser o único a poder estimar e negar verdadeiramente a vida” (Nietzsche, 1988, p.302-329).

Arte e filosofia testemunhariam a crença numa significação metafísica da cultura, a partir da ideia que de a cultura prepararia a formação do gênio, a maturação de suas obras e da sua existência, nela e em torno dela. A cultura no seu lance de querer traçar um objetivo mais importante para a humanidade, talvez seria aquele de medir o valor da vida e determinar corretamente a causa pela qual a humanidade deveria existir.

Se ele agora voltava seu olho destemido à questão “O que vale a vida?” _ não tinha um mais um tempo confuso e empalidecido e uma vida hipocritamente sem clareza para entender. E bem que há algo ainda mais alto e mais puro nesta Terra para encontrar e para alcançar do que uma vida contemporânea, e que é amargamente injusto com a existência todo aquele que só a conhece e avalia segundo essa figura feia. Não, é o gênio mesmo que é chamado agora para dizer se pode talvez legitimar, com fruto mais alto da vida, a vida em geral; o soberbo homem criador deve responder à pergunta: “Afirmas então, do fundo do coração, essa existência? Ela te basta? Queres ser porta-voz, seu redentor? Pois tudo basta um único sim! Verdadeiro de tua boca _ e a vida, tão gravemente acusada estará absolvida”. _ O que responderá ele?[...] (Nietzsche, 1999, p.291-292).

O gênio aspira a uma reconciliação mais além, lá onde conhecimento e ser regem a paz e a negação do querer. Lá onde podem sustentar um otimismo em relação à existência. Como santo e como gênio espera que as coisas possam ser melhoradas, que a existência possa ser curada de suas mazelas e contratempos, dores, males, desassossegos, cansaço, paixões, erros, todo tido de infortúnios. [...] “Dar

uma importância excessiva os valores morais, às ficções do “além”, aos sofrimentos em geral: todo e qualquer exagero como esse de um ponto de vista particular já é um sinal de adoecimento. O mesmo se dá com a preponderância do não em relação ao sim!” (Nietzsche, 2012, p.79).

Na economia do ser, o homem moderno passou a acreditar na ciência e no malogro do devir. Absolver a vida dos seus infortúnios e de sua tragédia. É o que melhor lhe compraz. Absolver a vida da vida. Isto não é negá-la? Como agora o gênio pode ver mais longe, mais claro, ele pode determinar o valor da existência.

Na verdade Schopenhauer estava avaliando a partir da régua socrático. Ele vislumbrou o otimismo teórico que põe à luz a máxima délfica “conhece-te a ti mesmo e nada em demasia”. Para o homem com esta estampa, sentir a vida com todos os seus infortúnios, melhor sofrer, era somente para tornar-se um bom cidadão, erudito ou comerciante e merecer um prêmio em outra vida. É o caminho da vontade de negação da vida, conhecimento como forma de ascese.

Este caminho místico e de ascese dissolve as contradições da estética, religião e filosofia, entre o eu e o mundo, traz apaziguamento do espírito e paz d’alma e aponta para a vontade de poder como conhecimento. [...] “Para o qual há incessantemente ponto de partida, a vida definha _ ela se torna inabarcável _ por demais desigual” (Nietzsche, 2012,p.301). Ou o caminho para a libertação da prisão da vontade. Não é uma ausência total dos afetos, mas o da transformação em hábitos nas quais ele não mais possa ser enganado pela realidade de aparências e de ilusões. Ponto de encontro das estéticas kantiano-schopenhauriana nas arestas de Nietzsche: asua estética kantiana visou demonstrar os limites da razão teórica para conhecer o mundo da coisa em si, por outro lado, colocou o conhecimento abaixo da sensação quanto reconheceu os juízos práticos como juízos teleológicos.

Nós desconfiamos da possibilidade de partir do “que pensa”, do “que quer”, do “que sente” em nós. Trata-se aí de um fim e, em todo caso, do que há de mais intrincado e mais difícil de ser compreendido, [...] Por trás do imperativo categórico, a vontade de poder; quanto talvez dê por entender por sua moral que “em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos* (Nietzsche, 2015; 2005, p.197-199-76).

A estética shopenhauriana da resignação apregoou: felicidade só é possível como felicidade na aparência se o efeito real da bela aparência na existência (o dionisíaco) for aniquilado. Ele negou a arte trágica. O efeito apolodionisíaco. Tentou perceber seu culto, dado à aparição de Dioniso a profunda significância da resignação, melhor dizendo, como fenômeno dado num cérebro. Ele quis representar um gesto irrepresentável, uma exigência pelo mito trágico, por “religião” e uma religião pessimista.

Mas tal pessimismo da ilusão colaborou para a nova concepção de mundo, O ápice da felicidade descoberta *n'O nascimento*. O mundo dionisíaco.

[...] Esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além do bem e do mal”, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo-, quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para todos nós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? _ [...] *Esse mundo é a vontade de potência _ e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência _e nada além disso!”[...] (Nietzsche, 1999, p.450).

Evidentemente o dionisíaco elabora sua fórmula a existir na unidade vontade de potência-eterno retorno, sendo possível imitar, na ordem do sentimento do trágico, um processo racional que construirá um sentimento forte, criador, bem feito, dá a pensar no afeto trágico. Com isso, seria possível um novo ideal de filosofia e de sensibilidade.

Esse novo ideal entre filosofia e sensibilidade Nietzsche foi buscar em Wagner. Este mundo dionisíaco foi experimentado como categorias mais afetivas nas imagens da genialidade plástica de Wagner.

Richard Wagner, artista em que Nietzsche depositou suas esperanças para salvar a arte de seu tempo que passava por processos de degenerescência e aniquilação. Wagner, nesta primeira imagem, Nietzsche (2005) o descreve assemelhando-o à Alexandre o grande, mas como um contra-Alexandre. Alexandre transpôs a cultura estrangeira e fez dispersa a cultura helênica. Wagner reatou a cultura com o interlúdio do cristianismo.

O efeito do helênico civilizador tornou-se mais contundente. Ele reatou o fio solto da cultura dominando as religiões, as artes e a ciências da história. É um unificador de imagens e um animador do que foi reunificado, um simplificador do mundo.

Porém, a imagem que supomos ter se fixado na moldura do retrato de Wagner, pintado por Nietzsche, no *Caso Wagner* e indicando, decerto, o propósito da crítica tardia deste pensador à Ricard Wagner é revelado a seguir:

Meu retrato de Wagner ultrapassa-o, eu havia descrito um monstro ideal, mas que talvez tivesse condições de inflamar artistas. O verdadeiro Wagner, o verdadeiro Bayreuth, parecia-me a pior e última cópia de uma água-forte em papel barato. Minha necessidade de ver pessoas reais e seus motivos foi muito mais estimada por essa experiência vergonhosa [...] Eu o pressenti em 1876: Tudo o que eu tinha dito sobre R<ichard> W<agner> é falso. tudo nele é inautêntico, o

que é autêntico está escondido ou decorado. Ele é um ator, em todo e qualquer sentido bom e ruim do termo (Nietzsche, 2005; 2015 p.72-142).

Sua arte passou a defender a fórmula que tiraniza: lógica grosseira e sentidos que confundem. Uma pluralidade selvagem, brutalidade das cores. Sua arte tornou-se pelo preço de sentir a forma e conteúdo do seu estilo, a “coisa em si”. “Alcei-me a uma altura boa e clara e alguns daqueles que quando era jovem, brilhavam sobre mim como uma estrela estão agora distantes de mim_ mas sob mim, por exemplo, S<chopenhauer>, W<agner>. (Nietzsche, 2015, p.143).

Wolfgang Muller-Lauter (2005) colabora-nos a esta ideia de que em carta (18 de outubro de 1888) a Malwida von Meysenberg, no envio de *O Caso Wagner*, ele já teria razões em se ocupar e compreender-se como *décadent*. (compreendeu-se ao mesmo tempo como o ‘*oposto de um décadent*’, como ‘*sadio no fundamento*’. Experiente em questões de *décadence*, soletrou-a no *Ecce Homo* de trás para frente e de frente para trás. Tal experimento, o fez julgar esta caracterização apropriada, ligada à personalidade de Wagner para designar o estilo de Wagner como o *estilo* da *décadence* artística, arte enraizada na *décadence* fisiológica, auxiliando os outros modos da expressão da vida a um declínio, desencaminhado o instinto e fazendo esgotar a vida. (Grifos do autor).

Estas ressalvas, retraçam o ponto de vista do afastamento da arte wagneriana. Como a sua ida ao teatro, ao Festival de Bayreuth em 1876. Ou seria porque Wagner se tornou cristão?

Wagner falando dos encantos que ele soube conquistar da ceia cristã: o decisivo, para mim, é que ele se mostrou para mim como *vencido*. _ Alia-se a isso o fato de que uma desconfiança ter despertado em mim em relação a se ele não consideraria possível, com a finalidade de sua nova naturalização na Alemanha, desempenhar, por exemplo, o papel cristão e do recém-convertido: essa desconfiança foi maior para mim que o enfado de vê-lo apostando em uma esperança romântica que estava ficando velha, esperança cujos joelhos já estavam bastante cansados de se ajoelhar diante da cruz (Nietzsche, 2013, p.91).

Michael Tanner (1997) explica que esta ruptura não é bem definida assim. Sua esperança ingênua desabou. O Festival foi a celebração da cultura dos filisteus. O que foi pensado para a comunidade celebrar seus valores a um custo mínimo, não aconteceu. Os endireirados foram celebrar os seus valores e serem cortejados.

A explicação nietzschiana dada em público, de dizer que foi porque Wagner tinha-se tornado cristão é pouco convincente. Talvez o modo mais propício de olhar a ruptura seja ver que Nietzsche, reconheceu em Wagner, seu ídolo. *O nascimento*, fruto de amizade, inspiração e diante de muitos nomes neste texto, respeitou não a indivíduos, mas tendências e modos de vida. A confusão se firmaria,

primeiramente porque Wagner para Nietzsche inspirou á uma “amizade estelar”, dito de a *Gaia Ciência* e não foi capaz de separar aquilo que Wagner era e passou a simbolizar. E se não o tivesse reconhecido, ainda assim teria atribuído valor a tal amizade pelo fato de reconhecê-lo simplificador da cultura do fim do século XIX às quais se opunha muitas vezes de modo amargo. Não que não nos seja importante esta visão de Tanner.

Reconhecemos também esta visão a partir de o ‘Prefácio para Richard Wagner’ em que Nietzsche exalta a Schopenhauer e a Wagner como “homens sérios, a servir de lição o fato de estar convencido de que a arte é a tarefa e atividade propriamente metafísica desta vida, no sentido do homem a quem, como o meu sublime precursor de luta nesta via, quero que fique dedicado este livro” (Nietzsche, 1996, p.26).

Ou no aforismo 279 de a *Gaia Ciência*- “Éramos dois amigos, somos dois estranhos. [...] Acreditamos, portanto na nossa amizade estelar, mesmo se tivermos que ser inimigos na terra” (Nietzsche, 2000, p.176). Tudo o que podemos fazer é afirmar, quiçá, a possibilidade de ter havido aí uma transposição em relação aos graus de sentimentos. Uma busca por um experimento de sentimentos diferentes daqueles que impulsionavam a Europa, como por exemplo, a compaixão expressa na música alemã e absolvida pelos frequentadores de Bayreuth.

Se não nos enganamos, a magia da arte naqueles idos era a exaltação e frenesi da compaixão. Em outras palavras: “Graças a música os afetos fluem a si mesmos” (Nietzsche, 2015,p.99). E desta maneira podemos acentuar melhor esta hipótese de que o rompimento foi necessário para o experimento do pensamento enquanto refletir na reconstituição dos sentimentos morais e seu valor para a vida.

Perspectiva esta que não desaprova a posição de Tanner em rebaixar a explicação nietzschiana de que “Wagner tinha se tornado cristão” para justificar tal ruptura. Para nós, a Cruz no meio do caminho de Nietzsche tem ainda muito a nos falar. Desse modo preferimos então, acatar “*O caso Wagner*: genial panfleto contra Wagner, o problema não é mais uma refutação estética, é uma refutação fisiológica. Nietzsche considerou Wagner como uma doença, como um perigo” [...] “W[agner] há de ser lembrado como h[o] mem que mais longe foi no mal gosto de atrevimento” (Nietzsche, 2015; 2004,2008, 461 ,117).

Outrora, pois, nas *Considerações extemporâneas IV Richard em Bayreuth* (1988), a apreciação nietzschiana pela música de Wagner descrevia as ideias da vida e também o drama de Wagner. Sua vida e sua música davam testemunha da aparição de grandes artistas na história moderna. Diferentemente dos Gregos, a música dava testemunho da necessidade que regia o século e não uma força do acaso.

Sua música se compunha de existências e luta pela independência e liberdade do pensamento. A imagem da existência violenta que suscitava à vida e sua luta, como poderia também aparecer no

mundo como enigma? Seria a música um puro acaso? Como explicar a existência a partir da música? Wagner é o primeiro a tomar consciência sobre o problema da necessidade como o perigo para a civilização.

A língua da música é uma doença e o peso desta monstruosa doença pesa sobre o desenvolvimento da humanidade. Na medida onde a língua se eleva sobre as últimas escalas a fim de poder apreender o mais possível de viver na emoção e na alegria. Na civilização moderna: É língua da compaixão. “Compaixão é um sentimento infernal: *compaixão* é ela mesma a *cruz*, na qual é pregado quem ama os seres humanos” (Nietzsche, 2004; 2008.p.191).

Aplica-se a compreender que esta música não é mais na medida satisfatória das forças, a única exigência pela qual ela está aí; aqueles que sofrem entre eles compreendem as necessidades, as mais elementares da vida. Tudo isto que ela sabe exprimir de toda a sua origem simples, o que traz uma oposição ao sentimento, a saber, o domínio do pensamento. O pensamento agora lhe faz sombra. O homem não conhece mais sua tristeza em meio à língua, não pode mais comunicá-la verdadeiramente. O artista chega a tal ponto, onde seus meios e suas formas adquirem uma doença, uma preponderância tirânica. Fez das jovens almas dos artistas suas escravas e escravas das suas palavras.

Na verdade, desde que cientistas buscam compreender reciprocamente e a unir em um mesmo desenho, a loucura dos conceitos gerais e as puras sonoridades, a alma se emparelha eles, e, por conseguinte esta incapacidade de comunicar as criações de seu espírito comum mostra de novo a marca do desentendimento recíproco, portanto, elas não correspondem às necessidades reais, mas somente à vacuidade das palavras e dos conceitos e dos conceitos despóticos; assim a humanidade representa a todos os seus males da convenção, isto é, um acordo em palavras e em atos sem um acordo do sentimento.

Assim, quando numa humanidade ferida, a este ponto que ressoa a música de nossos mestres alemães, o que exatamente se ouve? É o sentimento justo, inimigo toda convenção, de toda distância e de toda incompreensão artificial entre os homens:

Esta música é um retorno à natureza, ao mesmo tempo, ela é às vezes purificação e metamorfose da natureza; porque é na alma dos homens, os mais apaixonados, que nasce a necessidade do retorno e do que retorna em sua arte, é a natureza silenciada no amor. Admitimos que esta seja uma das respostas de Wagner à questão: o que significa a música de nossa época?

A relação entre a música e a vida não é somente a relação entre duas linguagens, é a relação entre o mundo sonoro acompanhado de todo mundo visual. A segunda reposta a questão anterior: a música ajuda a clamar às destrezas de todos aqueles que sabem ouvir, ajuda ao artista a descobrir a cultura de sua música predileta porque a música é a linguagem reconhecida do sentimento justo, imagina que a alma da música vem trazer ao corpo um medo e apresentar um caminho para o movimento, ação instituições e costumes!

Ela ajuda a arte moderna a se desembaraçar de seu sentimento de culpabilidade e não retornar a seu estado de inocência. Defender o homem do próprio olhar artístico. Aquele que deveria livrar a arte, restaurar sua santidade inviolada, doravante deveria ser ele mesmo a ser liberado da alma moderna. Alma transbordante de lamentação e da compaixão.

Wagner forçou a língua a retornar a seu estado original onde ela não pensa ainda quase nada por conceitos, onde ela mesma é ainda poesia, imagem e sentimento. Na paixão. Na vida, a paixão é raramente eloquente, no drama falado, é preciso que ela o seja para comunicar de uma forma ou de outra.

Porque a paixão verdadeira na vida, só se exprime pelas sentenças, e a paixão na poesia, revela facilmente a desconfiança quanto à sinceridade enquanto se distingue o funcionamento desta realidade. [...] “Wagner também conquistou na ópera, o pior de todos os gêneros, isto é, a inteligência que não é possível isolar artes” [...] (Nietzsche, 2015, p.142-143). Wagner, ao contrário é que o primeiro a reconhecer as lacunas intrínsecas do drama falado, deu a cada desvelamento dramático uma tripla expressão: palavra, gesto e a música, e a música transmite imediatamente os profundos humores das personagens do drama às almas dos auditores que percebem desde os gestos das mesmas personagens a primeira manifestação visível de seus movimentos internos, depois na língua, todos os movimentos traduzidos em um querer consciente. Sigamos o fluxo dos aforismos[Z II 6a] 28 (48):

Uma poesia para Wagner: Tu que padeces de todos os grilhões, Espírito cativo, sedento de liberdade, Vitorioso sempre e, contudo aprisionado, [...] Ai de ti Que tu também tenhas te curvado junto à *cruz*, Também tu! Também tu – um superado! Diante desse espetáculo encontro-me há muito tempo Respirando prisão, aflição, rancor e sepultura. O gorro de louco lanço ao ar dançando! (Nietzsche, 2015, p.294).

Estes versos que fragmentam um total de treze versos, pode nos fazer ver a quebra de um acordo afetual fisiológico. Não se trata mais do querer desvencilhar do acordo entre um ser íntimo e um ser social, então amigos, respiravam cada um em sua pele. Um artista e o outro professor de filologia que esperavam futuro melhor para a sociedade alemã caso a arte fosse o domínio em todos os meios.

Trata-se agora de uma transfiguração, uma muda de pele de espírito, e de gosto. Nietzsche parece confessar que também veio a experimentar dobrar os joelhos à cruz e sofrer dos mesmos males de alma do amigo, mas os últimos versos ele indica como superou as dobras do espírito. Indica que superou a luta entre o classicismo e romantismo dançando, se curvando ao trágico-dionisíaco. “Caluniei os afetos para depois dizer: eu tinha um afeto, nada mais!” (Nietzsche, 2004;2008,p.147).

O que parece ter acontecido também a Wagner; ele se superou, diferentemente de Nietzsche, converteu-se à cruz. O que não entendemos é que “os afetos do teu próximo contra ti são a crítica da tua busca de conhecimento quanto à elevação e à baixeza” (Nietzsche, 2004; 2008.p.70).Wagner teria se degerado no caráter e no estilo. Precisou Nietzsche ser a consciência do amigo? Registrar todo rebaixamento. Tomar a consciência não somente em termos morais, também com gosto, um ficar nos próprios limites.

Só agora começa a bruxulear que a música é uma pantomima dos afetos: e mais tarde há de se aprender a reconhecer nitidamente o sistema impulsor de um músico a partir da sua música. Ele não pensava realmente *que ele teria se confessado com isso*. Essa é a *inocência* de tal autoconfissão, em antítese a todas as obras escritas. Mas essa inocência existe também nos grandes filósofos eles não estão conscientes *de que falam de si*_ eles supõem que isso giraria “em torno da verdade” _ mas no fundo giram em torno deles. Ou muito mais: o instinto mais forte aparece neles à luz com a máxima falta de vergonha e com a inocência de um instinto básico _ ele quer dominar e se possível quer a finalidade de todas as coisas, de todo conhecer! O filósofo é apenas uma espécie de oportunidade e de possibilitação para que o *instinto tome de uma vez a palavra* [...] (Nietzsche, 2004; 2008 p.217).

A arte de Wagner que regia uma necessidade transfiguradora e justificadora, considerada na sua gênese o mais magnífico espetáculo, que seja tão doloroso que podia ser o devir, porque a razão, a lei, a meta que se manifestam aí frequentemente, tomou-se de uma arte do repouso, apaziguamento dos instintos. Essa arte foi abandonada à sombra do entendimento e comedimento. Sua música que antes se compunha de existências e luta pela independência e liberdade do pensamento, cuja imagem da existência violenta suscitava à vida e sua luta, nos parece, ela ter esquecidos dos afetos.

Wagner rebaixou o coro dionisíaco dos trágicos a uma ação retórica da paixão conforme entendimento via a ópera [...] Nunca aprendeu a andar. Ele cai, ele tropeça, ele abusa do pobre Pégaso com chicotadas. Uma paixão puramente falsa, um contraponto puramente falso. Wagner é *incapaz* de todo e qualquer estilo. _artificial, grudado, falso, obra malfeita, monstro, fantoche (Nietzsche, 2005; 2015 p.17-18-461).

Ao que tudo indica, a poesia de Wagner perdeu o elemento mítico. Seu pensamento não é mais mítico como o do povo. Seu canto se ordena de pensamento racional, um otimismo teórico que esperava representar o mito pelo conceito e não mais pela poesia (sentimento, gesto imagem e música). O velho instinto Eurípedes-Sócrates ressoa nas vestes de um drama mais moderno: a Ópera. Não ressoam mais os indivíduos e seus combates de contrastes efervescentes fazendo nascer sem cessar a concórdia da guerra.

Os seus heróis deixaram de expor a verdadeira encarnação prefigurada na música do drama. O dionisíaco. Agora na música, só uma língua proibida da paixão. Os heróis aparecem isoladamente apresentando cenas cortadas e um ínfimo instante no curso dramático das paixões. Isto tudo, mesmo sabido que Wagner esforçou-se para encontrar todos os meios susceptíveis de servir claramente e distintamente uma arquitetura artística de conjunto. Mas seguiu a dinâmica do sentimento e da paixão, com uma linguagem sem nenhum equívoco. A produção artista do homem moderno declinou para uma luta contra arte de modo a moralizá-la. O que Nietzsche percebeu nesta arte foi a luta da arte pela arte, cujas interpelações para uma escrita sobre a fisiologia da arte pedia passagem. Leiamos, pois:

[...] se se exclui *o afeto da pregação moral* e o “aprimoramento do homem” da obra de arte, então ainda se está longe de se poder deduzir daí que a arte em geral é possível sem “afeto”, sem “meta”, sem uma necessidade extraestética. “Refletir”, “imitar”: bem, mas como? Toda arte louva, diviniza, extrai, transfigura _ela fortalece avaliações quaisquer: dever-se-ia tomar isso apenas como algo secundário, como um acaso do efeito? *Ou ele se encontra já à base do “poder” do artista?* O afeto do artista se refere à própria arte? Ou será que ele se refere muito mais à vida? A algo *passível de ser desejado da vida?* E a quantidade de coisas feias, duras, terríveis, que a arte apresenta? Ela quer com isso *deixar de sofrer* com a vida? Concordar com a resignação, como pensa Schopenhauer? _ Mas o artista compartilha, sobretudo, o seu *estado* em relação a esse elemento terrível da vida: esse estado mesmo é algo *desejável* _ que o vivenciou o mantém em alta honra e o compartilha, supondo que ela seja um ser comunicativo, isto é, um artista. A *coragem* diante de um inimigo poderoso, as aflições sublimes, de um problema horrível _ ela mesma é o *estado mais elevado da vida*, que toda arte do sublime diviniza (Nietzsche, 2013, p.334-335).

No fundo deste excerto, um diagnóstico nietzschiano: o gênio é a produção de acasos felizes. O gatilho na arte do artista é os afetos dionisíacos. As próprias vivências em combates. O artista compartilha a sua vontade de afeto, o seu estado do trágico dionisíaco. Fugir a esta condição da arte foi a investida da arte moderna. Protegeu-se na moralidade não gerando nem gênio deliberadamente nem uma fertilidade. O homem moderno, o artista também o filósofo associaram-se à cultura do

filisteu, aquela sociedade que cultivava a imagem de uma arte como moeda de troca nas relações do estado, política, povo, economia, religião e educação.

Acrescentemos um crédito maior para esta dedução que abriu o excerto nietzschiano: [...] “se se exclui *o afeto da pregação moral* e o “aprimoramento do homem” da obra de arte, então ainda se está longe de se poder deduzir daí que a arte em geral é possível sem “afeto”, sem “meta”, sem uma necessidade extraestética”. Esta excerto nos assedia sem nos falar da ideia de que não há arte, não há religião, não há moral nem discurso sem afeto. Todos são recolhidos nele; no interior destas estruturas, em cada um ideal criado aí, tem-se a cabeça e o coração, a mão e a tinta do afeto a pintar suas telas. O enunciado situa-se a meio caminho entre a estética, a crítica da arte e a fisiologia da arte.

A arte moderna não tem condições de saber antecipadamente de suas condições instintivas para a produção artística. A criação e produção artística são sempre singulares e a sua *práxis* criadora é sempre anárquica. Não sabemos ao certo se há em Nietzsche, respostas para as indagações acerca de que o afeto já se encontraria à base do poder do artista, se o afeto do artista se refere à própria arte ou se à própria vida. Vamos supor que sim. O artista não revela a si, mas seu afeto, sua vida.

Por conseguinte, o artista só pode liberar sua arte pelo seu afeto, descarregando-o na sua obra. O afeto é a pele que o artista habita. Ele é aqui a matéria na qual o artista também é feito e se inspira, se encontra, se entrega, se embriaga. De modo que o extraestético (afeto) que tende a se realizar no jogo da vida poder vir a reclamar o seu lugar na rota da humanidade, uma vez que religião, filosofia, metafísica, estética e ciência já teem seu lugar na fileira das produções artísticas. Assim, o afeto convida a filosofia a refletir sobre a arte, e a fazer uma experiência estética fora do conforto estético-metafísico e científico. Distante do conteúdo e da forma artísticos à base do formalismo kantiano e a estética schopenhaueriano.

O artista, assim, precisa apelar ao afeto sua criação artística para não sucumbir á força que só nele se inflama. O afeto participa na potência criadora do mundo, como denominador comum do homem, da natureza e da vontade de potência. Ele doa plurissignificância ao mundo, faz palavras, gestos, impressões, expressões, entonações, sentimentos. Ao doar seus serviços ao mundo está doando-se à vida. Está desta maneira a serviço da inocência do devir. Zaratustra, neste caso, pode ser o gênio sonhado por Nietzsche e não concretizado em Wagner. O gênio-Nietzsche viu a imagem-Zaratustra como a corporificação de seu pensamento (Nietzsche, 2015, p.331). Apresentamos Zaratustra como a imagem filosófica nietzschiana que representa decididamente a ruptura de Nietzsche com a metafísica.

No aforismo 27 (67) do verão-outono de 1884, *como plano Zaratustra* lemos:

Minha primeira solução: o *prazer trágico* como o delírio do mais elevado e melhor (ele é o experimentado como restrito com vistas ao todo): todavia, isto é mística em meio à intuição e

um “bem” ainda mais *elevado*.[...] fatalismo extremo, porém, idêntico ao *acaso* e ao *elemento criador*.(Nenhuma ordem valorativa nas coisas!, mas essa ordem precisa ser criada.) (Nietzsche, 2015,p.271).

Ainda Nietzsche:

Por volta de 1876, assustei-me ao ver todo o meu querer até aqui *comprometido*, quando compreendi para onde tendia agora o caminho de Wagner: e eu estava muito firmemente ligado a ele, por meio de todos os laços da profunda unidade das necessidades, por meio da gratidão, por meio da insubstituibilidade e absoluta privação que vi diante de mim. Por essa época, parecia estar como que indissolúvelmente voltado *para o interior* de minha filologia e de minha atividade docente _ em um acaso em um expediente de minha vida _: não sabia mais como podia sair daí e estava cansado, consumido, extenuado. Por essa época, compreendi que meu instinto apontava para a direção aposta à Schopenhauer: para uma justificação da vida, mesmo em seu caráter mais terrível, mais ambíguo e mendaz: _ para tanto, tinha nas mãos a fórmula do “dionisíaco” (_ o fato de uma “coisa em si” precisar ser necessariamente boa, venturosa, verdadeira, uma, em contrapartida, a interpretação schopenhauriana do em si como vontade foi um passo essencial: ele só não soube *divinizar* essa vontade: ele permaneceu preso ao ideal moral cristão. Schopenhauer encontrava-se tão amplamente ainda sob o domínio dos valores cristãos que, mesmo depois de a coisa em si não se, mostrar para ele como “Deus”, ele a tomou necessariamente como ruim, estúpida, absolutamente reprovável. Ele não compreendeu que pode haver infinitos tipos de poder-ser-outro, mesmo do poder-ser-deus. Maldição daquela dualidade limitada: bem e mal(Nietzsche, 2013, p.292-293).

Lemos acima que este recuo de Nietzsche em relação ao *O nascimento* é, sobretudo um recuo crítico. Nietzsche não fala em termos de evolução, mas de libertação de um instinto, de uma necessidade intelectual de desentranhar-se do nó triplo (Wagner, docência e Schopenhauer) que deu as circunstâncias de *O nascimento*. Por outro lado a questão da força foi descoberta aí apontando para o futuro de sua filosofia. A crítica nietzschiana a seus mestres Schopenhauer e Wagner- (“os reformadores” da humanidade) observando em Schopenhauer que a ideia da vontade é no fundo a negação do conceito de vontade e em Wagner, através da sua potencialidade musical, uma visão e aposta da restituição da cultura alemã. (nota), em ambos resultou o problema da contradição entre a ordem moral do mundo e a ordem trágica.

Aos olhos de Nietzsche, se trata de liberar a filosofia e o conhecimento dos enganos e do encobrimento da razão e da verdade. Esta compreensão faz-se frente à genealogia do estatuto socrático-platônico-aristotélico de compreensão do mundo e da existência cujas ressonâncias também encontramos em Kant, Schopenhauer e Wagner.

O problema da ciência é pensável se o situamos no terreno da arte. De fato, cada vez mais, o homem passou a ser definido em relação aos processos de mecanização da vida sugeridos pela ciência.

O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo* problema: hoje eu diria que foi o *problema da ciência* mesma _ a ciência pela primeira vez como problemática, como questionável. [...] Colocado sobre o terreno da *arte* _ pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência. Quão estranho se me apresenta agora, dezesseis anos depois _ [...] nem mais estranho àquela que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se _ *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a vida...* (Nietzsche, 2003, p.14-15).

O fazer artístico da ciência, aponta, a saber, produzir o conhecimento, o saber e o sentido das leis naturais, físicas, bioquímicas e psíquicas, criar novas fontes de todas as fórmulas criadoras da existência humana. Seu objetivo é também compreender, expor e transpor o nu da sensibilidade (uma vez que acredita ter o domínio da racionalidade em mãos) para provocar imagens de certo domínio da vida. Para a ciência, atividades deste teor, não é só uma questão de estética e de razoabilidade concreta nos processos da evolução humana e do espírito que justifique a realidade, conta também o domínio e o empenho éticos em que a ciência deseja e quer atravessar o fórum íntimo da vida. Na militância destes encontros, o problema da ciência, na convicção filosófica de Nietzsche só se pode fazer frente com uma filosofia trágica.

Desarte, a estética dupla, mal grado sua oposição aos enleios dionisíacos da vontade com que superafeta a si mesma até á elevação do gosto pelo apolíneo, estabelece igualmente a possibilidade de uma filosofia trágica. “*Um impulso para o melhor*” _ fórmula para “sair de cena” (Nietzsche, 2005, p.257). Como algo da mesma ordem da manifestação expressiva, imanente e afetivo da vida, o homem não foge aos sentimentos de ilusão, aparência e desengano da própria vida.

As palavras acima sugerem um chamamento da arte, sobretudo a arte e a filosofia da existência, favorecendo-nos a repensar as relações entre arte e ciência, homem e mundo, vida e existência e a ação do homem no mundo, como questões trazidas pelos textos de Nietzsche, ora tratando de desfazer concepções, ora tratando de propor interpretações e fazer crescer no seio de um mundo maquinizado, uma vida criativa. Desse modo a estética trágica ainda não dava conta de “receber nas mãos os destinos da terra e de modelar como artista o próprio homem” (Nietzsche, 2005, p.220).

Essa estética trágica mesmo recomendando uma suspeita acerca do valor da vida, o fazia de modo que as apreciações do homem, estas, traduziam a criação sem dar lugar à sua anulação e a nova

criação, ou melhor, este homem que é criador, não é aniquilador, estas suas apreciações sustentavam a depreciação, condenação e a negação da vida.

Em ambas, todavia, temos um tema central: a resposta humana. E isso, nos rende a concepção da filosofia trágica de Nietzsche; não tornando ingênua a sua retomada de temas de o *Nascimento da tragédia* em seus escritos tardios. Nas palavras de Machado:

Um dos objetivos de Nietzsche ao criar uma filosofia trágica filosofia que tem como ideia mais importante a afirmação do eterno retorno, é possibilitar uma “gaia ciência”, um saber alegre, um pensamento que defende uma alegria incondicional com a vida, com a realidade, uma aprovação jubilatória da existência (Machado, 2011, p.239).

Com efeito, o que descobrimos aí, é que Nietzsche cunhou de fato, uma filosofia trágica e que ela indicou um efeito da mais alta importância. Não fórmulas suportáveis de “facilitações da vida” e sim um efeito que diga: “mas isso é a vida” ou um afeto trágico que chama gratuitamente a vida como uma vida trágica e que procura hierarquizar as ações do homem conforme o espírito dionisíaco ou a alegria de o ser.

Assim Nietzsche retoma o trágico para além da metafísica, para além da moral, para fazer despojar a sua preocupação maior; a gravidade da vida, procurando o valor, sentido e uma justificação afirmativa da existência.

A preocupação que Nietzsche teve com a filosofia fora sempre ressonante, pois se vê que ela se enraizou, sobretudo, na “hipótese metafísica” de o *Nascimento da Tragédia* (resvalando em seus demais escritos a partir dos anos 80), isto é, naquilo em que ocasionou sua própria filosofia.

O § 3 de *Ecce Homo* faz ressonar de forma magistral o despojamento da filosofia nietzschiana, tal qual ele a entendeu e a viveu: [...] _” *Filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e montanhas _ a procura por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência, por tudo aquilo que até agora foi exilado pela moral*” (Nietzsche, 1999, p.412). (Grifos do autor).

De dois modos sugerimos a imagem da filosofia trágica em Nietzsche: a primeira pelo investimento na ficção (mentira, ilusão, aparência), antes mesmo, o ser, o mundo, o homem, a vida teriam um caráter trágico, pois reside no fato de que o trágico determina o “pior dos pensamentos” (o eterno retorno) e o estranho arrebatada e arrasta consigo o querer (a liberdade da vontade) da vida.

As coisas, o mundo, o homem, as vivências se moveriam pela plena transfiguração dionisíaca, se manteriam nos embates vitais ou no “*meurs et deviens*” (“morra e venha a ser”). Tudo estaria dentro dos processos do eterno retorno. O mundo e o homem estariam a serviço da “lei” maior: a vida. Entretanto, este devir não é garantia de eternidade e felicidade, pois a morte está no curso da vida como

a sua própria negação. Essa posição é interessante; ela se fixa com a impressão de semelhante força a da estilização da vida na vertente da metafísica clássica. Curar o mundo e a vida da culpa, da dor, do sofrimento, das contradições e sofrimentos sendo preciso para isto, só a crença numa morada certa, o interior ideal.

O lado antípoda dessa afirmativa tem a vida na aparência, na arte e no trágico, quando olhamos na dupla face de *A Gaia Ciência*, a partir dos § 54 e 107 encontramos correspondentes para a consciência e a aparência ou como *boa* vontade da ilusão, para que a vida pudesse aceder aos impulsos de sua afirmação mesmo no fundo horrenda e terrificante da existência. E dessa feita pensar a nossa gratidão para com a arte.

De outro modo, seria, com efeito, pelo agenciamento da cultura. Uma maneira própria de preparar a passagem ao problema do sentido, valor e justificação da existência. Re- expressar o devir na especificidade da vontade de potência. Em regime humano, a vontade de potência assumiria o sentido dos hábitos, crenças, sentimentos, impulsos, afetos, etc.; a vontade de potência moveria os homens pelos seus esforços, e pelo seu querer, adotá-los-ia e consentiria a eles, a vida.

Há ainda que dizer de todo este rito de passagem da estética trágica à filosofia trágica que na estética trágica parece existir somente uma reflexão sobre a vida e na filosofia trágica existe uma proposta de atitude perante a vida.

Granier (1982) disse que na filosofia trágica de Nietzsche se postula a ruptura com a metafísica, louva a variedade e a mistura dos gêneros, pois agora há o reconhecimento na suprema virtuosidade da arte trágica e na arte de interpretar, desconfiando do pedantismo e da monótona argumentação da lógica. Seguindo este posicionamento, Colli (2000) analisando as obras de Nietzsche em *Escritos sobre Nietzsche* sinaliza *Zaratustra* e nos diz que se quisermos a prova da grandeza da filosofia trágica, pode-se examinar o conteúdo racional deste texto;

[...] despojando-se de todas as imagens e de toda a magia, desse modo reencontraremos precisamente as mesmas teses, os mesmos juízos que lemos em outras obras de Nietzsche: avaliações do presente e do passado, da religião e da moral, **e até uma idêntica doutrina sobre os afetos e sobre as paixões** (Colli, 2000, p.98). (grifos nossos).

Salvaguardando o vigor do pensamento, a filosofia trágica, em torno das suas navegações labirínticas deixe de ser custeada pelas correntes dos conceitos para animar a multiplicação das perspectivas. [...] “Revela a coerência subjacente de interpretação, pois que, ela traduziu a pluralidade dos pontos de vista, mais ou menos antagonistas, pelos quais, é necessariamente passar e compreender a realidade em seu devir e em seus contrastes” (Granier, 1982, p.11).

É claro que no edifício filosófico nietzschiano os problemas se interceptam a todo instante. O seu pensamento é movimento, são ações. É uma construção inacabada, um canteiro de obras. Ou melhor, a prática da interpretação ela mesma, enquanto a arte de fazer variar os pontos de vista sobre um tema dado. Desarte, a filosofia trágica oscila em contradições, o que torna complexa e obscura seus resultados, sem mesmo garanti-los, mas, por outro lado, também marca o princípio de continuidade da filosofia.

[...] A contradição em Nietzsche, deixa de ser um espinho na carne do pensamento, um espinho que ele tratou de arrancar com a razão (poetológica), ela toma o valor de um sinal para nos advertir da mudança de ponto de vista. Isto [...] exige que nós mudemos também de nível. A interpretação é desta maneira pluridimensional e está em constante mutação (Granier, 1982, p.11).

Se tomarmos o conjunto das obras de Nietzsche, não há dúvida de que ‘até uma idêntica doutrina sobre os afetos e sobre as paixões’ tenha influência seu pensamento. Espécie de acerto de contas com a racionalidade, a arte, a filosofia, a religião, a cultura e a moral enquanto afastarem-se da “origem” dos sentimentos morais ou enquanto falseá-los?

Embora as palavras, as expressões e os aforismos destas espécies se metamorfoseiam entre os textos, ganhando outras faces, eles são híbridos, osmóticos, simbióticos; se avizinham com as coleções de aforismos e de dissertações num único colorido, o das paixões a serviço da vida.

A filosofia trágica é uma mistura de coloridos afetos; é uma mistura de mundos afetuais. É evidente, podemos dizer, com a ajuda de Nietzsche que todo esse mundo dionisíaco-afetual não acontece numa neutralidade religiosa, filosófica, antropológica, moral ou mesmo cultural. Pois aqui, estamos diante da mistura de tudo. Usando das palavras de Santaella, pensando pela metáfora da mistura, que diz “se a mistura é o espírito, e a cultura é a morada do espírito, então cultura é mistura” (Santaella, 2003, p.30); ou vários e múltiplos processos de criações que constituem as culturas. Processos híbridos e correlatos ao material, humano, intelectual e espiritual que se imbricam e se desembocam numa seletiva práxis cultural.

4. *Incipit Zaratustra: promessa intempestiva de um afeto trágico*

É o caso de nos determos nos terrenos da cultura. Nietzsche viu muito acertadamente, que a cultura é a expressão de uma sociedade que deve ser superada, caso uma vontade tenha que aparecer. Como já explicitamos, a Europa foi produto da fé na cultura Grega e de mais o resultado daquilo que acreditava. Esse filósofo deu maior importância à problemática da cultura não restringindo seu campo

de investigação a um problema particular da metafísica. Disse Nietzsche: “É só a partir de mim que há novas crenças” (Ecce Homo [...] “A cultura é, antes de mais nada, a unidade do estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo”(Nietzsche, s/d,p.10). Preocupação esta, que não é novidade no pensamento maduro de Nietzsche. Desde 1872 ele já indicava sua tarefa quanto a sua interrogação com referência ao problema da cultura. (Wotling, 2013). “A cultura é um sistema de forças erigidas para humanizar a luta pela vida” (Paim, 1995, p. 29). Cultura é civilização, unidade de estilo na vida. Em tudo chegar à superação do homem. Tornar-se um “espírito livre”.

Considerando essas palavras diríamos na versão zaratustriana, que Cultura é “a terra de todos os potes de tinta” e o Homem “pinturas de tudo aquilo que já se acreditou”! [...] “Refutações ambulantes da fé mesma, e fratura de todo pensamento” (Nietzsche, 2018, p.114-115). Isto ilustra a nossa tomada aqui, de pensar um acordo hipotético entre o problema da formação e a demanda dos afetos.

Doravante, tudo o que existe, uma arte, uma moral, uma visão de mundo, o homem, seu destino, o sentido da “alegria de viver” atados a uma realidade considerada ilusória, sob os auspícios dos afetos em combates, a abundante força dionisíaca, e a necessidade da afirmação incondicional da existência insinuam-se em toda sua parte. E depende de quanto um povo está ligado à criação de seus mitos. Toda esta cultura é dependente e devedora dessa criação.

Otto (1997) nos diz que “o que chamamos “cultura” depende em todas as suas formas de um mito imperante, inextricavelmente ligado ao mito do divino” (Otto, 1997, p.30). “O mito (é) a imagem concentrada do mundo, a qual, como abreviatura da aparência, não pode dispensar o milagre”(Nietzsche, 1996, p.134-135). O mito é um universal e um particular ao mesmo tempo. É uma espécie de microcosmo. Cada mito é uma totalidade e eles se interagem entre si porque suas fortalezas são dadas pelas fraquezas de outros mitos.

O mito-Zaratustra com o seu protagonismo, bem representa a apreciação, avaliação e crítica nietzschianas a fenômenos centrais da sociedade moderna do século XIX. O mito-Zaratustra implica compreendermos o protagonismo Zaratustra como um *factum* de produção e experimentação de uma mitologia específica. Zaratustra é uma paixão de existir e um afeto de viver. De modo originário e legítimo, designa modos de como a vida se configura no interior do devir.

É no mito que traçamos as manifestações vitais de um povo. Aí, deposita-se a tônica um mundo de vida atrelado às construções imagéticas das paixões, valores, representação e ação na sociedade.

É esclarecedor o fato também de que como um pontilhado na existência, o mito contorna o cimento social em muitos de seus domínios, sendo o homem capaz de escondê-lo ou de negá-lo por um tempo, mas incapaz de ocultá-lo totalmente. Parece-nos que esta força plástica carrega consigo um *farmakón*. Uma mística capaz de interpretação do mundo, do homem e da existência, guardando das aparências o bem maior dos afetos. Desarte:

[...] Nisso, com efeito, poderá medir até onde está em geral capacitado a compreender o *mito*, a imagem concentrada do mundo, a qual, como abreviatura da aparência, não pode dispensar o milagre. [...] Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural. Todas as fantasias do sonho apolíneo são salvas de seu vaguear ao léu somente pelo mito. As imagens do mito têm que ser os onipresentes e despercebidos guardiães demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas: e nem o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico, que lhe garante a conexão com a religião, o seu crescer a partir de representações míticas (Nietzsche, 1992, p.134-135).

O mito é o fundamento da cultura. Revelando os modelos fornece assim uma significação ao mundo e à existência humana. Como um ingrediente vital da civilização humana, longe de ser fabulação vã, mera fantasia artística, é ao contrário, uma prática, uma realidade viva. Inspirou e guiou não só a poesia épica, a tragédia e as comédias, mas as artes plásticas em geral (cf. Eliade, 2004). Trata-se, evidentemente de uma expressão pulsional. Tudo se revela e se exprime em termos de vida. Condição potencialmente do mito trágico. Conforme o léxico do trágico, o mito não tem princípios, os seus impulsos fundamentais são as carnes duras e o espírito de inocência votados à fome do corpo.

Para Nietzsche (2002), na medida em que pertence à arte, é partícipe do intento metafísico de transfiguração, apresentando o mundo aparenial sob a imagem do herói sofredor, desvelando menos do que tudo a realidade desse mundo fenomenal: “a vida, o ponteiro do relógio de nossa existência!” (Nietzsche, 2000, p.). O mito “eleva” o homem, fazendo-o ultrapassar seus próprios limites e condicionamentos. O mito imputa ao homem elevar-se ao sentimento de intensificação da força e de plenitude da vida. Em outros termos, os mitos dizem como a realidade empírica é aparência. Eles estão atentos aos sentimentos, aos humores, as paixões, aos afetos, a toda dimensão racional e não racional do mundo dado.

Os poetas da antiguidade grega (tal qual a escola educadora dos poetas) na tentativa de conceber o mundo tomavam os mitos necessariamente como um organismo indivisível sem desconsiderar os aparentes ingredientes físicos, teológicos, ontológicos e fisiológicos. Isso os faz familiarizados com estes campos de investigações na tentativa de esclarecer o mundo via uma concepção perspectivo-vitalista. Certo compromisso com a tradição mítica em sua aproximação ao problema dos deuses recoloca a filosofia e o filósofo na condição de poder querer sentir a necessidade de um novo começo para a época trágica. Encontramos esta assertiva esboçada em o *Nascimento da*

tragédia e melhor reconstituída na arquitetura visceral do § 343 de a *Gaia Ciência*, como pontuamos abaixo:

O maior dos acontecimentos recentes _ a “morte de Deus”, ou dito por outras palavras, o facto, de a fé no deus cristão ter sido despojada da sua plausibilidade _ começa já a lançar sombras na Europa. [...] De fato, nós outros filósofos, “livres espíritos”, sabendo que o “antigo deus está morto”, sentimo-nos iluminados como por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, de espanto, de pressentimento e de expectativa... (Nietzsche, 2000, p. 221-222).

E no final do § 47 de o *Crepúsculo dos Ídolos*:

É de importância decisiva quanto ao destino dos povos e da humanidade que a *cultura* comece no lugar certo _ não na “alma” (tal como funesta a superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, o gesto, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência... Os gregos permanecem, pois, o *primeiro acontecimento cultural* da história _ souberam e *fizeram* o que era necessário; o cristianismo, que desprezou o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade (Nietzsche, 1988, p. 48).

Lembra-nos Wotling (2013) que Nietzsche reúne no conceito de cultura todos os grandes componentes que em seus paralelismos analisam as outras criações culturais, mito, religião, política, literatura, filosofia, música, moral, a biologia e até as ciências exatas, contribuindo, desse modo a orientar a direção, num primeiro momento, a tratar de uma fisiologia das culturas, ou seja, “dar conta, no caso de uma dada cultura, das evoluções que caracterizam sua história a partir das variações registradas pela vontade de potência, isto é, de ler nessas evoluções uma certa história da vontade de potência”(Wotling, 2013,p.154).

Assim falou Zaratustra reúne estes componentes cujo estilo cria seus ambientes e contextos para acolher o protagonismo-Zaratustra e seus oponentes. O sentido que elas encarnam e produz sempre traz um sentimento trágico aberto ao mundo, à vida, grandeza e miséria humanas. Zaratustra vê a cultura como um grito dos afetos frente ao seu destino. Mas o que é pertinente ressaltarmos neste momento da nossa investigação é a conexão entre cultura e vontade de potência que restabelece à cultura assumir o motor da vida, não mais só como um simples epifenômeno da comunidade de homens, mas como um sentimento vital, uma criação e uma experiência imprescindíveis do espírito. “A cultura é como a vida. Sua tendência é crescer, desenvolver-se, proliferar, [...] sua disposição para o crescimento é natural. Também como a vida, [...] a cultura se alastra, floresce, aparece, faz-se ostensivamente presente” (Santaella, 2008, p.29).

Desse modo não fuçamos a regra de perceber que na cultura, tudo é mistura, tanto que o homem agrega a ela as “culturas dos sentimentos”. [...] “Essas podem ser imorais em relação às normas estabelecidas, não deixam de ser promissoras. Seu Devir é, aliás, instrutivo: de início são combatidas, depois toleradas, em seguida, aceitas, e enfim, pouco a pouco capilarizam-se no conjunto do corpo social” (Maffesoli, 2010. p.32). Dizemos que seja e esteja neste contexto, o vestir a terra com o afeto, o cultivo dos afetos ou o alegramento da vida.

Zaratustra é esta mistura de mundo, é este colorido afetual, ele é heteróclito. Ele multiplica e anima as interpretações. Todo o porvir de uma um acontecimento dos afetos fortes, alegramento da existência trágico-dionisíaca, o super-homem e o além do humano é a meta do anúncio e da comunicação de Zaratustra. O seu drama trágico instaura a menos duas ordens possíveis já estabelecidas no mundo dionisíaco: eterno retorno e vontade de potência. A estrutura polifônica de *Zaratustra* é assim uma narrativa em que todas as articulações estão pré-estabelecidas pela ideia-força destas duas cifras.

CAPÍTULO II

EM TORNO DE *ASSIM FALOU ZARATUSTRA*: POR UMA SENSIBILIDADE DIONISÍACA

1. *Assim Falou Zaratustra*: Um reino das aparências

Assim Falou Zaratustra Um livro para todos e para ninguém (publicado entre 1883 e 1885). Como Nietzsche mesmo a considerou, como a tonalidade natural desta sua filosofia pós-metafísica. Ela está de algum modo, atrelada aos ciclos de Humano Demasiado Humano I e II e de a *Gaia Ciência*, porém institui um marco em sua trajetória intelectual. “Por conseguinte, com o *Zaratustra*, Nietzsche pretendia efetivar uma antiga convicção de estabelecer uma unidade entre o pensamento e a vida que para ele é a maior demonstração de probidade intelectual” (Julião, 2012, p.9).

Neste instante faremos a apresentação do plano de *Assim falou Zaratustra* proposta por Nietzsche para atestar a probidade intelectual mencionado por Julião e para indicar de modo mais breve a divisão que propomos com o objetivo de fornecer uma indicação de o afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida.

Consideraremos a ideia de afeto trágico uma ideia-força, uma ideia-Instante no texto, e que ajuda a ler a tragédia de Zaratustra, não só com a vontade de potência, mas como uma disputa dos afetos. A princípio, leiamos na história à luz de Nietzsche, nestes fragmentos do fragmento abaixo elencado:

(11= w II 3. Novembro de 1877—Março de 1888) 11(150) [...] *O período dos três grandes afetos*. Do desprezo, da compaixão da destruição (Nietzsche, 2012, p.58): “Esse nosso mundo de hoje, nossa época do grande estouro que com seu gosto de feira, faz valer o colossal e o barulhento mesmo em acontecimento, e por fim, produz esses acontecimentos” (Nietzsche, 2005, p.34). Nós compreendemos o antigo, mas estamos longe de sermos fortes o suficiente para algo novo. O desenvolvimento de um espírito artístico nos daria uma razão ainda maior, uma felicidade ainda maior para o caminho de uma formação do homem, pois a felicidade está na rapidez do pensamento e do sentimento. Erro. A cultura mostra a vitalidade do espírito e os germes da sua corrupção. Não sabem quão a-historicamente, a despeito de toda a sua história, eles pensam e agem, como até mesmo sua ocupação com a história não está a serviço do conhecimento puro, mas da vida. [...] Contando que aprendamos cada vez melhor precisamente isso, a cultivar história em função dos fins da vida! (Nietzsche, 1999, p.274-275).

A negação da existência é mais acessível. Porque a destruição seria uma atividade negativa? A causa na categoria da razão e causa do niilismo, também a medida de valor do mundo que são imagens invertidas do espelho de um mundo fictício. À complementaridade dos acontecimentos acima, é vida que de empréstimo irrompe o trágico e toda a sua carga de inaudito. [...] “O que significa que o

trágico (a ausência de verdade, de referencial) se era por eles reconhecido como tal, não poderia ser o objeto de uma aprovação ou comprovação: entre trágico e aprovação” (Rosset, 1989, p.57).

Assim falou Zaratustra é em Nietzsche o seu espírito de peso, o invocar a própria destruição do pensamento. Desse modo, é o trágico do seu pensamento e Nietzsche-Zaratustra é o trágico de Zaratustra.

Tomemos aceite da divisão proposta por Nietzsche. ‘Plano para um desenvolvimento’.

[27= Z 5ª. Verão- outubro de 1884]

27(23) Zaratustra, 1, todos os tipos de homens e sua aflição e definhamento (exemplos particulares, Dühring levado ao perecimento pelo isolamento) _no *todo o destino dos homens superiores* no presente como eles parecem *condenados* à como *extinção*: um grande grito de ajuda chega aos ouvidos de Zaratustra. Todo tipo de degradação louca de naturezas superiores (por exemplo, niilismo) se aproxima dele.

Zaratustra 2 - “A doutrina do eterno retorno”_ de início triturante para os mais nobres, aparentemente, o meio para leva-los à extinção _ pois as naturezas baixas, menos sensíveis permanecem? “É preciso matar essa doutrina e matar Zaratustra”.

Zaratustra 3- “eu vos dei o pensamento mais pesado: talvez a humanidade pereça, talvez ela se eleve por meio do fato de que os elementos superados, hostis à vida são superados.” Não se zangar com a vida, mas vos zangar *convosco mesmo*” _ Determinação do homem superior como o criador. Organização dos homens mais elevados, educação dos *dominadores* do futuro com tema de Zaratustra 3. Vossa preponderância se alegrar com ela mesma no dominar e no configurar. “Não apenas o homem, mas também o além-do-homem retorno eternamente” (Nietzsche,2015,p.260).

Ainda Nietzsche:

[31= Z 8. inverno de 1884 _verão de 1885]

31 (1) a superação prática da moral

Em Zaratustra, 4 é necessário: dizer *exatamente* por que é que *agora* é chegada a hora do grande meio-dia: ou seja, uma *descrição* do *tempo*, dada por meio das vastas visitas, mas *interpretada* por Zaratustra. Em Zaratustra, 4 é necessário dizer: por que o é povo que o “povo eleito” precisa ser primeiro criado _ trata-se da oposição das naturezas superiores exitosas em relação aos desvalidos(caracterizada pelos visitantes): somente juntos a esses visitantes Zaratustra pode se comunicar sobre os problemas derradeiros, só deles é que ele pode supor a atividade para essa teoria(eles são fortes, saudáveis e duros o suficiente para tanto, sobretudo, nobres o suficiente!) é só em suas mãos ele pode dar o martelo sobre a terra.

Portanto, é preciso descrever em Zaratustra: 1) o mais extremo perigo do tipo superior (neste momento, Zaratustra se lembra de sua primeira aparição).

2) os bons tomam partido agora contra o homem superior; essa é a virada mais perigosa! (_contra a exceção!).

3) degenerar os isolados, não educados, que se declaram falsos, e sua degeneração é sentida como a contrarrazão em relação à sua existência (“neurose do gênio)

4) Zaratustra precisa explicar o que ele fez ao aconselhar a emigração para as ilhas, e por que ele os visitou (1.2) (_eles ainda não estavam maduros para as suas últimas revelações?)

31 (3) Em Zaratustra, 6 a grande síntese do criador amante, aniquilador (Nietzsche, 2015,p330).

Supomos que estamos lendo um plano para uma peça de teatro. Todo o seu fundo tem marcação teatral. Uma peça em quatro atos, dois atores e um diretor. Um protagonista (Zaratustra), Um coadjuvante ausente (Nietzsche\Zaratustra) e um diretor (Nietzsche) atrás da coxia. Um duplo movimento a caminho da muda de pele moral, melhoramento do gosto, da gustação, isto é a transmutação de valores. A teatromania (organizadora de reinos), gerada do próprio corpo, da união entre a cabeça e coração, performaticamente incitando ao regime discursivo do gosto e da degustação, explorando potências deste corpo, abrindo-se ao leitor e convidando-o à aventura do drama trágico, esta aventura de Zaratustra, incessante de errância e múltiplos sentidos, a que poderemos chamar de teatromania.

A “teatromania” nietzschiana, eis o seu contorno:

[...] Para que a vida seja boa de contemplar, é preciso que seu espetáculo deseje bem representado: mas isso requer bons atores.[...] todo o seu espírito está na vontade.[...]Eles representam e querem que as gostam que de assistir a eles _todo o seu espírito está nessa vontade. Eles encenam a si próprios, inventam-se; em sua vizinhança gosto de assistir à _ isto me curada melancolia. [...] Até em vossas mentiras ele acredita, quando mentis bem a respeito dele: pois no mais fundo de seu coração suspira: “Que sou eu” (Nietzsche, 2018, p.138).

Este teu sentido é e está entrelaçado a ‘doença’ de ‘gosto’, ‘gustação’ e de ‘degustação’ do alemão. A arte concreta, na Alemanha no tempo de Nietzsche. A própria indumentária arquitetural falava por si só. *Assim falou Zaratustra* é o teatro nietzschiano, vamos a sua arquitetura.

José Nicolao Julião (2012) e Pierre Héber-Suffrin (2003) apresentam, de modo breve, uma divisão deste livro. Este, apresentando uma divisão que atenta à proposta de considerar o Prólogo como requisito metodológico para leitura de toda a obra. Considera o Prólogo a parte mais sistemática em relação ao resto do texto.

Aquele, apresentando sua divisão considerando o eterno retorno requisito metodológico para a superação. Considera o a relação orgânica que há entre superação-conservação no interior da obra, difundida em todas as outras partes. Porém, a divisão de Héber-Suffrin parece atender ao propósito de plano de leitura e entendimento da obra de modo mais esclarecedor. Ele elenca o Prólogo a todos os discursos do conjunto da obra *Zaratustra*, pois o seu projeto foi ambicioso, dizer que a leitura do Zaratustra constitui certamente a melhor abordagem possível do pensamento do autor.

Parece-nos que ele apresenta o movimento cíclico do eterno retorno, vontade de potência e amor *fati* como os afetos fortes e que juntos no devir constitui e restitui à tragédia, a sua obra mais sublime: o afeto trágico. Por isso a sua indicação aqui, como instrumento de leitura da obra. Ao passo que Julião, pretendeu como já adiantamos, pensar a questão da superação como indicação para entender a ação dramática do livro. A sua abordagem é mais específica, mas não diminui o valor da sua pesquisa.

Nesta mesma toada, Roberto Machado (1997) com *Zaratustra* tragédia nietzschiana apresenta o Zaratustra sugerindo a hipótese de que Zaratustra é o canto que ele lamentou não ter entoado em *O nascimento tragédia*. Como seu primeiro livro, foi a tentativa ele pensar a sua filosofia trágica dando uma forma mais artística e cuja forma artística é o dionisíaco.

Salientou que Nietzsche apresenta ali os temas centrais de seu pensamento: morte de Deus, super-homem, niilismo, vontade de potência eterno retorno e a transvaloração dos valores.

Nietzsche usou o recurso da linguagem poético-drama em detrimento da linguagem teórico-conceitual. Um elemento mais observação dessa leitura de Machado(1997) é que ele afirma que Assim falou Zaratustra “é uma nobre mentira poética que pões em cena um desafio ético” Sugestiva interessante, porque minimiza as críticas de fundo teórico-conceitual. Assim, nesta linguagem a obra é possível.

Zaratustra Inicialmente planejado em três partes de 1883\84. Um ano depois, a quarta parte tem sua impressão privada. A primeira aparição de Zaratustra é em 1882, aparece em *Gaia*, o seu ‘pensamento abissal’ sob o título de ‘ o peso mais pesado’, o fragmento 342 ‘*Incipt tragoedia*’ é incorporado na abertura do *Prólogo*. Em *Zaratustra*, aparece em ‘Da bem - aventura involuntária’ “Ah, Pensamento abissal que é meu pensamento! Quando acharei a força para ouvir-te cavar e não mais tremer?” (Nietzsche, 2018, p.157).

Em *Ecce homo*, Nietzsche descreveu;

Ao mesmo tempo minha palavra sobre o meu estilo. Comunicar um estilo, uma tensão interna de pathos por meio de signos, incluindo o tempo de signos _ eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interior e em mim extraordinário, há em mim muita possibilidade de estilo _ a mais multifária do estilo arte do estilo de que um homem já

dispôs. Bom, é todo estilo que comunica um estado interior, que não equivoca nos signos no tempo dos sinais, gestos _todas as leis do período são artes dos gestos nisto o meu instinto é infalível [...] Comunicar-se _ meu Zaratustra, por exemplo, procura ainda agora por eles _ah! Eles ainda terão muito a procurar! (Nietzsche, 1996, p.44-38).

Nietzsche é o seu estilo mesmo. Criava na sua língua para escrever seu pensamento. Incorporou seu instinto multifário à plástica da palavra. Fundia-se às expressões que criava e as corporificavam. *Zaratustra* é prova mais cabal deste estilo, não comunica palavras, comunicava imagens, não comunicava coisas, comunicava efeitos, não comunicava a si mesmo, comunicava afetos. Nietzsche se fez Zaratustra tornar-se o seu estilo? Em antes do nascer do sol, assim falou Zaratustra:

Ó céu acima de mim, céu puro, profundo! Ó abismo de luz! Olhando-te, estremeço de divinos desejos. Lança-me à tua altura_ eis *minha* profundidade! Ocultar-me em tua pureza_ eis *minha inocência!* O deus é encoberto por tua beleza: assim escondes tuas estrelas. Não falas: assim me proclamas tua sabedoria. [...] Somos desde o começo: tristeza, horror e profundidade temos em comum; também o sol temos em comum (Nietzsche, (2018, p.157-158).

Zaratustra nasce do encontro agonal e mistura entre as belezas da natureza. Isto é, das misturados dos afetos. E como ela assim o possuiu. Entre dois caminhos, nas circunstâncias desfavoráveis do inverno irrompe esta imagem: a de Zaratustra. Desenhada primeiro pela manhã, subindo a montanha, entre os pinheiros e a vasta porção de mar. À tarde, desenhada na descida da montanha, contornando a baía.

Assim o foi, Tinha Zaratustra no caminho. E no caminho- Zaratustra, Zaratustra ele mesmo. Nasceu Zaratustra, entre a meia-noite e o meio-dia. Filho do ocaso; filho de uma hecatombe astral. Aparência dionisíaca. Zaratustra é um duplo, assim como Dioniso. Portanto, ele é primeiro, filho da *physis*. Um rebento da natureza. Uma tensão seminal. Por isso retorna uma vez e outra mais em busca da criação.

Marco Zingado (2007), nos questiona, seria o caso de pensarmos que tal nascimento não teria sido obra dos deuses? Como em *Antígona* de Sófocles? O acontecimento, no início da peça. comunicado de Creonte de deixar insepulto o corpo de Polinices. E a pergunta do rei sobre este ocorrido, se não teria sido obra dos deuses.

A resposta de Creonte não faz esperar. Para Creonte não há lugar para dúvida: tudo é obra humana. Assim também o é para Nietzsche. Cada homem é um acontecimento. Como nas cenas da *physis*, as encenações que são diversas não cessam, todo dia é paisagem nova de novo. Isto ocorre com a sempre tensão entre a maturação e crescimento das coisas, destruição e renascimento.

Nietzsche regressa assim, diz Alan da Silva Sampaio (2008), à natureza, não àquela empobrecida pelo moderno homem teórico, mas enquanto àquela *Phýsis, arkhé* que falavam os *physiológoi*, em nítida construção com os físicos modernos. Ele menciona “o retorno à natureza”, não no sentido de “um retorno, mas de um elevar-se até à livre e mesma temível natureza e naturalidade, uma tal que joga, deve jogar com as grandes tarefas” (Sampaio, 2008, p.142).

Se reconhecemos Dioniso no ‘filho da natureza selvagem’, imaginando-o um “ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder”(Nietzsche, 2005, p.14). Poderemos dizer que também aqui encontramos “precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder, o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”” (Nietzsche, 2005,p.27).

Regresso à natureza que retoma um embate de *physis* e que coloca todo o universo para pulsar. E atrás de tudo outra vez, Zaratustra, retorno, uma segunda vez, no local do primeiro nascimento, em um verão, e retorna uma vez mais, também no verão.

Ainda lemos nestes horizontes uma outra implicação acerca da revisão da ideia de cultura, esclarecida por Sampaio (2008) ao entender a relação entre natureza e cultura em Nietzsche, ao dizer que se Nietzsche não foi o primeiro a tecer tais relações, ele o faz concebendo “o instinto como o traço que as vincula, contrapondo-se à cisão que inscreve de um lado a razão e a consciência e de outro a selvageria e a inconsciência”(Sampaio, 2008,p. 143)

Não poderíamos nos esquecer que desse retorno, retornava também “esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além de bem e mal”(Nietzsche, 1999, p.450).

O acontecimento-*Zaratustra*/Zaratustra, isto é, sua aparição, seu drama trágico-existencial, irrompeu no mundo, se como parece, para dar colorido ao sentimento, fazer unir cabeça e coração, assumir o instinto e pensamento, pôr todo o Ocidente cristão abaixo. Veio conferir direito de existência aos afetos na sublimidade das suas lutas, confrontar com “formas de vida”, com comportamentos, com culturas. Aí está o dito para o que concerne Zaratustra, um tipo.

“Para compreender esse tipo, é preciso primeiramente ganhar clareza sobre seu pressuposto fisiológico”: o que denomino a grande saúde” (Nietzsche, 1996, p.56). Como vemos, trata-se da saúde do pensamento. Trata-se de adoecer os pensamentos de vida para a saúde do pensamento. Adoecer-se das dores de vida. A grande saúde é conquistar para si um espírito que saiba brincar com o mundo.

Difícil capturar a imagem de *Zaratustra*. Difícil dizer ao certo o que é a imagem de Zaratustra. Em *Ecce Homo*, fazendo uma espécie de autobiografia a partir das próprias obras, Nietzsche escreveu sobre *Zaratustra*\Zaratustra:

Esta obra ocupa lugar à parte [...] tal profusão de energia. Meu conceito de “dionisíaco” tornou-se ali ato supremo, por ele mesmo medido, todo o restante fazer humano aparece como pobre e ilimitado [...] Não há sabedoria, pesquisa da alma ou arte do discurso antes de Zaratustra: [...] A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem. (Nietzsche, 1996, p.59).

Isso se torna o mais significativo em Zaratustra, na ótica de seu criador. Um caráter involuntário da imagem do símbolo, não se tem nenhum conceito disto que é a imagem, Zaratustra ele mesmo. Uma ideia da sua trajetória trágica fica arranjada neste intermezzo, diz Machado (1997) que a meta é o encontro do destino do protagonista com o eterno retorno, e como caminho pelo qual Zaratustra se torna o que é.

Essa mesma tônica é percebida por Jorg Salaquarda em ‘A concepção básica de Zaratustra’(2005) ao nos certificar que Nietzsche “dá uma série de indicações que compõem um mosaico. Zaratustra visa à proibidade (...), ao tornar-se si mesmo (...) e à auto-suficiência (...), à síntese, ao futuro do indivíduo como da humanidade. Em tudo isto , visa à *superação*” (Salaquarda, 2005,p.105).(Grifos do autor).

De outro modo , Zaratustra é esta força dionisíaca de poder incorporar-se a si mesmo e deste modo incorporar as coisas, fazer trasfegar uma à outra até forjar o mundo. Assim como Dioniso não revela a si mesmo e sim seus afetos, Zaratustra como é feito das carnes de Dioniso, também é sublimidade de afetos do mesmo modo. “Zaratustra Forma suprema de tudo o que é” (Nietzsche, 1996, p.59).“No Zaratustra , Nietzsche encontra sua própria linguagem para seus próprios pensamentos”(machado, 1997, p, 19)

Em uma carta a Peter Gast datada em 06 de abril de 1883, em *Despojos de uma tragédia*, Nietzsche relata ao amigo que suas dores o afligem desde a infância, mas que é um soldado que chegou a ser o pai do Zaratustra. Já estava projetado a sina do seu Zaratustra, ele seria “o protagonista , porque representa(ria) a “auto-superação da moral”(Salaquarda, 2005,p. 105). Assim, o amigo entenderia o sentido do ‘*Incipit tragoedia*’ sob os versos do são Janeiro que adoram em Nápoles, cujo sangue por milagre se liquefaz e volta a correr é um recomeço e mesmo uma afirmação da continuidade idêntica à “necessidade de viver”.

Deste modo reconheceu o pensamento de ‘razão’ da filosofia que se lhe vem: aprender cada vez mais o belo (a alegria) na necessidade das coisas. Não sendo necessariamente uma mescla de seriedade e de alegria, é também a melhor de suas criações, sentida como a nova era trágica prometida outrora. Em *Despojos de uma tragédia* muitos de seus amigos receberam suas cartas. O conteúdo premente e sublinhado e mais importante de todas estas cartas é o seu *Zaratustra*. A seguir, vamos citá-las de modo a esclarecer inicialmente, que *Zaratustra*, a imagem maior da filosofia trágica em

Nietzsche, traduz-se também de misturas e na partilha dos afetos. E por que inaugura a filosofia afirmativa do *amor fati* do dizer sim á vida em todos os seus aspectos, é a filosofia novamente a necessidade da crítica para que a vida não retorne ás bases morais e a impeça de expandir.

[...] ”Só agora astuto, depois de teres sido sóbrio! Um afeto tosco, um vício, uma extravagância _ a partir de agora, esse será o meu tipo de redenção” (Nietzsche, 2012, p.4432). O esforço agora é pelo pensamento do cultivo e criação. Zaratustra está em busca do mais elevado ideal, que é a experimentação pela primeira vez, do sentido do mundo e a superação do homem.

Sigamos com a leitura de fragmentos de suas cartas que compreende o período de escrita e conclusão do *Zaratustra*:

À Peter Gast, Rapollo, 01 e 19 de fevereiro de 1883:

[...] Trata-se de um livro muito pequeno _ cem páginas, o máximo. Mas é o melhor dos meus livros e com ele me libertei de uma pedra que pesava grandemente na minha alma. É o mais sério dos meus livros e, ao mesmo tempo, o mais alegre. Desejo de todo o coração que esta tonalidade _ que não necessita ser uma mescla _ vá sendo cada vez mais a minha cor natural. Chama-se: “*Assim Falava Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém”. Com este livro, entrei num novo “círculo” e serei apontado para o futuro, na Alemanha, como um “louco”. É uma maravilhosa série de “sermões morais”. [...] A mais *desarticulada* das minhas criações. [...] Repugna-me que *Zaratustra* entre no mundo como um livro para entretenimento. Quem é bastante “sério” para ele! Se eu tivesse a oportunidade do velho Wagner seria melhor. Mas, agora, ninguém pode evitar que eu seja atirado aos “literatos” (Nietzsche, 1944, p.215-216-220).

À Sils Maria, 26 de agosto de 1883:

[...] Quanto bem me fez a sua carta, meu amigo veneziano! [...] Também me deu o primeiro artigo publicado sobre *Zaratustra*, escrito por um cristão anti-semita, que nasceu, por maneira estranha, num cárcere. Este artigo encoraja-me, porque de encontra nele perfeitamente compreendido aquilo que de mim se pode compreender à primeira vista _ a minha posição popular, isto é, a minha posição com respeito ao cristianismo: *Aut Christus, aut Zaratustra*, o que é o mesmo _ trata-se do velho e tão anunciado, Anticristo. Isto é o que os leitores veem no meu livro. *Os defensores da* “nossa doutrina do Salvador o Mundo” preparem-se gostosamente (“cinge-os a espada do Espírito Santo”) contra Zaratustra. A batalha começou e seu final é: “Se lograis vencer Zaratustra, ele será dos vossos, e vos será fiel, pois nele não há falsidade. Se vencer ele, tereis perdido a vossa fé. Tal é a pena que tereis de pagar ao vencedor” Aqui, meu querido amigo, e ainda que lhe pareça risível, ouvi pela primeira vez o que há tempo sabia

intimamente: sou um dos mais terríveis inimigos do cristianismo (Nietzsche, 1994, p.227-228).

À Sils Maria, 03 de setembro de 1883: [...] Desta maneira, Zaratustra divertiu-se à minha custa e eu entristeci-me à sua. [...] Entretanto, talvez trabalhe em qualquer coisa de teórico. As minhas notas para isso intitulam-se: “A inocência do futuro _ Indicações para uma libertação da Moral”. (Nietzsche, 1994, p.230).

À Carlos Killebrand, Roma, 24 de maio de 1883:

[...] O pequeno livro que lhe envio, recomendo-o à sua bondade. Foi um inesperado trabalho repentino, obra de dez claros dias deste Inverno, de todos o mais melancólico. Agora, que é quando vou conhecendo o meu livro _ pois durante a sua criação faltou-me tempo para dar-me tempo para dar-me conta dele, [...] a sua leitura comove-me profundamente e cada uma das suas páginas faz saltar as lágrimas dos meus olhos. Nele estão toas as minhas meditações, sofrimentos e esperanças, e de tal maneira exprimidos que constitui uma completa justificação da minha vida. Além disso, fez-me envergonhar de mim próprio, pois com ele estendi a minha mão até às mais altas coroas que a Humanidade pode conferir (Nietzsche, 1994, p.220).

Ao Barão de Gersdorff, Sils Maria, 26 de agosto, 1883:

[...] O meu *Zaratustra*, que te enviarei esta semana, revelar-te-á a elevação o voo da minha vontade. Não te deixes enganar pela forma legendária do meu livro. Atrás das suas simples e estranhas palavras, está a minha mais profunda seriedade e toda a minha filosofia. É uma forma de me dar a conhecer e nada mais. Sei muito bem que não existe ninguém capaz de fazer qualquer coisa semelhante ao meu *Zaratustra*. (Nietzsche, 1994, p.225).

À Maria Baumgartner, Roma, 28 de maio de 1883:

[...] Interrogue, a respeito destas coisas, meu filho *Zaratustra*, e, se houve a necessidade de penitenciar-me de alguma “culpa”, ele o fará, certamente. Não me assusta pensar que a minha vida há de ser sempre mais dura do que a de qualquer homem, pois debaixo do enorme peso de minha existência penosa adquiro a boa consciência de possuir algo que famosos homens teem ou tiveram: Asas!_ para continuar falando em sentido metafísico [...] (Nietzsche, 1994, p.222-223).

À Overback, Nice, 08 de dezembro de 1883:

[...] Sei que descobri o meu “novo mundo”, até agora ignorado de todos. Mas, resta-me ainda conquista-lo palmo a palmo. [...] De todas as boas coisas que descobri, a que menos desejaria perder é “a alegria do conhecimento”, [...] Mas agora tenho de elevar-me em união com meu filho Zaratustra, até uma alegria muito mais alta do que a significada,[...] “Chegou a hora! Celebraremos ainda uma pequena festa, com cânticos e danças”(Nietzsche, 1994,p.232-233).

À Overback, Sils Maria, 14 de dezembro de 1884:

[...] Que extraordinário destino o meu, ter chegado aos quarenta anos e conservar ainda comigo secretas e escondidas, as minhas mais essenciais ideias, tanto teóricas como práticas! Stein disse-me, com toda a sinceridade, que de *Zaratustra* só tinha chegado a compreender uma dezena de frases, coisa que me encheu de orgulho, por caracterizar a indecifrabildade e a originalidade dos meus problemas e luzes (Nietzsche, 1944, p.241).

À Malwida Von Meysenburg, Nice, fevereiro, 1884:

[...] Nestes dias, tenho folheado Schopenhauer. Ai, que farto estou desta bêtise humane (animal humano)! Estraga todas as grandes coisas até o pessimismo. Chegou-lhe a notícia de que o meu *Zaratustra* está acabado? É um pórtico da minha filosofia, construído por mim para me dar valor. Mas calemo-nos (Nietzsche, 1944, p.235).

À Erwin Rohde, 22 de fevereiro de 1884:

[...] Os três atos do meu *Zaratustra* estão terminados. [...] É uma espécie de abismo do futuro, algo de terrível dentro da sua felicidade. [...] Quem chegar a viver o meu livro, voltarão ao mundo com diferente aspecto. Mas disto não deve falar-se. A ti, como *homo literattus*, quero fazer uma confissão: creio ter levado, com meu *Zaratustra*, o idioma alemão à sua perfeição máxima. [...] Repare bem e diz-me se alguma vez visto unidos no nosso idioma, a força, a flexibilidade e a musicalidade. [...] O meu estilo é uma doença, um jogo de simetrias de todas as espécies, e um saltar e zombar destas mesmas simetrias. Chega até à escolha das vogais. [...] Além do que sou poeta até aos mais longínquos limites de tal conceito. Poeta, ainda que me tenham tiranizado com tudo o que há de mais oposto à poesia. [...] (Nietzsche, 1944, p.236-237).

A sua irmã, em Veneza, 20 de maio de 1885:

[...] Tudo o que tenho escrito até hoje é “primeiro fim”. Agora, começa para mim próprio o principal desenho ideológico. Manejo coisas das mais perigosas e, se recomendo aos alemães tão depressa Schopenhauer e Wagner, ou dou vida a *Zarathustra*, isto constitui não só um repouso para mim, mas também, e isto é o principal, um esconderijo detrás do qual posso permanecer algum tempo. [...] (Nietzsche, 1944, p.244-245).

À Overback, em Nice, primavera de 1886:

[...] Tem sido o grande erro dos que acreditam na minha alegria! A boa Malwida, [...] através de uma penosa existência, [...] escreveu-me uma vez, dizendo, para meu prazer, que de *Zarathustra* via já surgir o “alegre templo” que me dispunha a edificar sobre ele, como fundamento. Isto é, sem dúvida, para morrer de riso! Mas eu dou-me por satisfeito com o fato de se não ver nem descobrira espécie de “templo” que estou construindo (Nietzsche, 1944, p.246-247).

Foi necessário fazermos essa longa descrição dos conteúdos dessas cartas para que um inaudito perfil humano de grandeza e *experimentum crucis* nietzschiano possa chancelar os afetos trágicos como fórmula suprema de afirmação da vida. acerca do período de escrita do *Zarathustra*. A nosso ver, o sensível na filosofia Nietzschiana é um procedimento adotado por Nietzsche que visa ao desvelamento do aparato conceitual básico da razão, do conhecimento, do discurso, etc., uma vez que “todo o sensível sofre e está em prisões: mas o volitivo aparece como libertador e emissário da alegria. Por isso eu vos ensino ‘liberdade da vontade’” (Nietzsche, 2004, 2008, p.273).

Neste período, Nietzsche estava dominado pelo pensamento do eterno retorno, o fio das especulações epistemológicas começava a se romper e a possibilidade de desenvolver uma doutrina construtiva era real. E mais as sensações, sentimento, espírito em Nietzsche, comunicados em publicação em *Ecce Homo*, mas adiantados aqui. Sensações, sentimento, espírito “pareciam querer comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o tempo desses signos” (Nietzsche, 1995, p.38).

Esses signos encontravam-se a serviço de suas avaliações e algo sobre grande parte das condições de vida, que na maioria das vezes eram suas condições de vida possível. O homem de si, comunicado também na publicação de *Ecce Homo*, é visto como pluralidade de afetos e de existências, (“eis o sentido de todo estilo, e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinários, há em mim muitas possibilidades de estilo a mais multifária arte de que um homem já

dispôs” (Nietzsche, 1995,p,38). Consoante Rosset (1989), “o homem e a sensação são ocasiões, não diferem um do outro senão por sua maior ou menor duração. O homem não é senão uma sensação entre as outras”(Rosset, 1989,p,101). as vivências dionisíacas tornaram-se vestes e alimento do desenvolvimento da próprio caráter e o artista se torna mais importante que o filósofo, pois ele, o artista, não perde o grande rastro tal que a vida segue e sempre ama as coisas deste mundo.

A imagem destas palavras com a alma, com a vida e com a afirmação e a negação, atestadas pelo próprio autor é valiosa porque o *Zaratustra* fez com que Nietzsche ultrapassasse a própria filosofia, para a nova orientação do seu pensamento e na primavera de 1885, ele que dá o nome de “filosofia de Dioniso.” Dioniso é imitação de si mesmo, e como imitação de si, “faz sair seu sol”.

Dioniso peregrinava pela terra, sua força telúrica o fazia experimentar tudo em profusão. Ele é a fissura que aparece como sombra a perseguir a filosofia e a sua história, assim como o grande anseio de Zaratustra é seu querer na vontade, e a sua persistência no desejo de restituir ao mundo a inocência do devir. Dioniso como a matéria da qual Zaratustra é feito, “desembrulha o mundo, enrolando-o de novo em grandes anéis como um vir a ser do bem através do mal”(Nietzsche, 2004,2008, p.153). Zaratustra, “esse diz: o mundo todo é pensamento-vontade-guerra-amor-ódio: meus irmãos, eu vos digo: tudo isso junto é verdadeiro” (Nietzsche, 2004,2008, p.153).

Carole Gubernikoff (2003) afirma que Zaratustra desponta como uma obra que se não foi “preparada”por todas as que a precederam e que este é um dos ensinamentos do “mestre do eterno retorno: “para ser capaz da grande intuição, é preciso preparar-se para que o pensamento venha. Essa preparação, entretanto, não é um projeto em que todas as etapas são previsíveis. É o envolvimento total de uma vida que se faz nos combates ao niilismo, aos valores morais e no entendimento da tragédia como afirmação do riso dionisíaco” (Gubernikoff, 2003,p.192). Desse modo, Zaratustra é a pele, a voz e o porta-voz de Dioniso e mestre do eterno retorno.

O que nos parece também, é que Nietzsche ao apresentar aos amigos o seu rebento, já o faz, defendendo-o de futuras críticas e estabelecendo a certeza e convicção da própria criação. [...] “Uma coisa sou eu, outra coisa são meus escritos. [...] Talvez se criem até cátedras para interpretação do *Zaratustra*. Mas seria completa contradição, se já hoje, eu esperasse ouvidos e mãos para minhas verdades” (Nietzsche, 1996, p.35).

“Para além disso, toda hipótese é possível, começando com a afirmação de que Nietzsche, em cada uma de suas épocas, em cada uma de suas obras, escreve como um “possuído por um deus” ou, segundo a visão dos gregos, como um homem arrebatado pela “loucura”” (Colli, 596,2012). [...] “Eu bem fui para os homens, mas não cheguei até eles” (Nietzsche, 2018, 141).

Nietzsche deixou para trás o reduto das verdades e certezas da ciência e a velha moral (pesos mais pesados da metafísica clássica e de seus mestres (Schopenhauer e Richard Wagner) o qual os homens almejavam transformações, sem abandoná-los.

“Nesta obra, cada palavra precisa ter alguma vez doído e ferido, e, uma vez mais, encantado profundamente: _ o que não se compreendeu assim, não se compreendeu de modo algum” (Nietzsche, 2013, p.278).

Eugene Fink (1985) ao contemplar o pensamento de Nietzsche pelo labirinto zaratustriano, primeiro observou o duplo combate de Nietzsche contra as tradições modernas e “as ideias modernas”, que perturbou o espírito deste tempo em profundidade. O olhar agudo de psicólogo que ele lança a este tempo recai, sobretudo na grandeza da existência do homem, no valor da existência e seu sentido. Para arrematar, vale lembrarmos as últimas palavras de Nietzsche para os homens superiores, lá na última parte de *Zarathustra*: “Meu sofrimento e meu compadecimento _ que importam? Desde quando visio felicidade? Eu visio a minha obra!” (Nietzsche, 2018, p.310). (Grifo do autor).

Ele assim apostou no mundo de *Zarathustra* como uma nova experiência de mundo para si. Razão pela qual a sua criação *Zarathustra* é ambivalente. Criação que sugere recusar o corte do mundo e do homem processada pela ideia platônica de um mundo sensível e outro supra-sensível. O homem não está na terra aquém de um céu platônico. O seu sentido é a Terra, o seu existir é para o mundo. Erigindo acima de si um mundo distante da bifurcação platônica do mundo, as ideias de essência, forma, substância perdem seu selo na potência metafísica religiosa e moral, não há mais um céu religioso, mas um, o homem, si mesmo, a buscar a sua grandeza.

Nietzsche utiliza todo meio de estilísticos de uma linguagem sedutora, toda sua força de evocação para elevar *Zarathustra* acima de qualquer medida humana, para que se possa crer na personagem que sua alma sonhou e, no entanto, essa personagem permanece, existencialmente o boneco do filósofo ventríloquo, incapaz de construir uma figura concreta àquele que não somente pensa as ideias centrais do pensamento nietzschiano, mas que, além disso, as vive. Não estamos fazendo uma observação crítica, porque a conformação da existência ao mundo não é nem um inventário empírico nem mais uma tarefa que simplesmente seria preciso cumprir _ ela é antes, uma transformação e um deslocamento que subvertem todos os limites e fronteiras do espaço, do tempo e das coisas (Fink, 1985, p.174-175).

Esta sinalização denota a ambiência genealógica desta narrativa desenrolada da metafísica e tecida nos fios da arte trágica. Só a postura trágica perante o mundo oferece força, entendimento, clarividência e lucidez, como uma palavra soprada das Musas para desvendar o aprendizado do herói e, sobretudo superar as andanças e suas descobertas, permitindo-lhe tornar-se o que si é e se superar.

Machado (1997) nos informa que *Assim falou Zaratustra* pode ser lido como uma tragédia:

Assim falou Zaratustra narra a história do aprendizado de Zaratustra como a história de ‘descida’, do ‘declínio’ ou do ‘acaso’ de um herói trágico que segue uma trajetória marcada por dúvidas, angústias, terror, náusea, piedade [...] mas termina com o seu ‘amadurecimento’, no momento em que ele assume alegremente pensamento trágico por excelência: o pensamento do eterno retorno (Machado, 1997, p.30).

Em suas andanças, Zaratustra recria domínios já bastantes gastos pelas implicações artísticas, culturais, religiosas, filosóficas e morais. Toda a ambiência genealógica em Zaratustra incide em “poder pensar e desejar pensar o ‘retorno’” (Schmidt, Spreckelsen, 2017, p.128). “Este personagem-título, Zaratustra, é o mestre das duas doutrinas fundamentais: a vontade de poder e o eterno retorno” (Chauí, 2009, p.106). Vejamos, pois, a fala de Nietzsche: “A mais trágica de todas as histórias com uma solução celestial. Zaratustra ficando passo a passo maior _ sua doutrina desenvolvendo-se passo a passo com este tornar-se maior. O “retorno” como um sol do anoitecer a iluminar a derradeira catástrofe” (Nietzsche, 2004; 2008 p.142).

Zaratustra não só cria suas vivências, seus acontecimentos como cria seus ambientes. “Zaratustra que contrapõe coragem e escárnio de um modo sagrado a todas as coisas sagradas e que percorre com inocência seu caminho em direção ao que há de mais proibido, mal...” (Nietzsche, 2013, p.126). Nietzsche criou o *Zaratustra/Zaratustra*, adverte-nos José Jara (2003), como uma de suas apostas lançadas em direção ao futuro referindo-se a possibilidade de que, dele, o pensamento filosófico pudesse chegar a adquirir a condição de ser um ensaio, uma prova, um experimento ... onde se colocasse em jogo o estatuto tradicional do discurso, da mesma forma que se admitisse que, chegaríamos a conhecer os problemas fundamentais da economia geral da vida.

Zaratustra se mostra a soma de um mundo físico e a soma de um mundo dos viventes e que há uma ideia de que o homem teria de se culpar de um universo o qual ele vive. Debruçar sobre o problema das tradições religiosas que falavam a seu corpo e a seu espírito, ele deveria fazê-lo para livrar-se a si mesmo, o mundo e o homem da culpa de viver o mundo. Podemos pensar uma circularidade dos afetos em combates que não encontram em seus devires um universo racionalizável, um acento e alento entre este universo e os sentimentos que traduzam estas existências desarrazoadas.

E mais, o quanto é *necessário* a incorporação de um tipo de homem, o tipo Zaratustra e da sua capacidade de misturar-se no mundo. Homem que arrasta consigo a verdade desta proposição: “Todo homem é uma causa criadora do acontecimento, um *primum mobile* (primeiro motor) com um movimento original” (Nietzsche, 2005, p.113).

A propósito desta condição, primeiramente, teria que levar a cabo, a prerrogativa de que “não há fatos, o que existe são interpretações”(Nietzsche,2005,p.113), entendendo isto, vindo a ser o deslocamento do pensamento para outras direções, o entendimento do filósofo de fazer cumprir o ato do seu filosofar, ainda quando a experiência de seu pensamento se mostrar como não-coincidente e em contradição com o que em seu tempo presente se afirma e aceite como interpretações históricas vigentes, tendo que proceder uma enorme reviravolta no que diz respeito a elas.

E em momentos posteriores, alude Jara (2013):“permitiria repensar de acordo com outros critérios a noção de subjetividade: a sua pluralidade constitutiva”(Jara, 2013,p.81). Momentos em que a subjetividade adquire instâncias de decantações em seu processo de formação múltipla e plural, chega até ali, lhe pertence,e o transforma, nesse instante, em quem é. As primeiras ideias a respeito dos excertos, agora, já postas, e em suma, Zaratustra é sua trajetória mesma em busca de se tornar o que é. A outra ideia ‘embutida’ é a da identidade que tem seu peso no problema da imagem.

Perguntamos a todo instante, à luz de Nietzsche: “De onde nos vem Zaratustra? Quem são dele pai e mãe? Destino e risada são de Zaratustra pai e mãe: o destino terrível e a risada amável geraram tal criatura” (Nietzsche, 2004; 2008 p.348).

E continuamos a inquirir: ‘quem é o Zaratustra’ de Nietzsche?

Talvez uma pergunta ainda incipiente devido à possibilidade de *Zaratustra*-escritura acusar-se como a escritura da inocência. Neste sentido omite tudo que quer omitir de si, tem vida própria. Como na escritura da inocência indicada em *Memórias do subsolo* de Dostoiévski (2009).

Lá nas *Memórias* (2009), Dostoiévski afirmou que os personagens, suas paixões e ações são absurdas porque são sempre inocentes. O homem do subsolo (alter-ego de todos os personagens dos romances de Dostoiévski. Ou que seja o seu próprio alter-ego?). De que isso nos importa aqui? Em nada, posto que Mikhail Bakhtin (2000) em *Problemas da poética em Dostoiévski*, nos esclareceu que a expressão deste homem do subsolo é a imagem do réu-penitente e juiz sem se envolver em nenhuma partida, ele é sempre impossível, porque sempre ausente. Este narrador-personagem de *Memórias* é um personagem duplo no interior de seu próprio duplo. Seu mundo é sempre levado às portas da inocência.

Evocação de uma consciência hipertrofiada, perdida nas noções de si e do outro, de modo a querer compreender sob a confusão estrábica e míope das forças deste homem- tipo-moderno, o mundo a partir da palavra do outro. Como um réu confesso, o homem do subsolo trafega entre arroubos da paixão e a recusa convidativa do outro. Ele se coloca numa linha tênue entre a imagem de si, já carcomida e decadente e a percepção deste outro de si mesmo.

O homem subterrâneo vai do inferno ao paraíso sem desatolar os pés da sua consciência hipertrofiada. Andando ora no escuro, no fio da navalha, ora na claridade augusta das suas memórias, esboça expectativas de ludibriar as vilezas e vicissitudes da existência.

Sobretudo aquelas que veem colmatar a estrutura de seu Eu e de seu mundo arrematado e acertado pelos ideias de um mundo ocidental. Como bem se colocou essas *Memórias* e como virou marca forte em toda literatura moderna.

Podemos colher daí a ideia de escritura da inocência. Dois indícios para sua constituição: A vida e a existência sem necessidade, finalidade e liberdade definidos no exterior de si mesmo não tem valor; e dar a si mesmo a palmatória e as alegrias do mundo, mas as alegrias conquista-las a cada dia. “Ou seja, um laço social baseado em emoções comuns, sensação, os sentimentos compartilhados, afetos postos em jogo na cena pública” (Maffesoli, 2003, p.68).

Fazer de nossos desejos uma virtude simultânea de todos os sentidos da vida, a sensação, os sentimentos, afetos e os nós morais concentrados de todo o roçar de fora, isto é, do arranhado, do borrado, estranho e inapreensível mundo que nos circundam.

O mundo que não chega, mas já estava e está aí e sempre esteve lá ocupando o buraco que nos enfiamos. Com essa maneira de viver, o estilo multiplanar do turbilhão de acontecimentos coadunados nos seus contrários, de consciências plenipotentes, saturadas de forças e intenções se faz a marcha do polifônico. Pinta-se daí com cores mais nítidas a moralidade subjetiva, pantanosa e subterrânea. Mas a vida cotidiana, ela sempre retorna.

A cena íntima a qual retornamos sempre que somos afetados pelas tensões do aglomerado geral da vida. A vida retorna nos instantes (interrelações, corte temporal) ininterruptos do rito moral e ético. Isto em oposição ou não pelo gosto numa moral do futuro. O que Nietzsche estava a propor é que levemos a cabo um exame escrupuloso do nosso caráter, avaliando-o, embora não nos seja dito nesta altura segundo qual critério.

Noutras palavras, Zaratustra-escritura, acompanha passo a passo o dilaceramento de si. A sua imagem é uma fachada, uma decoração à sombra de si mesma. A sua imagem é uma imagem carregada de signos de fabricação. Nietzsche estava a tentar fazer a afirmação de si como poeta. “Analogamente, o gesto de leitura convocado será necessariamente aberto, insegotável, sem resultar em um vale-tudo interpretativo” (Ferraz, 2003, p.172). E “ali, onde se tagarela, (para Zaratustra), é já o mundo como um jardim” (Nietzsche, 2008, p.208). E com esse fim ele empregou inúmeras imagens.

Citemos, não uma ou duas, mas quase todas que estão ali “a conceber o mundo como uma monstruosidade de força (vontade de potência), sem início e sem fim, num número incalculável, porém finito de combinações”, (Gubernikoff, 2003, p. 194), por exemplos: o camelo, a leão, a criança, a aranha, a águia, a serpente (os animais do eterno retorno), o asno, o anão, o mundo, a alma, o corpo, o espírito, convalescente, o guerreiro, a mulherezinhas, as tarântulas, as víboras, o poetas, os sábios, os sacerdotes, os reis, o homem superior, o feiticeiro, o aposentado, o andrilho, o mendigo voluntário, o dragão, o adivinho, o mais feio dos homens, os apóstatas, os desprezadores do corpo, também a sombra,

o menino com o espelho, o virtuoso, a gentalha, o espírito de gravidade, etc. Estas imagens (construção de uma trama/drama), que se quer trama/drama, encadeadas, enleadas, enamoradas, enredadas, todas como construções de forças com outras forças, todas como espíritos distintos e diversos de um único reflexo, a do espelho-Zaratustra, estão a refletir, já Zaratustra no seu jogo imagético.

Este “jogo imagético produz, portanto, pensamento, um pensamento que, aliado à força criadora, não se deixa abismar no não-sentido” (Ferraz, 2003,p.172). Todos estes mundos e estas imagens são levados às portas dos trans-mundos, às portas dos quatro céus: Céu do Acaso, céu da céu da Inocência, céu da Contingência, e céu da Exuberância. Estão conjugados aí muitos mundos, muitas humanidades, trans-mundos de implicações da afirmação trágica da vida em face do aspecto temporal da experiência humana a ser ensinados, vividos, repetidos. [...] “Em verdade, trata-se de uma bênção e não de uma blasfêmia, quando ensino que” sobre todas as coisas está o Céu do Acaso, céu da céu da Inocência, céu da Contingência, e o céu da Exuberância’(Nietzsche, 2018, p.159).

Isto quer dizer, propor sombras multifárias no jogo dos reflexos de toda procedência espelhar que está ligada à Zaratustra de modo a ser quase uma ausência (mas como experimento do pensamento, o eterno retorno) ideal de estilo. Dizendo de outro modo, é querer liberar, distintamente, as coisas, as imagens do reflexo, suas forças e seus afetos, da significância e significação eternas. Isso se deve mesmo à força das imagens próprias da fala, do texto e do estilo nietzschianos.

Marton (1994) pergunta-nos como pode, então, compreender Nietzsche, ao escrever *Assim falou Zaratustra*, que lhe tenha vindo “o pensamento que corta em dois a história da humanidade”? E que não resta-nos dúvida de que a originalidade, ali, reside em acoplar os efeitos éticos a uma concepção de mundo. Nas palavras abaixo, apresentamos Nietzsche fazendo a defesa do seu rebento, o abandono da consciência, da memória e do arbítrio que consistiam em privilegiar um momento da história espiritual da humanidade e dando a si, “um número infinito de Nietzsches, todos eles exatamente idênticos, mas cada um existindo num ponto do tempo”(Marton, 1994,p.24). Remontemos à fala nietzschiana:

Para meu filho Zaratustra exijo veneração; e só deve ser permitido aos poucos prestar atenção nele. De mim, em contrapartida, seu “pai” _ pode-se rir, tal como eu mesmo o faço: as duas coisas fazem parte até mesmo de minha felicidade. Ou, para <me> servir de um modo de falar, <que> se encontra sobre a porta de entrada de minha casa, e para dizer tudo uma vez mis de maneira breve: Moro em minha própria casa, nunca imitei nada de ninguém, e – ri ainda de todo mestre, que não _ riu de si mesmo (Nietzsche, 2013, p.198).

Zaratustra é um livro ‘para todos e para ninguém’. Completa-se assim a ecolalia: ‘assim falou Zaratustra’. Não é um livro para qualquer um. É um livro para todos. Para todos esses que é cada homem que quer no querer da vontade e no seu sentido da terra, restituir a si as próprias carnes.

Essa obra não é para curiosos. É para homens que querem fazer a experiência e dar testemunho daquilo “o que temos de mais caro é a vida, esta consiste em movimento e ação. Daí uma certa compensação geral “Montaigne,1987,p,182) da “taxação mútua dos afetos”, isto é, os homens querem fazer a experiência de “algum instinto que se manifeste sempre em todos, bicho e gente”(Montaigne, 1997,p. 182) e testemunhar a experiência, “a da afeição que quem engendra dedica ao engendrado, sentimento esse que vem logo após o cuidado que cada qual tem com sua conservação e com o evitar o que lhe pode ser nocivo”(Montaigne, 1997,p. 182), pois a civilização ocidental paga um preço caro por ter arvorado em direção ao que Nietzsche identifica como racionalidade a todo preço que solapa a vida.

Hans Georg Gadamer em *Nietzsche L’antipode Le Drame de Zarathoustra* (Nietzsche O antípoda o Drama de Zaratustra) (2007) disse que é certo, na significação de seu *Zaratustra*, Nietzsche mostrar uma provocação para um pensador, hoje. Sua significação filosófica “é hoje diversamente discutida.

Devemos ter plenamente consciência do problema que se mostra quando se vê tirar do lado do conceito a mensagem de um pensador que permanece partilhando pensamento e filosofia entre discurso conceitual e discurso poético. (Gadamer, 2007, p.20). (Tradução nossa).

É uma obra de arte literária, ora para o artista Nietzsche, o meio e o momento em que vive, o tempo de dizer de seu pertencimento àquela civilização e de exprimi-la por meio da descoberta e busca pelos afetos fortes.

Gadamer (2007) ainda pontuou que, certamente não é fácil de identificar simplesmente *Zaratustra*/Nietzsche e seus discursos na filosofia de Nietzsche. Uma tarefa hermenêutica primordial consiste aí a se fazer. E determinar a “inter-relação” presente aqui entre a doutrina e a história e que caracteriza de fato todo o texto poético. *Assim Falou Zaratustra* seu centro de preocupações, sinaliza que não é fácil de extrair um conteúdo conceitual desse livro. [...] “É um livro semi-poético que pertence ao gênio da *mimesis*”. (Gadamer, 2007, p.20). (tradução nossa).

Na contramão de Gadamer, Ruidiger Schmidt e Cord Spreckelsen constatam que [...] “*Zaratustra* ‘ocupa um lugar à parte”. Esta obra [...] “Causa mais incômodo do que seus outros livros: a obra não é um tratado filosófico no sentido comum do termo nem tampouco poesia”; [...] (Schmidt, Spreckelsen, 2017, p.9).

Sem tomar partido, ressaltamos que ambos veem na obra *Zaratustra* um manancial aberto à confrontação de pensamentos, de interpretações, regras e valores e só em meio ao longo enfrentamento libera-se novas possibilidades interpretativas.

Tanto um como o outro acordam que o movimento do pensamento em *Zaratustra* libera a sua dissolução e a sua criação em seu próprio movimento. Isto é, o mesmo que dizer que:

O mesmo texto permite inúmeras exegeses: não há nenhuma exegese “correta” [...] A interpretação de um acontecer como ou fazer ou sofrer _ portanto a todo fazer um sofrer _ significa: toda modificação, todo se tornar outro pressupõe um causador e alguém *no qual se “modifica”*. A vontade voltada para o poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação: delimita, determina graus, diferenças de poder. [...] _ _ *Interpretação é ela mesma, na verdade, um meio de se apoderar de algo. (O processo orgânico pressupõe permanente interpretar:)* [...] Não é senão por meio de incompreensões que o mundo todo se encontra em ressonância. Se as pessoas, infelizmente, se entendessem, então elas nunca de compreenderiam (Nietzsche, 2002, 2012 p.155-159-74).

Arriscamos uma impressão de que toda interpretação tem um solo, o Mundo-Escritura. Este Mundo-Escritura que são “livros vividos, poemas vividos”: “teatromania”, mundo transfigurado, “*interpretação mais elevada do transcurso*”. “Gravitação multiplamente interpretável: como tudo aquilo que é supostamente ‘fático’” (Nietzsche, 2013, p.80).

E que este Mundo-Escritura é marcado por uma multipluralidade e de uma multiplanaridade de um dentro e de um fora de vontade de potência, isto é, de uma vontade de poder que faz cindir mundo real e mundo fictício em particularidades que são mais notáveis. Como por exemplo, “seres que brincam com astros” (Nietzsche, 2013, p.29).

Mundo-Escritura, *Zaratustra-Zaratustra* que enseja “a simbólica do mal: o símbolo/*Zaratustra*, catástrofe e redenção, a “palavra viva, o sentido ideal do que se diz curva diante da referência real”(Ricouer, 2011,p.29), faz pensar *Zaratustra*. *Zaratustra* faz pensar “diante do que se fala: a rigor, essa referência real tende a se confundir com uma designação ostensiva na qual a palavra une-se ao gesto de mostrar, de ver” (Ricouer, 2011,p.29). Dupla pulsão, dupla pulsação. *Zaratustra* é seu mundo mesmo, *zaratustra/Zaratustra* “como uma conquista, uma pega – tempo *lento* - levantado até o fim dramaticamente, ao final *catástrofe* e redenção” (Nietzsche, 2013, p.81).

Este ser dá seu testemunho de que “o essencial do ser orgânico é uma *nova interpretação do acontecimento*, a pluralidade interna perspectivística que é ela mesma um acontecimento” (Nietzsche, 2013, p.29), e de que – “É preciso que haja homens que santificam todas as funções, não apenas comer e bem: [...], mas *ao contrário*, esse mundo precisa ser *sempre de novo e de maneira nova transfigurado*” (Nietzsche, 2013,p.29).

O Mundo-Escritura desenha as suas interpretações e as doam como perspectivas para o homem criar suas imagens e figurações do mundo; à proporção de lutas entre afetos colocando estas forças em movimento.

Esse Mundo-Escritura e as coisas veem de encontro a nós de modo a causar uma tensão entre o fora e o dentro, até comungar com as instâncias de nossa situação e condição existenciais e em seguida, tange a pele de nossas apreciações morais, valorações e avaliações de tudo que nos entorna. Todo este movimento favorece uma metamorfose dos signos que por vez desestabiliza tudo aquilo que era a representação original; o que implica:

Em que tudo que é longamente pensado se torna problemático [...] Um novo modo de pensar _ que é sempre um novo modo de medir e que sempre pressupõe a presença de um novo critério de medida, de uma nova escala de sensações _ se sente em contradição com todos os modos de pensamentos e diz, na medida em que lhes apresenta resistência, constantemente “isto está errado” (Nietzsche, 2004, 2008, 2013 p.74-65).

A ideia de mundo é problema recorrente em filosofia. É seu problema interno. Toda filosofia atesta isto. Prova é que existe uma linha ininterrupta de filósofos que se ocupam deste feito. Em *Assim falou Zaratustra* não é diferente. Em se tratando de Nietzsche, seu incômodo e embates foram com a ideia da teoria dos dois mundos. Em *Crepúsculo dos ídolos* (1988) lemos : “Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar fábula” e há a suposição “do mundo verdadeiro”. Platão toma o mundo sensível como um vago reflexo do mundo inteligível.

Porque o mundo busca a “verdade” de um mundo que não se contradiga, não iluda, não mude, um mundo *verdadeiro*_ um mundo no qual não se sofre: contradição, ilusão, mudança_ causas de sofrimento! Ele não duvida de que haja um mundo tal como deveria se; ele gostaria de buscar um caminho tal até ele (Nietzsche, 2013, p.301).

Nietzsche (1988) observou que é um mundo acessível ao sábio, a Forma mais velha da ideia, relativamente inteligente, o mundo verdadeiro, prometido ao sábio (virtuoso, pecador e penitente), mas inacessível agora, o mundo verdadeiro inacessível, mas pensado como um deve imperativo, o mundo verdadeiro _ inatingível? Desconhecido, mas que obriga. Com estas formulações o mundo verdadeiro fora destruído, ledor engano, “*com o mundo verdadeiro também destruímos o aparente!*”

A suposição da existência de um mundo verdadeiro implica na cisão entre sensibilidade e razão, essência e aparência, coisa em si e fenômeno, verdade e aparência. A crença nessa suposição leva o homem a considerar que existe uma verdade e um mundo verdadeiro e real e que ele pode ter acesso desde que se liberte da prisão da sensibilidade, ou melhor, se liberte de toda a aparência. O devir é excluído deste processo em direção a esta ideal (devir o seu nome tem dor) e o condenado a sustentar a estampa da dor, infortúnios, dissabores, contradições, tristezas desta vida.

Não se pode senão se desprender da realidade sensível, das vivências por completo, daí o homem acaba duplicando seu mundo no espelho de uma ficção, o mundo aparente. Esse mundo verdadeiro assim não foi descoberto, é parte de uma criação: ”O “mundo verdadeiro”, como quer que ele tenha sido concebido até aqui_ foi sempre o mundo aparente *uma vez mais*” (Nietzsche, 2012, p.16). É uma formulação da vontade de verdade; que é uma interpretação da vontade de poder como conhecimento.

Paralelo a esse mundo verdadeiro, refutado pelo positivismo, mas que não foi abandonado, pulsa o mundo dionisíaco frente à ideia da teoria dos dois mundos. O terceiro-excluído. O mundo dionisíaco é uma ideia paralela, adquirida do estatuto periférico da teoria dos dois mundos, ele existe, é fruto dos discursos socrático-platônicos.

Para Nietzsche, o mundo dionisíaco ensinou-o “a aprender a cleptomania. Aquilo que não se tem, mas do qual se necessita, precisa ser tomado: portanto, “tomei para mim a consciência tranquila” (Nietzsche, 2005, p.195). Ele aprendeu a tomar a consciência de mundo que importa que faz a diferença. A transfiguração do mundo dionisíaco, o verdadeiro mundo da vida.

Todo esse mundo, que realmente importa, no qual estão enraizados nossas necessidades, nossos desejos, nossas alegrias, nossas esperanças, nossas cores, nossas linhas, nossas fantasias, nossas orações e nossas maldições _ todo esse mundo foi criado por nós homens, e nos esquecemos disso, de modo que posteriormente inventamos um criador próprio para tudo, ou nos torturamos com o problema da origem de tudo. Assim como a linguagem é o poema originário de um povo, o mundo inteiro, sentido intuitivamente, e já os animais começaram aqui a compô-la. Isso nós herdamos de uma só vez, como se fosse a própria realidade (Nietzsche, 2005, p.117).

Nietzsche já emprestava a modernidade uma vasta aquiescência genealógica à ideia de vida redescoberta no fundo do libelo *Zaratustra*. Ele sugere (a partir de uma disputa entre vontades, entre afetos) uma coloração diversa e múltipla de ritmos e de contornos das vivências de pensamentos e de condições de existência, seu sentido e seu valor para a vida.

Decorre dessa observação admitamos que “Dar um nome aos seus afetos já é um passo além dos afetos” (Nietzsche, 2004; 2008 p.71). E se chegado a este curso, perguntamos: “Como é que uma palavra atravessa o coração de alguém!” (Nietzsche, 2015, p.222). Transpassando o coração, ferindo-o. Conquistando o coração do mundo pela conquista de um espírito. Por isso a ecolalia. Ecolalia não gratuita, uma vez que está a altura do eterno retorno.

Entendemos que a ecolalia ‘assim falou Zaratustra’ é no sentido de conjugar o transcurso do eterno retorno. Comunicar uma verdade, o fruto de uma promessa outrora prometida à humanidade.

A ecolalia traduz a nova filosofia de Nietzsche. Deste modo, Zaratustra não fala sozinho; Nietzsche é o ventríloquo: “Eu falo: pois vi. Agora preciso ser toda boca. “Pois antes eu era olho e inocência de espelho” (Nietzsche, 2004; 2008, p.180).

Disse Marton (1994) que é por isso que Nietzsche não descartou “a contribuição que as ciências lhe ofereceu. Ele discutiu as questões candentes que elas então se colocam, ele tomou parte nos debates metafísicos e científicos de sua época. Com a teoria das forças, ele descarta o atomismo moderno. Com a teoria do eterno retorno, posiciona-se contra o mecanicismo e a segunda lei da termodinâmica. Ele se posiciona contra o niilismo ao revelar a intenção de por no lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno, anunciando que é urgente, pois, suprimir o além-mundo e voltar-se para a terra e viver aqui e agora.

Constatação de que no meio das nossas formulações intelectivas, sensações, encruzilhadas, movimento e pensamentos, e combates estamos sempre a comunicar um estado de tensão interior da paixão. Os nossos afetos. Não há cultura que não se situa na matéria de que é feita, pois cada homem é feito da matéria dos afetos, ao lado de muitos outros afetos.

E, depois de tudo, por que não considerarmos “as sacras gargalhadas de Zaratustra” e a sua tonalidade múltipla de afetos na descoberta de um pensamento abissal?

2. As configurações do afeto trágico nos discursos de Zaratustra

Neste transcurso, vamos esboçar a obra de modo a conduzi-la ao seu tema principal: o eterno retorno e o Instante. Investiremos isto nas ideias: de a ‘morte de Deus’, as três metamorfoses, O super-homem, os cantos (o Canto noturno, O canto de dança, Outro canto de dança e O canto dos sepulcros). E articulá-los com as noções de vontade de potência e o amor *fati* (consideramos o amor *fati* no Instante eterno, a fórmula mais sublime do sentimento trágico: o afeto trágico). No que toca o trato da expressão amor *fati*, é como afeto trágico que o entendemos. Para facilitar a tarefa, lembraremos, no nosso percurso, qual é o discurso que será diretamente comentado.

A articulação com os outros discursos presentes aí, não ficarão de fora, *mas* serão tratados num panorama rápido deste conjunto. A nossa ambição não é abordar todos os discursos. O que queremos mesmo é sinalizar a existência do afeto trágico no interior desta obra e a possibilidade do seu cultivo como instrumento de leitura em outras obras publicadas de Nietzsche.

O nascimento da tragédia é uma espécie de ensaio do impulso da eternização dos acontecimentos da existência. Ele busca um critério de valor para o sentido do mundo. Uma reconciliação com as forças dionisíacas apaziguaria os aspectos mais horrendos e temíveis da existência.

A vida é resgatada do fundo de um sentimento voltado para uma vontade de verdade como afeto maior, mas o espírito ainda é o mesmo, um espírito que quer a verdade como paixão maior, quer o conhecimento como paixão maior. Esta foi uma das soluções encontradas por Nietzsche, contrária à vontade de verdade: o apelo à sensibilidade que nos remete como fidelidade trágico-dramática da existência terrena, nos remete ao combate que sustenta as partes, a que é praticamente um *pathos*. Uma experiência vivida, uma forte afecção que, não obstante, nos leva à dramatização. À “sensação de força-(Nietzsche, 2004; 2008, p.244).

Confirmamos esta hipótese a partir da ideia marxista de que o dado primordial de toda a existência, é portanto, da história, é que os homens produzem indiretamente sua própria vida material. Considerando a força e os esforços que o homem terá que fazer para se manter com vida.

Daí aquela relação de coexistência afetual e combativa, possível entre cabeça e coração, reunindo a variedade e multiplicidade de afetos, sensações, sentimentos, pensamentos que trasfegam por estas duas instâncias, torna-se esta condição primordial: à sensação de força. É que eles mesmos, a cabeça e o coração potencializam o homem à produção (sendo eles instâncias da produção material para a vida e a existência humanas) da vida material.

Por outro lado, quanto essa história dá lugar ao acontecimento/(ambiente) afetual, à conquista do destino nas realidades e vivências da existência nua e crua, com todos os matizes de dor e de prazeres, o homem não exclui a emoção ou os afetos, da trama/drama existenciais, ele não os isola na esfera da história ou da sociedade. Nesse fundo infranqueável dos afetos, o trágico coração da criação vital, retomemos a nossa busca pela afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida.

Uma expressão, supostamente de propósito, não foi pronunciada n’*O Nascimento da tragédia*: o afeto trágico. Ela designa uma nova dimensão, a da poesia, pois com a pele do trágico do eterno retorno e o martelo dionisíaco-zaratustriano sua existência não passaria despercebida.

Por isso é que em *Zaratustra* temos uma busca de valor ainda mais alto. A compreensão do dionisíaco nas bases de uma fisiologia dos afetos que pode ser alcançada futuramente. O homem encontra na vontade de potência respaldo fisiológico, sinais afetivos e corpóreos que o leva à vida na sua expansão e a um viver-existir ela mesma de modo a superar os seus afetos, desde que tome posição frente à vida, afirme seu caráter trágico e se torne um ‘espírito livre’.

O terreno da poesia é reino propício para a morada de monstros. A poesia não se ocupa em censurá-los, criando um mundo sensível separado do pensamento, não opera um além das coisas para estabelecer seus valores, não coloca questões às coisas, e si as faz, é somente nas relações que se estabelecem.

A poesia como o mito, também pensa e interpreta o ser, só que não é pensamento puro, lúcido. Acolhe o irracional, o sonho, inventa e inaugura os campos do real, A poesia não discursa, ela canta. Ela pode

ser lúcida, ela pode ser pensar é um logos _ mas não se restringe a isso. Não importa. “ Poesia não é loucura nem ficção, mas um instrumento altamente válido para apreender o real – [...] Depois é que surgem o esforço para a objetividade e a lucidez, a filosofia.[...] (Fontela, 1998,p.13).

A filosofia quer a sua representação, seu além das coisas, como toda verdade dos sentimentos, coloca-lhe questões, busca seu valor para além do corpo e da existência e lhe censura caso não haja uma guarda às verdades compatíveis com a razão. Observamos com isso que pode não ser no reino da filosofia que as coisas se resolvam. A razão aí também impõe suas limitações ao homem (filósofo). Na contramão, a poesia, “os poetas são com frequência inspirados pela força de um destino que é necessário aceitar, posto que não pode ser de outro modo”(Maffesoli,2003, p.134).

Seria o caso de nos bandearmos para o “reino da imprecisão”, reino dos potes cheios de metáforas, reino do reino e império da imaginação? Seria o caso da poesia tornar-se o andaime e a arquitetura para o fazer-se do afeto trágico? A filosofia trágica de Nietzsche pode vir a ser este reino aberto ao afeto trágico? Mas, não é esta, também filosofia, preocupa com as verdades , seus conceitos e representações das coisas?

Lembremos Nietzsche, no parágrafo 25 de *Além de bem e mal*; [...] Tenham cuidado, filósofos e amigos do conhecimento, a evitem o “martírio! O sofrimento “pela” verdade”. E até mesmo a defesa de si [...] melhor si afastarem! [...] (Nietzsche, 2005, p. 28-29). E no final do parágrafo ainda pressupõe “que toda filosofia tenha sido, na sua gênese, uma longa tragédia” (Nietzsche, 2005, p. 30).

Isto pode dar à filosofia todo o caráter do inaudito, do estranho, do temeroso, do assustador, do residual, do periférico, do deviniente, do feio, do sofrimento pela vida, de o ‘pior dos sentimentos’, de os pedaços de mundos, de o restos de vida, ‘excrementos da existência’, entretanto, toda esta tipificação da filosofia que remete ao trágico é a preferência nietzschiana na arte de filosofar. “O que me sustentou? Sempre só a gravidez. E, toda vez que a obra havia sido parida, minha vida pendia por um fio” (Nietzsche, 2005,p. 183). Justifica-se aí Zaratustra, ser o trágico da criação nietzschiana.

Começemos a ‘tragédia nietzschiana’. Para dar luz ao vivido dionisíaco à Zaratustra. Toda tragédia começa pelos pés. Zaratustra era andarilho e “no dedo do pé, Zaratustra dançarino tem sua orelha, um poder precisa estar firme sobre os pés e ter a sua diretriz” (Nietzsche, 2004;2008.p.. 234- 254).

Zaratustra colocou na cabeça (a orelha), o mundo que seus pés conhecia e colocou nos pés, a (cabeça), a orelha para auscultar os pés. Diz Zaratuustra no Canto dos sepulcros”: Invulnerável sou apenas no meu calcanhar”(Nietzsche, 2018,p.108). Esta proeza, Zaratustra conseguiu fazer colocando o seu mundo de afetos no coração dos afetos do mundo. Inspirado pelo sim dionisíaco, a ‘vontade de poder’, ‘a inexausta’, ‘geradora vontade de vida e o ‘grande vir-a-ser’ que retorna, Zaratustra foi descobrindo que o filosofar e como filosofar é aprender a pintar os seus afetos.

A tensão existente entre os discursos da escritura *Assim falou Zaratustra* é inegável. Pensar, sentir, querer é viver com um querer de afetos no movimento do mundo e no movimento de uma sociedade maquinizada.

A Primeira parte: O prólogo. Pierre Héber-Suffrin (2003) ao comentar o Prólogo e o primeiro discurso de Zaratustra em *O “Zaratustra” de Nietzsche* acena que “a leitura de Zaratustra constitui certamente a melhor abordagem possível do pensamento de Nietzsche...” (Héber-Suffrin, 2003,p.9). Ele considera que o Prólogo constitui peça importantíssima para o progresso da leitura. O Prólogo traz uma sinopse sistemática e detalhada dos conceitos. Ou um merecido panorama sa sociedade moderna. Desta maneira, a primeira incursão vem pelo anúncio da “morte da Deus”. E o excuro é dado no iluminismo em Zaratustra. Indagar o sol nos parece uma irracionalidade. Para Zaratustra é sinal de ‘grande razão’. E isso não só pela intimidade que nutria com o sol, também pelo seu nascimento, posto que Zaratustra nasceu do ocaso.

Da mistura da meia noite com o meio dia. É filho do Instante. É o sol também pai de Zaratustra. Nada mais justo que ser ele testemunha da tragédia que começava a se desenhar.

A imagem do velho santo está associada à razão iluminista e de valores cristãos, valores que ajudaram a cria-la. No inventário do iluminismo, todo um projeto para a uma humanidade moderna. A máquina salvará o homem. Ciência e comércio. Revolução nas artes, cultura e educação. Compreender é sinal de igualar tudo e todos. O cristianismo é promessa de salvação para toda a humanidade. Garantiria levar o reino a todos os povos, salvar os cristãos do mundo pela crença na redenção da cruz. Justiça e paz a todos os reinos.

Pessimismo e fé fervorosa na redenção. Afetos de viver e afetos de morrer travam uma luta infundável. Os mundos ideológicos se chocam sem perder seu aspecto individual, eles se sustentam, mas não eram mais alto-suficientes. Acordos mútuos e coparceiras ideológicas persistem. Inventário que foi um blefe, mas foi todo o germinal da “morte de Deus”.

Esclarecimento e felicidade salvariam a humanidade da crise do humanismo. Nas somas das eras todo esse diagnóstico percebido por Nietzsche.

O século XVII *sofre do homem como de uma soma de contradições*, [...], que somos. Ele procura descobrir o homem, ordená-lo, escavá-lo: enquanto o século XVIII procura esquecer aquilo que se sabe da natureza do homem, a fim de ajustá-lo à sua utopia, ‘superficial’, brando, humano- ele se entusiasma com “o homem”; _ O século XVII busca apagar os rastros do indivíduo, para que a obra se pareça tanto quanto possível com a vida. O século XIII procura *se interessar pelo autor* por meio da obra. O século XVII busca na arte um pedaço de cultura; o século XVIII faz propaganda com a arte em nome da política. “A utopia”, o homem ideal, a divinização da natureza, a vaidade do colocar em cena, a subordinação à propaganda de metas

sociais, a charlatanice _isso temos no século XVIII. O estilo do século XVII: *próprio, exato e livre*. O indivíduo forte, que satisfaz a si mesmo ou que se encontra diante de Deus em um empenho ardente_ e toda aquela urgência e aquele arrebatamento dos autores modernos _ essas são *oposições*_ é preciso comparar com isso os eruditos de Port Royal [...] A falta de sentido natural pertence ao século XVII (Nietzsche, 2013, p.369).

Neste mundo dividido em dois reinos um aparente e um ideal, pagão e cristão, crente nas verdades utópicas dadas nas sentenças das promessas, está também o homem moderno. O homem moderno, ideal, é uma caricatura na soma de contradições desses séculos. É um esclarecimento do malogro da razão esclarecida. O homem moderno precisa ainda ser inventado, pois está preso nos rastros apagados da obra de sua vida. Portanto, o homem moderno não é. Nada é.

E a vida, nem em reticências é pronunciada. Ela é apagada numa obra de arte do coletivo social. A observação quanto a esse tipo de vida é sua imagem naquela perambulação moralista socrática: moribunda, sorumbática, uma doença, um vida que deve morrer tão logo um afeto pulsar forte buscando expansão, alegria e formas variadas de existência.

Da imagem de Zaratustra, podemos dizer:

[...] inicialmente que Nietzsche apresenta Zaratustra como andarilho que foi atravessado pela necessidade de ultrapassagem de si mesmo e, ao mesmo tempo, como a voz que anuncia o discurso da necessidade de superação da configuração do homem vigente e sua atitude negativa, niilista e dogmática perante a vida (Silva, 2011, p.168).

Dessa soma dos séculos, seu saldo foi um niilismo acusado também na morte de Deus. O não sentido da existência, um profundo problema da paixão do conhecimento. Da prerrogativa nietzschiana, se tem a ocupação em buscar um valor e sentido para a existência e um modo de justificá-la sublimemente.

Hérber-Suffrin (2003) nos lembra de que Zaratustra não pronunciou o eterno retorno porque em meio a estas somas de contradições, quem então falaria? Zaratustra histórico o iraniano ou Zaratustra de Nietzsche?

A resposta a que chega, é a de que Nietzsche tenha escolhido Zaratustra para opor-se ao xará iraniano. Este se rebelou contra a ordem do mundo inspirado num dualismo de inspiração moral: o bem e o mal e de uma batalha, o mal foi superado. O bem varre o mal com forças das trevas. “Em Zaratustra, o grande pensamento com cabeça de Medusa; todos os traços (do mundo se cristalizam, uma luta mortal congelada” (Nietzsche, 2015, p.331).

Zaratustra-Nietzsche recusa este dualismo e este moralismo, embora reconheça a lucidez e perspicácia de seu opositor de descobrir tal dualismo e o fundamento moral de sua metafísica. Por outro lado, Nietzsche observa que é Zaratustra quem pregou um dualismo e um moralismo herdeiros da Grécia e da Bíblia vindo a impregnar toda a cultura.

Ao se reconhecerem mutuamente, Zaratustra se surpreende pelo fato de que o velho ainda não sabia da “morte de Deus”. Esta sua primeira aparição depois de 30 anos e o encontro com o sol, foi ofuscante. Por isso há duas outras aparições no itinerário trágico do seu aprendizado-ensinamento. O anúncio do eterno retorno é suspenso pela gravidade do esclarecimento e a imagem carcomida do homem no espelho da razão e dos dogmatismos utópicos.

Zaratustra assim faz o anúncio do super-homem ao descer sozinho da montanha: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. [...] O homem é o sentido da terra! Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra*” (Nietzsche, 2018, p.12-13). Zaratustra sabia que sua luz era ainda fraca para romper com a luz do grande Sol, o homem ainda não estava preparado para o anúncio do eterno retorno. O homem que ainda não é, precisa ser cultivado, é ele quem vai levar a virtude de uma nova moral, a vontade de potência.

Ainda no construto da “morte de Deus”, como Deus está morto, a tentativa de traduzir isto é: o que é inanimado e morto dissolve-lo em movimentos também permite dissolver tudo aquilo que é visto, pesado, tocado, comido, ouvido também tudo que se oferece nossas funções vitais desejar, perecer, sentir (Nietzsche, 2013, p.159). A expressão “Deus está morto”sublinha:

É a transformação absoluta que entra em cena com a negação de Deus _ Não temos mais absolutamente nenhum senhor sobre nós; o antigo mundo valorativo é teológico_ ele passa por uma reviravolta_ Dito de maneira mais breve: não há nenhuma instância mais elevada sobre nós: o ponto em que pode haver Deus, nós mesmos somos agora Deus (Nietzsche, 2012, p.130).

Pois assim falou Zaratustra: ‘Nada existe por sobre a terra que seja maior do que eu: sou dedo de Deus ordenador de Deus’ _ assim ruge o colosso. E não apenas aqueles de vista curta e orelhas compridas se ajoelham!’(Nietzsche, 2018, p.47). Refere-se ao postulado de uma existência trágica nos rastros da criação. Se Deus não existe um mundo não foi criado por ele. Somos nós que criamos e ordenamos todas as coisas. Mas criar é um ato de transfiguração do espírito.

Assim falou Zaratustra: “as três metamorfoses do espírito menciono para vós: de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão se torna criança” (Nietzsche, 2018, p.25).“A leitura de “Das transmutações”, como momentos do pensamento do “espírito” na história do

pensamento, pode ser remetida á interpretação respectiva de Sócrates\Platão como camelo; Descartes\Kant como leão; e por fim, Nietzsche, expressando a criança: [...]” (Azevedo, 2011, p.63).

Zaratustra oferece aos homens os seus animais. Zaratustra já experimentou o camelo. Ele é outro homem. Quando da sua primeira aparição. Retirou-se e levou consigo a carga do mundo, todas as somas das contradições dos séculos. [...] “O que é mais pesado ò heróis? Pergunta o espírito resistente para que eu tome sobre mim e me alegre de minha força” (Nietzsche, 2018,p.25). Só houve uma constatação e uma crítica, ainda não podia avaliar.

Podemos associar esta fase com o primeiro advento da filosofia, a metafísica clássica, cuja leitura nietzschiana constatou um pessimismo teórico (otimismo racionalista). Os seus primeiros representantes conquistaram uma vontade de verdade e de conhecimento, vendo na razão uma causa e um fim.

A Razão fez sombra às artes, e as paixões entusiásticas, isto é, o dionisíaco ficou esquecido no fundo falso das aparências desta equação mais bizarra: Razão= virtude=- felicidade estatuto socrático-platônica que arrastou escolas, até a condenação da vida e das paixões. Elas são degradadas, na medida em que não projetam nenhum valor elevado nem divertimento. Rebaixadas ao grau zero dos vícios, isto é a nada.

A arte trágica foi acusada de ininteligível, aquela que não fala a verdade, seus humores e virtudes desconcertam o espírito. A criação foi amortizada, porque a vida e os afetos foram rebaixados a uma categoria de irracionalidade. De virtudes más.

Os leões Descartes, Kant, Schopenhauer e Wagner aparecem na condição de avaliadores. Eles conquistam a liberdade para criar, ler e poder avaliar. “A segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (Nietzsche, 2018, p.25). Liberdade para conhecer e dominar. [...] “Conhecer: isto é querer do leão!” (Nietzsche, 2018, p.197).

Um sujeito transcendente é inventado para inventar uma um intelecto a priori que pode conhecer a coisa pelas categorias a priori de tempo e espaço. Uma razão soberana quer ser senhora do mundo. Autonomia legisladora, ou subjetividade-autoafirmativa.

Para isto a natureza e seus afetos precisavam de uma conformidade com a faculdade do juízo dinâmico sublime ou a sublimidade do intelecto. Eles precisam ser domesticados, não são razoáveis e nem racionais o suficiente para a universalidade das coisas. Kant descobriu uma vontade no intelecto dentro de um esquematismo operacional do intelecto. Resultando em um castracismo das vontades. Castracismo dos afetos.

Schopenhauer leu a tragédia com seus olhos de moralista e dá a ela a função de resignar os heróis das suas virtudes guerreiras. A vontade que é a essência do mundo, que os impulsionam é cega.

Indômita. É só dor e sofrimento. Só a resignação com a compaixão resolve as queixas do mundo e da existência.

Wagner mata a tragédia pela segunda vez. Com sua música, ele pretendeu redimir a sociedade alemã dos costumes do povo, um costume de coro cantado à moda das tragédias. Wagner ressuscita Sócrates-Eurípedes e conquista pela inteligência, os enleios dionisíacos ganham uma purificação na beleza das Formas. Em todos a uma correlação mundo-verdade-conhecimento-ação-e vida. Este é o momento que o mundo é regido e dominado pelo conhecimento transcendente.

Embora liberassem o mundo para a liberdade de pensar, ainda não criavam novos valores. Não capturam as coisas para a vida. Não criavam para a vida. A criação da vida é ambivalente, sentimentos fortes, requer afetos fortes.

Nietzsche pode ser visto como a criança ainda a chegar, aquela que a criará afetos fortes. Por que da criança? “Uma criança deve segurar para mim o espelho sobre o qual o mundo está escrito” (Nietzsche, 2004;2008,p.297).

A imagem de um acriança é a imagem de um espelho quebrado e de um mundo despedaçado. São os cacos, os restos de vidros despedaçados que lhe dá o mundo.

Assim falou Zaratustra [...] Mas disse-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança? Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo (Nietzsche, 2018, p. 26).

Esta perspectiva nietzschiana já estava consagrada pela visão de arte trágica, o dionisíaco. A arte trágica para Nietzsche expressa o dionisíaco como a fórmula da sabedoria que imprime a afirmação incondicional e irrestrita do mundo e da existência. E o que torna essa arte sublime e vigorosa é o seu certame de afetos.

Com seu movimento no devir, é a criança que a cirandar é uma profusão de afetos. A criança não nega o seu brincar. O seu brincar é dizer - sim ao mundo e aos sentimentos.

[...] Projetar sentimentos em objetos externos é a primeira maneira e simbolizar e, desarte, de conceber os referidos sentimentos. Tal atividade pertence aproximadamente ao mais antigo período da infância que memória real, é capaz de recuperar. A concepção do “eu”, geralmente é capaz de recuperar a marca inicial da memória real, nosso sentir (Langer, 1971, p.130).

Ao dizer-sim, a criança expressa a sabedoria mais sublime, aquela arrebatada pelos afetos trágicos. A criança ao brincar é seu próprio jogo. Sua sabedoria é inocência criada no jogo de seus afetos. Toda criança a cirandar está sempre na idade da inocência. Toda criação e toda inocência é a lei da tragédia, a favor da criança, ela é sempre inocente. A criança é toda vontade, sentimentos, sentidos e toda inocência. A criança Nietzsche? “Quando eu era bem criança, experimentei dois sentimentos contraditórios em me coração: o horror da vida e o êxtase da vida. Trata-se efetivamente de uma preguiça nervosa” (Nietzsche, 2012, p.69). Isto não seria experimentar afetos trágicos?

Nietzsche não inventa uma vontade, ele a (des)-cobre no mundo. A vontade de potência. É uma vontade que tem força multiplural, multiplanar, plurissignificativa e de querer de afeto. Ela cria, regula, reproduz, rege, comanda, avalia. É força plástica que ordena o mundo, que quer o mundo [...] “O filósofo é apenas uma espécie de oportunidade para que o instinto (a vontade) tome de vez a palavra...” (Nietzsche, 2004, p.217).

[...] “É o processo de agregação ou não dos impulsos que viabiliza qualquer expressão, daí a relação direta estabelecida entre o poder de uma maneira e o querer de um modo correspondente” (Azevedo, 2011, p.65). Poder e querer, duas palavras escorregadias. Palavras de tropeço; o seu escorregar, seu tropeçar é no esbarrão do mundo. Seu tropeçar é no esbarrão da vontade de poder. É da imagem da terra, neste mundo de nossas vivências, vontades, sensações emoções, disputas de afetos que Nietzsche foi buscar a correlação e coindependência entre o mundo, verdade, conhecimento e ação, entre o sentir, pensar e querer.

É neste mundo, nesta terra que se cria sentidos para as coisas, se pode avaliar. O sentido da vida e valor da existência deve ser buscado nas nossas vivências e não em um além-mundo. O encantamento da transmutação não resolveu a dualidade do mundo. Zaratustra transmutado precisa continuar a perseguir seu destino. Em ‘Da visão e do enigma’, ele anuncia o eterno retorno depois de muitas visitas. A recorrente sentença a de que “Deus está morto” é o acontecimento que Nietzsche (2013) constatou como aquele que, faz parte da alta era trágica para a Europa condicionada pelo luta com o niilismo.

Visão que o acompanhou em toda a sua tragédia. Machado (1997) com esta constatação e com o anúncio do homem como o sentido da terra que aparece como o imperativo zaratustriano, que é o torna-se destino a ser querido por toda a humanidade, uma vez que o anúncio de é para todos. Abre-se um fosso na terra. Um mundo sem Deus ficou difícil para o homem suportar. Porque foi os valores até agora tiveram curso que chegaram ao cristianismo. Valores foram negados, mas o homem não foi capaz de restituir outros para si.

O eterno retorno desde modo é também promessa de novos valores. É anunciado ‘Na hora mais quieta’ e especificamente na terceira parte em ‘Da visão e do enigma’: Ontem a noite falou comigo *minha ‘Hora mais quieta’*.

Assim falou Zaratustra:

Eis o nome de minha terrível senhora [...] Ontem a noite me fugiu os pés e o sonho começou [...] _ Jamais ouvi tal quietude ao meu redor; de maneira que meu coração se apavorou [...] Eu corei e tremi feito uma criança, e falei: ”Ah, eu bem queria, mas como posso? Dispensa-me disso! Está acima de minhas forças. [...] E pela última vez me falaram: ”O Zaratustra, teus frutos estão prontos, mas não estás madura para seus frutos” (Nietzsche, 2018, p.142).

Nasceria um novo deus? Dioniso condenado a não falar, Pã já foi morto pelas mãos de um grego. Com ele morreu toda cultura trágica. A postura com que a anunciação se revelou, lembra-nos a anunciação do anjo Gabriel, anunciando a redenção do mundo.

Uma jovem ficaria grávida pela força do Espírito Santo. A afonia que insistentemente falava, não poderia mesmo falar. Não era a hora de anunciar a nova verdade para o mundo, tal verdade só poderia ser dita pelo Ungido, e ele ainda não nascera.

No que tange Zaratustra, antes de efetivamente pronunciar o eterno retorno uma visita do ‘Andarilho e ‘n’A ilha das bem - aventuras’ assim falou Zaratustra:

Ah, estou triste juntamente contigo, ó monstro escuro, e aborrecido comigo mesmo por tua causa. [...] Sou andarilho [...] E seja lá o que ainda me aconteça, como meu destino e como vivencia, _ sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha afinal, vivencia-se apenas a si mesmo [...] Todo monstro quiseste acariciar. Um bafo quente, algum pelo macio na pata _: e logo estavas pronto para amá-lo e atraí-lo. O amor é o perigo do mais solitário, o amor a tudo, bastando que viva! São de rir, em verdade, minha tolice e minha modéstia (Nietzsche, 2018, p.146-).

Zaratustra reconheceu as suas últimas horas de solidão e cume. Antes de tomar a peito o desconhecido anunciado do dia anterior. Zaratustra agora chama o estranho de um monstro escuro. Criatura ameaçadora. Um dado ‘Monstro como metáforas do mal’.

O mal e o grande afeto [o afeto trágico] nos sacodem, derrubando tudo o que seja podre e pequeno em nós: vós deveis primeiro verificar se não podeis tornar-vos grandes [...] Tu superaste a ti mesmo; mas por que te mostras a mim apenas como o superado? Eu quero ver o

vitorioso: joga rosas ao abismo e diz: “aqui a minha gratidão ao monstro por ele não ter me sabido me devorar!” (Nietzsche, 2004; 2008, p.179-186).

Uma interpretação do eterno retorno numa relação com o mal se associa aqui à “metáfora do mal”, se se não pelo mito ou religião, pela contingência da razão. “O homem é mal” _ assim me falaram, como consolo, os homens mais sábios. Ah, se isso fosse verdadeiro hoje! Pois o mal é a melhor força do homem” (Nietzsche, 2018,p.273). O homem é uma criatura má, só não admite. Incondicionalmente, vive fugindo deste seu lado obscuro, da morte ou sofrimento, crueldade, o horror, o disforme, o feio, patético. Ele usa o disfarce e a censura para fazê-lo.

No conjunto da religião, casou bem com o cristianismo no avesso da metáfora da Cruz (que exprime um bem supremo, a maior sublimidade afetual a que se chegou um homem). A religião cristã representa o mal de modo exemplar e universal. Ela usa o apelo da divina loucura de Deus. E permite a morte do filho para a salvação da humanidade.

Um mal tal grande como a morte de cruz, só Deus com uma causa (um bem supremo) tão grande quanto, para redimir a todos. Qualquer preço se paga pela proteção divina e garantia de vida plena, até consentir com um assassinato.

Ora, a origem à ideia de mal, não é outra coisa que o ato de negar, junto à força de executar; porque a coesão social, que só é possível sob a base do pretendido Bem, impele agir guardando fidelidade a esta crença. Eis o fenômeno primordial, e não o estado de isolamento.

O Bem verdadeiro não é senão outra coisa que aquilo que corresponde ao Sentido o mais profundo, porque o Bem único é somente real, portanto, portador da vida eterna. Assim, o mal se amortiza sempre de alguma maneira, isto é, ele leva à morte. Ora, Jamais o Bem verdadeiro se confunde com o que as almas sentimentais esperam no além. “O mal supremo é parte do bem supremo, este, porém é criado” (Nietzsche, 2018, p.211).

Por outro lado, com um simples acariciar de suas patas, já lhe renderia graças. Mas a imagem do eterno retorno denota uma “existência negativa”. Ele não redimi á altura da cruz, ele paga o preço da taxaço da vida. Só serve há uma senhora a vida. A redenção em Zaratustra é trágica. É inocência no devir. Isto é criar no sofrimento e na dor. O eterno retorno é o que pode trazer a redenção.

Fazendo o uso da sugestão de Machado (1997) a descrição da doutrina do eterno retorno em Zaratustra, é semelhante aquela que está presente no § 341 de *Gaia ciência*. “O eterno retorno é uma nobre mentira poética que põe em cena um desafio ético.” (Machado, 2011, p.243). Para Machado e em conformidade a ele, este texto se adequa mais à plástica do conjunto.

341 _ *O peso mais pesado*_ E se, um dia ou uma noite um demônio se viesse introduzir na tua suprema solidão e te dissesse: “Esta existência, tal como a levaste e a levaste até aqui, vai-te ser muito necessário recomeça-la sem cessar: sem nada de novo; muito pelo contrário! A menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande e de indizivelmente pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão... arranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e eu também! Com ela, ínfima poeira das poeiras!...” Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio? A menos que já tenhas vivido um instante prodigioso em que lhe responderias: “Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas!” Se este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e talvez te aniquilasse; havias de te perguntar a propósito de tudo: “Quero isto? E querê-lo outra vez? Uma vez? Sempre? Até ao infinito?” E esta questão pesaria sobre ti com um peso decisivo e terrível! Ou então, ah!, Como será necessário que te ames a ti próprio e que ames a vida *para nunca desejar outra coisa* além dessa suprema confirmação (Nietzsche, 2000, p. 219-220). (Grifos do autor).

Só precisamos lembrar-nos da vontade de potência, pois é o sentimento maior por trás da doutrina. E em cada vontade de potência habita um querer de afeto. Primeiramente que há uma compreensão do caráter demoníaco do devir. Um caráter involuntário, e que não é nada de suprassensível.

O devir garante arrastar todas as coisas, como o eterno retorna, nada mais pela metade. O retrato é não de o ‘com – um’, mas o mundo de cada-um’ na vastidão de fluxos, de o mundo não fixado. Visão da repetição das coisas. O mundo do anel. As coisas em curso, os sentimentos em curso, em curso, as paixões, a existência em curso, a vida em curso.

Recorda-nos Julião (2012) que a doutrina do eterno retorno é mais elevada fórmula de afirmação que alguém pode alcançar. Ela não é um ensinamento central apenas da terceira parte, nem somente do *Zarathustra*, mas, é inquestionavelmente, o centro em torno de todos os conceitos importantes da filosofia de Nietzsche. É por intermédio dele que Zarathustra consegue comunicar o seu ensinamento da superação, e é a experiência que o super-homem emerge, personificado da criatividade de poder.

O significado desse pensamento no centro do contexto de *Zarathustra* está na experiência que o próprio Zarathustra vivencia do ensinamento da redenção-superação exposta na segunda parte.

A doutrina do eterno retorno permite, então, a superação da ‘virtude de rebanho’ e do niilismo como determinante do sentido histórico, representado pelo espírito de peso em favor do seu peso mais pesado

que quer uma vontade livre e afirmativa, elevar o mais elevado como forma de sua expressão. O ensinamento da morte de Deus é necessário para que o homem seja superado.

A doutrina do eterno retorno “como a fórmula mais elevada da afirmação” denota caráter de aumento, crescimento e intensificação que esse pensamento proporciona a todo aquele que o experimenta. A todo aquele que quer na vontade, pois “no querer há um afeto” (Nietzsche, 2015, p.469). O tema tem dupla significação: por um lado, é um ensinamento acerca da natureza do tempo; o eterno retorno) por outro, é o pensamento do ser mais solitário que afirma a unidade criadora de todas as coisas. A vontade).

A imagem de Zaratustra aqui é apresentada com um ser solitário na alusão do adivinho decifrador de enigmas que com a boca de serpente desafio-o na sua verdade. Nos cantos a imagem do eterno retorno ganha contornos plásticos. E poetológicos.

Podemos esclarecer este contorno poetológico nos/dos discursos zaratustrianos com a ajuda de Salaquarda (2005), quando ele nos diz que Zaratustra é uma pregação, fala de forma tética e serve-se de todas as figuras e truques retóricos, escrevendo uma prosa em suave transição para a poesia. Irrupendo nos discursos, exige que deixe falar nosso si mesmo, numa atitude de antipregação, sem acatar a autoridade.

Mas bem curioso, é com efeito, uma poesia, pois nela, todos os poetas, são desmascarados, inclusive o seu próprio, são desmascarados como mentirosos.

Pregação/antipregação Zaratustra faz falar: [...] “Canta e extravasa, ó Zaratustra, cura tua alma com novas canções: para que possas carregar teu grande destino, que ainda não foi destino de homem nenhum!” (Nietzsche, 2018, p.211). Poesia para suar a lucidez de carregar um destino a dentes, sem a fiança da promessa de um destino redimido pela aposta na Cruz.

Com parte da tarefa realizada, Zaratustra se dá às festas.

Trabulsi, (2004) diz que a poética divina se movia lentamente, mas ela era infalível. Qualquer divindade tinha sua natureza no curso da força da natureza. A Tradição Grega legitimava a religião com prática de seus cultos divinos. Nada se podia valer sem a prática dos cultos aos deuses em pequenas homenagens. Nada se concebia sem essa tradição, nada praticar que não fosse tal Tradição. A música é a expressão dos nossos afetos.

Incurções a que Machado (1997) nomeou de *A tentação dionisíaca*. Ele a considera um corte brusco nos discursos. Zaratustra aparece não só mais pregando para outros, mas cantado e fazendo festa. Os cantos da segunda parte: “O canto noturno”, “O canto de dança”, “O canto dos sepulcros”, aparecem como variação e mescla entre poesia e discurso. Retomaremos isto mais à frente intercalados à sequência ad exposição.

Estes cantos mostram Zaratustra cantando pela primeira vez, por três vezes seguidas. Zaratustra quer um respiro, um sopro. Machado (1997), desta feita colabora que o “Canto noturno” é considerado, por Nietzsche como “ditirambo dionisíaco”, um canto entoado por um coro em honra a Dionísio deus da alegria. Ele remonta *O nascimento da tragédia* enquanto fazer o mesmo percurso pensando no front do apolodionisíaco.

As Bacantes de Eurípedes não é surpresa, ela apresenta um culto praticado neste meio. Como uma exortação mítica, Trabulsi (2004) entende que “nos mitos, o sentido da intervenção de Dioniso é o de criar relações sociais fora dos quadros familiares ou linhagens, ou então questionar de maneira violenta (assassinato por despedaçamento) as relações de consanguinidade” (Trabulsi, 2004,177).

Além disso, o culto dionisíaco significa o abandono dos preceitos apolíneos da medida e da consciência de si. Em vez de medida, o que se manifesta a celebração das bacantes é a *hybris*, com a música extática, mágica, enfeitiçadora apresentando a desmedida da natureza, exultante na alegria, no sofrimento e no conhecimento. Na peça de Eurípedes, é Penteu, o rei, o rei de Tebas, o principal representante da repressão ao instinto, á força dionisíaca,

[...] Um impostor, um encantador vindo da Lídia. [...] O culto dionisíaco, em vez de delimitação, calma, tranquilidade, serenidade apolíneas, impõe um comportamento marcado por um êxtase, por um enfeitiçamento, por um frenesi sexual que destrói a família, por uma bestialidade natural constituída de volúpia e crueldade, de força grotesca e cruel! (Machado, 1997, p.90).

É o culto dionisíaco das bacantes considerado um culto de resistência porque gira em torno da recusa em aceitar Dioniso, é do castigo que ele provoca. Deste modo foi importante para Nietzsche, uma vez que ele, sob o olhar desse culto constatou a união socrático-euridípiana na tarefa de matar a arte Grega. E contrariando a ambos, considerou o dionisíaco, os estados mais ricos da transfiguração da existência, mais elevadamente alcançada até alcançar a afirmação da vida. “Se Assim falou Zaratustra é o caminho trágico pelo qual Zaratustra se torna o que é, “o canto noturno” manifesta o sofrimento do herói por também o que ainda não o é: dionisíaco” (Machado, 1997, p.93).

Traz duas outras ideias: Zaratustra é sua luz mesma, cingido numa solidão de luz. [...] “luz eu sou: ah, quisera eu fosse noite! Mas é a minha solidão: estar cingido de luz” (Nietzsche, 2018, p.101). Zaratustra é uma fonte que jorra. “É noite: falam agora mais alto todas as fontes que jorram. É também minha alma é uma fonte que jorra” [...] É também minha alma é canto de alguém que ama (Nietzsche, 2018, p.101).

Zaratustra é sua sabedoria (dionisíaca) e sua fonte, saber disto é um tremendo pesar. Sabe que é germinal do eterno retorno. Ele sabe que porta sentimentos belicosos e o canto do Instante. Isto é causa de tensão entre cabeça e coração. Eles se digladiam.

Assim como Dioniso, Zaratustra é um polipeiro dos afetos. E sofre porque ainda não tem esta força dionisíaca, a mais potente, a força para tornar-se o que e, bem definida.

Héber-suffrin (2003) vê este canto como o canto de amor do pensador, que se desespera por não poder amar. “Minha alma é uma fonte que jorra. [...] E também minha alma é um canto de alguém que ama.” (Nietzsche, 2018, p.100). Esta sua clarividência absurda, o desestimulou a denunciar o niilismo e preferiu a penumbra. A felicidade prometida e não comprida pelo iluminismo, ele sabia que é não o era, é outra felicidade que existe.

Por outro lado “Zaratustra só pode tornar feliz, depois que ele tiver produzido a ordem hierárquica de início, essa ordem hierárquica é ensinada” (Nietzsche, 2015, p.501). Ele estava transbordado de luz, estava cheio e queria liberar as tensões. É esta felicidade do abandona à vida, a felicidade da criança que ele vai celebrar no tempo do eterno retorno. Ainda em tensão, Zaratustra continua sua contenda com a sabedoria.

O canto da dança: este canto ecoa um duelo entre a sabedoria e a vida.

Zaratustra acredita em uma vida em uma vida alegre e não na falsa visão de uma vida que não se contradiga, que não erra, que não se engana, que segue sempre a reta, que não vê vida fora da própria curva. E falou:

[...] Em teus olhos olhei há pouco, ó vida! E parecia que eu afundava insondável! Mas me puxaste para fora com um anzol de ouro; e triste zombeteira, quando te chamei insondável! Mas sou apenas inconstante e selvagem, e em tudo uma mulher e não sou uma virtuosa: [...] Mas a sabedoria o interpela: “Tu queres, desejas, amas, apenas por isso, *louvas* a vida? Zaratustra, detendo-se para não ser deselegante, responde: Assim está estão as coisa entre nós três. No fundo amo apenas a vida(Nietzsche, 2018, p.103-104).

Numa atitude de disputa, a resposta é devolvida à sabedoria. Assim falou Zaratustra:

[...] “Quem é essa então, sabedoria?” [...] È inconstantemente teimosa; muitas vezes a vi morder os lábios e pentear-se a contrapelo [...] Quando falou que ela é falsa, fala mal de si mesma, e seduz é com essa atitude, a vida [...] ela riu maldosamente e fechou os olhos. “De quem falas?, perguntou, “de mim” certamente? [...] Mas agora fala também de tua sabedoria! ”Ah, e abristes novamente os olhos, amada vida e percebeu que eu novamente afundava no insondável! (Nietzsche, 2018, p.104).

Assim, elas se interrogam a querer saber, qual sabedoria está por trás do instante do eterno retorno, a dionisíaca ou a racional, quando assim a vida chega ao Instante eterno.

Héber-suffrin (2003) interpreta que Zaratustra experimenta o instante do tempo e se desespera. Sente a juventude se esvaindo, se entristece. Para ele, é primeira alusão ao eterno retorno. [...] “Algo desconhecido está ao meu redor, e olha pensativo. Como? Ainda vives, Zaratustra” (Nietzsche, 2018, p.105). Numa melhor relação, sabedoria, espírito e vida, o discurso: “A sanguessuga” na quarta parte, e “Da virtude” que apequena na terceira parte, se apresentam de forma magistral. Zaratustra chama a ele mesmo Zaratustra e dá uma definição de vida que mais condiz com o eterno retorno e o afeto trágico.

[...] Chama-me como quiseres_ eu sou quem devo ser. Eu próprio chamo a mim Zaratustra. [...] Aquilo que certa vez me dia para teu ensinamento. E em verdade, com meu próprio sangue aumentei meu disseste, ó Zaratustra: ‘espírito é a vida que corta na própria vida’, foi o que me seduziu e conduziu o próprio saber! [...] Eu sou Zaratustra, o sem-deus: Onde posso encontrar meus iguais? São meus iguais todos aqueles que dão a si mesmos sua vontade e se desfazem de toda resignação (Nietzsche, 2018, 235-237-164).

Essa disputa retoma aquela disputa presente n’*O nascimento da tragédia*. A sabedoria trágico-dionisíaca e a sabedoria apolínea. Ou a equação bizarra Apolo-socratico-platônica conhece-te a ti mesmo e nada em demasia: razão= virtude=felicidade. Uma transmutação para uma crença no conhecimento e na razão, pois o que conta é a crença na vontade de verdade. E a vida que foi desmerecida por este excesso de paixão. “O canto de dança” é uma clara indicação de que o Zaratustra heroico é incapaz, com sua visão humana, demasiado humana, de saber, nesse momento, o segredo da vida (Machado, 1997, p.95).

“O outro canto de dança”:

Por saber-se ainda incapaz de o segredo da vida, ele entoou outro canto de dança. Héber-Suffrin (2003) diz que neste canto Zaratustra canta feliz e canta a felicidade a imensa possibilidade de conhecer o eterno retorno, como em “Do grande anseio” que canta a harmoniosa livre, espontânea, feliz criação do super-homem. Assim falou Zaratustra:

Ó minha alma, eu te ensinei a dizer “hoje” assim como “um dia” e a dançar tua ciranda sobre todo aqui, ali e acolá. [...] A estar nua ante os olhos do sol. [...] Expulsei até mesmo o estrangulei o estrangulador que se chama “pecado” [...] Ó minha alma, eu te dei o direito de dizer Não como a tempestade e dizer Sim como o céu aberto diz Sim: quieta como a luz estás agora, e andas por tempestades de negação.[...] Ó minha alma. Eu te dei novos nomes e

coloridos brinquedos, chamei-te “destino” e “circunferência das circunferências” e o cordão umbilical do tempo e “sino cor de anil” (Nietzsche, 2018, p.213).

Comungando dessa mesma ideia Machado (1997) acrescenta que no “Canto de dança”, Zaratustra continuou a não saber o que é a vida, ela permaneceu insondável, bem diferente de agora. Dançando descobre que a vida lhe é mais cara que tudo. Ele agora está livre do espírito da gravidade e o demônio do niilismo, dança com a vida.

[...] Apenas duas vezes, com mãos pequenas, agitaste o chocalho_ e já meus pés se moveram em frenesi dançante_ Receio-te próxima, amo-te longínqua; tu fugir me atraí, teu buscar me retraí: _ sofro, mas o que não sofreria de bom grado por ti! [...] quem não te odiaria grande enlaçadora, enredadora, tentadora, buscadora, achadora! Quem não te amaria, inocente, impaciente, fugaz como o vento, pecadora de olhos infantis? Para onde me arrastas agora, portento e desenfreado? E agora tornas a fugir de mim, doce e ingrata traquinas? Agora junto a mim! Rápido, saltadora malvada! Agora para cima! para o lado! Ai! Eu próprio cair ao saltar! [...] De bom grado, correria contigo_ trilhas mais amigáveis! _ A trilha do amor; entre arbustos quietos e coloridos! [...] A vida me era mais cara do que toda a minha sabedoria (Nietzsche, 2018, p.216).

A vida é só o que temos para cuidar a cada dia do dia. E é um trabalho dispendioso, tanto que Sísifo invejou a sua tragédia, e foi condenado a rolar a pedra para cima e para baixo interminavelmente e inutilmente. A vida sisificamente falando, é isso. Trágica.

E se não é a sua resposta, é para Zaratustra, a formulação a respeito da questão do enigma. A respeito da sabedoria trágica. Adiantamos a pergunta e sua resposta. Nietzscheiramente, falando: qual a melhor vida? Sentir cócegas até morrer. (Nietzsche, 2005, p.80). Isso é trágico.

A sabedoria apolínea, embora tenha sua razão no deus mântico, o deus luminoso, de flechas certeiras, (pois ele domina a arte do arco e da lira), e deste modo julga garantir a verdade, o conhecimento e a felicidade, Nietzsche se opôs a ela por considerar que uma existência a serviço da racionalidade e ocupada demais com ideais não favorece a afirmação da vida.

Machado (1977) diz que de fato Nietzsche nunca se denominou um filósofo apolíneo porque sempre esteve atento aos limites da razão apolínea. Para ele o apolíneo sempre esteve inclinado para a racionalidade e o segundo motivo é que o apolíneo não é uma afirmação integral da vida. Não livra o homem de seus infortúnios, principalmente do maior deles, a morte. Tenta fazê-lo, mas de forma ilusória.

O outro impulso, o dionisíaco, Nietzsche, não escondeu a sua preferência por ele. Este impulso está em todo o seu pensamento publicista. Em *Zaratustra* é a plástica afetual que orchestra toda a tragédia

zaratustriana. A favor do preceito maior em Dioniso o “alegra-te”, seguiu a risca o ensinamento de toda Grécia: em toda parte que o dionisíaco penetrou o apolíneo foi aniquilado. O fundo e exterior de dionisíaco é o trágico. Em toda vontade dionisíaca um querer de afetos.

“O canto dos sepulcros” ou vida-e-morte-no-devir.

Héber-sufrin (2003) assevera que Zaratustra experimentou um desespero diante do tempo, da juventude que acaba contemplando-a com tristeza e dor. Sua visão de mundo se inclinava para olhar os traços trágicos da história da sua história. A impressão que se tem, é a de que Zaratustra queria revolver a sua profundidade mais profunda a ponto de querer tocar o intocável; que não se toca, porque já mortos (a morte). Neste sentido, assim falou Zaratustra:

[...] “Ó imagens e aparições de minha juventude! Ó olhares de amor, movimentos divinos! Morrestes depressa para mim! Hoje me lembro e vós como de meus mortos” [...] De vós, meus mortos queridíssimos, vem-me um doce aroma, que desata o coração e as lágrimas. Em verdade, ele abala e solta o coração do navegador solitário (Nietzsche, 2018, p.105).

Arrematando, assim falou Nietzsche:

“Tu me pareces trazer algo terrível no escudo, disse certa vez ao deus Dioniso: a saber, levar os homens ao perecimento?” _ “Talvez, respondeu o deus, mas de tal modo que ganho algo com isso”. _ O que afinal? Perguntei, curioso. “Quem, afinal?, é que tu deverias perguntar. “Assim falou Dioniso e silenciou em seguida, do modo que lhe é próprio, a saber, experimentalmente. _Vos deveríeis tê-lo visto aí! Era primavera e toda madeira se encontrava em sua jovem seiva (Nietzsche, 2013, p.61).

No mundo dos mortos, todos os cadáveres teem a sua existência assegurada pela vida mais provável, certa e infalível, a morte. A vida não é o oposto da morte. É devir-vida-morte. É afeto-vida-afeto-morte. Talvez nem para Tirésias o vidente mais famoso da Grécia, isto seria possível. Como o único vivo no meio dos mortos, era cego. Nem para Perséfone, aquela que vivia no instante entre dois mundos. Quando estava viva na Terra, estava morto no Hades, quando estava viva no Hades, estava morta na Terra. Sim, responderia Zaratustra: [...] “Livre para a morte, livre na morte, um sagrado negador, quando já não é tempo de dizer Sim: assim entende ele da morte e da vida ou a possibilidade” (Nietzsche, 2018, p.70).

Assim falou Zaratustra:

[...] Fizestes algo pior do que qualquer homicídio; tirastes de mim o que é irrecuperável!: _ sim vos falo, meus inimigos! Assassinares as visões e as amadas maravilhas de minha juventude! Tirastes de mim meus companheiros os espíritos bem-aventurados! Em sua memória depondo esta coroa e esta maldição [...]”Sagrados serão para mim todos os dias” _Assim falou, um dia a pureza de minha juventude: em verdade, a fala de uma gaia sabedoria[...]Assim feristes minha virtude em sua fé[...]Aliciastes meu cantor mais querido[...] Sim , algo de invulnerável, insepultável está em mim, que explode rochedos: chama-se *minha vontade* [...]Sim ainda é para mim, a destruidora de todos os sepulcros: salve, ó minha vontade! E apenas há sepulcros há ressurreições._ (Nietzsche, 2013, p.61).

Assim falou Nietzsche: Não podemos pensar o devir de outro modo a não ser como a transição de um estado permanentemente “morto”. Ah, chamamos o “morto” de imóvel! Como se houvesse algo imóvel! O vivo não é uma oposição ao morto, mas um caso especial (Nietzsche, 2005, p.109).

A compreensão da ação do devir decerto irrompendo vida na morte, mostra que ele é senhor do movimento, e toda a sua ação é esvaziada de utilidade, sentido. Ele é o “não-movimento”, ele é o não-reposo”, ele é vir-a-ser, ele não deseja ser outra coisa, senão ocuparia um posto já ocupado. Ousamos Nietzsche, quiza, a condenar a atitude do homem moderno frente à morte, no horizonte da ação do devir:

Os homens modernos desejam fazer uma experiência da morte? Não sabemos. Só os Gregos o fizeram. “Por qual condição os Gregos tomaram como modelo sua vida no Hades? Exangue, onírico, fraco: é a gravidade repetida da velhice. Lá onde a memória é destruída e o corpo também. Morte: a velhice da velhice. É assim que nós vivemos aos olhos dos Helenos” (Nietzsche, 1988, p.298) (tradução nossa).

Uma interioridade inexprimível foi criada para alargar o compartimento interior; discutir isto é lutar, mas não se tornava possível partindo de uma posição que defendia este homem desejoso de progresso. E ocupado em querer conquistar uma base boa de alma.

Também para aqueles que não se mostram preocupados em contradição com seus juízos, fixados por um doce e mole hábito. É uma civilização decadente. Estão mortos; os deuses e o homem.

A partir dessa civilização o homem moderno forjou uma cultura sob a luz da racionalidade, da matemática, da lógica, da gramática metafísica e da calculabilidade da existência, cujo saldo disso foi uma Europa toda mergulhada em um pessimismo demasiado pessimismo, aprovando e experimentando sua transfiguração mais cruel, o niilismo.

“Revestindo esta história de caráter de um supra-histórico, o ‘eterno retorno apresenta-se de uma só vez, como a mais extrema forma do niilismo e a mais alta forma de aquiescência que se pode atingir” (Marton, 1994, p.25).

Assim falou Zaratustra: “Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem” _ que esta seja um dia, no grande meio-dia, a nossa derradeira vontade” (Nietzsche, 2018, p.75). A morte do pessimismo, a sua transfiguração para o niilismo, gerou uma vida declinante no niilismo. Há nos espíritos e nas coisas do espírito (na arte, na educação, na política e no lisonjeio das formas da religião, do cristianismo e do instinto, a expressão de *decadéce*), um cansaço (*decadéce* fisiológica), um perigo para a vida e um instinto desencaminhado até que escolhe o que que acelere o esgotamento.

Que seja esta a nossa aposta contrária a *decadéce* da civilização, pensar que entramos na vida e saímos da vida pelas mãos de um mesmo sentimento. Um afeto forte. A vida é vida que partilha da terra. A natureza sempre antecipa o ritmo do futuro do mundo. Ela oferece a cadência de tudo. Para nutrir a semente, sua pele virada ao avesso como um corpo sem pele, gera a vida como a um criador embriagado. Esta é a imagem do afeto forte, uma *hybris* seminal.

À advertência sobre esta *hybris* seminal, justapõe a vontade de poder e o eterno retorno como o dionisíaco dizer-sim ao mundo e considera-la a mais científica das hipóteses possíveis.

Um trecho significativo do modo como pensamos que Nietzsche equalizou vontade de potência e eterno retorno, diz o seguinte: “A entrada na vida é também uma passagem (trágica): a mais forte excitação (que) jamais se levanta contra o vazio e a indeterminação relativos ao elã vital. Cada indivíduo é um novo ponto de vista que faz nascer um novo mundo na consciência” (Nietzsche, 1988, p.378). (Tradução nossa).

Ou de outro modo, assim falou Zaratustra: [...] “Assim quero eu próprio morrer, de maneira que vós, amigos, ameis a terra por minha causa; e quero me tornar terra de novo, de modo a ter sossego naquela que me gerou” (Nietzsche, 2018, p.70).

“A morte em si mesma não é *a priori* trágica, não em todo caso, do que a vida, nem do que seja desde que esse algo resista à interpretação” (Rosset, 1989, p.66). Não há falta de morrer no viver e sim, falta de viver no morrer.

A vida é uma doença de pele da terra. Para ilustrar, citamos um fragmento da poesia cantada de Paulinho Pedra Azul (1982) intitulada “Jequitinhonha” que diz: [...] “Mete essa unha, tira da terra da terra vida talhada com as mãos”. Toda vida partilha da terra. Da terra morta. A terra adubada, remexida, cavocada para o plantio da semente. Sim, terra morta pela mão do semeador e vida da semente lançada na terra mas morte da mesma semente quando é enterrada. Depois, fruto e recomeço de todo ciclo.

O trágico mais terrificante para a natureza, este broto desperdiçado que provém de sua própria profundidade. Esse ciclo deixado à disposição do trágico oferece “o que é repetido no eterno retorno, não a reprodução mecânica do já produzido, mas um retorno do passado enquanto era novo, ou seja, uma repetição da diferença, do singular, do mesmo enquanto era diferente: o mesmo, o outro, a diferença e a repetição se confundem finalmente na intuição daquilo que Nietzsche, era o único objeto de reflexão: a vida” (Rosset, 1989,p,78).

Quando o homem arranca da terra a “vida talhada com as mãos”, está arrancando “um broto desperdiçado da natureza”; este broto que somos. A morte é a morte da semente, morte de morte da terra. Pois, lá, “nas ilhas bem-aventuradas”. assim falou Zaratustra: [...] ”Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar”(Nietzsche, 2018, p.82).

Aliás, Nietzsche apenas retorna com isso para algo, para o que ele já tinha apontado anteriormente: Sua concepção do “dionisíaco” se referindo já a essa sabedoria:

Esse acesso à Antiguidade é o que se encontra melhor soterrado (...). Parece que o mundo é 100 vezes mais velho e alheio do que poderia desejar o tipo impertinente de eruditos de hoje. Se algo deve ser algum dia conhecido aqui, então certamente o igual por meio do igual (Nietzsche, 2015, p.667).

Machado (1997) salienta que Zaratustra descobre no final deste canto que o grande desafio de redenção é tornar-se o que é. O passado é a síntese a se fazer, sendo o grande desafio, recuperar o elo perdido. Zaratustra anuncia a vontade, como princípio que torna possível o desafio.

Olha esse portal anão!, falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim. Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá_ isso outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos, eles se chocam frontalmente:_ é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal esta acima: ‘Instante’ (Nietzsche,2018,p.213).

O Instante é o tempo do eterno retorno e o instante, é uma das suas manifestações.

A vontade de potência se exerce no Instante. É nesse instante que as coisas fluem e se aniquilam, trazendo tudo de novo para a vida e a existência em círculos, e aí a vida pulsa, ecoa seu canto.

Suffrin (2003) Zaratustra considera o tempo no seu todo, não consagrando um temporal ideal e um temporal contingente. Ele quer ensinar o sentido da terra que se dá numa inserção da temporalidade

agora se dá no Instante, no tempo do devir. Também capaz de impossibilidade, a incapacidade de ser livre num tempo de fluxo constante e futuro finito.

A solução é apresentada no retorno, no silêncio, onde aparece a essência do tempo como eterno retorno. Zaratustra ainda não está pronto. Retorna para a solidão. e a alternativa: a escolha é simples, tudo ou nada. De novo anuncia o desastre, é a desgraça do último homem, situação ainda controlada, Zaratustra espera ensinar ao homem e elevar-se até o super-homem, instante imanente a ela.

Heidegger ao avaliar o instante do eterno retorno aposta em dois argumentos para dizer que a síntese do pensamento do eterno retorno se dá no Instante e que é a uma plástica para ‘pensar o pensamento’.

1. O pensar a partir do instante. Isso significa: transpor-se para a sua temporalidade de sua ação e de sua própria decisão em face da tarefa imposta e sem perder de vista aquilo concomitantemente se recebeu. 2. Pensar o pensamento como superação da situação que irrompe juntamente com o niilismo; essa situação força o aparecimento de uma meditação sobre o que concomitantemente recebeu uma decisão sobre a tarefa imposta (Heidegger, 2010, p.347-348).

Heidegger ao processar essa síntese, parece nos induzir a pensar que ‘pensar o pensamento’ é tarefa ‘final’ da filosofia, uma vez que esta tarefa já está inscrita na temporalidade do ente. O ser já se revela e desdobra no tempo. Assim o instante já seria um modo do ser a se desvelar nesse instante.

Mas tudo aponta para uma nadificação. Para Nietzsche não nos parece que o instante se resumiria a essa mero enquadramento do pensamento a teoria do conhecimento ou mesmo um desvio para pensar a metafísica.

A preocupação de Nietzsche, observado por esse transcurso é que ele se preocupou e perseguiu na filosofia foi justamente liberar a vida e existência das garras das ciências humanas e exatas para que elas fossem justificadas na vida ela mesma e nas alegrias que proporciona ou que se pudesse expressá-la.

Zaratustra ensina que a vida não é destituída de sentido além de si mesma, mas que a vida humana possui uma lei em seu eterno movimento de dor, alegria e prazer, criação, bem, mal, é a lei da superação.

Fazendo uma parada de um instante nos versos de Carlos Drummond de Andrade e João Cabral de Melo Neto, perceberemos a imagem do Instante numa intimidade tão grande com o a doutrina do eterno retorno, que é como se houvessem nascidos aí. E os versos como se estivessem presentes no caso de Zaratustra. A semelhança não pode ser negada.

Andrade:

Estou solto no mundo lúcido com substância do anjo circula através de mim
 Sai varado pela noite, atravesso os lagos frios absorvo epopeia e carne
 Bebo tudo
 Desfaço tudo torno a criar, a esquecer-me:
 Durmo agora, recomeço-me (Andrade, 1983,p.18).

Neto:

“Questão de pontuação”, todo mundo aceita que o homem cabe pontuar a própria vida: que vida em ponto de exclamação dizem: tem alma dionisíaca: viva em ponto de interrogação (foi a filosofia, ora é poesia); viva equilibrando-se entre vírgulas e sem pontuação (política): o homem só não aceita o homem que use a pontuação fatal: que use , na frase que ele vive o inevitável ponto final (Neto, 1997,231).

O que nos chamou a atenção foi a imagem e o efeito que as palavras no conjunto dos versos se dispõem.

Para ambos, palavras comprimidas há muito tempo, duras, irritadas, enérgicas, querem só explodir; Fazer a terra tremer com o tempo que tudo amadurece e transforma. Só a visão do poeta que refaz-se no curso de ritmos, sons, ideias, imagens. O homem solto no mundo, embriagado, criador, e o homem que pontua a própria vida são reflexos do espelho de Zaratustra.

O poeta Andrade, se desfazendo, criando, esquecendo e recomeçando. E o poeta Neto, guardando o melhor do poeta para o final: Que não use o ponto final na vida, o inevitável ponto final. O fundo dos dois excertos é a questão do tempo na existência. E como nos relacionamos com ele. Estão consentindo de que o destino é feito de ciclos e eles precisam ser fechados no instante que nos chega a hora da sua consumação.

Eles estão a consentir da necessidade da hora do homem, que por sinal, é toda a hora do homem, desde que nasce, a roubar vida da morte e permanecer de pé, e aprender a transmutar-se. Como assim é observado na tragédia-Zaratustra.

Toda a tragédia de Zaratustra é uma tragédia feita de pé, não de joelhos; toda ela começa pelos pés, Zaratustra não é andarilho? Do mesmo modo que chegou a hora do grande meio-dia: (ou seja, uma descrição do tempo-Zaratustra), chegou a hora de primeiro transvalorar-se.

[...] “Mas nós não queremos entrar no reino dos céus: tornamo-nos homens_ *assim, queremos o reino da terra*” (Nietzsche, 2018, p.299).

Se no *Zarathustra* a vida e a poesia são igualmente qualificadas de trágicas essas duas expressividades são já suficientes para equipara-las como realidades circundantes e no mesmo sentido, são viáveis para que pensamo-las como meios de justificar afirmativamente a vida e a existência.

”A poesia diz a vida porque a vida é poética” (Dufrenne, 2002, p.210). A poesia é um retomo a vida como fonte de alegria. Assim falou Zarathustra:

E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse também poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso? Redimir o que passou e transmitir todo ‘Foi’ em ‘Assim’ eu quis’ _ apenas isto seria para mim redenção! Vontade_ eis o nome do libertador e mensageiro da alegria: isso assim vos ensinei eu, meus amigos! E agora apendi também isto: a vontade é também prisioneira? Querer liberta mas como se chama o que acorrenta até mesmo o libertador? (Nietzsche, 2018, p.134).

Vida.

Tudo que vemos no portal do instante é a vida mesma, cortando na própria carne, nos olhando no olho e pedindo para que nós a afirmemos no ciclo trágico do retorno: “Vive de tal forma que deves querer viver outra vez a mesma vida”mas como experimento do pensamento, experimento do afeto.

Consideramos que todos os cantos mencionados ali, eles respondem a [...] “uma “tentação” de se entregar à poesia, tentação essa que foi superada pela construção da quarta parte do *Zarathustra* de uma maneira francamente plástica” (Nietzsche, 2015, p.666).

Imaginamos que esses cantos e os outros já mencionados, podem ser sido extraídos desta época de sistematizações. Justifica assim, o porquê da IV parte do livro ser tão diferenciada, sem conceitos e suas reflexões, como encontramos nas partes primeira, segunda e terceira.

Todos os fragmentos desta época reunidos nos póstumos de outono de 1884 até o outubro de 1885 (grupos de 28-40) foram reunidos com intuito de concentra-se em si, em seu pensamento, e seu passado. Ele considerava a possibilidade de elaboração de suas obras anteriores.

Os grupos de (29-33), são preparações uma vez mais muito abrangente, são constituídas de breves imagens poéticas, planos reuniões de sentenças e alegorias que necessitavam de concepções provisórias, mas já coesas de capítulos particulares.

Em termos literários, esses fragmentos possuem um grande interesse, e, em verdade, tanto para o estudo do desenvolvimento estilístico na grande obra de Nietzsche quanto _ junto a passagem que não foram inseridas na versão definitiva de Assim falou Zarathustra _ vistas em si mesmas.

Os fragmentos posteriores, do período que vai da primavera até outono de 1885(35-40) oferecem outra paisagem; eles passam gradualmente do âmbito poético para o abstrato. O estado ditirâmico de excitação extinguiu-se, ele se transformou, então, em uma reflexão madura, melancólica.

“Nietzsche se concentrou uma vez mais em si e em seu próprio passado, ele considera a possibilidade de uma elaboração de suas obras anteriores” (Nietzsche, 2015, p.666-667).

Trouxemos essa informação, para frisar mais uma vez a importância que se tem de cultivar os afetos a serviço da vida e da sua afirmação suprema. Também para dar mais consistência e pulsão à fórmula afeto trágico pretendida neste percurso.

A nossa consideração de que o afeto foi preponderante para o conceito de vontade de potência de Nietzsche, encontra seu respaldo nesta época. Supomos. Dentro desta seleção dos grupos, o aforismo intitulado [34] (251) “no querer há um afeto”, também se inclui neste período, no grupo posterior, o mencionado acima, ele é de abril-julho de 1885.

Lá, o afeto está assim caracterizado, supomos, com a designação de “abstrato”, estados ditirâmicos”, “reflexão madura, melancólica”. Por conseguinte, afeto [trágico] seria um estado ditirâmico do espírito. Como sugere a obra *Assim falou Zaratustra*.

Vimos que da constatação a de que “Deus está morto”, a maior preocupação de Zaratustra era anunciar o eterno retorno, esse tipo de afeto trágico que precisava ser ensinado ao homem, necessitava da espera, da maturação do mundo e do homem.

Em ‘Do convalescente’, Zaratustra anuncia seu mundo como um aparente jardim e que precisa ser cultivado. “_ Ó meus animais, respondeu Zaratustra, continuai falando e deixai-me escutar! Anima-se bastante que falais: ali onde se fala, o mundo já me parece um jardim” (Nietzsche, 2018, p.208).

É perceptível que Zaratustra está ensinando a respeito do lugar de fala de sua escritura, e o seu impacto no mundo. É aquela que já pontuamos, se ocupa em anunciar o eterno retorno do mundo sem condená-lo. Ele não quer revelar a si nem uma imagem de si.

“Das três metamorfoses”, primeiro discurso depois da sua primeira aparição aos homens, também revela o movimento do devir no espírito.

“O canto dos sepulcros” atesta esta ideia de que Zaratustra retorna ao seu passado para enunciar um diagnóstico de um afeto de vingança ou uma “vontade acusadora” que condenou o mundo retirando dele as paixões, os afetos, sobretudo, o dionisíaco, a força plástica, telúrica e impulsionadora da existência.

A modalidade de seus anúncios tem a fórmula metafórica e não deseja fixar o conteúdo destes discursos. Ele mesmo é um ser transmutado. Bem diferente da Escritura-Cristo.

Esta escritura, diz Paul Valadier (1979) em *Jésus-Christ ou Dionisos* (Jesus Cristo ou Dioniso) é desenvolvida a partir da ideia da identidade e da ideia de mundo. Ele afirma que houve um roubo da história quando a Bíblia tornou-se a escritura do mundo.

Ele apresenta a perspectiva nietzschiana, presente em a *Genealogia da Moral primeira Dissertação* que diz: “toda a predicação cristã tem a necessidade de se apoiar sobre a mecanicidade do mundo e as misérias e suas injustiças; ao mesmo tempo ela deve representar os esforços psicológicos da indignação e também do ressentimento para suscitar a adesão de fé” (Valadier, 1979, p.56). (tradução nossa).

Konings (2014) diz de A Escritura-Cristo, ela anuncia que “assim como Jesus havia anunciado o “seu evangelho” (boa nova) de chegada do reinado de Deus, o evangelho deles anunciava Jesus como salvador e messias, *Kristos* (Konings, 2014, p.124).

Desse modo a escritura-Zaratustra anuncia: [...] ”o mundo é uma unidade, mas não como sensório nem “espírito”: eis a *primeira grande libertação* _assim é reinstaurada a *inocência* do devir... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior *objeção* contra a existência” (Nietzsche, 1988, p.54).

Por isso a importância de se estabelecer o lugar de fala ou estatuto do debate. Cristo tem seu lugar de fala na Escritura – tem seu rosto e sua vida trabalhados no advento e acontecimento da História da Salvação. Ele tem uma palavra de Deus, palavra de salvação, endereçada à humanidade. Isto torna significativa a escritura e sua vigência na história. Cristo ganha um rosto na história. Dioniso, deus pagão, acredita no corpo, e o seu próprio corpo é para ele, sua coisa em si. Tem seu lugar de fala nas aparições abruptas da *pólis* Grega, e no teatro, *As bacantes* de Eurípedes, promovendo e ensinando o vivido dionisíaco.

A escritura-Zaratustra é um texto perspectivístico no sentido de ser um texto do mundo-Zaratustra para o mundo fora do texto.

Para Granier (1972), o texto segue a rota perspectivística. Conserva uma parte do seu enigma, mas não deixa de se opor ao esforço da elucidação de querer atingir o ‘caos’, embora seja perspectiva também da escritura fora do texto, uma vez que o conhecimento almejado é sempre pluralista e múltiplo do ponto de vista do “perspectivismo” no vocabulário de Nietzsche. Em *Zaratustra*, esta perspectiva de totalização que faria triunfar uma interpretação única (querer abarcar o ‘caos’). Cada um revela certos aspectos do mundo segundo a perspectiva que se abre sobre o mundo.

Em meio às ideias dos cantos e proeza de Zaratustra, em meio às ideias e proezas de Dioniso *n’As Bacantes*, e em cada força, multiplural, plurissignificativa se quer estabelecer a mistura de mundos, de forças; e em cada força um querer de afetos. Dioniso e Zaratustra no fundo queriam a mesma coisa, querer na vontade de potência, querer o que a vontade quer, e o que a vontade quer é afeto, assim eles queriam a vontade de afeto. [...] “Enfim se desenha em Nietzsche, como a figura de

Dioniso\-[Zaratustra], não só acertadamente uma nova religião, mas talvez uma nova piedade, uma nova compreensão do sagrado” (Grenier, 1972, p.31). Os cantos estão assim a designar a mistura de muitos afetos em muitos combates. Por eles fica compreendida a necessidade que Zaratustra tinha de buscar por uma ordem dionisíaca do mundo. E a transfuguração do pensamento nietzschiano em busca de Dioniso como filósofo. Tratativa que merece uma investigação mais prolongada e que seja ela o problema principal. Precisaríamos de mais tempo, fontes bibliográficas e dedicação, prerrogativas que não dispomos neste momento. Ocupemo-nos então de demonstrar uma hipótese a de que é na consideração da inocência do devir que se pode sentir, querer, pensar, à digestão de uma vivência, à digestão de um afeto [trágico], superando os díspares do mundo, dos sentimentos, emoções, impulsos, pulsões, paixões, afetos etc., julgados absurdos, mas que podemos tentar justificar a vida.

CAPÍTULO III

AFETO E ALEGRIA: A INOCÊNCIA DO DEVIR EM GRAU MAIOR

3. Nietzsche: Entre o sim e o não a Espinosa

Como vimos anteriormente o mundo de Zaratustra é um mundo dionisíaco e marca as paixões, por excelência o afeto trágico. Aí, reina a imanência: um solo do movimento das paixões dos afetos e da vida.

O senhor deste reino é Zaratustra, ele porta uma virtude suprema; a grande saúde: ele afirma seu reino, seu gosto, seus gestos, seus afetos. Faz da sua vida uma obra de arte, doa o coração aos afetos, diz sim à vida. Isto denota que Zaratustra vivia heroicamente e de maneira corajosa, tomando os afetos à peito sem desprezar quaisquer um. Não dispensava as suas paixões, erguia-se com força frente a elas.

Nietzsche-Zaratustra não desprezava o mundo e as coisas em favor de um ser além do sensível. A inocência do devir estava na sua meta de pensamento mais elevado. Diferentemente de Espinosa no construto a sua *Ética*. Em uma de suas cartas, Nietzsche o revela, tecendo também aquilo que de iguais modos os tornavam próximos. Espinosa não era um desconhecido para Nietzsche. Nesta carta ao amigo Oberbeck, em Sils Maria, 30 de julho de 1881, Nietzsche escreveu:

Estou assombrado e encantado! Tenho um precursor. E de que gênero! Quase não conhecia Espinosa e o que me trouxe agora desejos de lê-lo foi qualquer coisa realmente instintiva. Achei que não só sua tendência principal é igual à minha do "fazei do conhecimento a paixão mais poderosa." _ Se não que coincido com ele em cinco pontos essenciais da sua doutrina, nos quais aquele original e solitário pensador se aproxima grandemente de mim, e que são: a negação do livre arbítrio, da intuição, da ordem moral universal, do inegoísta e do mau [...] (Nietzsche, 1944, p.196).

Estas primeiras constatações foram necessárias para que percebamos que ambos julgaram que o conhecimento está intimamente ligado aos instintos. Da filiação nietzschiana à Espinosa a do 'fazei do conhecimento a paixão mais poderosa.' Ou 'fazei do conhecimento o mais poente dos afetos' [...] não se trata nunca de conhecer por conhecer, trata-se de conhecer para ser afetado, e ser afetado de tal forma que possamos viver felizes" (Sévérac, 2009, p.17).

Não é conhecer o transcendente, não é um esforço esquemático das operações do intelecto para nos livrarmos dos maus afetos e sim um conhecimento adequado para produzir afetos úteis; ser afetado para lutar contra os maus afetos. Desarte, "cada um regula tudo de acordo com o seu próprio afeto e, além disso, aqueles que são afligidos por afetos opostos não sabem o que querem, enquanto

aqueles que não tem nenhum afeto são, pelo menor impulso, arrastados de um lado para o outro” (Spinoza, 2009, p.103).

As suas lições para pensar o afeto, ele mesmo diz no prefácio da terceira parte, a origem e natureza dos afetos apresentado na *Ética*.

Ele determinou a natureza e a força dos afetos pelo auxílio do método dos geômetras e a proposta retórica aristotélica. Propôs contrariamente àqueles que não paravam de proclamar os afetos como algo de vão, absurdo e horrendo. Contra isto Espinosa opõe-se contra a razão, àqueles que ignoram os afetos de alegria, tristeza ou desejo. Chegando a dizer que [...] “Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-los” (Spinoza, 2009, p.97).

Espinosa liberou assim o caminho para pensar os afetos tomados mais a sério, à altura de uma retórica e ao método dos geômetras. Neste sentido a nossa visada aqui, não é remontar ao sentido da ética de Espinosa no seu tratado dos afetos.

Queremos é pensar os afetos enquanto cultivo da existência. Por isso remontamos a Fórmula: “o conhecimento como o mais potente dos afetos”. Antes de prosseguirmos, salvemos o conceito de afeto em Espinosa. Ele contém um dado importante que precisaremos sinalizar, para o futuro desta investigação. O corpo.

Adiantamos que em Espinosa, não parece ser o corpo que afirma a força de existir. E sim, o intelecto, o conhecimento. Em Nietzsche, o corpo não só ele é imprescindível para afirmar a força de existir, como ele é uma potência na imagem da vontade de potência.

“O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra” (Spinoza, 2009, p.152). Que paixão? Não estaria mais próximo do ideal ético dos estoicos? Ausência de paixão? Viver significa viver de acordo com a razão, desviar das paixões que são as perturbações da razão. Tudo é racional. O que vale é aceitar uma ‘Providência racional’, cada dia aceitar sua parte nela. O exercício de prolongada duração é o combate às paixões todas elas. Vejamos:

[...] Os Gregos: encobrem o seu afeto agonal, vestem-se como “os mais felizes dos homens” por meio da virtude e enquanto os mais virtuosos de todos (dupla hipocrisia) (...) Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, sua dupla natureza alemã. Espinosa e o efeito vingativo, a hipocrisia da superação dos afetos (Nietzsche, 212, p.596).

Recorrendo, novamente, à *Ética* de Espinosa, III parte: ‘da natureza e origem dos afetos’ nós não nos surpreendemos que pela tradição clássica e cristã, se não todo o seu edifício, o prefácio seja uma peça retórica.

Por este acento aristotélico, o certo é que sempre se considerou o *páthos* como um acidente do *ethos*, o que não possui de si ou por si essência ou uma natureza. Ou como repetem os moralistas, é a voz da contingência, o instável, a inconstância humana. [...] A terra está cheia de supérfluos, a vida é estragada pelos demasiados. Que sejam atraídos para fora dessa vida com a “vida eterna”! (Nietzsche, 2018, p.43). É contrariedade e contradição que acontece a um sujeito ou o que faz um homem contrário si mesmo.

O mundo é feito de natureza viva (*physis*) e *logos*, conhece-lo é desejo de todos e supõe a relação entre a natureza das coisas e a razão. Nisto, a *Ética* se ocupava, com as disposições do *éthos* enquanto natureza, num quadro de hábitos, virtudes e vícios, paixões temerosas e afecções destruidoras. Como parte desta natureza, somos desejo, inclinação e tendência, fáceis de sermos contrariados pelo *pathos* dessa natureza. [...] “Outrora tiveste paixões e a chamaste más. Mas agora tens apenas virtudes: elas brotaram de tuas paixões” (Nietzsche, 2018, p.33).

Dessa forma, asseguramos que mesmo com o esforço de Espinosa em fazer uma crítica aos retóricos àqueles direcionados a pensar a naturalidade dos afetos, contra a sua desnaturalização, empreendida pela tradição moralista, a ideia que ainda persistiu foi a da natureza como escândalo, um vício que adora enlamear-se; uma violência contra a razão, ela perturba a ordem do intelecto, pois sua ordem é absoluta, sua potência e ação é si mesmas, não é determinada por algo externo a si.

Nietzsche, acertando as contas com Espinosa, disse que o evidente é que houve uma assimilação do intelecto humano ao divino. Tratou-se da política do homem em sua vida prática. E esta deveria tornar-se um estado sem mistura em que ele não devesse possuir mais apeço e apegos à vontade de corpo. Imagem de uma *kátharsis*, já consagrada por Platão no *Fédon*. Uma arte persuasiva e curativa que auxilia a ação da vontade para a conduta ao Bem e à virtude.

Não é mais que dizermos que para Espinosa, as afecções, os sentimentos, paixões, desejos, emoções, dor, prazer que estão também na base dos juízos morais podem impedir o homem ao conhecimento, à virtude e a felicidade.

4. A teoria dos afetos em *Assim falou Zaratustra*

Estamos frente ao problema da vida moral, como saída, o exercício da virtude, isto é, o combate às afecções e paixões que se processa no retorno ao interior (ou *dianóia* a conversão da alma a...) e àquela parte da alma mais excelente ao inteligível. Distanciamento e purificação do sensível. Sem a

influência do corpo e das paixões, há a absorção do sensível pelo intelecto de modo como a razão coordena e domina o sensível. . Lembremo-nos do sinal importante. O corpo.

Fazendo uma pequena digressão até *Fédon ou da Alma* descobriremos o seu registro de nascimento no ocidente Grego. Na literatura platônica. A alma, a parte racional do ser, “a razão as luzes concreta” (Platão, 1999, p.136), só ela pode conhecer. A alma existe antes mesmo de existir a forma humana e o conhecer. As sensações possuem um selo que é nada. Para conhecer, possuir e ter o conhecimento é preciso tê-lo na alma como sabedoria virtuosa, que é a essência pura e perfeita da alma. O conhecimento é o conhecimento da alma. Nas palavras de Platão:

[...] Portanto, [...] existindo antes de havermos nascido, e se todas essas coisas não existem, todos os nossos discursos são inúteis. [...] Se todas essas coisas existem, nossos almas existem também antes de nosso nascimento, e que, se aquelas não existem, também não existe a nossa alma”?. (Platão, 1999, p.141).

Nessa exposição, o entendimento de que na alma reúne-se dois pontos de vista, o primeiro de que a alma é o princípio de “anima”, os seres físicos e o cosmo como um tempo o do movimento, o segundo, como capacidade de automovimento _ é origem última de todo movimento no cosmos.

O argumento da imortalidade da alma também é uma justificação primeira na metafísica socrático-platônica busca a redenção desta vida plena de dores e de contradições, aterradora e abissal, criando e crendo noutra vida melhor; boa e feliz. É um consolo metafísico. Projetou-se um mundo “Lá” para melhorar o “de cá”. Dupla falsificação. Só aparências. Quanto ao corpo, foi o maior atingido.

Projetou-se para ele também uma metafísica. Pela metafísica do corpo, Sócrates-Platão disseram que [...]”o corpo nunca nos conduz a algum pensamento sensato. Não, Nunca! Quem faz nascer as guerras, as revoltas e os combates? Nada mais que o corpo e as suas paixões [...]”(Platão, 1999,p.127).

Ao corpo só restou as imagens de instância insuficiente da razão, espírito que cria uma arte enganadora, canal aberto para todos os vícios e paixões selvagens, corpo beligerante, sua criação não diz a verdade, é mutável, passível de erro e ilusão, é perecível, sua existência e movimento dependem do mando e governo da alma.

Para acabar com esse ajuizamento moral impetrado ao corpo desde tempos memoráveis só o teatro, na arte onde melhor o corpo é moldado, sobretudo um teatro que não guarda qualquer sentido transcendente, e que gera desconforto, náusea, incômodo, faz vibrar um corpo dionisíaco, um corpo intumescido de afetos. Todos os enleios demoníacos criadores fazem ronda e morada neste corpo dionisíaco (dono dos enleios da embriaguez: do instinto sexual, embriaguez e crueldade). Seu teatro

não tem compromisso com a razão, a consciência, a religião, a política, a disciplina. Este Teatro que vai além do humano, visa cumprir o auge do dionisíaco: alegra-te.

Falamos dos afetos da fecalidade. Antonin Artaud é seu criador. Tutuguri é seu porta-voz. Antonin Artaud (1896-1948), poeta francês, “louco”, mas loucura tomada de criação (guardemos todo comentário a esta empresa, dele e de Nietzsche) contemporâneo de Nietzsche, no seu discurso radiofônico *Para acabar de vez com o juízo de Deus* seguido de *O teatro da crueldades*, discursos que a sociedade não aceita e relega para a arte. Esta obra se inscreve tão trágica quanto, o que nos parece que foi a existência artauniana.

A nota abaixo, encaminha-nos para um breve anúncio e recepção desta obra neste traquejo sob a necessidade de estarmos atento à reemergência do trágico social à atualidade do sentimento trágico da existência. Sigamos para a exposição da nota:

Nota da edição (tomo XIII) “Obra completa” de Artaud, publicada em 1948. *Para acabar de vez com o juízo de Deus* faz parte de um dos poemas cuja transmissão radiofônica foi adiada. Antonin morre antes de fazê-lo. Pouco depois deste poema, Artaud morre, e seu esgotamento era visível. Ainda hoje nas publicações de *Para acabar de vez...*, se mantém os cortes autorizados pelo poeta.

Seu poema é anti-ideologia, anti-burguesia, anti-gramática, anti-kultura

[...] O poema é sem sentido, sem sintaxe, atingue a glória despedaçado, esparso, participante na vida do cosmos. O poema finalmente exemplifica, antes de explicar, aquilo que a Kultura não compreende: ‘as abomináveis instituições que nos espartilham, a pátria, a família, a sociedade, **o espírito, os conceitos, as percepções, as sensações, os afetos, o coração, a alma, a ciência, a lei, a justiça, o direito, a religião, as noções, o verbo, a linguagem, já não correspondem a nada de real** (Jorge, Gomes, 1975, p.9-10). (grifos nosso).

Alguma semelhança com o nosso pensador? Diríamos que a dissemelhança é mais pontual. Artaud lera Nietzsche, é o que tudo indica.

Para acabar de vez... É um libelo para tentarmos perceber aquilo que em *Assim falou Zaratustra* é também indigesto e relegado à arte. O poeta explode com a linguagem, liberta o sujeito do tabu para a linguagem vulgar, o que não acontece com Zaratustra. Zaratustra é mais comedido, nem por isto menos ácido. Artaud libera o poema da sintaxe, modifica palavras, martela e cola palavras. Isto Zaratustra já o fazia, ele criou a linguagem abissal tão ácida quanto a linguagem da fecalidade de Artaud.

Artaud conta a pequena história de Tutuguri, o sol negro nascido na terra de carvão negro, cujo Rito é o novo sol passar por sete pontos antes de explodir no orifício da terra. Ora o tom maior do Rito é justamente **A ABOLIÇÃO DA CRUZ** (Artaud, 1975p.2-25).(Grifos do autor).

Tutuguri é antípoda do homem moderno, tem ele seu próprio sol e leva a proposta de reformador do homem moderno, para ser, ele só precisa viver dos Ossos e perder a carne para ouvir o anúncio da abolição da cruz. Mas o homem não está pronto.

Ele foi para a montanha, lá os bichos comeram a sua carne, ele se deu como sacrifício, pois o homem não está formado e não tem uma vaga ideia. A ideia de mundo. Dois caminhos são apresentados do infinito cá fora e do ínfimo lá dentro. E ele escolheu o ínfimo dentro, onde, onde basta apenas pressionar o pâncreas, a língua, o ânus ou a glândula. E deus, o próprio deus pressionou o movimento. Deus será um ser?

[...] Se for é merda. [...] Teria o Senhor Artaud endoidecido? [...] Ninguém me acredita. [...] mas esse tal Cristo outro não é senão aquele que frente ao perceber deus aceitou viver sem corpo quando uma turmulta, apeada de uma cruz [...] de fogo e de ossadas, avança, inventivando o Invisível a fim de pôr termo ao **JUÍZO DE DEUS** (Artaud, 1975, p.32-33). (grifos do autor).

Astros errantes costumam se encontrar. E hecatombes acontecer. Só o anúncio que levam é formalmente diferente. Zaratustra anuncia o eterno retorno, Tutuguri, a abolição da cruz. A tônica plástica é a mesma, atacar os ideais da moral cristã. Tutuguri é mais fisiológico neste sentido. Ele expõe a merda (Deus) a céu aberto. O que o sustenta primeiramente é a “ideia de um mito que precisa dilatar-se em seu ser e dilatar o corpo da sua noite Interna. Mas o que é explosivo para Tutuguri é a explosiva afirmação de que há algo a que dar lugar: o meu corpo” (Artaud, 1975, p.45). Zaratustra por outro lado, dança, metamorfoseia-se em bichos, usa a máscara de bicho.

A fecalidade do afeto em Zaratustra começa na ruminância. “O corpo como mestre moral na linguagem de sinais dos afetos” (Nietzsche, 2015, p.36) e a moral; “Moral apenas uma linguagem de sinais dos nossos instintos” (Nietzsche, 2005, p.219).

Zaratustra tem um espírito cuja morada é no estômago, onde também está a sua cabeça. Ele usa o Instante-afeto na ciranda do retorno, é um modo também de fazer-se bicho sem pele; um modo de defecar no interior, revolvê-lo na carne mesma, nesta coisa de bicho, na alegria, ou na emergência redentora da existência.

Primeiro, reconhecer as morais como pantomima dos afetos: Os próprios afetos, porém como pantomima das funções de tudo o que for orgânico “(Nietzsche, 2005, p, 217). “Ó moral, isto é, afetos _ como idênticos ao orgânico, o intelecto como o ‘estômago dos afetos’” (Nietzsche, 2015, p.217).

O corpo é o grande estômago pelo qual se capta o mundo, a única operação que autoriza a apreensão global do real sob o ângulo da vontade de potência. Obra dos afetos que se se acusam nas carnes e é a moldura do corpo. Zaratustra.

Aqui está a ideia da passagem da lambança interior dos sentimentos. Só com um afeto forte de luta com outro afeto forte. Para a razão, para a moral, só um excesso de razão e de moral para fazê-las produzir excrementos. “coragem para a loucura”- coragem. Trata-se de: para o afeto grande, um maior ainda; é a razão, misturar arte com loucura, passar, pela sombra do caranguejo que anda de lado, passar fora da linguagem, o mais longe possível da linguagem da moral.

O que observamos em Tutuguri é a potencia em criar, provocar tantos sentimentos ou algum outro que se torna difícil de qualificar. Um sentimento para ser sentido, não racionalizado, como o afeto trágico. Assim está próximo de Zaratustra que reúne todas as características do livre pensador: o conquistador, legislador e o artista.

Partindo desta plástica quase indigesta para a arte, a religião e a grande maioria dos saberes copilemos essa imagem para o centro do discurso de Zaratustra.

Abordaremos a constituição de um corpo- afetos tendo como vértice a crítica nietzschiana “dos desprezadores do corpo” presente na primeira parte de *Assim Falou Zaratustra*.

Ela está dividida em duas partes; a primeira consiste em uma breve constituição dos afetos no *Zaratustra* de Nietzsche e a segunda parte; trataremos de o que consiste o corpo-dionisíaco corpo-afetos no discurso ‘dos desprezadores do corpo’.

Zaratustra ensinou e aprendeu por força de seus afetos, conhecer era para ele um afeto potente. [...] “Meu alimento para os homens faz efeito, minhas máximas de sabor e vigor: e, em verdade, não os alimentei com plantas que encham de ar! Mas sim, ração de guerreiros, raças de conquistadores: novos apetites despertai” (Nietzsche,2018,p.294). Assim Zaratustra apostou no mundo, do gosto, da gostação, gustação nas paixões e no corpo. Pensando os afetos, sua meta era a inocência do devir. Espinosa percebeu a inocência do mundo, pensando na inocência do mundo sem a ilusão do livre arbítrio, porém não pensou a inocência. E isto seria o ataque mais duro de Nietzsche em relação ao seu pensamento.

Parece não existir dúvidas de que o discurso filosófico que Nietzsche desenvolveu sobre o corpo a partir de *Assim Falou Zaratustra* buscou reconstituir uma teoria dos sentimentos morais e preparar o terreno para uma fisiologia da vontade de potência. Zaratustra reúne todos as características do livre pensador: conquistador, legislador e artista.

Ou melhor, um caminho aberto para uma “teoria dos afetos”. Patrick Wotling (2013: 2016) nos esclarece que a teoria dos instintos e afetos em Nietzsche é uma linguagem simbólica que permite descrever a aplicação da hipótese da vontade de potência. Não é senão um trabalho efetuado paralelo à redução da psicologia e da fisiologia à hipótese da vontade de potência aplicada na análise do homem e da constituição da cultura. Ela tem por objeto mostrar como se efetua no campo humano, a atividade fundamental da interpretação.

Nesta mesma linha Wolfgang Müller-Lauter (1999), esclarece que fisiológico é para Nietzsche o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens. Está na base, em sua respectiva autocompreensão dos ocultamentos das ‘ideias’ tacitamente já dados. O conceito remete com frequência às funções orgânicas ou ao efetivo no sentido corpóreo. As próprias experiências de Nietzsche relativas ao corpo trazem esta compreensão de que a “fisiologia” elaborou alguns conceitos filosóficos fundamentais. Ela chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que “interpretam”.

Em seus escritos de 1888, em particular, o corporal aparece como irreduzível e, por sua vez, constitutivo. Sem dúvida, ele sempre atribuiu ao corpo prioridades em relação ao “espírito”, à “consciência”, em particular na polêmica contra as concepções “idealistas” [...] o próprio corpo, porém, é segundo considerações suas diferenciadas, uma “prodigiosa síntese de seres vivos e intelectos; existem, pois, no homem tantas consciências quanto seres(...) consistem o seu corpo”(37[4] de junho de\julho de 1885.

Michel Onfray (2014) descreve a hierarquia das forças sendo: Na hierarquia das forças reais o superior homem ocupa o topo da cadeia. Na escala das forças, à base é mineral, vegetal e animal. Imersos na inocência, eles são os contentores do corpo e da vida por imitação. Acima destes estão os graus mais elevados, os criadores, aqueles que marcam o mundo com suas impressões imprimem uma cicatriz, uma tatuagem no mundo. São as premissas do super-homem que poderiam pressentir o que poderia ser um Zarathustra. Melhor, na ordem cósmica a existência quer conservação e preservação, na ordem fisiológica a vida quer expansão.

Wotling (2016), diz, fundamentalmente, que o registro da fisiologia em Nietzsche não é escolha em razão de seu valor epistemológico, mas porque faz figura de linguagem anti-idealista por excelência. Este recurso a uma linguagem psicofisiológica permitiu a Nietzsche tomar posição contra as perspectivas idealistas e mesmo espiritualistas que foram, segundo ele, dominando a tradição filosófica ocidental desde Platão, e de indicar que sua experiência do pensamento visa um objeto radicalmente novo. É, portanto uma linguagem simbólica que objetiva mostrar como se efetiva, no campo humano, a atividade de interpretação.

A partir dessas ressalvas perguntamos: O que quer o corpo-dionisíaco \corpo-afetos no discurso ‘dos desprezadores do corpo’?

A teoria dos afetos em *Assim falou Zarathustra* ocupa um lugar expressivo e importante nos discursos do personagem-título, Zarathustra. A abundância de figuras do corpo que Zarathustra faz saber ao longo de suas exposições coroa a busca nietzschiana por um sentido e valor da existência, desde que sentimento e intelecto, unidos, estejam a serviço da vida e de sua suprema justificação. Zarathustra se coloca no mesmo nível que um filólogo, e usando seu trabalho genealógico de formiga, faz uma declaração a respeito do valor da vida.

Xavier Lacroix (2009) acertadamente exorta que “Todo esforço por compreender o sentido de um texto significa a aceitação de uma exigência apresentada pelo texto”. Coloca-se aqui, a exigência deste texto. [‘Dos desprezadores do corpo’] _ “Se o próprio corpo não é confiável, em que então vai tornar-se?” (Lacroix, 2009, p.38).

Esta indagação melhor se faz neste texto mesmo de Nietzsche, ‘dos desprezadores do corpo’ cujo início, este pensador deseja falar. [...] “Acreditai-me irmãos! Foi o corpo que desesperou do corpo _ [...] “Foi o corpo que desesperou da terra _ que ouviu o ventre do ser a lhe falar”. [...] “Em verdade, difícil de demonstrar é todo ser e difícil é fazê-lo falar” (Nietzsche, 2018, p. 30).

Wotling (2013) nos esclarece que iniciemos por [...] “destacar a única instância capaz de constituir um ponto de partida dotado de autêntica legitimidade metodológica, a saber, a pluralidade de instintos e afetos designada pelo termo ‘corpo’” (Wotling, 2013, p.101).

[...] “O corpo é uma palavra que recobre uma coletividade específica de instâncias infra conscientes, de instintos e de afetos” (Wotling, 2016, p.64).

Nietzsche assim escreveu em novembro de 82 e fevereiro de 83:

[...] por trás dos teus pensamentos e sentimentos há teu corpo e teu eu corpo no corpo [‘um poderoso soberano’, ‘um sábio desconhecido’ _ ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.] : *a terra incógnita*. Por que tens esses pensamentos, e sentimentos? Teu corpo *quer* algo com eles (Nietzsche, 2005: 2018 p.136-33).

O filósofo identifica o vivente, o homem ao corpo sem reservas. O corpo está para os afetos assim como os afetos estão para o corpo. O corpo é um polipeiro de afetos. Por trás de cada corpo habita um afeto; imprime-se nele uma variedade plural e múltipla de forças.

Os afetos são sentimentos fortes organizadores da estrutura interna do corpo; são forças energéticas que dá a vida de corpo ao corpo. O afeto é a força decorativa do corpo. É este corpo que chamamos corpo-afeto. Um absoluto excesso de carne e demasiado sangue que formam este animalejo vital que é o homem.

Falamos do corpo que ao mesmo tempo é real e é o corpo que sentimos. Corpo dos afetos, das sensações internas e externas, dos desejos, gozos. Isto é o que sentimos, [...] “o frêmito da vida em nosso corpo” (Nasio, 2009, p.76). Sentimos despender sua energia em intensidades e profusões.

Esse corpo real quer dizer que é a força que o anima. [...] “A força [a vontade de potência] que vai e o arrasta, a força de nascer, desenvolver-se ao máximo, reproduzir-se e superar as doenças ou a elas sucumbir” (Nasio, 2009, p.77).

Esta manifestação da potência como vida e da qual o homem tem experiência pelo seu corpo, assinala a vida do corpo sob a égide das manifestações das tensões, paixões, nervos, sensações, instintos, sentimentos, desejos e impulsos etc.

Corpo é antes de tudo, “corpo-fundo” e abertura aos signos do mundo. A manifestação do corpo é o primeiro discurso. O corpo é dado como uma luta de mundos. Ponto de referência de todas as relações que constituem o mundo. O personagem-título Zaratustra esboça que:

“Corpo sou eu e alma” _ assim fala a criança. E por que não falar se deveria falar como as crianças? Mas o esperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão (Nietzsche, 2018, p.33).

Trata-se de percebermos o quanto estamos diante de uma consideração trágica do corpo. Deste modo, trazendo-o para o centro de seu debate estético, nos importa brevemente ressaltar a crítica nietzschiana ao dualismo socrático-platônico.

Pela ótica Socrático-platônica, observamos a presença do gênio (o homem teórico) que cria tiranizando os instintos e os afetos inebriados pelo dionisíaco. Para entender o mundo e tudo em seu entorno, este espírito cria uma arte separada do corpo. A Sócrates, porém, parecia que a arte trágica nunca “diz a verdade”: sim considerar o fato de que se dirigia àquele que “não tem entendimento”, portanto, não aos filósofos: daí um duplo motivo para manter-se dela afastado. Com Platão, ele a incluía nas artes adadoras, que não representam o útil, mas apenas agradável, e por isso exigia de seus discípulos a abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, tão pouco filosóficas [...] (Nietzsche, 1996, p.87).

Por este procedimento o “espírito” (instinto que pensou que era sujeito através da chamada “consciência; contra todos os instintos e outro instinto passou a dominar com o nome de consciência de espírito, de alma”) julgou o corpo em desatino, em desmedida, embriagado da alegria do mundo, impede a busca pela verdadeira sabedoria. Esta arte dialética de fundo moral desmereceu o mando criador do corpo.

Nietzsche bem desvendou a emboscada socrático-platônica de querer penetrar o mundo das coisas pelo saber racional e virtuoso da alma, desprezando o corpo, ao dizê-lo como saber intuitivo e vicioso. Parte má da alma que deveria ser expurgado, saber ilusório, enganador e passível de erro.

Ao contrário, para o pensador alemão, [...] “ao primado do tradicionalmente acordado ao espírito, à alma à razão ou de maneira geral ao inteligível, se vê oposto com rigor o papel subterrâneo

e universal do corpo” (Wotling, 2016, p.55). (livre tradução). O corpo é “todos os ocassos de uma máquina que conhecemos tão pouco!” (cf. Nietzsche, 2004).

É preciso iniciar-se na educação pela determinação das vontades do corpo. Àquilo que certa vez falou Zaratustra: [...] “Espírito é a vida que corta na própria vida’, foi o que me seduziu para teu conhecimento. E em verdade, com meu próprio sangue aumentei meu próprio saber!” (Nietzsche, 2018, p.237).

E em outro sítio, Nietzsche indica o que nos parece ser toda a preocupação e tarefa da filosofia zaratustriana, a sua preferência pela sensibilidade à racionalidade, vislumbrando épocas em que o homem terá unidos cabeça e coração.

[...] A razão é ainda a exceção: caos, necessidade e redemoinho de estrelas, esta é a regra. [...] Nosso grau no sentimento de vida e de potência (lógica e conexão no que viveu) dá-nos a medida do “ser” e conexão, da “realidade”, da não aparência (Nietzsche, 2005, p.352).

Partindo dessas afirmações, e de outro modo podemos dizer: “espírito é corpo” para romper com a dualidade corpo e alma, corpo e espírito. Espírito é corpo que corta no próprio corpo. “O espiritual seria consequência do corporal”. A educação deve partir do corpo fisiológico. O corpo deve existir para o espírito e a alma existirem. É o corpo que movimenta o espírito e a alma. Ele é fio condutor das fenomenalidades da vida.

Esta porção de peles, nervos, músculos, vísceras, ossos, órgãos que se dobram no mundo, em frações de loucura, em frações de razão e frações de interminável imaginação, aspira ao fundo trágico do dionisíaco, pleno de dor, prazer e contradição.

[...] A lei do corpo é mais fundamental que a lei da alma: A esta última provém das aporias da concepção não científica do corpo qualquer coisa que o abandone _ lei na verdade do sonho [...] O fenômeno do corpo é um fenômeno mais rico, mais claro, mais penhorável: para o lugar da inteligência, do ponto de vista do método, sem nada buscar discernir de sua significação última (Nietzsche, 2002, p.148-149).

Temos aí, a “recusa do idealismo, num primeiro nível, porque Nietzsche confirma o primado do corpo como fonte de toda interpretação” e lhe permite ainda recusar a valorização exclusiva da razão mostrando o papel essencial da afetividade nos processos do pensamento (Wotling, 2013:2016, p.160-55).

Desta forma o corpo magnifica a vida e suas possibilidades infinitas, proclamando ao mesmo tempo, a criação e aniquilação da vida neste reino e não num transmundo criado com o propósito de redimir

o homem do corpo, das paixões e do mundo. Nesta instância, é um gênio (o artista trágico dionisíaco) que apregoa: “A crença no corpo é mais fundamental do que a crença na alma” [...] Pois nosso corpo é só uma estrutura social de muitas almas _ à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effet c’est moi*” [o efeito sou eu] (Nietzsche, 2002:2005 p.64-24).

Lembramos que em *Assim falou Zaratustra*, Zaratustra é este artista dionisíaco que remeta à própria história e sentimentos para viver e gerar uma existência e sentido supremos de afirmação da vida. O corpo-Dionisíaco pode estruturar nossas fantasias, sensações, emoções, instintos, paixões, dado ser um corpo capaz de infletir o curso de uma existência e o curso de uma vida. O corpo dionisíaco é o lugar tenente da vida.

Nos discursos de Zaratustra, Dioniso, simboliza o humano restituído em todas as suas carnes pela totalidade do corpo e do espírito. O corpo dionisíaco que Zaratustra interioriza não cessa de criar-se, de aniquilar-se e permanece sempre em devir, em estado de transmutação, o que garantiria a revolução fisiológica do ser.

O corpo afeto pinta-se e descreve-se sob o efeito dos combates de uma dança a qual ainda não deu epidermicamente todos os seus frutos. O corpo afeto é uma força que se opõem a outros corpos afetos. No entender de Nietzsche, o “comando”- a hierarquia das pulsões. Wotling (2016) diz que nos ajuda a entender isso, dizendo que são, processos de interpretações; como bem Nietzsche nos apresentou no parágrafo 19 de *Além do Bem e do Mal*.

Outra variação desta ideia, encontramos nos § 176 e 177 de a *Gaia Ciência*, expressada pela “beatitude do corpo”. O corpo, ele mesmo dá conta de todos os seus infortúnios. “É preciso fazer da morte uma festa e, ao mesmo tempo, ser um pouco malvado com a vida”: [...] “pois a morte está próxima o suficiente para não termos que temer a vida” (Nietzsche, 2005, p.129-135). Tudo é afeto. Tudo é combate. O afeto do outro, o nosso afeto, ambos afetáveis um pelo outro demonstra que o que há são lutas de afetos entre afetos e não lutas das razões e das verdades com as razões e as verdades.

O corpo afeto amplia o mundo em cada mundo e se avoluma dentro dele. Todo afeto quer expansão dos seus gozos.

Zaratustra e a vontade de afeto

Em *Aurora* § 7, sob o título de “*reaprendendo o sentimento do espaço*” Nietzsche escreveu em que é certo que a *amplidão do espaço* entre a suprema felicidade e a mais profunda infelicidade foi criada apenas com o auxílio das coisas imaginadas” (Nietzsche, 2004, p.16). (Grifos do autor).

Não duvidemos de que para tanto nos aproveitemos da filosofia de Nietzsche.

[...] Em *Assim Falou Zaratustra*, a forma poética de filosofar tem como ápice o eterno retorno, pensamento trágico que só pode ser adequadamente enunciado através do canto, da palavra poética. Em outros termos, o terreno retorno, ‘a mais alta forma de afirmação até hoje atingida’, como diz *Ecce homo*, tem como forma de expressão apropriada o ‘ditirambo dionisíaco’, forma suprema da palavra, a respeito da qual Nietzsche, também em *ecce homo*, que voou ‘milhares de milhas acima e além do que então se chamava poesia. [...]’ (Machado, 1997, p.24).

Neste ponto, começa a se propagar no Universo um juízo, muitas vezes do trágico: a vida como consideração trágica do mundo; que irrompe na vida mesma e na vida humana e que não acontece sem a arte e sua capacidade de imaginar, criar na dor e no prazer, fazer as coisas transpor, transfigurar.

José Thomaz Brum em Nietzsche *As artes do intelecto* (1986) observou que é de uma perspectiva longínqua que Nietzsche situa o seu olhar no mundo e no animal humano. “De longe, a Terra é uma estrela entre milhares que teem possibilidades de vida”. “E a vida humana, um episódio efêmero nesta aparição fugaz que é a Vida” (Brum, 1986, p.17).

Detalhes marcantes que nos recupera a imagem de Nietzsche a esperar que a filosofia de Schopenhauer pudesse transformar todo homem em um sistema solar e planetário, que lhe abrisse a vida à descobrir a lei de sua mecânica superior.

Há, assim, um imenso reverso entre a constância do mundo forjado pela arte humana e a fragilidade do lado prático do mundo, no qual se atualizam os eventos humanos. [...] ”Não mais um mundo do Ser, [...] mas um mundo onde a contingência e a necessidade devolvam ao homem a capacidade de legislar e criar sentido.” (Brum, 1986, p.24).

Não foi à-toa que Zaratustra se voltou para o sol, dizendo: “Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas?” (Nietzsche, 2018, p.10). E quiçá, à lua: “Ó desventura dos dadivosos!” Ó escurecer do meu sol! Zaratustra caminha em busca da “iluminação” da pregação ele mesmo.

Vai em busca de afinar o discurso, o gosto, a nobreza e o espírito, para afinar o estilo e vice versa [...] Muitos sóis circulam nos espaços ermos: para tudo que é escuro falam com sua luz _ para mim silenciam. [...] Ó seres escuros, noturnais, somente vós retirais calor do que é luminoso! (Nietzsche, 2018, p.101-102). A única imagem feita de luz e de sombra produz sobre todas as coisas um efeito plástico, ora, é essencial compreender que toda arte nasce do espelho do olho.

De um lado o velho ideal metafísico e científico e sua crença nas leis e regularidades, o conhecimento certo, seguro, demonstrável, a fé nas palavras e nas coisas dentro dos propósitos da objetividade científica; de outro lado, o sujeito, portador de subjetividade, lançado à Babel das

múltiplas visões e interpretações da ciência, é forçado a pensar na vida que dá voltas e rodopia como o centro de gravidade de tudo.

Diferentemente da existência do sol e da lua que não refletimos se existe, se seu efeito é eficaz, refletimos pela existência e efeitos dos sentimentos. “Ontem, quando surgiu a lua, julguei que ela fosse dar a luz a um sol, tão grande e pejada se encontrava no horizonte” (Nietzsche, 2018, p.117).

Pressupomos neste entrevero de Zaratustra, nesta confusão de sensações, uma condição mística e artística, em que determinada aparição é algo inexprimível; a julgarmos que antes é preciso engravidar,. E neste caso, engravidar desta ‘coisa’ tragicamente absurda, irracional; engravidar de afetos. [...] “Teus grandes pensamento, que veem do coração, e todos os teus pequenos _ eles veem da cabeça_ não são todos *mal* pensados?” (Nietzsche, 2012, p.496). Um mundo de afetos não temos, ele precisa ser criado.

[...] E que se arrebeste tudo o que em nossas verdades possa arrebeitar. Há mundo ainda por construir (Nietzsche, 2004; 2008 p.262). “Se entendemos que o “sujeito” não é nada que *atue*, mas apenas uma ficção, muitas coisas se seguem” (Nietzsche, 2005, p.241). “Os afetos masculinos e femininos são diferentes no ritmo: [...]” (Nietzsche, 2005, p.71). (Grifos do autor).

Nestes dois instintos [...] “o querer e a inteligência (ou, como se diz, coração e cabeça), -, isso é homem e mulher; entre eles sempre se trata de amor , procriação, gravidez. “E, note, o coração é aqui o homem, e a cabeça a mulher” (Nietzsche, 2005, p.92).

Com isso, evidenciamos que existe um indivíduo, espírito humano que tem forças, e por isto, cada indivíduo é um campo de batalhas, [...] “apto para a guerra e para dar à luz: isso é o que decide antes de tudo e acima de tudo” (Nietzsche, 2005, p. 135).

Neste ponto:

[...] é a razão porque nasce e morre o elã criador, num estilo em que o conhecimento, “todo o conhecimento, como criação não tem fim”. A todo homem deveria corresponder um esclarecimento do mundo, que lhe pertencesse completamente; a ele como um primeiro movimento (Nietzsche, 2005, p. 135).

Denotamos, neste sentido, uma perspectiva parcial e insuficiente sobre a questão do conhecimento, primeiramente por indicar o homem como senhor do Universo e sua força maiores que todo o resto e por não indicar que sua matéria e sua força são feitas de sentimentos e que a vida está por trás de tudo.

Brum (1986) escreveu que “a pretensão de estar situado no centro do Universo e da vida provém de um sentimento de singularidade e privilégio. Sentimento motivado pela crença que uma mentalidade metafísica e religiosa promoveu” (Brum, 1986, p.22-23).

De tudo que a “Mãe Terra” nos dá, não podemos ignorar a existência triádica do sol, da lua e dos afetos. Para a maioria das pessoas, disse Langer (1971), os símbolos antigos e óbvios da natureza foram convertidos em figuras literárias. [...] “Sua significação foi dissolvida por uma concepção mais madura e literal da realidade, a visão “prática” [o mecanicismo] que enxerga o sol, a lua e a terra, a terra firme e o mar, o crescimento e a destruição, [os afetos] em termos de *lei natural e fato histórico*” (Langer, 1971, p.276).

Um estado antípoda é peculiar em *Zarathustra* e ao favorável do desenvolvimento de uma linguagem poético-trágica. Tomemos por exemplo, este olhar zarathustriano acerca do Sol e da lua; “como abóbodas e arcos aqui divinamente se interceptam em combate: como pelejam entre si com luz e sombra, esses divinos pelejadores _” (Nietzsche, 2018, p.97).

Ele faz parte desta linguagem dos sentimentos encarnados no mundo. Nas suas vestimentas: “*A crença nos sentidos*. Se ela é um fato fundamental de nosso intelecto, ela retira, indo ao encontro deles, o material bruto, que ela interpreta” (Nietzsche, 2015, p.404). (Grifos do autor).

Tomemos isto no exame de uma das críticas nietzschianas que vemos neste correlato à ostentação de um método que leia e interprete o mundo. “A explicação mecanicista do mundo é um ideal:” [...] “Necessário ainda: a negação do espaço vazio: o espaço a ser pensado como determinado e limitado; assim como o mundo enquanto eternamente e repetindo” (Nietzsche, 2015, p.404-405).

Da natureza destes três elementos o que recomendamos é a atenção ao afeto trágico. Ele é o mais silencioso, nem um corpo de beleza natural lhe dá visibilidade como deteem o sol e a lua. Sua luz é sem luz, não acorda e ilumina os dias como a este astro estelar e parece condenado a ser satélite, o escurecer do sol, espaços ermos e de vadiação humana, sentinela, a iluminar as noites, assim como a lua.

Sabemos que a nossa busca não é a de um lugar epistemológico para o discurso dos afetos, pois que ele sugere um namoro e uma intimidade com o irracionalismo, especialmente quando estão em jogo a vida, os valores, a existência e seu sentido.

O afeto trágico é um discurso retardado, um pensamento imobilizado, pois sua semblância às fases da lua (sombra) lhe rouba a razão distraíndo-nos com encantadoras ficções poéticas, românticas e ensaísticas que a fantasia de poetas, romancistas, ensaístas, oradores e filósofos cria ora para nos persuadir, ora para nos trazer prazer ou mesmo para nos fazer demorar em problemas de ordem filosófica, religiosa e moral que ganham preponderante visibilidade metafísica sobre os demais, inclusive se afastando dos demais e do imagético.

De maneira geral, é a ideia de exterioridade e do representável que torna dramático a figuração do afeto. Nós interrogamos um tema que não tem exterioridade; é só silêncio e força interior. Por outro lado, “toda coisa tem dois rostos: um do desaparecer, outra do vir a ser” (Nietzsche, 2004, p.189), a persistir num reconhecimento passional e seu sentido.

“Não podemos nos esquecer, entretanto, que *um dos ardis da palavra está em que ela frequentemente significa o oposto do que enuncia...*” (Rubens, 1995, p.50). (grifos do autor). Nesta empreitada, sinalizamos: “o odor das palavras _ Cada palavra tem o seu odor: há uma harmonia e uma dissonância de perfumes e, portanto também de palavras” (Nietzsche, 1967, p.99).

Nas palavras persiste a fragmentação, conquanto às avessas, ou seja, em sua composição mesma, o nascimento de um não. A famosa ‘mancha de nascença’. Uma forja possível, caracterizada por uma transgressão, um interdito na composição do próprio nome.

Na palavra afeto existe um convívio entre o duplo campo semântico gerados de seu nome. No conjunto do próprio nome afeto à semelhança da doutrina Axagoriana: “tudo nasce de tudo”, plagiamos deste modo: em afeto nasce de afeto. Em tudo está o afeto. Toda matéria, todas as coisas trazem a totalidade do afeto.

Assim aderimos o fato de “afeto estar em tudo”, não ser o resultado de um processo, mas, antes o pressuposto de o devir e de todo o movimento; é portanto anterior a todo devir. Do seu desmembramento: a-feto, já na sua feitura, resíduo da totalidade afeto. O caos, a *hybris*, (di-semelhante, desmedida) perigosa. Sem poder responder acerca do movimento e da origem da aparência, a resposta é dada com “não”.

Toda mobilidade deste dis- semelhante. Não é a “não é a aparência”. É a “não-aparência”, não é o “não é o igual”, é o “não- igual”, não é o “não é o movimento”, é o “não-movimento”. Não é o “não é o afeto”, é o “não-afeto”. (a-feto).

Como Anaxágoras, fechemos os olhos e subvertamos a sua pergunta: Quantos afetos há? Saltemos por sua resposta: Há um *primum mobile de afetos*. Um número infinito de afetos; pois afeto não é substância, não é causalidade. Citando Nietzsche e tomando de empréstimo a sua expressão: “*Circum-esfingeado*, para pôr numa palavra (afeto) muitos sentimentos” (Nietzsche, 2018, p.291).

O afeto assim como o *Nous* é “coisa” interdita, ele é todo velado, obscuro; para a sua essência, não implica nos ludibriar, iludir, no fundo é *causa sui* interdita. (Modificamos o texto do autor para melhor atender o propósito de o afeto ser a plástica do mundo (cf. Nietzsche, *A Filosofia na era trágica dos Gregos*, 2002, p.81-105).

Não há afeto onde não há afetos e desafetos a serem superados. Não há arte nenhuma, fora da arte trágica que trate dos afetos. Só a arte trágica o faz, pois está ela dentro da vida como vontade de potência que retorna no engaste do anel. Porém, como a vida é trágica, apelativamente, dizemos que

só a vida o faz. “Que há luta e desigualdade até na beleza e guerra pelo poder e predomínio: isso ele aqui nos ensina, no mais claro símbolo. [...] De maneira assim bela e segura sejamos também inimigos, meus amigos! Divinamente pelejemos uns com os outros!” (Nietzsche, 2018, p.97).

Na peleja da existência, ninguém passeia impunemente entre os afetos. O simples fato de respirarmos, já é a cada intervalo uma luta entre afetos. Isto não seria a maior justiça? “Amamos a vida não porque vivemos, mas porque estamos habituados à vida?” Pois, [...] “quem tem paixão pela justiça sente até mesmo o seu afeto mais doloroso ainda como um alívio” (Nietzsche, 2004; 2008 p.72). O que os homens não querem, não é morrer, o que querem é não parar de viver.

Desse modo, no seu espaço de vadiagem humana, talvez, só um jogo de luta dançada seja capaz de trazer luz a isto que é sempre motivo de imoralidade e luta irreparável. Assim o afeto não fracassa e nem tem sucesso.

Em Assim Falou Zarathustra, o afeto pode ser o vazio dentro do super-homem, um espaço oco, livre e indiferente e que pode fazer-se morada. Para tanto, optamos aqui em tratar o afeto no âmbito da filosofia trágica. A seguir algumas menções sumárias, de forma que possamos apresentar o afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida.

Sobrevoando o título da obra presente: O afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida em *Assim Falou Zarathustra*, a primeira menção que fazemos se dá primeiramente, à luz de Patrick Wotling (2011) e de Scarlett Marton (2016), acerca das considerações do termo afeto para o filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Talvez nos faça sentido a restituição do termo afeto à paixão. Uma segunda menção é a enunciação da imagem do sentimento, cujo esta, julgamos ser para Nietzsche, a exaltação estética e moral da vontade de potência - “Uma “divina” e “imoral” maneira de pensar”. Uma terceira e última menção é a tentativa de esclarecermos a adoção do termo “fórmula” na vertente da vontade de potência. Acreditamos que esta cifra, fórmula, pode destoar e mudar a tonalidade, sonoridade e a recepção das considerações e implicações nietzschianas que elegeremos no curso desta investigação. O que é preciso entender é que o termo “fórmula” visa aqui, se expressar na sombra do sentimento da vontade de potência.

E se há, entretanto, um afeto trágico, este não é em nada mais imagético que todas as outras fórmulas para expressar os sentimentos morais que encontramos nos escritos nietzschianos como por exemplos: amor fati, “bom” e “mau”, bem e mal, espírito aristocrático, moral de rebanho, moral nobre etc., insinuados nos afetos que impulsionam à vida ou a degenera.

Sigamos com as nossas três menções indicadas acima e logo depois, revelaremos o afeto trágico como a inocência do devir.

Neste momento, à luz de Patrick Wotling (2011; 2013; 2016) e de Scarlett Marton (2016) esclareçamos o termo afeto que a partir daqui, tornar-se-á a bússola de todo o nosso seguimento investigativo em todas as vezes que sua imagem for acionada.

O termo “afeto” deve ser associado aos termos “instinto” [Instinkt] e “pulsão” [Trieb], dos quais, na verdade, só se distingue para sublinhar a dimensão intrinsecamente passional desses processos infra-conscientes _ também se poderia dizer que ele insiste na dimensão inconsciente da afetividade. Traduz, portanto, modos de atração ou de repulsão que regulam as preferências fundamentais próprias das condições de vida de um tipo de sistema pulsional particular. [...] É pensado por Nietzsche no âmbito da teoria do valor, como tradução da atividade interpretativa articulada a avaliações fundamentais que regulam a atividade de um tipo determinado de vivente. Em última análise, os afetos são expressões particulares da vontade de poder e de seu trabalho de dar forma interpretativa, como indica notadamente o texto póstumo de 1888. “Que a vontade de poder é a forma mais primitiva do afeto, que todos os afetos não são senão desenvolvimentos seus” (*FP XIV*, 14[121]) (Wotling, 2011, p.11).

Explorando a pista acima, podemos ler que Nietzsche usou a palavra afeto para erigir uma nova noção sobre sentimentos, referindo-se a uma trama múltipla, heterogênea, sempre movente, tecida por vontades, tensões e lutas entre forças. Lutas entre pensamentos. Lutas entre sentimentos. Lutas entre intelecção e sensação. Expressões e metamorfoses de uma única vontade inerente a todo acontecer, a todo viver; esta única vontade é a vontade de potência.

A fim de pensarmos de maneira mais acertada esse termo afeto, à luz de Wotling (2013) tomamos suas justas palavras, que nos diz: [...] “É graças à noção de afeto que Nietzsche indica em que consiste o processo de transformação que está em jogo” (Wotling, 2013, p.281). “Transformações da vontade de poder, suas reconfigurações, suas especializações _ paralelamente ao desenvolvimento morfológico!” (Nietzsche, 2013, p.15).

O afeto existe como noção que importa considerar, insinua-se como ato criativo que funda um modo de expressividade, e estabelece um aparato de interpretações para o proveito do sentir, do pensar, do interpretar, do criar e constituir valores e do avaliar as condições existenciais do agir e do viver. “A questão capital do estatuto dos instintos e dos afetos revela novamente o caráter fundamental metafórico e não-referencial da nova linguagem de Nietzsche” (Wotling,2016,p.75).

Nietzsche estava assim tentando extirpar das interpretações de mundo e de realidades, aquelas interpretações cujas fundamentações e questionamentos são idealistas e teem como caráter as nomeações do princípio do ser e de seus predicativos morais atrelados aos sentimentos, à existência e a história do mundo e do existente.

Por outra ótica, que seja também o avesso da negação moral. “E não se trata de outra coisa bem diferente, de um retorno à linguagem trágica, à linguagem da realidade, aquela que Zaratustra falou (*Assim falou Zaratustra*) para além das nomeações morais [...]” (Blondel, Eric. 1985 p.135).

Ou a equivalência desta nova linguagem nos termos de realidade-essência e realidade-aparência; visão que toma melhor forma em *Zaratustra*, sítio em que “Nietzsche encontra-se em condições de declarar que o texto da realidade-aparência é legível como vontade de potência” (Wotling, 2013, p.89). [...] “Trata daquilo que Nietzsche chama de “a inocência do vir-a-ser”, o “fatum”, “as pulsões”, e a “contradição”, que a palavra tende sempre a obliterar” (Blondel, 1985, p.137).

Esta sentença se coaduna à interpretação nietzschiana de o mundo e a vida como devir. Um mundo e uma vida desatados do constante e do fixo; desatados da doutrina metafísica dos “dois mundos” e atados ao anel do dionisíaco cujo engaste é a paixão. [...] “Paixão é: a expansão clarividente reunidora do campo de vinculação ao ente (Heidegger, 2010, p.47). Enquanto uma condição necessária da vida, tal paixão nos impele a “não nos alienarmos do mundo _ porém dominar o mundo e a nós nele”(Nietzsche,205,p.130)

Essa perspectiva, por conta de nossa sugestão, equivale à apropriação de um termo meio camaleônico na Filosofia _ a paixão; vindo a ser pensado, à luz de Nietzsche, redutível à vontade de potência como vida. [...] “Todos os seus afetos e paixões querem ter sua razão _ e o quão distante da astuta utilidade não se encontra o afeto!” (Nietzsche, 2012, p.33).

Contudo, o termo afeto é colocado de tal modo que não se distingue bem do da paixão. Ao dizer destas paixões, importa ressaltar que Nietzsche diz das “paixões que dizem “sim” ao mundo, ao homem, à existência e à vida sem desconto, sem exceção, sem seleção” (Nietzsche, 2011, p. 507). E que importa-nos o afeto, como ‘uma elevação do sentimento da vida’, ‘como estimulante dela’.

Dessa maneira não nos parece que exista uma oscilação semântica onde quer que esteja em causa o afeto em Nietzsche, parece que ele se dá, livre de flutuação.

Seja qual for o regime simbólico que venha a se inscrever, o afeto diz a perspectiva de uma plástica das vivências existenciais e de uma criação da existência. Necessidade de viver e de agir em um mundo afetual. Esta necessidade irremediável de estarmos dentro dos afetos, dentro da vida.

Marton (2016) nos possibilita capturar esta sensibilidade filosófica, versando sobre o termo Afeto (*Affeckt*) dizendo:

Ainda que esteja presente em quase todos os escritos de Nietzsche, o termo “afeto” só adquire seu sentido seminal quando da elaboração, em sua filosofia tardia, da chamada “teoria dos afetos”, designando uma tentativa de descrever imagetivamente a atividade fundamental da vontade de potência no próprio homem. Estabelecendo uma relação polissêmica com

expressões tais como "instinto" (Instinkt) e "impulso" (Trieb), o afeto assumiria então a função de remeter a análise filosófica a um horizonte no qual a noção de espírito já não poderia ser pensada a partir da ideia de uma entidade imaterial que se opusesse ao corpo, mas segundo um pensamento que se incumbe justamente de abolir as versões canônicas de alma. [...] Uma das primeiras aquisições dessa guinada é a descoberta do papel decisório exercido por um afeto específico junto à pluralidade de querer e sentimentos que, segundo o filósofo alemão, perfazem e constituem todo ato volitivo. [...] A "teoria dos afetos" concederá a Nietzsche, outrossim, a possibilidade de descrever determinadas perspectivas morais de avaliação como formas especificamente humanas de vontade de potência, criadas e apreciadas segundo condições de existência diferenciáveis umas das outras (Marton, 2016, p. 102-103).

Esta pensadora apresenta esse termo, nos levando, a saber, que os afetos não estão separados de todas as coisas. A matéria dos afetos nos é interessante, pois nos remete à construção de uma "teoria dos afetos" em Nietzsche.

"O mais "elevado", o mais "baixo" a seleção do mais importante, do mais útil, do mais urgente, já existe nos organismos mais inferiores" [...] (Nietzsche, 2015, p.116). Esse autor nos fala de uma força, de uma vontade; de uma situação e de uma condição que são anteriores ao Homem e sua razão.

"A força atraente de coisas terríveis (aniquiladoras): a vertigem de se precipitar nos abismos do futuro" (Nietzsche, 2015, p.17). Talvez nascido da necessidade humana de organizar e dominar as suas paixões.

É suposto que o sentimento dos afetos existe já presente em toda imanência. Realidade e acontecimento cuja mecânica não é tão fácil de constatar, pois, vestido de "desrazão", não tem essência e não nos faz alcançar uma razão, uma verdade, uma felicidade. Isso nos possibilita pensar as suas feições na categoria dos sentimentos morais.

Subscrevendo o exame dos sentimentos morais, sua inclinação sintomática e psicofisiológica ao circuito da vida, transvaloração da existência e de todos os valores, constatamos que são os afetos, os sentimentos, paixões e impulsos que impõem ao homem o que pensar, sentir, querer, fazer; o que valorar, como avaliar e para quê avaliar.

Desarte, disse Nietzsche: "' vivo": isto é, já avaliar: _ Em toda vontade há avaliação _ e a vontade está presente em todo orgânico" (Nietzsche, 2015, p.116) sabido que todas estas realidades, acontecimentos, situações e condições temporárias da existência, estes sentimentos e ações são redutíveis à vontade de poder. No plano nietzschiano estabelecemos:

Nosso intelecto, nossa vontade, assim como nossas sensações são dependentes de nossas *avaliações*: Essas correspondem a nossos impulsos e às nossas condições de existência. Nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o derradeiro *factum* ao qual podemos aceder em um movimento descensional (Nietzsche, 2015, p.614).

Nesta relação afeto, vontade, existência, intelecto, valor e vida se entrecruzam, seja mesmo antes de o homem lhe dar assentimento pelo pensamento e pela palavra. Desse modo, acentuamos que o nexos íntimo entre os escritos nietzschianos e a questão dos afetos está presente principalmente nos seus escritos dos anos 80 via a condição de existir, a meta e a moral do Zaratustra. Ou a sua “capacidade de viver favorecida por essa força poetante” (Nietzsche, 2015, p.37). “Os afetos são sintomas da formação do material da memória _ sobrevivência ininterrupta e atuação conjunta” (Nietzsche, 2015, p.134).

O afeto, não sendo um discurso monólito, articula a imaginação, o pensamento, as emoções e os sentimentos. Desse modo transpassa e transversa toda a matéria. Escava as ausências. Bate no peito dos humanos de frente e lhes configura um mundo em caráter de devir; “sem forma e in formulável do caos das sensações” (Nietzsche, 2011, p.351), de devires e de ciranda. Ele afeta a todos os homens e os retiram da sua zona de conforto.

Mediante isso, o que faz as transformações são os afetos, mas eles também estão diante das lentes do mundo; insinuando que deles, uma teoria possa ser feita. Nesse sentido tal teoria dos afetos só é também possível nesta teorização:

A teoria nietzschiana dos afetos e instintos não é senão uma linguagem que permite descrever a aplicação da hipótese da vontade de potência a um problema preciso: a análise da vontade do homem e da constituição da cultura. Ela tem como meta mostrar como se efetua no campo humano, a atividade fundamental da interpretação, todo esforço de Nietzsche consiste em remeter instintos e afetos a manifestações da vontade de potência, pois, ele o repete com insistência, “não há nada além” dessa vontade de potência. Instintos e afetos servem, pois, para designar especializações, diversificações a partir de um “fenômeno universal” ao qual a análise genealógica permite sempre que se remonte, como processo primeiro (Wotling, 2013, p.127).

A teoria dos afetos, portanto, diz a investigação e intuito apresentados por Nietzsche a partir dos anos 80, para justificar a disposição hostil de um instinto (afeto) contra outros instintos (afetos) em seu interior; no seu de cima, de baixo, do seu de fora, de dentro, haja vista que esta contenda não desaparece, só aumenta, pois todo instinto (afeto) está ávido de domínio, e como tal, intenta filosofar. Em suma, é essa teoria dos afetos – “a vida como totalidade das sensações e dos sentimentos” (Nietzsche, 1988, p.372), que vai tentar triunfar em quase todos os escritos nietzschianos, principalmente na sua última fase.

Como nos indica Roberto Machado (2017) recolocando a pergunta sobre aquilo que nos ensina a teoria genealógica da vida (teoria dos afetos) como vontade de potência ou sobre o que nos ensina essa teoria “psicológica” ou até “fisiológica” que considera a vontade de potência o fato elementar, “a forma primitiva do afeto” a ponto de afirmar que “toda força motriz e vontade de potência, fora dela não existe nenhuma força física, dinâmica ou psíquica”?

Respectivamente em *Além do Bem e do Mal*, e no parágrafo 23 dos *Fragmentos Póstumos*, início de 1888-primavera de 1888,13[1]. Podemos apontar:

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a presença de conceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado (Nietzsche, 2005, p.27).

Ainda o afeto coberto, não é só uma paixão entre outras, como a inclinação para dominar (como quer a ciência), mas ela explica toda outra paixão, todo outro instinto, todo outro desejo, toda outra vontade de comandar, cuja extensão pode desenvolver-se da mais simples matéria inorgânica à matéria orgânica, sem render-se ao abismo de uma vontade em si. Se assim entendido, o afeto é um sintoma, é uma força, é vontade de potência.

O afeto não é um problema filosoficamente situável. Assim como a vida, ele é de uma empresa muito difícil. [...] “Entre dois pensamentos, *todos os afetos possíveis* jogam o seu jogo: mas os movimentos são rápidos demais, por isso não os *compreendemos*, por isso *os negamos*”... (Nietzsche, 2012, p.42).

É algo que, de um modo ou de outro suscita uma gama complexa e plural de sentimentos, de interpretações e de forças somando-se às apreciações religiosas, estético-metafísicas, morais, de valor e de sentido para a vida.

Martin Heidegger em seu primeiro volume *Nietzsche* (2010), nos disse ao interpretar a vontade como afeto, paixão e sentimento, que “todos os afetos são configurações da vontade de poder”; e que Nietzsche responderia que a vontade de poder, “ela é o afeto originário”. “Os afetos são formas da vontade;” “a vontade é afeto”. Denominando tal procedimento de uma definição circular. “Afeto é vontade e vontade é afeto”. (Heidegger, 2010, p.41).

O que não resolveria de fato os questionamentos: “Em que medida a vontade de poder é a forma originária de afeto, ou seja, em que medida ela é aquilo que constitui absolutamente o ser do afeto?” “o que é um afeto?” (Heidegger, 2010, p.41), como também não dá nenhuma resposta clara e exata, do que é uma paixão e do que é um sentimento.

Sem nos desdobrarmos no ser do afeto heideggeriano que no acontecimento da metafísica, supomos, persiste em adequar o questionamento acerca do ser e do ente via o tratado do ser, tal qual o propósito trazido na constituição do primado ôntico-ontológico presente no primeiro § de *Ser e tempo*.

Nesta trajetória o *Dasein* no seu acontecimento modal de “ser-aí humano” seria a abertura, passagem e desvelamento do ente na superfície do ser ao qual ele se encontra velado.

Desse modo, teríamos um acontecimento afetual no enlace do ser do ente, melhor dizendo, teríamos uma luta entre viventes e o ser, um embate entre querer, que no fim das contas colaboraria para afirmar que a vontade, o afeto, a paixão e o sentimento, teem por essência, o ser. Assim o afeto seria a consideração e reconhecimento de um sentimento histórico-ôntico-antropológico para a iluminação do questionamento, da caracterização, constituição e entendimento do fenômeno do ser, dos viventes, do mundo, das realidades, da existência etc.

Frisamos, que para Nietzsche “Não se tem o direito de perguntar: “Quem interpreta afinal?”, mas o próprio interpretar, como uma forma da vontade de poder, tem existência (mas não como um “ser”, mas como um *processo*, um devir) como um afeto”. “É preciso negar o ser” (Nietzsche, 2015, p. 116-117-135).

Nietzsche estava preocupado com o campo de jogo interpretativo do mundo e da vida como devir, como vontade de potência e não com o campo de jogo interpretativo do mundo, da vida como fenômenos, como manifestação do ser.

Embora para Heidegger e Nietzsche o mundo fora sempre o co-intérprete em toda interpretação, constituindo-se como o horizonte a partir do qual toda e qualquer interpretação possa se realizar, é o mundo também o horizonte da confrontação entre ambos.

Porém, diz Casanova (2010) “o decisivo em Heidegger não é apenas acentuar a vinculação de toda interpretação ao seu mundo fático e expor por meio daí o mundo como horizonte hermenêutico fundamental” (, p.X), mas também submeter as estruturas prévias da interpretação à repetição deste mesmo mundo fático sedimentado, espécie de *déjà-vu*, o que remeteria à confrontação imediata ao eterno retorno pensado por Nietzsche.

Interessa-nos aqui, é esta tomada de Heidegger em pensar os afetos em Nietzsche valendo-se primeiro da consideração nietzschiana de romper com a visão de senso comum que os Ocidentais teem dos afetos. Estes tomam os afetos como um sentimento ininteligível; uma paixão maléfica, precária, vulnerável, passível de erros e incapaz da verdade.

A outra visão é a de que há uma circularidade entre os termos que designam o afeto, como também a sua redutibilidade à vontade de poder e as suas variações. A inclinação para uma

interpretação estética, psicossomática e fisiológica dos sentimentos ajuda-nos a conhecer e a compreender a vontade fundamental artística a que se chama vida.

_ *Innudia vita!*”[“vida inaudita”] _ [...] mais misteriosa... desde o dia em que vejo a mim a grande libertadora, a ideia de que a vida podia ser experiência para aqueles que procuram saber,[...] Quanto ao próprio conhecimento” [...] para mim é um mundo de perigos, é um universo de vitórias onde os sentimentos heroicos teem a sua sala de baile ‘A vida “é um meio de conhecimento; quando se tem este princípio no coração, pode viver-se não somente corajoso mais *feliz*, pode-se *rir alegremente!* E quem, de resto, se ouvirá, portanto, a bem rir e abem viver se não for principalmente capaz de vencer e de guerrear? (Nietzsche, 2000,p.202).

Nada demais, sem dúvida, nesta continuidade do duplo-trágico da existência: criação e aniquilação. ‘Mundo de perigos’, ‘universo de vitórias’. Apelo à alegria, já que o gozo da vida engendra dores e contradições, prazeres e desprazeres, razão e sensibilidades, afetos e desafetos, ora sim, ora não, proporcionando hibridez, colorido e descolorido nos sentimentos e paixões.

Aqui é preciso levar em conta uma importante consideração heideggeriana:

Ao invés de afeto e de paixão também se diz “sentimento”, quando não mesmo “sensação”. Ou, onde mesmo os afetos e as paixões são diferenciados, é comum toma-los conjuntamente sob o conceito genérico “sentimento” para designarmos uma paixão [...]. O fato de Nietzsche designar a vontade, ora como afeto ora como paixão, ora como sentimento significa: Nietzsche vê algo mais uniforme, mais originário e ao mesmo tempo mais rico por trás da palavra rudimentar “vontade” [...] O que se conhece de outro modo como afeto, paixão e sentimento é, para Nietzsche, no fundo de sua essência, vontade de poder. Assim, ele toma a “alegria” (normalmente um afeto) como um “sentir-se-mais-forte”, como um sentimento inerente ao ser-para-além-de-si e ao poder-para-além-de-si [...] é só na alegria que se forma e se revela a disparidade que reside no para-além-de-si (Heidegger, 2010, p.46-50).

Devemos introduzir neste instante, a imagem dos sentimentos para Nietzsche.

Em *Humano, demasiado humano* (2000), Nietzsche asseverava que é profundo um sentimento porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha. Mas como o pensamento profundo pode estar longe da verdade, há a necessidade do ilógico (e de sua relação fundamental com todas as coisas) para levar os pensadores ao desespero por reconhecer tal necessidade.

O sentimento está firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo que empresta valor à vida [...] (Cf. Nietzsche, p.25-38). Por esta razão, se não por outra, é provável o pendor dos sentimentos fortes a formular relações entre todas as coisas e entre todas as coisas e a vida.

Ao nos arriscar dizer que o afeto é um “sentimento profundo” porque os pensamentos (vontade de potência, eterno retorno e amor fati) que o acompanha, - é um pensamento profundo; um impulso dominante; somos tentados a fixar nosso olhar na necessidade do afeto.

[...] Que um pensamento fosse a causa imediata de outro pensamento é apenas uma aparência. [...] As séries e sucessões de sentimentos, pensamentos etc. que aparecem são sintomas do verdadeiro acontecimento! Sob todo pensamento esconde-se um afeto. *Nenhum pensamento*, nenhum sentimento, nenhuma vontade nasce de um único impulso determinado, mas é um *estado total*, uma superfície completa de toda consciência e resulta de uma constatação momentânea de poder de *todos* os impulsos que nos constituem_ portanto, do impulso atualmente dominante, bem como dos que lhe obedecem ou se opõem a ele. O próximo pensamento é um sinal de como toda a situação de poder se deslocou neste ínterim (Nietzsche, 2005, p.217).

A reflexão nietzschiana descobre que os pensamentos, os movimentos, assim como os sentimentos, a paixão e a vontade são sintomas de um afeto. Este afeto organiza, regula, comanda e dinamiza as nossas emoções, percepções sensoriais e intelectuais e os acontecimentos. Pelo fato de o mundo, a realidade e os acontecimentos serem partes da totalidade da vida; sintomas da vida. A excelência das suas manifestações ocorre devido às intensificações dos estímulos nervosos, isto é, do poder dos impulsos, instintos, afetos atuando no corpo. Em todas e quaisquer situações do mundo e da realidade, o verdadeiro acontecimento é o afeto.

Tendo o corpo como fio condutor, ele traduz uma combinatória de sensações, emoções, de dor e prazer. O afeto compromete a continuidade das nossas ações e da nossa história, logo, compromete a nossa vida por inteiro. Dado à esfera da determinação da autonomia da razão, torna-se o patético _ o incontornável modelo de uma ficção incompleta e irracional. Por essas razões, o afeto, este forte instinto, é colocado na posição de ilógico. É interpretado como signo do ilógico.

Para esta razão, as paixões, as emoções, os instintos, os afetos são censurados porque eles não dão conta de organizar seu próprio “caos” e não são universalizáveis. Mas é justamente aí neste “caos” e nesta não universalidade, que este ilógico se torna interessante e necessário. Não existe afeto que não seja afeto a alguma coisa ou afeto por alguém.

Eles constituem a paixão mais potente. Uma nova “inventiva para a modificação das relações de potências”.

Esse afeto, sentimento forte de aparecimento revisitado em Nietzsche, a partir de 80, não se esconde ao denunciar a razão obrigando-a a confessar a sua insuficiência, e a provar sua incapacidade

de explicar os sentimentos, força-nos por um instante, fazer um contorno no dito nietzschiano sobre os sentimentos. Sigamo-lo em suas palavras:

Não se pode explicar o que é o sentimento: mas acredito que não seja muito quando se sabe o que é, e certamente por trás deles não se esconde nenhum enigma universal. (...) Nossos sentimentos mais fortes: na medida em que são sentimentos, eles são algo externo, exterior, imagético: comparações eles são (Nietzsche, 2005, 2004 p.61, 280).

É preciso, assim como Nietzsche, querer conhecer os sentimentos em face do mundo. Toma-los por outro ponto de vista que não seja só o da racionalidade. Tratar de considerar a presença e o eterno movimento dos sentimentos em todos os domínios da existência na economia global da vida. Martin Heidegger citou algo, dizendo:

No sentimento abre-se e mantém-se aberto o estado no qual nos encontramos concomitantemente em relação às coisas, em relação a nós mesmos e em relação aos homens que convivem conosco. O sentimento é efetivamente esse estado aberto para si mesmo, no qual nossa existência se agita (Heidegger, 2010, p.48).

Por este processo entendemos que o que move o homem é o sentimento. O que move a ação do pensamento é o sentimento. O que move o homem é um forte sentimento, “um forte instinto”. Este “forte instinto”, este forte sentimento é o afeto.

Por isso constatamos que o homem tem o sentimento e o afeto tem o homem. O homem tem o sentimento _ o toar das sensações [...]. O homem é [...] “uma máquina que tem sensações” (Heidegger, 2011, p.11). Uma tessitura orgânica que experimenta muitas formas de sentir. “Um amontoado de paixões”. O homem é afetos em combates. Ou seja:

Isso é o ser humano: uma nova energia, um primeiro movimento: uma roda que rola para fora de si; se ele fosse suficientemente forte, faria os astros rolares ao redor de si. [...] Um amontoado de paixões que, através dos sentidos e do espírito, atuam no mundo: um novelo de serpentes que raramente cansam do embate: então olham o mundo, para nele fazer sua vítima (Nietzsche, 2004, p.192-193).

Dos sentimentos dependem os homens. Fortemente, os homens estão enovelados nesta espécie de garantia de gestação e parto da vida. Esses sentimentos são plurimultivalentes ao lado dos sentidos

e do espírito. Temos aí traçados a imagem da “força interior” em profusões e sem limites que pulsa e atua no mundo.

Os sentimentos estão para o ‘espírito’ assim como as sensações estão para o corpo. Daí o sentimento de comunidade com os afetos ou até de pertencimento no mundo dos afetos. De mais a mais, a revelação de que não podemos traçar limites para as suas profusões. Nem mesmo apreendê-los e julgar tão precisamente, conforme a racionalidade e a significação que lhes imputamos. O sentimento estimula o pensamento de que por toda parte há afetos em combates.

“O sentir é aquilo em que si concatenam todas as coisas” (Colli, 2013, p.31). “É provável que os objetos da sensibilidade religiosa, moral e estética pertençam à superfície das coisas, enquanto o ser humano gosta de crer que pelo menos nisso ele toca o coração do mundo” [...] (Nietzsche, 2000, p.18). Ora, essa possibilidade deve ser entendida como a contraparte da razão. [...] “A sensibilidade (faculdade do sentir) representa tanto o estado de minha alma, quanto então é chamada de sentido interno; quanto o estado de meu corpo, quando recebe o nome de sentido externo” (Baumgarten, 1993, p.66).

As sensibilidades, elas proporcionam uma introvisão das coisas. Subsistem através das carnes, peles, ossos, sentidos e em diferentes metamorfoses do ser humano. Elas colocam todas as coisas no querer profundo da vida. Não somos nós que nos inclinamos para as sensações, os sentimentos, são eles que nos inclinam a nós.

[...] “Nossas paixões e inclinações querem sua satisfação e, *além disso*, o domínio sobre o intelecto” (Nietzsche, 2013, p.178). Ao certo, a experiência contingente dos sentimentos ainda aponta para a ausência de um certo tipo de sentimento e de seu experimento. O experimento de um sentimento mais elevado.

[...] “Nossos sentimentos – esse é todo o passado humano até tu e eu: Os valores fabricados. Nossos sentimentos mais elevados teríamos de acabar com eles se não lhes déssemos uma nova finalidade”!(Nietzsche, 2004, p. 140).

Isto é uma formulação dos sentimentos em combates e dos seus efeitos incorporados aos acontecimentos da religião, da estética, da filosofia e da moral. Isto é, “*toda luta – todo acontecimento é uma luta _ precisa de duração [...]*” (Nietzsche, 2013, p.23). (Grifos do autor).

Desse modo, os sentimentos prosseguem buscando novas formas expressivas para o seu veículo. Com efeito, esta assimilação dos sentimentos com novas figurações, não é senão, variações redutíveis da interpretação da vontade de potência e de todo o seu querer.

Nietzsche em *Sabedoria Para depois de Amanhã* (2004) constatou:

Assim que a vontade aparece em cena, o sentimento tem a sensação de *libertação*. O sentimento é especialmente sofredor _ e, assim que a vontade aparece, ele descansa e deixa de sofrer. A isso se chama de liberdade da vontade. Quando sentimos que estamos fazendo algo com excesso de força, sentimos-nos livres; quando a ação em si nos deleita e é feita não somente com o fim de nos deleitar, surge a sensação da liberdade do querer: embora nesse caso queiramos um objetivo, este não nos domina por completo, ele apenas oferece uma oportunidade para que nossa força dê livre curso a si mesma [...] (Nietzsche, 2004; 2005,p.201,84-85). (grifo do autor).

Acordam Clément Rosset (2000) e Michel Henry (1985) que todas as coisas encerram-se na vontade, nos sentimentos e no querer. Até o ser humano encerra um testemunho de si mesmo na conquista de sua verdade e de sua realidade quando pelo grau de sentimento de vida e de potência dispõe e afirma suas próprias forças.

Mas, a evidência mais preponderante e, ao mesmo tempo, trágica, é o anúncio de que “tudo o que existe é força e luta do espírito”. [...] “E isso na medida em que a possibilidade principal da vida é o sofrer-se a si mesma” [...] (Henry, 1985, p.66). Só não sente, só não se afeta quem ainda não morreu por dentro. [...] “Nada mais trágico, nada mais terrificante para o homem do que aquilo que provém de sua própria profundidade” (Rosset, 1989, p.68).

[...] “Não conheço nenhuma finalidade melhor para a vida do que morrer pelo grandioso e pelo impossível, *animae magnae prodigus*- (que sacrifica a sua vida)” (Nietzsche, 1999, p.286). Isso de certa forma corresponde à vida movediça; ao ímpeto criador do ser humano, não indiferente às forças no livre curso de si mesmas.

Alguns aforismos de *Para Além do Bem e do Mal* sustentam que a doutrina do sofrimento, do grande sofrimento criou todas as elevações do homem classificando-o segundo a grandeza, a quantidade de sofrimento que ele pode suportar e a profundidade que pode alcançar este sofrimento. (cf. Rosset, 2000).

Nietzsche (2004) estaria afirmando ter descoberto “um novo território no ser humano onde a alma extravasa” inventando “uma nova cor” e “um novo odor”?

Imaginamos que postos e libertados a vontade, o sentimento, o espírito e a alma, fica liberado o território da vontade de potência como força plástica, como impulso fundamental.

Assim [...] “É a vida, exclusivamente a vida, essa força obscura que impele e que se deseja insaciavelmente” [...] (Mann, 1975, p.63). É a vida que ao liberar-se, vem ao mundo e aos seres humanos de todas as partes. Ela projeta-se no acontecer da existência indicando sua dispersão em todas as direções. O acontecer na vida é o lugar por excelência dos sentimentos e da força. O acontecer dos afetos dá vida à vontade de potência e vice-versa.

Esta vontade de potência, sabendo-se livre e capaz de relacionar-se com os seus querer num caminho de experimentos de todo mundo circundante; se possível, quer construir e constituir pelos próprios meios a “essência” do vivente e da vida. Haja vista que o “caráter da vontade de poder incondicionada está presente em todo reino da vida” [...] (Nietzsche, 2013, p.14).

Incluímos neste domínio o território da moral. “Moral é uma parte da doutrina dos afetos: Até que ponto os afetos alcançam no coração da existência?” (Nietzsche, 2013, p.19). Temos, portanto, sinalizado aí, a moral que não pode ficar de fora do construto e constituição do mundo, do homem dos sentimentos e da vida. Estas considerações permitem entendermos a afirmação nietzschiana de que a moral aparece como uma condição de existência:

[...] Mas agora reconhecemos o próprio livre-pensar como moral. [...] As percepções e sensações têm coloração moral. O que fizemos era terapia. Um recurso para viver. Moral apareceu como uma condição da existência. O novo olhar, *mais livre*, para a moral como condição de existência e de estímulo da vida [...] (Nietzsche, 2004, p.208).

Essa vontade funciona também como signo de condições existencial e moral no mundo circundante, o ser humano é levado ao experimento radical pela ótica do valor para indagar e avaliar os sentimentos morais e a vida.

Do mesmo modo que este pensador, com efeito, indagou e avaliou os sentimentos morais dados já tão previamente à existência de um sentimento de potência e a acontecimentos existenciais; nós também consideramos estes pressupostos como pontos que habilitam os afetos ao sentimento da vontade de potência.

No entender de Nietzsche, o sentimento de potência é que potencializa o caráter de vida de tal modo a dimensionar todas as coisas que nos circundam. Não é, sem dúvida, que a ideia da vontade de potência aparece também apenas como “um nome para a vida”.

Sinal de um gesto afirmativo, um “dionisíaco dizer-sim ao mundo”, como vimos oportunamente se estabelecer no combate apolodionisíaco presente neste cenário que descreve a passagem da estética trágica à filosofia trágica. Disso se alcança especulações que servem para apontar as bases do movimento inaugural do projeto zaratustriano.

No § 337 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche postulou que a “humanidade” do futuro sugere forjar elo por elo um sentimento forte, um único sentimento, pensado sob as barbas dos sentimentos antigos enfraquecidos e reunidos numa única alma. Um sentido novo de sua própria história e toda humanidade, experimenta-se, generalizada e em proporções formidáveis seu sentido e valor para a vida. Especulamos ser este sentimento, o sentimento do trágico.

É, portanto, importante que o indivíduo se circunscreva nas sensações, disso depende o seu existir; disso depende tudo o mais, inclusive a sua capacidade de inspirar e granjear afetos e mesmo de afetação.

[...] “Tal como vemos um broto desperdiçado pela natureza, é um sentimento acima de todos os sentimentos. _ Mas quem é capaz dele? Claro que apenas um poeta. E os poetas sempre sabem se consolar” (Nietzsche, 2000, p.40). Os poetas teem em seu crepúsculo inúmeras formas simbólicas da arte, uma vez que a arte captura sempre novas ideias dantes não veiculadas.

[...] (Os poetas, para citar um exemplo, foram sempre os criados de quarto de alguma moral)... “Vale a pena viver a vida” _ “dizem eles _ a vida é uma coisa importante, há qualquer coisa por detrás dela, a sua aparência esconde um objeto, tomai cuidado com isso” (Nietzsche, 2000, p.37).

É melhor dizermos precisamente desta aposta trágica: Eis que no mais profundo dos subsolos do ser, do mundo, e da vida, habita o trágico. Em tudo detectamos um caráter trágico, pois em tudo está a gravidade maior da vida. A vida ela mesma é trágica.

O mundo não cessou de fazer-se cada vez mais sujeitado a este sentimento, tendo que buscar uma aquiescência para os mesmos, via sacrifícios. O que é mais, o indivíduo prestar contas das suas ações, seu grau de força e ou de esgotamento, _ O seu “idealizar” e projetar-se nas coisas. Só a vida, ela mesma; potente, impulsiva, tensionada em expansão e nada mais. Noutras palavras, trata-se de tentar elevar os próprios sentimentos e a própria existência a excelência da vida.

Incontestavelmente, assim, o afeto tem o homem. O [...] “Sentimento de poder”, de _ [...] “Quem deseja adquirir sentimento de poder, recorre a todos os meios e não despreza nada que possa alimenta-los” [...] (Nietzsche, 2004, p.2011).

Nós recorremos mesmo ao sentimento do trágico dionisíaco como caráter postigo de alimento que nutre o homem para o sentimento de poder. Quer dizer alguma coisa que se pensa como afetando a ordem das coisas, na medida em que se estima o trágico como uma força negada do “milagre grego “ou o descomunal fenômeno do trágico dionisíaco” _ a alegria no coração.

Havemos de ver com clareza ainda maior a imagem do coração em tudo quanto vive e se move. “Um coração para pensar” (Eclesiástico 17, 6, p.1168). “Amo os espíritos livres quando eles teem o coração livre. Para mim, a cabeça é como que o aparelho digestivo do coração.

O que o coração recebe, a cabeça precisa digerir e transformar em pensamento” (Nietzsche, 2004, p.138). Daí, homens para pensar, [...] “Sem refugiar-se numa metafísica, mas sacrificarem-se a uma civilização do devir! [...]” (Nietzsche, s\d, p.59).

Ponton (2009) Constata isso ao dizer que será épocas efetivamente a de uma Humanidade para a qual o conhecimento tornar-se-á o afeto mais potente, um afeto tão potente que tudo poderá ser-lhe

sacrificado. O aforismo 13 de *A Gaia Ciência* certifica este teor sacrificial da Humanidade do futuro à paixão do sentimento da vontade de potência.

[...] O facto de fazermos sacrifícios para fazer o bem e ou o mal não altera em nada o valor definitivo dos nossos atos; mesmo se arriscarmos a nossa vida, como o mártir pela sua igreja, é um sacrifício que fazemos à nossa necessidade de poder, ou a fim de conservar o nosso sentimento de poder. Quando se sente profundamente isto: “posso o verdadeiro”, que outras posses se não abandonariam para conservar esse sentimento! O que se não deita pela borda fora para continuar à *superfície* _ quer dizer por cima daqueles que estão privados da verdade!(Nietzsche, 2000, p.50).

É o conhecimento que sacrificamos. É o saber que sacrificamos; são os sentimentos, nossa vontade, paixões, afetos, as nossas ações e valores que sacrificamos. É o coração que sacrificamos para o bem ou para o mal. Tudo sacrificamos pelo sentimento de vontade de potência.

E tudo isso, sacrificamos na economia global da vida. O sentimento, afinal, é tanto um instinto mais forte, um sentimento de poder, “sentimento dirigente” quanto uma medida e um “produtivo-configurador” e criador de valores.

De maneira análoga à Nietzsche e ao excerto acima, colocamos o coração no centro de gravidade da vida, isto é, na vida ela mesma. Projetamos aí, a imagem de um coração híbrido, selvagem; amante do dever e da vida, batendo em descompasso, fora da ordem e da tábua da lei existente no mundo e na vida humana.

“Eu amo o vir a ser. O amor à vida é quase o contrário do amor à longa-vida. Todo amor pensa no instante e na eternidade_, mas jamais na ‘extensão’” (Nietzsche, 2004, p, 92). Ideia que se perfaz no bojo de um sacrifício monstruoso, isto é, no maior sacrifício que é o homem sacrificar-se a si mesmo. (cf. Ponton, 2009).

No lugar do amor, colocamos o afeto, no lugar do amor colocamos o amor à vida. Todo o apreço ao dever e a consequência da nossa entrega a ele, a alegria no coração. Uma perspectiva vitalista estético-pedagógica está aí subjacente. Ou um esperado aprendizado nas danças de Zaratustra e na sua aposta inocente na totalidade do dever.

Podemos ver que esta ideia ganha realidade na construção de uma teoria dos afetos no que toca constituir-se como meta dentro do grande Projeto: “Tua vida um experimento e monumento ao teu experimento” (Nietzsche, 2004, p.170).

Em *O Viajante e sua sombra ou Humano Demasiado Humano II* um dos prognósticos da vida a que os homens devem invocar e anunciar _:

[...] “Muitas alegrias estão ainda reservadas aos homens, alegrias cujo perfume não veio ainda até aos do presente. Ora, temos o direito de nos permitir esta alegria, de invoca-la e de anuncia-la como algo de necessário, previsto que o desenvolvimento da razão humana **jamais se detém!** **Dia** virá em que não se quererá mais assumir o pecado **lógico** que se oculta a cólera e a punição, praticadas individualmente ou em sociedade: será esse dia em que a cabeça e o coração saberão estar tão perto um do outro, quanto estão distantes hoje em dia (Nietzsche, 1967, p. 131-132). (Grifos do autor).

Nosso reportar a estas muitas alegrias a querer sacudir a tirania do espírito (‘pecado lógico’), tende a revelar um rompimento com as dualidades de um mundo interposto entre os homens e a natureza, entre os homens e as coisas. Eis, porém, o mais importante: “o direito às alegrias” de modo a esperar a aproximação entre a cabeça e o coração; e a ousadia de esperanças mais altas: querer a melhor forma de vida até que se faça ”espíritos livres”. Nietzsche quer com isso, favorecer o vínculo entre a cabeça e o coração. Ou o encontro da razão e da sensibilidade.

Podemos nos adiantar e traduzir isto numa penetrante visão daquilo que será a “inocência do devir” ou o fim do caráter finalista da vontade de potência em face da verdadeira liberação da matéria e do espírito restituindo e devolvendo ao homem a inocência, liberando-o para o conhecimento e a alegria.

Aí não há também, nenhuma espécie de assentimento e\ ou dissentimento a um ou outro. Mais significativa ainda, existe o rompimento com o sentimento profundo de crença em uma significação metafísica de mundo e a sua justificação do destino humano, e, todavia, da existência em geral. Isso nos chama a atenção para que reconheçamos a sempre preocupação nietzschiana com a questão dos sentimentos e o privilégio da sensibilidade e a sua crítica do primado da razão.

Wotling (2013) traduz que a razão não é a essência do homem, mas uma instância tardia, um instrumento suplementar da dominação da realidade. A razão não rege unicamente a economia global da vida. “Os nossos pensamentos são as sombras dos nossos sentimentos, são sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes” (Nietzsche, 2000; 1978 p.159).

Manifestadamente, pensamento e sentimento se interceptam em um momento ou outro, mas é daí que se segue a proporcionalidade dos pensamentos. Eles são resíduos dos sentimentos. O sentimento é contagioso. [...] “O sentimento nasce dum *crimem laesae majestatis humanae*” (traição da majestade humana) (Nietzsche, 1967, p.145). Contrário à visão da razão, o sentimento não nasce de uma expressão própria do pensamento, e sim de um sentimento de traição, de um transvio do pensamento e da razão. Ele nasce de uma efervescência dos nervos, de uma excitação da carne.

Esse sentimento, sem dúvida, nasce de um sentimento maior de força e de plenitude: o afeto. [...] “Os pensamentos são *signos* de um jogo e de uma luta dos afetos: eles se encontram sempre reunidos com suas raízes veladas” (Nietzsche, 2013, p.17). Pois assim sendo [...] “Sob cada pensamento habita um afeto” (Nietzsche, 2013, p.19).

O que está por trás de nossos pensamentos, movimentos e ações é os nossos afetos em combates. O afeto é o fiel da balança da existência. Pensamentos, sentimentos, vontade e força estão na linha do coração. Cruzá-los todos, quer dizer dar vida à existência.

Nietzsche escreveu em *Fragmentos do Espólio* (2004) novembro de 1882 e fevereiro de 1883 que teria perecido por cada um de seus afetos se não os colocasse sempre um contra o outro. Parafrazeando-o, dizemos que o afeto está presente por toda parte onde há vontade, onde há vida. Vontade e vida estão, então, sempre e por toda parte. Onde encontramos vontade de potência, encontramos vontade de afeto, encontramos vida. Onde encontramos vida encontramos combates.

Vejam agora a tentativa de esclarecermos o termo “fórmula” com a intenção de torna-lo equivalente à “vontade”, as paixões e aos sentimentos. Esta pletora de fórmulas faz nascer várias questões. Coloquemos então em primeiro plano a “vontade”, as paixões e os sentimentos.

“Vontade” é um conceito para reunir todas as paixões. Paixões são sentimentos para designar certos estados corpóreos que nós *não* atribuímos ao corpo. “Sentimentos comuns”. *Sentimentos morais* são paixões de *juízos de valor* em metamorfose [...] Sentimentos são-nos dados e o mundo externo: e inclusive os *sentimentos localizados neste* (Nietzsche, 2004, p.253).
(Grifos do autor).

Este trio plástico, dionisíaco, simbólico e cheios de forças, precisamente revela o caráter de uma rebelião face à interpretação. Caso aceitemos, se estabelecem entre eles, procedimentos simbólicos (metafóricos) e morais redutíveis à vontade, favoráveis ao mundo em caráter de devir e acenando a uma tradução para o mundo em seus movimentos e ações.

Vontade, paixão e sentimentos esses nomes justificam e dão uma vivência ao devir_ a este “princípio de diferença por excelência, outra coisa mais que o ser- princípio de uniformidade, pois ‘o devir não é um fenômeno moral, é apenas estético’” (Nietzsche, 2002, p.106). Com efeito, esta fórmula em devir, assume-se uma simplificação destas forças que só agem em conjunto.

Ao que é preciso acrescentar, se se deseja seu efeito de conjunto, para marcar suas metamorfoses e transfigurações de transcurso, é aqui que os processos do pensamento trágico se opõem aos processos dos lugares-comuns da fórmula. Falamos da Vontade de poder. A vontade de poder, como a podemos proclamar em Nietzsche, é o centro da gravidade da vida.

Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e de mal e das valorações. [...] Vossa vontade vossos valores colocastes no rio do devir; uma antiga virtude de poder me é revelada pelo que o povo acredita ser bem e mal.[...] Não é o rio vosso perigo e o fim de vosso bem e mal, ó sábios entre todos, e sim aquela vontade mesma, a vontade de poder _ a inexausta, geradora vontade de vida. [...] quero dizer-vos também minhas palavras sobre a vida e a maneira de tudo que vive. Tudo que vive obedece. [...] Recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive. [...] Que dar ordens é mais difícil que obedecer. [...] Em toda ordem vi experimento e risco ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo. E também quando dá ordens a si mesmo: também aí tem de pagar por ordenar. Tem de se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei. [...] Escutai agora minhas palavras, [...] Examinai cuidadosamente se não penetra no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei a vontade de poder [...] Assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder _ a vida mesma. (Nietzsche, 2018, p.108-109-110).

“A vida como totalidade das sensações e dos movimentos do sentimento” (Nietzsche, 1988, p.371). É o seu grau de beleza, de peso e de força máximas; em abundância, em intensidade e em criatividade. Isso é o que a eleva a estes graus de expansão e de totalidade: O mais e melhor, o mais rápido e mais frequente são graus que pertencem de direito às forças da vida.

E nesse centro de gravidade, pode o homem querer despojar-se, querer julgar e avaliar, querer se instalar nas próprias forças incontornáveis e repetidas da realidade ordinária da vida. Este homem evitaria a mera aceitação instantânea do devir, lutaria para tornar-se “espírito livre”, isto é, lutaria para criar para si valores com quais se possa viver.

Porquanto a vontade de potência caracteriza-se por ser uma fórmula ontológico-performática, sucede-se que pode assumir a ideia de expressão multissignificativa sempre em múltiplas projeções e múltiplas configurações, por exemplos: “força”, “alma”, “espírito”, respiração, existência, ser vivente, “lei”, “vida” etc. Como pletora de fórmulas que faz vibrar sentidos e significações, é também fórmula-anfibologia, fórmula-anfíbio, fórmula-espectro e fórmula-Proteu.

À ótica destes lugares-comuns, não tão comuns assim, e ao lado da razão, da lógica, da ordem das matemáticas, das causas e dos fins, irrompe sempre o trágico e uma realidade trágica, Isto é, a vontade, as paixões e os sentimentos acontecem sempre fora dos lugares-comuns, fora dos fundamentos ou princípios, na medida em que, a tendência destes acontecimentos pende à possibilidade da vida; assim como é o acontecer da vida.

Desse modo, o termo “fórmula” se daria a reconhecer entrelaçado aos nós do trágico, da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo.

Nesta nossa terceira menção, perceberemos que o título em questão cria uma expectativa que, tememos não conseguir satisfazer. Na verdade, não pretendemos examinar as diversas fórmulas que Nietzsche dispôs para examinar a questão dos afetos.

Nosso interesse é bem menor. Gostaríamos tão-somente de anunciar a “fórmula: afeto trágico” como uma proposta de tradução ao projeto de transvaloração de todos os valores em relevo a questão do valor e sentido da existência pensado por Nietzsche.

Nesse sentido, o termo “fórmula” tende a ser compreendido no cruzamento relacional e perspectivístico desta força superabundante, plástica e renovadora. A vontade de poder lida no ciclo do eterno retorno. E na interpenetração da sensibilidade e da razão; sem com isto, eliminar um em proveito do outro. Bem, assim apresentaremos a imagem da “fórmula afeto trágico” como o que há de vir recrutada da arte trágica e do seguimento da vontade de potência. Este afeto trágico, o que quer que seja ele, um arranjo de crueldade, um lusco-fusco de sentimento pessimista, outro meio de pensamento articulado à vida e a existência.

Ou outra porta de entrada para o mundo e para a existência ou mesmo outra imagem dos sentimentos com a qual se possa viver, em tudo isso, seja como for, lhe é assegurado condescendência à vontade de potência como vida, como afetos.

Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada _ esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar (Nietzsche, 2005, p.28).

Pela indicação acima, essa “fórmula” pode ser um signo para sublinhar este mundo e esta existência. Uma “força-ideia”, uma “força-gerativa”, força plástica espelhada no sentimento de potência. À “lógica do afeto trágico”, “afetos que condicionam a vida”; um pressuposto metodológico, a saber, isto somente é o trágico. [...] “É trágico o que deixa mudo todo o discurso, o que se furta a toda tentativa de interpretação: Particularmente a interpretação racional (ordem das causas e dos fins), religiosa ou moral(ordem das justificações de toda natureza)” (Rosset, 1989,p.65). Trágico é “não buscar o sentido nas coisas: mas inseri-lo nelas!” (Nietzsche, 2013, p. 202).

Não obstante, o pensamento trágico se vê nas sendas da “doutrina do ‘eterno retorno’, isto é, do curso cíclico incondicionado e infinitamente repetido de todas as coisas - esta doutrina de Zaratustra já poderia ter sido ensinada por Heráclito” [...] “É, pois, de uma experiência de pensamento que se trata aqui, no limite do indizível” (Lefranc, 2005, p.301-307).

De outro modo, também, “pensemos essa ideia [a do trágico] em sua forma mais terrível: a existência, tal como ela é, sem sentido e sem meta, mas inevitavelmente retornando, sem final no nada: ‘o eterno retorno’” (Nietzsche, 2013, p.180).

Heidegger (2010) nos assegura que “precisamos reconhecer que Nietzsche só determina o trágico a partir do que toma como sendo o começo da tragédia. Com o pensamento do eterno retorno do mesmo, o trágico como tal se transforma em caráter fundamental do ente” (Heidegger, 2010, p.215).

Perspectiva absurda e pavorosa de uma existência vindoura para os viventes em geral, que provoca inquietação, medo, desespero, angústia etc. Por outro lado, é a possibilidade da vida em seus matizes mais doloridos e em suas alegrias mais calorosas.

O trágico está para ser realçado assim como o afeto e a vida está aí para serem realçados. Vida-afeto, afeto-vida, eterno retorno é associação simbiótica de uma sinonímia híbrida, paradoxal e metafórica, pois a vida é trágica e o sinal de seu eterno vigor é o seu retorno, a mais elevada forma de afirmação que pode ser alcançada.

Sem dúvida, aí reside mil fórmulas para o afeto trágico. [...] “um monte de afeto, um *primum mobile*, mas deslocado em seu movimento, e oprimido por tudo que o move”. (Nietzsche, 2004, p.12-154). Este suposto inconveniente “monte de afeto”, como força que recusa seguir a linha reta do mundo e um princípio de uniformidade aproxima a “fórmula” ao trágico, uma vez que supomos está subtendido aí uma associação de ideias à base de uma tradutibilidade do trágico.

Chegados aí, isto é, diante desta imagem quase-ausente, que carrega um caráter de “vontade estranha”, de visada trágica, precisamos pelas nossas próprias medidas, pela própria incipiência do dístico afeto trágico, colocar uma notação vitalista de modo a esclarecer nossa adoção do termo “fórmula” ao longo desta investigação.

Existe a razão para que peçamos o acordo com “uma lógica dos sentimentos” para ser nossa “fórmula” tão expressiva como são as fórmulas matemáticas dentro deste terreno definido, cognoscível, e matemático da razão. Desta feita, se pudéssemos estabelecer uma equação de igualdade no pensamento de Nietzsche, esta se daria, possivelmente, entre os sentimentos e as forças.

Guiando-nos pelas implicações de James I. Porter (1999), dizemos que a potência reside unicamente no sentimento de potência. A potência é inseparável do sentimento que se tem, porque a potência repousa sobre um sentimento da diferença, o sentimento de um super-acrécimo de forças. E aqui é o único critério pela qual reconduz a força. [...] Está claro que o sentimento permite ele certificar que há igualmente potências e sentimentos. Se tal é o caso, então a força poderia confirmar não ser a codificação de um erro. (livre tradução).

É como se disséssemos que os sentimentos equiparam-se às forças e as forças equiparam-se aos sentimentos porque tanto um quanto o outro são invisíveis grandezas, um “painel de eternas

configurações”. Uma constelação de imagens pela qual, sentimento e forças já postulam algo de perspectivístico, algo de uma multipluralidade de afetos, afetos endógenos.

Tal qual a uma fórmula artística a recriar a vida. [...] ”Não se deve brincar com fórmulas artísticas: deve-se recriar a vida, de tal modo que ela precise se formular depois...” (Nietzsche, 2013, p.120).

Já ancorados em Nietzsche, delineemos a nossa fórmula “afeto trágico”, assim:

Afeto trágico = Vontade de potência = vida.

Servindo-nos dos feitos de Wotling (2013), esclarecemos que a fórmula afeto trágico = a excitação global de toda maquinaria nervosa do corpo + a meta da legislação dos filósofos do futuro [de modo] a exercer uma coação sobre o corpo de maneira a favorecer a seleção de um tipo que encarne o florescimento da vontade e da potência; isto é, conseguir superar o tipo selecionado pela tábua de valores do cristianismo, atualmente predominante. + Um signo de forças plurais e múltiplas das interpretações. Isso → [nesta] “fórmula um tanto enigmática numa primeira leitura da ‘filosofia de Dioniso’”.

Sobre a “filosofia de Dioniso”, de saída, tomemo-a como a expressão da afirmação trágica da vida. Como o Projeto de Zarathustra a pensar sem preconceito e amolecimento em que no solo trágico um gesto, um gosto e um querer pelo afeto trágico também pode emergir.

Através dessa notação perspectivista-vitalista, nós precisamos apelar para todos os princípios e juízos da matemática e seu resultado. À advertência nietzschiana: [...] “Resultado: é apenas uma questão de graus e de qualidades: todos os homens são artistas, filósofos, cientistas, etc.” (Nietzsche, s/d, p.42).

Todos eles estão a fazer um experimento com o pensar. Todos se põem, mais a sério, nas questões existenciais e não nas questões matemáticas. A referida notação está destinada a ser entendida numa reunião, numa analogia, num resultado e avaliação entre forças: o quantitativo-qualitativo dos sentimentos internos das forças presentes em um sujeito afetivo.

O que equivaleria também aos seus sinais retóricos de perfeição, objetividade e de plena inteligibilidade cujos agentes racionais (o filósofo, artista, cientista), analogicamente, tomam suas forças e processos internos à altura de suas concepções e perspectivas morais. “A nossa avaliação é feita em função das quantidades, não das qualidades. Respeitamos o que é grande, quer dizer, [...] No domínio do intelecto tudo o que é qualitativo é apenas quantitativo. Somos conduzidos às qualidades pelo conceito, a palavra” (Nietzsche, s/d, p.43).

Ainda Nietzsche:

[...] Cada palavra, cada número é o resultado de um processo físico e se tornou firme em algum lugar dos nervos. Tudo o que se organizou nos nervos continua vivendo neles. Há cristas de onda da excitação em que esta vida entra na consciência e em que recordamos (Nietzsche, 1978, p.) (Livre tradução).

A nossa questão “fórmula”, vai nesta direção: Já não se trata de decifrar a função determinante das partes numéricas nem buscar o seu denominador comum ou o saber de uma fração dos sentimentos, dos nervos ou talvez do próprio corpo que por força da matematização (entendamos aqui a “atomização da alma”) das coisas se torna a tradução de um mundo quantificável, inteligível; uma existência calculável ou o instinto mais severo do conhecimento; numa palavra, a filosofia (metafísica).

Pois sabemos que o espírito matemático é fruto de uma lógica retórica de inclinação à um horizonte limitado e estreito do mundo, das perspectivas e da realidade. Em suas formulações casam-se matemática e sentimentalismo, herdeiros, um e outro, de uma gramática metafísica. Este espírito matemático se outorga o tutor das regras e leis duráveis e imutáveis do cosmo e da vida. Esse espírito, de igual otimismo, repousa e professa um tipo de ideologia do endireitamento e do adestramento.

Essa fórmula se se supomos sê-lo, lançamo-la ao sim da excitação, intensificação e pulsão dos nervos e dos órgãos que se colocam no fundo destas abstrações. Mais que isso, lançamo-la ao despertar da sensibilidade no mundo juntamente à da existência na tentativa de buscar e dar assentimento ao mais potente dos afetos, o afeto trágico.

Por esse viés, acreditamos que Nietzsche olhava para o aspecto plural, ambivalente, avesso, hesitante, e cambiante que pode ter a lógica retórica e matemática no interior da natureza, do mundo, dos afetos e da vida. Hesitação, desconfiança e dúvidas das leis dos números que nestes ínterins não são capazes de uma representação, cujas leis podem se tornar inaplicáveis. E por outro lado, que o indivíduo tem efetivamente a força de suportar as incidências, as intermitências do devir.

Aqui ainda é de imaginarmos que, quanto Nietzsche fala de um avesso, uma hesitação e de um cambiar da lógica retórica, supomos, primeiramente que ele também pensou uma fórmula matemática para as paixões. “As paixões = as circunstâncias dos nossos órgãos e sua reação no cérebro _ com uma busca de dissolução” (Nietzsche, 2004, p.161).

Isso o levou a reconhecer que também era metafísico e ainda via as paixões como vontade de negação da vida. Por outro lado, reconheceu uma desconfiança da razão e de sua lógica de racionalização da vida, depois de perceber nas paixões um sentido para a condição de vida e de crescimento.

A condição necessária a uma vida melhor sentida. Mesmo paradoxalmente, é neste desviar, transgredir ou trair dessa matemática ou lógica retórica que traçamos aquela equação acima para dizer da nossa perspectiva do cultivo dos afetos no Zaratustra de Nietzsche.

Em suma, não importa como anteriormente, tentamos forjar uma fórmula afeto trágico. O que nos incomoda, é se futuramente, assumiremos a sua imagem como “loucura ilusória”, se como terminologia matemática, uma interpretação literária, como um esclarecimento epistemológico ou mesmo para uma economia terminológica e conceitual.

Ou se reduziremos cada aspecto seu à vontade de potência, ao eterno retorno e na máxima maior do afeto trágico: O amor fati. A experiência trágica por excelência. Tudo indica que uma redução a estas fórmulas nietzschianas nos servem bem.

Todavia, é preciso que admitamos e entendamos logo de saída, que esta notação perspectivista-vitalista está inscrita na mais alta estima nietzschiana:

A fórmula da minha felicidade: Um sim, um não, uma linha reta, uma finalidade (Nietzsche, 1988, p.20). Ou “**Minha fórmula para a grandeza no homem é amor fati: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade**” (Nietzsche, 1999, p.422). (Grifos nossos).

Jöel Candau (2010) em suas investidas nos esclarece que à luz da ideia mesma de “afirmação”, esta tomada positiva e incondicional em torno da vida (considerada como vontade de potência) arrisca de ser denegada. Por que uma vez ainda a afirmação tem no sentimento de afirmação, no sentimento de potência e de autoridade suprema que se tem domínio, tão irrecusável, propriedade essencial e inatacável da vida e dos seres vivos, a afirmação deveria ser qualquer coisa de modo que não se pode enganar, ao se poder dizer.

Consoante a Heinrich Mann (1975) traduz a ideia de “afirmação” da vida na altura de um som, que é o sinal de um espírito harmonizado com o coração. Dizia ele que Nietzsche violentava seu coração; seu “sim” soa com estridência, lembrando Montaigne ao afirmar que o homem é medido e avaliado pelo coração e pela vontade.

Essa fórmula simboliza o grau maior de afeto nos “espíritos superiores”. Uma experiência trágica primordial que habilita o afeto contra o método científico que instaurou o sentimento científico de um homem de natureza lógica, conduzindo-o a uma universalidade do saber como se este homem não pudesse mais se desviar da ciência. Essa fórmula afeto trágico assim sinaliza a possibilidade de recolocar o problema do conhecimento e da ciência no terreno da arte, e aí, tentar dominar e controlar seus excessos.

Esperava Nietzsche (2005) que contemporaneamente ao supremo florescimento da arte também se desenvolvia a lógica ilimitada e desafiante da ciência. Por ela morria a arte trágica e a música guardiã dos instintos retirava-se do drama. Sua existência [a existência da ciência] torna-se o último da vontade, sem mais encobrimento, seduzia na infinitude de sua pluralidade, querendo tudo esclarecer.

Enfim, a tomada do termo fórmula aqui, é um contra movimento ante a negatividade dos afetos e do seu valor ético para a vida. A sua designação contrasta aos excertos de a “média da moralidade atualmente dominante” (Nietzsche, 2005, p.35). E que [...] “Pode ser bom dar de vez em quando uma festa às suas paixões” (Nietzsche, 2005, p.78). [...] Pois que [...] “Nossa vida precisa ser mais perigosa” (Nietzsche, 2005, p.83).

Nossa vida precisa ser transpassada pelo desejo de querer o trágico. Um Criar e um destruir para si alegrias, ou o mesmo que querer resistir sem resignar ao enlace trágico-cômico niilista, como assim o fizera Zaratustra no seu aprendizado dramático-lúcido da vida.

Naquilo que completa o nosso título – “suprema afirmação da vida”, tal expressão pode ter o mesmo tom, que é o do sinal de um corpo em estado dionisíaco inclinado à vontade, ao coração e à embriaguez- “condição fisiológica. Sentimento de intensificação da força e da plenitude” (Nietzsche, 1988, p.74) [...] “(culminando a meio dia; momento da sombra mais curta; fim do mais longo erro; culminação da humanidade; INCIPT ZARATHUSTRA” (Zaratustra começa) (Nietzsche, 1988,36). (Grifos do autor).

Para uma crítica das grandes palavras. Estou cheio de suspeitas e maldades para àquilo que se denomina um “ideal”: é aqui que se acha o meu *pessimismo*, em ter reconhecido como “sentimentos mais levados” são uma fonte de amesquinamento e degradação valorativa do homem (Nietzsche, 2012, p.49).

O afeto trágico: Uma inocência do devir

Nietzsche não escolheu a forma teórica que poderia induzir ao erro, mais a abertura à forma da arte e da poesia. Uma maneira de travestir a poesia de filosofia ou vice-versa? Ou uma poda neural?

A filosofia nasceu se definindo ela mesma pela supressão da poesia. Se aceitarmos que a filosofia nasceu da arte, há aí uma espécie de um matricídio poético. Para buscar dignidade para sua arte, a filosofia quis provar que seria tão potente quanto a arte que a pariu e que ela descobriu como fruto de suas elucubrações: a arte poética.

Renunciá-la, e apartá-la do seu meio e das suas elocuições é uma maneira de dizer que é mais convincente, mais robusta, mais inteligível. A filosofia sempre pensou ter por trabalho

questionar a poesia considerando-a como uma ilusão de competência intelectual, um travestimento inerte do trabalho do espírito, qualquer coisa que começa com a linguagem das paixões.

Nesse sentido, a saber, comporta uma ironia, a filosofia não saberia explicar o próprio desprezo pela arte, uma vez a própria filosofia é inflamada de paixão.

Nietzsche, decerto responderia:

Antes de tudo, durante milênios ela nos ensinou olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: “Seja como for, é boa a vida” Esta lição da arte de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço de natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis_ esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento. Poderíamos renunciar à arte, mas não perderíamos a capacidade que com ele se aprendemos: assim como pudemos renunciar à religião, mas não às intensidades e elevações do ânimo adquiridas por meio dela. [...] Depois que a arte desaparece a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação. O homem científico é a continuação do homem artístico (Nietzsche, 2000, p.152).

Ainda Nietzsche:

Estique as mãos na direção dos pequenos acasos, seja amável com aquilo que não é bem-vindo: em relação o destino não se deve ser espinhoso, de outro modo tornamos um ouriço [...] Tu não aguentas mais, teu senhorial destino? Ama-o, não te resta nenhuma escolha! (Nietzsche, 2015, p.497- 499).

O próprio corpo cria a sua vitalidade a partir de “a vida de todos os dias”, e do toque dos dedos no toque do dedo do “querido Acaso”. “Esta providência pessoal que vela pela sorte de cada um em particular”. (Rosset, 2000, p.38). Enfim, “Viver muito: além disso, reviver muitas experiências passadas; viver as experiências próprias e as alheias como uma coisa só: Isso é o que constitui os homens mais elevados; chamo-os de “somas” [corpos]” (Nietzsche, 2005, p.135).

É provável, talvez, que só o corpo afetado, ao mesmo tempo pelas pulsões trágico-dionisíacas de dores e alegrias é capaz de criar a própria existência, transmutar valores e afirmar aqueles com os quais seja possível viver. O que o corpo afeto trágico quer é [...] “chegar à **inocência** do devir excluindo os **objetivos**. Necessidade, causalidade _ nada mais”! [...] “*Liberar totalmente dos objetivos* a absoluta necessidade: Somente a inocência do devir nos dá a maior coragem e a maior *liberdade!*” (Nietzsche, 2005, p.146). (grifos do autor).

É pura inocência do devir quando o corpo, inebriado pelas cores trágicas do mundo lança-se às entranhas dos acontecimentos, cria alegremente a si mesmo no fundo de uma existência abissal e temerosa á mercê do sim à animalidade sem remorso e à vida.

Uma espécie de “naturalização” do afeto trágico será possível só depois que as imagens reunidas nos sentimentos forem redução à imagem do afeto trágico. O afeto trágico é expressão fisiológica assim como está envolto no mundo; é como o útero das gestações trágico-humanas. Ele é diferença que se insinua como criação e aniquilamento de cada ser humano. Eis o papel do afeto trágico insinuar-se nos sentimentos. Em cada sim, fazer-se, em cada ventura e desventura do corpo, a cada volta e a cada volver, a cada ínfima parcela de vida e de alegria sobre a terra, fazer-se respirar.

De modo que cabe-nos compreender isso como um jogo e combates dos afetos trágicos, um emparelhamento de forças e, sobretudo um outro tanto de expressões da vida criados acima do humano e elevados acima do “ser-além-do-homem”, um experimento das transmutações. Sobremaneira, o homem tomando para si a gestação e o parto do seu ser numa autodissecação. Muda de gosto, muda de visão, uma muda de pele moral. Um homem capaz do humano, sustentando sua carcaça, criando sua sombra e seu meio dia.

Considerações finais

O homem está Vivendo sob o fogo cruzado da razão e da técnica intermináveis (fratura do pensamento), que o coloca numa posição de bicho fragmentado. O que nos faz pensar que o que falta a nossa época é a reflexão sobre as paixões, sobretudo, sobre os afetos.

Nietzsche diria que a arte trágica como forma de expressão e como uma mobilização de sentimentos, pode colaborar para romper com este desconforto. Ela pode favorecer o cultivo dos afetos como fórmula suprema de justificação da vida..

Eliminar este desconforto seria eliminar as dicotomias do mundo. Romper com um dualismo do mundo sempre foi uma das suas preocupações. A contradição em Nietzsche deixa de ser um espinho na carne do pensamento, um espinho que ele tratou de arrancar com a razão (poetológica), ele toma o valor de um sinal para nos advertir da mudança de ponto de vista. Isto [...] exige que nós mudemos também de nível. A interpretação é desta maneira pluridimensional e está em constante mutação.

Se tomarmos o conjunto das obras de Nietzsche, não há dúvida de que ‘até uma idêntica doutrina sobre os afetos e sobre as paixões’ tenha influência em seu pensamento. Espécie de acerto de contas com a racionalidade, arte, filosofia, religião, cultura e moral enquanto afastarem-se da “origem” dos sentimentos morais ou enquanto falseá-los.

Embora palavras, expressões, aforismos destas espécies se metamorfoseiam entre os textos, ganhando outras faces, eles são híbridos, osmóticos, simbióticos; se avizinham com as coleções de aforismos e de dissertações num único colorido, o das paixões a serviço da vida.

A filosofia trágica é uma mistura de coloridos afetos; é uma mistura de mundos afetuais. É evidente, podemos dizer, com a ajuda de Nietzsche que todo esse mundo dionisíaco-afetual não acontece numa neutralidade religiosa, filosófica, antropológica, moral ou mesmo cultural. Pois aqui, estamos diante da mistura de tudo.

Esse filósofo deu maior importância à problemática da cultura não restringindo seu campo de investigação a um problema particular da metafísica. Afirmando que só a partir dele há novas crenças. A cultura é, “antes de mais nada, a unidade do estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo”.

Preocupação esta, que não é novidade no pensamento maduro de Nietzsche. Desde 1872 ele já indicava sua tarefa quanto a sua interrogação com referência ao problema da cultura. “A cultura é um sistema de forças erigidas para humanizar a luta pela vida”. Cultura é civilização, unidade de estilo na vida. Em tudo chegar à superação do homem. Tornar-se um “espírito livre”.

Considerando essas palavras diríamos na versão zaratustriana, que Cultura é “a terra de todos os potes de tinta” e o Homem “pinturas de tudo aquilo que já se acreditou”! Refutações ambulantes da fé mesma, e fratura de todo pensamento”.

Doravante, tudo o que existe, uma arte, uma moral, uma visão de mundo, o homem, seu destino, o sentido da “alegria de viver” atados a uma realidade considerada ilusória, sob os auspícios dos afetos em combates, a abundante força dionisíaca, e a necessidade da afirmação incondicional da existência insinuam-se em toda sua parte. E depende de quanto um povo está ligado à criação de seus mitos. Toda cultura é dependente e devedora dessa criação.

O mito é um universal e um particular ao mesmo tempo. É uma espécie de microcosmo. Cada mito é uma totalidade e eles se interagem entre si porque suas fortalezas são dadas pelas fraquezas de outros mitos.

O mito-Zaratustra com o seu protagonismo, bem representa a apreciação, avaliação e crítica nietzschianas a fenômenos centrais da sociedade moderna do século XIX. O mito-Zaratustra implica compreendermos o protagonismo Zaratustra como um *factum* de produção e experimentação de uma mitologia específica. Zaratustra é uma paixão de existir e um afeto de viver. De modo originário e legítimo, designa modos de como a vida se configura no interior do devir.

É no mito que traçamos as manifestações vitais de um povo. Põe-se a tônica um mundo de vida atrelado às construções imagéticas das paixões, valores, representação e ação na sociedade. É esclarecedor o fato também de que como um pontilhado na existência, o mito contorna o cimento social em muitos de seus domínios, sendo o homem capaz de escondê-lo ou de negá-lo por um tempo, mas incapaz de ocultá-lo totalmente.

Parece-nos que esta força plástica carrega consigo um *farmakón* místico capaz de interpretação do mundo, do homem e da existência, guardando das aparências o bem maior dos afetos.

Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural.

O mito é o fundamento da cultura. Revelando os modelos fornece assim uma significação ao mundo e à existência humana. Como um ingrediente vital da civilização humana, longe de ser fabulação vã, mera fantasia artística, é ao contrário, uma prática, uma realidade viva. Inspirou e guiou não só a poesia épica, a tragédia e as comédias, mas as artes plásticas em geral.

Trata-se, evidentemente de uma expressão pulsional. Tudo se revela e se exprime em termos de vida. Condição potencialmente do mito trágico. Conforme o léxico do trágico, o mito não tem princípios, os seus impulsos fundamentais são as carnes duras e o espírito de inocência votados à fome do corpo.

Para Nietzsche (2002), na medida em que pertence à arte, é partícipe do intento metafísico de transfiguração, apresentando o mundo aparential sob a imagem do herói sofredor, desvelando menos do que tudo a realidade desse mundo fenomenal: “a vida, o ponteiro do relógio de nossa existência” O mito “eleva” o homem, fazendo-o ultrapassar seus próprios limites e condicionamentos. O mito imputa ao homem elevar-se ao sentimento de intensificação da força e de plenitude da vida.

Em outros termos, os mitos dizem como a realidade empírica é aparência. Eles estão atentos aos sentimentos, aos humores, as paixões, aos afetos, a toda dimensão racional e não racional do mundo dado.

Toda a tragédia de Zaratustra é uma tragédia feita de pé, não de joelhos; toda ela começa pelos pés, Zaratustra não é andarilho? Do mesmo modo que chegou a hora do grande meio-dia: (ou seja, uma descrição do tempo-Zaratustra), chegou a hora de primeiro transvalorar-se.

Se no *Zaratustra* a vida e a poesia são igualmente qualificadas de trágicas essas duas expressividades são já suficientes para equipara-las como realidades circundantes e no mesmo sentido, são viáveis para que pensa-las como meios de justificar afirmativamente a vida e a existência.

”A poesia diz a vida porque a vida é poética”. A poesia é um retomada a vida como fonte de alegria. Assim falou Zaratustra:

E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse também poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso? Redimir o que passou e transmitir todo ‘Foi’ em ‘Assim’ eu quis’ _ apenas isto seria para mim redenção! Vontade_ eis o nome do libertador e mensageiro da alegria: isso assim vos ensinei eu, meus amigos! E agora apendi também isto: a vontade é também prisioneira? Querer liberta mas como se chama o que acorrenta até mesmo o libertador? Vida.

Tudo que vemos no portal do instante é a vida mesma cortando na própria carne, nos olhando no olho e pedindo para que nós a afirmemos.

Consideramos que todos os cantos mencionados ali, eles respondem a [...] “uma “tentação” de se entregar à poesia, tentação essa que foi superada pela construção da quarta parte do *Zaratustra* de uma maneira francamente plástica”.

Imaginamos que esses cantos e os outros já mencionados, podem ser sido extraídos desta época de sistematizações. Justifica assim, o porquê da IV parte do livro ser tão diferenciada, sem conceitos e suas reflexões, como encontramos nas partes primeira, segunda e terceira.

Todos os fragmentos desta época reunidos nos póstumos de outono de 1884 até o outubro de 1885 (grupos de 28-40) foram reunidos com intuito de concentra-se em si, em seu pensamento, e seu passado. Ele considerava a possibilidade de elaboração de suas obras anteriores.

Os grupos de (29-33), são preparações uma vez mais muito abrangente, são constituídas de breves imagens poéticas, planos reuniões de sentenças e alegorias que necessitavam de concepções provisórias, mas já coesas de capítulos particulares.

Em termos literários, esses fragmentos possuem um grande interesse, e, em verdade, tanto para o estudo do desenvolvimento estilístico na grande obra de Nietzsche quanto _ junto a passagem que não foram inseridas na versão definitiva de Assim falou Zaratustra _ vistas em si mesmas.

Os fragmentos posteriores, do período que vai da primavera até outono de 1885(35-40) oferecem outra paisagem; eles passam gradualmente do âmbito poético para o abstrato. O estado ditirâmico de excitação extinguiu-se, ele se transformou, então, em uma reflexão madura, melancólica.

“Nietzsche se concentrou uma vez mais em si e em seu próprio passado, ele considera a possibilidade de uma elaboração de suas obras anteriores” (Nietzsche, 2015, p.666-667).

Trouxemos essa informação, para frisar mais uma vez a importância que se tem de cultivar os afetos a serviço da vida e da sua afirmação suprema. Também para dar mais consistência e pulsão à fórmula afeto trágico pretendida neste percurso.

A nossa consideração de que o afeto foi preponderante para o conceito de vontade de potência de Nietzsche, encontra seu respaldo nesta época. Imaginemos. Dentro desta seleção dos grupos, o aforismo intitulado [34] (251) “no querer há um afeto”, se inclui neste período, no grupo posterior, o mencionado acima, ele é de abril-julho de 1885.

Lá, o afeto está assim caracterizado, supomos, com a designação de “abstrato”, estados ditirâmicos”, “reflexão madura, melancólica”. Por conseguinte, afeto [trágico] seria um estado ditirâmico do espírito. Como sugere a obra *Assim falou Zaratustra*.

Vimos que da constatação a de que “Deus está morto”, a maior preocupação de Zaratustra era anunciar o eterno retorno, esse tipo de afeto trágico que precisava ser ensinado ao homem, necessitava da espera, da maturação do mundo e do homem.

Em ‘Do convalescente’, Zaratustra anuncia seu mundo como um aparente jardim e que precisa ser cultivado. “_ Ó meus animais, respondeu Zaratustra, continuai falando e deixai-me escutar! Anima-se bastante que falais: ali onde se fala, o mundo já me parece um jardim” É perceptível que Zaratustra está ensinando a respeito do lugar de fala de sua escritura, e o seu impacto no mundo. É aquela que já pontuamos, se ocupa em anunciar o eterno retorno do mundo sem condená-lo. Ele não quer revelar a si nem uma imagem de si.

“Das três metamorfoses”, primeiro discurso depois da sua primeira aparição aos homens, também revela o movimento do devir no espírito.

“O canto dos sepulcros” atesta esta ideia de que Zaratustra retorna ao seu passado para enunciar um diagnóstico de um afeto de vingança ou uma “vontade acusadora” que condenou o mundo retirando dele as paixões, os afetos, sobretudo, o dionisíaco, a força plástica, telúrica e impulsionadora da existência.

A modalidade de seus anúncios tem a fórmula metafórica e não deseja fixar o conteúdo destes discursos. Ele mesmo é um ser transmutado. Bem diferente da Escritura-Cristo.

Esta escritura, diz Paul Valadier (1979) em *Jésus-Christ ou Dionisos* (Jesus Cristo ou Dioniso) é desenvolvida a partir da ideia da identidade e da ideia de mundo. Ele afirma que houve um roubo da história quando a Bíblia tornou-se a escritura do mundo.

Ele apresenta a perspectiva nietzschiana, presente em a *Genealogia da Moral primeira Dissertação* que diz: “toda a predicação cristã tem a necessidade de se apoiar sobre a mecanicidade do mundo e as misérias e suas injustiças; ao mesmo tempo ela deve representar os esforços psicológicos da indignação e também do ressentimento para suscitar a adesão de fé”

Para Konings (2014) a Escritura-Cristo anuncia que Assim como Jesus havia anunciado o “seu evangelho” (boa nova) de chegada do reinado de Deus, o evangelho deles anunciava Jesus como salvador e messias.

Desse modo a escritura-Zaratustra anuncia [...] ”o mundo é uma unidade, mas não como sensorio nem “espírito”: eis a *primeira grande libertação* _assim é reinstaurada a *inocência* do devir... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior *objeção* contra a existência” (Nietzsche, 1988, p.54).

Por isso a importância de se estabelecer o lugar de fala ou estatuto do debate. Cristo tem seu lugar de fala na Escritura – tem seu rosto e sua vida trabalhados no advento e acontecimento da História da salvação. Ele tem uma palavra de Deus, palavra de salvação, endereçada à humanidade.

Isto torna significativa a escritura e sua vigência na história. Cristo ganha um rosto na história. Dioniso, deus pagão. Acredita no corpo, e o seu próprio corpo é para ele, sua coisa em si. Tem seu lugar de fala nas aparições abruptas da *pólis* Grega, e no teatro, *As bacantes* de Eurípedes, promovendo e ensinando o vivido dionisíaco.

A escritura-Zaratustra é um texto perspectivístico no sentido de ser um texto do mundo-Zaratustra para o mundo fora do texto. Para Granier (1972), o texto segue a rota perspectivística.

Conserva uma parte do seu enigma, mas não deixa de se opor ao esforço da elucidação de querer atingir o ‘caos’, embora seja perspectiva também da escritura fora do texto, uma vez que o conhecimento almejado é sempre pluralista e múltiplo do ponto de vista do “perspectivismo” no vocabulário de Nietzsche.

Em *Zaratustra*, esta perspectiva de totalização que faria triunfar uma interpretação única (querer abarcar o ‘caos’). Cada um revela certos aspectos do mundo segundo a perspectiva que se abre sobre o mundo.

Em meio às ideias dos cantos e proeza de Zaratustra, em meio às ideias e proezas de Dioniso *n’As Bacantes*, e em cada força, multiplural, plurissignificativa se quer estabelecer a mistura de mundos, de forças; e em cada força um querer de afetos.

Dioniso e Zaratustra no fundo queriam a mesma coisa, querer na vontade de potência, querer o que a vontade quer, e o que a vontade quer é afeto, assim eles queriam a vontade de afeto.

[...] “Enfim se desenha em Nietzsche, como a figura de Dioniso\-[Zaratustra], não só acertadamente uma nova religião, mas talvez uma nova piedade, uma nova compreensão do sagrado” (Grenier, 1972, p.31).

Os cantos estão assim a designar a mistura de muitos afetos em muitos combates. Por eles fica compreendida a necessidade que Zaratustra tinha de buscar por uma ordem dionisíaca do mundo.

O próprio corpo cria a sua vitalidade a partir de “a vida de todos os dias”, e do toque dos dedos no toque do dedo do “querido Acaso”. “Esta providência pessoal que vela pela sorte de cada um em particular”. (Rosset, 2000, p.38). Enfim, “Viver muito: além disso, reviver muitas experiências passadas; viver as experiências próprias e as alheias como uma coisa só: Isso é o que constitui os homens mais elevados; chamo-os de “somas” [corpos]” (Nietzsche, 2005, p.135).

É provável, talvez, que só o corpo afetado, ao mesmo tempo pelas pulsões trágico-dionisíacas de dores e alegrias é capaz de criar a própria existência, transmutar valores e afirmar aqueles com os quais seja possível viver. O que o corpo afeto trágico quer é [...] “*chegar à inocência do devir excluindo os objetivos*. Necessidade, causalidade _ nada mais”! [...] “*Liberar totalmente dos objetivos a absoluta necessidade: Somente a inocência do devir nos dá a maior coragem e a maior liberdade!*” (Nietzsche, 2005, p.146).

É pura inocência do devir quando o corpo, inebriado pelas cores trágicas do mundo lança-se às entranhas dos acontecimentos, cria alegremente a si mesmo no fundo de uma existência abissal e temerosa á mercê do sim à animalidade sem remorso e à vida.

De modo que cabe-nos compreender isso como um jogo e combates dos afetos trágicos, um emparelhamento de forças e, sobretudo um outro tanto de expressões da vida criados acima do humano e elevados acima do “ser-além-do-homem”, um experimento das transmutações. Sobremaneira, o homem tomando para si a gestação e o parto do seu ser numa autodissecação. Muda de gosto, muda de visão, uma muda de pele moral. Um homem capaz do humano, sustentando sua carcaça, criando sua sombra e seu meio dia.

A tentativa de pensar o afeto trágico como fórmula suprema de afirmação da vida , levada a cabo nesta imbricação de um mundo compreendido pelos afetos dionisiacos, os afetos guerreiros, afetos trágicos redutíveis à vontade de potência leva a uma transformação acerca dos sentimentos morais e de sua compreensibilidade. A reflexão acerca dos afetos trágicos não é empresa fácil. A expressão, afeto trágico até o término desta pesquisa, não se revelou. As obras lidas e trabalhadas aqui, também não nos trouxeram o termo. Bom indício para se continuar pesquisando.

Referências

Nietzsche, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra* Um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. *Fragmentos Póstumos 1884-1885* volume V. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Fragments posthumes, III 32[16] Début 1874 à (Période de Schopenhauer éducateur_1874 In Considérations inactuelles II et IV Schopenhauer éducateur Richard Wagner à Bayreuth* Fragments posthumes Début 1874 –printemps 1876, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari et al. Paris: Éditions Gallimard 1988.

_____. *Considérations inactuelles ! et II David Strauss l'apôtre et l'écrivain de l'initié et des inconvenientes de l'histoire pour la vie* (Fragments posthumes Été 1872_hiver 1874 I et II Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari et al. Paris: Éditions Gallimard 1990..

_____. *Fragmentos Póstumos 1885-1887* volume VI. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos Póstumos 1887-1889* volume VII. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Fragmentos Finais*. Seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade Nacional de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Sabedoria Para Depois de Amanhã*. Seleção dos Fragmentos Póstumos por Heinz Friedrich. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A Visão Dionisíaca de Mundo. E Outros Textos de Juventude*. Seleção dos Fragmentos Póstumos por Heinz Friedrich. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes Maria Cristina Dos Santos De Souza. Revisão e da Tradução Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Obras Completas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Vontade de Potência*. Tradução, prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

_____. *Além do Bem e do Mal* Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Tradução, notas e posfácio Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *Fragmentos do Espólio* Julho de 1882 a inverno de 1883\1884. Seleção, tradução e prefácio Flávio Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, 2008.

_____. *Humano Demasiado Humano* Um Livro para Espíritos Livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Aurora Reflexões Sobre os Preconceitos Morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *Fragmentos do Espólio* Julho de 1882 a Inverno de 1883\1884. Seleção, tradução e notas de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Artur mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *O crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O viajante e sua sombra*. Prefácio e tradução de Heraldo Barbuy. Rio de Janeiro: Edições e publicações Brasil editora S.A, 1967.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Ecce Homo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

Referências suplementares:

Alves, Rubem de Azevedo. *Conversas com Quem gosta de Ensinar*. São Paulo: Ars Poética, 1995.

Araldi, Clademir Luís. *Nilismo, criação, aniquilamento* Nietzsche e a filosofia dos extremos. SP: Discurso Editorial Ijuí, RS: EDITORA UNIJUI, 2004.

Aristóteles. *A Poética Clássica*. Aristóteles, Horácio, Longino. Introdução Roberto de Oliveira

Artaud, Antonin. *Para acabar de vez com o juízo de Deus seguido de o teatro da crueldade*. Tradução de Luiza Neto Jorge e Manuel João Gomes. Lisboa: & etc, 1975.

Azevedo, Vânia Dutra, As transmutações do espírito no Zaratustra de Nietzsche. In: *Leituras de Zaratustra*. Rosa Dias, Sabina Vanderlei, Tiago Barros (Orgs.). Rio de Janeiro: Maud X: FAPERJ, 2011.

Barbosa, Ildenilson Meireles. Nietzsche contra Kant: A vulgarização da filosofia transcendental *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 6, n. 1, p. 27-41, jan./jun. (2015).

Blailey, Tom. As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas. Tradução de André Luiz Fávero. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011, p.353-394.

Barthes, Roland. *Novos ensaios críticos seguido de O grau zero*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas, Anne Arnichand e Álvaro Lorencini. São Paulo: Cultrix, 1998

Bakhtin, Mikhail. *Problemáticas da poética em Dostoiévski*. Tradução Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

Bastide, Roger. *Arte e Sociedade*. Tradução Gilda de Mello e Souza. São Paulo: Editora Companhia Nacional, Editora da USP, 1971.

Baumgarten, Alexander. G. *Estética A Lógica da Arte e do Poema*. Tradução de Mírian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paullus, 2002.

Birnbaucher, Dieter. Arthur Schopenhauer_ Vontade e negação In *Filósofos do Século XIX* Uma introdução. Margot Fleischer & Jochem Hennigfeld, (orgs). Tradução Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo; RS: UNISINOS, 2004.

Blondel, Eric. As aspas de Nietzsche: Filosofia e genealogia In *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Organização e revisão técnica: Scarlett Marton Tradução: Milton Nascimento e Sônia Salzstein Golberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

Brum, José Thomas. *Nietzsche As Artes do Intelecto*. Porto Alegre- RS: L&PM Editores, 1986.

_____. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. São Paulo: Rocco, 1998.

Burnett, Henry. *Para ler o nascimento da tragédia de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

Chaves, Ernani. Apresentação In: Nietzsche, F. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Apresentação, tradução e notas de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Colli, Giorgio. *Sabedoria Grega (I)* Dioniso, Apolo, Elêusis, Orfeu, Museu, Hiperbóreos, Enigma. Tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Sabedoria Grega (II)*: Epimênides, Ferécides, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Onomácritos. Tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Sabedoria Grega (III)*: Heráclito. Tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Escritos Sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2000.

Dias, Rosa Maria. *Nietzsche Vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Dicionário Nietzsche. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas e Veredas) Apoio GEN - Grupo de Estudos Nietzsche.

Doyle, Tsarina. Nietzsche's Appropriation of Kant. In: *Nietzsche-Studien* 33. Berlin, p. 180- 204, 2004.

Dostoiévski, Fiódor. Memórias do subsolo, Tradução de Boris schanaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

Dufrenne, Michel. *Estética e Filosofia*. Tradução Roberto Figurelli. São Paulo: Perspectiva, 2004.

Eliade, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas* Volume I: Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Eurípedes. *As Bacantes de Eurípedes*. Introdução, tradução e comentário Eudoro de Sousa. São Paulo: Duas Cidades, 1974

Ferraz, Maria Cristina Franco. Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche in: *A fidelidade à terra Assim Falou Nietzsche IV*. Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Paulo Pinheiro (orgs). Rio de Janeiro: DP&A, 2003. P. 165-178).

Fink, Eugene, Nova experiência de mundo In *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Organização e revisão técnica: Scarlett Marton Tradução: Milton Nascimento e Sônia Salzstein Golberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

Fleischer. Margot. Nietzsche_ Afirmação dionisíaca do mundo In *Filósofos do Século XIX* Uma introdução. Margot Fleischer & Jochem Hennigfeld, (orgs). Tradução Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo; RS: UNISINOS, 2004.

Fogel, Gilvan. Vida perfeita morta perfeita In: *Leituras de Zarathustra*. Rosa Dias, Sabina Vanderlei, Tiago Barros (Orgs.). Rio de Janeiro: Maud X: FAPERJ, 2011. P. 283-300.

Fontela, Orides. Sobre poesia e filosofia- um depoimento In: *Poesia (e). Por poetas-filósofos em atuação no Brasil*. Alberto Pucheu(org).Rio de Janeiro: Sette Letras,1977.

Frezzatti Jr. Wilson Antônio.Haekel e Nietzsche Aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. São Paulo: *Scietia: Studia*, vol;Vol. I nº.4.2003,p.435-61.

Gadamer, Hans Georg. *Nietzsche L'antipode Le Drame de Zarathoustra*, Suivi de *Nietzsche et nous* Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer e Hans Georg Gadamer. Paris: Éditions Allia, 2007.

Girard. René. *La Violence et le Sacré*. Paris: Bernard Grasset, 1972.

Goethe, Johann W.von. *Fausto*. Tradução Jenny Klabin Segall; prefácios de Erwin Theodor e Antônio Houaiss; posfácio de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1997.

Grimal, Pierre. *Mitologia Grega*. Tradução de Rejane Janowitz. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

Gubernikoff, Carole. Zarathustra cantor: uma leitura a partir de “o convallescente” de Assim falou Zarathustra in: *A fidelidade à terra Assim Falou Nietzsche IV*. Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Paulo Pinheiro (orgs). Rio de Janeiro: DP&A, 2003. P. 191-203).

Gueluy, Robert. *Le mystère Chrétien la creation* theologie Dogmatique. Dominique. Tounai, Belgique. DESCLÉE, 1953.

Héber-Suffrin, Pierre. *O “Zarathustra” de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar Editor, 2003.

Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Márcio Antônio CasanovaRio de Janeiro:Forense Universitária, 2010.

Henry, Michel. *A morte dos deuses*. Tradução José Silva Sousa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1983.

Jara, José. Sobre ensaios e transvalorações In *A fidelidade à terra Assim falou Nietzsche IV*. Arte, natureza e política Charles Feitosa, Miguel Agel de Barrenechea, Paulo Pinheiro (orgs.) Rio de Janeiro: DP&A, 2003. P.75-89.

Julião, José Nicolao. *Para ler o Zarathustra de Nietzsche*. São Paulo: Manole, 2012.

Kant, Immanuel. *Observações sobre o sentimento belo e o sublime e Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinícius Figueiredo. SP: Papirus, 1993.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. SP: Forense Universitária

Konings. Jhoan. *A Bíblia, sua origem e sua leitura*. Introdução ao estudo da Bíblia. Petrópolis, Vozes, 2014.

Lacroix, Xavier. *O corpo de carne*. As dimensões ética, estética e espiritual. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Langer, Susanne K. *A filosofia em nova chave*. Um estudo do simbolismo da razão, rito e arte. São Paulo: perspectiva, 1971.

Leão. Emmanuel Carneiro. *Os Pensadores Originários* Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão, tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

Lefranc. Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: 2005.

Lima, Márcio José Silveira. *As Máscaras de Dioniso*. Filosofia e tragédia em Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial: Ijuí, RS: Editora da UNIJUÍ, 2006.

López-Pedraza, Rafael. *Dioniso no Exílio* Sobre a repressão da Emoção e do Corpo. Tradução Roberto Cirani. São Paulo: Paulus, 2002.

Machado, Roberto. *Nietzsche e A verdade*. Rio de Janeiro\ São Paulo: Paz e Terra, 2017.

_____. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

Maffesoli, Michel. *No Fundo das Aparências*. Tradução Bertha Halpem Gurovitz. Petrópolis-RJ: 2010.

_____. *O Instante Eterno*. O retorno do Trágico nas sociedades Pós-modernas. Tradução: Rogério de Almeida, Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

Mann. Thomas. *O Pensamento Vivo de Nietzsche*. Tradução Sérgio Millêt. São Paulo: Martins, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

Marton, Scarlet. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. O eterno retorno do mesmo Tese cosmológica ou imperativo ético? In *Nietzsche Uma provocação*. Christian Turcke (coord.). Porto alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994. (p. 11-32).

Montaigne, Michel. Livro segundo Capítulo VIII Da afeição dos pais pelos filhos in *Ensaio II* Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987.(p. 181-190).

Muller-Lauter, Wolfgang. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner in *Nietzsche na Alemanha*. Scarlett Marton (org.). São Paulo: Discurso Editorial:Ijuí, RS: Editora Ijuí, 2005.

Nasio, Juan David. *Meu corpo e suas imagens*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, 2009.

Neto, João E. Entrevista Scarlett Marton interpretações de Nietzsche mundo afora In *Filosofia Ciência & Vida* n°. 39, Ano: 2009, p.6-13.

Onfray, Michel. *A sabedoria trágica: Sobre o bom uso de Nietzsche*. Tradução e posfácio Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

Otto. F. Walter. *Dioniso Mito Y Culto*. Traducción de Cristina Garcia Ohlrich. Madri: 1997.

_____. *Teofania*. O Espírito da Religião dos Gregos Antigos Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odyseus Editora 2006.

Paim, Antonio Ferreira. *A problemática do culturalismo*. Londrina: CEFIL EDIPUCRS, 1995.

Paschoal, Antônio Edmilson. NIETZSCHE, Kant e a filosofia como sedução. *Kant e-Prints*, Campinas, série,2,v.4,n.2,p.24-340, jul-dezz,209.

Peixoto. Maria Campolina Diniz. O mundo dionisíaco e a *tchné* filosófica In *Síntese Nova Fase*; Belo Horizonte. V. 23. N.73, 1996, p.209-288.

Pinto, Manuel da Costa. *Albert Camus Um elogio do ensaio*. São Paulo: Ateliê editorial, 1998.

Platão. *Fédon ou da alma*. São Paulo: vitor Civita, 1999 (col. Pensadores).

Porter, Jaime I. Nietzsche et les charmes de la métaphysique "la logique du sentimento" In *Revue germanique internationale* n°. 11, Paris: CNRS Éditions, 1999. P.156-171.

Rosa Dias, Sabina Vanderlei, Tiago Barros (Orgs.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Maud X: FAPERJ, 2011.

Rosset, Clément. *Lógica do Pior*. Tradução Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

_____. *Alegria a Força Maior*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Ricouer, Paul. *Escritos e conferências 2 hermenêutica*. Tradução Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Ioyola, 2011.

Safranski, Rüdiger. *Nietzsche Biografia de Uma Tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

Sampaio, Alan da Sila. *A origem do Ocidente: a antiguidade grega no jovem Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

Santaella, Lúcia. *Cultura e Artes do Pós-Humano Da cultura das mídias à Cibercultura*. São Paulo: Paullus, 2008.

Sévérac, Pascal. Tradução de Homero Santiago. O conhecimento como o mais potente dos afetos In *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. André Martins (org.). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

Schlegel, Friedrich. *Conversa Sobre a Poesia e Outros Fragmentos*. Tradução, prefácio e notas Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.

Schmidt, Rüdiger, Spreckelsen, Cord. *Assim Falava Zaratustra Uma Chave de leitura*. Tradução Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis- RJ: Vozes, 2017.

Silva, Camila de Oliveira. O cenário do prólogo de assim falou Zaratustra In. *Leituras de Zaratustra*. Rosa Dias, Sabina Vanderlei, Tiago Barros (Orgs.). Rio de Janeiro: Maud X: FAPERJ, 2011.

Spinoza. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

Sobrinho, Paulo Hugo Morais.(Paulinho Pedra Azul). Jequitinhonha in *Álbum Jardim da Fantasia*. Brasil, 1982.

Tanner, Michael. *O pensamento de Nietzsche*. Tradução de Carlos Leone. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

Trabulsi, José Antônio Dabdad. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

Valadier, Paul. *Jésus-Christi ou dionysos. La foi chrétienne em confrontation avec Nietzsche*. Paris: DESCLEË, 1979.

Vieira, Vladimir Menezes. Belo e sublime, apolíneo e dionisíaco. Rio de Janeiro: AISTHE, n.7, p. 1-10, 2011.

Wotling, Patrick. *Nietzsche e o Problema da Civilização*. Tradução: Vinícius de Andrade; Revisão da tradução: Maria Aparecida Correa- Paty; Apresentação e revisão técnica: Scarlett Marton. São Paulo: Barcarolla, 2013.

_____. *La Pensée du Sous-Sol Statut Et Structure de la Psychologie dans philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions Allia, 2016.

_____. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2011.

Wolfgang, Müller-Lauter. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação de Scarlett Marton. Tradução Osvaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

Zaterka, Luciana. *Nietzsche e a perspectiva dos afetos uma visão fisiológica do conhecimento*. Dissertação de mestrado apresentada Departamento da FFCH\USP, São Paulo, 1998.

Zingano, Marco. Teatro e ação humana em Sófocles In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

Zoller, Gunter. “A atividade propriamente metafísica do homem”: Nietzsche e a justificação da estética da existência do mundo. Tradução Rogério Lopes. *Artefilosofia*, Ourto Preto, n.13, p. 71-83, Dez. 2012.