

# O Ser subterrâneo em Nietzsche: da filosofia especulativa à experiência filológica

Anildo de Souza Silva

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB

E-mail: anildo.br@gmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/01/2016

**Resumo:** A meta primordial deste trabalho consiste em investigar a partir do “*prefácio tardio*” da *Aurora*, escrito cinco anos depois da publicação da obra, de que modo Nietzsche compreendeu como poderia ser possível interpretar a existência para além da exclusividade tutelar da moral judaico-cristã ocidental. Esse entendimento diversificado da realidade existencial possibilitaria ao homem uma expedição às profundezas abissais do mundo, em uma espécie de aurora às avessas. E liberto das prévias compreensões morais, o homem poderia galgar um leque muito mais amplo de interpretações de sua vida, sendo tais possibilidades artisticamente criativas e vívidas. A vantagem de tal empreendimento soergue-se na probabilidade do homem contemplar a vida por meio de um prisma inédito e mais profundo. A fim de constituir sua inovadora proposta, Nietzsche sugere que o homem seja um “ser ‘subterrâneo’”, o qual – em suas escavações – percorra lentamente um caminho ímpar, a saber, o da destruição dos edifícios especulativos da filosofia que se encontram alicerçados na confiança da autoridade moral; bem como o anelar de uma profundidade que ultrapasse perigosamente a fé entusiasmada do *credo quia absurdum est* (em latim significa: creio porque é um absurdo), afinal a referida fé entusiasmada se destina à justificação moral de todas as coisas. Subsequentemente, Nietzsche postula que a partir de uma evidente contradição – que por moralidade, dever-se-á denunciar a confiança na moral – poderá ser oportunizado ao homem construir uma nova jornada existencial, na qual ele arrogará a si a qualidade de artífice criador, isto é, o ser humano tencionará edificar outras interpretações da existência, do mundo, da vida e de si mesmo. E finalmente, o autor da *Aurora* afirma no prefácio em destaque que esse posicionamento reflexivo, além de ser uma experiência de meditação filosófica, caracteriza-se, sobretudo, como sendo também uma vivência da arte da filologia, pois ele prescreve uma leitura hermenêutica lenta, profunda e delicada da existência, isso em oposição à vertiginosa velocidade da era moderna. Frente à reflexão nietzschiana presente no prefácio da obra *Aurora*, tornam-se factíveis algumas inquirições, dentre as quais se ressaltam as seguintes: Em que medida a moral determina a formação cultural do homem a partir de suas instituições formativas? Será verdadeiramente realizável uma experiência filosófica e filológica de leitura da vida sem uma intervenção autoritária da moralidade? E por fim, deverá emergir um novo modelo interpretativo do universo, o qual – por sua vez – extermine e substitua o paradigma vigente da moralidade ocidental?

**Palavras-chave:** Moral. Filologia. Interpretações existenciais.

### **The Underground being in Nietzsche: from speculative philosophy to philological experience**

**Abstract:** The primary goal of this work is to investigate from the “late preface” of the *Aurora*, which was written five years after the publication of the book, Nietzsche’s understanding how it could be possible to interpret the existence beyond the exclusive guardianship of western Judaeo-Christian moral. This diverse understanding of the existential reality would allow man to make an expedition to the abyssal depths of the world, in a kind of reverse aurora. And freed from the prior moral understandings, man would be able to climb to a much broader range of interpretations of his life, which are artistically creative and vivid possibilities. The advantage of such a venture uplifts on the likelihood of man looking into life through an unprecedented and deeper prism. In order to provide his innovative proposal, Nietzsche suggests that man should be an “‘underground’ being”, which – in its excavations – slowly go through an odd path, namely, the destruction of speculative buildings of philosophy that are grounded over the confidence in the moral authority, as well as the longing for a depth that dangerously goes beyond enthusiastic faith of *credo quia absurdum est* (in Latin means: I believe because it is absurd), once such enthusiastic faith intends for moral justification of all things. Subsequently, Nietzsche posits that from an apparent contradiction – that by morality, one should report the confidence in moral – one can create an opportunity to build a new existential journey to man, in which he will arrogate himself the quality of artisan creator i.e., the human being will be able to build other interpretations of the existence, the world, the life and himself. And finally, the author of *Aurora* says in the highlighted preface that such reflective positioning, besides being a philosophical meditation experience, shows itself mainly as being also an experience of the art of philology once it prescribes a slow, deep and delicate hermeneutic reading of existence, that in opposition to the dizzying speed of the modern age. Faced with this Nietzsche’s reflection in the preface of the work *Aurora*, some inquiries become feasible, among which one highlight the following: To what extent does morality determine the cultural background of man from his institutions of learning? Will a philosophical and philological experience of life reading be truly achievable without the authoritarian intervention of morality? And finally, should a new interpretive model of the universe emerge, which – in turn – exterminate and replace the current paradigm of western morality?

**Keywords:** Moral. Philology. Existential interpretations.

*Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?  
Álvaro de Campos (heterônimo de Fernando Pessoa)*

## 1 Considerações preliminares

Uma das empreitadas mais frequentes na obra reflexiva do filósofo contemporâneo Friedrich Wilhelm Nietzsche (Reino da Prússia, atual Alemanha, 1844 – 1900) é, com justiça, a busca pela constituição de possibilidades de interpretações acerca da existência. Ao pensar na viabilidade de representações existenciais, em sua experiência meditativa, Nietzsche não está “pondo em jogo” uma aceção que abarque a verdade do universo e da vida; e mais ainda, ao anelar por concepções distintas acerca da realidade existencial, o pensador alemão nem se aproxima daquilo que se convencionou chamar, na tradição filosófica, de busca pela verdade.

É evidente, nesse aspecto, que Nietzsche pauta-se em uma espécie de perspectivismo<sup>2</sup> filosófico, ou seja, na compreensão da existência de diversos olhares interpretativos sobre o mundo e sobre o homem, os quais não se pretendem conhecedores da verdade. Portanto, a alternativa nietzschiana intenta postular, não um sistema metafísico hermeticamente fechado acerca da realidade, o qual visaria elucidar definitivamente toda a verdade da existência, mas, ao contrário, o citado perspectivismo de Nietzsche tende a possibilitar diversas criações representativas do homem destinadas à leitura de seu próprio existir. É precisamente através dessa linha do perspectivismo que o pensamento nietzschiano irá criticar a moralidade do Ocidente.

Comentando a crítica à moral realizada por Nietzsche, bem como explicitando a resolução de criação de sentidos, ou melhor dizendo, de interpretações sobre a vida que fora empreendida pelo pensador em destaque, Eugen Fink (Alemanha, 1905 – 1975) – filósofo e comentador da obra nietzschiana – assim escreve: “O Espírito Livre descobre-se a si próprio como o criador de valores e adquire com essa descoberta a possibilidade de criar novos valores, de revolucionar todos os valores.” (FINK, 1983, p. 62)

Imbuído desse intento de forjar novas aceções existenciais, Nietzsche escreve um prefácio para o seu livro *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais, isso cinco anos após a publicação

do mesmo (obra originalmente publicada em 1881). Nesse breve “prefácio tardio”<sup>3</sup>, Nietzsche – além de conceder algumas chaves de leitura para o texto em foco – levanta uma intrigante questão, a saber: De quais meios o homem poderia dispor para articular versões singulares sobre a sua existência? Ou, em outros termos, há – no preâmbulo frisado – uma discussão acerca da hermenêutica humana, isso em seu sentido mais óbvio e banal, ou seja, enquanto leitura e compreensão do viver humano no próprio ato de experimentar a vida.

Afinal, de modo variado ao que ocorre em algumas jornadas cognitivas (como, por exemplo, nas ciências exatas, nas quais uma experiência pode ser transmitida a outrem em todos os seus pormenores e assim, possa ser reproduzida pelo receptor da informação), o ato de experimentar o viver, por seu turno, jamais poderá ser autenticamente comunicado de um homem a outro, isso independentemente da proximidade e semelhança que possa haver entre ambos. Enfim, a experiência de viver é algo único e intransferível. Portanto, para se inventar um aparato que vise conceder, ao homem, uma explicação singular da vida, deve-se considerar que o centro neural da mesma encontra-se situado na própria vivência individual, isso em detrimento da imposição externa de uma interpretação qualquer, inclusive, a leitura da moralidade. Contudo, já nesse inaugural estágio, em uma espécie de adendo, é considerável acentuar que o presente “artigo” (ou, quiçá, um “ensaio” reflexivo), além de ser um texto fruto de uma pesquisa aos moldes acadêmicos, o mesmo igualmente ambiciona transgredir (inclusive sendo um escrito um pouco mais extenso que o habitual, bem como se estruturando em uma índole de diminuta formalidade – quase que minimalista!) o honroso *status* de produção científica que se designa enquanto um comentário rigoroso e/ou preciso acerca um pensamento e que visa, como público alvo, exclusivamente leitores especialistas em filosofia.

Sendo assim, além – ou quem – do caráter formal atualmente exigido, o mencionado texto também se assinala como uma tentativa de um exercício meditativo e estilístico mais livre (mesmo que um tanto banal), o qual se insinua provocativamente aos seus leitores (como dito, os mais diversos possíveis) através de diversas perspectivas (ou pontos de vista) e que se faz quase que de um modo descompromissado para com a promessa de conclusões filosóficas definitivas e/ou consensuais. Desse modo, o “artigo” em curso não se pretende, nem é capaz de ser, um estudo que esquadrinha minuciosa e sistematicamente o pensamento

nietzschiano sobre a moralidade; portanto, entretendo-se com as controvérsias hermenêuticas e não com as questões éticas, a atual pesquisa meramente aspira ser um mote para reflexões e discussões variadas acerca das possibilidades interpretativas daí decorrentes.

Ora, tendo à frente dos olhos a problemática da concepção individual de representações acerca do mundo, poder-se-á realizar uma interpretação daquilo que Nietzsche registrou no prólogo de sua obra *Aurora* como sendo o seu olhar focado sobre a citada questão; e a partir de então, investigar especulativamente a pertinência, ou a incongruência, de tal sugestão do filósofo. Ou quem sabe ainda, tatear um terceiro panorama de feitio experimental (E até “aventureiro!”), a partir do qual se contemple as lacunas e realizações do alvitre estético nietzschiano.

## 2 Breve rememoração de alguns aspectos do “prefácio tardio” à obra *Aurora*

A fim de iniciar o desafio da referenciada discussão sobre as versões da vida, Nietzsche postula – logo de chofre – uma imagem, no mínimo, inquietante: a figura de um “ser ‘subterrâneo’”<sup>4</sup>. Note-se que esse citado ser subterrâneo assinala-se, antes de qualquer outra coisa, como sendo um ente não estático, isto é, um ser em movimento. Como a locomoção desse ser subterreio ocorre por sob a terra – tal como é próprio a um ente dessa espécie –, ao mover-se, o ser escondido no subsolo ordinariamente escava, transfixa e carcome aquilo que serve de alicerce às construções que se encontram por sobre o solo. Ademais, esse citado ser, furtivamente imerso nas profundezas da terra, empreende o seu labor abissal de modo rigoroso e com exímia vagarosidade. Tais características desse aludido ser subterrâneo podem ser contempladas no seguinte trecho do prefácio tardio da *Aurora*:

Neste livro encontra-se agindo um ser ‘subterrâneo’ que cava, perfura e corrói. Ver-se-á, desde que se tenha olhos para tal trabalho nas profundezas, como avança lentamente, com circunspeção e com uma suave inflexibilidade [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 17).

Esse avanço moroso do ser subterrâneo em meio às trevas do seio da terra – em uma espécie de vivência laica, a qual, em certa medida, se assemelha aos cultos ctônicos<sup>5</sup> da Grécia antiga – designa-se como sendo um esforço brutal devido ao fato de ele permanecer sem ar e sem luz enquanto se escava o subsolo. Ora, como fora observado anteriormente, ratifica-se aqui que o penoso mergulho do ser subterrâneo na obscuridade do subsolo é justamente a tentativa de arquitetar um entendimento distinto sobre as concepções existenciais vigentes. Em acréscimo, esse afundar-se na escuridão visa atingir um despertar iluminado. Em palavras diversas, ao mergulhar nas profundezas escuras do terreno, do mundano, da vida mesma, Nietzsche vislumbra o surgimento de uma nova aurora, uma espécie de aurora às avessas, haja vista a luz não advir por intermédio de uma elevação do disco solar acima do horizonte, mas sim – e em oposição a isso – é possível a experiência de outros olhares (Os quais somente são factíveis pela presença da luz!) a partir da imersão nas profundezas escuras do próprio mundo.

Aliás, para elucidar o que tem em vista o ser das funduras terrestres com as suas escavações, Nietzsche faz memória da personagem mitológica de Trofônio<sup>6</sup>, o qual – por sua vez – rememora àqueles que retêm o conhecimento da história mítica grega o fato de que a mais excelsa recompensa que o homem pode usufruir é morrer somente após experimentar todo o prazer de viver intensamente a sua própria vida, inclusive, não importando se a mesma fora longa ou breve. Contudo, é relevante ressaltar que tais escavações, concomitantemente ao prazer de seu termo, durante o percurso, ocasionam certos incômodos (e até tormentos!) ao ser subterrâneo como, por exemplo, a melancolia – própria do oráculo da caverna de Trofônio<sup>7</sup>. Acerca da referência à figura mitológica do arquiteto Trofônio, enquanto estigma do ser subterreno no qual está pensando, assim escreve Nietzsche:

Certamente voltará: não lhe perguntem o que procura lá em baixo; ele mesmo o dirá, esse Trofônio, esse ser de aparência subterrânea, uma vez que de novo se tenha ‘tornado homem’. Costuma-se esquecer inteiramente o silêncio quando se esteve tanto tempo soterrado como ele, só tanto tempo como ele. (NIETZSCHE, 2008, p. 17)

Evidentemente, o filósofo alemão em realce irá identificar a si mesmo com esse ser abissal. Nessa direção de sua convergência para com o ser subterrâneo que escava o subsolo da história do pensamento ocidental, assim assevera Nietzsche: “Com efeito, meus pacientes amigos, vou dizer-lhes o que procurei lá embaixo, vou dizer-lhes neste prefácio tardio, que poderia ter-se facilmente tornado um último adeus, uma oração fúnebre, pois voltei – e re-emergi. (NIETZSCHE, 2008, p. 17-18).

Para remeter ao ser subterrâneo, no texto original em alemão, Nietzsche serve-se da efígie da toupeira (em língua germânica: *Maulwurf*<sup>8</sup>). Apesar do simbolismo da toupeira permitir riquíssimas inferências – sobretudo, no Brasil onde esse termo é aplicado como uma gíria que designa aquela pessoa que possui dificuldade em entender algo relativamente simples –, optou-se, dissemelhantemente ao filósofo contemporâneo, em se sugerir o desfrute imagético (com uma feição didático-pedagógica) de outra espécie de animal do subsolo. Um bicho ignóbil, mas comumente encontrado no território brasileiro e por isso mesmo, mais fácil de ser figurado pelos leitores naturais desse país. (Apesar da enorme dificuldade existente no Brasil de vencermos a nós mesmos a ler os nossos pares (!), segue-se o óbvio: Quem escreve quer ser lido. Ou pelo menos deveria querer! Por isso, a opção por um animal do subsolo brasileiro se justifica devido ao fato de que o presente texto está grafado no português do Brasil, logo se supõe que a maioria dos leitores do mesmo será composta por brasileiros.) Ora, o animal selecionado para servir de alegoria para o ser subterrâneo é um réptil denominado como anfisbena, o qual é conhecido em algumas regiões do Brasil por “cobra-cega”, já em outras, é denominada como “cobra-de-duas-cabeças” (designação comumente utilizada, por exemplo, no Recôncavo Baiano, minha terra natal). Além do mais, – como se verá a seguir – a anfisbena, metaforicamente, conforma-se de uma maneira muito apropriada aos atributos do ser subterrâneo, assinalados por Nietzsche.

A respeito de sua constituição biológica, a anfisbena – tal qual ocorre com o ser subterrâneo nietzschiano – é uma espécie de ente solitário, pois ela é um réptil que não se classifica nem como um lagarto nem como uma serpente. Logo, a anfisbena é pertencente a uma “ordem” à parte, ou seja, ela é um estranho meio-termo entre ambos (o lagarto e a serpente), um tipo de animal híbrido, incomensurável e *sui generis*. Aliás, a “cobra-cega” é o único réptil que escava

o subsolo. Para tal trabalho, ela usufrui do seu crânio rígido (É um bicho “cabeça dura”!), bem como se aproveita da maleabilidade de seu corpo, pois perfura o chão movimentando a sua cabeça de um lado para o outro, ao passo que transmuta o seu sólido crânio em uma ferramenta de escavação. Assim, a anfisbena para poder escavar o subsolo detém um corpo não rijo e um crânio inflexível, e no ajuste de ambas as características, surge a “suave inflexibilidade”<sup>9</sup>, verossimilhante ao avanço do ser do subsolo da Aurora em suas ofensivas contra a tradição da moralidade ocidental.

A “cobra-cega” é assim alcunhada por não revelar facilmente, a seus espectadores, os seus olhos. Pois, os mesmos são diminutos e recobertos por uma tênue película da mesma cor de seu corpo (o qual muitas vezes é de um branco intenso, isso obviamente devido à ausência de luz solar), dando a impressão de que não possui os globos oculares e que, por conseguinte, é cega. Mas, isso não condiz com a anatomia da maioria das anfisbenas, afinal os olhos delas são formatados dessa maneira para serem protegidos durante suas escavações, contudo elas conseguem “enxergar de forma perfeita” (Ao seu modo, é claro!), isto é, a partir de sua perspectiva ou ponto de vista; e isso é obviamente uma limitação, pois não é possível ver a totalidade do real, mas só aquilo que é contemplado através de seu ângulo de visão. Outrossim, o ser subterrâneo nietzschiano, para os moralistas, também parece ser cego, pois o ente das profundezas não ver aquilo que eles consideram ser a “Verdade”. Porém, o que ocorre é que ele dissimuladamente enxerga o mundo por meio de outra perspectiva: através das fendas abissais do subsolo.

Como a “cobra-cega” dispõe de uma cauda arredondada, muito semelhante ao formato de seu crânio (e como se movimenta para frente e para trás como a mesma habilidade), dá a falsa impressão de possuir duas cabeças, daí o nome popular “cobra-de-duas-cabeças”. Por sinal, o nome anfisbena deriva das palavras gregas *amphis* e *bainein* (que, em caracteres gregos, grafam-se:  $\alpha\mu\pi\eta\iota\sigma$  e  $\beta\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$ ), as quais, respectivamente, significam “ambos os caminhos” e “ir”; destarte, o verbete anfisbena significa ir por ambos os caminhos, isso em uma referência direta à impressão inverídica de que ela possui duas cabeças. Ora, quando se oferece um simulacro desse tipo, ou seja, de que uma única “serpente” possui um par de cabeças, também se oferta a inexistente sensação de que se caminha por dois sentidos opostos. E dessa forma, não é possível saber com precisão em que



direção ela está se movimentando. Sobre a semelhante dificuldade em se entender para qual direção move-se o ser subterreo da Aurora, assim redige Nietzsche em seu prefácio:

[...] deve-se enumerar, entre esses elementos de amargura e de desprezo [referindo-se à solidão do ser subterrâneo em suas escavações], a incapacidade, por exemplo, em que se encontram seus amigos de adivinhar onde ele está ou para onde vai, a ponto de perguntarem às vezes: ‘Como? Será que isso é avançar? Será que ainda tem – um caminho?’. (NIETZSCHE, 2008, p. 18; grifo do autor).

Ademais, a “cobra-de-duas-cabeças” é agressiva; um predador que caça em seus túneis, como também, vez por outra, fora deles, por sobre a terra; ela é carnívora; possui dentes afiados e uma potente mordida. Porém, apesar de todas essas faculdades animais, a anfisbena não é peçonhenta, ou seja, o seu ataque não é capaz de causar, por exemplo, o envenenamento e o consequente aniquilamento de um homem. De modo equivalente, as violentas investidas do ser subterrâneo de Nietzsche também não conseguiram extirpar a composição histórica da moralidade por intermédio da tradição filosófica ocidental, afinal ainda hoje – mais de um século pós-Nietzsche –, há a persistente predominância da moral que o filósofo tão ferozmente afrontou.

Em um tom de conciliação com o manifesto helenismo nietzschiano, a comparação do ser subterrâneo para com a anfisbena, igualmente, se erige como relevante, pois – segundo uma das versões da lenda proveniente da mitologia grega – o herói Perseu, após decapitar a Medusa, segurando a cabeça do monstro, sobrevoou o deserto da Líbia montado em Pégaso (o qual nasceu junto com o seu irmão, o gigante Crisaor, do ventre da Medusa quando esta sucumbiu). Durante o voo de Perseu, um pouco de sangue escorreu da cabeça da górgona e caiu nas areias desérticas libanesas. A partir dessas gotas de sangue, surgiu a Anfisbena (uma víbora mitológica descomunal que possui uma cabeça em cada uma das duas extremidades de seu corpo). Ainda segundo o antigo mito, a Anfisbena alimenta-se de formigas e por isso, é apelidada de “a Mãe das formigas”. Conjuntamente, ela é acusada de alimentar-se dos cadáveres dos homens mortos no deserto. Enfim, os aspectos monstruosos e devastadores do ser subterrâneo de Nietzsche se fazem preservados na analogia da

“cobra-de-duas-cabeças”, animal que possui, por um motivo evidente, o mesmo nome do ofídio mitológico da Grécia arcaica.

Ao se distanciar um pouco da imagem da anfisbena, regressando-se à leitura do prólogo da *Aurora*, pode-se atinar que emerge, a partir desse instante, um aspecto negativo da argumentação nietzschiana aqui realçada, a saber, a destruição de um modo paradigmático – e por isso mesmo, superlativo – de se contemplar a existência. Segundo a compreensão de Nietzsche, dever-se-á entabular uma escavação por sob o terreno que sustenta as edificações da cultura ocidental, sobretudo, por baixo dos prédios (ou sistemas) filosóficos elaborados na história da tradição do pensamento. E, para a ótica nietzschiana, o que sustenta as investigações especulativas racionais não é a busca pela verdade, afinal essa pretensa caçada pelo verdadeiro não passa de uma dissimulação que põe na penumbra os reais sustentáculos dos esquemas filosóficos: os preceitos morais. Em outras palavras, segundo a perspectiva da análise nietzschiana, o esteio dos sistemas filosóficos não é a pesquisa pela veracidade da existência, mas sim a confiança na moral e a sua defesa irrestrita por parte dos pensadores ocidentais. É claro que Nietzsche está se referindo, nesse momento, à moral hodiernamente predominante no Ocidente, ou seja, à moral judaico-cristã.

Por sinal, nessa etapa do inquerito acerca do próêmio tardio da *Aurora*, é válido fazer uma brevíssima interrupção para recordar que, para Nietzsche, a moral deverá ser entendida como uma construção cultural humana (demasiadamente humana!), a qual atribui a si a tarefa de inventar valores, tais como: o bem, o mal, a verdade etc.<sup>10</sup> Contudo, o problema de tal construção dos costumes é o fato de que alguns homens (ou grupos humanos) que são os responsáveis pela arquitetura cultural da moral além de criar os valores, os impõem aos demais homens por intermédio da própria moralidade, isso enquanto pretensas verdades supremas e inquestionáveis, obrigando-os assim a serem submissos à moral e conseqüentemente à sua única explicação acerca daquilo que existe.<sup>11</sup>

Todavia, ao encerrar a concisa digressão acima efetuada e assim, se recobrar a sequência da meditação acerca do prefácio da *Aurora*, pode-se vislumbrar que o pensador dionisíaco<sup>12</sup> percebe que se portar como um ser subterrâneo é, prioritariamente, aventurar-se na solidão de um caminho sem par, pois a moral exerce tamanho poder de fascínio sobre os homens, que muito raramente haverá

alguém que lhe faça qualquer tipo de oposição, ou mesmo de contraproposta. Logo, criticar a moral e a confiança nela assentada pelos homens é transitar ao longo de um caminho sem companheiros. Nesse rumo da solidão daquele que corrói o terreno da moral, assim profere Nietzsche:

Não pensem que pretendo envolvê-los em semelhante empresa feliz [referindo-se ao ato de escavar o terreno da moral] ou mesmo em semelhante solidão! De fato, quem percorre tais caminhos não encontra ninguém: isso é peculiar aos 'caminhos particulares'. Ninguém vem em seu auxílio; ele próprio deve livrar-se, completamente só, de todos os perigos, de todos os acasos, de todas as maldades, de todas as tempestades que sobrevêm. De fato, tem seu caminho que é próprio dele – e, em acréscimo, a amargura, por vezes o desdém, que lhe causam esse 'próprio dele' [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 18; grifo do autor).

Nietzsche realiza uma inflexão textual em seu prólogo à Aurora e alega que, há milênios, a ponderação mais débil já realizada pelos filósofos fora justamente no tocante ao bem e ao mal, ou seja, acerca da moral e da confiança incondicional que o homem a ela dedica. Ora, o termo que Nietzsche utiliza – no texto original em alemão – para designar a compreensão de confiança é *Vertrauen*<sup>13</sup>, o qual traz a ideia de um abandonar-se em algo ou em alguém; portanto, a confiança na moral destacada pela visão nietzschiana é precisamente o não fazer o seu próprio caminho, mas sim entregar-se a um percurso traçado por outrem.

E, diga-se de passagem, pensando-se na palavra confiança – já em português –, constata-se que a sua origem, isto é, o verbo confiar pode ser fracionado em duas porções: com e fiar, ou seja, a confiança é ordinariamente fiar-se com alguém ou com algo; sendo que fiar – em seu primeiro sentido – é reduzir algo a um único fio<sup>14</sup>. Desse modo, não parece ser impertinente interpretar que a confiança na moral pode ser entendida como um envolver-se do homem em um único fio condutor, o qual delimita a sua leitura de mundo.

A fim de alcançar tal objetivo, a moral, segundo Nietzsche, utiliza de todo tipo de diabrura (no texto original nietzschiano, em alemão: *Teufelei*<sup>15</sup>, isto é, “truques diabólicos”); e para tanto, ela possui duas espécies de ferramentas adestradoras do homem, a saber:

a) A moral possui agentes repressores e intimidadores, tais como – nas próprias palavras de Nietzsche: “[...] a consciência, a boa reputação, o inferno, e às vezes mesmo a polícia [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 17).

b) E, outrossim, a moral dispõe de uma arte de sedução para manter a confiança dos homens em sua autoridade, isto é, a moral consegue entusiasmar o homem, ela consegue afetar o espírito humano. Haja vista, em seu sentido originário – isto é, em grego antigo – entusiasmo (que em caracteres gregos, escreve-se: ενθουσιασμός) significa possessão divina, ou seja, o instante em que uma sacerdotisa ou um poeta era arrebatado e inspirado por uma deidade, isso de tal modo que a entidade divinal penetrava naquela pessoa e assim a manipulava em todas as suas ações e palavras. No preceito nietzschiano, a moral igualmente possui alguns homens e os controla, tornando-os meras marionetes, as quais se movem, se comportam e discursam em consonância à potente vontade da própria moralidade. Portanto, o homem que se encontra entusiasmado pela moral, segundo Nietzsche, é um ente possuído, subjugado e guiado por uma direção alheia ao seu próprio querer, tal exemplar de homem torna-se então, como verificado acima, apenas um fantoche da moralidade.

Com essas duas ferramentas de domesticação<sup>16</sup> (a repressão e o entusiasmo), a moral faz com que o homem seja domado e a obedeça, preservando assim a sua autoridade; bem como, desorienta toda e qualquer crítica que a ela pudesse ser direcionada, de maneira que chega ao momento em que a crítica contra a moral volta-se contra si mesma, na analogia nietzschiana: “como um escorpião que crava seu agulhão em seu próprio corpo” (NIETZSCHE, 2008, p. 19).

No que diz respeito à confiança que goza com um tipo específico de homens – os filósofos –, a moral serve-se, sobretudo, da artimanha da sedução, ou seja, ela utiliza o entusiasmo. Sendo assim, a moral enfeitiça os filósofos de tal modo que se torna, para os mesmos, a sua Circe<sup>17</sup>. E dessa forma, toda construção filosófica registrada na história é vã, pois, em última instância, não almeja a verdade, mas sim, de acordo com Nietzsche – citando Immanuel Kant (Cidade de Königsberg, Reino da Prússia, atual Kaliningrado, província enclave da Rússia, entre a Lituânia e a Polônia, 1724 – 1804) –, tem como intento construir “majestosos edifícios morais”<sup>18</sup>. Entretanto, por serem edifícios construídos por sobre um terreno irrefletido

com agudeza (no caso, a confiança na moral), os sistemas filosóficos tornam-se cambaleantes e, por conseguinte, sempre desabam e transformam-se meros destroços. No tocante ao entusiasmo que a moral faz sentir por sobre os filósofos, assim escreve Friedrich Nietzsche:

É que a moral, desde sempre, desde que se fala e se persuade sobre a terra, se afirmou como a maior mestra da sedução – e no que diz respeito a nós, os filósofos, como a verdadeira Circe dos filósofos. Para que serve isso se, desde Platão, todos os arquitectos filosóficos da Europa construíram em vão? Se tudo ameaça ruir ou já se acha perdido nos escombros [...]? (NIETZSCHE, 2008, p. 19; grifo do autor).

Para ilustrar a influência da moral por sob os discursos filosóficos, Nietzsche utiliza como modelo a construção intelectual de Kant<sup>19</sup>. Segundo ele, o criticismo kantiano<sup>20</sup> não conduziu a reflexão filosófica a um terreno mais firme. Pois, para justificar a moral, o filósofo de Königsberg<sup>21</sup> viu-se obrigado a erigir a sua Crítica da razão pura (primeira publicação em 1781), isso com o intento de estabelecer as fronteiriças de atuação da própria razão humana (o λόγος grego). E, por conseguinte, ele veio a postular que a moral encontra-se para além do campo de atuação da crítica racional. Nesse sentido, Nietzsche primordialmente questiona como seria possível a certo objeto estabelecer, por si mesmo, os seus próprios limites; ou seja, como é possível que a razão critique a ela mesma, sua perfeição e sua competência?

Nessa mesma direção de crítica à filosofia, sobretudo, ao sistema kantiano, Emil Cioran – ou E. M. Cioran<sup>22</sup> – (Império Austro-húngaro, atual Romênia – radicado na França, 1911 – 1995), em sua primeira obra escrita em francês, Breviário de decomposição (1949), comenta: “Afastei-me da filosofia no momento em que se tornou impossível para mim descobrir em Kant alguma fraqueza humana, algum acento de verdadeira tristeza; em Kant e em todos os filósofos.” (CIORAN, 2011, p. 68). E em acréscimo, retrocedendo-se no território circunscrito pela perspectiva nietzschiana, Kant seria um pensador produzido pelo seu século (o século XVIII – era das entusiasmasdas revoluções burguesas europeias, tais como a Revolução Francesa<sup>23</sup>). Assim sendo, o filósofo do sujeito transcendental<sup>24</sup> seria um entusiasmado, que – antes de qualquer outra tarefa – pretendia

construir “majestosos edifícios morais”.<sup>25</sup> A respeito da relação entre Kant, as revoluções na Europa do século XVIII e o entusiasmo da moral presente na filosofia, assim registra Nietzsche no prefácio da *Aurora*:

Com intenções tão exaltadas, Kant era o digno filho de seu século que pode ser chamado, mais que qualquer outro, o século do entusiasmo<sup>26</sup>: [...] Foi ainda mordido por essa tarântula moral, que era Rousseau<sup>27</sup>, e também sentia pesar em sua alma o fanatismo moral, do qual outro discípulo de Rousseau se sentia e se proclamava seu executor, refiro-me a Robespierre<sup>28</sup> que queria fundar na terra o império da sabedoria, da justiça e da virtude<sup>29</sup> (Discurso de 7 de julho de 1794).<sup>30</sup> (NIETZSCHE, 2008, p. 20).

No entanto, segundo Nietzsche, Kant também seria um pensador que se enquadra na imagem modelar de filósofo alemão<sup>31</sup>, isto é, de um filósofo pessimista – o oposto de um pensador entusiasmado (ou um pensador francês) – e por esse fato, ele percebe que, tanto na natureza como também na história, quem atua regidamente é decerto a “amoralidade”<sup>32</sup>. Portanto, compor uma representação da existência pela ótica e tutela exclusivista da moralidade seria uma drástica limitação tanto na atividade criativa, quanto no ângulo de visão do homem. Desse modo, apesar da natureza e da história demonstrarem a inconsistência de se apreciar o mundo apenas através do viés do julgamento da moralidade, Kant continua construindo a sua “edificação moral”; e para Nietzsche, isso se caracteriza como sendo um absurdo. Acerca dessa contradição em Kant, bem como em todo o espírito alemão, assim escreve Nietzsche:

De fato, desde sempre, nada impressionou mais profundamente a alma alemã, nada a ‘tentou’ mais que esta dedução, a mais perigosa de todas, uma dedução que constitui para todo verdadeiro latino um pecado contra o espírito: credo quia absurdum est. [Que em língua latina significa: creio porque é um absurdo – Citação amplamente conhecida do filósofo romano Quintus Septimius Florens Tertullianus, conhecido como Tertuliano (Cartago, 160 d.C. – 220 d.C.).]. (NIETZSCHE, 2008, p. 20)

A partir dessa crítica a Kant, Nietzsche declara que alemão de fato é o seu texto, ou seja, a sua obra *Aurora*, pois esta se encontra para além (ou para aquém!) da confiança na moral. Assim, Nietzsche

não teme que a Aurora represente uma determinada contradição, a saber: É por moralidade que a ela denuncia a moral. Ou, em outros termos, há na meditação nietzschiana uma alegre negação da moral enquanto único caminho de crítica à realidade existencial. Em uma derradeira etapa de sua preleção à Aurora, Nietzsche promove mais um movimento textual repentino – por sinal, evento extremamente recorrente nos escritos nietzschianos, haja vista ele geralmente escreve em aforismos – e a partir de então, o “livre pensador”<sup>33</sup> busca refletir de que maneira deverá o homem abordar o problema da crítica à confiança na moral. Segundo o autor em evidência, como fora outrora verificado, os filósofos sempre pautam as suas construções reflexivas sobre a paupérrima compreensão do bem e do mal (isto é, na moralidade); e sendo desse modo, a filosofia pura, ou simplesmente especulativa, não poderá dar cabo da incumbência do questionamento da moral. Portanto, far-se-á ordinário tentar obter uma outra via, menos suspeita, em direção à crítica da moral. O vetor proposto por Nietzsche para se desconfiar do crédito depositado na moralidade é a vivência de uma experiência lenta, isto é, uma degustação sem pressa da problemática da moral. Nessa rota de pensar lentamente sobre a moralidade, assim se exprime Nietzsche no seguinte fragmento extraído do preâmbulo da Aurora: “Antes de tudo, vamos dizê-lo lentamente... Este prefácio chega tarde, mas não muito tarde; que importam, realmente, cinco ou seis anos? Um tal livro e um tal problema não têm pressa e, além disso, somos amigos do lento, eu bem como o meu livro.” (NIETZSCHE, 2008, p. 23; grifos do autor).

Note-se que essa amizade ao lento, para Nietzsche, caracteriza-se como sendo a experiência da filologia, afinal, nas palavras do filósofo: “Não foi em vão que fui filólogo, e talvez ainda o seja. Filólogo quer dizer professor de leitura lenta: acaba-se por escrever também lentamente.” (NIETZSCHE, 2008, p. 23). Após essa “definição”<sup>34</sup> do que é a filologia<sup>35</sup>, Nietzsche insinua que – maldosamente – cogita, lê e escreve vagarosamente, isso para lançar a “espécie dos homens ‘apressados’”<sup>36</sup> em uma extrema aflição. Esse questionamento acerca dos homens apressados/precipitados se faz estrutural, sobretudo, em nossa época moderna de trabalho exaustivo (o século XXI), haja vista, em nosso tempo, espera-se acabar tudo o mais depressa possível; afinal, hoje em dia, há como que técnicas para o desenvolvimento de uma habilidade inédita na história da humanidade (pelo menos,

na intensidade do contemporâneo), a saber: a habilidade da pressa.

A respeito da pejeja para se infundir a habilidade da pressa no homem moderno – isso direcionando o olhar para o Brasil, nos primórdios do século XXI – pode-se citar, enquanto amostras significativas, diversas situações corriqueiras da contemporaneidade, tais como: o afã exacerbado pela tecnologia touchscreen, o volume gigantesco de vendas de motocicletas, a proliferação dos cursos de leitura dinâmica etc. Sendo assim, práticas aparentemente desconexas possuem um tácito (mas veemente) vínculo, a saber, por intermédio de atividades triviais, inocula-se implicitamente em todo homem o “vírus” da imprescindibilidade de realizar todas as coisas da maneira mais apressada possível. Pois, não é mais suficiente ter tudo ao “click” de um botão do mouse, é necessário ter “tudo à mão”, ao alcance dos dedos, e só o aparato touchscreen poderá prover essa praticidade e consequente velocidade. Igualmente, não se faz uma empresa fundamental resolver as problemáticas do transporte público e do trânsito urbano, crucial de verdade é possuir uma motocicleta, com a qual se experimente a liberdade, afinal não se fica parado nos “engarrafamentos” das vias públicas – isso, indiferentemente ao exponencial crescimento de vítimas definitivamente imobilizadas ou fatais dos acidentes de trânsito envolvendo motocicletas (Em uma linguagem matemática, há dois crescimentos “diretamente proporcionais”: Quanto mais motos, mais mortos!). E ainda é possível constatar, inclusive em meio ao ambiente acadêmico, a multiplicação da busca por cursos de leitura dinâmica, os quais objetivam formar um leitor que não precisa ler demoradamente um texto para compreendê-lo, afinal basta apenas lê-lo de modo corrido e, de forma muito mais rápida, ter-se-á uma ideia do que trata a obra dinamicamente lida.

Todavia, abstendo-se de qualquer espécie de julgamento moral a respeito (e reconhecendo os avanços produtivos advindos das transformações tecnológicas em marcha), pode-se presumir que, precisamente por causa da vertiginosa evolução das técnicas para o desenvolvimento da habilidade da pressa, esses aduzidos exemplos (difusão exponencial da tecnologia touchscreen, das motocicletas e dos cursos de leitura dinâmica) serão, muito em breve, ultrapassados e suprimidos por outras tecnologias mais eficazes na hostilização à lentidão. E assim, talvez os menos velozmente se tornem peças de algum hipotético museu das novidades obsoletas do minuto anterior.



Recapitulando, mais do que ter tudo nas pontas dos dedos, de transpor a inércia enfadonha dos congestionamentos do tráfego, de entender um livro sem ter que lê-lo em um ritmo mais cadenciado e dos demais benefícios que essas práticas possam ocasionar, parece que tais atividades (uso da tecnologia touchscreen, a epidemia das motocicletas e dos cursos de leitura dinâmica) – além de muitas outras operações semelhantes do mundo hodierno – visam domar o homem para a incorporação dócil e efetiva da habilidade da prensa. Em outras palavras, o homem, se quiser ser atual, deve relacionar-se belicamente com a lentidão e, conseqüentemente, deve arcar com o ônus de moldar-se (em uma linguagem mais difundida na atualidade informatizada: de formatar-se) à ordinária capacidade da ligeireza. Logo, a recomendação nietzschiana de interpretar a existência de modo vagaroso e profundo, tal qual um filólogo faz com as palavras é, nessa ótica da celeridade, simultaneamente, descabida e inútil e, sobretudo, afigura-se como uma antagonista.

Todavia, parece que a interpretação que o homem tenta perpetrar sobre a vida não se encontra tão “à mão” quanto um aparato touchscreen; nem ela o conduzirá facilmente para além dos “congestionamentos” das dúvidas existências, como uma motocicleta que burla a contraditória imobilidade do trânsito; tão pouco a referida leitura do mundo poderá emergir de modo dinâmico, isso ao ponto de que não se leve um tempo considerável para tal tarefa. Enfim, de maneira distinta à exemplificação das atividades hodiernas acima demonstradas – isso, para além de suas vantagens e aplicações específicas –, a criação de sentidos para a existência só poderá ser concretizada através de um lento labor hermenêutico; evidentemente essa proposta será o inverso do desenvolvimento contemporâneo daquilo que aqui fora denominado como habilidade da prensa.

Em contrapartida à habilidade da prensa, no entendimento de Nietzsche, a – por assim dizer – vivência filológica do homem, o conduziria a um tipo de vida que demanda afastamento, tempo, silêncio, solidão e lentidão. Nesse instante, o filósofo da Aurora utiliza a analogia do ourives (a qual será retomada, logo a seguir, nessa investigação em curso), ou seja, assim como o artesão da ourivesaria, o filólogo aplica à palavra toda a sua sutileza e delicadeza. Em suma, na visão nietzschiana, a filologia, nas próprias palavras do autor, “ensina a ler bem, isto é, lentamente, com profundidade, com

prudência e precaução, com segundas intenções, portas abertas, com dedos e olhos delicados.” (NIETZSCHE, 2008, p. 23, grifos do autor).

### 3 Considerações e “des-confianças”<sup>37</sup> finais

Nietzsche aventa, nesse átimo derradeiro de seu prefácio, uma migração da filosofia especulativa tradicional, enquanto construção de majestosos edifícios morais, à experiência filológica de leitura lenta da existência. Esse tipo de afazer não aceita tão espontaneamente a confiança na moralidade, isso não devido à suposição errônea de que a moral seja algo meramente desprezível, mas sim pelo fato dela tecer um único fio norteador de interpretação da vida. De sorte que, aprisionado nesse exclusivo filamento, o homem decline da possibilidade de tornar-se um artista criador, um ourives que fabrica joias de inaudita beleza, isto é, que produz hermenêuticas singulares, conferindo um sentido único ao seu próprio existir. Portanto, a produção criativa de significados, ou seja, de infindos horizontes interpretativos para a vida parece ser a marca d’água impressa nas páginas do prefácio tardio da Aurora. Além disso, como fora demonstrado já na abertura deste “artigo”, é de conhecimento geral, que esse tema da criação de sentidos ou interpretações para a vida é, por demais, recorrente no pensamento nietzschiano, mas ele será sempre renovadoramente perturbador, mormente, ao homem que lê a vida lentamente, isto é, ao homem que se metamorfoseia em um filólogo do existir.

Nessa senda de compreensão das possibilidades de criação de sentidos a respeito do viver, Nietzsche não está atestando a instituição de um arranjo social desprovido de todo e qualquer comportamento ou norma moral, afinal tal realidade prática seria um verdadeiro caos humano e social. Em harmonia com a moralidade em voga, poder-se-ia até declarar que a práxis de uma vivência social a partir da elaboração de estratagemas sem par de entendimentos do mundo constituir-se-ia em uma espécie – para utilizar um chavão literário – de “inferno de Dante<sup>38</sup> na terra”. Contudo, em sincronia com a interpretação nietzschiana, semelhante expressão, em tempo algum, poderá ser oportunamente utilizada; haja vista a mesma, ao fazer referência ao inferno, o faz através de uma imagem que

se coloca em contrariedade ao céu, isto é, evidentemente pensa-se, de modo alegórico, no modelo moral de oposição entre bem e mal, decerto aquilo a que Nietzsche se propõe questionar.

No entanto, é válido “ressalvar”<sup>39</sup> que a recomendação nietzschiana de invenções singulares de significados acerca da existência diz respeito a uma relação exclusivista do homem para com o seu próprio existir, a saber: que sentido, subjetivamente, o homem atribui ao seu viver? Logo, parece provável que Nietzsche labuta com uma questão de percepção interna de cada homem frente ao mundo e à vida; e não com um delineamento de uma sociedade, cuja vivência prática encontre-se alicerçada nas interpretações ímpares da existência.

Em resumo, muito além de uma discussão sobre o expediente social, a crítica à moral cultivada por Nietzsche caracteriza-se como uma liberdade criativa que se sobreleva na interioridade do homem, isso quando esse mesmo homem singularmente engendra um sentido próprio à sua vida e existência, sem a intervenção despótica e decisiva da moralidade vigente. Em palavras diversas, Nietzsche questiona e critica a moralidade pelo fato da mesma ocultar em seu âmago um projeto político de conquista e dominação de alguns homens sobre os demais. O exercício desse controle se manifesta através do direcionamento de todos a uma única via hermenêutica a respeito do existir. E mais, de modo análogo, a sugestão nietzschiana da vivência de um perspectivismo interpretativo visa possibilitar, a todo homem, a experiência da invenção de sua maneira individual de contemplar a existência e a partir daí, de viver a sua própria vida.

Contudo, é forçoso dar vulto – de uma maneira pouco teórica, isto é, em um tipo de aposta incauta – que, em certa medida, o Ocidente não parece oferecer qualquer indício de que, pelo menos nos próximos mil anos, irá se quer considerar a possibilidade de haver qualquer outra interpretação existencial para além, ou para aquém, da moralidade atuante em sua história.

Sendo assim, fazendo reminiscência ao fragmento extraído da poesia de Fernando Pessoa, o qual serve de epígrafe que principia esse “artigo” – “Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?” –, (a despeito de quase meio século de afastamento entre os textos do filósofo e do poeta, respectivamente: 1886 e 1933, isto é, 47 anos) poder-se-á atentar que a história do que se firmou, no mundo ocidental, como sendo a “Verdade”<sup>40</sup> fora inscrita pela moralidade

judaico-cristã. E conseqüentemente, a história do que poderia ter sido, ou seja, a inédita história das possibilidades de criações particulares de sentidos para o viver, ordinariamente deveria possuir como escritor cada homem que deliberasse inventar a sua própria interpretação da realidade, ultrapassando assim a força de imposição da moral em vigor. Ademais, a figura de Fernando Pessoa, por si só, já evoca a ideia de perspectivismo, afinal trata-se de um autor que criou, pelo menos, quatro leituras diferentes acerca da vida, isto é, a visão dele mesmo (Fernando Pessoa) e mais três interpretações, as quais não se caracterizam enquanto meros pseudônimos, mas sim verdadeiras óticas distintas, a saber: os seus heterônimos (Alberto Caeiro, Ricardo Reis e o previamente referido Álvaro de Campos).

Entretanto, Nietzsche reconhece que semelhante postura inventiva, ou seja, a criação de hermenêuticas existenciais, não poderá ser obtida pelos homens em geral, mas só, e somente só, por aquele que deliberar transfigurar-se em um ser subterrâneo, isto é, em um ente que de modo decisivo decide labutar na escavação do subsolo da cultura do Ocidente, experimentando assim o máximo grau de solidão. Em outras palavras, o ser do subsolo deverá amargar o maior nível de incompreensão por parte dos demais homens. Essa ideia de que nem todos os homens se converterão em criadores de versões do mundo – mas apenas os solitários seres subterreos – torna-se clara no seguinte trecho do próêmio à Aurora:

– Foi então que empreendi uma coisa que não podia ser para todos: desci para as profundezas; passei a perfurar o chão, comecei a examinar e a minar uma velha confiança<sup>41</sup> sobre qual, há alguns milhares de anos, nós, os filósofos, temos o costume de construir, como sobre o terreno mais firme – e reconstruir sempre, embora até hoje toda construção tenha ruído: comecei a minar nossa confiança na moral<sup>42</sup>. Mas será que não me compreendem? (NIETZSCHE, 2008, p. 18).

Apontado, apenas de passagem no prefácio da Aurora, o tema da solidão, sob o enfoque nietzschiano, denota a caracterização daquilo que o filósofo entende por “aristocrático”, ou seja, o homem nobre será aquele que não se equipara à maioria dos homens (na linguagem nietzschiana: à plebe) e por isso, ele é um solitário. Essa discussão acerca do “aristocrático” em Nietzsche contém armadilhas

relevantes, afinal pode-se cair na superficialidade da afirmação de que simplesmente alguns homens são melhores, ou mais desenvolvidos, que outros<sup>43</sup>. A fim de se contornar esse equivocado e/ou leviano posicionamento, uma estratégia que pode se sobressair é analisar a imagem do homem nobre a partir de um texto nietzschiano específico sobre essa figura, a saber, o fragmento da obra *Além do bem e do mal*: prelúdio de uma filosofia do futuro (1886)<sup>44</sup>, o qual corresponde à nona parte do livro e denomina-se *Que é o aristocrático?*

Na supracitada porção do texto, Nietzsche, de forma lenta e espaçada, apresenta algumas faculdades do “aristocrata”, as quais, por sua vez, o transformam em um ente solitário. Como uma espécie de primícias da meditação acerca das características do homem nobre, o pensador postula que a grei “aristocrática” compõe-se de indivíduos que são animais mais completos, não meramente por aspectos externos, mas sim devido à sua força interior; e esta é também refletida na exterioridade do “aristocrata” através de sua força, coragem e beleza. A respeito da potência interna do nobre, assim escreve Nietzsche em *Além do bem e do mal*: “A casta aristocrática foi sempre em seus começos a raça bárbara e sua preponderância deve ser buscada, não na força física, mas na força do espírito: eram homens mais completos que, em cada degrau, significam bestas mais completas.” (NIETZSCHE, 2012, p. 188).

Desse modo, o traço distintivo do “aristocrata” em relação à plebe se efetiva por intermédio daquilo que Nietzsche compreende como sendo o “páthos da distância” (NIETZSCHE, 2012, p. 188), ou seja, existe um distanciamento intencional do homem nobre, isso no que diz respeito a sua interpretação da existência e aquilo que o homem comum contempla. Essa separação que o nobre faz entre a sua hermenêutica e a plebeia não é algo tranquilo de se efetivado, pois o custo de tal atitude é demasiado extenso, afinal o “aristocrata” sempre será incompreendido pelos demais membros da sociedade e conseqüentemente não o verão como um ser que persegue a sua autonomia interpretativa, mas – ao contrário – como uma espécie de insensato. Sendo assim, quando um homem se faz, na visão nietzschiana, um “aristocrata” – através de um estranhamento para com a visão vulgar, que é dominante na história da humanidade – impreterivelmente ele enfrentará a solidão, isto é, não quererá mais ajustar-se no bloco dos demais homens e, mesmo que ainda anelasse tal enquadramento, isso não seria mais possível, haja vista ele não

será mais aceito em seu bojo.

Para Nietzsche, o nobre inventa os seus próprios valores e essa moral específica do “aristocrata” difere-se enormemente da moralidade atual: “[...] não é a moral das ‘ideias modernas’ [referindo-se à moral aristocrática] e por isso é difícil a sentirmos hoje. Também se torna difícil desenterrá-la e descobri-la.” (NIETZSCHE, 2012, p. 192-193). Ora, como fora visto anteriormente, é ostensivo que por criar e viver esses valores diferenciados, o “aristocrata” não se emoldura nos padrões costumeiros dos homens que se permitem enredar pelo mando da moral ocidental corrente (a moralidade judaico-cristã); por consequência, o referido “aristocrata” se faz um ente solitário. Logo, para manter-se nobre e não corromper-se com a moral da maioria, “[...] o solitário ousa estar só e elevar-se nesses solstícios da história [...]” ( NIETZSCHE, 2012, p. 195). Portanto, a solidão será encarada pelo “aristocrata” como sendo uma virtude, dura e árdua para se viver, mas ela é, antes de tudo, uma virtude e por isso, será constantemente desejada e perseguida. A respeito da solidão enquanto valor do “aristocrático”, assim escreve Nietzsche no aforismo 283 de Além do bem e do mal (transcrito, a seguir, na íntegra):

Uma forma delicada e aristocrática de dominar a si mesmo é a de louvar, admitindo que se deva louvar somente quando não se está de acordo com os outros; em caso contrário, se louvaria a si mesmo, o que é contrário ao bom gosto. De fato, um autodomínio que oferece o belo ensejo de ser continuamente mal compreendido. Para ter este luxo de bom gosto e de moralidade é necessário não viver entre imbecis, mas entre pessoas cujos equívocos e erros divertem ao menos por sua finura; do contrário terá de arrepender-se amargamente. Ele me louvava; logo me dá razão. Esta lógica de asno nos amarga a vida, a nós solitários, porque torna os asnos vizinhos e amigos nossos. (NIETZSCHE, 2012, p. 208).

Ao trazer à luz a questão da solidão, Nietzsche duvida do próprio filosofar tradicional, pois essa atividade especulativa pode encontrar-se permeada de outras forças motrizes, isso para além da apregoadada investigação acerca da verdade. Enfim, a reflexão nietzschiana suspeita que a filosofia possa estar engajada no serviço da moralidade vigente e por isso, ela seria superficial e, ao mesmo tempo, gregária. De sorte que, para tornar-se um “aristocrata”, um

solitário, o homem deverá converter-se em um “livre pensador”, no vocabulário nietzschiano: em um “espírito livre”. E enquanto tal, isto é, como espírito livre, o solitário cultivaria pensamentos próprios e perigosos, sobretudo, para os olhos daqueles que controlam a ordem estabelecida pela moral contemporânea.

Nessa perspectiva, parece que a figura do “aristocrata” solitário imaginada por Nietzsche, em muito, aproxima-se do herói mitológico da Grécia antiga, ou seja, do homem que detém – em superabundância – a singularidade da virtude (em grego escreve-se ἀρετή, e pronuncia-se areté), e esta, por seu turno, ordinariamente se expressa na robustez, no destemor, na honra e a formosura do guerreiro arcaico.

Um exemplo típico desse mencionado solitário é o mítico guerreiro Odisseu, exímio detentor da virtude heroica, a qual se manifesta nele, sobretudo, através de sua sagacidade. É válido lembrar que em vários momentos de sua memorável jornada pelos mares do mundo rumo à sua nação, a ilha de Ítaca – travessia essa fora narrada por um dos mais notáveis poetas épicos da antiga Grécia: Homero –, Odisseu defronta-se e até mesmo escolhe a solidão. Somente a título de ilustração, dever-se-á recordar o Cântico XII da Odisseia, no qual o protagonista, logo após emergir de sua visita ao Hades (Mundo inferior ou subterreno que serve de moradia para os mortos; lembremo-nos, nesta ocasião, do ser subterrâneo da Aurora!), já ao comando de sua embarcação marítima, solicita à sua tripulação que o amarre ao mastro principal e que todos cerrem os ouvidos com cera, isso a fim de que ele sozinho escute o canto hipnótico e gracioso das sereias, cuja moradia eles estão avizinhandos-se.<sup>45</sup> Enfim, Odisseu ordena a seus marujos que trabalhem (remem) com os ouvidos surdos (por estarem repletos de cera e por isso mesmo obstruídos), enquanto ele deleita-se escutando – completamente só – o magnífico e enigmático canto das fantásticas sereias<sup>46</sup>.

Semelhante ao lendário projetista do Cavalo de Tróia, a saber, Odisseu, o “aristocrata” nietzschiano prefere, em sua epopeia existencial, solitariamente inventar as suas próprias interpretações acerca da vida, inclusive para além da imposição determinante da moralidade. Ao atuar no mundo dessa maneira, o “aristocrata” confronta-se com os interesses daqueles homens que querem preservar a moral, as suas estruturas e o seu controle prescritivo sobre a humanidade e sua história.

Contudo, em uma instigação contrária à proposta de Nietzsche, é oportuno evocar o fato de que os heróis gregos são semideuses, isto é, entes híbridos, configurados em uma mescla de seres divinais e humanos; logo, na narrativa mitológica, o que justifica a preponderância do poderio do nobre herói da Grécia antiga é um fator – em alguma medida – religioso ou sagrado. Diante desse limiar, parece estranho que Nietzsche adote o guerreiro mitológico helênico como imagem alusiva daquilo que ele compreende como o “aristocrata” solitário, afinal o filósofo alemão entabula uma ferrenha crítica à moral ocidental, a qual – por sua vez – inegavelmente possui uma base eminentemente religiosa, semelhante aos mencionados heróis da antiguidade. Sendo assim, há uma possível contradição na figuração nietzschiana do “aristocrata”, isso devido a gênese sagrada do herói grego.

Todavia, tal óbice na imagem do “aristocrático” não refreia em qualquer aspecto o cerne da reflexão nietzschiana acerca do nobre, a saber: aquele que deliberadamente adota a solidão para poder pensar livremente e assim construir sua hermenêutica singular sobre a vida. Portanto, a problemática central explícita na questão do “aristocrata” nietzschiano é certamente o fator da solidão, ou seja, quem irá querer ser um nobre e, conseqüentemente, pagar o preço de ser um solitário no mundo?

Na atualidade, fala-se muito do “politicamente correto” e do “politicamente incorreto”. Ora, parece que o solitário é um ente, por assim dizer, “politicamente incorreto”, mas não como alguém grosseiro e mal educado (fatores, às vezes, defendidos sob a máscara do “politicamente incorreto”). Porém, o nobre solitário pode ser rotulado como sendo “politicamente incorreto” por não se encaixar no regime de dominação das interpretações do homem, o qual é constituído pela potestade da moralidade na época moderna. Mas, a adversidade do dilema persiste: que homem desejará viver em confronto com a moral contemporânea? Quem decidirá ser um solitário em um mundo tão gregário? Quem se afastará da chamada “massa”<sup>47</sup> dos vulgos e levantará a voz para bradar algo contra a moral e seus estratagemas? Quem carregará penosamente o maior de todos os fardos? Quem suportaria um “peso tão formidável”?<sup>48</sup>

Ainda no ambiente do litígio acerca do “politicamente incorreto”, meramente a título de uma frugal ilustração, é possível admitir o delinear de uma interpretação a respeito de uma reflexão recentemente afluída, a qual – em certa envergadura – pode ser concebida



como se fosse propínqua à análise nietzschiana do aristocrático; isso em um aspecto bem específico, a saber: o entendimento acerca do “aristocrata” como sendo um ente solitário e incompreendido pelos demais homens (evidentemente, em decorrência de sua manifesta excelência). Assim sendo, ao que parece, acercando-se, em certa medida, da vertente apontada pela hermenêutica nietzschiana, no tocante a essa supradita peculiaridade da solidão aristocrática, o filósofo brasileiro Luiz Felipe Pondé (Recife – PE, 1959 –), em sua obra Guia politicamente incorreto da filosofia (2012), em um capítulo denominado “Aristocracia – Os poucos melhores carregam o mundo nas costas” – ao tratar da virtude aristocrática na filosofia clássica, sob o prisma de Aristóteles (Cidade-Estado – polis – de Estagira, atual Grécia, 384 a.C. – 322 a.C.), isso em sua Ética a Nicômaco (no que diz respeito ao mérito do homem virtuoso) –, polemicamente, vem afirmar que:

O aristoi [aristocrata em grego arcaico: indivíduo que possui virtude e pujança o suficiente para ficar em pé por sua própria determinação; também entendido como sendo aquele que é o melhor entre os melhores] sofre muito mais do que o homem comum. É mais solitário, objeto de inveja e ódio, entende muito mais das coisas do que a maioria mediana, enfim, está muito longe da ideia de que os “melhores” são aproveitadores dos outros, pelo contrário, os outros vivem graças a estes (a ‘grande alma’ do Aristóteles). (PONDÉ, 2012, p. 39).

Migrando-se doravante da efígie do “aristocrata” solitário – exposto por Nietzsche em Além do bem e do mal – para a contenda com a moralidade do prefácio da Aurora, percebe-se que obviamente a crítica à moral, enquanto modelo único de concepção da realidade, não é algo singelo e fácil de ser realizado, principalmente, devido à sedução por ela efetivada através das instituições formativas da sociedade ocidental, as quais adestram o homem a não questionar bem e mal enquanto princípios culturalmente produzidos. Assim, para concretizar uma leitura de mundo sem a unicidade da autoridade moral, será ordinário ao homem – por moralidade (Eis uma evidente contradição!)<sup>49</sup> – escavar o subsolo da cultura por intermédio do perspectivismo, inclusive, compreendendo que a interpretação que a moral atuante no Ocidente imprimiu, quase que indelevelmente, no homem moderno é um modo plausível de depreender o mundo

e por isso, não deve ser simplesmente exterminada.

E mais, essa tolerância para com a moralidade, mesmo defronte às suas visíveis mazelas e contradições, se legitima, sobretudo, devido ao fato de que ela deu resultados satisfatórios na organização gregária do homem. Ou seja, no decurso histórico da prática moral, o homem conseguiu garantir a constituição de um rebanho social, no qual a vida, de alguma maneira, pôde ser preservada, saciando assim um dos mais arcaicos instintos humanos, a saber, a “vontade de sobrevivência”<sup>50</sup>. Pois, a moralidade – com todos os seus artefatos institucionais, tais como, a educação, a religiosidade, os costumes, o direito, o aparato policial, as penalidades etc. – impera que homem deve primar, a qualquer custo, pela vida dos seus concidadãos; isso ao preço de que incorrendo em desobediência, ele seja objeto das sanções ou castigos prévia e licitamente estabelecidos, os quais serão correspondentes ao seu delito, bem como – por se opor à comunidade social (segundo Nietzsche, ao “rebanho”) – o infrator será taxado como um ser imoral, ou como se convencionou vociferar nas atuais mídias televisivas, através de jornais sensacionalistas: “um ser desumano, um verdadeiro monstro!” Portanto, o homem pode, segundo a ótica da moral societária atual, transitar pelo mundo com menos receio de ser exterminado, seja por um semelhante ou mesmo por um ente mitológico, afinal – com a racionalidade – o cosmos fora desmitificado para tornar-se, até certo ponto, compreensivo pela previsibilidade racional ou projetos calculistas (ações de pensar e planejar antecipadamente os futuros atos – a razão estratégico-instrumental) do próprio homem.<sup>51</sup>

Sendo assim, tendo em vista os efeitos históricos de conservação da vida do homem – afinal, com a sociedade da moral gregária, o emprego da robustez violenta para a destruição de outrem, por mero interesse individual, será (pelo menos, em tese) tipificado como execrável e aquele que assim atuar deverá sofrer uma penalidade –, pode-se afirmar que a moral judaico-cristã ocidental não deve ser entendida como o único caminho de hermenêutica da vida, mas simultaneamente não pode deixar de ser vista como sendo uma entre tantas trilhas; e mais, ela se fez um itinerário que, em certa medida, deu resultados em resguardar o próprio viver do homem e que provavelmente por isso, obteve a vitória de sua consolidação histórica.

Sintetizando, Nietzsche parece sugerir que não se deve aprisionar o homem nos grilhões de uma única análise soberana ou modelar

da existência – tal qual tenta consumir a moral. Desse modo, para o homem ser um artista criador (uma simbiose de ser subterrâneo, “aristocrata” solitário e de filólogo que ler lentamente o universo), nenhuma interpretação deve emergir como o paradigma de leitura da realidade. Senão, o homem, mais uma vez, seria obrigado a meramente obedecer e jamais seria um autêntico artista promotor de belas e embusteiças (no sentido de um engano estético, isto é, belo e sublime, mas nunca como um engano moral) interpretações da existência, um ourives da palavra. Logo, é contundente postular que, semelhante ao que deve ocorrer com o ponto de vista da moralidade, a versão nietzschiana da vida também não pode ser considerada a absoluta tradução da realidade, ela é apenas mais uma perspectiva, a qual simplesmente contém o mérito de convidar o homem a criar a sua própria leitura cosmológica.

Portanto, é possível desconfiar que a ótica nietzschiana não deva pretender-se como suprema e uníssona, mas deve sim atribuir-se a incumbência de buscar contemplar os demais olhares enquanto considerações possíveis<sup>52</sup>. E como tais, eles se concretizam enquanto pertinentes sentidos inventados, os quais são apropriados justamente por serem humanamente forjados (apreciações humanas, demasiadamente humanas, a respeito da existência, do mundo, da vida e do próprio homem). Apesar de possuir uma apreciação, por vezes, um tanto distinta àquela erigida pelo, já citado, Cioran, na mesma direção hermenêutica de encarar a crítica à moralidade vislumbrada pelo perspectivismo de Nietzsche como um olhar que vê outros tantos olhares, assim apontará Gianni Vattimo (Itália, 1936 –):

[...] tal como Nietzsche a pensa aqui [referindo-se à crítica à moral], não é libertar-se das cadeias da aparência e atingir um princípio último (e portanto uma possível descrição “verdadeira” do mecanismo das ações<sup>53</sup>); mas antes colocar-se num ponto de vista capaz de olhar o conjunto do processo em que as aparências se constituem, se articulam e se desenvolvem. (VATTIMO, 1990, p. 45).

Igualmente, Cioran (apesar de, como mencionado acima, possuir uma perspectiva largamente divergente em relação à interpretação do professor Vattimo acerca da filosofia nietzschiana), ao estabelecer um polêmico paralelo entre a filosofia e a prostituição, coaduna o seu pensar com o entendimento de Nietzsche – o qual

fora acima exposto pelo comentador/intérprete italiano –, afirmando assim que deve haver uma quantidade infundável de interpretações existenciais, isso em oposição à solidificação de uma única asserção no tocante à vida e aos homens. “Não ter convicção a respeito dos homens e de si mesmo<sup>54</sup>: tal é o elevado ensinamento da prostituição, academia ambulante de lucidez, à margem da sociedade como a filosofia.” (CIORAN, 2011, p. 108).

No entanto, o mundo hodierno parece não se estruturar em torno de uma excepcional leitura de mundo – como outrora supunha Nietzsche –, mas, ao invés disso, a atualidade transparece dispor de uma ampla gama de interpretações da existência, muitas delas, inclusive, erigindo-se enquanto representações opostas como, por exemplo: palestinos e judeus, democracias e teocracias, presidencialismo e parlamentarismo, progresso industrial e ações ambientalistas etc. Porém, essa coleção de ilustrações do mundo, por mais vasta que seja, não garante uma maior liberdade interpretativa ao homem. Pois, sempre se manifestam as sutilezas do dualismo (e/ou dicotomia ético-metafísica) entre opostos bem e mal, isso em todas as explicações contemporâneas. Em outras palavras, em todos os elementos que compõem o conjunto das diversas interpretações, de algum modo, sempre aflora uma manifestação da relação conflituosa entre o benéfico e o maléfico, a saber: o bem corresponderá àquilo que é proposto pela versão em foco; enquanto o mal será, com certeza, o que vier em contraposição ao estabelecido ou defendido. Logo, nem uma única hermenêutica da vida, nem mesmo um extenso aglomerado de exposições pode assegurar uma liberação interpretativa ao homem, de sorte que ele possa construir, possa criar (no sentido de criatividade artística e não da teologia ao tratar da suposta criação do cosmos por uma deidade) sua singular compreensão da vida.

Todavia, a criação de embustes individuais acerca do mundo, assim como aventa Nietzsche, é dignitária de uma relevante suspeita. Visto que, muito provavelmente, ela também não solucionará a problemática do estabelecimento de uma relação mais tranquila, menos angustiante e, até mesmo, mais prazerosa do homem para com a vida. Afinal, além da evidente dificuldade na convenção de uma sistematização social – ainda que menos gregária que a da moral judaico-cristã –, sempre persistirá o seguinte óbice: o fato de se inventar acepções particulares sobre a existência não poderá conferir garantias de que todo e qualquer homem viverá mais sereno

consigo mesmo e com o seu viver por causa disso, haja vista, mesmo com a estruturação de sentido individuais, a existência continuará a desafiar o homem, a suscitar em seu âmago diversas incertezas e, por conseguinte, perpetuamente o destinará a imersão no desalento existencial, o qual pode ser visto em fenômenos como, por exemplo, o infortúnio, a carência, a dor, a moléstia, o envelhecimento e a finitude. Como complemento reflexivo, é válido sublinhar que precisamente em conformidade a essa desoladora experiência, manifestavam-se as encenações do teatro trágico da Grécia antiga. (Porém, essa temática do trágico é meritória de outra investigação para além do limiar circunscrito no presente “artigo”).

Em síntese, nem uma única leitura do mundo – àquela imposta coercivamente pela moralidade em vigência –, nem o conjunto hodierno de interpretações diversas, nem mesmo a experiência de elaborar hermenêuticas singulares (a perspectiva nietzschiana) poderá prover o convascimento do homem e o desobrigar a sofrer profundamente com (e em) sua existência. Soergue-se, portanto, uma espécie de aporia da vida. Contudo, a última proposta aduzida – a criação de simulacros interpretativos particulares, isso para além da imposição externa da moral – detém um triplo e expressivo préstimo, a saber:

- a) Ela analisa criticamente a moralidade e seu despotismo hermenêutico.
- b) Expõe as debilidades imbuídas na compreensão do mundo a partir do binômio bem e mal.
- c) Mesmo que de forma momentânea, outorga ao homem uma ilusória impressão de que a dureza da existência, de algum modo, poderá ser suavizada e assim, esse mesmo homem buscará afirmar o seu viver.

Logo, de acordo com Nietzsche, essa última faculdade, a invenção de sentidos individuais e fantasiosos para a existência, possui uma utilidade determinada ao homem: ela possibilita a afirmação de seu viver, ligando-se e, concomitantemente, dando vazão a um das mais primitivas pulsões humanas – a vontade de sobrevivência.

Portanto, a despeito de não retirar a angústia da vida humana, ou seja, apesar de parecer uma insensatez tentar viver a experiência da

invenção singular de sentidos para vida, essa proposta nietzschiana conserva uma prerrogativa basilar, afinal viabiliza ao homem ultrapassar a si mesmo<sup>55</sup>, tornando não mais mera obra de arte forjada pela moralidade, mas sim se convertendo em um artista criador, em um instituidor de simulacros estéticos, os quais – ao oferecer um falso e belo sentido para a existência – torna o viver humano mais suave, palatável e até desejável.

Caso sobreleve-se uma inquirição de como seria o viver do homem a partir da experiência da invenção de significados ímpares para a vida, talvez uma réplica menos inadequada a essa questão seja afirmar que o citado perspectivismo aludido por Nietzsche é um modo de filosofar que mantém estreitos laços com uma visão poética ou romântica<sup>56</sup> de contemplação da existência; e em decorrência disso, trata-se de sentimentos, por assim dizer, esperançosos (Faça-se memória ao mito grego da Caixa de Pandora!), isto é, de algo ainda não vivido ou realizado, mas apenas sonhado, apenas almejado. Ora, diante dessa situação quimérica, o homem somente poderá afirmar que desconhece como se constituiria a prática de uma vida sem a intervenção e o direcionamento decisivo da moralidade, afinal ele jamais esteve diante da possibilidade mínima de degustar tamanha liberdade interpretativa. Portanto, resta ao homem apenas submergir em um delírio onírico que porte um atrevimento de tal magnitude!

E finalmente, uma última provocação deste “artigo”. Isso em uma metamorfose (para não utilizar o verbete “conversão”, o qual atualmente pode suscitar uma conotação de cunho religioso) na forma de escrita, a qual será, por hora, menos formal e sim mais existencial e literária – mesmo que em descorde com as institucionais normas da metodologia científica –, contudo, ainda em sintonia com a estilística nietzschiana, poder-se-á acanhadamente sugerir:

Estimados leitores, imaginem que a existência pudesse falar-lhes diretamente, de modo audível e solene, expondo-lhes que a vida é um livro destinado à interpretação particular de cada um dos senhores; talvez ela lhes proferisse as mesmas palavras empregadas por Nietzsche para referir-se ao seu estilo aforístico e indolente de escrever, na abordagem à densa problemática da moralidade, assim registradas ao término de sua preleção tardia à Aurora: “Amigos pacientes, este livro [no caso, permitam-se conjecturar se tratar da vida, ao invés da obra Aurora] não deseja para ele senão leitores e

filólogos perfeitos: aprendam a me ler bem.” (NIETZSCHE, 2008, p. 23; grifo do autor).

Então: Incipit lectio!...<sup>57</sup> (Em latim: Começa a leitura!...)

## Notas

- 1 Advertência inicial: Um significativo número das notas de rodapé desse “artigo” visa apenas fazer memória a alguns fatos históricos ou aspectos teóricos, ambos os casos de domínio público, isso enquanto material complementar à reflexão feita nessa pesquisa. Busca-se, portanto, propor uma sequência lógica à investigação especulativa em curso. De sorte que as referidas notas de rodapé não devem ser encaradas pelo leitor como explicações didático-pedagógicas substanciais e definitivas, ou ainda como imprescindíveis a respeito daquilo a que aludem. Desse modo, o leitor poderá – de maneira provavelmente conveniente – simplesmente ignorar aquelas notas as quais ele julgar dispensáveis, isso sem qualquer prejuízo a sua interpretação do presente ensaio.
- 2 O perspectivismo filosófico não é uma ideia exclusiva ou mesmo originária do pensamento nietzschiano, afinal o mesmo aparece em algumas meditações filosóficas de autores anteriores a Nietzsche como, por exemplo, no pensamento de Gottfried Wilhelm von Leibniz (Sacro Império Romano-Germânico, atual Alemanha, 1646 – 1716), bem como em pensadores posteriores como em José Ortega y Gasset (Espanha, 1883 – 1955). Contudo, não parece inapropriado interpretar que o perspectivismo apresenta-se como um possível eixo central para a compreensão da proposta reflexiva de Nietzsche acerca da existência. Nesse sentido, é importante lembrar – ainda que de modo vago e sucinto – que o perspectivismo tem suas bases na fruição estética pictográfica, a qual, sobretudo, a partir do Renascimento Cultural (Europa, final do século XIII – meados do século XVII), irá dispor da matemática (mais precisamente da geometria) para criar uma ilusão ótica, isso de modo que em uma obra plana, isto é, dotada de apenas duas dimensões (largura e altura), quando contemplada pelo olhar humano, surja a falsa impressão de profundidade (uma terceira dimensão) e assim, inventa-se uma nova leitura da obra de arte. E mais, a criação desse fictício olhar estético na pictografia não procura ver o mundo como ele é de fato, mas sim erigir um modo interpretativo de contemplação do mundo, a saber, a perspectiva do homem. Ou seja, a pintura com perspectiva objetiva apreciar como o mundo pode ser visto através do fítar humano, logo tal olhar não é uma tentativa de adequação ao real, mas sim uma caracterização interpretativa. Em suma, essa compreensão de adequação da obra à realidade do mundo – isso, enquanto uma pretensa verdade – não está em foco na pintura com perspectiva, mas o que aqui se manifesta é apenas a possibilidade de se compor um panorama interpretativo, a criação de uma hermenêutica acerca daquilo que se tem diante dos olhos. Especificamente sobre o perspectivismo nietzschiano, grosso modo, pode-se afirmar que o mesmo caracteriza-se como uma compreensão da vida dotada de duas faculdades principais: a) O perspectivismo não persegue o status de leitura verdadeira da existência, nem se relaciona com a verdade em qualquer medida (isto é, ele não é um dogmatismo metafísico que afirma a verdade; também não se faz um tipo de ceticismo que busca negar a verdade em sua totalidade ou em alguma parte; bem como, ele também não se assinala como um mero relativismo

que postula que cada interpretação do mundo é verdadeira, ou mesmo como uma fração da “Verdade” absoluta); e b) O perspectivismo nietzschiano é uma hermenêutica inventada e, por conseguinte, falsa acerca da vida (enquanto falseamento estético – e não moral – do viver, ele jamais busca concatenar-se com o verdadeiro), assim o perspectivismo nietzschiano percebe a presença e o valor de tantas outras interpretações existências igualmente dissimuladas. Todavia, uma tentativa de entendimento da noção de perspectivismo em Nietzsche é uma tarefa que exige mais do que uma mera nota de rodapé e por isso, dever-se-á empreender uma pesquisa particular sobre o mesmo, isso a fim de se galgar algum resultado mais consistente.

- 3 Cf. NIETZSCHE. Aurora. 2008, Prefácio, § 1, p. 17.
- 4 Cf. NIETZSCHE. Aurora. 2008, Prefácio, § 1, p. 17.
- 5 Rituais realizados na Grécia antiga em honra aos deuses do Mundo Inferior, tais como Hades e Perséfone. Esses cultos eram celebrados em cavernas ou crateras, isso sempre se referindo ao subterrâneo e em oposição à elevação do panteão olímpico.
- 6 Segundo a mitologia grega, – isso em linhas gerais – o deus Apolo solicitou ao arquiteto Trofônio que construísse o seu templo na Cidade-Estado – polis – de Delfos (local do famoso oráculo de Delfos). Ao final da construção, como pagamento pelo trabalho, Apolo deu-lhe uma enorme quantidade de moedas de ouro, advertindo-o que deveria gastar tudo em sete dias, pois, somente assim, ele receberia uma recompensa ainda maior. Trofônio gastou todas as moedas com banquetes, festas e orgias, isso no prazo determinado. No começo da manhã do oitavo dia, todos os habitantes da cidade de Delfos foram à casa de Trofônio ver qual era a gigantesca recompensa prometida pelo deus Apolo. E eis a grande surpresa: Trofônio estava morto!
- 7 De acordo com o mito grego, o jazigo de Trofônio fora uma caverna, a qual se tornou um conhecido oráculo. Todavia, criou-se a fama de que todos aqueles que o visitassem, receberiam notícias não muito agradáveis e ficariam melancólicos. Desse modo, existia um provérbio grego utilizado para se referir às pessoas melancólicas que dizia: “Ele consultou o oráculo de Trofônio”.
- 8 Cf. Id. Morgenröthe. [20--?], Vorrede, §1. Disponível em: <<http://www.nietzsche.tv/morgenroethe.html>>.
- 9 Cf. Id. Aurora. 2008, Prefácio, § 1, p. 17.
- 10 Em outra área de conhecimento, a saber, nas ciências sociais, pode-se igualmente observar algumas teorias que parecem assemelhar-se à compreensão de Nietzsche de que os valores morais caracterizam-se como mera construção humana. A título de exemplificação, reporta-se aqui o oitavo capítulo da obra *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*, 2008, o qual se intitula *Empreendedores morais*, p. 153 – 168, do sociólogo contemporâneo Howard Saul Becker (Estados Unidos da América, 1928 – ). Nesse fragmento de seu texto, Becker, em uma perspectiva sociológica, faz uma análise acurada da figura social a qual ele denomina como o “criador de regras”, o qual se caracteriza como uma espécie de “guerreiro das cruzadas morais”. Imagem essa que, em muitas dimensões, aparenta se aproximar da ideia filosófica nietzschiana de que a moral é um projeto “Humano, demasiado humano”.
- 11 Cf. NIETZSCHE. Genealogia da moral. 1998.
- 12 O termo dionisiaco – aqui aplicado como um adjetivo para Nietzsche – relaciona-se à compreensão desse filósofo acerca de duas pulsões fundamentais, a saber: o apolíneo e o dionisiaco; isso enquanto ambas são entendidas como potências (respectivamente: a racionalidade e a pulsão ou instinto) que constituem a realidade do mundo, do homem, da arte etc. Cf. NIETZSCHE. O nascimento da tragédia.



- 1992, § 1 – 2, p. 27 – 35.
- 13 Cf. NIETZSCHE. *Morgenröthe*. [20-?], Vorrede, §1. Disponível em: <<http://www.nietzsche.tv/morgenroethe.html>>.
- 14 Cf. FERREIRA. *Míniaurélio Século XXI: o minidicionário da língua portuguesa*. 2001, p. 345.
- 15 Cf. NIETZSCHE. *Morgenröthe*. [20--?], Vorrede, §3. Disponível em: <<http://www.nietzsche.tv/morgenroethe.html>>.
- 16 Cf. SLOTERDIJK. Regras para o parque humano. 2000, p. 52 – 55. Nesse texto, Sloterdijk denuncia um projeto de adestramento humano e, a partir de então, de dominação de alguns homens sobre os seus semelhantes, isso se referindo ao projeto de poder político e cultural por ele denominado de “Humanismo”. Ainda sobre a problemática do domínio de alguns homens sobre os demais – isso através da moral –, Cf. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*. 2006, Cap. VII: Os “melhoradores” da humanidade, p. 49 – 53 (primeira publicação em 1888). Nesse capítulo, Nietzsche indica duas tendências diversas na moral, a saber, o “amansamento” e o “cultivo”, mas em ambos os casos a moral será uma construção humana para que haja o predomínio de alguns sobre outros. E mais, segundo o pensador alemão, para atingir seu objetivo de soberania, “os ‘melhoradores’ da humanidade” empregaram diversos meios, mas “[...] todos [Grifo do autor.] os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente imorais [Grifo do autor.]. –” (Ibid. 2006, Cap. VII: Os “melhoradores” da humanidade, § 5, p. 53.). Por fim, sugere-se ainda a revisita do leitor à nota de rodapé n.º 20 do presente trabalho, a qual trata dos “Empreendedores morais”.
- 17 Na mitologia grega, em especial destaque no texto épico do poeta Homero – *Odisseia* –, Circe é retratada como sendo uma feiticeira, filha do deus Sol (Hélio) e que habita a ilha de Eéia. Quando o herói Odisseu, em meio às suas peripécias e aventuras marítimas, chega a seu palácio, Circe o envolve em uma vida pouco virtuosa, ociosa e repleta de gozo, isso ao ponto de Odisseu esquecer por muito tempo de sua virtude heroica e permanecer na casa de Circe por um longo período – achando que só demorara ali alguns dias –, isso por se encontrar enfeitiçado por sua beleza e pela vida prazerosa que ela lhe proporcionava (Cf. HOMERO. *Odisseia*. 2000, Parte III: O relato de Odisseu, Canto X: Acerca de Éolo, os Lestrigões e Circe, versos: 130 – 570, p. 175 – 188.). Assim sendo, Circe simboliza na obra poética os obstáculos que objetivam seduzir Odisseu e o impedir de prosseguir a sua viagem pelos mares do mundo em direção à sua pátria Ítaca.
- 18 Cf. NIETZSCHE. *Aurora*. 2008, Prefácio, § 3, p. 20.
- 19 A austera repressão de Nietzsche ao sistema kantiano realizada no prefácio da *Aurora* não é um evento isolado, afinal em todo o corpus literário nietzschiano, um fato extremamente corriqueiro é a crítica severa – e, muitas vezes, até mesmo debochada – do autor em relação a Kant e às suas ideias. Enfim, Kant é um dos alvos prediletos dos ataques nietzschianos, tais como os filósofos Sócrates (Grécia, 470 / 469 a.C. – 399 a.C.), Platão (Cidade-Estado – polis – de Atenas, atual Grécia, 428 / 427 a.C. – 348 / 347 a.C.), René Descartes (França, 1596 – 1650) e Arthur Schopenhauer (Reino da Prússia, atual Alemanha, 1788 – 1860), bem como o compositor clássico Wilhelm Richard Wagner (Confederação do Reno, atual Alemanha, 1813 – 1883), isso entre outros alvos recorrentes.
- 20 Posicionamento filosófico de Kant, pelo qual se compreende que o ponto de partida para a reflexão filosófica é sempre estabelecer os limites da razão e daquilo que lhe é possível conhecer. E a delimitação da amplitude do conhecimento racional será efetuada por meio de uma análise crítica racional. É justamente daí que provém o

- termo criticismo. O referido criticismo kantiano encontra-se registrado, sobretudo, nas três principais obras do filósofo enfocado: *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica do juízo* (1790).
- 21 Capital política e polo central da economia e da cultura da Prússia entre os séculos XV e XX, bem como é a terra natal de Kant.
- 22 Emil Cioran, após publicar *Breviário de decomposição* (1949), passa a assinar “E. M. Cioran”, influenciado pelo romancista Edward Morgan Forster (Inglaterra, 1879 – 1970), mais conhecido como E.M. Forster. Contudo, o referido “M.” na assinatura do filósofo Cioran não matinha qualquer relação com o seu nome oficial.
- 23 Considerado por muitos historiadores como um dos mais significativos processos revolucionários já realizados na história da humanidade e que poderia servir como marco inicial para a Idade Contemporânea. A Revolução Francesa durou cerca de uma década e ocorreu entre os anos de 1789 e 1799, através dela se alterou a ordem social e política na França, isto é, extinguiu-se o Antigo Regime que favorecia o Primeiro e o Segundo Estados franceses, respectivamente: o clero e a aristocracia, isso em detrimento do Terceiro Estado (“o povo”). Assim, depositou-se o controle governamental da nação “nas mãos” de alguns grupos burgueses (principalmente os Girondinos e os Jacobinos). Logo, a Revolução Francesa foi uma movimentação da burguesia (e não de todo o povo, como erroneamente se possa acreditar). O processo revolucionário teve a influência da independência dos Estados Unidos da América (proclamada em 04 de julho de 1776) e, sobretudo, da filosofia do Movimento Iluminista (Europa – tendo como região central a França –, séculos XVII e XVIII), do qual advém a inspiração para o célebre lema a ela posteriormente concedido: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” (Em francês: *Liberté, Egalité et Fraternité*). A Revolução Francesa chegou ao fim com um golpe de estado efetuado pelo então general do exército francês Napoleão Bonaparte (França, 1769 – 1821), golpe este que ficou conhecido na história como 18 Brumário (data do calendário revolucionário, a qual corresponde a 09 de novembro), dia do ano de 1799 em que Napoleão assume o poder como o primeiro dos três Cônsules da república francesa; algum tempo depois (cerca de cinco anos), ele se sagrará Imperador da França.
- 24 O termo sujeito transcendental refere-se a uma noção conceitual específica no sistema kantiano (apresentado na *Crítica da razão pura*), o qual – de uma maneira muito pouco rigorosa – pode ser entendido como o homem dotado da “Razão Universal” e que possui as capacidades (ou faculdades) a priori (antes de qualquer experiência), isto é, antes da experiência da sensibilidade, as faculdades a priori têm o poder de realizar o ordenamento dos dados da experiência e assim, constituir o seu conhecimento empírico-racional sobre os fenômenos. As referidas faculdades a priori (ou formas puras) são a intuição e o entendimento. Enfim, ao se referir ao sujeito transcendental, Kant afirma a condição de possibilidade de conhecimento (dos fenômenos) presente no próprio homem.
- 25 Cf. NIETZSCHE. *Aurora*. 2008, Prefácio, § 3, p. 20.
- 26 Grifo nosso.
- 27 O filósofo Jean-Jacques Rousseau (Suíça, 1712 – 1778).
- 28 Maximilien François Marie Isidore de Robespierre (França, 1758 – 1794) importantíssimo político jacobino da Revolução Francesa (1789 – 1799). Cf. Nota de rodapé n.º 40 desse “artigo”, o qual ficou conhecido por causa de suas execuções em série e sem inquéritos, instalando assim o chamado “Período do Terror”, que acabou sendo a causa de sua própria ruína política e de sua pena capital.
- 29 Grifo do autor.
- 30 Discurso emitido por Maximilien Robespierre perante a Convenção, a qual,

- à época, era considerada a máxima representação do poder político da França revolucionária.
- 31 Nietzsche emprega, no próêmio à Aurora, duas tipificações caricatas como estigmas de modos distintos de filosofar, a saber: a) O filósofo alemão ou pessimista, o qual percebe que a moral é mera invenção cultural do homem e assim ele a critica; e b) O filósofo francês, o qual é um entusiasmado pela confiança na moral e por isso, não questiona os valores de bem e mal, mas só constrói “majestosos edifícios morais”. Essa visão caricata – grosso modo – parece denotar os sentimentos políticos alemães pós Guerra Franco-prussiana (1870 – 1871) e, sobretudo, pós Tratado de Frankfurt (1871), o qual sela definitivamente a vitória militar da Prússia por sobre a França no citado conflito (embate bélico do qual Nietzsche, por sinal, participou muito rapidamente, combatendo pela Prússia, como enfermeiro no campo de batalha). Sendo assim, tem-se sensação (quase que nítida) de que Nietzsche aqui manifesta, implicitamente, uma ideia de ordem política por intermédio da metáfora dos filósofos alemão e francês. Todavia, esses aludidos sentimentos, ideias e tendências políticas largamente se afastam das acusações de antissemitismo – e até mesmo de germe nazista – polemicamente (e ao que parece, equivocadamente) atribuídas ao pensamento nietzschiano.
- 32 Apesar de, em seu texto Aurora, Nietzsche utilizar a palavra imoralidade (em alemão: Unmoral) para se referir à visão de Kant sobre a natureza e a história: “Com relação à natureza e à história, com relação à inata imoralidade [Grifo do autor.] da natureza e da história, Kant, como todo bom alemão, desde a origem, era um pessimista [...]” (NIETZSCHE. Aurora. 2008. Prefácio, § 3, p. 21.); optou-se, nesse ensaio, em utilizar o verbete amoralidade, pois o primeiro termo, isto é, imoralidade é comumente entendido como uma infração ou mesmo uma afronta a um código moral; e desse modo, de alguma maneira, ainda estabelece uma relação – mesmo que de discrepância ou de contraposição – para com a moralidade vigente. Em outras palavras, ao se pensar em imoralidade, sempre se tem a moral soberana como horizonte referencial à frente dos olhos. Portanto, parece que para sincronizar-se melhor com a proposta nietzschiana ficaria mais adequado o uso da palavra amoralidade, isso no que se refere à interpretação desse autor no que diz respeito à natureza e à história. Ou seja, na natureza e na história não há qualquer tipo de moralidade, pois ela não está em questão. Enfim, no natural e no histórico prepondera a amoralidade, enquanto total ausência de todo e qualquer traço moral.
- 33 Tentativa de atualização da conhecidíssima expressão nietzschiana: “espírito livre”, a qual, inclusive, aparece no subtítulo de uma de suas mais importantes obras, saber, Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.
- 34 As aspas no verbete definição se justificam pelo sentido conotativo aqui atribuído ao termo, pois Nietzsche não se caracteriza como sendo um filósofo que anseia por definições conceituais, mas sim como um tipo de livre pensador que reflete de um modo muito mais alegórico e, sobretudo, através de alusões ou indicações imagéticas. Enfim, Nietzsche promove uma estilística própria para o seu filosofar, distanciando-se assim – em sua filosofia e, sobretudo, em sua preocupação para com o estilo – da tradição filosófica, tanto no conteúdo de sua reflexão, como também no aspecto formal aqui destacado.
- 35 Em colaboração para com a definição de filologia nietzschiana, a qual aqui fora apresentada de uma maneira rasa, sugere-se a análise mais acurada acerca do termo Philologie (filologia em alemão) na obra de Nietzsche empreendida por Patrick Wotling em sua obra Vocabulário de Friedrich Nietzsche. Entre outras reflexões, Wotling afirma algo determinate, a saber: “Metaforicamente falando,

- todo evento, todo processo pode ser tratado como texto a ser decifrado: assim, a medicina é a filologia aplicada ao texto do corpo e a filosofia irá se propor ler o texto da realidade.” (Cf. WOTLING. Vocabulário de Friedrich Nietzsche. 2011, p. 38.)
- 36 Cf. NIETZSCHE. Aurora. 2008, Prefácio, § 5, p. 23.
- 37 Nesse ponto, recorre-se ao neologismo “des-confianças” para enfatizar a aventura de se pretender ensaiar algumas parcas e não conclusivas interpretações singulares acerca do pensamento de Nietzsche exposto no texto, bem como da própria existência. Ou seja, almeja-se realizar um pequeno número de inferências, as quais visam afastar-se de qualquer confiança (termo tomado no sentido de enredar-se em um único filete condutor), seja essa confiança na moralidade, ou mesmo na filosofia nietzschiana. Enfim, nessa fase final do trabalho, para além da análise do prelúdio da Aurora, busca-se – ainda que muito provavelmente de modo infrutífero – criar hermenêuticas individuais (“des-confianças” interpretativas, isto é, desenredar-se de todo e qualquer fio diretor), tal qual instiga o livre pensador alemão. E ao se meditar receosamente sobre a moral e sobre a crítica de Nietzsche à mesma, possibilita-se ao leitor também desconfiar das próprias suspeitas levantadas nessa pesquisa. Tal procedimento justifica o prolongamento incomum e as digressões manifestas neste quinhão do presente texto.
- 38 Dante Alighieri (Grão-ducado da Toscana, atual Itália, 1265 – 1321), poeta e escritor, o qual foi autor da célebre obra *A divina comédia*, publicada pela primeira vez em 1472 e que serviu de base para a constituição da língua italiana moderna, tal qual o poeta Luís Vaz de Camões (Portugal, 1524 – 1580) fora, com *Os Lusíadas* (primeira publicação em 1572), para o português moderno. Em *A divina comédia*, Dante descreve uma viagem fantástica por três lugares diferentes, respectivamente: O inferno, o purgatório e o céu. A expressão “inferno de Dante” refere-se às imagens, ainda hoje aterradoras, tecidas pelo poeta e descritas na fração primeira da obra em questão (O inferno).
- 39 O termo ressalvar (o qual, de maneira denotativa, significa “ré – salvar”, ou seja, voltar a salvar algo ou alguém) fora utilizado aqui com uma segunda intenção: buscar “salvar” as leituras singulares do poderio “salvador” imposto pela unicidade interpretativa do prisma da moralidade. Enfim, propõe-se – contraditoriamente – “salvar” a liberdade hermenêutica do homem da força coercitiva da “salvação” concedida pela moral. Contudo, a fim de alcançar tal intento, talvez a situação menos equivocada seja não haver “salvação” alguma!
- 40 A palavra “Verdade” fora aqui aplicada no sentido de um conhecimento incondicional nos campos epistemológico, científico, religioso, metafísico, moral etc. Daí a mesma ter sido colocada entre aspas e escrita com a letra inicial em maiúsculo.
- 41 Grifo do autor.
- 42 Grifo do autor.
- 43 Similar à leitura ideológica e instrumentalizada que o Regime Nazista fizera do pensamento de Nietzsche, isso a fim de favorecer e justificar a sua política totalitária, xenofóbica e imperialista.
- 44 O texto Além do bem e do mal é contemporâneo ao exórdio da Aurora, bem como à obra Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém (concebida entre 1883 e 1885), por sinal, essa última produção é considerada – por diversos comentadores nietzschianos e pelo próprio Nietzsche – como sendo o principal escrito de sua filosofia.
- 45 Essa referência fora selecionada, entre tantas outras, por dois motivos fundamentais: a) A mesma deixa muito clara a deliberação de Odisseu de, enquanto herói virtuoso, enfrentar a solidão e colher os seus frutos; e b) A passagem anterior ao

- confronto solitário de Odisseu com o canto das sereias, ou seja, o Cântico XI (Consultando os mortos) da Odisseia relata como o herói fora até as profundezas do Hades (o Mundo subterrâneo dos mortos), e obviamente essa descrição imagética pode ser vinculada, na interpretação do leitor, ao ser subterrâneo da Aurora de Nietzsche – uma das questões centrais desse “artigo”.
- 46 Cf. HOMERO. *Odisseia*. 2000, Parte III: O relato de Odisseu, Canto XII: As sereias, Cila e os Bois de Hélio, versos: 1 – 73, p. 209 – 211.
- 47 Cf. SLOTERDIJK. *O desprezo das massas*. 2002.
- 48 Cf. NIETZSCHE. *A gaia ciência*. [1995?], Livro IV: são Janeiro, Aforismo 341: O peso formidável, p. 167. Trecho que apresenta, pela primeira vez na obra nietzschiana, a reflexão explícita acerca do “eterno retorno do mesmo”.
- 49 A contradição de denunciar a moral por certa moralidade faz-se presente em todo o prefácio da Aurora. Somente a título de exemplificação, pode-se fazer memória de uma passagem, bem no início do texto e já citada nesse “artigo” (Cf. NIETZSCHE. *Aurora*. 2008, Prefácio, § 1, p. 17. E o terceiro parágrafo da seção segunda desse ensaio, intitulada: Breve rememoração de alguns aspectos do “prefácio tardio” à obra Aurora, p. 5.), na qual Nietzsche apresenta uma alvorada luminosa que se concretiza por intermédio do mergulho do ser subterrâneo na escuridão do subsolo. Ora, um alvorecer que ocorre não pela iluminação solar, mas sim por meio de uma penetração nos abismos terrestres é – sem sombra de dúvida – uma figuração passível de ser interpretada como uma eminente contradição. E mais, o referido extrato textual também poderá ser entendido como uma alusão a uma contradição bem específica, a saber: Por moralidade, deve-se denunciar a moral!
- 50 A reflexão acerca da pulsão primordial da vontade de sobrevivência (o instinto de conservação de si mesmo ou autopreservação) será mais detalhadamente desenvolvida por Nietzsche em sua obra *Genealogia da moral: uma polêmica* (1887), na qual o autor afirma que a mesma descende diretamente da vontade de poder ser (no sentido de permanência no existir) e promove a geração de muitas características humanas, inclusive, a própria racionalidade, a qual, por sua vez, dará origem à “vontade de conhecimento” e à “vontade de verdade”.
- 51 A respeito da reflexão nietzschiana sobre a racionalização do humano, confira a Segunda dissertação: “Culpa”, “má consciência” e coisas afins. In. NIETZSCHE. *Genealogia da moral*. 1998, p. 47 – 85.
- 52 Cf. As alegorias do olhar da águia (que olhando “de cima para baixo”, consegue contemplar os demais olhares) e da rã (que olhando “de baixo para cima”, não consegue vislumbrar olhares distintos ao seu e por isso, imagina que a única perspectiva possível é a dela própria). Essas representações imagéticas estão – respectivamente – em: NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. 2011 (Em diversas passagens). E Id. *Além do bem e do mal*. 2012, Parte II: O espírito livre, § 27, p. 40.
- 53 A palavra *acções* (itálico nosso) encontra-se redigida dessa maneira, devido ao fato de que, mesmo sendo dissonante para com a ortografia oficial do português no Brasil, respeitou-se a escrita da tradução para o português de Portugal do texto *Introdução* a Nietzsche, do comentarista italiano das obras nietzschianas, o filósofo Gianni Vattimo, a qual fora realizada pela Editorial Presença, e utilizada nesse presente “artigo”.
- 54 Grifo nosso.
- 55 Alusão à imagem nietzschiana do “Übermensch”, o qual comumente se traduz do alemão para o português pelo termo “Além-do-homem”, ou ainda pela formulação “Super-homem”; apesar de que, com essa última, corre-se o risco de confundir – incautamente – a representação imagética do pensamento de Nietzsche de um ser “Além

do bem e do mal”, isto é, um ser que, por intermédio do perspectivismo, excedeu a moralidade vigente e engendrou a sua própria interpretação estético-enganosa da existência com a personagem “Superman” das histórias em quadrinhos norte-americanas. Ademais, a palavra “Übermensch” parece ser uma contração derivada da expressão alemã “Über den Mann”, a qual significa “sobre o homem”, isso em uma clara ideia de ultrapassagem e suplantação daquilo que é humano (o que Nietzsche denomina – em várias de suas obras – como “o último homem”, isto é, o homem moderno ocidental, enquanto produto do socratismo e da moral judaico-cristã).

56 A palavra “romântica” refere-se, aqui, ao movimento cultural surgido na Europa moderna, mais precisamente, na segunda metade do século XVIII, perdurando até o século XIX, dotado de expressões artísticas, filosóficas e políticas e que ficou conhecido na história como Romantismo. O movimento romântico opôs-se às interpretações culturais do racionalismo e do iluminismo acerca da existência. Sendo assim, o romantismo não se concentra em um modelo universal de homem, mas foca uma cosmovisão que possui o indivíduo (e suas faculdades singulares) como pedra de toque. Além disso, a concepção romântica da vida cultiva, entre outros fatores, os ideais utópicos, o subjetivismo, as imagens oníricas (enquanto alegoria do mundo) e o “sublinhar” de momentos de manifestação pulsante e instintiva da força da vida, isso em oposição à temperança racional, a qual, por sua vez, sempre fora salvaguardada pela tradição filosófica.

57 Trocádivo erigido em referência às seguintes expressões nietzschianas: a) “Incipit tragoedia” (Começa a tragédia). Cf. NIETZSCHE. *A gaia ciência*. 2001, Livro IV: Sanctus Januarius, § 342, p. 231. E b) “Incipit Zaratustra” (Começa Zaratustra). Cf. Id. *Crepúsculo dos ídolos*. 2006, Cap. IV: Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 6, p. 32

## Referências

BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Tradução de Maria Luiza X. de Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1. ed., 2008.

CIORAN, Emile M. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomas Brum. – Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio Século XXI: o minidicionário da língua portuguesa* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 5. ed., 2001.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. – Lisboa: Editorial Presença, 1983.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini, e Noberto de Paula Lima. – São Paulo: Hemus, 3.<sup>a</sup> ed., [1995?].

NIETZSCHE. **A gaia ciência.** Tra. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal:** prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2.<sup>a</sup> ed., 2012. (Coleção Textos filosóficos).

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Aurora:** reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Carlos Antonio Braga. – São Paulo: Escala, 2. ed., 2008. (Coleção: Grandes Obras do Pensamento Universal – n. 66)

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos:** ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurteile.* [S.l.: S.n.], [20-?]. Disponível em: <<http://www.nietzsche.tv/morgenroethe.html>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

NIETZSCHE. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. – São Paulo: Companhia das Letras, 2.<sup>a</sup> ed., 1992.

PESSOA, Fernando. **Poemas escolhidos.** Organização de Frederico Barbosa. – São Paulo: O Estado de S. Paulo / Klick Editora, 1997. (Coleção: Ler é aprender)

PONDÉ, Luiz Felipe. **Guia politicamente incorreto da filosofia.** – São Paulo: Leya, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas:** ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna. Tradução de Claudia Cavalcanti. – São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

\_\_\_\_\_. **Regras para o parque humano:** uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. – São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche.** Tradução de António Guerreiro. – Lisboa: Editorial Presença, 1990.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Tradução de Claudia Berliner. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2001. (Coleção: Vocabulário dos filósofos)