

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Thiago Ribeiro de Magalhães Leite

Nietzsche e o riso
Versão corrigida

São Paulo
2016

Thiago Ribeiro de Magalhães Leite

Nietzsche e o riso

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Franklin de Matos.

Área de concentração: Filosofia.

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L533n Leite, Thiago Ribeiro de Magalhães
Nietzsche e o riso / Thiago Ribeiro de Magalhães
Leite; orientador Luiz Fernando Batista Franklin de
Matos. – São Paulo, 2016.
205 f.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. Riso. 3. Nietzsche, Friedrich.
4. Gaia ciência. I. Matos, Luiz Fernando Batista
Franklin de, orient. II. Título.

LEITE, T. R. M. *Nietzsche e o riso*. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Talvez só os mais próximos o saibam. Mas este trabalho exigiu mais do que dedicação, paciência e insistência. Nele se concentraram esforços que eu não poderia conhecer de outro modo senão mergulhando os pés, as mãos e boa parte do tronco até o pescoço. O interesse pelo tema surgiu relativamente antes, em meados de 2009. Desde então foram dezenas de livros, conversas, encontros, reflexões e experimentações que aprofundaram a questão e me guiaram nos frondosos emaranhados da pesquisa filosófica. Seria penoso, acredito, ter realizado esse percurso sem a presença e o apoio de algumas pessoas.

Antes de tudo, cabe agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Fernando Franklin de Matos, que acolheu essa pesquisa. Agradeço pela paciência, confiança e orientação. Também aos professores Leon Kossovitch e Ricardo Fabbrini pelo criterioso e profícuo exame de qualificação que transformou esta pesquisa profundamente.

Gostaria de agradecer à Luiza Mader Paladino, companheira de todo momento, que esteve ao meu lado do começo ao fim, nos altos e baixos. Sou grato pela presença e pelo suporte, por todo carinho e compreensão.

Não poderia deixar de mencionar também meu real agradecimento à Priscila Santos Costa e ao Giovane Rodrigues, que tanto me auxiliaram com suas leituras, opiniões e revisões, bem como à Profa. Lydia Amir, que além das conversas instrutivas, abriu portas e me levou a conhecer pesquisadores e estudiosos dos temas do riso, do humor e do cômico.

Sem todo esse apoio, boa parte desse trabalho não teria amadurecido. Igualmente, gostaria de mencionar Maria Rita, Diogo Godoy e Vanessa Nicolau, companheiros que comigo riram e comigo se afligiram durante estes longos anos de pesquisa.

Como não poderia faltar, sou enormemente grato a toda minha família, que sempre me incentivou nos caminhos que escolhi. Meu mais sincero amor e reconhecimento.

Por fim, saúdo a todos os membros da secretaria do Departamento de Filosofia, especialmente Maria Helena, Marie, Geni e Luciana, pela atenção e gentileza com que sempre me auxiliaram. Agradeço também ao CNPq por ter financiado parte desta pesquisa.

“Imaginemos uma geração vindoura com esse destemor de olhar, com esse heroico pendor para o descomunal, imaginemos o passo arrojado desses matadores de dragões, a orgulhosa temeridade com que dão as costas a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo, a fim de ‘viver resolutamente’ na completude e na plenitude: *não seria necessário* que o homem trágico dessa cultura, em sua autoeducação para o sério e para o horror, devesse desejar uma nova arte, *a arte do consolo metafísico*, [...] ‘*Não seria necessário?*’... Não! [...] *Não seria necessário!* [...] Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes, mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica em primeiro lugar!”

(*O nascimento da tragédia*, Prefácio, § 7)

RESUMO

LEITE, T. R. M. *Nietzsche e o riso*. São Paulo, 2015, 207 p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.

A presente dissertação tem por objetivo compreender o sentido que Nietzsche confere ao riso no interior de seu pensamento. Para tanto, foi preciso considerar o riso à luz do conceito de vontade de potência, de modo a determinar o aspecto sob o qual Nietzsche o interpreta e o motivo pelo qual esse riso é digno de seus investimentos filosóficos. Deste modo, partimos com a noção de que o riso se exprime como um juízo avaliativo: atitude valorativa que, no caso da valoração nobre, manifesta (e quer) aumento de forças. A partir desse primeiro tópico, analisamos o conceito de *gaia ciência* [alegre saber], apresentado em livro homônimo, com o qual o riso se irradia pelo pensamento e se torna um fator imprescindível diante das questões e tarefas a que Nietzsche se coloca. Aqui, o riso atua como *páthos* afirmativo e efeito da elevação de potência; os pensamentos a ele correspondentes são igualmente afirmativos, o que, por sua vez, permite um vigor filosófico para a crítica radical dos valores. A idiosincrasia desse riso de Nietzsche, se vê, pois, realçada quando o cotejamos com temas tais como a *linguagem*, o *estilo*, a *crítica* e o conceito de *tartufesco*. Com efeito, a partir de tais considerações procuramos esboçar algumas linhas acerca da relação do riso com a ideia do além-do-homem, bem como compreender a inovação que Nietzsche promove na história do pensamento filosófico sobre o riso.

Palavras-chave: Nietzsche, vontade de potência, riso e filosofia, gaia ciência, comicidade.

ABSTRACT

LEITE, T. R. M. *Nietzsche and laughter*. São Paulo, 2015, 207 p. Master Degree. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.

The present dissertation aims to comprehend the meaning that Nietzsche gives to laughter within his thought. Therefore, it was necessary to accept laughter under the concept of will to power in order to precise the aspect in which Nietzsche interprets it and the motive that makes laughter worthy of his philosophical investments. Thus, we start with the notion of laughter as an evaluative judgment, an evaluative attitude, which in the case of noble valuation, manifests (and wants) increase of forces. From this topic, we analyzed the concept of a *gay science* (presented in the eponymous book); in which, laughter became an important factor regarding the issues that Nietzsche arises. Here, laughter works as an affirmative *páthos* and effect of an elevation of power, the thoughts related to laughter are correspondingly affirmative, which in turn allows a philosophical strength towards the radical critics of values. The idiosyncrasy of Nietzsche's laughter highlights when collated with themes as *language, style, critics* and the concept of *tarffufe*. Indeed, from these considerations we may be able to outline a conclusion on laughter's relation with the idea of overman, and understand the innovation that Nietzsche promotes on the history of philosophical thought about laughter.

Key Words: Nietzsche, will to power, laughter and philosophy, gay science, comical.

LISTA DE ABREVIATURAS

Para a relação das obras de Nietzsche adotamos a convenção mais usual, por ordem cronológica, pelo ano da publicação.

NT	O nascimento da tragédia – 1872
VM	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral – 1873
Co. Ext. II	Considerações extemporâneas. Da utilidade e desvantagem da história para a vida – 1873-1874
Co. Ext. III	Schopenhauer como educador – 1874
Co. Ext. IV	Considerações extemporâneas. Wagner em Bayreuth – 1876.
HDH I	Humano, demasiado humano – 1878
HDH II	Humano, demasiado humano – O andarilho e sua sombra – 1879
A	Aurora – 1881
GC	A gaia ciência – 1882-1886
Z	Assim falou Zaratustra – 1883-1885
ABM	Além do bem e do mal – 1886
GM	Genealogia da moral – 1887
CI	Crepúsculo dos ídolos – 1888
EH	Ecce homo – 1888
AC	O anticristo – 1888
NW	Nietzsche contra Wagner – 1888
CW	O caso Wagner – 1888
VPI, II	La volonté de puissance. Éditions Gallimard, 1995
FP	Fragments póstumos

Os fragmentos citados seguem a edição Colli/Montinari – tal como se encontra no *site* <www.nietzschesource.org> (*Digital Kritische Gesamtausgabe*) –, e são referenciados diretamente pelo número do fragmento seguido pela estação ou mês do ano (por exemplo: 9[1], outono de 1887).

Toda a obra de Nietzsche foi consultada em alemão no referido *site*.

Utilizamos, para as obras publicadas, as traduções de Paulo César de Souza, com a exceção de *O nascimento da tragédia*, traduzida por J. Guinsburg; todas publicadas pela Companhia das Letras.

Os fragmentos póstumos, por sua vez, foram consultados também na versão espanhola, em seus quatro volumes: *Fragmentos póstumos* [de Nietzsche]: Volume I: *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007 (2ª edición 2010); Volume II: *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008; Volume III: *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, traducción, introducción y notas de Jesús Conill y Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2010; Volume IV: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, traducción, introducción y notas de Joan B. Llinares y Juan L. Vermal, Tecnos, 2006 (2ª edición 2008).

Para consulta de cartas específicas utilizamos: *Lettres choisies de Nietzsche: 20 novembre 1868 – 21 décembre 1888*. Traduites et réunies par Alexandre Vialatte. Paris: Gallimard, 1939.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O problema do riso em Nietzsche	12
1. O RISO CONSIDERADO COMO VONTADE DE POTÊNCIA	48
1.1. Crítica da moral e vontade de potência: breve genealogia do conceito	49
1.2. O ativo e o reativo das forças e a criação de valores	60
1.3. Afirmção e negação: modos de valoração e a elevação da potência	70
1.4. Riso e vontade de potência	80
2. A ALEGRE CIÊNCIA	90
2.1. A elevação da potência	92
2.2. Estado elevado do ânimo e embriaguez	102
2.3. Riso e erros do conhecimento	111
2.4. <i>Incipit parodia, incipit Zaratustra</i>	123
3. O PODER DO RISO NO TEXTO DE NIETZSCHE	141
3.1. Estilo e comicidade	144
3.2. Riso, linguagem e pensamento	156
3.3. Crítica e desprezo	167
3.4. Os tartufos	179
4. EPÍLOGO	187

INTRODUÇÃO

O problema do riso em Nietzsche

Eu sou um aprendiz do filósofo Dioniso e preferiria antes ser um sátiro do que um santo.

(*Ecce homo*)

Começamos por nos perguntar qual o sentido de afirmações tais como: “Talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* tenha futuro!”¹ Ou ainda: “Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar absolutamente pessimistas”.²

Citemos outra, ainda mais intrigante, desta vez de Zarathustra: “Esta coroa de rosas é a coroa do homem que ri: fui eu próprio que a coloquei sobre a minha cabeça, fui eu próprio que canonizei o meu riso”.³ E por que não recordar esta outra: “eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes de uma *risada de ouro*”.⁴

Encontramos outras tantas ao longo da obra de Nietzsche. Com efeito, essas são mais que suficientes para levantar algumas das questões que orientam esta pesquisa. Qual é o sentido e o valor do riso na filosofia de Nietzsche? Do que Nietzsche ri? Por que Zarathustra canoniza o riso? Como hierarquizar os filósofos segundo a qualidade do riso? Do que ri a risada de ouro?

Mas essas questões colocam inevitavelmente outras. Qual o lugar do riso na filosofia? Haveria uma teoria do riso em Nietzsche? Tal como encontramos em Hobbes, Kant ou Schopenhauer?

Com relação a Nietzsche, não é fácil a tarefa de esmiuçar e compreender sua “teoria do riso”, no caso de o texto permitir esboçar uma. Se por um lado são vários os vestígios e indicações de um conceito de riso no interior de sua filosofia, por outro, são escassos os estudos que buscam expor e compreender sua relevância.⁵ Atualmente não existem, por

¹ ABM, § 223 (grifo do autor).

² NT, Prefácio, § 7 (grifo do autor).

³ Z, IV. 18.

⁴ ABM, § 294 (grifo do autor).

⁵ Como constata John Lippitt, Cf. LIPPITT, J. *Nietzsche, Zarathustra and the status of laughter*. *British Journal of Aesthetics*, v. 32, n. 1. Oxford University Press. January, 1992, p. 39.

Disponível em <http://www.academia.edu/1302847/Nietzsche_Zarathustra_and_the_status_of_laughter>

exemplo, estudos específicos, monográficos, sobre o papel e a significação do riso em Nietzsche. Dentre as razões dessa escassez, pode-se elencar as dificuldades próprias ao estudo da filosofia do autor: seu estilo, a forma de exposição fragmentada, a fuga da sistematização, a pesquisa no interior da linguagem (tornando-a poético-filosófica), sua maneira de combater o pensamento filosófico tradicional, seu simbolismo (como em *Assim falou Zaratustra*), entre outros entraves a um estudo que visaria, paradoxalmente, sistematizar este ou aquele tópico nietzschiano. Mas há também razões de hierarquia de valor nas questões filosóficas, onde um velho preconceito acolhe e reforça tacitamente a suposta irrelevância do riso no pensamento filosófico, delegando a um segundo plano o que frequentemente se mostra investido de grande pertinência.

Ora, frente a tais dificuldades, qual o melhor método para compreender o riso de Nietzsche? Tomando como ponto de partida o fato de que nosso autor, frequentemente, se posiciona *rindo* com relação a um filósofo ou a um problema, podemos delinear uma primeira abordagem: “é certo que se nossos estetas não se cansam de argumentar, em favor de Kant, que sob o fascínio da beleza podemos contemplar ‘sem interesse’ até mesmo estátuas femininas despidas, então nos será permitido rir um pouco à sua custa”.⁶ Desse modo, ao posicionar-se criticamente com o riso, Nietzsche demonstra haver sobreposição entre o seu pensamento e a maneira como ri diante de um mesmo objeto, de modo que faz do riso um juízo filosófico. Seu riso, portanto, exprime um ponto de vista, uma visão crítica ao mesmo tempo valorativa que se dá enquanto tal no ato de rir. Consequentemente, devemos considerar que seu riso está intrinsecamente ligado à sua filosofia, como buscaremos demonstrar ao longo desta pesquisa. Seguindo as palavras de Zaratustra: “fui eu próprio que canonizei o meu riso”, devemos inquirir o riso *de* Nietzsche. Ou seja, devemos considerar o riso de Nietzsche à luz da filosofia de Nietzsche: notadamente, a filosofia do valor e da vontade de potência. É por essa razão que seria pouco esclarecedor, por exemplo, buscar o sentido deste riso pela interpretação de Kant ou de Schopenhauer, ou por meio de qualquer teoria do riso exterior ao seu pensamento.⁷

Acessado em 15/06/2013. E também Pete A. Gunter, Cf. GUNTER, P. A. *Nietzschean Laughter*. The Sewanee Review, v. 76, n. 3 (Summer, 1968), p. 493-506 Published by: The Johns Hopkins University Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27541653>> Acessado em 20/11/2013.

⁶ GM, III, § 6 (grifo do autor).

⁷ Como fazem, em geral, os pesquisadores que se debruçam em alguma medida sobre o tema. Cf. GUNTER, P. A. *Nietzschean laughter*. Cf. HIGGINS, M. K. *Comic relief: Nietzsche's gay science*. Published by Oxford University Press, Inc. 2000. Cf. SUAREZ, R. *Nietzsche comediantes: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

Uma dessas teorias é a teoria clássica do riso, ou *teoria da superioridade*⁸, cujo mais conhecido representante é Thomas Hobbes.⁹ Com relação à teoria hobbesiana do riso, Nietzsche comenta:

Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – ‘o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar’ (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade de seu riso – colocando no topo aqueles capazes da risada de ouro.¹⁰

Deve ficar claro aqui, para efeitos de distinção, a disputa na qual Nietzsche se posiciona. Na história do pensamento sobre o riso, podemos, didaticamente, separar duas linhas de interpretação: uma que procura difamá-lo, regulá-lo, moralizá-lo, e outra que procura inseri-lo em domínios cada vez mais abrangentes, que o recomenda e que nele encontra o indício de uma compreensão que vivifica a vida e o pensamento. Ora, é indiscutível que Nietzsche pertence ao segundo grupo. Na passagem acima, são claros a postura e o partido que Nietzsche adota, postura esta que, mais que elogiar o riso, toma a *qualidade do riso como medida* para hierarquizar filósofos. Tomar como medida é, de fato, colocá-lo no lugar privilegiado do avaliador, lugar este que a tradição filosófica pós-socrática insistentemente deu à razão. Diante de uma tal envergadura na interpretação do riso, justificamos o tom geral desta dissertação, que não esconderá sua estima pelas ideias de Nietzsche.

Para esclarecimentos iniciais, é válido visitar a teoria da superioridade, rapidamente, pois facilmente podemos confundi-la com a proposta nietzschiana.¹¹ Em realidade, a teoria da

⁸ As teorias sobre o riso e o cômico em geral podem ser agrupadas em três classes: teoria da superioridade, teoria da incongruência e teoria do alívio (Cf. BILLIG, M. *Laughter and ridicule. Towards a social critique of humor*. London: Sage Publications, 2000, p. 35-86). Iremos abordar duas das teorias pelos seus representantes mais relevantes: Hobbes, com a teoria da superioridade; Schopenhauer, com a teoria da incongruência. Quanto à teoria do alívio, iremos dialogar com a interpretação de Marie Kathleen sobre a *gaia ciência* de Nietzsche enquanto *comic relief*.

⁹ Dizemos isso de maneira geral. Hobbes não formula propriamente uma teoria, sua reflexão sobre o riso insere-se em um quadro maior, tornando-a parte de sua concepção de natureza humana. Entretanto as marcas da chamada teoria clássica estão ali e a importância de Hobbes para o debate do riso é notadamente forte nos séculos seguintes à sua produção. Foi sobretudo a partir de Hobbes que as teorias do riso se divergiram e acentuaram suas diferenças. As reações contra Hobbes, como Hutcheson (cf. HUTCHESON, F. *Thoughts on laughter and observations on the fable of the bees in six letters*. Introduction by John Valdimir Price. Routledge/Thoemmes Press, 1998.) e o Conde de Shaftesbury (cf. SHAFTESBURY. *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humor*. In: *Characteristics of men, manners, times*. Ed. By P. Ayres. Oxford: Clarendon. Part II. Sect. I.), levaram a teorias mais otimistas; por outro lado, pode-se seguir os adeptos de sua exposição até Freud. (Cf. BILLIG, M. *Laughter and ridicule. Towards a social critique of humor*, p. 38).

¹⁰ ABM, § 294.

¹¹ Nietzsche não ignora o *sentimento de superioridade*. Contrariamente a Hobbes, Nietzsche o toma, segundo sua teoria do poder, de modo positivo. Esse sentimento de superioridade, próprio à cultura nobre e afirmativa, nasce em meio ao poder, seja ele um poder físico – manter-se em pé, sem cansar-se – seja um poder passional

superioridade do riso parte de uma valoração negativa, tomando-o como moral e eticamente suspeito. Michael Billig, sociólogo estudioso do tema, chega a utilizar o termo “*misogelast*” (aversão ao riso), para definir um termo comum entre os adeptos de tal teoria.¹² De fato, é possível determinar este traço em comum, embora sutis diferenças apareçam no decorrer da história dessa aversão.¹³

A primeira expressão filosófica da relação do riso com uma avaliação negativa, remete à Platão, qual seja, de que o tipo ideal do homem de saber não ri: “é preciso que nossos guardiões tampouco sejam amigos do riso”.¹⁴ O recriminável no riso, para Platão, é que este “acarreta, na alma, uma transformação violenta” que pode destruir e perder uma cidade. Já no *Filebo*, o filósofo enquadrara o riso como uma *afecção mista* (segundo a qual prazer e dor estão misturados) que seria contrária ao conhecimento puro do sumo bem e da beleza (ideal fundado na identidade do Ser). O “estado de alma em que nos colocam as comédias”¹⁵ estaria ligado à inveja como dor da alma e ao riso como prazer com os infortúnios alheios. Diz o Sócrates platônico: “nos cantos de lamento e nas tragédias e nas comédias, não apenas no teatro, mas também em toda a tragédia e comédia da vida, [...] a dor mistura-se, ao mesmo tempo, com o prazer”.¹⁶ Esses infortúnios que causam prazer colocam o risível no crivo de um sujeito em desacordo com a máxima de Delfos, o ‘conhece-te a ti mesmo’: aquele que acredita ser mais rico, belo ou virtuoso, do que é na realidade, se torna ridículo. O objeto risível e o sujeito que ri estão, assim, circunscritos em um circuito da ignorância e da inveja, que faz do riso um prazer misto que não leva a nenhum conhecimento. Como é de esperar, a partir da exposição sobre os prazeres sem mistura, Sócrates aponta para o conhecimento como sendo o mais belo e mais correto caminho. Se nos voltarmos à *República*, podemos notar a exigência de Platão para com a pureza das representações divinas: não lhe soa decente que um deus possa rir, muito menos que um herói seja retratado em um momento de fraqueza. É “impossível que o mal provenha dos deuses”¹⁷, pensa Platão, justamente por conceber que o

– comandar um batalhão, um animal impetuoso – e é, conseqüentemente, uma medida superior para a vida. (Cf. A, § 201). Nesta diferença, fica evidente o fundo moral nas interpretações sobre o riso.

¹² Cf. BILLIG, M. *Laughter and Ridicule*, p.37. Em português temos o termo *agelasto* dicionarizado, adjetivo que designa aquele “que não ri”. Consultado em: MICHAELIS: Moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

¹³ Um dos livros historiográficos do riso mais consultados atualmente evidencia bem essas diferenças, Cf. MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. Tradução Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: UNESP, 2003.

¹⁴ PLATÃO, *A República de Platão*. Organização e tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006. Livro III, 389e.

¹⁵ PLATÃO, *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio: Loyola, 2012, 48a.

¹⁶ PLATÃO. *Filebo*, 50b.

¹⁷ PLATÃO. *A República de Platão*. Livro III, 391e.

bem e o correto se identificam ao conhecimento e à verdade. Portanto, permitir o riso e a comédia, seria expor a alma ao elemento negativo que de súbito tira a pureza de toda idealidade, seria expor a alma ao vício, ao erro.

A seu modo, Aristóteles irá manter a associação negativa acerca do riso. Sua famosa expressão “o homem é o único animal que ri”,¹⁸ fora do contexto fisiológico em que o autor a profere, pouco nos diz sobre sua compreensão do riso. Podemos lamentar a perda do segundo livro da *Poética*, onde teria tratado da comédia, mas isso não elimina a relação que Aristóteles estabelece entre o feio e o ridículo, endossando, de certo modo, aquelas concepções apontadas por Platão. Foi no primeiro livro da *Poética* que o filósofo deixou brevemente alguns pensamentos sobre sua concepção da comédia. De início, é importante ressaltar que Aristóteles coloca a comédia no rol das artes poéticas sem qualquer depreciação, concedendo-a, pois, tanto valor quanto à tragédia. Sua definição específica da comédia, entretanto, irá concebê-la como a imitação do torpe e do feio:

A comédia é, como temos dito, imitação de homens inferiores, não, todavia, quanto a toda espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é o ridículo [geloion]. O ridículo é apenas o defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que, sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor.¹⁹

Em suma, trata-se de conceber o cômico a partir daquilo que é risível, e o risível, ou ridículo, como um efeito “natural” diante do vergonhoso, do feio, do baixo, desarmonioso. Na medida em que é papel da comédia a “imitação de homens inferiores”, ela também denigre e degrada. “Desta forma, são especialmente risíveis os inferiores em algum sentido, sobretudo os moralmente inferiores”.²⁰ Diante dessa violência, Aristóteles irá classificar graus de excesso e moderação do riso e do gracejo, bem como recomendar algumas regras de uso:

As pessoas que tendem para o excesso na ânsia de gracejar são consideradas bufões vulgares, esforçando-se por provocar o riso a qualquer preço; seu interesse maior é provocar uma gargalhada, e não dizer o que é conveniente e evitar o desgosto daquelas pessoas que são o objeto de seus gracejos.²¹

¹⁸ ARISTOTELES. *Le parti degli animali*. Introduzione, nota bibliografica, traduzione e commento di Andrea L. Carbone. *Classici Greci e Latini*, 2. ed. 2008. Libro 3, Cap. III. 673a. Ainda que não seja objeto de grande polêmica, Stephen Halliwell argumenta que nem todos os contemporâneos de Aristóteles estão de acordo com esta especificação. Cf. HALLIWELL, S. *Greek Laughter: a study of cultural psychology from homer to early christianity*. Cambridge University Press, 2008, p. 3-4.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa, 7. ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Série Universitária. Clássicos de Filosofia, 2003. Parte 5, 1449a32.

²⁰ SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*. Tradução Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos. Coleção Aldus 7, 2002, p. 17.

²¹ ARISTÓTELES. *Ética a nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury, 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c1985, 1999. Livro IV, § 8, 1128a.

No oposto, as pessoas que são incapazes de fazer qualquer gracejo, Aristóteles situa os enfadonhos e grosseiros. No meio termo, haveria aqueles cuja moderação implica no bom gosto e na qualidade do caráter, e são propriamente aqueles que têm espírito, os espirituosos. De todo modo, o bufão incomoda e Aristóteles irá reforçar a diferença entre o gracejo culto e polido, permissível, e aquele baixo e desenfreado, do bufão, que implica que “algumas formas de gracejo também devem ser proibidas”.²² Mas isso, precisamente, por conta de apreciação moral do riso: “o aspecto ridículo das coisas, todavia, está sempre visível e a maioria das pessoas se compraz mais do que devia com brincadeiras e gracejos”.²³

Seguindo o percurso histórico de tal avaliação, podemos notar uma certa instrumentalização desse poder moral no riso. Quintiliano, em seu *Institutio Oratoria*, argumenta que “podemos ser bem-sucedidos ao fazer com que nossos adversários pareçam ridículos, provocando o riso contra eles”.²⁴ Ele concebe, assim como Cícero em *De Oratori*, o efeito negativo do riso como de valor para o uso retórico. Buscam assim pensar antes a *utilidade* e a *medida* do riso para o justo efeito retórico do que discutir sua origem e essência.²⁵ Mantêm-se assim a concepção negativa do riso, bastando refletir apenas sobre seu uso.

Versado na literatura clássica, Hobbes faz uso dessa teoria quando procura atacar seus adversários.²⁶ Ele retoma a ideia negativa dos efeitos do riso, junto de seu efeito retórico, independente da efervescente reflexão sobre o riso que permeou os séculos XVI e XVII.²⁷ Sua concepção, mais ampla, determina que o riso seria um efeito provocado pela paixão chamada “entusiasmo súbito” e figura assim uma “vã glória”, algo de *pouco valor*. O riso seria “provocado ou por um ato repentino de nós mesmos que nos diverte, ou pela visão de alguma coisa deformada em outra pessoa, devido à comparação com a qual subitamente nos aplaudimos a nós mesmos”.²⁸ Em razão disso, o riso se mostraria frequente naqueles “que têm consciência de menor capacidade em si mesmos, e são obrigados a reparar nas imperfeições

²² ARISTÓTELES. *Ética a nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury, 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c1985, 1999. Livro IV, § 8, 1128a.

²³ *Ibidem*, Livro IV, § 8, 1128a.

²⁴ SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*, p. 9.

²⁵ “De início, o que é o riso nele mesmo, o que o provoca, onde ele reside, como ele nasce e estoura de uma vez, ao ponto que não podemos o reter [...] eu deixo à Demócrito o cuidado de explicar. Tudo isso é estrangeiro à nossa conversação” (CICERO. *De L’Orateur*. Livro II. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Collection des Universités de France. 1927. LVIII, § 235).

²⁶ Quentin Skinner chama a atenção para o Livro IV do *Leviatan*. SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*, p. 52.

²⁷ *Ibidem*, Cap. III e IV.

²⁸ HOBBS, T. *Leviatan ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. In *Os Pensadores*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999, p. 61-62.

dos outros para poderem continuar sendo a favor de si próprios”.²⁹ Os defeitos dos outros, assim, são ressaltados pelo riso que, em suas causas, remete para um estado de alma enfraquecido que Hobbes chama de *pusilânime*. O autor sugere, pois, que o homem que ri (dos outros) o faz por insegurança (falta de confiança).

Reunindo, assim, um viés estético e um moral (o deformado e o indigno), Hobbes honra a tradição platônica e romana acentuando, sobretudo, o sentimento de superioridade implicado no riso como algo depreciativo, tomando-o enfim como causa da risada. Todavia, de onde vem a avaliação negativa do riso? Platão enunciara, segundo a orientação do sumo bem ligado ao conhecimento, que o erro está ligado à ignorância, o ridículo à falta da busca por conhecimento. O riso, grosso modo, afasta o homem da boa conduta e da seriedade com a verdade. Mas Hobbes soma a esta razão dois pontos inusitados. Primeiro, ele enlaça a ideia de o “sentimento de superioridade” ser negativo, é uma vanglória, precisamente por ter como condição (e como fim) a desgraça do outro. Portanto, o elemento da compaixão (a falta dela) é que está por trás dessa avaliação de Hobbes, segundo a qual a autoglorificação seria condenável. Logo, *o riso é igualmente condenável*. Mas, em um segundo aspecto, por fim, Hobbes esclarece o que todo *misogelastos* parece temer e que o leva a conceber o riso, estritamente, como moralmente negativo: o vexame público, a perda da reputação. Ora, vale lembrar que *a glória* é a terceira dentre as três causas principais da discórdia humana, segundo a qual o homem ataca o homem por *reputação*. O homem se utiliza de “palavra, um sorriso, uma diferença de opinião e qualquer outro sinal de desprezo”³⁰ em função de sua desconfiança generalizada e inata e procura através disso subjugar os homens para proteger-se. “Não é de se admirar, portanto, que os homens consideram odioso ser motivo de riso, pois quando se ri deles, é porque estão sendo escarnecidos, isto é, derrotados”.³¹ O escárnio, portanto, o riso, na medida em que exprime o impulso primitivo da “guerra de todos contra todos”, *deve ser evitado*.

Para Nietzsche, entretanto, essa situação vexatória não é a mesma para todos:

Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós, este acontecimento significará isso ou aquilo para nós – e conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente.³²

²⁹ Ibidem, Cap. VI, p. 62.

³⁰ Ibidem, Cap. XIII, p. 109.

³¹ HOBBS *apud* SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*, p. 56.

³² A, § 119.

Ora, se o filósofo inglês havia definido que o homem ri por uma espécie de fraqueza dada por sua natureza desconfiada, para Nietzsche é por uma outra espécie de fraqueza que os homens não suportam ser objeto de riso. O impulso que neles é predominante, adiantemos, pode bem ter raízes em um sentimento tipicamente cristão, um autodesprezo secreto que se disfarça nos valores morais e que se apresenta como natureza humana. Notemos, então, a abertura que Nietzsche concede à interpretação de um fenômeno, submetida a impulsos de ordem primária que dominam em um determinado momento. A reação ao riso será completamente diferente em cada caso, inclusive em um mesmo homem, dependendo do estado de forças em que se encontra. É que se o *misogelasto* procura denegrir e eliminar o riso para se defender da chacota, Nietzsche irá incorporá-lo em seu domínio, ou seja, o moral enquanto vontade de potência, e perceber aí suas potências e usos variados: logo, o nobre não tem “memória para os insultos e baixeiras” que sofre, pois possui um “excesso de força plástica”.³³ De todo modo, parece-nos que, com Hobbes, o riso é propriamente situado no seu domínio moral, ainda que negativo, donde se segue o debate sobre o riso próprio ao Iluminismo inglês, sobretudo com Shaftesbury e Hutcheson; e, francês, envolvendo Diderot, D’Alembert e Rousseau.³⁴

Ainda que a interpretação de Nietzsche passe por diferentes momentos em sua obra, é evidente que ele não irá pensar o riso exclusivamente na chave da retórica e do embate, mesmo que passe pela figura da disputa. A maneira pela qual, em sua primeira fase, o autor procura compreender o cômico, por exemplo, visa situá-lo perante o sentimento trágico, como uma das faces redentoras da arte. A necessidade estética da vida é que dera o cômico para libertar o homem do aborrecimento. Diz Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*:

Na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê agora, por toda parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser [...]. Neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o *sublime*, enquanto domesticação artística do horrível, e o *cômico*, descarga artística da náusea do absurdo.³⁵

Por outro lado, posteriormente em sua fase madura, o uso que Nietzsche faz da comicidade, procurando aliados que riem dele, com ele, e como ele, estão imersas pelo viés

³³ GM, I, §10.

³⁴ Sobre a questão do riso cf. FRANKLIN DE MATOS, L. F. Rousseau misantropo – o riso e o ridículo na Carta a d’Alembert. In *O cômico e o trágico*. Organização Imaculada Kangussu... [et al.]. – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008. E, em artigo recentemente publicado, FRANKLIN, L. F. A ambivalência do riso em Rousseau e Diderot. In *Revista Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, n. 45, 2015.

³⁵ NT, § 7 (grifo do autor).

fisiológico. O riso é apresentado como a manifestação do excesso de força, efeito da soberania ante o sentido de formas e objetos, livre brincar e zombar por exuberância: “o efeito da felicidade é o *sentimento de poder*: este quer manifestar-se [...], os modos mais habituais de manifestar-se são: presentear, zombar, aniquilar”.³⁶

Com isso, não consideraremos o riso, portanto, como algo em si, desencadeado por objetos risíveis em si, que poderiam ser explicados por esquemas exteriores ao pensamento do autor. Com relação à teoria clássica do riso, isto fica claro se pensarmos a importância dada por aqueles autores ao *inusitado* como parte constitutiva do risível. Nietzsche não elencará propriedades objetivas do risível: assim como não há fatos morais, não há objetos propriamente risíveis. Ele, isto sim, indicará frequentemente *do que* ri e *do que* deve *se tornar risível* para o espírito livre, para o tipo forte e para o filósofo. Mais que isso, aquele que ri de acordo com Nietzsche deverá experimentar aquele aumento do sentimento de poder, um momento de alta significação. É neste sentido que devemos explorar o riso *de* Nietzsche, o riso que o filósofo constrói como componente do ideal oposto ao pessimismo.

Como apontamos acima, Nietzsche, ele mesmo, se arma contra a “difamação” hobbesiana do riso a favor de um riso “novo e sobre-humano”.³⁷ Frente a isto podemos afirmar que, para Nietzsche, o riso toma parte de uma visão mais profunda, mais rica, e mais propositiva, da existência. Tudo se passa como se não houvesse, propriamente, a necessidade de um objeto de riso. Pois, de acordo com Nietzsche, é possível tomar o riso como causa e efeito de uma disposição afirmativa da vida, que, por sua vez, cria seus objetos risíveis como meios para seus juízos avaliativos.

Mas não se trata apenas disso. Analisando as diversas passagens em que o autor utiliza o riso no processo de seu pensamento podemos apresentar, aqui, uma breve classificação que ajuda a compreender segundo quais dimensões da escrita Nietzsche o explora. Podemos apontar, grosso modo, manifestações *diretas* quando o autor define o riso³⁸ ou confere a este um papel marcadamente relevante no desenvolvimento de um pensamento³⁹; *indiretas*, no caso de o riso atuar como figurante no interior do texto (e nesse caso ainda pode-se dizer de uma presença *implícita*⁴⁰, onde o leitor é convidado a “entender a piada” e rir, ou *explícita*⁴¹,

³⁶ A, § 356 (grifo do autor).

³⁷ ABM, § 294.

³⁸ GC, § 200: “rir significa: ter alegria com o mal dos outros, mas com boa consciência”.

³⁹ GC, § 1: “rir de si mesmo como se deve fazer a partir da verdade inteira”.

⁴⁰ Por exemplo, ABM, § 8: “Em toda filosofia há um ponto no qual a ‘convicção’ do filósofo entra em cena: ou para falar na linguagem de um antigo mistério: ‘chegou o asno belo e muito forte’”.

quando o riso participa no desenvolvimento uma cena ou uma caracterização). Mais do que um sentido teórico e uma explicação filosófica de Nietzsche sobre o riso, essas dimensões implicam um uso, ou seja, um aspecto prático do riso na filosofia que atua na linguagem ativamente. Estas dimensões apontam para uma *vis comica*⁴² atuante no pensamento de Nietzsche, uma força tal que o leva, por exemplo, como nota Rosana Suarez, a tratar “todos os filósofos, praticamente sem exceção nenhuma, como personagens cômicos”.⁴³

Por isso acreditamos que pouco se diz sobre o riso de Nietzsche tomando-o apenas como um conceito entre outros. Se o consideramos simplesmente como signo da embriaguez, emblema festivo, ou mesmo enquanto elemento simbólico na série conceitual, pouco alargamos nossa compreensão do riso nietzschiano. Mesmo Dioniso não foi, para Nietzsche, desde seus primeiros trabalhos, um deus ridente.⁴⁴ Em *O nascimento da tragédia*, contrariamente, Dioniso, um herói que “sofre nos Mistérios, o deus que suporta as dores da individuação”⁴⁵, expressa-se mais nostálgicamente do que por uma risada, o que coincide com a própria concepção e uso do riso ao longo da obra. Quando percorremos os textos posteriores do filósofo, somos tentados a considerar que Nietzsche investe o riso não apenas de uma profunda significação simbólico-dionisíaca. Se o autor evoca o riso como elemento de uma reflexão, de uma avaliação, ele não funciona aí apenas como símbolo. Implica, sim, em um caráter efetivo do riso no interior do pensamento e da linguagem. Devemos atentar, pois, para o fato de que, independentemente de teorias do riso que poderíamos convocar, o acontecimento cognitivo-corporal “rir” e a condição valorativa que ele exprime necessariamente, autorizam uma leitura a partir da filosofia do valor de Nietzsche.

Ora, se faz necessário, antes de explorarmos a condição valorativa do riso e seus desdobramentos na filosofia de Nietzsche, apresentarmos nesta introdução algumas referências importantes no que concerne a um tal estudo. Queremos, se não for desaforo nos alongarmos um pouco nesta introdução, apresentar tanto a interpretação que Schopenhauer faz do riso, quanto a compreensão do riso de Nietzsche esboçada por três importantes

⁴¹ Z, Prólogo: “aí estão eles e riem [...] Eles possuem algo de que se orgulham. [...] Chamam de cultura”. GC, § 3: as naturezas vulgares “vêm o nobre como uma espécie de tolo: desprezam-no na alegria que demonstra e riem do brilho de seu olhar”.

⁴² A expressão latina foi utilizada por Kierkegaard em *Os estágios nos caminhos da vida*. (Cf. KIERKEGAARD, S. *Stages on Life's Way. Studies by various persons*. Edited and translated with Introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press. New Jersey: 1988, p. 47), e foi retomada por Gilles Deleuze em: DELEUZE, G. *Mística e masoquismo* in *Ilha Deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi, 2. reimp. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 174.

⁴³ SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, p. 10.

⁴⁴ Cf. KESSLER, M. *L'esthétique de Nietzsche*. Presses Universitaires de France, 1998, p. 57.

⁴⁵ NT, § 10.

comentadores. Entre estes últimos, iremos recorrer, por um lado, a dois autores importantes que participaram da *Revue Acéphale*⁴⁶, Pierre Klossowski e Georges Bataille, pelo pioneirismo em apontar o fundo afirmativo da filosofia de Nietzsche; e, por outro, ao filósofo Gilles Deleuze, pelo papel crucial no aprofundamento do tema com relação aos conceitos fundamentais de Nietzsche.

A teoria do risível de Schopenhauer

Costuma-se apontar Schopenhauer como um dos precursores do pensamento nietzschiano. Isto é evidente, primeiro, com relação ao conceito de vontade, que Nietzsche reformulou, mas do qual foi devedor; em seguida, diante da divisão entre vontade e representação, presente na fase inicial de Nietzsche; por fim, com relação ao pessimismo, do qual Nietzsche procurou se afastar assim que reconheceu os problemas morais aí implicados. Embora, quanto ao riso, Nietzsche também inove e amplie o escopo e os efeitos, é possível perceber a abertura dada por Schopenhauer quanto ao tema. Será válido compreender, mesmo que brevemente, as linhas gerais desta abertura.

A teoria do riso de Schopenhauer, conhecida como *teoria da incongruência*, ocupa hoje, nos debates e reflexões sobre o riso, um lugar de destaque. Resumidamente, estudiosos concordam que a teoria da incongruência coloca em questão os aspectos cognitivos (*stimulus mentalis*) do riso, ao invés de postular um efeito negativo e uma mera descrição do objeto risível. As origens desta teoria, como John Morreall concebe, referem-se a “alguns comentários dispersos de Aristóteles, mas não entrou nos seus próprios termos até Kant e Schopenhauer”.⁴⁷ Apesar das diferenças entre os dois filósofos modernos, e devemos considerar essas diferenças, a concepção de riso que cada um deles desenvolve coloca uma mesma ideia: a de uma violação de “padrões mentais normais e expectativas normativas”. Diz Morreall:

Nós vivemos em um mundo ordenado onde esperamos certos padrões entre as coisas, propriedades, eventos etc. Quando nós experimentamos alguma coisa que não se encaixa nesses padrões, que viola nossas expectativas, nós rimos.⁴⁸

⁴⁶ Revista que reuniu Georges Bataille, Pierre Klossowski, Georges Ambrosino, Roger Caillois e Jean-Wahl, entre 1936 e 1939, com ilustrações de André Masson. Cf. MARTON, S. Voltas e reviravoltas: Acerca da recepção de Nietzsche na França. In MARTON, S. (Org.). *Nietzsche: um “francês” entre os franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009, p. 30-31. Cf. BATAILLE, G. *Acéphale*. Georges Bataille; Pierre Klossowski; Roger Caillois; com prólogo de Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.

⁴⁷ MORREALL, J. *A new theory of laughter*. *Philosophical Studies* 42, 1982, p. 244.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 245.

Nesta leitura, nós identificamos a tendência em considerar a teoria de Schopenhauer apenas por seu aspecto cognitivo. Vale ressaltar, o quanto antes, que o processo descrito por Schopenhauer extrapola o domínio conceptual em direção ao corpo e ao real (a vontade). Considerar a teoria de Schopenhauer sem o conceito da vontade e do corpo, é o mesmo que considerar a experiência sem a intuição. Ao excluir o corpo e a vontade da interpretação do riso, reduz-se esta teoria a um racionalismo ou nominalismo que não corresponde à filosofia de Schopenhauer.

Ainda assim, em *O mundo como vontade e como representação*, os parágrafos que antecedem as reflexões de Schopenhauer sobre o riso abordam as vantagens e desvantagens dos conceitos, definindo-os como representações de representações, algo distante da intuição. É fundamental para Schopenhauer insistir que há uma lacuna, um abismo, entre o real e representação. Os conceitos nunca formulam o que é intuído sem inadequação e por essa razão Schopenhauer se refere aos conceitos como *erros*. Antecipando muito do que encontraremos em Nietzsche, é assim que o autor realiza uma espécie de crítica do *valor* do conhecimento abstrato, como se quisesse dizer-nos: não acredite tão fortemente em conceitos, eles são erros, eles nunca correspondem inteiramente às coisas reais e por isso nós somos capazes de rir. Ao mesmo tempo, essa crítica elogia a intuição como o único fundamento e verdade de qualquer ciência:

Excetuando a lógica pura, toda ciência em geral não encontra a sua origem na razão mesma, mas originando-se noutra local como conhecimento intuitivo. [...]. A intuição [...] é a fonte de toda verdade e o fundamento de qualquer ciência”.⁴⁹

O mundo como representação tem dois tipos de representações: representações intuitivas e representações abstratas. Para Schopenhauer, tudo o que diz respeito ao conhecimento, ao entendimento e à razão, tem seus fundamentos em representações intuitivas. Estas podem ser empíricas ou *a priori* (como o tempo e espaço). Em todo caso, é a partir de uma representação intuitiva que um conceito pode ser elaborado. A faculdade do juízo é responsável por transmitir à consciência abstrata tudo o que era conhecimento intuitivo. Assim, a faculdade do juízo coleta, agrupa e determina os dados que se conhece intuitivamente, seja empírico ou *a priori*, pela identidade ou diferença. Isto é assim até o conhecimento mais abstrato possível. “Conceitos em geral, todavia, só existem depois das

⁴⁹ MVR, I, § 14.

representações intuitivas prévias, em relação às quais se constitui toda a essência deles que, por conseguinte, já as pressupõe”.⁵⁰

No entanto, esta ação sofre de uma inconsistência crônica. “Embora o saber abstrato seja reflexo da representação intuitiva e se baseie nesta, de modo algum é congruente com ela a ponto de em toda parte poder substituí-la”.⁵¹ É exatamente neste ponto que o riso entra em cena como o efeito da percepção da incongruência constitutiva de um conceito com relação aos objetos intuitivos reais. “Os conceitos, diz Schopenhauer, são incapazes de atingir mudanças sutis no que é intuitivo” e o riso é precisamente o efeito da percepção desta insuficiência geral. Ora, Schopenhauer separa o risível do riso, tomando o primeiro como a subsunção paradoxal de um objeto sob um conceito que lhe é heterogêneo, enquanto o riso é o *efeito* da percepção repentina dessa incongruência. Essa é a razão para a tradução “teoria do risível” [Lächerlichen⁵²] ser mais precisa do que “teoria do riso”. Pois, em todo caso, estamos lidando com uma noção geral da causa do riso em nós, daquilo que constitui o objeto risível como um fenômeno para nós (segundo as condições de nossa representação). Em outras palavras, em uma situação ridícula o que percebemos é a incongruência do nosso conhecimento cognitivo com relação às representações intuitivas e não um objeto ridículo em si. Mas trata-se de uma percepção singular, dada *enquanto* riso.

Então, podemos dizer, o aspecto cognitivo da teoria do riso de Schopenhauer encontra-se exatamente no descompasso entre conhecimento intuitivo e conhecimento racional, algo que problematiza a condição do conhecimento como um todo. Como Schopenhauer claramente afirma no Capítulo 8 (intitulado *Sobre a teoria do risível*) do segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*: “É sobre a oposição entre as representações intuitivas e representações abstratas [...] que se fundamenta igualmente a minha teoria do risível”.⁵³ Riso e intuição se opõem à representação e conceito, porque se trata de uma só e mesma incongruência geral da constituição cognitiva do ser racional. “A origem do risível [Lächerlichen] é sempre a subsunção paradoxal e, em consequência, súbita, de um objeto sob um conceito que lhe é, aliás, heterogêneo.”⁵⁴

No entanto, isso é sutil. A origem do riso está em nosso modo de conhecimento: mais precisamente, na sua limitação. A disjunção que explica o riso para Schopenhauer é a relação

⁵⁰ MVR, I, § 10.

⁵¹ Ibidem, § 13.

⁵² Schopenhauer não utiliza a expressão “teoria do riso”. O título do capítulo 8 de MVR II é: *Zur Theorie des Lächerlichen*. Que, em português, pode ser traduzido por “Sobre a teoria do risível”.

⁵³ MVR, II, Capítulo 8.

⁵⁴ MVR, II, Capítulo 8.

entre intuição e representações abstratas. Por isso havia uma necessidade em abordar a questão do riso (e também a do sentimento) em meio às considerações sobre os conceitos:

Após essas variadas considerações – pelas quais espero ter tornado bastante claras a diferença e a relação entre o modo de conhecimento da razão, o saber, o conceito, e o conhecimento imediato na pura intuição sensível, matemática e apreendida pelo entendimento, além de ter explicado episodicamente o sentimento e o riso (a que fomos conduzidos quase que inevitavelmente pela consideração daquela relação notável de nossos modos de conhecimento) [...].⁵⁵

Assim, entendemos que, para Schopenhauer, não rimos exatamente *da* incongruência, mas principalmente *por motivo* da incongruência fundamental do conhecimento. Com isso, Schopenhauer procura explicar por que o ser humano ri em geral, por que o ser humano é capaz de rir. Nessa interpretação, o riso é, portanto, um efeito de uma falha constitutiva da razão ante objetos reais. Podemos dizer que a produção de riso, na comédia, ou em piadas, por exemplo, deriva dessa incongruência fundamental; e só podemos produzir uma incongruência para rir, porque entre conceitos e objetos a relação é, por natureza, incongruente, levando-nos a reproduzir e criar situações incongruentes por cópia e imitação. É por isso que Schopenhauer não nos dá vários exemplos de piadas em seu texto. Não é necessário. Não são as piadas que podem explicar alguma coisa sobre o riso; é a condição da experiência e o modo de conhecimento no qual os seres humanos são capazes de rir que explicam as piadas e o risível em geral.

No entanto, não é óbvio que a percepção da incongruência nos faz rir e nos causa alegria. É possível pensar que incongruência pode nos levar ao desespero ou – para um pessimismo real. Para rir, não é suficiente notar uma incongruência; observar a projeção da condição da razão não parece engraçado. Em qualquer caso, o descompasso entre intuição e representação causa um tipo de alegria.

Como regra geral, rir é um estado agradável; nesse sentido, a apreensão da incongruência entre o que é concebido e o que é percebido, ou seja, a realidade, nos dá prazer, e nos entregamos alegremente à convulsão espasmódica animada por esta apreensão.⁵⁶

A verdadeira razão para esse riso exprimir alegria, Schopenhauer explica, é que nós rimos porque a incongruência é um *fracasso* da razão. Porque a nossa séria razão perde seu

⁵⁵ MVR, I, § 14.

⁵⁶ MVR, II, Capítulo 8.

poder. É a razão que cai em um bueiro, dando margem para um breve império da intuição, ou seja, do corpo e da vontade.

Neste conflito que surge bruscamente entre o que é percebido intuitivamente e o que é pensado, a intuição terá sempre razão, sem que nada possa fazer duvidar, porque a intuição não está sujeita ao erro, ela não tem necessidade de nenhuma autenticação exterior; porque é sua própria garantia. Seu conflito com o que é pensado decorre em última instância de que, com seus conceitos abstratos, este último não pode descer até as nuances e a infinita diversidade do que é percebido intuitivamente. É esta vitória do conhecimento intuitivo ante o pensamento que nos é aprazível.⁵⁷

Dessa forma, o riso exprime a vitória da intuição, “vitória do conhecimento intuitivo”, e cria assim um momento feliz de alegria para o nosso corpo e vontade. O ponto que deve ser claro aqui, e que não podemos dar ao luxo de esquecer sem prejuízo, é que o riso – como uma percepção intuitiva – tem um sentido interno da vitória, uma espécie de *superioridade sobre a razão*. Assim também aponta Alberti: “ver a razão sucumbir é agradável [...]. Nós rimos porque vemos que o nosso pensamento abstrato [...] não pode ir além de si mesmo para alcançar a realidade objetiva”.⁵⁸

Ora, não é evidente que Nietzsche desdobre diretamente as considerações de Schopenhauer. Pode-se afirmar que, se a teoria do risível de Schopenhauer aparece ligada tão intimamente à sua filosofia, seria consequente que Nietzsche tomasse algo dessa interpretação do risível. Ora, a leitura dos textos depõe contra a generalidade dessa afirmação. Afirmamos que Nietzsche não toma como ponto de partida a *teoria da incongruência*, ainda que tenha trabalhado na direção dos temas fundamentais da filosofia de Schopenhauer. Diferentemente, Nietzsche, assim como problematiza o conceito de vontade e de representação elaborados por Schopenhauer, problematiza imediatamente sua interpretação do riso sem nem mesmo abordá-la diretamente. Para Nietzsche, não será propriamente uma questão de inadequação dos conceitos que nos leva ao riso, ele não o toma como um fenômeno estritamente cognitivo. Nietzsche aceita, a seu modo, o riso como efeito da intuição diante dos conceitos inadequados, apontando os erros e as contradições como motivo de alegria.⁵⁹ Também concebe a necessidade constitutiva do riso, como efeito da própria experiência humana diante do sofrimento⁶⁰, bem como o poder depreciativo que ele envolve. Mas a partir destas

⁵⁷ MVR, II, Capítulo 8.

⁵⁸ ALBERTI, V. *Riso e risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 176.

⁵⁹ Cf. GC, § 311: “Eu não me irrita com a lei e a natureza das coisas, que querem que os erros e as falhas causem alegria!”

⁶⁰ HDH, § 169: “a essa passagem da angústia momentânea à alegria efêmera, chamamos de *cômico*”.

aberturas, entretanto, sua ambição é desdobrar o *poder valorativo* do riso, ligado às condições fisiológicas e cognitivas, a fim de avaliar suas implicações em um projeto afirmativo, ou seja, um projeto de *transvaloração*. Com um novo conceito de “vontade” que implica diretamente no *valor, na avaliação e na multiplicidade*, por sua vez, Nietzsche também renova o conceito dos chamados “processos mentais” e, conseqüentemente, do riso. Não é, portanto, como veremos, a transgressão de padrões normativos que causa o riso, mas é o riso, enquanto efeito de uma elevação de potência e de um deslocamento perspectivo e avaliativo, que leva às transgressões, aos “*maus pensamentos*” [schlimmen Gedanken].⁶¹ Por isso o riso lhe parecerá *perigoso* e nutrido de um *futuro*, noção que insere o riso no seio da atividade do pensamento filosófico. Nesse sentido, sendo o riso, sobretudo, investido de um poder valorativo e perspectivo, cabe lembrar um fragmento póstumo de Nietzsche a respeito de Schopenhauer que esclarece nossa interpretação: “Visto de longe: a filosofia de Schopenhauer dá a entender que as coisas acontecem de um modo indizivelmente *mais idiota* do que se crê. Nisso reside um progresso da percepção [Einsicht]”⁶²

A leitura da *Revue Acéphale*

De caráter igualmente filosófico e panfletário, onde foram expostas desde resenhas sobre Hegel, estudos sobre Kierkegaard, a textos autorais e ensaios, a *Revue Acéphale* (1936-1939) procurou, sobretudo, desmistificar as leituras fascistas que malversaram Nietzsche no começo do século XX. Devido a originalidade de sua interpretação, que consistiu em tomar Nietzsche pelo fundo afirmativo que liga a alegria às condições da vida, podemos afirmar que a relevância do riso em Nietzsche foi um dos temas inaugurados pela *Revue*, cuja abertura vê-se desdobrar nos autores aqui evocados. Destacam-se, com relação à interpretação do riso de Nietzsche: Georges Bataille e Pierre Klossowski, sobretudo em escritos posteriores à revista.

Georges Bataille, que chegou a declarar que “na medida em que faço obra filosófica, minha filosofia é uma filosofia do riso”⁶³, encontrou em Nietzsche um pensador que “deu à gargalhada o mais alto valor do ponto de vista da verdade filosófica (que toda verdade que

⁶¹ ABM, § 296 (grifo do autor).

⁶² 25[384], primavera de 1884 (grifo do autor).

⁶³ BATAILLE, G. *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 1970-76. V. 8, p. 219-20. (As traduções são de nossa responsabilidade.)

não vos faça gargalhar ao menos uma vez seja vista por vós como falsa)”.⁶⁴ Suas reflexões sobre o riso são declaradamente inspiradas em Nietzsche, mas visam, entretanto, ampliar a leitura nietzschiana. Em seu difícil *A Experiência Interior*, publicado em 1943, um trabalho de profunda ressonância íntima e pessoal, o autor diz encontrar na análise do riso “um campo de coincidências entre os dados de um conhecimento emocional comum e rigoroso e aqueles do conhecimento discursivo”.⁶⁵ A positividade de tal coincidência se compreende, e tem seu sentido revelado, junto à questão ontológica que norteia o livro: “não mais querer-se todo é colocar tudo em causa”.⁶⁶

Bataille começa seu texto com duas importantes citações de Nietzsche, das quais vale destacar os seguintes trechos:

Um novo ideal corre à nossa frente [...]. O ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino.⁶⁷

Ver soçobrar as naturezas trágicas e ainda poder rir mesmo com a mais profunda compreensão, sentimento e compaixão por elas – é divino.⁶⁸

Devemos atentar para os dois aspectos que serão caros a Bataille nesse momento: a “transbordante abundância que brinca” e o caráter divino de um riso que, *apesar da compreensão, do sentimento e da compaixão*, ri. Ora, para o autor francês, o riso nos coloca em contato com o fora do pensamento, com sua exterioridade, ilógica, desconhecida e dolorosa, sem, no entanto, conduzir-nos à religião ou a deus; rindo, o vir-a-ser e perecer, o devir, são percebidos com alegria, sem a palidez da compaixão. Encontrar o desconhecido, sem qualquer referência a uma autoridade da salvação, seria encontrar o fundamento de uma outra autoridade, entendida como *lastro* da experiência e do sentido “divino”. Aqui, é a experiência interior, designando estados como o êxtase profundo e o arrebatamento, que se torna sua própria autoridade, lembrando muito as ideias elaboradas por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. Até certo ponto, é lícito afirmar que Bataille dá ao riso um caráter transcendental⁶⁹, na medida em que a experiência que por ele se atinge é um *modo de*

⁶⁴ BATAILLE, G. apud KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972, p. 129.

⁶⁵ BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*. Collection Tel. Éditions Gallimard, 2011, p.11. (As traduções são de nossa responsabilidade.)

⁶⁶ Ibidem, p.10.

⁶⁷ GC, § 382.

⁶⁸ 3[1] - 80, inverno-outono de 1882.

⁶⁹ Kant chama transcendental “a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”. (Cf. KANT, *Crítica da razão pura*.)

conhecimento, embora aproximado daquilo que se entende por “experiência mística”, uma espécie de unidade cósmica sem totalidade. Trata-se da produção de um novo saber, saber cruel que apazigua a impossibilidade da totalidade e que, no extremo do possível, reencontra uma comunicação profunda com a unidade do desconhecido: “Se um conjunto de pessoas ri de uma frase, revelando um absurdo, ou de um gesto distraído, elas são percorridas por uma corrente de intensa comunicação”.⁷⁰

O custo do conhecimento e da inteligência, para Bataille, foi a limitação da experiência do desconhecido como totalidade dos seres, progressivamente diminuindo seu domínio, paralisando e ressecando a vida. A nova autoridade, produzida pela experiência interior e somente nela existindo, exige, pois, um ultrapassamento do discursivo, indo além dos limites da comunicação discursiva. É nesse sentido que o riso, *apesar da compreensão*, ao romper a tessitura da linguagem, possibilita uma comunicação profunda e verdadeira entre os que riem e o desconhecido, pois

cada existência isolada sai de si mesma a favor da imagem traidora do erro do isolamento imobilizado. Ela sai de si mesma numa espécie de explosão fácil, ao mesmo tempo abre-se ao contágio de uma inundação que se repercute, pois os que riem tornam-se juntos, como as ondas do mar; não há mais separação entre eles enquanto dura o riso, eles não estão mais separados do que duas ondas, mas sua unidade é tão indefinida, tão precária quanto a da agitação das águas.⁷¹

Em linhas gerais, Bataille buscou no riso um meio de superação do conhecimento discursivo em direção a uma experiência intensiva do desconhecido, sem dar espaço para uma teologia. Trata-se de uma recuperação dos seres, de reencontrar a comunicação “regendo os jogos do isolamento e da perda dos seres”. Forçosamente, dir-se-ia que se trata de uma experiência religiosa do desconhecido, negativa ou *ateológica*⁷², uma experiência religiosa racional sem razão, pois parte da *dúvida* extrema (colocar o *todo* em causa) onde o “movimento do pensamento se perde, mas que inteiramente se reencontra em um ponto onde ri a multidão unânime”.⁷³ De todo modo, ao menos frente à problemática ontológica a que o livro se propõe refletir, o riso funcionaria como *critério da verdade* de um novo saber, rompendo por dentro as estruturas cognitivas e epistemológicas que viriam limitar a experiência do desconhecido. A leitura dos textos de Bataille foi fundamental para a

Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian, 7. ed., 2010. Introdução, B25).

⁷⁰ BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*, p. 113.

⁷¹ *Ibidem*, p.113.

⁷² Cf. ALBERTI, V. *O riso e o risível na história do pensamento*, p. 14.

⁷³ BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*, p. 11.

compreensão de determinados movimentos no texto nietzschiano quanto a temática do riso. A presença de tal leitura permeia essa dissertação e pareceu justo apresentá-la.

Outro autor que contribuiu com a *Revue Acéphale* e que legou importantes estudos sobre Nietzsche foi Pierre Klossowski. Os comentários que Klossowski elabora nos textos *Sur quelques thèmes fondamentaux de la Gaya Scienza de Nietzsche* (1956) e *Nietzsche, le polythéisme et la parodie* (1957)⁷⁴ mostram o esforço e a necessidade de se conferir sentido ao riso desde o interior do pensamento nietzschiano. Os dois textos se articulam segundo a perspectiva (1) do sentido histórico, (2) da dissolução do ‘eu’ como unidade sintética da experiência, portanto, segundo a morte de deus e (3) da fabulação (paródia) como função constitutiva do mundo.

Em linhas gerais, Klossowski, também tradutor de Nietzsche, parte da questão nietzschiana do sentido histórico. O alcance com que aborda o sentido histórico e o particular rigor com que considera os escritos de Nietzsche levam o autor a encontrar aí uma passagem para uma “nova possibilidade de vida”. Sigamos Klossowski.

Ora, sendo o homem moderno um imenso acúmulo de história, costumes e conhecimentos de diversas épocas passadas, e tendo nele o retorno do inteiro e cada vez mais recuado passado, ele reivindicará para si todo momento vivido, identificando o ‘eu’ aos diferentes tipos históricos, como versões reaparecidas de si mesmo. O que Nietzsche parece deixar claro no aforismo 337 de *A gaia ciência* é que desse concentrado de história pode “surgir uma planta maravilhosa”:

Aquele que for capaz de sentir o conjunto da história humana como *sua própria história* sente, numa colossal generalização, toda a mágoa do doente que pensa na saúde, do ancião que lembra o sonho da juventude, do amante a quem roubaram a amada, do mártir cujo ideal foi destruído [...] mas carregar, poder carregar essa enorme soma de mágoas de toda espécie e ainda ser o herói que, no romper do segundo dia de batalha, saúda a aurora e a sua fortuna [...] isso teria de resultar numa felicidade que até agora o ser humano não conheceu – a felicidade de um deus pleno de poder e amor, cheio de lágrimas e risos.⁷⁵

A questão que eminentemente aparece para Klossowski é que Nietzsche realiza, entre 1873 e 1882, uma passagem da ciência do passado para um *gai saber*, alegre saber afirmativo, “que coincide com uma recuperação do passado, mas onde a alegria é aquela da redescoberta

⁷⁴ Os dois textos podem ser encontrados na coleção *Un si funeste désir*. Collection L’Imaginaire. Éditions Gallimard, 1994.

⁷⁵ GC, § 337.

não de um passado histórico propriamente dito, mas desta passagem não-histórica do por-vir no passado, do presente no eterno”.⁷⁶

Especificamente, o problema do sentido histórico data da *Segunda extemporânea* (1873), onde a reflexão de Nietzsche se volta contra o uso irrefreado do sentido histórico, que de maneira hipertrofiada separaria a existência de uma vivência real do passado, ou seja, uma vivência tal que colocasse o passado no presente. A insônia historiográfica do historiador impediria este de esquecer e, desse modo, de agir no presente a partir do passado. “A faculdade de esquecer ou, para me exprimir de modo mais sábio, a faculdade de sentir todas as coisas fora da história”⁷⁷ é que garantiria não só a felicidade e a graça, mas, sobretudo, a ação criadora no interior da cultura. Aqui uma perspectiva do tempo se apresenta. Para Klossowski o esquecimento é um reencontro com o tempo cíclico donde o presente abre-se à lembrança inconsciente do passado, assimilando-o segundo sua atualidade.

A força criadora que realiza tal assimilação é o que Nietzsche chama *força plástica*: a capacidade de assimilar e transformar o passado, de assimilar a seu modo as culturas estrangeiras, incorporando-as e destinando um sentido a elas no interior do corpo (seja um indivíduo, um povo ou uma civilização), e por fim, “de reparar suas perdas, de reconstituir sobre seu próprio fundo as formas destruídas”⁷⁸, mantendo-se original e inteiro. Diz Nietzsche:

Há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico prejudicial [...] Para determinar este grau e, por aí, o limite a partir do qual o passado deve ser esquecido [...] faz-se necessário saber precisamente qual é a *força plástica* do indivíduo, do povo, da civilização em questão.⁷⁹

Para Klossowski é digno de atenção que Nietzsche estabeleça por meio da força plástica e do esquecimento uma relação do instante vivido com o passado histórico e o tempo que resta viver, constituindo um apelo ao tempo mítico, circular e extático, que posteriormente apresentará como Eterno Retorno do Mesmo.

O que muda em *A gaia ciência* (1882), segundo Klossowski, é que o sentido histórico e o tempo fora da história, que à época da *Segunda extemporânea* são como duas forças antagônicas a serem dosadas, agora confundem-se com a própria existência. Dado que esta simultaneidade só pode se realizar no esquecimento de um presente historicamente vivido, apresenta-se uma possibilidade cognitiva como nova forma de vida. Diz Klossowski:

⁷⁶ KLOSSOWSKI, P. *Un si funeste désir*, p. 15.

⁷⁷ Co. Ext. II, § 1.

⁷⁸ Ibidem, § 1.

⁷⁹ Ibidem, § 1.

Ora, essa condensação da humanidade desaparecida em uma só alma não pode se realizar senão no esquecimento de um presente “historicamente” determinado, no esquecimento em favor do qual se liberam os recursos da alma, que fazem sua força plástica de assimilação.⁸⁰

No momento mesmo em que o esquecimento ativo no presente libera os recursos da alma, esta diz a si mesma: “Eu sou várias”, dissolvendo-se em uma infinidade de ‘duplos’ na história, revivendo “toda a mágoa do doente que pensa na saúde, do ancião que lembra o sonho da juventude, do amante a quem roubaram a amada, do mártir cujo ideal foi destruído”, dando-se assim um reencontro com o elemento não histórico da história, o tempo mítico, em uma relação divina e criadora estabelecida com o presente. O evento decisivo que irá situar o presente na necessidade circular do tempo mítico é a morte de deus que igualmente dará ao politeísmo e a paródia um papel afirmativo no interior do pensamento de Nietzsche.

A morte de deus, segundo a interpretação de Klossowski, dissolve o eu na multiplicação das identidades (“no fundo cada nome da História sou eu”) em busca do reencontro com a permanência não histórica do tempo. Tal experiência se dá para Nietzsche como “revelação inelucidável da existência que não saberia se exprimir de outro modo que o canto e a imagem. Nele começa uma luta entre o poeta e o sábio, entre o visionário e o moralista”.⁸¹ Nietzsche depara-se com a dificuldade de transmitir um pensamento que permite apenas a elaboração poética, mais especificamente, paródica.

Para Klossowski, Zaratustra é o mestre da fábula na medida em que ele busca dar novos pesos as coisas, novos sentidos, na medida em que quer dar aos homens uma vontade nova, ainda que a transmissão e comunicação deste novo pensamento fracasse de antemão. Para ensinar sua doutrina, ele precisa tirar o mundo do tempo histórico e das determinações históricas, para – no esquecimento – abrir passagem para a refabulação. O esquecimento, por sua vez, é o tempo do mito, tempo da eternidade, do portal nomeado “instante” que reúne todo passado e todo futuro. No instante, o passado é redimido pela vontade criadora, força plástica de assimilação; este é o meio que o profeta tem de assumir para “transformar todo ‘foi’ em ‘assim eu quis!’”⁸² Por isso a fábula, enquanto algo que se conta, diz Klossowski, “significa igualmente que o mundo sai do tempo histórico para entrar no tempo do mito, ou seja, na eternidade: ou ainda que a visão do mundo é então uma apreensão da eternidade”.⁸³ Pois, como dissemos, é somente no tempo fora da história, no esquecimento do tempo

⁸⁰ KLOSSOWSKI, P. *Un si funeste désir*, p. 21.

⁸¹ KLOSSOWSKI, P. *Un si funeste désir*, p. 178.

⁸² Z, Da redenção.

⁸³ KLOSSOWSKI, P. *Un si funeste désir*, p. 182.

historicamente determinado, que se liberam os recursos da alma, os deuses, para a transformação. O que começa com Zaratustra é o exercício do saber incomunicável da experiência do eterno retorno como estabelecimento do tempo mítico, instante extático e esquecimento, para a construção de uma nova vontade, novo homem, que reúne as condições para a refabulação afirmativa da vida. A paródia será a forma, pois, segundo a qual se pode enfim transmitir este pensamento do mundo como fábula e apreensão da eternidade, e fora apresentado por Nietzsche na inscrição final do parágrafo que justo citamos: *incipit parodia, incipit Zaratustra*.

Zaratustra, desde que quis o eterno retorno de todas as coisas, escolheu de antemão ver como derrisão a sua própria doutrina, como se o riso, este assassino infalível, não fosse também o melhor inspirador, como também o melhor contemplador dessa mesma doutrina; assim o eterno retorno de todas as coisas quer também o retorno dos deuses.⁸⁴

Como veremos adiante, precisamente em nosso segundo capítulo, a interpretação de Klossowski foi providencial para elaborarmos aspectos basilares do conceito de gaia ciência.

O riso de Nietzsche segundo Deleuze

Resta apresentar algo da interpretação de Gilles Deleuze⁸⁵, que reservou importante papel para o riso em sua leitura de Nietzsche no livro *Nietzsche et la philosophie*, e que inspirou esta pesquisa desde seu início. Não iremos discutir em toda amplitude a leitura que Deleuze faz da filosofia de Nietzsche, basta apontarmos em que medida o riso participa dessa interpretação. Deleuze termina seu livro com um trecho demasiado lacônico, embora muito expressivo:

Relacionados a Zaratustra, o riso, o jogo, a dança são as potências afirmativas da transmutação: a dança transmuta o pesado em leve; o riso, o sofrimento em alegria; o jogo do lançamento (de dados), o baixo em alto. Mas relacionados a Dioniso, a dança, o riso, o jogo são potências afirmativas de reflexão e de desenvolvimento. A dança afirma o devir e o ser do devir; o

⁸⁴ Ibidem, p. 212.

⁸⁵ Vemos em alguns de seus estudos a tentativa de situar o riso em um programa filosófico próprio, Cf. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* (1967), *Lógica do sentido* (1969) e *Diferença e repetição* (1968). Assim como ocorre com os estudos sobre Nietzsche, ainda não existem pesquisas cujo foco é pensar o sentido do riso e do humor na filosofia de Gilles Deleuze.

riso, a gargalhada, afirmam o múltiplo e o um do múltiplo; o jogo afirma o acaso e a necessidade do acaso.⁸⁶

O riso em Nietzsche, tal como concebe Deleuze, atua segundo duas linhas conceituais, convergindo o eterno retorno e a vontade de potência no projeto afirmativo. Isto porque o sentido da filosofia de Nietzsche deve, segundo Deleuze, ser compreendido enquanto *afirmação*, que se apresenta como modo de pensar a gênese da multiplicidade e de suas respectivas relações e consequências. O sentido da afirmação, por sua vez, é o de libertar-se da interpretação de conceitos negativos, acusativos e denegridores, que despotencializam e enfraquecem a vida na sua multiplicidade. Afirmar é avaliar, é falsificar do “ponto de vista de uma vontade que goza de sua própria diferença na vida, ao invés de sofrer as dores da oposição”.⁸⁷ Por isso, afirmar é transmutar o pesado em leve⁸⁸, afirmar o múltiplo. A diferença imanente à vontade de potência é a gênese da perspectiva que, por sua vez, é afirmação, mas não afirmação de um objeto, afirmação, isto sim, como o próprio ser: “o ser é somente a afirmação em toda sua potência”.⁸⁹ Nietzsche visaria liberar a vida do apequenamento sistemático que a história do pensamento professa evocando os conceitos de devir, múltiplo e acaso na inocência da afirmação.

Deleuze propõe de início que o projeto mais geral de Nietzsche é “introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor”.⁹⁰ Segundo o valor, Nietzsche realizaria a verdadeira crítica, como filosofia dos valores, ao colocar a pergunta: como se criam o valor dos valores? que avaliação lhes confere este ou aquele valor? A resposta se encontra na própria avaliação enquanto “maneira de ser”, o ponto de vista da apreciação, daquele que julga e avalia. É, pois, o modo de vida, o modo de existência, que decide sobre o valor dos valores e que serve de princípio aos valores. Diz Nietzsche: “supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores e cansados de si moralizem: o que terão em comum suas valorações morais? [...]”

⁸⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. PUF – Presses Universitaires de France. 6. édition “Quadrige”: 2010, p. 222.

⁸⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 212

⁸⁸ Kathleen Marie Higgins acentua este ponto com muita precisão já no título de seu livro sobre *A gaia ciência* de Nietzsche ao intitulá-lo *Comic relief*. Ali, a autora defende que “Nietzsche frequentemente buscou ser engraçado”, demonstrando acima de tudo um desejo de tratar as questões fundamentais com leveza [lighthearted approach to *Wissenschaft*]. Entretanto, a autora não explora toda magnitude deste ponto de vista, permanecendo em uma análise fechada na estrutura do texto de *A gaia ciência*. Cf. HIGGINS, M. K. *Comic relief: Nietzsche’s gay science*, p. 3.

⁸⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 213.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 1.

talvez uma condenação do homem e da sua situação”.⁹¹ Ora, é que tais modos de vida necessariamente irão avaliar a partir de sua própria constituição.

Já com a noção de sentido, Nietzsche desdobra os fenômenos em complexos de força. Não mais aparência nem aparição, um fenômeno é, segundo Deleuze, “um signo, um sintoma que encontra seu sentido em uma força atual”.⁹² Uma coisa, um acontecimento, remete para uma pluralidade de sentidos, e mesmo a coisa é uma entre a pluralidade de coisas. Deleuze chama atenção para o pluralismo essencial da filosofia de Nietzsche, como a mais alta conquista da filosofia, sua maturidade, o seu sentido na terra. É que no pluralismo, onde uma miríade de coisas se relacionam e se interpenetram, e mesmo em uma mesma coisa abrem-se novas relações, surge a mais alta arte da filosofia, a interpretação. Esta possui a vocação de escrutar máscaras, dado que uma nova força precisa imitar aquela que visa se apropriar. É o caso da filosofia que, em seus inícios, precisava se confundir com a figura do santo e do asceta. Não há dúvida, diz Nietzsche, de que “foi em forma disfarçada, com aparência ambígua, mau coração, e frequentemente amedrontada, que a contemplação apareceu de início sobre a terra”.⁹³ A interpretação, portanto, Deleuze a define como a arte de perceber as máscaras e de descobrir quem se mascara e por quê. Ao perceber as máscaras, ou seja, as forças que se mascaram para se apropriar de outras, percebemos também que entre as forças se estabelece uma relação volitiva, ou seja, que na relação, as forças se apresentam como vontades, implicando em disputas e diferenças de força e potencial. Mas, assim, a relação volitiva exprime o princípio genealógico das forças, algo que constitui a própria ideia de força. Este princípio, Nietzsche irá chamá-lo *vontade de potência*, conceito que exprime a razão do diverso e da sua reprodução.

Por um primeiro momento devemos nos deter. É que a vontade de potência será objeto de nosso primeiro capítulo donde a contribuição de Deleuze será requerida com bastante cuidado. Por agora, basta apresentarmos a maneira pela qual Deleuze irá ligar o riso à *vontade de potência* e ao *eterno retorno do mesmo*.

O *eterno retorno do mesmo* Deleuze o entende como um “pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que reclama fora da ciência um princípio novo”.⁹⁴ O eterno retorno teria dois aspectos: 1 – síntese especulativa – o eterno retorno como doutrina cosmológica, donde o ser e o devir são tomados pela eternidade no instante; e 2 – síntese prática – o eterno retorno como pensamento ético e seletivo, que fornece uma regra prática

⁹¹ ABM, § 260.

⁹² DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 3.

⁹³ GM, III, § 10. Nietzsche descreve a máscara da filosofia em GM, III, § 8, § 9 e § 10.

⁹⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 52.

para a vontade, selecionando apenas o caráter ativo da vontade. Enquanto doutrina cosmológica, o eterno retorno, conclui Deleuze, se diz “da reprodução do diverso como tal, a repetição da diferença: o contrário da ‘adiaforia’”.⁹⁵ Retomando a questão do pluralismo essencial da filosofia de Nietzsche, Deleuze toma o eterno retorno do mesmo como o retorno da diferença, o retorno como retorno do diverso, repetição da diferença. Mas sendo, pois, repetição do diverso, o eterno retorno se exprime como sendo o “ser do devir”: “qual é o ser do que devém, do que não começa nem termina de devir? Revir [Revenir], o ser do que devém”.⁹⁶ Por outro lado, enquanto doutrina seletiva, o *pensamento* do eterno retorno, que exprime o ser do devir, eleva a vontade e lhe confere um caráter inteiro e seleciona, assim, aquilo que *deve retornar*: o caráter ativo da força no múltiplo, a força da diferença, apenas o devir-ativo da força.

Resta dizer que vontade de potência e eterno retorno, para Deleuze, se articulam do ponto de vista do princípio e da consequência, sendo que um implica no outro. A vontade de potência enquanto princípio do múltiplo leva ao eterno retorno como repetição do diferente e à seleção. E o riso?

Lembremos que para Deleuze a filosofia de Nietzsche se orienta segundo a afirmação. Afirmar é avaliar do ponto de vista da vontade que goza de sua diferença na vida. Tanto a vontade de potência quando o eterno retorno do mesmo são aspectos da afirmação pluralista de Nietzsche, donde a diversidade, a falta de finalidade, bem como falta de unidade ou equilíbrio, é agora objeto de afirmação.

Deleuze então concebe o riso como signo da afirmação que Nietzsche encena em seus textos segundo as linhas conceituais que direciona *contra* a negação da vida. Para Deleuze, o que define o trágico, e assim a própria filosofia de Nietzsche, é “a alegria do múltiplo, a alegria plural” como afirmação da vida. A questão do trágico, portanto, será: “tudo pode ser objeto de afirmação, ou seja, de alegria?”⁹⁷ Referido, então, ao eterno retorno e à vontade de potência, o riso é definido segundo linhas conceituais que se tocam do ponto de vista do princípio e da consequência: na vontade de potência, princípio, a afirmação do múltiplo tem o riso por signo; no eterno retorno, consequência, o riso é signo da transformação do sofrimento em alegria. Um condiciona a ação do outro, donde o riso ocupa precisamente o lugar da simultaneidade das duas linhas. Pode-se dizer que o riso, portanto, reúne “o esforço e o gênio

⁹⁵ Ibidem, p. 52.

⁹⁶ Ibidem, p. 54.

⁹⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 19.

do pluralismo, a potência das metamorfoses, a laceração dionisíaca”⁹⁸, na medida em que exprime a multiplicidade, o sentido da terra, implica a transformação do sofrimento em alegria.

Até aqui procuramos mostrar a amplitude do tema do riso em Nietzsche bem como os pontos de partida desta pesquisa. Há um esforço destes autores em reconduzir noções centrais do pensamento de Nietzsche segundo a orientação do riso e seus pares, a fim de revelar o alcance da convergência entre o pensamento filosófico e o riso no interior de sua filosofia. Pois não é apenas a impressão de Nietzsche ser obscuro e pessimista que desperdiça a oportunidade de compreender o conceito de riso imanente ao seu pensamento. Mesmo quando empreende-se um tal estudo, corre-se o risco de determinar que o riso nietzschiano seria efeito *apenas* do desmascaramento, da revelação de um contraste, atentando-se superficialmente à predileção crítica de Nietzsche por observar os gestos hábeis das mãos de mágicos dos conceitos; por Nietzsche achar “não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral”.⁹⁹ Mas isso não seria explicar o riso de Nietzsche por meio de Schopenhauer, na medida em que busca evidenciar a incongruência entre um conceito e sua representação intuitiva?

Vejam os. Para Nietzsche, os filósofos escondem-se atrás de fórmulas e sistemas teóricos, “são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de verdades”.¹⁰⁰ O ponto de vista a que chega Nietzsche, após questionar a gênese do pensamento e o valor do conceito de verdade é que, no filósofo, não há nenhum impulso puro para o conhecimento, e a verdade a que ele chega é sempre a verdade *dele*, “e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza”.¹⁰¹ Por isso, frequentemente, Nietzsche os toma como personagens cômicos, tartufescos, encenadores e hábeis enganadores a serem desmascarados, o que torna o seu riso manifestação de uma atitude crítica racional.

Com efeito, é lícito procurar o sentido do riso no gesto *desmascarador*. Entretanto, sem o devido cuidado, isto seria interpretar de antemão a comicidade como um processo de *desmascaramento* e aplicar tal definição ao riso do filósofo alemão, o que não explica a

⁹⁸ Ibidem, p. 19.

⁹⁹ ABM, § 5.

¹⁰⁰ ABM, § 5.

¹⁰¹ ABM, § 6.

especificidade de seu riso, e não chega às consequências que Nietzsche entrevê, tal como exige a passagem sobre a *risada de ouro*, ou o riso do jovem pastor depois de cortar a cabeça da serpente em *Assim falou Zaratustra*. O desmascaramento como causa do riso nos parece ligado à teoria da incongruência, na medida em que revela a relação paradoxal entre dois níveis integrados, reduzindo, por fim, o riso a um mecanismo. Por isso dizíamos que é insuficiente buscar explicar o riso de Nietzsche recorrendo às teorias da comicidade. Para uma melhor demonstração desta insuficiência, podemos ainda recorrer ao ensaio filosófico de Henri Bergson, fonte comum em recentes discussões sobre o riso de Nietzsche.¹⁰²

Em *O riso*, de 1899, Bergson propõe uma abordagem que marcou profundamente as pesquisas no campo da comicidade no século XX. O autor elabora uma fórmula que, como uma “regra de construção”, busca compreender o modo de produção do cômico, daquilo que é risível, ampliando o alcance da teoria do “*stimulus mentalis*”. A fórmula determina que o riso resulta da incongruência de uma ação mecânica introduzida no que é vivo: “as atitudes, os gestos e os movimentos do corpo são risíveis na exata medida em que esse corpo nos faz pensar numa simples mecânica”.¹⁰³

Antes de mais nada, cabe ressaltar três observações do autor sobre a comicidade, que de um modo ou de outro, auxilia a perceber alguns dos afetos que o riso suscita: primeiro, não há comicidade fora do que é humano. Mesmo se rimos de um animal ou de um chapéu, rimos porque neles observamos aspectos humanos. É o traço humano na coisa, na sua forma, ou na atitude do animal, que o tornará cômico. Em seguida, o riso é sempre acompanhado de uma insensibilidade, uma indiferença ímpia, “anestesia momentânea do coração”. Já dizia Stendhal¹⁰⁴ que o homem preocupado é o menos propenso ao riso. Para Bergson, isso é verdadeiro. Com olhar e coração afastados “muitos dramas se transformarão em comédia”. Por último, o riso exige a ressonância social: “nosso riso é sempre o riso de um grupo”. Isso explica porque um viajante não ri das piadas do povo que visita pela primeira vez, e também aponta para um campo comum que determina o risível como elemento próprio de um grupo,

¹⁰² Tal é o recurso de Rosana Suarez, que para expor a crítica de Nietzsche sob a ótica cômica, encontrou um “auxílio providencial, um *deus ex machina*, no filósofo Henri Bergson”. (SUAREZ, R. *Nietzsche comediantes: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, p. 10).

¹⁰³ BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução Ivone Castilho Benedetti, 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 22.

¹⁰⁴ “O homem que pensa em grandes interesses está demasiado ocupado para rir.” (STENDHAL. *Do riso: tratado sobre um tema difícil e outros ensaios*. Tradução de Carlos Pestana Nunes. Publicações Europa-América, 2008, p. 44).

como aquilo que o grupo considera ridículo. É esse último ponto que, para Bergson, dá indícios da significação social do riso.¹⁰⁵

Como dissemos, o cômico para Bergson designa o objeto risível e este é obtido com o efeito de um “automatismo instalado na vida”: “A visão de um mecanismo a funcionar dentro da pessoa é coisa que abre para uma multidão de efeitos engraçados”.¹⁰⁶

A causa para isso estaria na função social do riso. Bergson parte da ideia de que “para compreender o riso é preciso colocá-lo em seu meio natural, que é a sociedade; é preciso, principalmente, determinar sua função útil, que é uma função social”.¹⁰⁷ A necessidade de conexão entre uma função social e a fórmula que ri dos atos mecânicos é que determina, em Bergson, o caráter negativo do riso: enquanto fator social ele teria a tarefa de correção social dos gestos mecânicos e distraídos que, em realidade, dificultam a vida. Pois, “a sociedade e a vida exigem que o homem esteja em constante adaptação, submetido às forças complementares de tensão e elasticidade que a vida coloca em jogo. [...] a ausência de adaptação e de mudança constantes constitui, então, o mecânico”.¹⁰⁸

O riso, então, visaria, como uma punição social e um corretor da vida que mecanicamente tropeça, extinguir os automatismos. Rimos do mecânico intruso porque ele revela a *distração* da vida, e esta por sua vez exige atenção. Para o autor, assim, este é o ponto para o qual convergem as três observações: “a comicidade nascerá, ao que parece, quando alguns homens reunidos em grupo dirigem todos a atenção para um deles, calando a própria sensibilidade e exercendo apenas a inteligência”¹⁰⁹ com vistas a eliminar da realidade social um gesto distraído.¹¹⁰

Rosana Suarez, em *A filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, utiliza Bergson para entender o riso de Nietzsche, sobretudo segundo o viés crítico do riso no qual o autor francês insiste, ou seja, a função punitiva que visa “denunciar a esclerose que se instala nos organismos e reeducar os corpos para a fluidez, a plasticidade, a graça”.¹¹¹ Nietzsche, ao criticar a metafísica e os valores decadentes, ao criticar a “sedimentação das milenares oposições que estão presentes na filosofia e nas religiões e disseminadas no senso comum”,

¹⁰⁵ As três observações encontram-se na primeira seção do capítulo I.

¹⁰⁶ BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*, p. 23.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰⁸ ALBERTI, V. *O riso e o risível na história do pensamento*, p. 185.

¹⁰⁹ BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*, p. 6.

¹¹⁰ O paradoxal em Bergson, porém, é que ao mesmo tempo, se acaso a vida não se distraísse, não ocorreriam “coincidências, ocorrências fortuitas, séries circulares; tudo se desenrolaria para frente e progrediria sempre”. (BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*, p. 66). Isto revela um dinamismo complexo, que incessantemente produz automatismo e riso.

¹¹¹ SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, p. 24.

teria no riso um recurso importante. Diz Suarez: “o riso e a humilhação que ele impõe estabelecem um crepúsculo, um ‘para além’ da filosofia instituída em torno de suas rígidas oposições como se fossem ‘ídolos’”.¹¹²

Certamente podemos inferir um sentido corretor no riso de Nietzsche. Porém, se confrontarmos a ideia do riso punitivo com passagens que indicam uma qualidade não apenas crítica do riso, mas afirmativa e talvez transformadora, nos deparamos com um limite. Nietzsche diz:

O caráter sombrio, o colorido pessimista – derivam necessariamente do Iluminismo. Por volta de 1770 já se notava a diminuição da alegria; mulheres achavam, com aquele instinto feminino que sempre toma partido a favor da virtude, que a imoralidade era culpada disso. Galiani acertou no alvo: ele cita versos de Voltaire. – Se agora suponho estar além do Iluminismo [...] quão longe devo ter chegado na devastação! [...] Para suportar *esse* pessimismo extremo (como aqui e ali ele ressoa em minha ‘A origem da tragédia’), vivendo sozinho, ‘sem deus e sem moral’, precisei inventar uma contrapartida. Talvez eu saiba melhor por que somente o ser humano ri: só ele sofre tão profundamente a ponto de ter *necessitado* inventar o riso. O animal mais infeliz e melancólico é, que justo, o mais alegre.¹¹³

Frente a tamanho poder transformador, a teoria do riso de Bergson se apresenta limitada e fica patente que Nietzsche leva em conta uma significação mais profunda do riso. Já nesse fragmento podemos identificar um amplo campo de relações conceituais caras ao autor. Nietzsche, primeiramente, deriva o colorido pessimista do Iluminismo. Entendemos com isso que a razão e sua notável força cética, desmistificadora, lança os seus adeptos em um estranho desencanto (que as mulheres justificam pela imoralidade). É nesse sentido que Nietzsche dedica o *Humano demasiado humano* para Voltaire. O espírito livre, em certo sentido, era o resultado extremo do Iluminismo. Nietzsche, entretanto, supõe estar além deste Iluminismo e este além se apresenta como um “pessimismo extremo”, mais radical que o primeiro, e, todavia, *alegre*, como vemos ao final da citação. Ora, frente ao programa da transvaloração dos valores, donde Nietzsche se propõe ultrapassar todos os valores estabelecidos, ou seja, aqueles valores que até agora foram os vencedores, os valores cristãos e metafísicos; para viver, então, “sem deus e sem moral”, o riso parece mais do que necessário, ele é mesmo a *contrapartida* do mais radical pessimismo, sendo assim, é mais que um mero signo ou efeito deste ou daquele procedimento cômico. Pois bem, se agora reconsiderarmos a teoria de Bergson, vemos claramente a insuficiência de que acima

¹¹² Ibidem, p. 24.

¹¹³ 36[49], junho de 1885 (grifos do autor).

falávamos. O autor francês, na medida em que busca compreender apenas o mecanismo do riso, não desdobra nele nenhum catalizador do pensamento filosófico transformador que Nietzsche procura afirmar. Por isso se faz necessário não apenas ler o riso *de* Nietzsche, mas também procurar compreendê-lo através do próprio Nietzsche, ou seja, a partir da sua crítica à modernidade, de sua teoria da vontade de potência, da filosofia dos valores e da transvaloração.

Além disso, há outros fatores que nos impele a uma leitura mais aproximada do riso em Nietzsche. Se não for excessivo justificar a escolha de nosso tema, podemos ainda ressaltar as repercussões morais da sátira e do escárnio, e até mesmo as implicações políticas da charge e da caricatura, que dão provas de que o riso mobiliza diretamente o jogo conflitante das forças e dos valores. O riso em geral implica na questão afetiva, patológica, na medida em que expressa desprezo, desrespeito, desdém, alegria, entusiasmo, euforia etc., o que repercute em termos de valor evidentes em disputas, conversas, opiniões como um expresse valorativo. Embora constatada a insuficiência em utilizarmos outros autores para compreender o riso de Nietzsche, vimos – e não é danoso reconhecer – como Bergson explora o forte acento moralizante implicado no riso. Frente a tais características, um dos pontos de partida para nossa interpretação é a suspeita de que, por força da coincidência entre corpo e juízo (avaliação) que, como veremos, estão ligados ao conceito da vontade de potência, Nietzsche irá conferir ao riso relevância efetiva enquanto elemento indispensável em sua filosofia. Ou seja, há no riso um “cogito axiológico”¹¹⁴, onde somente avaliações se confrontam, um saber avaliativo que se exprime enquanto tal. Com a risada, exorta-se os moralistas à moral, ou seja, confronta-se os valores ao nível dos valores.

O riso em Nietzsche, portanto, remete aos modos de valoração e avaliação. Mas estes modos de valoração serão tomados como expressões diretas das qualidades da vontade de potência. Os modos de valoração criam valores como meios de afirmação de um certo tipo de vida, para uma certa configuração da vontade de potência. Consequentemente, assim como há uma hierarquia entre valores, há uma determinação entre qualidades do riso. Esta noção absorve e abrange as demais categorias e modalidades que geralmente utilizamos para descrever as nuances dos diferentes risos. Sarcasmo, ironia, mordacidade etc. exprimem diferentes graus, qualidades e tonalidades da vontade de potência e justamente por efetivar-se em diferentes qualidades de riso, podemos considerá-los, neste caso, como pertencentes a uma *vis comica avaliativa*. Esta é a razão, acreditamos, para Nietzsche utilizar mais o verbo *lachen*

¹¹⁴ KESSLER, M. *L' esthétisme de Nietzsche*, p. 56.

a despeito de outros (o termo *Humor*¹¹⁵ por exemplo) para designar o *páthos* avaliativo a que se refere; e mesmo quando utiliza o termo *Humor*, ele apontará para o seu aspecto valorativo: “contra o fato de que quase todo contato com humanos me proporcionaram o conceito de animal com humor [Humor] *involuntário*, não cresceu em mim precisamente uma desvalorização [Geringschätzung]”.¹¹⁶ Ora, é apenas ao compreender a dinâmica da vontade de potência segundo suas qualidades afirmativas ou negativas (como veremos) que o riso se torna o termo privilegiado que transforma as distinções classificatórias da comicidade, as diversas modalidades de riso, em graus e qualidades das avaliações.¹¹⁷ Segundo essa noção é que será possível uma *hierarquia segundo a qualidade do riso*.

Assim, para dar sentido à questão do riso em Nietzsche e para expô-la no amplo escopo da sua significação, não basta elencar todas as passagens em que Nietzsche utiliza a palavra *riso*, como se com isso se dissesse algo. Evidentemente, uma obra diversificada como é a de Nietzsche reserva igualmente diferentes sentidos para o riso. Considerando, a princípio, as características do riso que podemos enumerar, vê-se a dificuldade da questão. Aquele que ri não possui uma função passiva, como se existissem atributos risíveis pertencentes a um objeto. A explicação do riso deve ser buscada, antes na ocasião de um encontro avaliativo do que nas propriedades de um objeto dado. O riso se situa, desse modo, no hiato da relação sujeito e objeto; ou melhor, no ponto onde se dissolvem sujeito e objeto em complexos de forças e conjuntos de vontades de potência. A complexidade das perguntas: *Quem ri? Do que se ri?* coloca em jogo determinações de modo algum objetivas, que remetem para o campo avaliativo e para uma tábua de valores. Neste sentido, se faz pertinente um questionamento

¹¹⁵ Muitos textos em que Nietzsche utiliza a palavra *Humor* indicam um sentido mais próximo do cômico: “Humor [Humor] da cultura europeia: se considera verdadeira uma coisa, mas se faz *outra*, p. ex. para que serve toda a arte da leitura e da crítica quando a interpretação eclesiástica da Bíblia (tanto a protestante quanto a católica) segue em pé como antes!” (11 [319], novembro de 1887- março de 1888). Como se apontasse para “o que há de engraçado” no caso: “Eis aqui o *humor do assunto, um humor trágico*: Paulo restaurou com grande estilo aquilo que precisamente Cristo havia anulado com sua vida” (11[281], novembro de 1887-março de 1888). Que aqui Nietzsche indique a maneira pela qual a cultura europeia é engraçada, ou em que o cristianismo é engraçado, para ele, segundo a relação entre o que se fala e o que se faz, não prova ainda que o riso está ligado à incongruência. Quando se trata de apontar para o humor, no sentido de “disposição do ânimo”, Nietzsche utilizará, com mais frequência, o substantivo *Laune*. Procuramos compreender estes dois aspectos (o contraste e a disposição do ânimo) segundo o conceito de vontade de potência, como veremos nos capítulos desta dissertação.

¹¹⁶ 22[26], setembro-outubro de 1888.

¹¹⁷ Com relação à ironia, por exemplo, Nietzsche irá admitir apenas um uso pedagógico. Cf. HDH, I, § 372: “A ironia só é adequada como instrumento pedagógico [...] Quando não há uma relação como essa entre o mestre e os discípulos, a ironia é um mau comportamento, um afeto vulgar. [...] O hábito da ironia, assim como do sarcasmo, corrompe também o caráter; confere aos poucos a característica de uma superioridade alegremente maldosa; por fim nos tornamos iguais a um cão mordaz que aprendeu a rir, além de morder”. De todo modo, a ironia não chega a ser explorada por Nietzsche. Vemos Sócrates, por exemplo, ser avaliado enquanto um demônio irônico, aliciador, (cf. CI, II) que estabelece uma contiguidade entre a ironia e a postura filosófica “decadente” que Nietzsche identifica nele.

sobre o papel do riso na filosofia de Nietzsche, na medida em que esta filosofia busca, de modo geral, uma transvaloração, um ideal inverso ao pessimismo, ou seja, “um modo de pensar que fosse o mais corajoso, o mais vivo e o mais afirmativo de todos”.¹¹⁸ Para compreender o riso, portanto, de modo propriamente nietzschiano, se faz necessário tomá-lo naquilo que, para Nietzsche, dá sentido a todo e qualquer acontecimento.

Fazendo jus a essa necessidade, no primeiro capítulo buscaremos apresentar o riso à luz do conceito de vontade de potência. Veremos que o problema da moral tal como aparece na primeira metade da obra de Nietzsche conduz à formulação do conceito de vontade de potência. Com tal conceito, Nietzsche desdobra todos os acontecimentos em termos de sintomas e expressões de qualidades de forças atuantes voltadas para o crescimento de força e potência. Os corpos, como centros de forças, interagem em um campo complexo, constituído por vontades de potência, um campo propriamente perceptivo, complexo, onde tudo se define em caráter relacional e por diferenças de forças e potência. É deste nível de interação, do campo diferencial, que se explica como a afirmação e a negação, os modos de valoração, são constituídos, dando origem a duas morais: senhor e escravo; e duas qualidades da força: ativa e reativa. Sendo assim, pretende-se interrogar em que medida Nietzsche observa o riso como uma síntese afirmativa da vontade de potência, manifestando um modo de apreensão do campo e dos modos de valoração. O riso nobre, veremos, se faz notável na medida em que é um reflexo valorativo do corpo, como uma ação valorativa prática, e nesse sentido torna-se uma importante arma crítica, instrumento de uma atitude crítica racional, contra a moral da negação.

O riso que interessa a Nietzsche, portanto, poderá ser considerado como uma força ativa ligada à vontade de potência. Diz Nietzsche: “Quando indivíduos poderosos e influentes exprimem o seu *hoc est ridiculum, hoc est absurdum* [isto é ridículo, isto é absurdo], ou seja, o juízo do seu gosto e desgosto, o fazem valer tiranicamente”.¹¹⁹ Isto porque, na medida em que o riso é entusiasmo que despreza, uma força valorativa afirmativa, ele manifesta uma interpretação que se dá enquanto tal; o riso avalia e está diretamente imerso no campo do *gosto* e determina-se, assim, como um caso da vontade de potência – na sua tirania, ele visa afirmar sua perspectiva. Consequentemente, o riso exprime algo do “grande homem” e o seu elevado estado do ânimo, criador de valores, como que embriagado de potência, liga-se ao riso como o pássaro que voa ao ar.

¹¹⁸ 34[204], abril-junho de 1885.

¹¹⁹ GC, § 39.

No segundo capítulo, apresentaremos o efeito mais abrangente e fecundo desta concepção de riso que Nietzsche elabora: o conceito de *gaia ciência*. Fruto de uma aliança do riso e da alegria com o saber crítico, a *gaia ciência* será o conceito chave para compreendermos a atividade do riso no pensamento de Nietzsche. Voltando-se contra os erros do conhecimento e fazendo da vida um meio para o conhecimento¹²⁰, o riso promove uma abertura para a afirmação da vontade de potência no campo da crítica, produzindo um circuito de elevação no qual cada ação crítica afirma-se de modo a aumentar a potência e acontece por aumento de potência. Tudo se passa como se o efeito nutrisse ainda mais a causa, ou seja, quanto mais se ri afirmativamente diante do sofrimento e dos erros do saber, mais fácil e mais frequente será rir diante delas. Nesse sentido, pode-se indagar se Nietzsche não encontra no riso uma manifestação da vontade de potência que leva a um saber avaliativo: ou seja, pode-se verificar até onde é possível levar uma interpretação do riso que o toma tanto como efeito quanto disparador da elevação do sentimento de potência na avaliação, o que por ventura o faz dele um valioso instrumento na tarefa de transvalorar os valores que depreciam a vida.

Ora, pensar o riso como participante no programa da superação dos valores estabelecidos pode parecer forçoso. Apoiamo-nos, para tal reflexão, no processo transvalorativo que o próprio Nietzsche experimenta entre os anos 1870 e 1880, na passagem do chamado período cético-positivista para o período da “construção da obra”¹²¹, marcada pela publicação de *A gaia ciência*¹²² em 1882. De modo sucinto, Nietzsche explicita o que está em jogo em *A gaia ciência*: “eu próprio matei todos os deuses no quarto ato – por moralidade! Que será agora do quinto ato? De onde tirarei a solução trágica? – Devo começar a imaginar uma solução cômica?”¹²³ Acreditamos que a experiência intelectual de Nietzsche, e para o autor tal experiência não pode ser dissociada de sua vida, porta consigo uma risada profunda, coroada no pensamento. Então, assim que procura interrogar os pressupostos da cultura e do conhecimento filosófico, assim que se propõe o desafio, pleno de obstáculos e

¹²⁰ GC, § 324.

¹²¹ Conforme propõe Scarlett Marton. (Cf. MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 3. ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.43). A respeito das divisões em fases do pensamento de Nietzsche, a comentadora concorda com Müller-Lauter quando este escreve: “Divisões esquemáticas da evolução de Nietzsche em três ou cinco (ou ainda sete ou oito) fases são mais apropriadas para fazer com que se passe ao largo das questões que o ocupavam do que para esclarecê-las” (MÜLLER-LAUTER, W. O desafio Nietzsche. In: *Nietzsche na Alemanha*. Scarlett Marton (Org). São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p. 57). Para Marton, a divisão “auxilia-nos a apontar as influências a que o filósofo se acha exposto nos diversos momentos de seu itinerário e a recuperar as etapas do processo de elaboração de suas ideias” (MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 46).

¹²² Vale adiantar que a tradução mais correta para o título seria *O alegre saber, ou Alegre ciência, A ciência alegre* (Die fröhliche Wissenschaft, no original). Este tópico será mais bem abordado no segundo capítulo.

¹²³ GC, § 153.

becos escuros, de superar o modo de pensar e avaliar até então louvado, Nietzsche encontrará no riso um valioso instrumento. É que, por um lado, o riso é expressão de uma constituição afirmativa do tipo, é indício de força diante das resistências; por outro lado, como instrumento valorativo, permite um uso crítico que não se alia à interminável glossolalia da lógica, mas sim à potência afirmativa do corpo valorativo. Então, diante daquilo que deve ser superado, Nietzsche terá no riso um *pressuposto* e um *indício de grandeza* para a afirmação. A seriedade com que o filósofo encara as questões a que se propõe tem, portanto, o riso como sua forma mais consequente, colocando o corpo e o pensamento na disposição afirmativa para a transvaloração. O circuito da elevação, portanto, se estabelece conforme Nietzsche procura superar os erros que fundam a ciência e a cultura, para afirmar algo “novo e sobre-humano”, cujo elemento é o riso diante do próprio “pessimismo profundo” provocado pela radicalização do Iluminismo.

No terceiro capítulo, seguindo o fio condutor da vontade de potência e como síntese dos capítulos anteriores, buscaremos expor os diferentes aspectos e desdobramentos que o riso desperta em Nietzsche, em vista de apresentar como, enquanto *páthos*, ele se articula com o campo discursivo e expositivo de Nietzsche.

Sem querer esgotar o vasto e profícuo domínio das relações entre estilo, linguagem e vontade de potência, gostaríamos de apresentar como o riso atua, em um papel não pouco coadjuvante, na arte filosófica de Nietzsche. A maneira como Nietzsche apresenta a linguagem como sendo nada mais que uma gramática assentada em erros e metáforas o permitirá desenvolver ainda mais a postura ridente de sua filosofia. Sendo que “há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante”¹²⁴, a razão, isto é, a filosofia da gramática, “é, em última instância, um encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*”.¹²⁵ De modo que, tanto a linguagem quanto a razão são excrescências fisiológicas, determinadas por qualidades e estados corporais doentes ou sadios, fracos ou fortes, diante dos quais o riso é um efeito e um avaliador.

Logo que aprendemos a rir dos erros que constituem a consciência, a razão e a linguagem, não só mostramos a boa disposição para com a “natureza das coisas”, mas abrimos prerrogativa para a *emersão* dos afetos, ou seja, da vontade de potência. Abre-se a razão aos movimentos sutis das intensidades afetivas. Tudo se passa com o riso irrompendo por dentro da linguagem através de *visões* ou percepções imediatamente avaliativas. Assim, mostrar-se-á a relação do *estilo*, enquanto modo de expressão, com a afetividade, o *páthos* em

¹²⁴ HDH, II, § 11.

¹²⁵ ABM, § 20.

sentido profundo e, por essas mesmas vias, a relação do riso e da jovialidade com o pensamento crítico de Nietzsche. Afirmamos que o autor encontra com o riso a experiência íntima da passagem desimpedida de critérios fisiológicos. Ou seja, ao rir, quem expressa e manifesta um juízo é menos a cabeça do que o corpo, e isso segundo uma dura honestidade, dirá Nietzsche. Daí a razão para buscarmos compreender em que sentido a *crítica* de Nietzsche coloca em jogo o desprezo, recusando a imparcialidade e o desinteresse como elementos característicos do pensamento verdadeiro e sério.¹²⁶

“*Ridendo dicere severum*” é a expressão latina que abre *O caso Wagner*, de 1888, em que Nietzsche desempenha o máximo de sua arte do estilo, no sentido da seriedade que ri, do estilo que fala de coisas graves com leveza e que busca o considerado terrível e desagradável como parte dessa verdade. Dizer a verdade rindo é o que busca o poeta satírico Horácio e é, por fim, o elemento necessário no qual verdades dolorosas, verdades menos objetivas que pessoais, menos históricas do que passionais, podem ser enfrentadas e denunciadas. É também um modo sutil de desafiar a linguagem e o pensamento tradicional, apontando para um outro modo de apreensão e de expressão das questões.

Mas afinal, o que impediria que a verdade, que as questões sérias, sejam enunciadas e interrogadas pelo riso? Senão uma concepção uma concepção moral da verdade? Senão uma concepção que procura uma verdade que não faz mal a ninguém? Senão uma grave interdição, imposta por falsas autoridades, que visam manter revestidas pelo manto imaculado do sagrado as verdades que desnudariam seus mundanos interesses? E, enfim, que *filosofia* tem aquele que rindo diz a verdade? Tais questionamentos povoam *A gaia ciência* e, explicitamente, levantam a questão:

A graciosa besta humana perde o bom humor [Laune], ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica ‘séria’! E ‘onde há riso e alegria, o pensamento nada vale’ – assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda ‘gaia ciência’. Muito bem! Mostremos que é um preconceito!¹²⁷

Este trabalho visa, pois, explorar uma lacuna existente nos trabalhos sobre Nietzsche. Não é o nosso objetivo esgotar o tema ou apresentar um conceito unificado de riso na filosofia, muito menos uma definição de um suposto “riso em si” como objeto do pensamento; mas sim apontar em que momentos e segundo quais conceitos da filosofia de Nietzsche pode-se compreender os risos *de* Nietzsche. Tampouco apresentamos um truísmo

¹²⁶ Tal como encontramos no estudo de Catherine Darbo, Cf. DARBO-PESCHANSKI, C. Rire et rationalité : le cas de l’historiographie grecque. In: *Le rire des Grecs*. Sous la direction de Marie-Laurence Desclos. Editions Jérôme Millon, 2000, p. 204. A autora nos apresenta a gênese da historiografia racional como ligada ao riso crítico, elemento que teria distinguido de maneira inovadora o pensamento grego do Oriente.

¹²⁷ GC, § 327.

acerca do riso. Deve-se ter em conta que no universo nietzschiano, ou seja, em uma filosofia que buscou *transvalorar e ultrapassar* seu tempo, nenhum caminho é trivial.

Ainda há muito que pesquisar e compreender ante o procedimento cômico e o riso, cuja fulgurância (tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista fenomênico) dificulta o olhar científico mas exercita e incita o pensamento filosófico. De modo geral, pretende-se aqui dar um passo e avançar contra o preconceito frente a alegria e a risada, pois, como muito genuinamente perguntou Bergson,

Por que a invenção cômica não nos daria informações sobre os procedimentos de trabalho da imaginação humana e, mais particularmente, da imaginação social, coletiva, popular? Oriunda da vida real, aparentada com a arte, como não nos diria ela também uma palavra sua acerca da arte e da vida?¹²⁸

¹²⁸ BERGSON, H. *O riso*, p. 2.

1. O RISO CONSIDERADO COMO VONTADE DE POTÊNCIA¹²⁹

Este primeiro capítulo procura interpretar o riso segundo o conceito de vontade de potência. Apresentaremos a gênese deste conceito na crítica da moral, iniciada por Nietzsche em *Humano demasiado humano*, até sua elaboração amadurecida em *A genealogia da moral*, como aquele que dá sentido à criação do valor dos valores e à valoração como interpretação. A vontade de potência permite Nietzsche observar os acontecimentos em termos de sintomas e expressões de qualidades de forças, em disputa por crescimento e expansão. É na medida em que, com esse conceito, se explicam os desejos, motivações e ideias, como “pulsões do corpo” que orientam a criação dos valores, que se explica também o mundo orgânico como “pulsões, instintos e necessidades”, como avaliações segundo condições de existência.¹³⁰ De maneira tal que, a totalidade das relações existentes, vista inteiramente como relações entre forças, corresponde, pois, a um campo imanente à vontade de potência, um campo propriamente perceptivo¹³¹, onde o caráter relacional se dá nas diferenças de forças, bem como nas qualidades nelas implicadas.¹³² É desse campo relacional, orientado pela vontade de potência, que se explica como são constituídos os modos de valoração, dando origem a duas morais: a do senhor e a do escravo – que por sua vez correspondem a duas qualidades da força: ativa e reativa. Da força ativa, gostaríamos de apresentar seu desdobramento afirmativo, que leva a criar valores a partir de condições de existência ditas elevadas enquanto condições ao engendramento do impulso para o crescimento e domínio. Há, pois, um sentimento de elevação de potência imanente ao tipo afirmativo, que é causa e efeito de suas valorações e juízos; ou seja, seus gestos, tons e ações, têm, por princípio, a afirmação e, por consequência, o aumento da potência.

A partir de tais considerações, exporemos nossa interpretação do riso à luz do conceito de vontade de potência, como ação que expressa *avaliações* e *juízos de valor*, tanto nobres quanto escravas. Daremos especial atenção, entretanto, à expressão nobre, o riso dos senhores, admitindo que, neste caso, há afirmação da vontade de potência, uma tal afirmação que coloca em questão o paradigma pessimista-cristão que Nietzsche visa combater.

¹²⁹ A controvérsia com relação à tradução da expressão *Wille zur Macht* não será objeto de nosso estudo. Optamos por privilegiar a expressão “vontade de potência”, embora utilizemos o termo “vontade de poder” quando a tradução consultada a emprega. Em todo caso, ambas as traduções remetem para a expressão *Wille zur Macht*.

¹³⁰ HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Éditions Gallimard, 1993, p. 23-27.

¹³¹ “Uma tradução deste mundo de efeitos em um mundo visível – a um mundo para os olhos – é o conceito de ‘movimento’”. (14[79], primavera de 1888).

¹³² KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 41.

1.1. Crítica da moral e vontade de potência: breve genealogia do conceito

A vontade de potência
Ensaio de uma nova interpretação
De todo acontecer

De Friedrich Nietzsche
(39[1], agosto-setembro de 1885)

Concepção concêntrica, os escritos (sobretudo os póstumos) de Nietzsche, a partir de 1884-85, frequentemente recorrem à vontade de potência, no sentido de reforçar que ela seria o “motivo por detrás de *toda força*, isto é, não apenas um motivo primeiro de natureza causal, mas uma motivação interior a partir da qual se explicaria todo o acontecer”.¹³³ O conceito de vontade de potência “nasce”, sobretudo, como uma hipótese de trabalho que Nietzsche formula conforme questiona os princípios morais e desmistifica as motivações das ações humanas, ao mesmo tempo em que procura uma interpretação do mundo avessa à metafísica. Apesar de, publicamente, o conceito, aparecer pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra*¹³⁴, a abertura para seu desenvolvimento pode ser percebida a partir do período chamado ‘positivista’, na segunda metade de 1870, quando Nietzsche empreende suas primeiras reflexões sobre a origem dos preconceitos morais.

Utilizando o sentido histórico, aliado à fina observação psicológica, tal como encontra nos “grandes mestres da sentença psicológica”¹³⁵, e na medida em que explica e narra o surgimento dos valores morais em um devir ancorado no corpo e nas paixões, Nietzsche visa, como ficará evidente em *Além do bem e do mal*, uma contribuição à *história natural da moral*. Com isso, busca criticar e superar a maneira pela qual o pensamento metafísico problematizou a moral, precisamente naquilo que ele *não* problematizou: a moral ela mesma.¹³⁶ A metafísica, em geral sugerindo “um segundo mundo real”, elaborou seu pensamento sobre a origem dos valores e conceitos morais considerando neles uma origem pura. Negando, portanto, uma gênese histórica e psicológica, o pensador metafísico toma os valores como absolutos e em si mesmos valiosos. Os valores e os conceitos, entendidos em formas puras, davam ao postulado da essência ou ‘coisa em si’ seu direito de existir,

¹³³ GERHARDT, V. Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche. In: MARQUES, António (Org.). *Nietzsche: cem anos após o projecto ‘Vontade de poder – transmutação de todos os valores’*. Lisboa: Vega Universidade, 1989, p. 15.

¹³⁴ Z, Das mil metas e uma só meta.

¹³⁵ HDH, § 35. Notadamente os franceses: La Rochefoucauld (1613-1680), Stendhal (1783-1842) e Chamfort (174 -1794).

¹³⁶ Nietzsche evocará o problema da moral como um “problema silencioso”. Cf. GM, I, § 5.

reintroduzindo a ideia de uma divindade criadora, o que Nietzsche visa questionar com veemência.

Com relação ao conceito de vontade, Nietzsche não procedeu diferente. A ideia de uma constituição volitiva do mundo, notadamente desenvolvida a partir das considerações da filosofia de Schopenhauer, foi objeto de questionamentos antimetafísicos. Ora, se por um lado, a filosofia de Schopenhauer havia provado “que o espírito científico não é ainda forte o bastante”, por outro, no entanto, não é a ciência que o domina, “mas sim a velha e conhecida ‘necessidade metafísica’”.¹³⁷ Uma tal constituição não garante nenhum lastro exterior à moral (e à razão) para pensar a moralidade, ainda que desloque o *motivo* das ações, antes fiadas por conceitos puramente racionais, para a realidade imutável da vontade.¹³⁸ Para Nietzsche, o conceito schopenhaueriano de vontade não corresponde a uma tal possibilidade avaliativa.¹³⁹ A unidade do conceito de vontade que Schopenhauer constrói, ainda que conduza a “cabeça alada” dos conceitos e representações ao corpo, “ponto de partida da intuição do mundo”¹⁴⁰, não satisfaz a pluralidade de variações, diferenças e lutas que Nietzsche vislumbra neste mesmo corpo¹⁴¹ e no mundo em geral. Para Nietzsche, o querer, assim como a vida, parece, “antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra se constitui uma unidade”.¹⁴²

Vale atentar que Nietzsche, desde seu primeiro contato com a filosofia de Schopenhauer, não adota seus preceitos literalmente. O sofrimento fundamental oriundo da relação vontade-representação, central no pessimismo de Schopenhauer, onde as formas cognitivas sempre falham em apreender o mundo intuitivo¹⁴³, não é inteiramente reproduzido

¹³⁷ HDH, I, § 26.

¹³⁸ Não será necessário aprofundar, aqui, as reflexões de Schopenhauer sobre a moral. Basta ressaltar que o filósofo procurou questionar o fundamento da moral enquanto algo que viria da razão e de conceitos abstratos. Ao admitir a vontade como essência última do homem, Schopenhauer reconhece em todas as ações humanas apenas três motivações: o egoísmo, a maldade e a compaixão. Somente esta última superaria o egoísmo inerente ao homem – resolução que é alvo de críticas da parte de Nietzsche (cf, p.ex. GM, Prólogo, § 5). Ademais, na moralidade há o caráter incondicional de cada ser humano, fundamentado, mais uma vez, na essência imutável da vontade. Enquanto caráter imutável, trata-se de algo que não poderá ser corrigido por meio da razão, educação ou qualquer outro procedimento. (Sobre a questão moral, cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995).

¹³⁹ Cf. ABM, § 19 (grifo do autor).

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p. 156.

¹⁴¹ 27[27], verão-outono de 1884: “No fio condutor do corpo reconhecemos o ser humano como uma multiplicidade de entes vivos, os quais em parte lutam entre si, em parte se coordenam e subordinam, e na afirmação de um ente individual também afirmam sem querer o todo”.

¹⁴² ABM, § 19.

¹⁴³ Para Schopenhauer, como apresentamos em nossa introdução, é dessa antinomia fundamental que nasce o riso. Na interpretação de Schopenhauer, o riso é, portanto, o signo e o efeito de uma *falha constitutiva da razão*. Sendo, portanto, uma vitória do saber intuitivo, há uma “comédia da existência”, que conduz todo o esforço da razão ao disparate incontornável que funda o modo de conhecimento. Com efeito, o riso com

por Nietzsche, como se verifica mesmo em certas passagens de *O nascimento da tragédia*. Diz Nietzsche: “Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que [...] ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisíaco”.¹⁴⁴ Nota-se que nesse trabalho de juventude de Nietzsche, a relação do Uno-Primordial com as duas divindades se dá de tal modo imbricada e necessariamente atrelada que “Apolo não podia viver sem Dioniso”. Ou seja, a contradição primordial da natureza não leva ao sofrimento, mas incita, sobretudo, um “prazer nascido do sofrimento”, que nasce “do coração da natureza”.¹⁴⁵ A antinomia, portanto, não é fonte de sofrimento, mas de um estranho *prazer* no sofrimento. Por isso, não parece frutífero a Nietzsche que a vontade deva ser negada como solução para o sofrimento, pois não se pode negá-la sem que com ela se negue toda a existência, de modo que o conceito de vontade é, então, desde já considerado como subordinado à vida.¹⁴⁶ Para o jovem Nietzsche, a vida é plural e do mesmo modo, como bem nos explica Michel Haar, “a vontade ou o em-si, desde os primeiros esboços, é definido como *originalmente* múltipla, fragmentada, pluralizada (a aparência e a fenomenalidade, repete Nietzsche, está já ‘no Uno-originário: por exemplo, ‘a pluralidade está já na vontade’)”¹⁴⁷

Nota-se, assim, que o sentido plural da vontade surge para Nietzsche já em seu primeiro trabalho filosófico. Este pluralismo incita, necessariamente, a uma visão mais complexa dos fenômenos, sejam morais, históricos ou psicológicos. Mas era preciso ainda um outro aliado para destituir os conceitos de sua suposta unidade atemporal pura e miraculosa. Para questionar a metafísica de artista que havia desenvolvido em 1872 em seu primeiro trabalho filosófico, Nietzsche lança mão do sentido histórico, ou filosofia histórica. Nela se propõe a origem de um conceito ou de um valor como um evento histórico, que veio a ser em meio a múltiplas forças e disputas complexas, sendo assim reconduzidos à experiência humana, principalmente patológica.

O primeiro nível do [pensamento] lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a

Schopenhauer não se apresenta como uma paixão entre outras, mas sim como um caso muito particular de compreensão/percepção da antinomia fundamental entre razão e intuição, que em realidade atesta uma soberania da intuição. Este ponto acreditamos ser uma abertura para o desenvolvimento valorativo de Nietzsche.

¹⁴⁴ NT, § 1.

¹⁴⁵ NT, § 4.

¹⁴⁶ Uma célebre formulação para a diferença determinante entre Nietzsche e Schopenhauer, no que tange a relação da vontade com a vida, é dada por Georg Simmel: “Para Nietzsche, queremos porque vivemos; para Schopenhauer, vivemos porque queremos” (SIMMEL, G. *Nietzsche e Schopenhauer*, p. 104).

¹⁴⁷ HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 68.

sensação do agradável e do doloroso em referência ao sujeito que sente. [...] a nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente em uma coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor.¹⁴⁸

Desse modo, Nietzsche conduz o plano de sua reflexão filosófica sobre a moral para os sentimentos, as paixões, para os interesses ocultos em toda sua coloração e multiplicidade e dá início a uma intensa desmistificação científica dos conceitos metafísicos, tal como o conceito de vontade de Schopenhauer. Neste ímpeto desmistificador, nasce algo como *um olhar irônico* perante o mundo, uma desconfiança voraz diante das coisas humanas. De fato, Nietzsche, nesse momento de sua obra, está convicto de que “a ciência proporciona cada vez menos alegria”.¹⁴⁹ Tem consciência de que o obscuro labor a que se propõe não consagra os velhos valores e crenças, mas procura, sobretudo, destitui-los de seu brilho. Assim, quando “a cultura se abre a nossos olhos como um emaranhado de ideias nobres e más, falsas e verdadeiras”¹⁵⁰, segundo uma concepção pluralista, científica e histórica, uma sensação de “enjoo” se torna o afeto dominante.¹⁵¹ Ora, não é viável que a ciência proceda como fonte de enjoos, assim ela se torna intragável e afasta seus pretendentes; é preciso, então, “um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência”.¹⁵² Nietzsche exige uma espécie de terceiro olho, “uma pequena porta para a alegria e um refúgio, mesmo se as suas próprias paixões o acometerem. Abra seu olho de teatro, o terceiro grande olho que olha para o mundo pelos outros dois!”¹⁵³ Ora, com o conceito de sentido histórico, Nietzsche preconiza que tudo veio a ser, e possui, assim, uma ‘chave’ interpretativa que coloca distâncias e se desprende dos valores que lhe são contemporâneos. Consequentemente, o sentido histórico o leva à *percepção teatral* dos valores morais e dos conceitos que, quando erigidos em supostos “fatos inalteráveis do homem”, desempenham um grande espetáculo da estupidez e da mentira: ou seja, uma *comédia humana*. Essa concepção já aparece, de maneira singular, na segunda *Consideração extemporânea*, ou seja, *Das utilidades e desvantagens da história para a vida*, de 1874, e abre passagem para a sintomatologia do *páthos* que veremos adiante.

¹⁴⁸ HDH, § 18.

¹⁴⁹ HDH, I, § 251.

¹⁵⁰ HDH, I, § 238.

¹⁵¹ Neste sentido entendemos o comentário de Gianni Vattimo: “a filosofia do Nietzsche crítico e desmistificador da cultura, como está elaborada em suas obras do período médio de sua produção, é uma filosofia relativamente ‘vazia’ de conteúdos teóricos positivos e de verdadeiros ‘resultados’ que não sejam a instauração de um determinado ‘estado do ânimo’”. (VATTIMO, G. *Introducción a Nietzsche*. Traducción de Jorge Binaghi. Barcelona: Ediciones Península, 1987, p. 78).

¹⁵² HDH, I, § 251.

¹⁵³ A, § 509.

Neste ousado texto, Nietzsche procura dar curso às suas inquietações perante o *excesso* de cultura histórica que constitui o homem moderno de seu tempo. Julga que a hipertrofia do sentido histórico extirpa os instintos e leva os homens à condição de “puras abstrações”, algo que considera não apenas perigoso, mas, sobretudo, fatal para o desenvolvimento da cultura. Assim, haveria um “grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, a partir do qual o ser vivente se encontra abalado e finalmente destruído, seja um indivíduo, um povo ou uma civilização”.¹⁵⁴ O sentido histórico, desenvolvendo-se sem freios, pode destruir o futuro, pois desenraiza os homens de *seu próprio* tempo. Os investimentos intelectuais se direcionam para épocas e fatos remotos, o que corresponde a um proporcional ressecamento diante do atual. Frente a tal perigo, a essa morte do ser vivente e criador no seu tempo, o historiador se satisfaz ao sentar em sua poltrona para “oferecer sua pequena especialidade à curiosidade necessitada do público”.¹⁵⁵ Passa-se, aqui, um verdadeiro pessimismo, que diante do pressentimento da catástrofe, mantém-se indiferente. Ora, esse excesso, para Nietzsche, implica “uma existência *irônica*”.¹⁵⁶ Diante de tal panorama, Nietzsche atribui à sua época uma “*consciência irônica de si mesma*, a vaga sensação de que não há realmente espaço para alegrar-se”.¹⁵⁷ Trata-se de um olhar irônico diante de si ligado a um uso generalizado do sentido histórico, uma consciência superior que julga o desenvolvimento trágico da história e do qual, todavia, não pode desprender-se. Ao perceber a condição irônica do homem intoxicado de cultura histórica, Nietzsche parece dar curso ao seu “terceiro olho”, o qual situa o objeto da reflexão em uma trama propriamente teatral, como comédia, e procura lhe impor limites diante da necessidade vital de não se intoxicar de história.

Isto fica claro com relação à filosofia hegeliana. É que, paralela ao pessimismo histórico-científico, ainda que sob a forma contrária do pessimismo irônico, Nietzsche aponta a filosofia hegeliana como aquela que “se põe a proclamar com uma voz estridente que a espécie alcançou seu apogeu, pois somente agora que ela se conhece a si mesma, que ela se revela a ela mesma”.¹⁵⁸ Para Nietzsche, essa postura hegeliana, demasiado entusiasmada ao acreditar que há progresso e que o saber progride junto da história até uma autoconsciência milagrosa, ou seja, por toda sua espalhafatosa consagração da história como processo universal, tudo isto “alegra, porque nós vemos este espetáculo no cintilante espelho mágico de

¹⁵⁴ Co. Ext. II, I.

¹⁵⁵ Ibidem, § VII.

¹⁵⁶ Ibidem, § VII.

¹⁵⁷ Co. Ext. II, § VIII.

¹⁵⁸ Ibidem, § VIII.

um *filósofo parodista*, na cabeça do qual a época ironicamente tomou consciência dela mesma”.¹⁵⁹ Ao apontar a construção de uma história universal que coloca o homem como apogeu e glorioso ápice, ou seja, no cúmulo do excesso de história, a filosofia hegeliana se tornaria cômica e seria, então, um ótimo remédio contra o excesso de história, revelando justamente o absurdo desse excesso nela mesma. E conclui: “qual remédio seria mais eficaz contra o excesso de cultura histórica que a paródia hartmaniana de toda a história universal?”¹⁶⁰

Ora, isto exemplifica em que medida o olhar que Nietzsche evoca como terceiro olho, e que figura uma parte do cérebro duplo, é a construção de uma cena em que os afetos, paixões, conceitos e valores, atuam segundo um sentido mundano, de modo que constituem o fundamento das avaliações humanas. Nesta série conceitual, liga-se o radicalismo histórico-científico ao olhar interessado, e por esta razão, a figura do teatro (com seus bastidores, cenas, atores e toda encenação) é conveniente para pensar o olhar do seu sentido histórico: “o ser humano como um *teatro*: esse é o sentido histórico”.¹⁶¹ Observa-se, deste modo, a constituição de uma espécie de “sentido cômico” no pensamento de Nietzsche, embora ainda ligado a um sentimento de frustração perante a cultura moderna. O duplo cérebro de Nietzsche dirá, não sem certo gracejo: “há cem vezes mais burrice em *todas* as ações humanas do que se crê”.¹⁶² Este sentido cômico, entretanto, é apresentado como consolo, diante do enjoo próprio à cultura histórico-científica: “meu velho consolo: isto é – para dizer em francês – *la bêtisse humaine* – uma coisa que no fundo sempre mais me divertiu que aborreceu”.¹⁶³

Com relação a este período, Nietzsche relata:

Pus à prova tudo em que meu coração havia até então se firmado, virei pelo avesso as coisas e as pessoas melhores e mais adoradas e fiquei olhando seu lado avesso, virei ao contrário tudo aquilo em que até então havia se exercitado a arte humana da calúnia e da infâmia.¹⁶⁴

O sentido histórico conduz as crenças, filosofias, valores etc. ao corpo, aos interesses, aos preconceitos, assim como o teatro situa os atores em relação à farsa. “Olhamos as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça”.¹⁶⁵ Assim, “*tudo* o que é humano merece, no que toca à sua *gênese*, ser considerado ironicamente. Por isso há tal *excesso* de

¹⁵⁹ Co. Ext. II, § VIII.

¹⁶⁰ *Ibidem*, § VIII.

¹⁶¹ 34[180], abril-junho de 1885.

¹⁶² 25[9], primavera de 1884.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ 41[9], agosto-setembro de 1885.

¹⁶⁵ HDH, I, § 9.

ironia no mundo,¹⁶⁶ diz Nietzsche em - título que serve mesmo de bordão a essa perspectiva – *Humano, demasiado humano*.¹⁶⁷ As noções metafísicas, e todo o valor e prazer que as evolve, “tudo o que as criou, é paixão, erro e autoilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas”.¹⁶⁸

O pensamento que Nietzsche desenvolve neste momento de sua vida intelectual sugere que os chamados sentimentos morais são correntes de sentimentos e pensamentos ligados em ressonância que são percebidas como unidades¹⁶⁹; sugere, enfim, uma “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão”.¹⁷⁰ Nietzsche descreve, assim, o agir humano sem ter por força motriz um objetivo traçado pela razão, embalado, lembre-se sempre, por estranhas e insuspeitas desvalorizações e gracejos diante daquilo que julga estar mal elaborado. Já em *A gaia ciência*, no Livro V adicionado em 1887, Nietzsche indica o campo que passa a vislumbrar conforme desenvolve seu “terceiro olho” e procede sua crítica à ciência e à moral:

Aprendi a diferenciar a causa do agir da causa do agir de tal ou tal modo [...]. A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada esperando ser utilizada de alguma forma, com algum fim; já a segunda espécie é algo insignificante comparado a essa energia, geralmente um simples acaso, segundo o qual aquele *quantum* se ‘desencadeia’ de uma maneira ou de outra: o fósforo em relação ao barril de pólvora. Entre esses pequenos acasos e fósforos incluo todos os pretensos ‘fins’ e também as ainda mais pretensas ‘vocações’.¹⁷¹

Ora, o que Nietzsche, aqui, apresenta com propriedade, é sua percepção da vontade como quantidade de força. Essas quantificações são como um desdobramento de uma concepção mais fundamental. Se no interior desses sentimentos, paixões, representações, encarados como *quantum*, atuam diferentes forças e quantidades de forças, por sua vez, estas exprimem a necessidade de pensarmos um “algo a mais” no interior dessas forças que as complementam do ponto de vista da sua atuação qualitativa. Discutiremos tais desdobramentos mais adiante. De todo modo, vale mostrar que, em escritos posteriores,

¹⁶⁶ HDH, I, § 252.

¹⁶⁷ Livro que chocou seus amigos próximos, tamanha a transformação do pensamento de Nietzsche com relação à metafísica do artista retratada em *O nascimento da tragédia*. Cf. D’IORIO, P. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Tradução Joana Angélica d’Ávila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 89-102.

¹⁶⁸ HDH, § 9.

¹⁶⁹ HDH, § 14.

¹⁷⁰ HDH, § 1.

¹⁷¹ GC, § 360.

Nietzsche apresenta as propriedades das forças ligadas à vontade de potência: quantidades, as diferenças e atuação de forças são também *quantum* de vontade de potência.

Um *quantum* de poder se define pelo efeito que produz e pelo efeito a que resiste. Falta *adiaforia* [indiferença]: a qual, em si, seria pensável. É essencialmente uma vontade de violação e de defender-se das violações. Não autoconservação: cada átomo produz efeitos no ser inteiro, – se o suprime se elimina esta radiação de querer-poder [Machtwillen]. Por isso chamo um *quantum* de ‘vontade de potência’.¹⁷²

Entretantes, deve-se levar em conta que um dos aspectos gerais da desmistificação científica que dá início à crítica e à história *natural* da moral em Nietzsche, é identificar e criticar as condições nas quais o homem moderno é formado e quais *erros* pressupõe sua cultura. O horizonte desses questionamentos parece ser a expectativa em indicar qual o rumo, e quais os meios, para afirmar um tipo superior de homem.¹⁷³ Ora, a tautologia pela qual o filósofo metafísico busca, por exemplo, justificar suas virtudes e sua moral mostra que ele se fundamenta em erros e falsos conceitos, que reprimem as paixões em prol da seca objetividade e da verdade. Nietzsche frequentemente denuncia as suposições implícitas no exercício dos juízos que tão habilmente desviam os verdadeiros problemas. Em *A verdade e a mentira no sentido extramoral*, por exemplo, o autor levanta objeções contra a universalidade verdade e seu valor, sobretudo pautando-se na experiência da linguagem e sua função de designação, sempre problemática, dado que para asseverar suas sentenças ela normatiza a diferença em prol da identidade, criando conceitos lógicos que ocultam avaliações precedentes. Pouco depois, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche estará em condições de afirmar que “a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo”.¹⁷⁴

Desde *O nascimento da tragédia* Nietzsche tem por foco questionar o mundo moderno em vista de construir (ou resgatar) um sentido pleno da cultura e de ser humano. Seus primeiros trabalhos se servem das experiências do mundo antigo como paradigmas e visam sobretudo fornecer elementos e acessos para identificar na atualidade os sintomas da decadência ou de uma nova efervescência cultural. Nietzsche vislumbra a possibilidade de um renascimento da cultura trágica e foi de Richard Wagner que esperou tamanha transformação.

¹⁷² 14[79], primavera de 1888.

¹⁷³ Questão que Nietzsche colocará com maior clareza em seus escritos últimos. Cf. AC, § 3: “O problema que aqui levanto não é saber o que deve tomar o lugar da humanidade na escala das espécies [...]: mas que tipo de homem deve ser criado, desejado como o mais valioso, mais digno de viver, mais seguro do seu futuro”.

¹⁷⁴ HDH, I, § 11.

Todavia, Wagner não preencheu os quesitos esperados por Nietzsche, levando-o a uma profunda reflexão sobre suas expectativas artísticas e filosóficas.¹⁷⁵ Embora o problema da criação de um tipo humano superior, nos anos posteriores de sua atividade filosófica, permaneça, os meios para tanto mudam radicalmente. É que após realizar a crítica dos conceitos metafísicos nos quais buscou empreender suas primeiras tentativas de “naturalizar os homens”¹⁷⁶, Nietzsche renova também sua maneira de pensar e apresentar os termos da criação do grande homem.¹⁷⁷ Ou seja, se em 1872, Nietzsche acreditava na possibilidade de redenção do sofrimento pela arte trágica, algo de todo ainda pessimista, a partir de 1875, ele procura afastar-se desses juízos para reavaliar seus pressupostos. De todo modo, o ideal da cultura superior que age criticamente na primeira fase de sua filosofia, assim como o ideal de homem livre e afirmador que aparecerá nas fases seguintes, fornece um critério a partir do qual se torna possível avaliar o mundo moderno, o que também significa, segundo o objeto de nossa dissertação, uma maneira de *desprezar* o mundo moderno. Como já apresentamos brevemente, Nietzsche, nos diferentes momentos de sua filosofia, ri e zomba do mundo moderno, pois se acha investido de um ideal superior, seu “terceiro olho”, cujo fundamento e justificativa nada mais revela que a afirmação da vontade de potência. Ora, a relação deste terceiro olho com o conceito de vontade de potência implica uma passagem da percepção irônica de teatro para uma avaliação ridente que, como veremos, exprime a possibilidade de uma nova consciência, ou seja, de uma *naturalização dos homens*. Diz Nietzsche: “Também eu falo de “retorno à natureza”, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, *pode* jogar com grandes tarefas...”¹⁷⁸

Ora, como consequência da crítica aos pressupostos implícitos da razão e da cultura, enquanto pressupostos morais negativos, tornou-se necessário pensar novas condições em que um tipo superior de homem pode ser criado, reconduzindo-o às condições e disposições *naturais*, ou seja, da física comum ao homem e à natureza. Assim, Nietzsche, conforme as palavras de Scarlett Maton, “espera encontrar o ponto de ligação entre as ciências da natureza

¹⁷⁵ HDH I, Prólogo, § 1, diz Nietzsche: “me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner, como se ele fosse um início e não um fim”.

¹⁷⁶ CI, IX, § 48.

¹⁷⁷ Assim também coloca Araldi: “Apesar da mudança de orientação de seu pensamento, marcada pela adoção de uma postura esclarecida, há, a nosso ver, a colocação reiterada da questão acerca da necessidade de construção de um tipo superior de homem”. ARALDI, C. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004, p. 210.

¹⁷⁸ CI, IX, § 48.

(*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)”.¹⁷⁹ Nietzsche se interroga: “quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”¹⁸⁰ Procura com isso uma maneira liberta dos erros e pressupostos que em realidade conduziam o homem às divisões entre corpo e espírito, coisa em si e fenômeno, que em realidade partem de, e condicionam, juízos negativos sobre a vida. Que seja a frustração de Nietzsche com relação a Wagner e a ruptura com a filosofia de Schopenhauer, que permite um questionamento generalizado da metafísica e da cultura de sua época, de todo modo a orientação da reflexão de Nietzsche até sua derrocada mental em 1889 pode ser, também, dimensionada segundo a tarefa de compreender os acontecimentos (seja a física, seja a natureza da consciência e dos afetos) reunindo-os em uma mesma dinâmica que suprime a distinção entre física e psicologia, para assim “naturalizar os seres humanos”, proporcionando uma mudança na apreciação e na criação dos valores.

O conceito de vontade de potência surge, portanto, como síntese de uma série de orientações filosóficas criticamente construídas, de modo a investir uma concepção de elevação do ser humano e pensar as condições nas quais ele existe. Tal conceito reúne como único gesto, os impulsos, os pensamentos, os valores:

Nosso intelecto, nossa vontade, até mesmo nossas sensações, dependem de nossas *estimativas de valor*: estas correspondem a nossos impulsos e suas condições de existência. Nossos impulsos são redutíveis à *vontade de potência*. A vontade de potência é o último *factum* a que podemos chegar.¹⁸¹

Uma nova constituição do mundo se apresenta e a ela corresponde um campo perceptivo. Nietzsche a designa, entre outras formulações, *morfologia da vontade de potência*, ou seja, uma noção que considera tanto a física quanto a psicologia segundo um mesmo impulso fundamental; uma ciência que toma as formas e os acontecimentos como casos específicos da vontade de potência. É, assim, a ciência que “desce às profundezas”, ou seja, que busca em toda ação, ideia, justificativa moral, o impulso fundamental voltado para o crescimento de poder. Conforme Scarlett Marton explica:

O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai construir o elo entre as

¹⁷⁹ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 31.

¹⁸⁰ GC, § 109.

¹⁸¹ 40[61], 1885.

reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito.¹⁸²

Para Nietzsche, uma exigência, então, se faz pertinente:

Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões [...] não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos [...] como uma *forma prévia* de vida?¹⁸³

Sendo a vontade de potência o traço próprio ao *vivo*, aquilo que, no vivo, almeja crescer, e que, segundo relações de força, tem por meios o dominar, incorporar, sujeitar o que é estranho e mais fraco¹⁸⁴, Nietzsche entrevê que é lícito indagar se além dos acontecimentos afetivos, todo e qualquer acontecimento do chamado mundo mecânico pode ser encarado como relações de forças orientadas pela vontade de potência. Cria-se, portanto, um campo imanente à vontade de potência, um campo *propriamente perceptivo*, complexo, onde tudo se define em caráter relacional e por diferenciação de força. Como bem conclui Michel Haar: “na sua significação mais abrangente, a vontade de potência designa o desdobramento não acabado, mas sempre orientado, das forças”.¹⁸⁵

O mundo encarado como conjunto de forças em relação é complementado pela vontade de potência. É a vontade de potência que engendra e desdobra as diferenças de força, determinando o forte e o fraco, sendo sempre efetivamente relacional e nunca unitária. “Com a teoria das forças, [Nietzsche] é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência [...]. A vontade de potência diz respeito assim ao efetivar-se da força”.¹⁸⁶ Por isso, grosso modo, Nietzsche chegará ao ponto de afirmar que “em todo movimento descobrimos apenas um *caso especial da vontade de potência*.”¹⁸⁷

Tais considerações nos servem para constituir o olhar de Nietzsche: sua atenção a sutileza das relações, ou seja, as forças atuantes em cada caso, que compreende (sendo este um ato valorativo) segundo a vontade de potência. Podemos então considerar de que modo

¹⁸² MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 50.

¹⁸³ ABM, § 36.

¹⁸⁴ ABM, § 259. “A vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho [...] e vida é precisamente vontade de poder”.

¹⁸⁵ HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 27.

¹⁸⁶ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 75.

¹⁸⁷ 14[135], primavera de 1888.

Nietzsche irá pensar os valores a partir da qualidade da vontade de potência, sendo esse o percurso que permitirá explicar o sentido do riso em sua filosofia.

1.2. O ativo e o reativo das forças e a criação de valores

Supondo que isto [a vontade de poder] seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto!

(ABM, § 259)

Para compreendermos o conceito de vontade de potência em toda sua amplitude será preciso insistir na realidade física e plural da concepção de força, ou melhor, de *forças*. Conforme Müller-Lauter, “a única qualidade [vontade de potência] já é sempre dada em tais quantitativas particularizações, senão ela não poderia ser essa qualidade”¹⁸⁸. Tais quantitativas particularizações se dão como multiplicidade de forças. Vê-se que a noção de força, por si só, ainda não nos leva à vontade de potência. Compreendemos pouco a vontade de potência identificando-a à noção mecânica de força. Pois para Nietzsche a força não é um agente. “Não existe tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir. [...] Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que ‘a força movimenta, a força origina’”¹⁸⁹. Eles a tomam como um sujeito. Não é a força que explica a vontade de potência, mas esta que explica a força e a sua atuação. Para Nietzsche, devemos tratar “toda força atuante, inequivocamente, como vontade de potência”¹⁹⁰, orientação de toda atividade, “com o qual se expressa o caráter que não pode ser suprimido da ordem mecânica sem que se suprima esta ordem mesma”¹⁹¹.

Força, potência e vontade de potência são uma só. “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar”¹⁹². Segundo Kossovitch, “na força, [potência e vontade de potência] são indissociáveis; mais, constituem-na como força”¹⁹³. Esta é o produto da relação entre os dois componentes. A potência é, na força, a atividade ou exercício da vontade de potência, sua intensidade ou grandeza. Quanto tal ou tal força tem de potência em cada

¹⁸⁸ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997, p. 84.

¹⁸⁹ GM, I, § 13.

¹⁹⁰ ABM, § 36.

¹⁹¹ 14(79), primavera de 1888.

¹⁹² GM, I, § 13.

¹⁹³ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 36.

caso, quanto ela domina, quanto ela pode? Ela supera o que lhe resiste? O que diferencia uma força de outra é justamente o *quantum* de vontade de potência: diferença de potência na ação, diferença de vontade de potência na intensidade.

A vontade de potência, por sua vez, deve ser entendida como impulso ativo voltado para o crescimento, dominação, apropriação: “a vontade de acumular força é um caráter específico do fenômeno da vida, da nutrição, da reprodução, da hereditariedade, da sociedade, do Estado, dos costumes, da autoridade”.¹⁹⁴ Não há atividade que não seja orientada pela vontade de potência, efetivando-se em diferentes configurações. A vida é, ela mesma, constituída de vontades de potência no seu devir criador, transformador e plástico segundo uma tendência interna de *querer mais*. O homem, sua realidade impulsiva, mas também suas formações sociais e de grupo, são também modos da vontade de potência e buscam expandir e crescer.¹⁹⁵ Em um fragmento de 1888, Nietzsche apresenta uma pequena lista morfológica da vontade de potência, tomada, então, como campo perceptivo:

Vontade de potência como “natureza”
 como vida
 como sociedade
 como vontade de verdade
 como religião
 como arte
 como moral
 como humanidade.¹⁹⁶

Enquanto a vontade de potência é concebida em diferentes modalidades, compreende-se que sua dinâmica se dá invariavelmente em todo acontecimento como *caso específico*. Na sua dinâmica, é por vontade de potência que forças com alto grau de potência subjuguem conjuntos de forças de menor grau, rearranjando toda configuração. Na vida, na natureza, na moral: algumas forças dominam, outras obedecem. Mas é também a vontade de potência que

¹⁹⁴ 14[81], primavera de 1888.

¹⁹⁵ Aqui cabe uma pergunta sempre inevitável frente à afirmação de que “não há verdade”: tal conceito de vontade de potência não configuraria uma “nova verdade”? Certo que sim. Mas de forma alguma uma verdade universalista, metafísica ou objetiva, que sem qualquer efetividade procura julgar e conduzir o homem em seu devir. Concordamos com Müller-Lauter quando diz que a condição “perspectivista [da vontade de potência] não possui nem o caráter da validade universal nem o caráter de uma mera ficção. Essas duas concepções orientavam-se pela velha compreensão de verdade” (MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 190). A “nova verdade” não pensa em termos de concordância ou verossimilhança com algo objetivo, afirma justamente aquilo que a velha verdade procurara condenar: o múltiplo, o devir, a mudança, a disputa de forças etc. Deste modo, conforme Müller-Lauter aponta, a “nova verdade” é “ser-um com a vontade de potência”, “harmonia na vontade de potência” (Ibidem, p. 190), ou, como preferimos, coextensão com a vontade de potência.

¹⁹⁶ 14 [72], primavera de 1888.

leva uma força a obedecer: “um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece”¹⁹⁷; é o mesmo exercício da vontade de potência que manda e que obedece. Não é, portanto, a força que *quer* a potência, ou o poder, como se a potência fosse o objeto da força. Antes, a força é o veículo da afirmação única da vontade de potência, busca por acúmulo e crescimento. Separada da força e da potência, a vontade de potência cai na abstração metafísica.¹⁹⁸ Como aponta Müller-Lauter, “não há vontade de poder como *ens metaphysicum* constituinte do mundo. Existem apenas multiplicidades de vontades de poder, a vontade de poder não existe”.¹⁹⁹ Por isso é preciso insistir que força, potência e vontade de potência são inseparáveis, enlaçando-as em um sentido concreto. O conceito de vontade de potência apresenta sempre a relação de um conjunto de forças, cujo corpo é diferencial, na medida em que pela vontade de potência se estabelecem relações diferenciais de quantidade e de intensidade, em um embate pelo crescimento e dominação.²⁰⁰ De modo semelhante, todavia ao seu modo, a interpretação de Gilles Deleuze reitera a inseparabilidade dos termos que compõe a vontade de potência. Para o filósofo francês, ela é “o elemento genealógico da força, de uma só vez diferencial e genético”.²⁰¹ Pois é a vontade de potência o elemento que diferencia as forças em relação segundo sua quantidade e que engendra a qualidade que as determina, sendo ainda inseparável deste processo de determinação. Tais considerações reiteram o forte apelo não metafísico do conceito de Nietzsche, de tal modo, que podemos dizer “as vontades de potência”, pois a diferença entre as forças engendra o múltiplo, que por sua vez define-se como diferença de graus de intensidade que não remetem para nenhuma essência ou unidade transcendente.

Do ponto de vista do organismo, a vontade de potência não se assemelha à vontade de conservação nem a um impulso para a sobrevivência. O instinto de conservação não é senão consequência do caráter ativo do vivo: “O vivo quer antes de tudo extravasar sua força: a ‘conservação’ não é senão uma consequência entre outras”.²⁰² O organismo só sobrevive para crescer: “A ‘luta pela existência’ – essa fórmula designa um estado de exceção. A regra é muito mais a luta pela *potência*, a ambição de ter ‘mais’ e ‘melhor’ e ‘mais rápido’ e ‘mais

¹⁹⁷ ABM, § 19. Mas também Z, *Da superação de si mesmo*: “tudo o que vive obedece [...] recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si mesmo”.

¹⁹⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 57.

¹⁹⁹ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 104.

²⁰⁰ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: Physiologie de la volonté de puissance*. Textes réunis et précédés de *Le monde de la volonté de puissance* par Patrick Wotling. Traduit de l’allemand par Jeanne Champeaux. Paris : Editions Allia, 1998, p. 52.

²⁰¹ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 56.

²⁰² 2[63], outono de 1885.

frequentemente”²⁰³ E assim também nos mais elementares dos seres vivos. Encontramos exemplos em que Nietzsche utiliza a ameba e o protoplasma, formas elementares de vida, para ilustrar a vontade de potência. O proto-organismo é ele mesmo um conjunto de forças químicas hierarquizadas que busca, captura, e se apropria de elementos fracos. É isso que, na força, constitui o que ela pode, que constitui a sua potência. “Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?”²⁰⁴ No grau de êxito destas ações encontramos a *atividade* e o *índice da intensidade* da vontade de potência.

Assim, na medida em que a força (um caso particular) é atividade e grau de intensidade da vontade de potência, ela é compreendida em quantidade de força. Por sua vez, as diferenças *quantitativas* – definidas neste ou naquele campo de relações de forças – engendram *qualidades* de tal modo imbricadas que, para Nietzsche, mal se separam uma da outra: “a redução de todas as qualidades em quantidades é um sem sentido: o que resulta é que uma e outra estão juntas, uma analogia”²⁰⁵ Ainda assim, é com a qualidade que Nietzsche acentua sua diferença com relação à física tradicional tendo em conta que a “concepção mecanicista’ só quer ‘quantidades’: mas a força reside na qualidade”²⁰⁶ Pois são as diferenças de quantidade de força, não apenas a mera quantidade, que são tornadas qualidades, constituindo os modos qualitativos da força: força ativa e força reativa. De que modo? Forças, por si mesmas, ainda não são “fortes” ou “fracas”. Elas são apenas um *quantum* de força, uma quantidade qualquer. Para compreendermos como uma força se diferencia da outra, necessitamos de um terceiro termo que as qualifica segundo seu ponto de vista: a vontade de potência como impulso para o crescimento.²⁰⁷ Quando uma força assimila outra, ou mesmo quando se mede uma força com outra, designamos uma delas por “fraca”, segundo uma operação delicada de qualificação onde a vontade de potência atua como medida. A força que assimila deve tornar-se forte para dar conta da força assimilada, exprime assim o grau de sua vontade de potência. Sendo forte, a força será também ativa e coaduna sua atividade com o gosto pelo crescimento: “sem encobrimento, é vontade de poder como *vontade de poder*”²⁰⁸; já a força fraca, será reativa, bloqueando a atividade da vontade de potência e tornando-se assimilável.

²⁰³ 34[208], abril de 1885.

²⁰⁴ ABM, § 9.

²⁰⁵ 2[157], outono de 1885-1886.

²⁰⁶ 2[76], outono de 1885-1886.

²⁰⁷ Nietzsche compreende a necessidade do conceito de vontade de potência como um complemento ao conceito de força, tal como é entendido pela ciência mecânica: “O vitorioso conceito de ‘força’, com o qual nossos físicos recriaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é necessário aditar-lhe um mundo interior, ao qual eu chamo de ‘vontade de poder’” (36 [31], junho-julho de 1885).

²⁰⁸ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 88.

Michel Haar exprime com clareza a qualificação das forças:

Segundo a direção que toma a força (progressão ou regressão), segundo a resposta (sim ou não) à condição que se impõe à vida ou que a vida se impõe a ela mesma [...] aparece desde a origem, no seio da vontade de potência, dois tipos de força ou de vida: a força ativa e a força reativa, a vida ascendente e a vida decadente.²⁰⁹

O campo correspondente à distribuição das forças é diferencial e só se torna campo segundo as diferenças; não há força que não esteja em relação com outras forças, e não só em relação, mas tendo sua gênese como força em relações diferenciais orientadas pela vontade de potência. Para Deleuze, é esta diferença que engendra a hierarquia: “Chamaremos *hierarquia* esta diferença das forças qualificadas, conforme a sua quantidade: forças ativas e reativas”.²¹⁰ Assim, ao nível das forças, para se determinar as qualidades das forças, a vontade de potência implica em um processo que Nietzsche entende como sendo a própria *interpretação*: interpretar é determinar o quanto de força há e qual o sentido das forças em relação, como percepção dessas forças, qualificando-as. Determinar a força que domina e a que obedece é o processo da interpretação enquanto percepção, na relação do conjunto, das qualidades: “não se deve perguntar: ‘então *quem* interpreta?’, mas que o interpretar mesmo, enquanto uma forma de vontade de poder, tem existência (mas não como um ‘ser’, senão como *processo*, um *devoir*) como um afeto.”²¹¹

Há, porém, um importante detalhe. Nietzsche define as forças qualificadas em relação assimétrica. Isto significa dizer que as relações que se estabelecem entre as forças não são intercambiáveis, nem correlatas. O que vale para um, não vale para outro. Se ativa é a força que passa adiante, que cresce e busca a potência, dirá Nietzsche: “Que é ‘passivo’? Estar travado no movimento que vai adiante”.²¹² A qualidade reativa da força se comporta com relação à qualidade ativa de modo estagnado; ela é dominada pela força ativa e lhe oferece resistência, tal como ocorre ao protoplasma em busca de alimento. O único termo que envolve as relações entre as forças ativas e reativas, ainda que formule as relações sob o ponto de vista da força ativa, é a *resistência*. A vontade de potência, diz o filósofo, “só pode se exteriorizar *face a resistências*; busca o que resiste”.²¹³ As forças reativas não agem, somente reagem e obedecem neste ou naquele conjunto, oferecendo contrapeso antagônico à força ativa que, por sua vez, é o movimento que vai adiante como excesso de força em busca de acréscimo de

²⁰⁹ HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 27.

²¹⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 45.

²¹¹ 2[151], outono de 1885-1886.

²¹² 5[64], verão de 1886-outono de 1887.

²¹³ 9[151], outono de 1887.

potência, conseqüentemente de comando e domínio. A força ativa decerto encontra resistência na força reativa que domina e a medida da força também será dada no quanto de *resistência* ela supera. “É por encontrar resistências que a vontade de potência se exerce; é por exercer-se que torna a luta inevitável”.²¹⁴ Ora, em geral, é pela resistência que a vontade de potência se manifesta para nós, na medida em que na relação experimentamos um *sentimento de potência* ou *sentimento de poder*. Nietzsche com frequência utiliza a ideia do sentimento de poder em *Aurora*:

A cultura *nobre* respira poder, e, se com frequência os seus costumes exigem tão só a aparência do sentimento de poder, a impressão que esse jogo produz nos não-nobres, e o espetáculo dessa impressão, fazem crescer continuamente o verdadeiro sentimento de superioridade.²¹⁵

Em *A gaia ciência*, Nietzsche apresenta um panorama bastante conclusivo acerca dela:

Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso! Fazemos mal àqueles aos quais devemos fazer sentir nosso poder; [...] fazemos bem e queremos bem àqueles que já dependem de nós de alguma maneira (isto é, estão habituados a pensar em nós como suas causas).²¹⁶

É correto afirmar que é pelo sentimento de poder que conhecemos mais facilmente a vontade de potência, na medida em que sentimos o efeito da apropriação, da posse e do domínio, como uma espécie de exaltação e crescimento. Para Nietzsche, esse sentimento de poder “desenvolveu-se com tal *sutileza*, que nisso o homem pode hoje rivalizar com a mais delicada balança. Tornou-se a sua mais forte inclinação; os meios descobertos para produzir esse sentimento são quase a história da cultura”.²¹⁷ Com relação a gênese desse sentimento, Nietzsche é pouco elucidativo. Podemos afirmar que o filósofo suponha que seja algo que seu leitor conheça por experiência, mesmo na forma de um “sentimento de sua plena força”, ou que ao menos o reconheça em “homens astutos e ávidos de poder”. De todo modo, é lícito afirmar no homem uma espécie de “fruição do poder”, na medida em que ele cria meios para exercer constantemente o poder (seja sobre si, seja sobre o outro). Em *Aurora*, todavia, o sentimento de poder vai até o ponto de fundar o *direito* bem como as relações do dever: “o

²¹⁴ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 50.

²¹⁵ A, § 201.

²¹⁶ GC, § 13.

²¹⁷ A, § 23.

direito dos outros é a concessão, feita por nosso sentimento de poder, ao sentimento de poder desses outros”.²¹⁸

Entretanto, o sentimento de poder exprime as relações em termos de posse. Certo é que a posse é um dos “momentos” da vontade de potência, uma consequência de seu exercício, mas ainda não implica o crucial desta vontade: sua tendência ao crescimento, que coloca a posse a serviço da elevação. A vontade de potência só se exprime, seu elemento mesmo só se revela, na superação das resistências, no qual o sentimento de poder dá lugar ao sentimento de elevação. Ora, como veremos, trata-se de uma diferença crucial entre *Aurora* e *A gaia ciência*: se na primeira é o sentimento de poder como posse que perpassa as reflexões de Nietzsche sobre a moral, na segunda é o estado elevado do ânimo e a busca pela elevação que apontará para uma nova ciência e uma nova avaliação. Nesta avaliação, o elevado sentimento aparece ligado à superação de resistências, prazer ao triunfar perante resistências, implicando o saber diretamente no *combate* e na *guerra*. Trata-se de um elevado sentimento como recompensa. Aqui, o obstáculo é um estímulo. “O prazer nada mais é do que uma excitação do sentimento de potência por meio de um entrave (excitação ainda mais forte por meio de entraves e resistências rítmicas), de forma a aumentá-lo”.²¹⁹ Como veremos, a alegre ciência [gaia ciência] é tratada como recompensa a uma longa resistência no exercício do pensamento. Diz Nietzsche: “*a gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade”.²²⁰

Mas, como dissemos, a vontade de potência, como elemento das forças e busca de elevação de potência, é também força no domínio, organizadora do disperso, no sentido em que é ela que determina, em um certo conjunto, as relações entre as forças. Isto não quer dizer que ela crie unidades, tampouco que as unidades são ‘unidades volitivas’. Um corpo, para Nietzsche, enquanto multiplicidade de forças em luta, não figura uma totalidade fechada, embora hierarquias momentâneas se estabeleçam, determinadas por alguma força. Como centro de forças, um corpo pode configurar um conglomerado em desarranjo, onde não há comando. Sem comando, o corpo torna-se lasso, fraco; de outro modo, na forma coextensa à vontade de potência, o corpo pode configurar um conglomerado coordenado, segundo uma força dominante. Neste último caso temos o exemplo de uma composição forte. “Toda

²¹⁸ A, § 112.

²¹⁹ 35[15], maio-julho de 1885.

²²⁰ GM, Prólogo, § 7.

unidade é apenas unidade enquanto *organização e concerto*. [...] com isso, uma *formação de domínio*, que *significa Um*, mas não é Um”.²²¹

Ademais, enquanto as forças reativas dispersam e paralisam-se na obediência, as ativas manifestam uma ordem “espontânea, agressiva, conquistadora, usurpadora, transformadora” que dá novas direções e irrompe em meio a tais conjuntos de forças: “Eu discerni a *força ativa*, que cria entre as contingências”²²², dirá Nietzsche. A potência criativa é o caráter ativo da força. Nota-se que não há dialética entre ativo e reativo, a criação não depende das contingências por reciprocidade; não há sequer oposição direta,²²³ mas sim uma relação assimétrica: ativo e reativo são qualidades da força determinadas pela vontade de potência. A moral aristocrática mostra o caráter não dialético da força ativa, sendo assim um modo de valoração afirmativo. O nobre

age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo.²²⁴

Contra a dialética dos termos, Nietzsche direciona o vetor genético e criador da vontade de potência. Assim, enquanto relação assimétrica, “as propriedades das forças dominante e dominada se excluem”.²²⁵

Vimos que ativo e reativo designam as qualidades das forças segundo a interpretação da vontade de potência. Com isso, podemos concluir que a vontade de potência nelas expressa também terá suas qualidades, dado que, como elemento inseparável da força, ela também é diferença e também age sobre outra vontade de potência. A qualificação entre as vontades de potência se dá pela avaliação. Por avaliação, entendemos o ato de “determinar a vontade de potência que dá a uma coisa um valor”.²²⁶ Este ponto é importante para nosso propósito se buscamos alcançar o sentido do riso no pensamento nietzschiano. E isso por duas razões complementares: primeiro, esse é o lugar em que Nietzsche frequentemente situa o riso, na medida em que *ri* como parte de um juízo, ou seja, na medida em que o riso encena valores; em segundo lugar, como consequência do primeiro ponto, o riso implica um tipo de avaliação, por exemplo, na forma de depreciação ou de aprovação. Diz Nietzsche que não existe, no

²²¹ 2[87], outono de 1885-outono de 1886.

²²² 24[28], inverno de 1883-1884.

²²³ Sobre a crítica de Nietzsche à dialética: cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, cap. V.

²²⁴ GM, § 10.

²²⁵ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 50.

²²⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 61.

homem, “um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo”.²²⁷ Não seria diferente com o riso. Embora, como procuraremos mostrar, para Nietzsche, o riso pode ser ainda mais “perigoso”.

Partimos, então, da afirmação de que o riso é um ato valorativo. Diante de uma filosofia do valor, que visa questionar o valor dos valores, terá, evidentemente, diversas implicações. Explicitamente, Nietzsche encena o jogo valorativo implicado no riso na sessão §183, de *HDH I*, onde vemos o riso articular a depreciação:

Aquele pensamento ante o qual, sob o riso e o escárnio dos medíocres, um homem eminente dá grande valor, é para ele uma chave de tesouros secretos, e para aqueles apenas um pedaço de ferro velho.²²⁸

Um fragmento póstumo também é claro quanto a isso: “contra o fato de que quase todo contato com humanos me proporcionaram o conceito de animal com humor *involuntário*, não cresceu em mim precisamente uma desvalorização”.²²⁹

Entretanto, para avançarmos nessas questões será necessário ainda explorar uma das tarefas mais intrigantes de Nietzsche: *determinar o valor dos valores*. Isto é, encontrar o lugar de onde um valor tira seu valor, de onde ele tira sua significação: o modo de valoração. Ora, Nietzsche encontra a resposta com o conceito de vontade de potência, operante em todo acontecer, na sua relação com as diferentes condições de existência.²³⁰ À pergunta “o que são os valores?”, podemos concordar com Michel Haar e responder que são “os instrumentos que se dá a vontade de potência para se confirmar na sua direção inicial, os valores constituem sua condição de existência; são os ‘pontos de vista’ que a permitem se manter e desenvolver”.²³¹ Nas palavras de Nietzsche: “valorações, [...] exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”.²³² Ou ainda: “o ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação e de aumento* com respeito às formações complexas de relativa duração de vida no seio do devir”.²³³ Portanto, em primeiro lugar, um valor é efeito da avaliação da qualidade da vontade de potência segundo condições de existência, que o toma como instrumento, como meio. Existem valores afirmativos e valores negadores: uns afirmam

²²⁷ HDH, § 32.

²²⁸ HDH, I, § 183.

²²⁹ 22[26], setembro-outubro de 1888.

²³⁰ A vontade de potência será tomada, sobretudo, como critério de avaliação: “O conceito de vontade de potência, diz Scarlett Marton, permitirá uma nova abordagem dos valores morais; será tomado como estimativa privilegiada, como critério de avaliação dos valores.” (MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 71).

²³¹ HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*, p. 29.

²³² ABM, § 3.

²³³ 11[73], novembro de 1887-março de 1888.

a passagem da vontade de potência; outros o negam. Em segundo lugar, com a atividade da vontade de potência se poderá medir o valor dos valores, qualificar os valores (signos de plenitude ou de degeneração?), e determinar os tipos (nobre-senhor, escravo-plebeu) que engendra.

Vimos que a vontade de potência exprime da força aquilo que ela pode. Mais que isso, ela é o elemento diferencial que faz com que uma força não seja igual à outra segundo a quantidade; e é também o elemento genético que produz as qualidades da força (ativo e reativo). Mas, enquanto é ela o elemento genético da produção das qualidades, é ela também que determina a interpretação das quantidades como tais, será ela o critério para avaliar e interpretar a força. Como diz Deleuze, “por estar assim na fonte das qualidades da força, é preciso que a vontade de potência tenha ela mesma qualidades, particularmente fluentes, mais sutis ainda que as da força”.²³⁴ Tais qualidades da vontade de potência são: o afirmativo e o negativo.

Falamos, portanto, de dois níveis de qualidades. Do ponto de vista da força, as qualidades são o ativo e o reativo e partem ainda da quantidade de força em uma relação; já do ponto de vista da vontade de potência, as qualidades são o afirmativo e o negativo e partem da atuação das forças qualificadas pela vontade de potência. Enquanto intérprete das qualidades das forças em questão, a vontade de potência avalia e serve de critério para suas próprias qualidades. O afirmativo diz respeito ao ativo, assim como o negativo se refere ao reativo. É da vontade de potência, portanto, que o valor dos valores é derivado como meio de conservação de determinadas condições de vida. Assim se constituem os *modos de valoração*: modo nobre (afirmação da vontade de potência) ou modo escravo (negação da vontade de potência). Isso porque, como dissemos, a força ela mesma é composta por potência e vontade de potência, “à maneira de cara e coroa”²³⁵. E, desde o princípio, a potência e a vontade de potência determinam a qualidade da força segundo sua quantidade, constituindo-a como *força* (forte ou fraca). Assim, na interpretação, devemos retomar a vontade de potência segundo seu próprio ímpeto: “como simples tendência ao aumento [...] ela é impulso para dominação”.²³⁶ Ou seja, segundo qualidades que afirmam ou negam a vontade de crescer, dominar, assenhorar... Também por isso, o modo de valoração nobre é salutar, isto é, suas condições de existência favorecem o crescimento do tipo forte e seus valores são afirmativos. Diremos que ele é coextenso, consonante à vontade de potência, ou está em “harmonia” com ela. Já o modo

²³⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 60.

²³⁵ KOSSOVITCH, *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 36.

²³⁶ *Ibidem*, p. 44.

escravo cria o valor de seus valores desde estados baixos da força, propriamente doentes. Todavia, vimos que a força que obedece é ainda vontade de potência, e assim, do mesmo modo, Nietzsche se surpreenderá ao notar que a negação e o reativo são também vontade de potência: um estranho paradoxo da vida a ser explorado em toda sua amplitude.

1.3. Afirmação e negação: modos de valoração e a elevação da potência

Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que se trata*, para dela tirar proveito.

(*Crepúsculo dos ídolos*, VII)

Com o que vimos até aqui é possível delinear qual o sentido primeiro do riso na filosofia de Nietzsche. O riso, sendo um gesto valorativo, é manifestação da vontade de potência e, assim como tudo que se movimenta e visa crescer, o riso é um caso específico da vontade de potência. Mas em que medida seria o riso uma avaliação da vontade de potência, forma de expressão eficaz na qual a avaliação é ação? Ora, apresentamos acima, em um texto de juventude, Nietzsche elaborar uma sutil avaliação que coloca o riso, ainda que sob a forma da ironia, como expressão de condições avaliativas. Foi como filósofo parodista da história universal que Nietzsche caracterizara o pensamento de Hartmann, de modo que, no seu excesso, Hartmann depunha contra si mesmo. Essa caracterização nos apresenta de uma só vez que Nietzsche procurava situar sua crítica não exatamente ao nível argumentativo do autor, refutando suas proposições, mas na sua interpretação afetiva, encenada por sua vez em meio ao aturdido mundo moderno. Assim, a filosofia de Hartmann não é precisamente refutada pela lógica inconsistente de seu sistema, mas por assentar-se na euforia de um começo e de um propósito universais explicitados pelo excesso de cultura histórica. Ao propor tal filosofia como uma “filosofia para rir”, Nietzsche dá um passo na direção do conceito de riso que irá permear seu pensamento a partir de 1881. Porém, subsiste uma questão: qual o critério para que se possa avaliar tal expectativa, por exemplo, como digna de riso? Se, com isso, Nietzsche quer nos mostrar que essa filosofia tem pouco valor, começa a ficar patente que o distanciamento do “terceiro olho” não é um afastar-se objetivo, nem uma suspensão do juízo como se observa no ceticismo antigo. O distanciamento é valorativo, avaliativo, como no gesto do desprezo. Não é neutro, mas procura elevar-se diante do objeto desvalorizado. Para compreendermos, portanto, o riso à luz da vontade de potência, será crucial expor como

Nietzsche concebe a criação do valor dos valores, como se dão, nos diferentes tipos humanos, os *modos de valoração*.

A afirmação e a negação, enquanto expressam as qualidades da vontade de potência, designam a maneira pela qual ela avalia e qualifica a força. A afirmação é contígua à força ativa, segundo a orientação do crescimento e do aumento de poder, enquanto a negação é correlata da força reativa e, assim, nega a vontade de crescer e de diferenciar, fazendo-se uma vontade de diminuir a força ativa, vontade de igualar (donde derivam o rancor, a inveja, a vingança). Na força reativa acontece o que Deleuze designa por *imagem invertida*. A força reativa faz, na qualidade da negação, uma inversão das forças ativas e se volta contra elas. Assim, buscando do exterior a medida de seus próprios valores, as forças reativas avaliam e negam as forças que não são passivas e recuadas como elas mesmas o são.²³⁷ Ela, ao negar o outro, o fora, tem nesse ‘não’ o seu ato criador: “a moral de escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir – sua ação é, desde o fundamento, por reação”.²³⁸ O que a moral de escravos, enquanto organização de valores reativos, nega, é a força ativa, manifestada pela moral nobre, daqueles que se autodenominam “os bons”.

A vontade de potência é o único critério. A interpretação da vontade de potência pode ser entendida como uma ação de determinação das qualidades segundo o *quantum* de força percebido em cada caso:

A vontade de poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação: a vontade de poder delimita, determina graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam perceber a si mesmas como tais: é preciso haver aí um algo-que-quer-crescer, o qual interpreta todo e qualquer outro-que-queira-crescer segundo o seu valor. Iguais *nisso* – interpretação é ela mesma, na verdade, um meio de se apoderar de algo.²³⁹

Mesmo no mundo da química, “domina a percepção mais acurada das diferenças de força”.²⁴⁰ Mas a quantidade, ela mesma, como dissemos, não engendra as qualidades da força. O que Nietzsche insiste em apresentar aqui é o elemento diferencial, a vontade de potência, este algo-que-quer-crescer, que se dá como medida e medidor. É segundo seu próprio grau de potência, frente à quantidade de força, que a vontade de potência pode interpretar e consequentemente avaliar outra força enquanto tal. O valor, determinado pela avaliação, se é

²³⁷ Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Sobre tudo a seção 8, do capítulo 2.

²³⁸ GM, I, § 10.

²³⁹ 2[148], outono de 1885-1886.

²⁴⁰ 35 [56], maio-julho de 1885.

afirmativo ou negativo, refere-se sempre à qualidade da força segundo a vontade de potência. Por isso, é possível afirmar que toda avaliação, todo valor, revela sua procedência. Esta é a razão para Deleuze afirmar que “o nobre e o vil não são valores, mas representam o elemento diferencial que deriva o valor dos valores”.²⁴¹ Todo gesto avaliativo revela sua procedência, o elemento donde deriva o valor dos valores. O nobre, nesse sentido, buscará somente um *igual* para o conflito: “não se pode guerrear quando se despreza e não há por que fazê-lo quando se domina”²⁴², ou seja, se o avaliador não consegue medir, dada a pequenez da força, não haverá medida de forças.

A avaliação, por isso, revela o estado fisiológico a partir do qual um valor foi estabelecido. Diz Nietzsche, acerca das ciências da natureza de seu tempo, comprometidas com a ideia de um instinto de conservação, que é provável que isso “se deva à proveniência da maioria dos naturalistas: sob esse aspecto, eles pertencem ao ‘povo’”.²⁴³ Nesse sentido, como veremos em um próximo capítulo de nossa dissertação, é possível estabelecer uma distinção entre genealogia e crítica no pensamento de Nietzsche. Será trabalho do genealogista o de justamente encontrar a procedência, a proveniência, tanto no corpo quanto na história. Como Michel Foucault propõe, a genealogia “deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo”.²⁴⁴ Mas será o trabalho do crítico questionar o *valor*, revelar a *pudenda origo* dos modos de valoração, buscando ultrapassá-los.

Notadamente, a imagem invertida das forças reativas, ainda enquanto vontade de potência, não busca dominar à maneira ativa. Segundo essa imagem, a inversão da dominação é o enfraquecimento, o aniquilamento. As forças reativas se comportam de maneira a anular as forças ativas, buscam anular o gosto pelo crescimento e pela dominação. Deleuze aponta, assim, para o paradoxo dos “fracos que levam a melhor”: não é que os fracos, em maior número, ficam fortes.²⁴⁵ Antes, eles injetam a fraqueza, de forma intravenosa, e furtam e deturpam o gosto pelo crescimento e pelo dominar: minando as forças ativas ‘por dentro’, lançando-as em um “devir reativo”.²⁴⁶ Diz Nietzsche: “os doentes são o maior perigo dos sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos”.²⁴⁷ Outros textos indicam o procedimento: “A força dos preconceitos morais *penetrou* profundamente no

²⁴¹ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 2.

²⁴² MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 88.

²⁴³ GC, § 349.

²⁴⁴ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 23. ed., 2007, p. 22.

²⁴⁵ Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 64

²⁴⁶ Sobre o devir-reativo das forças ativas cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 72.

²⁴⁷ GM, III, § 14.

mundo mais espiritual [...] de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora”²⁴⁸; “A idiosincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar [...] passo a passo penetra, *pode* penetrar [...] me parece mesmo que já se apossou de toda a fisiologia e teoria da vida [...] ao lhe retirar uma noção fundamental, a de *atividade*.”²⁴⁹ Aqui a *penetração* indica sobretudo que a força ativa é minada por dentro, como uma doença viral, sendo privada de sua atividade. Outro termo que Nietzsche utiliza para tanto é *corrupção*: a “indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia”.²⁵⁰

Não há, para Nietzsche, propriamente um domínio das forças reativas senão na medida em que elas dividem e enfraquecem as forças ativas, segundo procedimentos os mais variados. O escravo, mesmo se domina, não deixa de ser escravo. Se os nobres se autodenominam “os bons”, em oposição ao que designam “ruim”, a classe sacerdotal distinguirá, segundo sua gênese reativa, “os bons” dos “maus”, dando condições para um outro tipo de dominação, propriamente reativa. Trata-se de dois conceitos de “bom” distintos, originados segundo a qualidade da vontade de potência que, num caso, ama a guerra e a coragem, e no outro, ama a covardia e o subterfúgio. Ao dizer “os maus”, a moral escrava transforma a força ativa, que lhes é exterior e estranha, em essência negativa (a imagem invertida) e procedem uma acusação contra os “maus”. Por consequência, desse ato negador é que a moral escrava cria seus valores “bons”, ou seja, humildade, compaixão, resignação. Entretanto, se “os dois valores *contrapostos*, ‘bom e ruim’, ‘bom e mau’, travaram na terra uma luta terrível, milenar”²⁵¹ é ainda como afirmação da vontade de potência, em nome da vida, que essa luta é travada.²⁵² O tipo reativo, na medida em que seu *não* é primeiro com relação ao seu *sim*, aparece como um paradoxo ou um contrassenso da própria vida.²⁵³ Esse curioso fenômeno e os procedimentos que o fizeram vitorioso, a *rebelião dos escravos na moral*,²⁵⁴ são explorados por Nietzsche em *A genealogia da moral*.

²⁴⁸ ABM, § 23.

²⁴⁹ GM, II, § 12 e III, § 15.

²⁵⁰ ABM, 258.

²⁵¹ GM I, § 16.

²⁵² Este é também o sentido do conhecido final de *A genealogia da moral*, GM, III, § 28: “a vontade mesma estava salva [...] esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, usemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem ainda preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”.

²⁵³ GM, III, § 11.

²⁵⁴ GM, I, § 7: “rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista porque – foi vitoriosa”.

Ora, conforme temos indicado até aqui, o riso de Nietzsche, interpretado segundo o conceito de vontade de potência, expressa juízos avaliativos. Se quisermos considerar a *afirmação* para interrogar o papel do riso na filosofia de Nietzsche (pois Nietzsche, ele mesmo, situa o *seu* riso no modo afirmativo²⁵⁵), é importante lembrar dois importantes momentos da *Genealogia*: a gênese dos conceitos de bom e ruim, na primeira dissertação, e o direito dos senhores, presente na segunda dissertação. Com essas duas passagens, será possível conceber um primeiro sentido do riso na filosofia de Nietzsche, na medida em que, por um lado, a partir da gênese dos conceitos de bom e ruim chegamos à noção de resiliência psicológica, uma capacidade rápida de assimilação, e também ao conceito de desprezo como afirmação da vontade de potência; por outro lado, com a noção de direito dos senhores reconhecemos a relação do riso com a elevação do sentimento de potência na restituição de um dano na esfera das relações de forças.

Na primeira dissertação trata-se de mostrar que a origem do conceito de bom e de ruim está associada às aristocracias antigas, que se denominavam “os bons”, “os bem nascidos”, sobrando aos plebeus os sentidos “maus, ruins, sujos”. Um afeto dominante está na origem desses valores: o *páthos da distância*, “o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição bom e ruim”.²⁵⁶ Esse *afeto* se comunica com o sentimento de potência, elevação e estado de exaltação que o nobre afirma como sendo *seu*. Ativo, o nobre é aquele que instaura valores e se apropria das coisas segundo sua determinação e sua atividade de expansão. Em certo sentido diremos que ele é coextenso à força ativa, está em “harmonia com a vontade de potência”²⁵⁷, isto é, ele é afirmador da vida, meio livre e condição afirmativa da vontade de potência: seu modo de valorar afirma a si enquanto exceção e caso excepcional. Ele exerce livremente seu domínio, sobrepujando as resistências que encontra, sempre para tirar de suas condições de existência o critério e a medida. Notemos desde já a linha que liga os termos:

²⁵⁵ A sessão § 260 de *Além do bem e do mal* é extremamente clara sobre isso. Nela, Nietzsche apresenta sua visão geral sobre as duas morais, sobre os dois tipos básicos que até agora dominaram na Terra. O modo de valoração nobre, o seu conceito de *bom*, está ligado aos “estados de ânimo elevados e orgulhosos que são considerados distintivos”. Em seguida, Nietzsche afirma o que, a partir desta determinação, o homem nobre despreza: “os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho”. Aqui, então, “bom e ruim” é o mesmo que “nobre e desprezível” e a “oposição ‘bom’ e ‘mau’ tem outra origem”. Mas o que ainda deve ser dito aqui, nesta nota, é que esse aforismo termina por relacionar a experiência do modo nobre de valoração à invenção do *gai saber* trovadoresco. Para nós, esta ligação explicitada por Nietzsche, assegura a possibilidade de relacionarmos o riso com os “elevados estados do ânimo”, conseqüentemente com o modo nobre de valoração, no conceito de *gaia ciência*. Este será o objeto de nosso segundo capítulo.

²⁵⁶ GM, I, § 2.

²⁵⁷ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 191.

força ativa, afirmação, nobreza. Trata-se de uma só e mesma atividade da força enquanto vontade de potência afirmativa.

Os bem-nascidos se *sentiam* mesmo como os ‘felizes’; [...] e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo, é parte necessária da felicidade – [...] tudo isso o oposto da felicidade ao nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, ‘sabbat’, distinção do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, passivamente.²⁵⁸

Os grifos são do próprio Nietzsche e ressaltam a ligação do sentimento de potência com as condições de existência e a atividade senhorial, donde derivam os valores nobres em uma linha desimpedida e afirmadora. A intensidade da força como expressão da vontade de potência no tipo afirmador da vida compõe seu modo de valorar. Ele é “bom”, independentemente de qualquer outra medida. Vale a inversão para os sentimentos hostis ou baixos: há negação e condenação da vida. O nobre é aquele cujas avaliações são determinadas de si para consigo: impetuosidade, ousadia, subjugação, dominação²⁵⁹ são as características valorativas que o nobre afirma, seguindo, nesse sentido, “a natureza” – a vontade de potência (apropriar-se e ser mais); sua felicidade está na atividade, todo gesto é sincero consigo mesmo nessa afirmação e o “ruim” não é senão consequência dessa afirmação. Já o escravo ou plebeu, identificando-se de início com o lugar que o nobre lhe reserva, é o tipo que tira sua medida do exterior, e mais, da negação do exterior; ele se volta contra o nobre, o outro-ativo, e faz uma imagem invertida dos valores ativos para suas avaliações. Sua felicidade é um descanso e um sono sem sonho, uma ausência de atividade, oprimido que está em suas entranhas autofágicas. Assim surge o ressentimento (é teu erro, é tua culpa), que res-sente a avaliação nobre na sua inversão. Para Nietzsche, “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”²⁶⁰, isto é, quando o escravo diz que o “bom” nobre não é bom, ele é “mau”, e a partir disso cria a sua moral. E vemos desse modo, na inversão, que as avaliações reativas têm por marca característica escamotear sua origem ressentida com a palavra da consciência, falseando autenticidade em seu princípio valorativo. “O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo mesmo”.²⁶¹ A palavra da consciência (signos) na qual ele falseia os sentimentos hostis, seus

²⁵⁸ GM, I, § 10.

²⁵⁹ GM, II, § 11: “afetos propriamente *ativos*, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim”.

²⁶⁰ GM, I, § 10.

²⁶¹ GM, I, § 10.

conceitos como metáforas de seu corpo, “é uma linguagem figurada de um texto originário escrito pela atividade inconsciente e que a consciência conhece somente mascarada e transposta”.²⁶² Sendo assim, Nietzsche também irá conceber “a moral como linguagem gestual”, com uma expressividade própria, ligada à qualidade da vontade de potência.

Mas voltemos ao *páthos da distância*. Com o termo, Nietzsche designa o sentimento de potência que “nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe”.²⁶³ Este *constante exercício* do comando e este *manter* abaixo e ao longe, exprimem toda a arte do *domínio*, entendido também por uma espécie de *maestria*, da mesma forma que se diz de alguém que *domina* uma técnica: trata-se aqui da arte do comando e da distância, a arte própria à estirpe senhorial. Diz Nietzsche:

Quando realmente acontece de o homem justo ser justo até mesmo com os que o prejudicam [...] quando a elevada, clara, branda e também profunda objetividade do olho justo, do olho *que julga*, não se turva sequer sob o assalto da injúria pessoal, da derrisão e da calúnia, isto é sinal de perfeição e suprema mestria.²⁶⁴

Ora, o *páthos da distância*, deste modo, designa algo que podemos determinar como um tipo de *resiliência psicológica*, ou seja, uma capacidade de resistir, superar e dar sentido àquilo que se interpretado como vindo de fora, origina uma valoração reativa. O nobre, diante de situações nocivas, trágicas, frustrantes, desastrosas, mesmo na derrota, não faz a mesma assimilação que o escravo. Esta resiliência, ligada ao sentimento elevado, ao *páthos* da distância, não se refere ao exterior para formar suas avaliações. Tanto na elevação quanto na queda, o nobre procura a fortificação. Se o misogelasto, como mostramos, tem aversão ao riso e teme ser objeto de zombaria, o nobre, contrariamente, não sofrerá com a calúnia e a derrisão. Em sua maestria, domínio e resiliência, ele domina a arte de dar sentido e valor e com isso manipula sua força plástica em vista da elevação.

Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento.²⁶⁵

²⁶² KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p. 53.

²⁶³ ABM, § 257.

²⁶⁴ GM, II, § 11.

²⁶⁵ GM, I, § 10.

Ora, portanto, o elemento que o nobre domina, como efeito do *páthos da distância*, é o *dar (ordenar) sentido* a cada coisa, cada acontecimento e paixão, segundo sua afirmação. Maior é a soberania quando o tipo não busca extirpar, nem eliminar a paixão, mas sim dominá-la: “o ‘grande homem’ é grande pelo espaço de liberdade de seus desejos e pelo poder ainda maior que sabe colocar a seu serviço esses monstros esplêndidos”.²⁶⁶ Ele, por estar ancorado em sua própria atividade, enquanto diz *Sim* a si mesmo, reserva a si o direito de manipular, modelar, o sentido das coisas, os desejos e os acontecimentos, segundo um excesso e riqueza de forças, exercitando uma potência plástica. Assim, seu “direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores”.²⁶⁷ Dar nomes, dar sentidos, é o mesmo que criar valores. O “isto é isto” marca “cada coisa e acontecimento com um som”, apropriando-se das coisas: aquilo a que o nobre nomeia *bom* é tão somente manifestação de seu domínio, poder, potência.

Por consequência, pode-se dizer que o *desprezo* do nobre, um aspecto de seu riso, vem igualmente de sua afirmação e de sua potência criativa: o modo de valoração nobre, “também no desprezo não nega a si mesmo”.²⁶⁸ Como afeto afirmativo, o desprezo, o olhar de cima para baixo, o olhar superior, conjuga com o *páthos da distância*:

De fato, no desprezo se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura.²⁶⁹

O nobre, na medida em que cria seus valores, dando sentido às coisas que lhe pertencem e que constituem suas condições de existência é consoante, está em harmonia, com a vontade de potência. Com a resiliência e o desprezo, arte do desprezo, podemos desde já entrever as novas significações do riso na filosofia de Nietzsche e o que a partir de agora está em questão. Fortificação do tipo diante das adversidades, transmutando o pesado em leve; desprezo afirmativo diante daquilo que deve ser abandonado e superado no homem. Veremos assim no terceiro capítulo, como, em Nietzsche, a *crítica* e o desprezo se complementam segundo a dinâmica da vontade de potência, bem como o problema do gosto e do estilo.

²⁶⁶ 9[139], outono de 1887.

²⁶⁷ GM, I, § 2.

²⁶⁸ GM, I, § 10.

²⁶⁹ GM, I, § 10.

Já a segunda dissertação da *Genealogia*, sem perder de vista a atividade fundadora da força ativa, descreve o processo pelo qual o homem soberano, o tipo forte, criou para si a *capacidade de fazer promessas*. “Estranha tarefa da natureza”, diz Nietzsche, criar essa memória da vontade que persiste querendo no vir-a-ser, livre das marés circunstanciais de cada presente. É próprio à potência desses homens ativos manterem-se em sua palavra; a capacidade para a promessa era também a *medida de valor de um homem*.

Trata-se de um “ativo não-mais-*querer-livrar-se*” que por sua vez é prova de força e de determinação do tipo ativo,

Ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo ‘contra o destino’.²⁷⁰

Uma ‘vontade forte’ nada mais é que uma multiplicidade de vontades coordenadas “sob o predomínio de um único” impulso, resultando em “precisão e clareza de direção”.²⁷¹ O tom duro consigo próprio é próprio às vontades fortes. A promessa é sobretudo efeito do impulso da crueldade, ela ata duramente a vontade a ela mesma. Há sensação de poder no domínio sobre si e sobre o destino, assim como há sensação de poder na crueldade com o inferior.

Lembremos que, de todo modo, a vontade de potência, vontade de domínio, é um afeto suficientemente poderoso para criar seus meios de satisfação. Como mostramos acima, o desprezo é precisamente um desses meios. Na avaliação há um cálculo interno à atividade da vontade de potência, ela mede, delimita, determina graus, distâncias e possibilidades de êxito, o que difere de um cálculo de utilidade. Por isso, prazer e desprazer são secundários para Nietzsche. São relativos à vontade de potência, aumento ou diminuição da sensação de potência segundo o êxito da sua atividade.

Prazer e desprazer são meras consequências, meros fenômenos concomitantes – o que o ser humano quer, o que quer cada uma das minúsculas partes de um organismo vivo, é um *plus* de poder.²⁷²

Quando traído, o tipo forte busca uma compensação, um meio de reparar o dano e o dispêndio de confiança (força); ele autoriza a si um direito próprio à força ativa, ele se apropria do corpo do traidor para dispor dele segundo seu gosto de domínio, frequentemente

²⁷⁰ GM, II, § 2.

²⁷¹ 14[219], primavera de 1888.

²⁷² 14[174], primavera de 1888.

ele dá, então, vazão à sua crueldade, tanto na forma da humilhação quanto mesmo da mutilação. O direito dos senhores bem se vê contemplado com uma “equivalência entre dano e dor”, pois isto lhe restitui um *aumento da sensação de potência*.

Ora, subjugar o mais fraco é menos a definição do forte do que a consequência do exercício da potência e do domínio.²⁷³ Todo credor perante um devedor participa de um “direito dos senhores” e experimenta a sensação de poder. Se, como vimos, o desprezo, na medida em que desloca o avaliador para cima como mais valioso, também mobiliza um tipo de sentimento de poder elevado. O riso cruel, o desprezo, a zombaria, são manifestações, exercícios e satisfações da vontade de potência: “já o simples gracejo demonstra como é prazeroso exercitar nosso poder sobre o outro e chegar ao agradável sentimento da superioridade”.²⁷⁴ Mesmo o fraco não hesita em zombar de seu igual quando este comete uma falta, ele procura aí um breve estado de fortalecimento. Se “inclusive as *ofensas* ao outro são uma linguagem gestual do mais forte”²⁷⁵, a zombaria mesma é uma participação no sentimento de poder próprio aos fortes. Não podemos afirmar que o tipo escravo zombe por imitação, mas é certo que ele zomba por vontade de potência e que busca no gesto do riso algo próprio ao nobre: um sentimento de potência. E isso igualmente se mostra no fato de as classes sacerdotais terem sempre se esforçado em neutralizar o riso, proibi-lo e regulamentá-lo, de modo a afastar de seu séquito qualquer resquício daquele sentimento do qual se defendem.²⁷⁶ De todo modo, ainda que Nietzsche fale de um riso de gelo do ressentimento, estamos em condições de afirmar a sua gênese nobre, sua manifestação do impulso da vontade de potência *como vontade de potência*. Diz Nietzsche: “pode ser sinal de nobreza ridicularizar as situações patéticas e comportar-se nelas de forma indigna. A velha aristocracia guerreira da França possuía esse tipo de nobreza”.²⁷⁷ Esse ato de ridicularizar situações consideradas, de seu ponto de vista, patéticas, exprime algo da nobreza: ela ri, ela pode rir, como gesto avaliativo de modo a elevar-se em seu sentimento de potência. Em um primeiro momento, é

²⁷³ Cf. GIACOIA, O. *Nietzsche como psicólogo*. Editora Unisinos. Coleção Focus 6. 2001. p. 84.

²⁷⁴ HDH, I, § 103.

²⁷⁵ 7[173], primavera-verão de 1883.

²⁷⁶ Tal como vemos acontecer na Roma antiga: “A trajetória do riso no mundo romano é de uma degradação progressiva, que vai do *risus* vigoroso e multiforme dos primeiros séculos da República a uma pluralidade de risos socialmente distintos. Nos círculos dirigentes e na elite intelectual, prevalece uma concepção agora negativa: o poder desconfia do riso; ele vigia as expressões subversivas em festas e comédias; nas classes superiores, deve ser utilizado apenas com parcimônia, sob forma muito apurada, cada vez mais artificial e amaneirada. O riso grosseiro sob vigilância, o riso fino totalmente adulterado: a decadência do mundo romano é também a decadência de sua hilaridade. Os romanos dos séculos III e IV não têm sequer a possibilidade de rir de suas desgraças. Antes mesmo do desaparecimento do Império, eles entram no ‘vale de lágrimas’ que a nova religião lhes prepara”. (MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*, p. 109);

²⁷⁷ A, § 387.

como, em geral, podemos afirmar que Nietzsche procura pensar o riso: *manifestação da vontade de potência*, saber valorativo e avaliativo das relações, de modo a nos tornarmos “conscientes de nossa força”.²⁷⁸

1.4. Riso e vontade de potência

Agora o mundo ri, rasgou-se a horrível cortina,
É hora do casamento entre a Luz e as Trevas...

(*ABM*, Do alto dos montes, Canção-epílogo)

Elegemos, assim, dois aspectos da moral nobre, tal como Nietzsche a descreve, para ressaltar o alinhamento de um tipo de riso com a vontade de potência. Primeiro, a afirmação de valores segundo o *páthos da distância*, donde os juízos são afirmadores da vontade de potência (o caso da resiliência e do desprezo). E, segundo, a elevação do sentimento de potência, em que os juízos e valores buscam o aumento de potência, sendo o riso uma forma de sentimento de potência e de elevação de potência. Pode-se dizer, portanto, que se o nobre vive “conforme a natureza”, ele também ri conforme a natureza, ri um riso da natureza. Nesse riso há um sentimento de distância, um afastar-se, uma antipatia analítica com o objeto risível; nele, igualmente, há um sentimento de elevação da potência, na medida em que se alegra ao determinar um sentido (cômico) a uma coisa ou acontecimento, transfigurando-a em caricatura. Admitindo que sentir um elevado estado do ânimo não será somente um ‘estado de espírito’, mas a condição mesma de uma maneira de avaliar ou de outra consciência²⁷⁹, pode-se concluir que o riso nobre é um afeto da intensidade da vontade de potência e manifestação do *páthos da distância*.

Em todo caso, não faz muito tempo que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios ou talvez um auto de fé, nem tampouco uma casa nobre sem personagens nos quais pudesse dar livre vazão à maldade e à zombaria cruel (– recorde-se por exemplo Dom Quixote na corte da duquesa: hoje lemos *Dom Quixote* com um gosto amargo na boca [...] seus contemporâneos – eles o liam com a mais tranquila consciência, como o mais alegre dos livros, eles riam às gargalhadas).²⁸⁰

²⁷⁸ HDH, I, § 103.

²⁷⁹ “A potência aumentada corresponde a uma outra consciência, a outras sensações, a outros desejos, a uma outra perspectiva; o próprio crescimento é um desejo de *ser mais*”. (NIETZSCHE *apud* KOSSOVITCH, *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 43).

²⁸⁰ GM II, § 6.

Sendo o riso um ato valorativo imediato, se alguém lê *Dom Quixote* com um gosto amargo na boca, demonstra apenas que assimila a situação do triste cavaleiro segundo um quadro de valores compassivo. Com esse apontamento, Nietzsche contrapõe dois modos de valoração. Então, por outro lado, essa época “não muito distante”, na qual ainda havia disposições nobres, quando ria afirmava os valores que dão condições para a manifestação da vontade de potência enquanto tal. Ora, podemos desenvolver essa noção com a explicação a seguir.

Em um fragmento póstumo²⁸¹, Nietzsche diz que a moral (e não a moralidade) é uma ciência prática em grau máximo. A moral, nesse sentido, se contrapõe ao impulso de conhecimento, esse impulso separado dos interesses práticos, que, sem perguntar “sobre danos e benefícios, se encaminhara cegamente até a verdade”.²⁸² Moral designa tão somente os valores e a hierarquia de valores segundo sua gênese afirmativa ou negativa, segundo o modo de valoração. Ela não exige um exame rigoroso de suas razões, apenas *age* e *atua*, após ter tornado “instinto, eficácia, automatismo e fatalidade” os valores criados em algum passado remoto. Contrariamente, a moralidade, na medida em que é ciência da moral, reflexão e exame, surge como um problema: que “os valores segundo os quais se age *cheguem a ser conscientes*, denota uma certa morbidez; as épocas e os povos fortes não refletem sobre seu direito, sobre os princípios para atuar”.²⁸³ Nietzsche conclui: “tornar-se consciente é um sinal de que a moralidade real, ou seja, a certeza instintiva de ação [Instinkt-Gewißheit des Handelns], vai para o inferno...”.²⁸⁴ Na moral, portanto, há transparência dos interesses instintivos na ação, ou seja, a avaliação e a qualidade da vontade de potência são claras e observáveis: nela há, de um modo ou de outro, *certeza instintiva* [Instinkt-Sicherheit].²⁸⁵ Ainda que no modo de valoração escravo o valor oculte sua procedência, a *forma* desse ocultamento revela justamente o que procura esconder, a maneira de uma “histórica honestidade”.²⁸⁶ Portanto, de modo geral, a moral se dá como imediatamente valorativa, ela

²⁸¹ 14[142], primavera de 1888.

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Nietzsche utiliza esta expressão em CI, VI, § 2; EH, *Por que sou tão sábio*, § 6 e EH, *As extemporâneas*, § 3. Trata-se da vida orientada inteiramente pelos instintos. É por uma certeza instintiva que Nietzsche acredita ter sido orientado desde suas primeiras reflexões sobre a moral. Cf. GM, Prólogo, § 2: “Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais [...] tiveram sua expressão primeira [...] na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano*. [...] O fato de que me atenho a eles ainda hoje, [...] fortalece em mim a feliz confiança em que não me tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma *vontade fundamental* de conhecimento [...]”.

²⁸⁶ 25[211], primavera de 1884.

revela sua procedência e sua qualidade, tanto de afirmação quanto de decadência. Ora, o mesmo vale para o riso. Mas na medida em que, frente à escala de valores nobres, a risada senhorial, *sem refletir sobre seu direito*, afirma a posição elevada e manifesta o poder próprio ao tipo dominante, sua honestidade é direta. No riso afirmativo, portanto, há uma certeza instintiva valorativa que, como tal, manifesta as avaliações que o constituem e donde são criados seus valores. Esse riso exprime o juízo, a avaliação. Quando Nietzsche ri, por exemplo, ao ver “‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha ‘e’”, podemos inferir que um valor se tornou “instinto, automatismo”, neste caso, crítico. Deste modo, compreendemos o riso afirmativo em Nietzsche como sendo uma “ação valorativa prática”, atitude que denota “certeza instintiva”.

Entretanto, não é todo riso que mobiliza a certeza instintiva da moral afirmativa. É preciso dar atenção, pois, à força que se apropria do riso, pois é somente dela que um juízo se torna compreensível. Vemos, por exemplo, no início do declínio de Zarathustra, o riso do povo atacá-lo quando anuncia o super-homem: “aí estão eles e riem, [...], não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos”.²⁸⁷ Para Zarathustra, o povo ri, mas “ao rir, também me odeiam. Há gelo no seu riso”.²⁸⁸ O gelo no riso do povo denuncia a procedência pouco colorida e deveras ressentida dele. É na frieza de um riso vingativo que o povo ataca Zarathustra. Muito claramente, Nietzsche já havia demonstrado encarar o riso em *Humano demasiado humano II* como índice da constituição, neste caso, das mulheres:

O riso como traição. – Como e quando uma mulher ri é um indício da sua formação; mas no som da risada se revela a sua natureza, talvez até, em mulheres muito cultivadas, o último e irreduzível resto de sua natureza. – por isso o perscrutador do humano dirá, com Horácio, mas por motivo diverso: *ridete puellae* [riam, garotas].²⁸⁹

No riso, a avaliação manifesta sua procedência. Trata-se de sintomatologia. O ‘do que’, o ‘como’ e o ‘quando’, mas também o som desta ou daquela risada, são para Nietzsche expressões, sintomas de formação e de natureza. O investigador do humano, o psicólogo e o filósofo do futuro, terão olhos para ver na risada o indício de modos de valoração, a procedência do juízo ridente, apontando se se ri nobremente ou de modo plebeu, afirmativamente ou com ressentimento. Por consequência, a pergunta elaborada em *ABM* “o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz?”²⁹⁰ pode ser dada na forma: “o que diz o

²⁸⁷ Z, Prólogo, § 5.

²⁸⁸ Ibidem, Prólogo, § 5.

²⁸⁹ HDH, II, OS, § 276.

²⁹⁰ ABM, § 187.

riso daquele que ri?” Não é gratuita, portanto, a censura de Nietzsche com relação à difamação hobbesiana do riso, onde a superioridade no riso (elevação da potência) está acompanhada da *má consciência*. Condenando o riso e o sentimento de superioridade a ele associado, Hobbes condena o próprio impulso da vida e o meio que ela se dá para criar valores afirmativos; ele procura se proteger, não trair-se no seu riso, a fim de não expor-se ao juízo de outrem. Se Nietzsche, contrariamente, “chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade de seu riso”²⁹¹ isto significa que o riso – enquanto elevação do estado do ânimo – é índice da *proveniência* dos valores deste ou daquele filósofo: no riso eles mostram se vêm da coragem ou do medo. Os que riem a risada de ouro estariam no topo e, podemos presumir sem danos, os capazes de pouco riso, ou de um riso de chumbo, riso amargo e amarelado, estariam nos fundos da hierarquia.

Para Nietzsche, trata-se de afirmar de uma só vez que: (1) há diferença na qualidade do riso, que remete à diferença fundamental que a vontade de potência estabelece entre ativo-afirmativo e reativo-negador; (2) o riso, sendo assim, é um juízo e implica na qualidade do pensamento; e (3), que, por fim, essas diferenças podem ser hierarquizadas segundo o critério afirmador de um riso superior. Mas se a condição valorativa do riso apenas nos indica sua condição sintomatológica, deve-se atentar para os dois modos de valoração nos quais o riso se dá. É dispensável pensar aqui nas designações que historicamente diferenciaram o riso em suas nuances. Certamente caberia entender e aprofundar as razões destas diferenciações, em que momento e segundo quais circunstâncias, o humor negro, por exemplo, fez sua entrada no rol das risadas. Mas, segundo Nietzsche, estas variações exprimem, em cada caso, diferentes tonalidades e qualidades da vontade de potência que, como vimos, qualifica dois tipos de força: ativa ou reativa. Desdobram-se duas condições completamente distintas da formação do riso: o riso reativo, do “povo”, que ri da novidade de Zaratustra, riso de ódio, que instaura um ceticismo generalizado e irônico, enfraquecendo as possibilidades de vida. Por outro lado, o riso nobre que afirma a elevação da potência em cada caso de modo a intensificar o caráter singular de cada ajuizamento. O filósofo capaz da risada de ouro possui o riso na sua mais alta qualidade afirmativa e procura, por meio dele, estar acima de todas as coisas sérias²⁹² para poder, enfim, avaliá-las livre e nobremente, de modo a *transformar em ouro* aquilo que a moral estabeleceu como baixo (o devir, a multiplicidade, o corpo etc.). A risada de ouro é a

²⁹¹ ABM, § 294.

²⁹² Ora, lembremos que, para Nietzsche, o sacerdote – como protótipo do filósofo – é um produtor do valor do “sério”. Cf. GM, III, § 11: “O que significa o ideal *ascético*? – agora a coisa fica “séria”: temos o próprio *representante da seriedade* à nossa frente”. Certamente, ao pensar o filósofo do futuro, Nietzsche tem de considerar o riso como seu componente, dado que o coloca fora dos critérios sacerdotais.

afirmação do devir. Estar “acima das coisas” tem em geral o sentido de “se erguer acima da credulidade na gramática”²⁹³, ou seja, distanciar-se das determinações lógicas e conceituais, exigindo uma outra dimensão de compreensão. As determinações fixas, as “coisas” propriamente ditas, todo ser idêntico, são colocados abaixo. Isto leva Nietzsche a evocar, com o riso de ouro, uma maneira de rir nova e “sobre-humana” [übermenschliche] dos deuses filósofos, mais uma vez reforçando a ideia de que a risada e o pensamento estão de tal modo implicados em sua filosofia que o riso se torna a mais alta característica do filósofo divinizado.

Chegamos assim à perspectiva que situa o riso dos senhores, o riso de quem domina, junto ao quadro de satisfação do ímpeto inocente da vontade de potência. *Este* riso é manifestação da qualidade da vontade dominante, afirmação da vontade de potência e da força ativa, enquanto direito à crueldade diante das “coisas”. Desse modo podemos compreender o riso em termos nietzschianos na positividade da vontade de potência, tal como já fora definido pelo próprio autor, anteriormente, em *A gaia ciência*, numa fórmula aparentemente simples, mas que sintetiza diversas posições de sua filosofia: “rir significa: ter alegria com o mal dos outros, mas com boa consciência”.²⁹⁴ Que se reflita com cuidado essa definição. À primeira vista, ela nos remete à teoria clássica do riso, teoria que referimos em nossa introdução como “teoria da superioridade”. Principiada por Platão, essa postura pode ser definida por três características: primeiro, trata-se de definir o riso como um reflexo ante um objeto tido como deformado, ridículo, feio, desarmônico etc. O que nos leva à segunda característica: o riso é uma reação de valor ante aquilo que é considerado feio, e é, portanto, expressão de superioridade. Haveria ainda um terceiro termo: o uso. Mesmo em Aristóteles pode-se já conceber que à teoria da superioridade segue uma regra de uso, regra de prudência, que encerra o riso negativamente como algo a ser regulado, o que também encontramos nos comentários de Cícero e Quintiliano.²⁹⁵

Não podemos aceitar uma interpretação do riso de Nietzsche conforme tal teoria. Fazê-lo seria desconsiderar sua idiosincrasia. Em sua fórmula, que acima citamos, observamos logo de início a inversão do paradigma da superioridade. Se, em Hobbes, por exemplo, o riso está ligado a uma concepção *negativa* – o riso é uma glória vã –, para Nietzsche o riso evoca

²⁹³ ABM, § 34.

²⁹⁴ GC, § 200.

²⁹⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre o riso e a história da filosofia remeto, sobretudo, para: HALLIWELL, S. *Greek laughter: a study of cultural psychology from homer to early christianity*. Cambridge University Press, 2008; MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*; e ALBERTI, V. *O riso e o risível na história do pensamento*.

um paradigma afirmativo: superioridade com boa consciência.²⁹⁶ A honra e a glória que Hobbes evoca para definir o riso, não podem ser traduzidas no vocabulário nietzschiano sem uma mudança radical de sentido. Para o autor alemão, a superioridade é uma elevação da potência, é um efeito do *páthos da distância*, que permite a inversão das perspectivas e não tem senão a si como referência. O espírito orgulhoso e a glória do sujeito no vocabulário nietzschiano, sua superioridade, encontra-se na afirmação nobre, na superação das resistências (o obstáculo é um estímulo) e na liberdade de pensamento do espírito livre, como manifestações do afeto ativo da vontade de potência.

Ora, a boa consciência em se alegrar com o mal dos outros, implica igualmente na *superação da compaixão*. Se a compaixão é o último desafio de Zaratustra²⁹⁷, se superá-la é uma das tarefas da filosofia afirmativa de Nietzsche, podemos supor que o riso fornece não apenas um meio, mas parece ser precisamente a forma segundo a qual se pode superá-la: “Vós, míseros e suscetíveis, vós, malformados, o que me importaria ainda a vossa miséria se nela não houvesse também tanto para rir!”²⁹⁸ Com isso, podemos notar a inversão valorativa segundo a qual a compaixão só *importa* por fazer rir. Os sutis deslocamentos valorativos implicados neste riso superam o compadecimento com o outro, dando vazão à crueldade e assim ataca o pessimismo crônico inerente à moral cristã, produzindo antes uma vida alegre do que uma vida resignada e obscurecida pela condenação e pelo pecado: “Fico rindo disso, eu, um nadador forte, que não vos estende mais nem um dedinho: pois, se vós o pegásseis, então iríeis puxar ainda mais a mão e o coração”.²⁹⁹ Se, para Nietzsche, o grande muro que separa o homem do além-do-homem é a compaixão, o “rir do mal dos outros com boa consciência” indica algo de imprescindível à ideia da superação do homem e da

²⁹⁶ Basta lembrar, para tanto, as passagens de *Assim falou Zaratustra*. No Livro IV, por exemplo, em *Do homem superior*, está a mais explícita delas. Cabe apontar, que não foi Nietzsche o primeiro filósofo que procurou se opor à Hobbes com relação a interpretação do riso. Francis Hutcheson, em seu *Thoughts on laughter* (a primeira publicação dos ensaios data de 1725) empreende uma ofensiva direta contra a teoria hobbesiana do riso. (Cf. HUTCHESON, F. *Thoughts on laughter and observations on the fable of the bees in six letters*. Scottish Enlightenment, v. 3. With a new introduction by John Valdimir Price. Routledge/Thoemmes Press, 1998). Diz Hutcheson: “tentei mostrar que a opinião do Sr. Hobbes sobre o riso não é justa” (Op. cit., p. 19). Para Hutcheson, a teoria da superioridade tem alcance limitado, o que fica demonstrado quando a teoria é testada em diferentes casos: “se é justa a noção do Sr. Hobbes, então, primeiro, não há riso que, em qualquer ocasião, nós não fazemos uma comparação de nós mesmos com os outros [...] e, mais uma vez, deve se seguir que todo surgimento repentino de superioridade ante outrem, deve excitar o riso” (Op. cit., p.5). Também Shaftesbury oferece uma interpretação contrária a de Hobbes. (Cf. SHAFTESBURY. *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humor*. In: *Characteristics of men, manners, times*. Ed. By P. Ayres. Oxford: Clarendon. Part II. Sect. I.) Sobre Shaftesbury e a questão do humor, remeto também para o recém-lançado estudo de Lydia Amir: AMIR, L. B. *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany: Suny Press, 2014.

²⁹⁷ Z, IV, O sinal.

²⁹⁸ 31[55], inverno de 1884-1885.

²⁹⁹ Ibidem.

transvaloração de todos os valores. À época de *A gaia ciência*, um fragmento traz ainda novos contornos à questão:

O querer-fazer-sofrer, o prazer na crueldade – têm uma longa história. Os cristãos no seu comportamento com relação aos pagãos; os povos com relação aos seus vizinhos e adversários; os filósofos com relação aos homens de uma opinião diferente; todos os livres pensadores; os jornalistas; todos aqueles que vivem à parte, como os santos. [...] igualmente todo riso, e a comédia. Igualmente o prazer na *simulação*: longa história. É por conta disso que o homem é *mau*?³⁰⁰

Prazer na crueldade, prazer na simulação, estão, portanto, para Nietzsche, na gênese do riso e da comédia e atravessam a história de modo não pouco relevante. Como vimos, o prazer é aumento de sensação de poder, de aumento de potência e de domínio. Ao rir, afirmamos este antigo prazer e ao mesmo tempo toda a história da crueldade se redime nesse riso, “santificado e absolvido por sua própria bem-aventurança”.³⁰¹ Que o cristão possa rir do pagão e ter prazer na crueldade, não significa que ele o faça como o nobre. Ainda que nesse riso ele participe do ímpeto pelo aumento de poder, o cristão *inverte* o valor desse mesmo ímpeto, condenando-o. Tudo se passa como se Nietzsche encontrasse no riso a passagem do mais remoto impulso afirmativo do homem forte. As dissemelhanças e diferenças entre o riso da teoria clássica e o riso de Nietzsche são, portanto, claras. Embora ambas estejam assentadas em uma visão estritamente moral, ou seja, valorativa, do riso, não o concebem com a mesma apreciação. Nietzsche irá louvar no riso a passagem do afeto dominante da vontade de potência, irá encontrar aí o indício de que o homem ainda é digno da força que ordena e dá sentido as coisas, que a tudo transforma em caricatura.

Sendo assim, com relação ao uso do riso, que nos autores clássicos aparece sempre em um sentido bastante restritivo, Nietzsche, a partir de uma nova concepção de riso, irá preconizar novos usos. Rir de si mesmo, rir de seus mestres, rir da pretensão cognoscente; rir de tudo que foi considerado sério, rir “como se deve fazer a partir da verdade inteira”.³⁰² Tais são as consequências de uma concepção afirmativa do riso, inserindo-o em uma filosofia combativa do valor, contra a moralidade no pensamento, em busca de um tipo forte e elevado de ser humano – ou mais propriamente, um tipo “sobre-humano”. Tomando o riso como

³⁰⁰ 11[89], primavera-outono de 1881.

³⁰¹ Z, IV, A Sombra.

³⁰² GC, § 1.

afirmador³⁰³, Nietzsche irá direcioná-lo contra tudo aquilo que deve ser superado no homem: a paixão, o *eu*, o mestre dogmático, o medo do conhecimento.

Até aqui, ressaltamos os aspectos da afirmação enquanto afirmação da vontade de potência e, nesse sentido, apresentamos o que é a elevação do sentimento de potência. Vimos que o tipo ativo fundamenta seus valores a partir de si, estabelecendo distâncias, e assim tem seus gestos, gostos e valores como sintomas de seu modo de valoração. Mais, no exercício do poder e na sensação elevada da potência encontramos uma participação e um direito à crueldade própria ao tipo ativo e à sensação de aumento de potência ali vivida. Por sua vez, o prazer na crueldade não se esconde nem é reprimido: ele é, pois, expressão da força ativa e satisfação da vontade de potência. É preciso reconhecer que “tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade”.³⁰⁴ O direito à crueldade, portanto, é a conquista da vontade de potência, sua “boa consciência” vem dessa manifestação direta, sua alegria é a do afirmador cruel. Assim,

Exigir da força que *não* se manifeste como força, que *não* seja uma vontade de subjugar, uma vontade de abater, uma vontade de dominar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quando exigir da fraqueza que se manifeste como força.³⁰⁵

Nietzsche, por outro lado, a partir da vontade de potência, irá constatar, na modernidade, os sintomas de fraqueza. “Nossas virtudes são provocadas pela fraqueza”: “com nosso angustiado cuidado-próprio e amor ao próximo, com nossas virtudes de trabalho, despreensão, legalidade, cientificidade – acumuladores, econômicos, maquinais”.³⁰⁶ Por isso, consequentemente, os tipos fortes têm razão ao rir:

Por outro lado, não há dúvida de que nós, modernos, com nossa humanidade espessamente acolhoda, que de modo nenhum quer bater em alguma pedra, ofereceríamos aos contemporâneos de César Bórgia uma comédia de morrer de rir. De fato, somos involuntariamente cômicos além de qualquer medida, com nossas ‘virtudes’ modernas...³⁰⁷

Ora, quem ri através da figura de César Bórgia é tão somente a vontade de potência na

³⁰³ A renovação do *gosto* de Nietzsche diante da configuração do homem moderno como um aglomerado de influências e afluências de diferentes culturas tem como pedra de toque a própria inserção do riso afirmativo, em *A gaia ciência*. Basta conferir a sessão § 3 do Livro I (intitulada *Nobre e vulgar*) na qual Nietzsche inicia a demarcação das diferenças pela avaliação ridente: os vulgares “vêm o nobre como uma espécie de tolo: desprezam-no na alegria que demonstra e riem do brilho do seu olhar”.

³⁰⁴ ABM, § 229.

³⁰⁵ GM, I, § 13.

³⁰⁶ CI, IX, 37.

³⁰⁷ CI, IX, 37.

qualidade afirmativa, a moral nobre enquanto naturalização do homem, a força ativa no seu ávido ímpeto de crescimento; ou seja, ri-se por uma avaliação segundo o critério afirmativo da vontade de potência. Assim, conforme a gênese do valor se explica pela vontade de potência, a moral se torna sintoma e o afeto da potência é que se torna medida da qualidade do pensar e, por conseguinte, da qualidade do riso.³⁰⁸ “Bom, diz Nietzsche, é tudo que eleve no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência”.³⁰⁹ Teremos, portanto, que considerar o riso até o ponto em que nele um sentido novo se manifesta: não apenas há um futuro para o riso³¹⁰ como também “é possível fazer um uso *mais perigoso* da própria risada!”³¹¹ É na medida em que o riso, com sua alegre crueldade, apresenta um “futuro” e um “uso perigoso”, que será possível compreender o sentido que Nietzsche procura lhe dar ao longo de sua obra.

Neste primeiro capítulo, apresentamos o riso enquanto síntese da crueldade com boa consciência, ele é forma avaliativa (ação valorativa prática) e indício da qualidade da vontade. Com o riso Nietzsche pode, sim, hierarquizar os filósofos, entendendo por isso que a risada diz muita coisa: que no riso há proveniência das valorações; que o riso pode expressar alegria de vida, mas também ódio e escárnio contra a vida; que um filósofo que ri, necessariamente implica o riso no movimento do seu pensamento, e assim combate e se fortalece com alegria; que no riso, ele exerce seu *páthos da distância* e, com sua resiliência, busca (1) maestria ante o infortúnio e (2) elevar-se diante das coisas que considera desprezíveis; que, por fim, o pensador que ri exerce seu pensamento ao nível dos valores e faz também uma filosofia do valor. A risada de ouro, no topo da hierarquia, pertence ao filósofo que apreendeu afirmativamente o devir, bem como o fundo patológico de toda filosofia; que estando além de bem e mal, além da humanidade, não se detém diante de pretensos ídolos sagrados, combatendo, a partir de seu próprio critério e com alegria, tudo o que oferece obstáculo à afirmação. Como veremos adiante, esse riso de ouro guarda não apenas um aspecto afirmativo, ao nível dos valores, mas também um aspecto místico, enquanto riso do eterno retorno que transforma em ouro o que há de terrível na existência.

Desse modo, determinamos o riso da força ou o aspecto forte do riso, apresentado no tipo forte, nobre, e que doravante deve transmitir-se para o homem de conhecimento. Pois, enquanto expresso da força, o riso é, portanto, pressuposto para as grandes questões

³⁰⁸ Lembremos o § 294 de ABM: “eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a *qualidade do seu riso*” (grifo nosso).

³⁰⁹ AC, § 2.

³¹⁰ GC, § 1.

³¹¹ 41[15], agosto-setembro de 1885.

filosóficas; enquanto ação valorativa, é uma arma eficiente, martelo, assassino redimido, crítico. O riso para Nietzsche, então, surge como *pressuposto e indício de grandeza*. É neste sentido que entendemos Nietzsche quando afirma: “manter a jovialidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena: e, no entanto, o que seria mais necessário do que jovialidade?”³¹² O “não levar a sério” torna-se uma postura positiva, “signo de naturezas fortes, plenas, em que há um excedente de força plástica, conformadora, regeneradora, e que também faz esquecer”.³¹³ Brincar com tudo o que até então foi considerado sério é, para Nietzsche, indício de força transformadora, pois no seu *páthos da distância e elevação de potência* cria perspectivas, muda o valor dos valores e as condições da avaliação. Diante desses apontamentos, busquemos agora determinar qual o sentido do conceito de *gaya scienza* – ou *alegre ciência*.

³¹² CI, Prólogo.

³¹³ GM, I, § 10.

2. A ALEGRE CIÊNCIA³¹⁴

A gaya scienza é absolutamente necessária àquele que pensa como eu e que *quer* como eu.

(17[88], outono de 1883)

Este capítulo procura desenvolver alguns aspectos da noção de *gaya scienza*, ou *alegre ciência*, que incorpora, acreditamos, o riso como elemento do pensamento filosófico de Nietzsche. Para compreender, entretanto, esta incorporação, é preciso considerar o pensamento de Nietzsche segundo o ponto de vista da vontade de potência; mais precisamente, do ponto de vista da *elevação da potência*, conforme vimos no primeiro capítulo. Ali, mostramos que do ponto de vista da valoração, o riso é sempre um juízo prático, manifestação do corpo e, portanto, pode ser expressão do ressentimento ou de aumento de potência. Porém, apenas no caso da moral nobre é que o riso está em harmonia com a vontade de potência, afirmando um aumento de poder. A felicidade nobre consiste justamente nisto: estar em harmonia com a vontade de potência, em função do crescimento e da expansão, de modo a não “separar a felicidade da *ação*”.³¹⁵ Por isso o nobre é aquele que se diz “o feliz, aquele que deu certo”. Seu traço distintivo, afinal, vem de juízos afirmativos da vontade de potência, que visam um aumento de poder, e seu riso e sua zombaria são a *manifestação* e o *exercício* do poder e de seu *páthos* da distância. Este processo nos fornece os elementos para ampliar o sentido do riso em Nietzsche.

Observemos, agora, que tanto na forma quanto no conteúdo, *A gaia ciência* [Die fröhliche Wissenschaft], livro publicado em 1882 com quatro partes (o quinto livro e o

³¹⁴ Sabemos que o título original do livro é: *Die fröhliche Wissenschaft*, como consta na primeira edição. A expressão latina (o subtítulo da obra), *la gaya scienza*, apareceu somente em 1887, na segunda edição da obra (cf. SCHABERG, W. *The Nietzsche canon: a publication history and bibliography*. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1995, p. 139). Ora, se por um lado o termo Wissenschaft pode ser traduzido por ‘ciência’ ou ‘saber’, por outro fica em questão o sentido do termo “fröhlich”, escolhido por Nietzsche para verter ‘gaya’ no alemão: se foi mesmo o caso de uma tradução da expressão, tal como a sessão § 293 de ABM dá a entender. O adjetivo é geralmente traduzido para o português como “jovial”, “alegre”. As edições brasileiras optaram por tomar o subtítulo e o verteram como título da obra, talvez para evitar a redundância que o título e o subtítulo juntos poderiam evocar. Mas podemos objetar sem maiores danos que “O Alegre Saber” ou mesmo “A Alegre Ciência” talvez fossem mais adequados para a versão do título em português. Daí o acerto das traduções inglesas e francesas, pois ambas preservam o sentido da alegria no título: *The gay science* (por Walter Kaufman) e *Le gai savoir* (tanto Henri Albert, quanto Pierre Klossowski e Alexandre Vialatte).

³¹⁵ GM, I, § 10.

apêndice foram adicionados na segunda edição, em 1887³¹⁶), é interpretado por Nietzsche como um produto da convalescença, da sua recuperação de forças, de um aumento de potência. Será nessa retomada de saúde, nesse auge de forças, que um novo pensamento o surpreende (o eterno retorno do mesmo) e que uma nova disposição filosófica o anima. Nesta nova fase, o autor passa a elaborar seu pensamento de forma leve e jovial, enquanto que suas críticas à moral e à ciência enveredam na busca de um ideal inverso ao pessimismo. Nietzsche refere-se à tradição medieval trovadoresca para designar essa nova consciência, na qual o riso é tomado segundo uma eficácia filosófica imprescindível, de modo que ora atua diretamente em uma reflexão, como na sessão §1 do Livro I³¹⁷, ora é definido assertivamente, como no Livro III, § 200.³¹⁸

O que podemos desenvolver a partir de agora, é coadunar o que vimos no capítulo anterior com a ideia *da elevação da potência como nova consciência* a fim de ligar o riso à superação da velha ciência, pautada em erros do conhecimento, e da moral aí implicada. Essa nova consciência designa de modo geral uma nova maneira de pensar, perceber e sentir, e apresenta o riso como uma necessidade interna, dado que o riso ao mesmo tempo expressa um juízo avaliativo e combate, desde o interior de seu processo, os entraves à afirmação da potência. Aparece, então, o *rir de si*, que Nietzsche toma como índice do distanciamento necessário para uma vida afirmativa: “secreto riso de superioridade sobre si, o triunfo da sua conquistada, última e mais elevada liberdade de artista, transcendência de artista”.³¹⁹ Veremos como essa “liberdade de artista” se traduz como liberdade instintiva perante os signos da consciência, como subjugação da linguagem às forças do corpo. Com isto, em um segundo momento, procuraremos compreender o conceito de eterno retorno do mesmo [die ewige Wiederkunft des Gleichen] como conceito *paródico*, tomando-o, restritamente, sob o ponto de vista da elevação e da crítica aos erros do conhecimento, para, enfim, interpretar algumas importantes passagens de *Zarathustra* a partir da alegre ciência e da arte do riso.

³¹⁶ Para maiores esclarecimentos sobre contexto e circunstâncias da publicação de *A gaia ciência*, bem como de toda a obra publicada de Nietzsche, cf. SCHABERG, W. *The Nietzsche canon: a publication history and bibliography*. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1995.

³¹⁷ “Rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo a partir da verdade inteira – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio!” (GC, § 1).

³¹⁸ “Rir. – Rir significa: ter alegria com o mal dos outros, mas com boa consciência”. (GC, § 200).

³¹⁹ GM, III, § 3.

2.1. A elevação da potência

Que lástima essa modesta “alegria” de nossa gente
cultu e inculta! Que lástima essa desconfiança
crescente de toda alegria!

(GC, § 329)

Karl Jaspers comenta que “a partir de 1880 Nietzsche passa por uma transformação profunda, [...] não só no conteúdo de seus pensamentos, mas também na forma mesma de sua experiência, o que ele diz adquire nova tonalidade”.³²⁰ Os prólogos que escreve em 1886 aos seus primeiros livros publicados dão testemunho dessa transformação. Eles têm em comum a avaliação da experiência intelectual que o autor desenvolveu até o momento e organizam, a seu modo, uma leitura dessa trajetória. Em geral, divide-se a trajetória intelectual de Nietzsche segundo “duas mudanças críticas, a passagem do discípulo negador ao espírito liberando-se a si mesmo e do espírito livre ao mestre promotor de sua doutrina”.³²¹ Entretanto, o notável é que Nietzsche, ele próprio consciente de suas transformações, interpreta as mudanças de seu pensamento em termos de sentimentos e afetos. Tais afetos expressam-se em reflexões filosóficas resultantes de intensas experimentações, na forma de abertura aos opostos e admissão de ideias antagônicas.

O período dos livros *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, livros de desmistificação científica e filosófica, de *ilustração*, são descritos como “obscuro labor” aflitivo do qual Nietzsche acredita ter “escapado”, recuperando-se da “oração fúnebre”³²² que poderia ter sido. A fuga desses tempos de “isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento”³²³ Nietzsche trata como *convalescença*.³²⁴ Neste sentido, Giorgi Colli comenta à propósito de *A gaia ciência*:

Este livro é ‘central’ na vida de Nietzsche, não só no sentido exterior de ocupar uma posição mediana dentro de sua produção literária, mas também no significado mais sutil de inserir-se nos seus escritos como um momento mágico de equilíbrio, como a sua única experiência de ‘saúde’ total, onde

³²⁰ JASPERS, K. *Nietzsche: introduction à sa philosophie*. Traduit de l’Allemand par Henri Niel. Lettre-préface de Jean Wahl. Collection Tel. Paris: Éditions Gallimard, 2000, p. 95.

³²¹ LÖWITZ, K. *Nietzsche: philosophie de l’éternel retour du même*. Traduit de l’allemand par Anne-Sophie Astrup. Hachete Littératures, 1991, p. 32.

³²² A, § 2.

³²³ HDH, Prólogo, § 4.

³²⁴ Sobre a importância da questão da convalescença Cf. VATTIMO, G. *Dialogue with Nietzsche*. Translated by William McCuiag. Columbia University Press Books. New York, 2006, p. 142.

todos os extremos estão presentes, mas ligados delicadamente, mantidos sob controle, esvaziados de qualquer fanatismo.³²⁵

Por outro lado, Nietzsche introduz esse estado elevado pela ideia de uma *grande liberação* [Loslösung]. No prólogo de 1886 de *Humano, demasiado humano*, escreve: “Pode-se conjecturar que um espírito no qual o tipo do ‘espírito livre’ deva algum dia tornar-se maduro e doce até a perfeição tenha tido seu evento decisivo numa grande liberação”.³²⁶ A grande liberação refere-se ao esvaziamento de pesos e fardos que Nietzsche observa em toda reverência, deveres, veneração, toda obrigação ligada a princípios morais herdados e irrefletidos. Tudo se passa como se o espírito, desse modo, se encontrasse atado, paralisado e submetido a critérios exteriores às suas singulares condições de existência. O estranhamento impetuoso com relação a tal paralisação torna intragável a estrita submissão ao valor dessa herança irrefletida. Um crescente anseio se agita, “um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava ‘dever’ [...] talvez um gesto profanador *para trás*, para onde até então amava e adorava”.³²⁷ Como uma desconfiança, uma descrença, generalizada e violenta, a grande liberação enfrenta as *resistências* daquele acomodamento conforto e submissão, até romper as séries dogmáticas, as crenças pressupostas e determinações outrora ocultas, em vista de uma nova liberdade. Como tal, a grande liberação, diz Nietzsche, é uma “primeira erupção da vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de livre vontade”.³²⁸

A grande liberação, segundo esta breve descrição, sucede à *doença*, ao fastio, à queda das forças, que, por sua vez, é quem favorece a desconfiança com relação àqueles valores e crenças herdados. Logo, será diante uma grande dor, de uma grande violência consigo próprio, que a liberação do espírito é alcançada. Diz Nietzsche:

Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados como madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade.³²⁹

Em meados de 1870, a vida pessoal de Nietzsche estava fragilizada por graves crises de saúde que o forçam a abandonar a docência em Basileia, mas que, por outro lado, instruem

³²⁵ COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio: Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2000, p. 82.

³²⁶ HDH, Prólogo, § 3.

³²⁷ HDH, Prólogo, § 3.

³²⁸ HDH, Prólogo, § 3.

³²⁹ GC, Prólogo, § 3.

novas considerações sobre a relação entre saúde e filosofia, ou ainda, entre corpo e pensamento. Simultaneamente, há o “gesto para trás”, que renega as antigas venerações. Aqui, as condições fisiológicas e o pensamento se entrecruzam e se comunicam. Ora, é que o verdadeiro psicólogo, “no caso de ele próprio ficar doente, levará toda sua curiosidade científica para a doença”.³³⁰ E assim Nietzsche o faz, em seu olhar retrospectivo sobre si mesmo, segundo relações que se estabelecem entre as forças (tanto ‘fracas’ como ‘fortes’) e a consciência, para concluir: “num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro necessita de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento [...]; no segundo ele é apenas um formoso luxo [...] triunfante gratidão”.³³¹

Lembremos, então, que neste momento já atua o conceito de vontade de potência na sua relação com os valores e as condições de existência. Ora, sendo que a forças (deficiências ou riquezas) filosofam em um corpo, logo, será o corpo, enquanto multiplicidade de forças em luta, que servirá de “meio” (fio condutor) para conhecer a “lógica” da vontade de potência e sua relação com o pensamento.

Filosofar servindo-se do corpo como fio condutor vem a mostrar o ‘eu’ como instrumento, expressão, intérprete do corpo; vem a mostrar o corpo, por oposição a nossa pequena faculdade de raciocinar onde não aparece senão ‘causas’ de superfície, como a ‘grande razão’, isto é, a totalidade das causas profundas em sua diversidade móvel e contraditória.³³²

A disposição do corpo dará sentido às perguntas de Nietzsche referentes à morfologia da vontade de potência: “que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença?”.³³³ O que os estados doentios, “fraqueza, recuo, rendição, endurecimento, ensombrecimento”³³⁴, podem ensinar ao filósofo que “leva sua curiosidade” até o fundo? O doente, aqui, estará em vias de apreender a vida e a força criativa da vida de um ponto de vista, de certo modo, privilegiado. O pensamento submetido à pressão da doença – na medida em que a doença ela mesma já não é um “acontecimento que afeta de fora um corpo-objeto”³³⁵ – tem por horizonte, todavia, a *saúde* e aprende “a olhar mais sutilmente para todo

³³⁰ GC, Prólogo, § 2. Mas já em *Aurora*, § 114, Nietzsche apresenta as relações entre saúde-doença e o conhecimento em uma chave afirmativa: “A condição de pessoas doentes que se acham longa e terrivelmente martirizadas por seus sofrimentos, mas cujo entendimento não é turvado por isso, é algo de valor para o conhecimento”.

³³¹ GC, Prólogo, § 2.

³³² HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 38.

³³³ GC, Prólogo, § 2.

³³⁴ *Ibidem*, Prólogo, § 2.

³³⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 12.

o filosofar que houve até agora”.³³⁶ Sendo a doença, assim concebida, um ponto de vista sobre a vida e a saúde, estas, por sua vez, exprimem um ponto de vista sobre a doença. A partir desse olhar, o fraco será aquele que irá fazer da doença o veículo de juízos negativos; e o forte aquele que lutará contra a necessidade da doença que impele para a paz, o sossego, a rendição. Segue-se, então, que muito do que se diz em filosofia pode ser “apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo”.³³⁷

Para Nietzsche, portanto, as condições fisiológicas, entendidas também no amplo escopo das condições de existência, são precisamente a “origem” dos juízos, ou pelo menos sua condição de possibilidade: “por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras”.³³⁸ É nesse sentido que a convalescença, a recuperação das forças, o pensamento submetido à ascensão da saúde, são as condições que possibilitam uma outra consciência, um outro saber: a *gaia ciência*. Aqui está a *filosofia do convalescente*, o conjunto de juízos de valor coextensos ao aumento das forças, a elevação da potência. Assim, Nietzsche declara: “de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto sutil para a alegria”.³³⁹ O filosofar alegre, Nietzsche o designa como uma recompensa por um árduo, profundo labor, seriedade e resistência, na soturna luta com aquilo que a *doença* necessariamente impele em nós. Seria a doença da absoluta desconfiança? A doença da absoluta descrença? Da suspeita e do questionamento generalizados daquele espírito que procurou liberar-se das venerações? De todo modo, há, na liberação aí implicada, um fundo de alegria, um alegre tremor no desafiar que nutre o pensamento com disposições e faculdades mais potentes para interpretar o corpo e a existência. Se há saúde, todo um estilo se constitui em função da força elevada: “o reparo, a travessura, a sorridente [fröhliche] suspeita, a zombaria são sinais de saúde: todo absoluto pertence à patologia”.³⁴⁰ Nutrida de alegre ousadia, a liberação implicará igualmente em um método: o liberado, “com riso maldoso [...] revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor: experimenta como se mostram as coisas, quando são reviradas”.³⁴¹

Grande liberação, *gaia ciência*, grande saúde, são, portanto, termos equivalentes do

³³⁶ GC, Prólogo, § 2.

³³⁷ GC, Prólogo, § 2.

³³⁸ Ibidem, Prólogo, § 2.

³³⁹ Ibidem, Prólogo, § 4.

³⁴⁰ ABM, § 154.

³⁴¹ HDH, Prólogo, § 3.

ponto de vista da vontade de potência, dado que se referem à elevação da potência, ao sentimento de recuperação de forças, ao esbanjamento de saúde, e assim articulam-se com um *pensamento* afirmativo, alegre, que brinca na aparência com gestos, sons e palavras. Expressam, talvez, os momentos de um processo que Nietzsche vivencia ele mesmo em suas reflexões. Ora, em todo caso, tais eram também os traços que marcavam o modo de valoração nobre e a expressão de seu poder. Se, então, é diante de um problema de valor que Nietzsche procura afirmar uma nova ciência, nesse sentido, então, a *gaiia ciência* exprime uma transformação, ou ainda, uma *transvaloração* do sofrimento e da doença, bem como dos conceitos e valores daí derivados. Por isso o riso de Nietzsche não pode ser interpretado conforme as teorias do riso. Por tratar-se de um excedente de forças, não podemos conceber o riso que complementa *A gaiia ciência* no sentido do *alívio*, da suspensão da pressão, tal como interpreta Marie Kathleen Higgins, em seu *Comic relief: Nietzsche's gay science*. A autora insistirá que o projeto geral de *A gaiia ciência* deve ser entendido como um alívio [relief] frente às pressões que uma ciência triste e reativa exige.³⁴² Nietzsche procuraria uma abordagem científica mais alegre [lighthearted] através deste afrouxamento. Entretanto, a noção de alívio não compreende por completo o aumento de forças que vimos caracterizar a grande liberação, permanecendo ainda longe do caráter afirmativo do riso. Não coloca em cena o “fio condutor do corpo”, nem explica porque Nietzsche investe o riso de um *futuro* e de um *uso perigoso*. O problema do riso mesmo não é levantado. E se a autora afirma que Nietzsche escrevera este livro com o objetivo de ser engraçado, isto ainda não explica *o quê e nem o porquê* de Nietzsche achar isto ou aquilo risível, tampouco indica qual o sentido dessa espécie de “humor” nietzschiano. Em oposição, Gianni Vattimo compreende a alegria segundo a noção de “*rafforzamento*” algo como um reforço, *reenforçamento*, que, assim como a convalescença, insiste na ideia de um aumento de forças, retomada de forças, desde o interior da força mesma. Esta última interpretação é mais consequente com o que seguiremos ao longo deste capítulo.³⁴³ Outro autor que trata do tema da *gaiia ciência* é Robert Pippin em seu *Nietzsche, psychology, and first philosophy*. Pippin procura desdobrar a questão do valor em termos de comprometimento à normas, ou seja, a um solo normativo adotado de antemão por todos nós que dá direção, sentido, às nossas valorações. Mas com essa terminologia, Pippin nos remete para o pensamento de John Morreall e a teoria da incongruência que vimos em nossa introdução, colocando implicitamente a alegria sob a condição da ruptura com padrões de expectativa normativa. Pois é assim que Pippin interpreta a *gaiia ciência*: “radical

³⁴² HIGGINS, M. K. *Comic relief: Nietzsche's gay science*. Preface.

³⁴³ VATTIMO, G. *Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000*. Garzanti Libre s.p.a., Italy, 2000, p. 224.

quebra com toda ciência normal autoritária”.³⁴⁴ Entretanto, o autor não apresenta essa ruptura como ligada ao aumento de potência, conseqüentemente, à alegria. Por isso insiste na importância do título como indicando uma inversão da ciência normativa. Ainda que o autor remeta a gaia ciência a uma espécie de coragem que “mantém em cheque seu coração e sua dor” fazendo justiça às demandas da vida, o aumento da potência não é evocado.

De todo modo, *A gaia ciência* indica ser, a princípio, um livro para espíritos brincalhões, ou para o que há de brincalhão no espírito livre, como dão testemunho os 63 poemas que servem de prelúdio: *Brincadeiras, astúcias e vingança* (Scherz, List und Rache) e também os 14 poemas que fecham o livro: *Canções do príncipe Fora da Lei* (Lieder des Prinzen Vogelfrei).³⁴⁵ Como síntese da grande liberação e da retomada de forças, a gaia ciência expressa “o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo”.³⁴⁶ Santo, não é apenas a imagem do tipo isento de crimes e pecados, cuja vontade apaziguada e purificada não implica em sofrimento nem em hedonismo, mas é precisamente tudo o que até então a metafísica revestiu com o manto da pureza e universalidade; o que até então a moral científica louvou como bom e virtuoso. Com a gaia ciência, a transgressão, a transvaloração, se dá na forma do “divertimento”, “tolice, desenvoltura”³⁴⁷, o que exige do leitor-intérprete uma nova sagacidade, um sexto sentido para intenções por trás das intenções: toda a arte da interpretação.³⁴⁸ Mais que isso, exige um encontro com o leitor que seja *avaliativo*. Por isso, Nietzsche comenta no prólogo: “talvez não baste somente um prólogo para este livro; e afinal resta sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivido algo semelhante possa

³⁴⁴ PIPPIN, R. *Nietzsche, psychology, and first philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago, 2010, p. 33.

³⁴⁵ “Brincadeira, astúcia e vingança” [Scherz, List und Rache], coleção de poemas publicados na primeira edição em 1882, e “Canções do príncipe Fora da Lei” [Lieder des Prinzen Vogelfrei] adicionados na segunda edição, em 1887, junto ao Livro V de *A gaia ciência*. *Brincadeira, astúcia e vingança* é o mesmo título de uma ópera de Goethe, originalmente musicada por Max Bruch. Resumidamente, a opereta conta a história de um casal, Scapin e Scapine, que se vinga de um médico que os enganou. O casal elabora um plano malicioso, uma farsa, que leva o Doutor a acreditar que “assassinou” Scapine. Por testemunhar o “assassinato” da moça, Scapin exige uma quantia de dinheiro do médico, em troca de silêncio. De fato, em 1881, Nietzsche viaja para Recoaro com seu amigo Köselitz (Peter Gast) e este lhe mostra sua composição musical para a opereta de Goethe (cf. JANZ, C. P. *Nietzsche: biography*. t. 2. p. 353-355). Segundo Kathleen Higgins, “desta associação pessoal, podemos concluir que Nietzsche estava simplesmente fazendo uma piada privada com o título, em honra de sua amizade com Köselitz” (HIGGINS, M. K. *Comic relief: Nietzsche’s gay science*, p. 22). Acreditamos que, mais que uma referência, com essa paródia, Nietzsche tenha conferido um sentido próprio ao título, associando o tema da subversão (Fora da Lei) e da brincadeira, cuja matriz é a relação da vontade de potência e da elevação da potência com a resistência.

³⁴⁶ GC, § 382.

³⁴⁷ GC, Prólogo, § 1.

³⁴⁸ Cf. GM, Prólogo, § 8.

familiarizar-se com a vivência deste livro mediante prólogos”.³⁴⁹ Em carta à Karl Knortz, Nietzsche reitera a questão, que admite atravessar seus escritos: “Zaratustra acredito que seja a obra mais profunda existente em alemão [...]. Mas para *sentir o mesmo* serão necessárias gerações inteiras, que primeiro *façam suas* as vivências interiores às quais esta obra deve sua origem”.³⁵⁰ Mas este “familiarizar-se com a vivência” traduz, na verdade, um encontro ao nível avaliativo, um encontro que é precisamente uma consonância, coextensão, uma harmonia. Um desses encontros avaliativos se dá pelo riso, na comunidade e na comunhão avaliativa que é o *rir junto* com Nietzsche. Esta noção é de extrema importância para nosso estudo. Ao *rir junto* de Nietzsche, compreendemos sua “comunicação indireta”, acompanhamos um deslocamento avaliativo, também perspectivo, ao nível das forças e um conseqüente *alinhamento* com a perspectiva valorativa do texto. Neste riso, *participamos* de um ponto de vista avaliativo, tomamos parte em uma perspectiva, e temos a satisfação imediata desta forma de conhecimento em comum: sofremos uma elevação de potência. Ao falar do *Zaratustra*, Nietzsche insiste em afirmar que há condições para conhecê-lo:

Não se pode gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua: só então poderá fruir o privilégio de participar, reverentemente, do elemento alciônico do qual se originou aquela obra, da sua luminosa claridade, distância, amplitude e certeza.³⁵¹

A condição de ser ferido e encantado pelas palavras de Zaratustra não apenas permite uma participação no “elemento alciônico”, ou seja, sua origem em um estado de graça e gracejo, mas também encaminha à conseqüente compreensão, ao seu ponto de vista. Ligados, então, o elemento afetivo e a compreensão comunicam-se em uma espécie de *participação*. Ora, por isso, aqueles que riem com Nietzsche são propriamente denominados *seus amigos*:

Entre amigos
Um epílogo

É belo guardar silêncio juntos
Ainda mais belo é rir juntos –
Sob a tenda do céu de seda
Encostado ao musgo da faixa
Dar boas risadas com os amigos
Os dentes brancos mostrando.

Se fiz bem, vamos manter silêncio;

³⁴⁹ GC, Prólogo, § 1.

³⁵⁰ BVN, 1888-1050.

³⁵¹ GM, Prólogo, § 8.

Se fiz mal – vamos rir então
 E fazer sempre pior,
 Fazendo pior, rindo mais alto
 Até descermos à cova.

Amigos! Assim deve ser?
 Amém! E até mais ver!³⁵²

O que define a amizade, afinal? Senão uma compreensão profunda que permite uma comunicação indireta, que dispõe uma perspectiva comum e exterior para suas avaliações, uma “elevada sede conjunta de um ideal”³⁵³? Um exemplo é a circunstancial amizade que Nietzsche proclama com os eruditos. Após caracterizá-los como “corcundas” oprimidos pelo ofício, Nietzsche os oferece a mão quando se depara com outra figura, o “literato contemporâneo”: “Não, meus eruditos amigos! Eu os abençôo até mesmo por sua corcunda! E por desprezarem, como eu, os literatos e parasitas da cultura!”³⁵⁴ Precisamente aí, por *desprezarem juntos* é que são amigos, quando possuem uma harmonia avaliativa. Veremos ainda em nosso terceiro capítulo algumas implicações desta noção de desprezo, aqui basta apontar que o conceito de *gaia ciência* – como mostra o prólogo – exige igualmente um encontro avaliativo por ser colocar em cena o riso e a convalescença.

São as elevações, as retomadas de força, “saturnais do espírito”, que Nietzsche endereça à *gaia ciência* enquanto “experiência anterior”.³⁵⁵ De fato, *gaia ciência* já não é mais apenas o título que reúne uma série de aforismos leves e esperançosos. Trata-se de um conceito elaborado a partir da vivência íntima do filósofo com as forças que constituem seu pensamento e, assim, incide em diferentes dimensões de sua filosofia. Um conceito que deve ser considerado a partir do estado elevado do ânimo. Nietzsche refere-se à experiência poético-trovadoresca³⁵⁶ para exprimir este estado elevado, mas contará com sua própria experiência filosófica para conferir-lhe um sentido abrangente.³⁵⁷

³⁵² HDH, I, Epílogo.

³⁵³ GC, § 14.

³⁵⁴ GC, § 366.

³⁵⁵ Cf. GC, Prólogo, § 1.

³⁵⁶ “*Gai saber*” ou “*gaya scienza*”, literalmente *alegre saber*, é uma expressão pertencente à poesia europeia trovadoresca e provençal do período que compreende os séculos XII ao XIV. Designa a arte poética dos trovadores, a habilidade técnica e os valores requeridos para a escrita da poesia, bem como o próprio pendor e disposição do espírito para a leveza, a alegria, a jovialidade. Esses poetas, “misteriosos cultuadores de uma nova forma de liberdade que os tornava capazes de se alegrar sinceramente com a natureza” (BARROS, J. D. *A gaia ciência dos trovadores medievais*. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis: EDUFSC, v. 41, n. 1 e 2, p. 83-110, abr./out. 2007. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/issue/view/1102/showToc>>, p. 84), agradam Nietzsche (cf. EH, *A gaia ciência*) não apenas em seu conteúdo mas também em seu *modo de vida, sua filosofia*. Errantes, aventureiros, quixotescos, adoradores de musas e pagãos, estes poetas deixaram em sua poesia, tanto nos

Neste livro de 1882, Nietzsche deixa entrever que o aumento ou elevação da potência, a busca pelo *mais*, como caráter efetivo da vontade de potência, portanto, da vida, assim que se torna impulso dominante e é incorporado, aponta para uma nova consciência, um novo saber: propriamente um *alegre saber*, dado que a elevação implicará em um novo pensar e um novo sentir que tem o riso e a alegria como seu correlato imediato.

Pode-se afirmar, portanto, que *A gaia ciência* se refere à saúde, também em vista do que Nietzsche designa por “A grande saúde”³⁵⁸, uma “nova felicidade”; refere-se, pois, a um *estado elevado do ânimo* [hohe Stimmungen], como efeito da elevação da potência. Por outro lado, se observarmos os temas tratados no livro de 1882, veremos que junto da elevação da potência há um distanciamento crítico dos conceitos lógicos e das categorias da razão, encarados como *erros do conhecimento*, na medida em que Nietzsche exige que sejamos consequentes aos questionamentos no campo do saber.³⁵⁹ Com isso, o filósofo procurará um

gêneros quanto no estilo, a maneira alegre de pensar, viver e sentir. Em meio ao estado político-cultural medieval, onde coexistiam formas brutais de tratamento com anseios elevados e de refinamento, foram capazes de criar uma nova forma de amar. É o mundo paradoxal medievo, profícuo em perspectivas, “visões de mundo” e “tendências de pensamento” (BARROS, J. D. *A gaia ciência dos trovadores medievais*, p. 90), que circunda toda a gama espiritual do Gai Saber trovadoresco: “um saber inteiramente dedicado à capacidade de viver intensamente, ao envolvimento amoroso, à exaltação da natureza, à experiência da verdadeira liberdade e, sobretudo, à fina arte de tecer versos e fazer da própria vida individual, ela mesma, uma obra de arte” (BARROS, J. D. *A gaia ciência dos trovadores medievais*, p. 84).

Tal poesia percorria um território ainda livre de Estados e delimitações políticas determinadas; a linguagem, portanto, mais livre, era matéria de criações nômades que poderiam ser declamadas em qualquer cidade pelo trovador, definido então como “aquele que compõe poesias destinadas a serem difundidas mediante o canto e que, portanto, chegam ao destinatário por ouvido e não por leitura” (RIQUER, M. *Los trovadores. Historia literária y textos*. v. 1. Letras e Ideas. Colección dirigida por Francisco Rico. Barcelona: Editorial Ariel. 3. ed., 1992, p. 19). É, pois, o som e a musicalidade da palavra que se impõe como medida na poesia trovadoresca. A primazia do ritmo cantado e da fonética articulada cria uma medida extremamente sensível e sensualista para a beleza poética, uma afecção direta para o espectador; nela se exige do compositor sobretudo uma inteligência perspicaz de qualidade inventiva que será enfim a marca mesma do bom poeta.

A história da poesia trovadoresca e provençal nos leva a um mundo bastante distinto da imagem comum da Idade Média e remete para as origens da poesia europeia. Nietzsche julga ser não pouca a importância da poesia trovadoresca para a cultura europeia: “o amor-paixão [...] deve absolutamente ter uma procedência nobre: é notório que ele foi invenção dos cavaleiros-poetas provençais, aqueles magníficos, inventivos homens do ‘gai saber’, aos quais a Europa tanto deve, se não deve ela mesma” (ABM, § 260). Lembremo-nos das cantigas de amor e de amigo, das cantigas de escárnio, que tão fortemente influenciaram a poesia portuguesa, para termos em mente o tom próprio ao poeta provençal: amor, humor e aventura, como na poesia *O teste do Gato*, de Guilherme IX, conde de Peitieu, tão habilmente traduzida por ninguém menos que Augusto de Campos. (Cf. CAMPOS, A. *Verso reverso controverso*. Coleção Signos, dirigida por Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 15).

³⁵⁷ Nesse ínterim, vale ressaltar que a proximidade com o sentido religioso na experiência de elevação se justifica por, a esta altura, para Nietzsche, a religião ter sido abandonada, “mas não as intensificações e elevações do ânimo adquiridas através delas” (HDH, § 222).

³⁵⁸ GC, § 382.

³⁵⁹ Cf. GC, § 2. Nietzsche evoca essa “seriedade” também na forma da *consciência intelectual*, uma “exigência de certeza” que impede acreditar nisso ou naquilo “sem antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra”.

meio de promover a elevação da potência (fortalecimento) no espírito científico.³⁶⁰ Esses são dois aspectos da *alegre ciência* de Nietzsche que cabe agora explorar.

³⁶⁰ Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 239.

2.2. Estado elevado do ânimo e embriaguez

Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, [...] a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.

(GC, § 370)

A *gaia ciência* traduz uma vivência pessoal de Nietzsche, uma *hohe Stimmung*, um elevado estado do ânimo. Tal estado elevado pode ser confundido com a ideia do aumento do *sentimento de poder* [machtgefühl], amplamente abordado em *Aurora*, mas que se vê ampliado em *estado elevado* após o pensamento do eterno retorno em 1881.³⁶¹ Tudo se passa como se Nietzsche buscasse o mais alto sentimento de poder, dado, entretanto, como fundamento de um novo pensar. A diferença estabelecida entre esses momentos levanta questões sobre a relação do sentimento de poder com a consciência, ou ainda, das relações do estado do ânimo com o pensamento. O sentimento de poder aparecia ainda ligado a uma certa antropologia, como dado observado em diversas experiências humanas. Mas Nietzsche ainda não fala de uma *busca* por estados elevados de sentimento de poder, não propõe ainda que destes sentimentos de poder brotem precisamente as avaliações ditas nobres. Mas deixando de

³⁶¹ Em agosto de 1881, Nietzsche chega ao pensamento do eterno retorno do mesmo. Em carta a Peter Gast, se refere ao conceito como “uma nova visão que sou o primeiro dos homens a ter” (BVN-1881, 136, segundo a classificação Colli-Montinari). O fragmento póstumo 11[141] também data de agosto de 1881 e assina: “Início de agosto 1881, em Sils-Maria, 6.000 pés acima do mar e mais ainda, para além de todas as coisas humanas!”. Mas este pensamento tem o caráter de uma experiência, uma vivência íntima que abala e transforma o pensador Nietzsche profundamente. Ora, os escritos que compõe os primeiros livros de *A gaia ciência* foram planejados como um prolongamento de *Aurora*. Todavia, esse plano foi alterado após o pensamento do eterno retorno. Foi a partir da conhecida experiência de Sils-Maria que Nietzsche recompôs seus escritos e reorientou seus pensamentos, resultando no livro publicado em 1882. Sobre a gênese e composição de *A gaia ciência*, Cf. SALAQUARDA, J. A última fase de surgimento de *A gaia ciência*. In: *Cadernos Nietzsche* nº 6. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p.76. Cabe também levantar a questão do parentesco da experiência do eterno retorno com o “estado de alma” do santo. A psicologia do santo, daquele que aspira à santidade, com todas as práticas ascéticas e delírios que ela implica, tende somente ao autodesprezo e à condenação do corpo e da vida. Ainda que este estado se componha de “elementos que todos nós conhecemos muito bem, mas que sob a influência de ideias não religiosas se mostram em cores diversas” (HDH, I, § 142), resta a diferença de natureza quanto à qualidade da vontade e à força da interpretação. Por isso, Nietzsche procura dar sentido aos estados elevados do ânimo de acordo com a valoração nobre, como veremos. Por fim, essas breves considerações conferem novos matizes à epígrafe que inaugurou nossa introdução: “Eu sou um aprendiz do filósofo Dioniso, preferiria antes ser um sátiro do que um santo” (EH, Prólogo, § 2).

lado a proximidade entre estes dois momentos e as diferentes determinações que neles incidem, cabe perguntar em que sentido se diferenciam daquilo que em *O nascimento da tragédia* Nietzsche designa por êxtase dionisíaco ou embriaguez, e que redimia o sofrimento na arte. Pela negativa, dois aforismos nos ajudam a diferenciar o estado elevado do ânimo dos estados de embriaguez.³⁶² Nietzsche insiste que há uma diferença entre um curto e um longo estado elevado; lhe parece inclusive “que a maioria dos homens não crê em estados de ânimo elevado, a não ser por instantes”.³⁶³ Ele recusa a autenticidade desses curtos estados, que lhe parecem fantoches ou cópias efêmeras da verdadeiro e duradouro ânimo exaltado:

Esse dia me deu mais uma vez sentimentos fortes e elevados, e, se a noite eu pudesse ter música e arte, sei bem qual música e arte eu *não* gostaria de ter, isto é, aquela que pretende embriagar seus ouvintes e empurrá-los para um instante de sentimentos fortes e elevados [...]. Que importa o vinho ao homem tomado de entusiasmo?”³⁶⁴.

A elevação da potência do ânimo não se confunde com os estados momentâneos de embriaguez; são duas coisas que diferem em natureza, dado que são engendradas por procedimentos diferentes e chegam, igualmente, a resultados distintos. Segundo Nietzsche, para o homem de elevado sentimento, a embriaguez, sem “razão suficiente”, “macaqueia a alma em maré alta”, simulando-a, pois se utiliza de meios exteriores que produzem falsos efeitos locais e por tempo determinado, visando sobretudo aliviar uma tensão, descontraír, no pleno sentido da palavra. Tal mecanismo não eleva a perspectiva e o sentimento “acima das

³⁶² Entendemos que Nietzsche renova a ideia da embriaguez dionisíaca como estado fulgurante e momentâneo de dissolução mística com o Uno-primordial, presente em *O Nascimento da Tragédia*, em favor de um estado de ânimo em repetida retomada de elevação, uma harmonia com a vontade de potência. Primeiro, porque Nietzsche renova seu entendimento do dionisíaco e do trágico, passando de um ‘dualismo’ recíproco a um vetor afirmativo e criativo que reúne a criação e a destruição em um mesmo ato. Depois, porque a relação entre conteúdo e forma, fenômeno e coisa em si, verdade e erro, são todas assimiladas pela noção nietzschiana de aparência, e a embriaguez não pode mais ser concebida como uma via de acesso a uma realidade “primeira”. Vemos então um esforço de Nietzsche em ultrapassar a embriaguez. Em GC § 57, ao se posicionar contra os sóbrios realistas, Nietzsche diz: “não existe ‘realidade’ para nós – e tampouco para vocês, sóbrios -, estamos longe de ser tão diferentes como pensam, e talvez nossa boa vontade em ultrapassar a embriaguez seja tão respeitável quanto sua crença de que são *incapazes* de embriaguez”. E em A § 44, um apontamento crítico sobre a fé na embriaguez: “Tal como agora os selvagens são rapidamente corrompidos e arruinados pela ‘água ardente’, a humanidade como um todo foi corrompida, pelas aguardentes *espirituais* dos sentimentos inebriantes, e por aqueles que mantiveram vivo o anseio por eles: talvez ainda venha a se arruinar com isso”. Deve-se ter claro que não será toda e qualquer embriaguez uma embriaguez dionisíaca. O essencial da embriaguez é “o sentimento de acréscimo da energia e da plenitude” (CI, IX, § 8). O que aqui evocamos como oposta à embriaguez momentânea se concebe como uma embriaguez contínua, processual. Nietzsche mesmo diferencia um tipo de embriaguez apolínia (o olhar e a visão excitados) e uma dionisíaca; esta última, por manter *tudo* o sistema afetivo excitado e intensificado “entra em toda pele, em todo afeto: transforma-se continuamente” (CI, IX, § 10): trata-se do que aqui chamaremos de *estado elevado do ânimo*, o “histrionismo dionisíaco”, contínua elevação da potência.

³⁶³ GC, § 288.

³⁶⁴ GC, § 86.

coisas” de modo prolongado e definitivo, algo que apresentaria uma nova dimensão para o corpo, uma dimensão intensiva da vontade de potência. Aquele que busca a embriaguez, por sua vez, manifesta uma lassidão da vontade de potência, uma anarquia dos instintos, cansaço. Nele há necessidade do narcótico. O *narcótico*, seja o teatro, uma filosofia, o trabalho, seja “maneiras de pensar e sentir”³⁶⁵, ou mesmo o álcool³⁶⁶ – esses “meios embriagadores e chicotadas idealistas” – não oferece nenhuma longa duração do estado intensivo. Contrariamente, sua demanda supõe a degeneração do instinto (da vontade de potência) e exige continuamente o aumento da dose. O vício e o luxo, diz Nietzsche, são uma “necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais frequentes, como sabe toda natureza esgotada”.³⁶⁷ O narcótico é, assim, próprio aos homens que “à noite não parecem vencedores em carros triunfais, e sim mulas cansadas, nas quais a vida frequentemente exercitou seu chicote”.³⁶⁸ Esses homens se descontraem com música e arte e com meios embriagantes, necessitam de drogas metafísicas para que *suportem* a vida interpretada pelo sofrimento: aqui a arte aparece como grande consolo, a velha consolação metafísica.³⁶⁹

Em contraposição “quem tem em si tragédia e comédia bastantes fica de preferência longe do teatro”³⁷⁰, ou seja, não procura narcóticos e meios anestésicos para a existência. Aquele que vivencia o corpo como campo de forças e intensidades em sua orientação afirmativa, não busca uma embriaguez eventual, local, *momentânea* (em que o esquecimento viria como um paliativo ineficaz, sem resolver o drama da existência no seu fundamento). Ele afirmará toda a dor, afirmará todo o sofrimento, como motivo de alegria, como meio para a elevação da potência, não cedendo ao breve e precário prazer oriundo do alívio e da distração. Assim, o tipo elevado, diz Nietzsche, se ele faz uma exceção e comparece ao teatro, “todo o evento – incluindo teatro, público e autor – torna-se-lhe o verdadeiro espetáculo trágico e cômico”.³⁷¹ Isto equivale a dizer que, para além da representação paliativa, Nietzsche procura ampliar os campos de força, que se desdobram em cenários cada vez mais exteriores; o teatro encena, junto de todo o conjunto, um teatro maior, teatro das forças, teatro da vontade de

³⁶⁵ GC, § 145.

³⁶⁶ GC, § 147: “O que os povos selvagens tomam primeiramente dos europeus? Aguardente e cristianismo, os narcóticos europeus”.

³⁶⁷ CI, VI, § 2.

³⁶⁸ GC, § 86.

³⁶⁹ Vale retomar aqui um importante trecho do prefácio a *O nascimento da tragédia*, onde Nietzsche afirma, diante dos “consolados”, românticos cristãos, que se deveria “aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá*”, da terra, que se deveria aprender “a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas” (NT, Prefácio, § 7). Tal é a centralidade do riso no pensamento do autor, na medida em que busca superar as avaliações negativas da moralidade cristã.

³⁷⁰ GC, § 86.

³⁷¹ GC, § 86.

potência. Com isso, aquele breve sentimento de embriaguez, a homeopática eutanásia que promove esquecimento momentâneo, dá lugar a um processo intensivo, que não cessa diante do estímulo, ampliando sua rede de relações de forças vertiginosamente, “abarcando muitas coisas difíceis”.

Dissemos, pois, que o estado de ânimo é um sentimento elevado de potência que acompanha “os mais fortes pensamentos e paixões”. Todavia, ainda não está decidido como tal estado será interpretado, pois há casos em que

o homem não ousou incluir em si todos os seus momentos fortes e admiráveis, ele os concebeu como ‘passivos’, como ‘sofridos’, como sobrepujamentos – a religião é um rebento da dúvida acerca da unidade da pessoa, uma *altération* da personalidade: na medida em que toda grandeza e força do homem foi concebida como *algo-além-do-humano*, como *estrangeira*, o homem apequenou-se.³⁷²

Ora, contrariamente, a própria gênese dos valores nobres está ligada a questão do estado elevado do ânimo. Diz Nietzsche, em *Além do bem e do mal*: “quando os dominantes determinam o conceito de ‘bom’, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia”.³⁷³ Mais que isso, o nobre possui “o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto superação do homem’”.³⁷⁴ O modo escravo irá rejeitar qualquer autoridade sobre tais êxtases, colocando-os sob a insígnia de um poder exterior. Sendo assim, será necessário não apenas evitar uma interpretação que exteriorize a elevação, como também, por outro lado, procurar interpretar os estados elevados do ânimo como processos imanentes do corpo; será necessário conduzir tais estados aos pensamentos correspondentes e observar, em cada caso, de forma experimental, o que foi pertinente, e o que deve ser eliminado, o que equivale a dizer: determinar sua tábua de valores segundo o modo nobre de valoração.

Para tanto, há de se supor outras transformações ao nível dos conceitos e das formações da consciência em geral. Estas formações devem ser encaradas como signos [Zeichen] de forças, signos que expressam as qualidades e variações das forças. São produzidos na consciência como expressões de estados corporais, da qualidade da vontade de potência, e ligam-se moralmente à filosofia: “Eudemonismo, hedonismo, utilitarismo, como signos da não liberdade, como toda moral da astúcia. O *heroísmo* como signo da

³⁷² 14[125], primavera de 1888.

³⁷³ ABM, § 260.

³⁷⁴ ABM, § 257.

liberdade”.³⁷⁵ Como signos, as formações da consciência estendem as variações das forças e da vontade de potência, de tal modo que expressam signos de degeneração e\ou signos de ascendência. Logo, a “verdade” do pensamento é encontrada somente nos estados do ânimo.

Consoante a tais delineamentos, Nietzsche anota em 1884:

Para o plano

A. As hipóteses regulativas

B. O experimento

C. Descrição (no lugar da suposta ‘explicação’)

Os estados de ânimo aí pertinentes como as realizações mais elevadas (de mim para mim)

Filosofia como expressão de um estado de ânimo extremamente *elevado*.³⁷⁶

As hipóteses regulativas permitem a filosofia experimental desprender-se da fixidez dos conceitos (e seu conceito de verdade) para arriscar conceber pensamentos e formulações que favoreçam e desencadeiem estados elevados do ânimo. Ao adotar uma visão “forte”, elevada, os pensamentos serão a expressão dessa elevação e procurarão dominar. Mas a filosofia experimental reserva para si a disposição para assumir outros pontos de vista, não permitindo uma fixação demasiado permanente, compondo o jogo cambiante das perspectivas. Já a “descrição no lugar da ‘explicação’” promove precisamente uma abertura para transformações que buscam a elevação da potência e esta será, então, o correlato geral dos “mais fortes pensamentos e paixões”. No jogo cambiante dos pontos de vista em função da elevação, Nietzsche descreve efeitos ascendentes, “um constante subir-degraus e, ao mesmo tempo, descansar-nas-nuvens”³⁷⁷, efeitos da percepção (descrição) que vai de encontro com a vontade de potência.

Ora, como dissemos, a força, por sua vez, não se dá ‘por trás’ das formas, mas na dissolução das formas descritas.³⁷⁸ A descrição busca o campo das forças, “constituído de singularidades agressivas, não havendo, assim, nem distribuição estável, nem configurações privilegiadas”.³⁷⁹ As formas, os objetos, não correspondem, assim, a unidades de representação. Como diz Deleuze, “o objeto ele mesmo é força, expressão de uma força. [...] Não há objeto (fenômeno) que não seja possuído, pois que nele mesmo ele não é uma aparência, mas a aparição de uma força”.³⁸⁰ Ou nas palavras de Nietzsche: “Não existem

³⁷⁵ 7[38], primavera-verão de 1883.

³⁷⁶ 26[239], verão-outono de 1884.

³⁷⁷ GC, § 288.

³⁷⁸ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 171. “Afirmativo só é o dionisiaco: estado estético obscuro, dissolução das formas; mas sobretudo, transfiguração”.

³⁷⁹ Ibidem, p. 45.

³⁸⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 7.

‘coisas’, mas *quanta* dinâmicos, numa relação de tensão entre todos os outros *quanta* dinâmicos e cuja essência reside na sua relação com todos os outros *quanta*, na sua ‘ação’ sobre eles”.³⁸¹ Com a descrição, este mundo dos *quanta* “sobe à superfície” enquanto que o mundo da metafísica e dos conceitos, das formas elevadas, “desce à superfície”.

Nietzsche, com o campo, está em condições de construir a perspectiva das variações do ânimo conforme desarticula a ordem das razões que codificam os signos (conceitos etc.) das forças, como que por desmontagem de um cenário ou de uma máquina. No limite, toda vez que Nietzsche questiona os pressupostos da cultura e do pensamento desvendando suas hipóteses implícitas, bem como o valor dos seus valores, um novo sentir o toma como variação do estado do ânimo ou “tonalidade da alma”. Toda vez que um juízo é revelado em sua impostura, que uma “razão” tomba, que um ídolo dá lugar à multiplicidade de perspectivas, vence um afeto afirmativo, e eleva-se o ânimo. Assim, no Prólogo ao *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche alude, a propósito do uso do martelo, a um “deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos”.³⁸² Conforme Nietzsche escruta as hipóteses do pensamento, ele encontra, na simultaneidade do *seu* pensamento com o pensamento sobre o pensamento (de mim para mim), a gênese mesma do pensar: as forças e as intensidades do corpo. Então, engajado em desconstruir os juízos morais e conceitos que desprezam o corpo e o campo das forças, engajado em não mais aceitar um nascimento puro da razão; empenhado, assim, em destruir a pretensão do sujeito cognoscente como fundamento do ser e do pensar, de modo a liberar o signo afirmativo para o homem do futuro, Nietzsche terá de buscar uma maneira de dar passagem às forças, submetendo seu próprio pensamento (tanto no estilo como no conteúdo) ao critério da vontade de potência. Ora, um desses acessos é o riso, na medida em que se reconhece seu poder de desarranjo (seja na ordem conceitual, representativa, ou nos valores), que Nietzsche o toma como meio “bem-aventurado” de proceder com seu projeto filosófico. Entretanto, havíamos mostrado no primeiro capítulo que o riso era manifestação da vontade de potência. A diferença aqui é que o empreendimento filosófico de Nietzsche incorpora o riso como parte de um método experimental. É por esta razão que acreditamos haver, em Nietzsche, uma *arte do riso*, que se reflete a si mesma em seu exercício. Um saber que se dobra na linguagem para desafiá-la, um *páthos* que se volta contra a seriedade, para transgredi-la por excesso, e que *por consequência* diz *Não* à negação valorativa da existência que permeia a ciência e a cultura. Nesse sentido, lembremos aquela lição de metodologia: com riso maldoso, experimentar as coisas (os

³⁸¹ 14[79], primavera de 1888.

³⁸² Cf, Prólogo.

valores) reviradas. A arte do riso de Nietzsche deve então ser compreendida segundo seu poder valorativo atuante ao nível das forças e dos corpos, sendo capaz de submeter a linguagem a este “estado primário” segundo o critério do aumento de potência (alegria). Nesta arte, se reencontram o combate, a resistência e a elevação da potência. Logo, o perspectivismo, a filosofia experimental, a crítica do valor, bem como o *Sim* dionisíaco serão beneficiados pela arte do riso, esse “grande meio de educação”³⁸³, que Nietzsche exige que se aprenda: “homens superiores, *aprendei* – a rir”.³⁸⁴

Sob a ótica da pura variação de intensidade, realidade impulsiva das forças, o pensamento não terá mais por objeto suas ficções, como se representassem objetos reais. O livre fluir de estados descontínuos, variações, altos e baixos têm como “objeto” a sua própria procedência, o pensamento tem por objeto a sua intensidade. No mesmo movimento o pensamento eleva-se acima de suas ficções, distancia-se de si mesmo enquanto conjunto de representações e signos. O riso que constantemente acompanhará as viradas e reviravoltas e altos e baixos das intensidades do pensador, a alternância entre ascensão e declínio, indica que há, neste processo, inversões de perspectivas valorativas constantes, desarranjos, deslocamentos de sentido, quedas e retomadas de força como correlatos dos pensamentos e reflexões.³⁸⁵ Isto é igualmente verificável em *Assim falou Zaratustra*. Após louvar com lamentações as profundezas do mar, lhe sucede rir de si mesmo de modo a perspectivar o estado em que se encontrava:

Ao falar assim, Zaratustra riu de si mesmo com tristeza e amargura. O quê, Zaratustra!, disse ele, ainda queres cantar consolos para o mar? Ah, carinhoso tolo Zaratustra, pródigo e beato na confiança! [...] sempre te achegaste confiantemente a tudo que é terrível. [...] O amor é o perigo do mais solitário, o amor a tudo, *bastando que viva*. São de rir, em verdade, minha tolice e minha modéstia no amor!³⁸⁶

Tais variações do ânimo exprimem mudanças de perspectivas valorativas. O ânimo [die Stimmung], “uma flutuação de intensidade”³⁸⁷ devido às próprias relações de forças como dados primeiros do corpo, é que, então, será tomado como “objeto” no pensamento. Como “impulsos íntimos”, os dados primeiros do corpo são o “germe a partir do qual nasceu

³⁸³ GC, § 177.

³⁸⁴ NT, Tentativa de autocrítica, § 7.

³⁸⁵ Sobre a importância das variações de perspectivas para o filósofo, cf. ABM § 211; com relação à Grande Saúde, cf. GC, § 382.

³⁸⁶ Z, III, O andarilho.

³⁸⁷ KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p.81

a planta inteira”³⁸⁸ do pensamento. Daí Nietzsche afirmar que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico”.³⁸⁹ Ou seja, se o corpo não é mais uma propriedade do eu mas o campo dos impulsos, o eu não é mais senhor do querer e das razões, mas instrumento [Werkzeugs] dos impulsos. Assim, o corpo é um pensamento, “um pensamento mais espantoso que a antiga ‘alma’”.³⁹⁰

Stimmung não é, portanto, um estado que se atinge por meio de narcóticos, por meio da arte ou de algum evento momentâneo, mas é, sim, um efeito do longo e contínuo processo da própria interpretação do corpo como estado contínuo de variação intensiva, um processo experimental das vivências, que culmina em uma outra consciência. As vivências, as aventuras do pensamento, os experimentos morais, são o meio para a experiência do corpo como campo dos impulsos. Diz Nietzsche: “como intérpretes de nossas vivências [...] queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”³⁹¹, ou seja, trata-se de tomarmos a nós mesmos como meios para o conhecimento e “lançarmo-nos no proibido”, a fim de multiplicar as perspectivas e avaliações.

Ora, se é na abertura da consciência aos impulsos do corpo que a *Stimmung* é experimentada; se é, não apenas na variação, mas também na permanência em um *alto e elevado estado do ânimo* que a consciência experimenta novas perspectivas, essa permanência poderá distinguir os homens segundo sua grandeza: “O que distingue uns homens de outros é o tempo em que são capazes manter um estado elevado do ânimo”.³⁹² Precisamente porque, com o ânimo elevado, pode-se atingir perspectivas distantes, nutridas de força, que permitirá uma postura ante o terrível na existência, tornando um tipo mais valioso que outro em uma hierarquia. Um trecho de *Zarathustra* é bastante revelador nesse sentido, na medida em que relaciona o riso (a arte do riso) e a elevação:

Já não sinto como vós: essa nuvem que vejo abaixo de mim, essa coisa negra e pesada da qual eu rio – justamente isso é vossa nuvem de tempestade. Olhais para cima quando buscais a elevação. Eu olho para baixo, porque estou elevado. Quem, entre vós, pode ao mesmo tempo rir e sentir-se elevado? Quem sobe aos montes mais altos ri das tragédias do palco e da vida.³⁹³

³⁸⁸ ABM, § 6.

³⁸⁹ ABM, § 3.

³⁹⁰ 36[35], junho-julho de 1885.

³⁹¹ GC, § 319.

³⁹² 11[326], primavera-outono de 1881.

³⁹³ Z, I, Do ler e escrever.

No pensamento de Nietzsche, neste momento específico de sua trajetória filosófica, entre 1882 e 1885, trata-se de abrir passagem para aumento contínuo da potência, para elevar-se acima das tempestades da vida e afirmá-la plenamente. Trata-se não apenas de tornar leve o que era pesado, mas de transmutar e transfigurar o pesado ele mesmo em leveza. Rir das tragédias do palco e da vida designa uma transformação valorativa que avalia o sofrimento não apenas como “digno da risada”, mas sobretudo como algo de valor relativo. O “sentir-se elevado” que acompanha o riso de Zaratustra, mostra a distância diante das tempestades da vida, mas exprime, por outro lado, uma vontade de afirmação superior, por sua vez, o corpo afirmativo como afirmador da vida. Curiosamente, o estado elevado do ânimo nada mais é que o estado intensivo do corpo levado à consciência, a renovação do pensamento pelo corpo em meio ao campo de forças em luta.³⁹⁴ Dado isto, a tarefa de “*naturalizar* os seres humanos”, que introduzimos no primeiro capítulo, pode ser descrita como o esforço para “restituir o pensamento às forças ‘corporalizantes’ (aos impulsos)”.³⁹⁵ Apresentamos o riso no primeiro capítulo como uma “certeza instintiva do agir”, razão pela qual constituirá tanto a passagem para a “naturalização”, sendo um gesto afirmativo do corpo, quanto expressará o *páthos* do espírito elevado, da “alma em maré alta”, cuja “coragem quer rir” e “que joga, *pode* jogar com grandes tarefas...”³⁹⁶. Portanto, rir já não é uma reação mecânica, reflexo psicológico ou evento estético. Nietzsche delegará ao riso o máximo da atividade da potência, a atividade formadora (no sentido da educação) mais nobre, afirmativa, transmutadora, incorporando-o em sua filosofia: “*o riso sagrado de Zaratustra*”.³⁹⁷ Se em nosso primeiro capítulo mostramos como o riso era entendido segundo a moral nobre, agora ele apresenta seu efeito liberador, elemento que permite passagens e inversões de perspectiva que elevam a potência. É com o riso que Nietzsche pode enfim proceder às investigações mais profundas e radicais (ao nível das forças e da vontade de potência) para compreender os valores existentes e explorar a possibilidade da criação de novos valores. A intuição filosófica de Nietzsche compreende a simultaneidade de seu riso, que coloca o *valor* em questão e simultaneamente faz a passagem do impulso do corpo pela consciência, naturalizando o pensamento segundo a

³⁹⁴ Na *Genealogia da moral*, vemos o esforço do autor em “perfurar” o plano gramatical e conceitual para encontrar em seu fundo as forças e variantes fisiológicas. Ali, Nietzsche explora a etimologia segundo um critério que a situa em um plano igualmente fisiológico, político, social e cultural. Não basta reencontrar a raiz de um termo, palavra ou conceito no campo léxico. É preciso buscar o aparecimento, o desenvolvimento e seus usos, as condições existenciais que norteiam seu sentido em cada momento e formação social. Assim que “em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, ‘espiritualmente bem-nascido’, espiritualmente privilegiado” (GM, I, § 4).

³⁹⁵ KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 51.

³⁹⁶ CI, IX, § 48.

³⁹⁷ 13[1], verão de 1883.

vontade de elevação. Assim é que as questões mais sérias, as que concernem ao valor dos valores, podem ser levantadas e examinadas sem hesitação. O resultado desse questionamento incide na direção de transformações profundas nos modos de valoração, e somente com o riso é que este resultado pode ser apreendido e incorporado plenamente, de modo a recompensar o esforço: “não existem mais coisas que *compensem* serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las na *brincadeira*”.³⁹⁸ É com este riso elevado que Nietzsche encontrará uma maneira de apreender o eterno não-sentido da existência sem cair no pessimismo ou na desilusão: ou seja, mediante o riso, agora como um atributo da existência afirmativa, como uma força *bufa e satírica pertencente ao corpo e à consciência*.³⁹⁹

2.3. Riso e erros do conhecimento

Ora, pode-se fazer na Terra um uso mais *perigoso* da própria risada!

(41[15], agosto-setembro de 1885)

Guardemos, então, as características que apresentamos: primeiro, há uma experiência fundamental da qual surge a alegre ciência, o estado elevado do ânimo [Stimmung] a partir da elevação da potência; segundo, essa nova ciência travará guerra para *superar* aquilo que entrava a afirmação da potência, dando forma a um novo intelecto, notadamente, um saber afirmativo imanente ao combate e à luta habilitado a criar novos valores. A relação entre estes dois pontos forma um circuito de elevação, no qual a superação aumenta as forças que, por sua vez, tonificam o ânimo para novas superações. Assim, por exemplo, se os *erros*, as categorias segundo as quais o pensamento se constituiu, oferecem resistência para o pensamento livre, é na medida em que são a forma de todo pensamento até então. Como ultrapassar um pensamento por meio de seus erros? Será apenas com a abertura ao corpo e aos afetos que o pensamento poderá se transformar. Nietzsche exalta-se: “Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica, a posição que sinto ocupar com o meu conhecimento diante de toda existência!”⁴⁰⁰

³⁹⁸ GM, Prólogo, § 7.

³⁹⁹ Cf. ABM, § 28.

⁴⁰⁰ GC, § 54.

Estes dois pontos (a elevação e a luta contra os erros) se articulam na perspectiva das forças e o sentido comum entre eles está dado na resistência. É conforme a *resistência* que devemos interpretar a alegre ciência de Nietzsche. Como dissemos anteriormente, a resistência se dá no plano das forças e tensões; a contingência figura uma resistência frente uma força que quer dominar, no sentido de um protoplasma encontrar *resistências* conforme tateia seu exterior em busca de alimento. Definimos que, de modo geral, a vontade de potência “só pode se exteriorizar *face a resistências*; busca o que resiste”.⁴⁰¹

A luta e o combate são consequências do caráter relacional e ativo da vontade de potência. “É por encontrar resistências que a vontade de potência se exerce; é por exercer-se que torna a luta inevitável”.⁴⁰² Já o sentimento ligado à superação da resistência, o sentimento de expansão e de aumento de poder, aparece como recompensa. Quando o conhecimento mesmo implica o prazer, ele põe em questão os atributos da vontade de potência:

Porque o conhecimento, o elemento do pesquisador e do filósofo, está associado ao prazer? Primeiro, e sobretudo, porque com ele nos tornamos conscientes de nossa força. [...] Em segundo lugar, porque adquirindo conhecimento ultrapassamos antigas concepções e seus representantes, tornamo-nos vitoriosos, ou pelo menos acreditamos sê-lo. Em terceiro lugar, porque um novo conhecimento, por menor que seja, faz com que nos sintamos *acima* de todos e os únicos a saber corretamente a questão.⁴⁰³

Ora, se o “prazer nada mais é do que uma excitação do sentimento de potência por meio de um entrave (excitação ainda mais forte por meio de entraves e resistências rítmicas), de forma a aumentá-lo”⁴⁰⁴, a alegria do filósofo da afirmação virá do enfrentamento e da luta contra aquilo que deve ser superado no conhecimento e na vida. Isto decerto nutre um ideal de ciência que pudesse causar o fortalecimento da vontade: “[a ciência] poderia se revelar ainda como *a grande causadora de dor!* – E então talvez se revelasse igualmente seu poder contrário, sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria!”⁴⁰⁵ É segundo a resistência que Nietzsche procura dar amplo sentido aos dizeres de Horácio: a guerra é a mãe de todas as coisas boas.⁴⁰⁶ Pois a guerra, o combate, na medida em que é imanente à vontade de potência, exprime as condições segundo as quais nasce e cresce tudo o que é forte. Assim, a boa prosa, para Nietzsche, só nasce frente a uma guerra constante contra

⁴⁰¹ 9[151], outono de 1887.

⁴⁰² MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 50.

⁴⁰³ HDH, I, §252.

⁴⁰⁴ 35[15], maio-julho de 1885.

⁴⁰⁵ GC, § 12.

⁴⁰⁶ GC, § 92.

a poesia: o charme da prosa “consiste em que a poesia é sempre evitada e contrariada”.⁴⁰⁷ Do mesmo modo, “o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente!* Construam suas cidades próximas ao Vesúvio!”⁴⁰⁸

Também a liberdade, para Nietzsche, se define segundo a luta e combate: “o homem livre é guerreiro”.

Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar *em cima*. O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência: a cinco passos da tirania, junto ao limiar do perigo da servidão.⁴⁰⁹

Logo, a busca pela verdade deve ser, igualmente, substituída pela busca da elevação da potência, e a promoção da paz deve dar lugar ao combate.⁴¹⁰ A busca pela verdade, na medida em que esta significa paz, repouso, revelação estática; e “toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda metafísica e física que conhece um *finale*”, são expressão de um estado fisiológico doente, cujas forças decrescem. É próprio ao tipo reativo buscar o apaziguamento das relações de luta imanentes à vontade de potência. Por outro lado, na medida em que a guerra, o esforço heroico frente a resistências, a coragem e a valentia, se tornam constituintes de um novo modo de conhecimento; conquista-se o direito de levar as questões sérias “na brincadeira, na jovialidade”.⁴¹¹ É na tensão, portanto, no perigo, no risco, que uma alegria indomável libera o pensamento. Como diz Zarathustra, em *Do ler e escrever*: “O ar fino, o perigo máximo e o espírito pleno de alegre maldade: essas coisas combinam. Quero ter duendes a meu redor, pois tenho coragem. A coragem que espanta os fantasmas cria seus próprios duendes – a coragem quer rir”.⁴¹²

Com relação à guerra que Nietzsche declara contra a moral, os valores decadentes e os erros do conhecimento, era preciso não apenas encontrar um modo de permanecer íntegro e

⁴⁰⁷ GC, § 92.

⁴⁰⁸ GC, § 283.

⁴⁰⁹ CI, IX, § 38.

⁴¹⁰ Concordamos com Müller-Lauter quando diz que Nietzsche “nega a compreensão *tradicional de verdade*; nessa negação, contudo, ele alcança uma compreensão de verdade *mais originária*” (MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 173, nota 57). Esta verdade “mais originária” nada mais é que a vontade de potência. Como vimos em nosso primeiro capítulo, Nietzsche procura mostrar que por trás dos mais abstratos conceitos escondem-se interesses de ordem moral, psicológica ou mesmo pessoal, de modo que, em geral, apontam para o “último *factum* a que podemos chegar”. Assim, “dizer que a verdade se desvela, enfim, como vontade de potência significa, ao inverso, que toda vontade de potência pode desvelar a si mesma em sua verdade” (Idem, p. 190). Em sua verdade, a vontade de potência se impõe como busca pela elevação da potência.

⁴¹¹ GM, Prólogo, § 7.

⁴¹² Z, I, Do ler e escrever.

intermitente no combate, mas também de ficar mais forte em cada disputa. É na grande liberação, então, no esforço bélico para liberar-se dos antigos hábitos e venerações, que o riso, para Nietzsche, entra em relação com o conhecimento:

‘a vida como meio para o conhecimento’ – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?⁴¹³

A sentença é um princípio filosófico. Como devemos entendê-la? Pertencente ao Livro IV de *A gaia ciência*, portanto, ao período que compreende 1881-1882, o aforismo *In media vita* [no meio da vida], exprime, junto da ideia de uma ‘grande liberação’, a descoberta de que “a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça!”⁴¹⁴ A questão da relação entre conhecimento e vida, então, para Nietzsche, elimina qualquer oposição. Assim, na medida em que o conhecimento não se separa da vida, não se exclui dela, nem para pensá-la nem para avaliá-la ou julgá-la, a vida se apresenta, em toda sua potência, como *meio para o conhecimento*, fazendo deste “um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos”.⁴¹⁵

Ora, esta é também a ideia por trás daquilo que Nietzsche chama de “consciência intelectual”, espécie de “exigência de certeza”⁴¹⁶ que impede acreditar nisso ou naquilo “*sem* antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra”.⁴¹⁷ E isto, inclusive, com relação às íntimas decisões do gosto e do julgamento mais cotidiano, que nos surgem como “voz da consciência”. Este ceticismo ligado a um “rigoroso exame”, então, como uma “consciência por trás de sua ‘consciência’”⁴¹⁸, interroga e questiona até as últimas consequências todos os aspectos de uma crença, proposição, filosofia, de modo a afastar o entusiasmo e uma frágil aceitação que “poderia ser prova justamente da mesquinhez pessoal, de falta de personalidade”.⁴¹⁹ Mais do que isso, ao interrogar até as *entranhas*, surge a necessidade de não mais deixar-se enganar, não insistir no erro, ela implica diretamente em

⁴¹³ GC, § 324.

⁴¹⁴ GC, § 324.

⁴¹⁵ GC, § 324.

⁴¹⁶ No livro V de *A gaia ciência*, adicionado em 1886, por outro lado, Nietzsche demonstra sua hesitação com relação a “exigência de certeza”, questionando se ela não esconde um “instinto de fraqueza que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva” (GC, § 347).

⁴¹⁷ GC, § 2.

⁴¹⁸ GC, § 335.

⁴¹⁹ GC, § 335.

renunciar aos erros⁴²⁰: “se você tivesse pensado com maior finura, observado melhor e aprendido mais, em nenhuma circunstância você chamaria mais de dever e consciência a este seu ‘dever’ e esta sua ‘consciência’”.⁴²¹ A “consciência intelectual”, assim como a “incorporação do saber”, implica no movimento de levar a vida para o conhecimento e transformar as questões do conhecimento segundo a dimensão da vida. Nietzsche dirá, com isto, que espera por uma época mais viril, “a época que levará heroísmo para o conhecimento e travará guerras em nome dos pensamentos e das consequências deles”.⁴²² Nesse mesmo contexto, evoca a ideia de sermos “interpretes de nossas vivências”: “nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia!”⁴²³, interrogando nossa consciência contra os enganos da moral e as fantasias da razão. A cada desvelamento de razões ocultas que poderiam guiar os juízos, o pensamento se vê lançado em um novo jogo de tensões, que incorpora a descoberta do erro simultânea à renúncia o erro. Assim, Schopenhauer possuía um vigor da consciência intelectual “que toda a sua vida *suportou* a contradição entre ser e querer e o forçou a contradizer-se também nas suas obras, continuamente e quase em cada ponto [...]”.⁴²⁴ Essa consciência intelectual é que exige do pensador Nietzsche que ele não mais se porte de maneira permissiva perante aquilo de que se tornou consciente⁴²⁵, levando-o a crer que “pequenas ações divergentes são necessárias”.⁴²⁶ Que significa, então, consciência intelectual? Mais do que uma variante do ceticismo clássico, é a exigência de um estado superior da consciência que incorpora o conhecimento como condição para a vida e que, em todo caso, trata de tomar o conhecimento como instrumento e condição para uma vida superior.

Nesse processo, toma parte um importante “dispositivo”: o *rir de si mesmo*. Ora, o rir de si mesmo, a princípio, pode ser descrito como um deslocamento do eu com um olhar perspectivo e valorativo. Nele se destitui a soberania desse ponto de referência que liga a unidade que acompanha a multiplicidade das representações e sensações, afetos e

⁴²⁰ Sobre a renúncia [Entsagung] em *A gaia ciência*, Cf. § 285, “*Excelsior! [Cada vez mais alto]*”. – “Você nunca mais rezará, nunca mais adorará, nunca mais repousará numa confiança infinita – você se proíbe ante uma sabedoria última, uma bondade última, um último poder, desarmando seus pensamentos [...] você quer o eterno retorno da guerra e da paz: - homem da renúncia, em tudo você quer renunciar? Quem lhe dará força para isso? Ninguém jamais teve essa força!”.

⁴²¹ GC, § 285.

⁴²² GC, § 283.

⁴²³ GC, § 319.

⁴²⁴ GC, § 99.

⁴²⁵ A este respeito, cf. fragmento 25 [307], primavera de 1884, onde Nietzsche organiza 8 “teses básicas” sobre o processo de incorporação do saber, até suas consequências em um “mundo globalizado”.

⁴²⁶ A, § 149.

acontecimentos que um corpo vivencia. Destituição que oferece, assim, a multiplicidade das perspectivas ao pensamento. Será rindo de si mesmo que “todos os deuses retornam”, como retorno da *pluralidade das forças do corpo*.⁴²⁷ Daí a importância de observar uma “vantagem do politeísmo”. Diz Nietzsche: “No politeísmo estava prefigurada a humana liberdade e variedade de pensamento: a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus”.⁴²⁸ Isto posto, devemos considerar o rir de si mesmo como um dos momentos do processo que Nietzsche procura descrever enquanto “grande liberação”, na medida em que também representa a liberação diante do “em si”.

Eis o que lemos logo na primeira seção do livro I de *A gaia ciência*:

Rir de si mesmo, como se deveria fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! Talvez ainda haja um futuro para o riso! quando a tese de que ‘a espécie é tudo, o indivíduo, nada’ houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘gaia ciência’.⁴²⁹

Como o rir de si, da forma como Nietzsche o entende, se articula com a *verdade inteira*? Que papel pode, então, assumir no futuro? Se rir de si mesmo possui um efeito libertador, na medida em que incorpora a tese “a espécie é tudo, o indivíduo, nada”, é por colocar em cena a consciência dos erros e pressupostos que condicionam a cultura. Aqui, Nietzsche insiste em demonstrar que apesar dos esforços e crenças do indivíduo, este, de um modo ou de outro, estará sempre contribuindo para o desenvolvimento da espécie. Mesmo o mais imoral e criminoso dos indivíduos estaria engajado no devir da espécie. Há mais, entretanto. Pois sendo o indivíduo um componente da espécie e tendo suas atividades todas absorvidas pelo devir coletivo, ele não poderá mais sentir sua individualidade como algo de sumo valor e importância – o que decerto vai de encontro com os investimentos metafísicos e cristãos que em muito se esforçam para delegar ao indivíduo as responsabilidades e

⁴²⁷ Ora, mas isto vale igualmente para o monoteísmo. Segundo Müller-Lauter, a maneira como Nietzsche concebe a formação de Deus “não se restringe, por fim, a conceber a ficção de um ‘segundo mundo’ apenas como meio que os fracos utilizam na luta por potência contra os fortes e dominantes. Pôr um ‘estrangeiro’ resulta da mencionada auto-experimentação ou da experiência de estados de exceção em outros homens.” (MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 241). Entre os fortes, criam-se “divindades cruéis e irreverentes, nas quais se expressavam sua própria crueldade e irreverência” (ibidem, p. 242).

⁴²⁸ GC, § 143.

⁴²⁹ GC, § 1.

finalidades da existência. O *erro*, portanto, que o rir de si supera é a ilusão de que o indivíduo e o *eu* são “algo primordial, derradeiro e imenso”.⁴³⁰

O rir de si mesmo estabelece o distanciamento valorativo necessário para o pensamento fruir de sua liberdade. Rindo assim, neste “panorama distanciado da terra”, “a gota de vida no mundo é *sem importância* para o caráter geral do tremendo oceano do devir e decorrer”.⁴³¹ Entretanto, este rir de si coincide com um si distinto do *eu*. Se é o *eu* que o rir de si abala, é por se tratar de um si mais profundo, um si da Terra e do corpo. Assim, é a superioridade do rir de si que se impõe desde uma perspectiva distante, como algo para além da humanidade em nós: a comédia da existência [Komödie des Daseins]. Pois se o homem, mesmo em sua infinita pequenez, imagina ser a “finalidade da existência” e concebe a partir desta fantasia a sua moral, será preciso criar nele, para “naturalizá-lo” e reconduzi-lo à sua real e modesta condição, algo “mais espiritual que o homem”, um ponto de vista superior, que possa

fruir inteiramente o humor que há no fato de o homem se enxergar como a finalidade da existência do mundo e a humanidade se contentar seriamente apenas com a perspectiva de uma missão universal. Se um Deus criou o mundo, então fez o homem para ser o *macaco de Deus*, como permanente ensejo de distração em suas longuíssimas eternidades. A música das esferas, envolvendo a Terra, seria então o riso de escárnio de todas as demais criaturas em torno do homem.⁴³²

Trata-se, enfim, do rir de si. Sendo então o momento *trágico* aquele em que o “mestre da finalidade da existência” anuncia um sentido do existir para o indivíduo, fazendo esquecer que no fundo a vida é “impulso, instinto, tolice, ausência de motivo”, Nietzsche oporá o momento do riso libertador que, por sua vez, revela este fundo impulsivo e sem motivo, destruindo toda finalidade pretendida. Constitui-se, então, um jogo de alternância, um “fluxo e refluxo”, onde, nas palavras do “mais cauteloso dos amigos do humano”, “não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie”.⁴³³ Porém, esse riso liberador, Nietzsche o coloca ao lado da razão e da natureza, como *última palavra* acerca da existência: “é inegável que *a longo prazo* cada um desses grandes mestres da finalidade foi até agora vencido pelo riso, a razão e a natureza: a breve tragédia sempre passou e retrocedeu afinal à eterna comédia do

⁴³⁰ GC, § 1.

⁴³¹ HDH, II, OS, § 14 (grifo nosso).

⁴³² HDH, II, OS, § 14.

⁴³³ HDH, II, OS, § 14.

existir”.⁴³⁴ Pode-se dizer de um “riso corretor” que, entretanto, não é suficiente para eliminar as mudanças provocadas pelo aparecimento dos “mestres da finalidade da existência”.

Ora, devemos compreender aqui o jogo de alternâncias no sentido das variações da potência e dos estados intensivos – o que, por consequência, remete para mudanças de valor. Conforme temos insistido, a elevação da potência não se confunde com um estado momentâneo de embriaguez. Trata-se, por outro lado, de um estado contínuo de elevação e, assim, um estado da consciência que por sua vez terá *seus* pensamentos. Logo, podemos admitir que todo processo de desenvolvimento da consciência individual, na medida em que há *consciência intelectual*, que há *avanço* na incorporação das descobertas da ciência e da filosofia, é acompanhado de estados variantes da potência, de variações de elevação da potência (logo, também, variações de valor), em que o riso é efeito afirmativo da incorporação.⁴³⁵

A consciência da comédia da existência, de modo geral, designa a incorporação alegre, a interpretação afirmativa, da constatação de que a razão⁴³⁶ e a moral, e tudo o que é humano, tem valor relativo, está assentado em erros e desenvolve-se a partir de erros. Trata-se de uma exaltada alegria frente à descoberta de que deus está morto, de que os valores precisam ser reavaliados. A consciência intelectual levada aos extremos transforma a vida, donde a abertura para a vontade de potência encaminha para horizontes ainda mais vastos e favorece perspectivas ainda mais plurais. Todo perigo, receio e assombro, que uma crítica radical dos pressupostos da cultura e do pensamento poderia causar, é motivo de alegria, de desafio, de obstáculo. Assim, o rir de si mesmo, *a partir dessas verdades inteiras*, obriga realizar uma reavaliação profunda de nós mesmos do ponto de vista do valor do conhecimento e da centralidade de nossos próprios juízos.

É nesse sentido que insistimos que o riso pode ser concebido em duas vias complementares: dispositivo da grande liberação, efeito da elevação da potência nas superações das resistências, constituindo uma nova consciência (indício de grandeza); mas também, e por isso mesmo, meio para encarar as grandes questões, por realizar o distanciamento que a incorporação exige, levando ao livre jogo com os conceitos e significações (pressuposto essencial). Ao conferir leveza ao problema que enfrenta, o riso

⁴³⁴ HDH, II, OS, § 14.

⁴³⁵ Por isso Nietzsche irá exigir antes uma mudança do gosto do que uma mudança de opinião. Cf. GC, § 39.

⁴³⁶ No prólogo à *Aurora*, Nietzsche confirma sua desconfiança com relação à razão: “Os juízos de valor *lógicos* não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*...” (A, Prólogo, § 4).

transforma já ao nível valorativo a condição deste problema, sendo, deste modo, a abertura para diferentes avaliações. Por isso, Nietzsche irá exigir o jogo e a jovialidade diante das grandes questões: “Desconheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão a brincadeira [Spiel]. Ele é *pressuposto essencial e indício de grandeza*”.⁴³⁷

Tendo em conta estes dois aspectos, o riso libertador promove uma transformação valorativa e, assim, transmuta o sofrimento do conhecimento em alegria, permitindo avançar no árduo processo do conhecer, ou melhor, do colocar em questão e do multiplicar as perspectivas. Por isso Zaratustra clama por um riso *inumano*. Trata-se de um riso que permite avançar com leveza na luta pela superação, libertando-se do que é *humano, no sentido moral e cognitivo*. O anúncio da morte de deus em *A gaia ciência* também preconiza tal libertação: aqui “não só se consoma o livramento do espírito livre de todo o passado, mas se abre também um horizonte infinito e incerto, que aponta para além de si, das fronteiras de seu ceticismo”⁴³⁸, onde o riso expressa a passagem, como pressuposto, e é signo (indício) do novo estado. O humor de Nietzsche para essa nova fase não deixa dúvidas:

As consequências para nós, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora.⁴³⁹

O riso, aqui, dispõe um novo campo e um novo temperamento como resposta positiva da interrogação: “não é possível revirar *todos* os valores?”⁴⁴⁰ Elemento do novo critério de avaliação, é alegremente e rindo que se torna possível “permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência”⁴⁴¹, como caminho para a superação daquela interpretação metafísica que fazia do erro o oposto da verdade. Se, enfim, a consciência intelectual é um voltar-se contra si naquilo que é problemático, contra as crenças e os juízos incontestes, para superar tudo o que deve ser superado, o riso e o rir de si são essenciais para realizar o “novo iluminismo”⁴⁴² que Nietzsche procura construir. É nesse sentido que John Lippitt resume: “O

⁴³⁷ EH, Porque sou tão sábio?

⁴³⁸ ARALDI, C. L. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, p. 260.

⁴³⁹ GC, § 343.

⁴⁴⁰ HDH, I, Prólogo, § 3.

⁴⁴¹ GC, Prólogo, § 4.

⁴⁴² 29 [40], outono de 1884-início de 1885: “O novo Iluminismo. Uma preparação para a filosofia do eterno retorno. De Friedrich Nietzsche.”

que Zaratustra aprendeu, a vital habilidade da qual sua liberação e auto superação é dependente, é a habilidade de rir de si mesmo ‘como um homem ousa rir’⁴⁴³.

Mas o riso de Nietzsche ainda guarda outra dimensão suplementar. Seguindo um outro caminho, o riso, por ser manifestação do corpo valorativo, também é um meio para compreender a “lógica” da vontade de potência e a busca de estados elevados de potência, enquanto único critério e paradigma que supera o problema da moral cristã. A verdade, antes assegurada por conceitos lógicos e valores metafísicos pretensamente seguros, dá lugar ao critério afetivo da vontade de potência. Nesta perspectiva, o filósofo não apenas sente a potência de um “nada é verdadeiro, tudo é permitido”⁴⁴⁴, lema dos espíritos livres, mas abre margem para um novo tipo de saber, que coloca a guerra acima da paz e procura estados de elevação mais permanentes. A partir desta perspectiva, será falso todo pensamento que não for acompanhado por uma risada. Ao submeter, portanto, as coisas, imagens, sons, formas, à vontade de potência, o critério dirá: Bom, é aquilo que eleva o sentimento de potência, a própria potência; a felicidade é o sentimento de que a potência cresce, de que uma barreira é superada.⁴⁴⁵

É a partir de uma má compreensão do corpo como vontade de potência que a moral cria valores negativos e tira do exterior o critério de sua avaliação: “o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade” leva à uma condenação dessas mesmas necessidades. Cega às variações da potência, cega aos afetos como fatos últimos de toda manifestação da consciência, a filosofia não apenas evita a guerra (tensão interna) e busca a paz (equilíbrio, perfeição), conciliando-se com uma verdade que não faz mal a ninguém, como condenou e acusou o corpo e a disputa pelo domínio como essencialmente negativo.⁴⁴⁶ A filosofia, quando permeada pelos valores gregários, valores da medida comum, presa às determinações da consciência, continuará a ignorar o corpo e a mascarar o corpo segundo uma falsa potência da moralidade. É nesse sentido que Zaratustra afirma que se Jesus tivesse permanecido no deserto, longe dos bons e justos (figuras da consciência ressentida), “talvez tivesse aprendido a viver e aprendido a amar a terra – e também o riso!”⁴⁴⁷ Pois no deserto e na solidão, longe de medidas comuns, o corpo encontra a *sua* medida.⁴⁴⁸

⁴⁴³ LIPPITT, J. *Nietzsche, Zarathustra and the status of laughter*, p. 45.

⁴⁴⁴ Cf. GM, III, § 24 e Z, A sombra. O lema é estritamente referido ao espírito livre.

⁴⁴⁵ AC, § 2.

⁴⁴⁶ Cf. GM, III, § 7, para notar a “peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade”.

⁴⁴⁷ Z, Da morte voluntária.

⁴⁴⁸ Sobre o “ir para o deserto”, o retirar-se do cotidiano para encontrar as condições para exercer a espiritualidade, Cf. GM, III, § 8.

Os filósofos não tomam o corpo como força em meio a compostos de forças que precedem o pensamento; o tomam, contrariamente, como um entrave na busca pela verdade, como um enganador. A busca “desinteressada” pelo conhecimento faz do corpo o inimigo do filósofo. Em Nietzsche, contrariamente, como nos apresenta Klossowski, o corpo “quer se fazer compreender por intermédio de uma linguagem de signos, falaciosamente decifrados pela consciência: esta constitui esse código de signos que inverte, falsifica, filtra aquilo que se exprime através do corpo”.⁴⁴⁹ A consciência escamoteia os dados do corpo em códigos de signos justamente por ser efeito deles⁴⁵⁰, pois entre eles, ela é um impulso individualizado que visa crescer e se desenvolver, tal como uma planta, a despeito de uma realidade plural que lhe dá o que interpretar. “Conservemos, diz Nietzsche, o espiritual como a linguagem cifrada do corpo”.⁴⁵¹ A consciência cria, a partir de signos, as *ficções*, ela cria ilusões de formas e unidades como expressões, interpretações, dos dados múltiplos do corpo: simplificando, concluindo, agrupando. Essa é a razão de um mesmo instinto poder ser interpretado como sentimentos diferentes: um mesmo instinto pode tornar-se o doloroso “sentimento da *covardia*, sob efeito da recriminação [...] ou o agradável sentimento da *humildade*, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido [...]. Ou seja: ele é acompanhado de uma boa ou de uma má consciência”.⁴⁵²

A consciência, então, na medida em que é uma organização ficcional dos dados e signos do corpo, interpreta e valora. A metáfora da metáfora – o conceito – que a consciência faz dos impulsos, não diz respeito a uma coisa em si, trata-se de uma *fábula*, e fábula referindo-se aos movimentos sutis do corpo. “Ó santa simplicidade! – Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio!”⁴⁵³ Assim também, para Nietzsche, a consciência encena uma comédia – assim como um drama e uma tragédia – e reserva pois um fundo de alegria, de “jovialidade na vida, para gozar a vida!”⁴⁵⁴, se acaso é levada em consideração toda sua prodigiosa *arte* criadora. Isto nos ajuda a compreender uma sentença presente em *HDH II*:

⁴⁴⁹ KLOSSOWSKI, *Nietzsche e o círculo vicioso*. Prefácio Thomaz Brum; tradução Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 46

⁴⁵⁰ A consciência, para Nietzsche, é algo tardio na evolução da vida orgânica. As operações mentais, a razão lógica e o conhecimento são funções orgânicas sublimadas: por isso a origem ilógica da lógica, que em realidade não faz mais que simplificar os dados do mundo, reduzindo muitos a um, estabelecendo relações de causa e efeito, para poder dominar e controlar a experiência, criar hábitos, prever e prosperar, de acordo com esta certeza falsificada da realidade (Cf, p. ex. GC, § 11, § 54, § 110).

⁴⁵¹ VP, II, § 232.

⁴⁵² A, § 38.

⁴⁵³ ABM, § 24.

⁴⁵⁴ ABM, § 24.

“Chiste [Witz]. – O chiste é o epigrama pela morte de um sentimento”.⁴⁵⁵ E o compreendemos na medida em que o chiste é uma cifra dada na consciência por um sentimento que se fez exprimir (portanto, morrer). O que devemos perguntar é se, posteriormente, Nietzsche não adota precisamente o contrário: que a cifra dada no “melhor dos humores” conduz ao “sentimento”, ou melhor, ao sentimento elevado.

A ideia de fábula [Fabel], tal como aparece em *Humano, demasiado humano*, traduz a história de um erro.⁴⁵⁶ Nietzsche, posteriormente, irá retomar o termo na conhecida seção IV de *O crepúsculo dos ídolos: como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula*. Em ambos os casos, trata-se da história de um erro [Geschichte eines Irrthums]. Entretanto, designar esta *história* por fábula implica um deslocamento. Por tornar a vontade de potência o critério da avaliação e assim dissolver as dicotomias entre verdadeiro-falso, coisa em si-fenômeno, a história metafísica dos “sentimentos morais” e do “mundo verdadeiro” são apresentados com falta de base real, estão, portanto, descolados da realidade (impulsiva) e, em seu devir, se tornam *fábulas*. Não dizem respeito a algo “que atua e vive”, mas sim a um conceito, um erro, concebido e aplicado pelo homem. Na fábula, “não se esconde nenhum deus; não! Apenas uma ‘ideia’, uma ‘ideia moderna’!...”⁴⁵⁷ Trata-se de uma *mentira* com valor de verdade, uma *mentira* aceita e compartilhada que por ventura garante os meios de sobrevivência para um tipo de homem. Isto vale para a ideia de *eu*: “tornou-se fábula, uma ficção, um jogo de palavras”.⁴⁵⁸ Também o “‘sujeito’ é a ficção de que muitos estados *iguais* em nós seriam o efeito de um único substrato: mas somos *nós* que criamos a igualdade destes estados”.⁴⁵⁹

Porém, novamente, devemos lembrar o que decide em cada caso. Não é o fato de os erros constituírem fábulas para o homem, que é avaliado por Nietzsche como ruim em si, pois tudo “o que se pode pensar tem de ser seguramente uma ficção. O pensamento não capta de modo algum o real”.⁴⁶⁰ A ficção é ruim na medida em que se trata de erros oriundos de uma vida empobrecida e ressentida; na medida em que está em oposição valorativa ao verdadeiro. Se o sujeito é um erro para Nietzsche, o é por aniquilar e desprezar as diferenças e a hierarquia em prol de uma unidade tirânica. Mas, diz Nietzsche: “eu mesmo aprendi há muito a pensar de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado”.⁴⁶¹ É lícito

⁴⁵⁵ HDH, II, OP, § 202.

⁴⁵⁶ HDH I, § 39.

⁴⁵⁷ ABM, § 239.

⁴⁵⁸ CI, VI, *Os quatro grandes erros*, § 3.

⁴⁵⁹ 10 [19], outono de 1887.

⁴⁶⁰ 14 [148], primavera de 1888.

⁴⁶¹ ABM, § 34.

imaginar que podem haver substituições de fábulas, e eventualmente fábulas ascendentes, ficções afirmativas.⁴⁶² Ao procurar afirmar a aparência, Nietzsche pode, então, falar em uma ficção que é *própria ao seu pensamento*: “As coisas’ não se comportam com regularidade, não seguem uma *regra*: não há coisas (- esta é nossa ficção)”⁴⁶³ Aceitando a condição errônea das ficções, Nietzsche não migra para o silêncio. Contra a “vontade de verdade” que procura descobrir as coisas últimas, levantará a “vontade de criar”. Nesse ínterim, diz Nietzsche:

Ficção de um mundo que corresponda a nossos desejos, artifícios psicológicos e interpretações para vincular com este *mundo verdadeiro* tudo o que veneramos e sentimos como agradável.

A ‘vontade de verdade’, neste nível, é essencialmente uma *arte de interpretação*; o que ainda implica força de interpretação.

A mesma espécie de homem, um nível *mais pobre*, que *já não está em posse da força* de interpretar, de criar ficções, constitui o *niilista*.⁴⁶⁴

Assim sendo, é possível uma fábula afirmativa, a ficção de um mundo que cria e portanto, *parodia*, os conceitos, juízos lógicos e formas da consciência a fim de liberar cada vez mais os impulsos do corpo e afirmar mais vontade de potência.

É, portanto, como efeito de uma longa resistência e superação com relação aos erros do conhecimento que, para Nietzsche, em *A gaia ciência* “alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida...”⁴⁶⁵ Ora, que tipo de paródia se anuncia? Como dissemos acima, no caso de compreendermos a necessidade dos erros do conhecimento, e de nos colocarmos em posição de aceitá-los enquanto erros, a *paródia* se apresenta como a forma ciente dos erros. Ela é a *imitação* que libera, ao imitar, um elemento crítico valorativo, incorporando o erro enquanto erro. Não será a paródia a forma segundo a qual as intensidades do riso e da alegria (da afirmação) passam – impulsionadas pelos erros – com maior eficácia? Falar contra o erro, mas através do erro, não será “uma liberdade da vontade, em que um espírito se desprende de toda crença, todo desejo de certeza”⁴⁶⁶? Neste momento da experiência crítica de Nietzsche surge o pensamento do eterno retorno. Controverso, esse pensamento possui ligações subterrâneas e passagens ocultas no texto de Nietzsche que permitem interpretações muito variadas. A nós interessa dimensionar, agora, o conceito do eterno retorno com nosso estudo do riso e da noção de paródia. Acreditamos que com este pensamento surge um riso abissal que transforma o terrível da existência em ouro,

⁴⁶² Em A, § 130, Nietzsche desenvolve a ideia de uma história das *fábulas*, onde uma “antiga fábula” dá lugar a uma “nova” – no caso, a do cristianismo.

⁴⁶³ 14 [79], primavera de 1888.

⁴⁶⁴ 9 [60], outono de 1887.

⁴⁶⁵ GC, Prólogo de 1886, § 1.

⁴⁶⁶ GC, § 347.

onde a crença em um pensamento improvável, paródia de toda doutrina séria, se torna finalmente desejável.

2.4. *Incipit parodia, incipit Zaratustra*

Foi sobretudo em *A gaia ciência* que Nietzsche começou a elaborar seus pensamentos a partir do “fio condutor do corpo”, de modo tal, que reforça de uma vez por todas a ligação da moralidade às “condições de existência”⁴⁶⁷ e apresenta, portanto, *uma possibilidade de nova existência*. Já mencionamos o fato de *A gaia ciência* marcar uma transformação na vida intelectual de Nietzsche.⁴⁶⁸ Mencionamos como o efeito do questionamento sistemático de toda moralidade na ciência e as condições nas quais se criam os valores, é, pois, a possibilidade de um novo saber. Segundo Klossowski, “todo pensamento que se deixa surpreender por um novo questionamento, a partir de um acontecimento íntimo ou exterior, demonstra uma capacidade de recomeço”.⁴⁶⁹ Tal é o sentido do horizonte inexplorado que Nietzsche vislumbra cada vez que avança nas camadas ocultas das determinações da cultura.

Diz Nietzsche:

Quem hoje pretende estudar as coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho. [...] tudo o que até agora os homens consideraram suas ‘condições de existência’, e toda a razão, paixão e credence desta consideração – isto já foi pesquisado até o fim? Apenas a observação do crescimento diverso que tiveram e poderiam ter ainda os impulsos humanos, conforme os diversos climas morais, já significa trabalho em demasia para o homem mais trabalhador;⁴⁷⁰

E acrescenta:

Seria um novo trabalho estabelecer o caráter errôneo de todos esses motivos e toda a natureza do juízo moral até agora. Supondo que todos esses trabalhos fossem realizados, viria ao primeiro plano a questão mais espinhosa: se a ciência estaria em condições de *oferecer* objetivos para a ação, após haver demonstrado que pode liquidá-los.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ GC, § 39: “O motivo para que esses indivíduos [nobres e poderosos] sintam e ‘saboreiem’ de outra forma se acha normalmente numa singularidade de seu modo de vida [...] em suma, na sua *physis* [...] seus juízos estéticos e morais são esses ‘tons sutilíssimos’ da *physis*”.

⁴⁶⁸ GC, § 313: “Farei como Rafael e não mais pintarei quadros de martírios”.

⁴⁶⁹ KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 24.

⁴⁷⁰ GC, § 7.

⁴⁷¹ GC, § 7.

Trata-se de observar os efeitos e as consequências de um questionamento completo dos pressupostos da moral, alterando o lastro de todos os fundamentos mais certos e menos duvidáveis. Por isso a dúvida espinhosa com relação ao “depois”. Seria a ciência capaz de salvar o sentido da ação do homem no mundo após ter-lhe mostrado que suas crenças e leis só tem valor diante dele mesmo e de suas necessidades específicas? É possível que, aqui, Nietzsche pressinta um niilismo científico. Mas a tarefa se impõe com certa alegria desafiadora, pois há um novo fio condutor, um novo saber para a vida. A pergunta, pois, ainda pode ser feita de outra maneira, de uma maneira esperançosa: em que medida somos capazes de incorporar o saber?

A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova [...] uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros* e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!⁴⁷²

A resistência e a seriedade que para Nietzsche levam à alegre ciência como recompensa, se referem sobretudo aos erros, a uma longa e terrível consideração dos erros, e à incorporação deste saber acerca dos erros, impulsionada pela paixão do conhecimento. Para aqueles que se lançam na incerta e dura sina contra todo ideal, que se proibem e se guardam contra toda sabedoria última, que se guardam “de pensar que o mundo é um ser vivo”; “de crer que também o universo é uma máquina”⁴⁷³; que se guardam de dizer que “há leis na natureza”, que *consolo* Nietzsche lhes poderia oferecer? “A eles é encarecidamente recomendada a minha secreta sabedoria e *gaya scienza!*”⁴⁷⁴

Mas não nos parece imediata a incorporação alegre dos erros. Que transformação profunda leva nosso autor a considerar com alegria, com riso e bom humor estas “verdades irrefutáveis” do homem, seus erros? De certo, qualquer transformação nesse sentido é efeito de uma valente insistência no desvelar e perscrutar a voz da consciência, de interrogar os juízos e o próprio pensamento filosófico. Se somente a “grande dor é o extremo libertador do espírito”, é preciso “descer à cova”, aprofundar as contradições, encontrar tramas cada vez mais insolúveis, medir forças com a desiludida ideia de um “melhoramento da besta humana”. Sendo assim, o ponto de ebulição da transformação do sofrimento do pensador em alegria consistirá na apreensão total dos *erros*.

⁴⁷² GC, § 11.

⁴⁷³ GC, § 109.

⁴⁷⁴ GC, § 377.

*Pensamento capital! Não é a natureza que nos engana, nós os indivíduos, nem que promove seus fins próprios com nosso desaparecimento: são os indivíduos que preparam toda existência após seus critérios individuais, ou seja, critérios falsos; nós queremos ter razão desta maneira, por consequência é preciso que a ‘natureza’ apareça como enganadora. Em verdade não há verdades individuais, mas todo tipo de erros individuais – o indivíduo mesmo é um erro. Tudo que se passa em nós é em si qualquer coisa outra que nos ignoramos: não fazemos mais que projetar na natureza a intenção, o engano e a moral.*⁴⁷⁵

Este é o *pensamento capital*, o mais fundamental dos saberes acerca do erro. Ele considera que a ciência e o conhecimento nascem e sobrevivem de *erros* e deles não podem prescindir tão facilmente: “Os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim é bom em si”.⁴⁷⁶ Segundo Deleuze, tais erros, enquanto forças que arranjam e simplificam a multiplicidade, podem ser traduzidos segundo um erro fundamental: a identidade.⁴⁷⁷ E o filósofo francês parece ter razão em destacar este ponto. Nietzsche afirma que todo fenômeno do conhecimento se reporta ao pressuposto da identidade: “a própria lógica sendo uma escritura cifrada montada à base da aplicação do pressuposto já demonstrado (de que há casos idênticos)”.⁴⁷⁸

Mas a questão ainda é a da motivação para tanto. Ora, são as necessidades dos instintos do homem gregário que formam a vontade de identidade: “querem a regra porque despoja o mundo de seu caráter temível”.⁴⁷⁹ Nietzsche é claro com relação a proveniência das categorias: “A força inventiva que forjou as categorias trabalhou a serviço da necessidade: da necessidade de segurança, de compreensão rápida com base nos signos, sons, meios de abreviação”.⁴⁸⁰ Elas nascem a partir de afetos de medo, insegurança etc. Para tanto, o mundo mesmo tem de ser experimentado de antemão como inseguro, terrível, instável; ou melhor, essas experiências dolorosas são valoradas, interpretadas e marcadas como negativas. A tendência de reportar a pluralidade dos fenômenos às categorias (ficções)⁴⁸¹ e de trocá-los por estas, tem sua raiz nessa avaliação depreciativa do mundo, que em seu estado bruto ofereceria apenas terríveis ambiguidades. Não é diferente com o pensamento filosófico. Aparência e devir são denegridos, avaliados como falsidades e enganações, fontes do erro que preparam a

⁴⁷⁵ 11[7] – primavera-outono de 1881.

⁴⁷⁶ GC, § 110.

⁴⁷⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 51.

⁴⁷⁸ 40[27], agosto-setembro de 1885.

⁴⁷⁹ 5[10], verão de 1886-outono de 1887.

⁴⁸⁰ 6[11], verão de 1886-primavera de 1887.

⁴⁸¹ ABM, § 24.

busca pela verdade e pelo Ser. Para Nietzsche, tais avaliações são suspeitas e indicam agora *onde está o erro*:

Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que *aqui* está o erro.⁴⁸²

É o próprio impulso para o conhecimento, pois, que deve ser interrogado.⁴⁸³ Nietzsche se pergunta: “não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer?”⁴⁸⁴ Em realidade, se todo acontecimento exprime um interesse vital, que no limite coloca a vontade de potência em cena, o conhecimento ele mesmo deve ser reportado ao impulso fundamental voltado para o crescimento. Conseqüentemente, como vimos, conhecer o cogito axiológico da vontade de potência exprime uma transvaloração, e assim as categorias serão reconduzidas a novas avaliações:

Vontade de poder como *conhecimento*

Não ‘reconhecer’, porém esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e tantas formas quanto convier às nossas necessidades práticas

Na formação da razão, da lógica, das categorias, a necessidade foi determinante: a necessidade não de ‘conhecer’, e sim de subsumir, esquematizar para os fins do entendimento, do cálculo...

O adequar, o fazer com que se torne parecido, o igualar – o mesmo processo pelo qual passa toda impressão sensória é o desenvolvimento da razão!

[...]

As categorias são ‘verdades’ só no sentido de que elas são vitais para nós.⁴⁸⁵

Enquanto expressão de necessidades práticas, o espírito científico é um produtor de ficções e fábulas: “No começo de toda atividade intelectual se encontram *suposições*, ficções as *mais grosseiras*, por exemplo, a igualdade, a coisa, a persistência. São tão antigas quanto o intelecto e modelaram este em consequência de seu ser”.⁴⁸⁶ A mentira e a ficção fundamentam o exercício do conhecimento na medida em que ele reage às forças exteriores, a tudo o que ocorre fora dele. Reduzir, selecionar, completar o incompleto, são operações básicas que todo conhecimento pressupõe no seu exercício. Esta é a razão para Nietzsche afirmar que somos mais artistas do que pensamos, pois constituímos a experiência segundo ficções pressupostas

⁴⁸² CI, § 5 (grifo nosso).

⁴⁸³ ABM, § 1: “a vontade de verdade [...] nós questionamos o *valor* dessa vontade!”

⁴⁸⁴ GC, § 355.

⁴⁸⁵ 14[152], primavera de 1888.

⁴⁸⁶ 11[335], primavera-outono de 1881.

e inventadas. De modo geral, para Nietzsche, “nosso ‘mundo externo’ é um produto da fantasia”.⁴⁸⁷

A inexatidão, portanto, é a regra quando se quer tornar comum um pensamento. Enquanto mecanismos gregários constituídos em vista da comunicação e da sobrevivência⁴⁸⁸ os conceitos, as categorias e mesmo as palavras, terão para o filósofo o sentido de *erros* e ficções do pensamento. São como meios de acomodar o mundo a fins utilitários; de falsificá-lo para criar segurança e conservar um tipo de vida. O erro, apesar de utilitário e regulador, é a maneira de compensar o diferente, reportando-o à identidade, mas sobretudo negando a diversidade em estado puro. Ou seja, um aniquilamento da multiplicidade do real segundo um desejo de estabilidade e segurança. Entretanto, o pensamento se desenvolve a partir desse erro, e se vê de tal modo enredado no erro, que desconhece sentido fora dele.

Ora, os conceitos que Nietzsche cria ao longo de sua trajetória intelectual, na medida em que são o efeito de questionamentos radicais levados às últimas consequências, expressam, de certo modo, superações desses erros. Seus pensamentos são construídos também como recusa e resistência contra os erros, eles escapam à lógica do conceito definido pela identidade. Segundo Michel Haar, “a maior parte desses conceitos [...] fazem aparecer uma pluralidade de sentidos que arruína toda lógica fundada sobre o *princípio de identidade*”.⁴⁸⁹ Nietzsche, então, constitui um processo no qual o pensamento crítico, enquanto incorporação dos erros e a consequente superação destes, é uma necessidade imperiosa perante a tarefa de criar condições para o homem afirmativo, qual seja, aquele que se experimenta na elevação do estado do ânimo e a partir daí cria.

Um conhecido projeto de 1881, intitulado *Eterno retorno do mesmo*, estabelece cinco pontos, de modo certo processuais, em que a incorporação dá início ao advento do eterno retorno:

1. A incorporação dos erros fundamentais.
2. A incorporação das paixões.
3. A incorporação do saber e do saber que renuncia (paixão do conhecimento).
4. O inocente. O indivíduo singular como experimento. Transição. A facilitação da vida.
5. O novo centro de gravidade: *o eterno retorno do mesmo*. A infinita importância do nosso saber, do nosso errar, dos nossos hábitos e maneiras de viver, para tudo o que está para vir. Que fazemos nós do resto da nossa vida – nós que passamos a maior parte dela na mais essencial ignorância?

⁴⁸⁷ 11 [13], primavera-outono de 1881.

⁴⁸⁸ Cf. KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 79.

⁴⁸⁹ HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 20.

Ensinamos a doutrina – é o meio mais poderoso de a incorporarmos nós próprios. O nosso gênero de felicidade, como doutores da maior doutrina.⁴⁹⁰

Como uma violenta síntese, grandiosa e repentina, que afirma em sentido “além de bem e mal” a existência tal como ela é, o eterno retorno é uma proposição do pensamento dita abissal. Seguindo os pontos que Nietzsche elenca, compreendemos que experiência o eterno retorno implica: (1) a incorporação os erros do intelecto, ou seja, trata-se de afirmar o saber e a consciência como produtora de fábulas e ficções; (2) a submissão da consciência às paixões, às intensidades; (3) incorpora, por fim, o próprio saber com o *rigor* e a *seriedade* que a vida exige; o saber (que renuncia) torna-se instintivo, paixão do conhecimento.⁴⁹¹ E com isto, (4), afirmação da inocência do devir, o corpo e o saber como palco de experimentações e inversões de perspectivas em um fluxo afirmativo.

O eterno retorno, quinto tópico, sintetiza estes aspectos críticos do questionamento e Nietzsche toma-o como “infinita importância de nosso saber, nosso errar...”. Como uma *ficção afirmativa*, que estimula e promove o esquecimento no instante, condicionando a ação segundo a afirmação da eternidade, o eterno retorno é, ao mesmo tempo, um conceito estético e um imperativo moral afirmativo. Ora, o eterno retorno formula uma hipótese que afirma a irreversibilidade do tempo e da vida, ou seja, o seu presente e futuro pleno, para libertar a vontade do “foi”⁴⁹², da pedra do passado que não pode ser movida. Para liberar o corpo e o pensamento de uma visão que impedia a afirmação da vida, é preciso considerar não apenas o inexorável presente, mas considerá-lo ainda segundo um ponto de vista intensivo. Se, então, a arte se diz de um manejo que *falseia* o mundo de modo a embelezá-lo, Kossovitch tem razão em afirmar que “o eterno retorno é uma obra de arte, pois só a arte pode produzir os efeitos mais intensos. Mas esses efeitos são os estados estéticos: a afirmação é inseparável da experiência artística”.⁴⁹³ Se, com isso, lembrarmos a relação ética e moral que há no nobre enquanto ele exprime seus valores a partir dos estados de elevação, podemos reconhecer a

⁴⁹⁰ 11 [141], agosto de 1881. “Em Sils-Maria, 6.000 pés acima do mar e mais ainda, para além de todas as coisas humanas!”

⁴⁹¹ Cf. GC, § 27: aquele que renuncia tem a intenção de voar: “Sim, ele é mais sagaz do que pensamos, e tão gentil para conosco – esse afirmador! Pois é tal como nós, também ao renunciar”. Vê-se como Nietzsche renuncia aos erros em GC, § 109: *Guardemo-nos*. “Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo [...] que o universo é uma máquina [...] de pressupor absolutamente em toda parte uma coisa tão bem realizada como os movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos [...] de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão ou o oposto disso [...] de dizer que há leis na natureza [...] de dizer que a morte se opõe à vida [...] de pensar que o mundo cria eternamente o novo [...]”. Sobre a relação da renúncia com o perspectivismo e o aumento da potência, GC, § 165: “Quem se proíbe algo radicalmente e por longo tempo, quase achará que o descobriu, se com ele deparar casualmente – e que felicidade têm esses descobridores!”

⁴⁹² Cf. Z, II, *Da redenção*. “Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘assim eu quis’ – apenas isto seria para mim redenção!”

⁴⁹³ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 161.

simultaneidade ético-estética da ideia do eterno retorno. Ele é abissal, não apenas pelo caráter grandioso e absurdo da afirmação do retorno do mesmo e de todas as coisas, mas porque também aceita ser falso e improvável (supera a resistência e incorpora o erro) se com isso ele colocar a vontade em prova e decidir sobre a afirmação da existência. Diz Nietzsche:

Se a repetição cíclica for apenas uma probabilidade ou possibilidade, também o *pensamento de uma possibilidade* pode abalar-nos e transformar-nos, não apenas sensações ou determinadas expectativas! Que efeito provocou a *possibilidade* da condenação eterna!⁴⁹⁴

Deste modo, ao ser compreendido como um conceito que parodia o conceito, o eterno retorno do mesmo sabe-se ficção e faz ficção para atingir a realidade da vontade de potência. É uma ficção segundo a elevação da potência, pois visa a afirmação da existência, como efeito de um circuito entre as forças (instintos) e a consciência (ficções), e sintetiza todas as disposições críticas de Nietzsche para a superação do homem. O pensamento terrível da repetição cíclica de todas as coisas, a ampulheta sempre virada, designa então o caráter inexorável da vida, mas em sua assunção afirmativa.

Portanto, a forma paródica supera os erros por meio dos erros eles mesmos. Ela insere em sua forma um conteúdo crítico imanente, inseparável dela mesma. O circuito da elevação tem o riso como expressão mais adequada, não só pela atitude por demais sátira transgressora e humorística de um demônio que brinca com a seriedade, mas também na medida em que o pensamento, assim que supera os erros que o impediam mesmo de pensar, promove a elevação da potência como novo pensamento. Eis o sentido da “força que retorna”, que vimos definir o conceito de gaia ciência: após deslumbrar o abismo em que o questionamento da ciência e da moralidade o poderia ter lançado, Nietzsche experimenta uma transformação qualitativa. Observa-se, então, que a incorporação dos erros, a crítica e a desmistificação levadas até as últimas consequências, oferece à tragédia da filosofia⁴⁹⁵ uma possibilidade de solução cômica⁴⁹⁶ na inversão dos valores, expressa pelo riso inumano de Zarathustra e do eterno retorno.

⁴⁹⁴ 11[203], primavera-outono de 1881.

⁴⁹⁵ Aquela segundo a qual “o erro acerca da vida é necessário à vida” (HDH, § 33). Insistimos que o conhecimento revelou a vida assentada em erros, mas que paradoxalmente ela não prescinde dele. Diz o autor: “o caráter sombrio, o colorido pessimista – derivam necessariamente do iluminismo” (36[49], junho de 1885). Isto implica dizer que o conhecimento, a desmistificação pelo saber, leva o espírito a graves desilusões e sofrimentos. A virada desta valoração, ou seja, a sensação de prazer e aumento de potência justamente com a desmistificação, com o terrível, o doloroso, é talvez o sentido de toda *transvaloração*.

⁴⁹⁶ GC, § 154: “eu próprio matei todos os deuses no quarto ato – por moralidade! Que será agora do quinto ato? De onde tirei a solução trágica? – Devo começar a imaginar uma solução cômica?”

Ora, a paródia, portanto, liga-se ao riso como seu elemento, meio pelo qual pode-se atingir, através da escrita e da linguagem, os estados elevados do ânimo. Em nosso primeiro capítulo apresentamos brevemente a maneira pela qual Nietzsche apresentava seu “terceiro olho”, ponto de vista teatral que tornava possível uma percepção cômica, uma tal que, ao mesmo tempo, se distancia e avalia. Para exemplificar tal ponto de vista, utilizamo-nos de uma passagem na qual Nietzsche se contrapõe à postura hegeliana, sobretudo diante da maneira pela qual Hartmann a propagava. Dissemos que ao apontar a construção de uma história universal que coloca o homem como apogeu e glorioso ápice, ou seja, no cúmulo do excesso de história, a filosofia hegeliana se tornaria cômica, e por isso era ela mesma um ótimo remédio contra o excesso de história: “qual remédio seria mais eficaz contra o excesso de cultura histórica que a paródia hartmaniana de toda a história universal?”⁴⁹⁷

Vemos, assim, que o efeito da paródia, ainda que involuntário, possui uma potência que introduz um sentido, senão oposto, pelo menos alheio, à significação inicialmente intencionada. Como um discurso duplo, a paródia é capaz de abalar seu referente em seu próprio terreno. Ela funciona antes de tudo a partir de uma imitação, uma reprodução de um discurso, uma atitude, uma crença. Mas é uma imitação que, mesmo involuntária, desvia de seu objeto e revela algo de sua procedência; mais que isso, libera também, na forma, uma crítica valorativa, tornando problemático o valor de sua referência. É, todavia, um trabalho de artista e para Nietzsche as forças artísticas devem ser liberadas também como forças do pensamento.

Em uma passagem em que Nietzsche comenta as investidas científicas dos artistas, lemos tal definição claramente:

Muitas vezes ele [o artista] emprega não pouca arte em *imitar* todos os defeitos, vícios e maus costumes de eruditos que se dão na corporação científica, na crença de que justamente isso faz parte, se não da coisa, então da aparência da coisa; e precisamente isso é o engraçado nesses escritos de artistas, que neles, sem o querer, o artista faz o que é da sua profissão: *parodiar* as naturezas científicas e não artísticas. Pois outra atitude que não a paródica em relação às ciências ele não deveria ter, na medida em que é artista e apenas artista.⁴⁹⁸

Um outro exemplo claro de como Nietzsche aplica seu conceito de paródia está em *HDH II*, §22: “*Historia in nuce [história em resumo]*. – A mais séria paródia que jamais ouvi foi esta: ‘no começo era o absurdo [Unsinn], e o absurdo *era*, por Deus!, e Deus (divino) era o

⁴⁹⁷ GC, § 154.

⁴⁹⁸ HDH, II, OS, § 123.

absurdo”.⁴⁹⁹ Nesta imitação bíblica, onde originalmente o *Logos* era o começo, desdobra-se o absurdo, o “sem sentido”, inserindo naquela fórmula uma força que desarticula toda ordenação do mundo. Deus, sendo absurdo, não poderia garantir coerência ou sentido à existência, e assim a história do homem estaria reduzida ao não-senso, em oposição ao louvado *logos*.

Citamos sessões que remetem à fase dita positivista de Nietzsche. Entretanto, tal concepção não sofre grandes alterações em sua fase madura. Contrariamente, esta concepção de paródia adquire importante papel diante dos seus prognósticos para o futuro do moderno europeu.

O homem europeu é definido como uma enorme variedade de máscaras, fantasias, passados acumulados e em coexistência. Fragmentado em diferentes reparações históricas, sem uma coordenação ou sentido que lhe viesse garantir domínio sobre si, o moderno homem europeu resseca seu presente.

Mas o “espírito”, em especial o “espírito histórico”, divisa também uma vantagem nesse desespero: repetidamente, um novo pedaço do passado e do exterior é experimentado, vestido, retirado, guardado, sobretudo *estudado* – somos a primeira época estudiosa *in puncto* [em matéria de] “fantasias”, quero dizer morais, artigos de fé, gostos artísticos e religiões, preparada, como nenhuma época anterior, para o Carnaval de grande estilo, para a mais espiritual gargalhada e exuberância momesca, para a altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo.⁵⁰⁰

Ora, não é pouca a vantagem desse saber em termos de fantasia para o “espírito histórico”. Com sua disposição para estas reparações do passado, ele pode experimentar variedades de morais, artes e religiões, certamente também, filosofias, a fim de compreender a forma superior dessa exuberância, abarcando com um olhar distanciado e abrangente formas cada vez mais exteriores; constituindo essa “altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo”. Mas isso, não em vista de um “em si” que estruturaria todas aquelas variações. Mas de uma altura, uma visão aérea que transforma o valor de todas aquelas morais, religiões e filosofias. Trata-se antes de reconhecer a nulidade de qualquer “em si”, na medida em que a diversidade depõe justamente contra este “em si” em um riso vindo de diversas partes. As valorações são, assim, prova de que não há avaliação que não seja moral. Não há exterior fora da moral e sempre se falará a partir de uma moral, donde disputas e antagonismos sem fim tomam a cena. Esta “suprema folia e derrisão aristofânica do mundo”,

⁴⁹⁹ HDH, II, OP, § 22.

⁵⁰⁰ ABM, § 223.

que dá o riso como palavra final, prepara o espírito para um futuro cuja frágil consistência dará ensejo para o mais sinistro dos hóspedes: o niilismo. Há, portanto, uma equivocidade do “sentido histórico”, que para uns “é algo muito podre e frio, e muitos são dele acometidos como de uma geada”, mas para outros “parece o indício da idade que se avizinha sorradeira”.⁵⁰¹

Quem é capaz de sentir o conjunto da história humana como *sua própria história* sente, numa colossal generalização, toda a mágoa do doente que pensa na saúde, do ancião que lembra o sonho da juventude [...] mas carregar, poder carregar essa enorme soma de mágoas de toda espécie e ainda ser o herói que, no romper do segundo dia de batalha, saúda a aurora e a sua fortuna [...] isso teria de resultar numa felicidade que até agora o ser humano ainda não conheceu.⁵⁰²

Por isso Nietzsche reconhece aí, neste momento do “espírito histórico”, em seu saber fantasista e carnavalesco, “o domínio da nossa invenção, esse domínio em que também nós ainda podemos ser originais, como parodistas da história universal e bufões do Senhor, quem sabe”.⁵⁰³ A mais alta potência é dada ao riso, então, assim que se compreende sua potência plástica e crítica, que sem perder o sentido da forma, faz passar o elemento crítico valorativo que permite novas avaliações e novas possibilidades de existência. Nietzsche termina afirmando, mais uma vez, um futuro para o riso: “Talvez, se nada no presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* tenha futuro!”.⁵⁰⁴ Sua esperança na potência do riso enquanto efeito afirmador ligado à articulação crítica valorativa parece atingir aqui sua forma mais explícita.

Mas tomemos Zaratustra, este “quinto evangelho”⁵⁰⁵. Diz Nietzsche, em *Ecce homo*, que Zaratustra tem por concepção fundamental “o pensamento do eterno retorno”.⁵⁰⁶ Nietzsche o concebe como *tipo* cujo “pressuposto fisiológico” remete àquilo que designa a *grande saúde*. No Livro V de *A gaia ciência*, adicionado na segunda edição de 1887, Nietzsche escreve sobre a grande saúde:

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia

⁵⁰¹ GC, § 337.

⁵⁰² GC, § 337.

⁵⁰³ ABM, § 223.

⁵⁰⁴ ABM, § 223.

⁵⁰⁵ Muitos fragmentos póstumos de Nietzsche se referem ao Zaratustra como evangelho, “evangelho de Zaratustra” (6[4], verão de 1886-primavera de 1887).

⁵⁰⁶ EH, *Assim falou Zaratustra*, § 1.

haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver negado as praias todas desse ‘Mediterrâneo’ ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde*.⁵⁰⁷

Comparando as duas passagens, do *Ecce homo* e do Livro V de *A gaia ciência*, pode-se inferir que Zaratustra, na condição de *tipo*, é este rebento, descobridor e argonauta do ideal, “artista, santo, legislador, sábio, erudito, devoto, adivinho, divino excêntrico”, que, como vimos, está pronto para o “Carnaval de grande estilo”. Vimos que o *tipo* se constitui segundo os modos de valoração, e aqui Nietzsche idealiza um tipo, que, em seu critério avaliativo, já não se satisfaz com o homem atual e despreza tudo que conduz ao homem atual e seus valores:

o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alcance a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece*...⁵⁰⁸

Para Nietzsche, é patente que se tenha passado por artista, santo, legislador etc. para se ter *direito* a este ideal. Do mesmo modo, para uma genealogia da moral, é preciso passar por muitas morais, muitas sociedades, em suma, muitas perspectivas. Todavia, devemos conduzir essas mutações e passagens ao campo das forças orientadas pela vontade de potência. O descobridor do ideal, o artista, santo etc., conhece a criação mais íntima da vontade de potência: criação esta, repetimos, que só poderá advir enquanto *stimmung*, retomada da força, superação da resistência, *alegre ciência*. É a elevação da potência que cria o tipo que brincará, superando toda veneração e respeito; superando as limitações das formas, estourando-as de dentro em direções múltiplas; favorecendo a inversão e o deslocamento de perspectivas; colocando-se ao lado da seriedade como paródia involuntária. No limite, como parodistas da história universal, essa “coisa séria”, fazendo-a depor contra si mesma.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ GC, § 382.

⁵⁰⁸ GC, § 382.

⁵⁰⁹ Era o que Nietzsche esperava de Hartmann: “Eu pensava que E[duard] v[on] H[artmann] fosse um refinado intelecto superior e um gozador, que ficava dando risada sobre o impasse pessimista da época; achei que a invenção do seu ‘inconsciente’, tão maldosa tão engraçada, parecia uma legítima ratoeira para os sombrios e idiotas do diletantismo filosófico [...]. Mas agora ele assegura que pensava *a sério*: e eu sou quase obrigado a acreditar nisso: mas será que só por isso ele teria de deixar de ser engraçado para mim? Será que eu teria de parar de rir quando esse Arria sempre de novo convence o seu Paetus a não *temer o punhal*, quero dizer, o

Consequentemente, a paródia irá *desrespeitar* as venerações, duplicá-las em reaparições cômicas que as refutam e/ou problematizam integralmente do ponto de vista valorativo. Ora, se Kant “coloca acima de circunstâncias particulares e vantagens a máxima que o homem deve seguir nas suas ações”, [e Nietzsche] “a faz depender de situações conjunturais e subordinar-se a interesses específicos”⁵¹⁰, para o primeiro será o respeito o sentimento moral diante da lei, dignificando-a no dever, enquanto que, para Nietzsche, será o desrespeito (a brincadeira), o domínio e a liberdade de jogo o que é próprio à afirmação da vida *para além de bem e mal*. No desrespeito acham-se muitas disposições reunidas que remetem, assim como o desprezo afirmativo, às disposições nobres coextensas à vontade de potência. Assim, “é preciso estilhaçar o todo; desaprender o respeito pelo todo”⁵¹¹ para permitir a pluralidade em sua extensão e a afirmação em sua intensidade. Com efeito, o desrespeito se dá como efeito de um sentimento de potência, sentimento de elevação e distanciamento perante as valorações humanas compartilhadas, ele permite um manejo ambíguo da forma, transgredindo regras do código linguístico, bem como as normas da moral.

Isto implica, claramente, em uma recusa. Há um *não afirmativo* a ser dito para tudo aquilo que deve ser superado, dado, entretanto, em um humor subversivo. Seguindo o fio da vontade de potência, que se torna impulso na consciência, Nietzsche passa por uma mudança de gosto⁵¹² que irá distribuir o risível (na forma do desprezível, por exemplo) e aquilo que também deverá ser negado como consequência da afirmação. Diz Nietzsche:

O problema psicológico do tipo Zaratustra é o problema daquele que, em grau inaudito, diz-não, faz-não a tudo aquilo que se disse sim até hoje, e apesar disso apenas pode ser a antítese de um espírito que nega; o problema do espírito sobrecarregado com o peso de um destino e com a fatalidade de uma tarefa, mas que apesar disso pode ser o mais leve, o mais desprendido – Zaratustra é um dançarino -; o problema daquele que tem a mais dura, a mais terrível visão da realidade, que pensou o ‘pensamento mais abismal’, mas que apesar disso não encontra nesse fado qualquer objeção à existência, nem mesmo contra o seu eterno retorno – mas vê nele, muito antes, um motivo para ser, ele mesmo, o sim eterno a todas as coisas, ‘o monstruoso e ilimitado dizer sim e amém’... mas isso é a ideia de Dioniso mais uma vez.⁵¹³

pessimismo hartmanniano?” Ora, Nietzsche não para de rir de Hartmann justamente por este ser uma paródia involuntária daquilo que defende.

⁵¹⁰ MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, p. 98.

⁵¹¹ 7[62], final de 1886-primavera de 1887.

⁵¹² EH, *Assim falou Zaratustra*, § 1: “Se eu volto um par de meses no tempo antes desse dia [em que concebeu o eterno retorno], eu encontro, como prenúncio, uma mudança repentina e profundamente decisiva no meu gosto, sobretudo no que diz respeito à música”.

⁵¹³ EH, *Assim falou Zaratustra*, § 6.

Enquanto *tipo*, Zaratustra se desenvolve na forma paródica. Toda sua ambiguidade assenta em um espírito satírico que “faz-não” sendo ainda uma antítese do espírito que nega; que promove uma doutrina que é antidoutrinária. Nesta ambiguidade, nesta tensão de extremos dispostos de modo paradoxal, surge o riso como uma forma de apreensão em profundidade, que mantém a ambiguidade enquanto tal e evita a formação de um termo ulterior (sendo o riso o único termo final que retorna infinitamente). O não afirmativo de Zaratustra tem o riso como sua manifestação. “Pois no riso tudo que é mau se acha concentrado, mas santificado e absolvido por sua própria bem-aventurança”.⁵¹⁴ Se Zaratustra carrega o riso “nos olhos e nas entranhas”, se ele possui uma sabedoria que ri, é por ser o *tipo parodiador*, cuja meta é anunciar o fim das metas “em si”, afirmando o eterno retorno como fonte da mais infinita alegria: “Zaratustra: de onde vem Zaratustra? Quem são sua mãe e seu pai? O destino e o riso, eis seus pais; o destino terrível e o riso amável engendram uma tal criança”.⁵¹⁵ Ora, é a paródia o termo que comunga Zaratustra e o eterno retorno. Ambos são engendrados pelo destino (meta) e pelo riso (elevação do ânimo) e submetem as ficções às potências do corpo.

Neste sentido, diz Klossowski:

E assim percebe-se que a doutrina do eterno retorno é, mais uma vez, concebida como um *simulacro de doutrina*, cujo próprio caráter paródico dá conta da *hilaridade* como atributo da existência que basta a si mesma, quando o riso irrompe nas profundezas da plena verdade, ou a verdade explode no riso dos deuses, ou os próprios deuses eles morrem de tanto rir [...]. Zaratustra, desde que quis o eterno retorno de todas as coisas, antes escolheu ver sua própria doutrina tornar-se zombaria, como se o *riso, este assassino infalível*, não fosse apenas o melhor inspirador, como também o melhor desprezador dessa mesma doutrina.⁵¹⁶

Eis porque Nietzsche diz que Zaratustra começa a paródia, *incipit parodia*, como destino da alma e verdadeira tragédia (o pessimismo dionisíaco).⁵¹⁷ Assim falou Zaratustra é a forma doutrinária de um pensamento antidoutrinário, a verdade do não verdadeiro. Zaratustra é o “excesso da mais elevada e deliberada paródia do trágico mesmo, da horrível seriedade e desolação terrena de outrora”⁵¹⁸, tal como Nietzsche gostaria que fosse o Parsifal de Wagner. Pois o verdadeiro artista trágico somente “chega ao cume de sua grandeza, ao ver a si mesmo

⁵¹⁴ Z, IV, A sombra.

⁵¹⁵ 22[3], fim de 1883.

⁵¹⁶ KLOSSOWSKI, P. *Un si funeste désir*, p. 211.

⁵¹⁷ Não apenas Zaratustra levanta a questão da paródia. Paolo D'Iorio sugere que Nietzsche também encontrou “temas de paródia” nas ideias científicas. Cf. D'IORIO, P. O eterno retorno. Gênese e interpretação. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 20. São Paulo, 2006, p. 86.

⁵¹⁸ GM, III, § 3.

e a sua arte como *abaixo* de si – ao *rir* de si mesmo”.⁵¹⁹ Ou seja, quando atinge o ponto extremo de uma concepção que procura dissolver precisamente as formas, para atingir o cerne do crescimento e da expansão e a qualidade da vontade de potência, transformando todo “foi” em “assim que quis”.

Com efeito, Klossowski explora o conceito do eterno retorno do mesmo tomando-o como simulação de doutrina e paródia de crença.⁵²⁰ Entretanto, enquanto simulacro e paródia, o conceito do eterno retorno exige um efeito real na qualidade da vontade de potência, e isto se dá como imperativo moral: “a questão em tudo e em cada coisa, ‘você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’”⁵²¹ Sem dúvida, a cada momento o imperativo poderá implicar em um *sim ou em um não*, conseqüentemente, em uma provação da qualidade da vontade de potência.

Por isso, além de seu aspecto formal remeter para a paródia, podemos observar que, em seus efeitos práticos, o eterno retorno depreende o riso diretamente como um de seus efeitos. Ora, Zaratustra é aquele que porta a coroa do riso, uma coroa de rosas espinhosas que leva na *cabeça*. Há uma passagem muito ilustrativa e intrigante de *Assim falou Zaratustra*, que nos mostra o riso como efeito da liberação dos erros do conhecimento e dos valores decadentes – através do eterno retorno – e que para nós ilustra o esforço deste nosso capítulo. Em *Da visão e enigma*, em um momento de enfrentamento com o anão, espírito da gravidade, Zaratustra lhe mostra um portal. O nome do portal, onde se encontram duas eternidades, é “instante”. A maneira como Zaratustra o descreve, nos leva imediatamente a pensar que se trata do portal do eterno retorno. “Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez?”⁵²² Mas em seguida, subitamente, o anão desaparece, e Zaratustra se vê isolado, como que transportado para um sonho, onde um *jovem pastor*, contorcendo-se e sufocando, luta com uma *serpente* que lhe entra na boca.

⁵¹⁹ GM, III, § 3.

⁵²⁰ Deleuze, quanto ao caráter paródico do eterno retorno, reitera as conclusões de Klossowski: “O eterno retorno não é uma fé, mas a verdade da fé: ele isolou o duplo ou o simulacro, liberou o cômico para fazer dele um elemento do super-homem. Eis porque, como diz ainda Klossowski, o eterno retorno não é uma doutrina, mas o simulacro de toda doutrina (a mais elevada ironia); não é uma crença, mas a paródia de toda crença (o mais elevado humor)” (Cf. DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2. ed., 2006, p. 144).

⁵²¹ GC, § 341.

⁵²² Z, Da visão e enigma, § 2.

Aqui nos deparamos com a difícil arte do simbolismo de Nietzsche.⁵²³ A serpente evoca, certamente, “o pensamento abissal, ou seja, significa o desafio máximo incluído no pensamento do eterno retorno circular”.⁵²⁴ Logo no prólogo, a serpente aparece enrolada no pescoço da águia que desenha vastos círculos no ar, e são ambos apresentados como os animais de Zaratustra: “o mais orgulhoso animal sob o sol (águia) e o mais prudente [klügste] animal sob o sol (serpente)”⁵²⁵ Entretanto, uma vez que este “quinto evangelho”⁵²⁶ não apenas parodia o estilo bíblico e a mensagem profética, não apenas faz alusões invertidas às Escrituras, mas igualmente procura dar uma resposta e uma alternativa ao problema *moral* que o cristianismo implica, não será exagero interpretar a serpente, “o mais prudente animal”, na equivocidade do conhecimento, próprio à filosofia de Nietzsche. Como tal, a serpente figura os antagonismos do pensamento nietzschiano com relação à *ciência e ao conhecimento*. Nesse sentido, lembremos *Aurora*, § 573, em que a mudança de pele da serpente se liga à mudança da opinião. Para notar o que distingue em cada caso, é preciso estar atento à posição da serpente: se enrolada, como círculo, ela figura o “sol do conhecimento [...] serpente da eternidade”⁵²⁷, o eterno retorno, *pensamento abissal*; se, por outro lado, a serpente é apresentada esticada, serpenteando, figura, então, o pessimismo no conhecimento, o saber proibitivo e restritivo – venenoso – da cultura ocidental.⁵²⁸ Na passagem que citamos de *Zaratustra*, trata-se da “negra, pesada, serpente” do conhecimento, onde estaria encarnado o espírito de gravidade e toda a negatividade do trabalho científico, a qual o *jovem pastor* é obrigado a engolir.

⁵²³ Sobretudo com relação aos animais. Nietzsche, na medida em que procura “recolocar os homens entre os animais” (AC, § 14), evoca os animais como expressões de forças e tipos, e encontra uma animalidade do homem e uma humanidade do animal. Leão, águia, ovelha, camelo, aranha, serpente, asno, cão, para citar alguns, são tanto tipos e modos da força, quanto posturas éticas e existenciais. Há sempre que se orientar segundo uma dupla interpretação, portanto: uma se presta a compreender a *animalidade* como parte do filosofar de Nietzsche; a outra, especificamente, procura compreender o papel que cada animal cumpre em sua filosofia. Deleuze esboça um breve “bestiário” nietzschiano em DELEUZE, G. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

⁵²⁴ RUBIRA, L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, sendas e veredas. Coordenadora Scarlett Marton. 2010, p. 261. Neste importante trabalho, Rubira procura detalhar a questão afirmando que “a serpente encarna o *elemento problemático* trazido no eterno retorno” (grifo nosso), a despeito de Eugen Fink, que insiste esta ser o *próprio eterno retorno*. A nós a passagem parece mais complicada, na medida em que a serpente pode ter uma conotação mais ambígua. Após desafiar o anão, Zaratustra ouve um cão uivar na vizinhança. O cão, em *A gaia ciência*, é a dor de Nietzsche: “dei um nome a minha dor; chamo-a de ‘cão’”. (GC, § 312). Para nós o Eterno retorno é a doutrina que procura enfrentar esta dor, torná-la leve, e não somente proclamá-la.

⁵²⁵ Z, Prólogo de Zaratustra, § 10.

⁵²⁶ Sloterdijk faz um interessante comentário sobre o “quinto evangelho” evocado por Nietzsche. Cf. SLOTERDIJK, P. *O quinto “evangelho” de Nietzsche: é possível melhorar a Boa nova?* Conferência proferida em Weimar. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

⁵²⁷ 11 [196], primavera-outono de 1881.

⁵²⁸ Cf, p.ex. 18[6], fevereiro-março de 1882 e GC, § 259.

Se a isso compararmos a experiência do próprio Nietzsche, de sua juventude até seu período “iluminista”, como descrevemos acima nos termos da grande liberação, ou seja, até seu período cético positivista (onde, “solitário, então, e tristemente desconfiado de mim, tomei, não sem alguma raiva, partido *contra* mim e *a favor* de todo o que precisamente me feria e me era penoso”,⁵²⁹) podemos, enfim, seguramente interpretar o desfecho do jovem pastor com a serpente em sua amplitude.⁵³⁰

Zaratustra vê nojo e pálido horror no rosto do jovem pastor. Tenta ajudá-lo. Sua mão “puxou e tornou a puxar a serpente: – em vão! [...] Então dentro de mim se gritou: “morde! Morde! Corta a cabeça da serpente! Morde!”.⁵³¹ Ora, que significa cortar a *cabeça* da serpente do conhecimento? De todo modo, ao cortá-la, um acontecimento luminoso toma o jovem:

Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria!* Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!
 Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem – e agora me devora uma sede, um anseio que jamais sossega.
 Meu anseio por esse riso me devora: oh como suporte ainda viver! E como suportaria agora morrer!⁵³²

Que significa, após cuspir longe essa cabeça, levantar de um salto e rir um riso inumano? Sabemos que Zaratustra revela, posteriormente, ser ele mesmo o jovem pastor, e que naquele momento ele vivencia uma transformação ao “cortar a cabeça com os dentes e a cuspir para longe”. Esse momento, em que a cabeça da sabedoria dá lugar ao corpo, é que o pensamento do eterno retorno, o pensamento fundamental de toda a aventura de Zaratustra, é afirmado. O pequeno deslocamento de interpretação que julgamos necessário aqui é remeter a experiência do eterno retorno para o contexto no qual ela acomete nosso autor: durante a elaboração de *A gaia ciência*⁵³³ e a experiência do espírito elevado que “paira acima das coisas”, experiência que procuramos apresentar como indissociável de um riso duplamente determinado cujo procedimento radicaliza a ciência naquilo que ela tem de mais

⁵²⁹ HDH, II, § 4.

⁵³⁰ Sobre o papel da fase “cético positivista” em *Assim falou Zaratustra*, cf. D’IORIO, P. *Nietzsche na Itália*, cap. 4.

⁵³¹ Z, *Da visão e enigma*, § 2.

⁵³² Z, *Da visão e enigma*, § 2.

⁵³³ Segundo Jörg Saladarqua, o projeto inicial de Nietzsche com relação a *A gaia ciência* era o de escrever uma sequência à *Aurora*. Os aforismos do livro de 1882 “deveriam se vincular tematicamente aos cinco já então publicados, ser dedicados, portanto, ao problema da moral. Em agosto de 1881 esse plano foi alterado pela experiência do pensamento do eterno retorno” (SALADARQUA, J. A última fase de surgimento de *A gaia ciência*. In: *Cadernos Nietzsche*. n. 6. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 76).

problemático. Logo, com razão Nietzsche irá relacionar a ideia do eterno retorno a um “novo iluminismo”.⁵³⁴

Na passagem citada é como se Nietzsche reproduzisse na forma de um sonho o processo pelo qual ele próprio se depara com o pensamento do eterno retorno e o *corte* (transvaloração) que ele implica, quando a radicalização do questionamento científico e moral o levou à concepção abissal do pensamento do retorno, bem como à alegria e ao riso como afirmação do retorno. A cabeça da serpente é cuspidada e Zarathustra coloca em sua própria cabeça, posteriormente, “a coroa do riso”.⁵³⁵ Segundo esta passagem onírica podemos admitir uma face não apenas moral para o riso, como até então descrevemos, mas admitir outra dimensão, complementar e propriamente “mística”, o limite da afirmação como eterna afirmação da vida: *o riso do eterno retorno*. Este riso sagrado de Zarathustra está plenamente apresentado em *Os sete selos*; das sete sessões, quatro trazem o riso como elemento daquilo cujo retorno deve ser desejado.

O riso do eterno retorno, portanto, efeito da transformação, se dá como limite da afirmação, ponto a partir do qual todas as coisas estão dispostas à transvaloração. Mas, enquanto efeito, ele também deve ser o *estado* da transmutação, o meio e o fim da transmutação, pois é somente nele que a existência inteira é afirmada em toda sua eternidade, e sendo assim, é também a única afirmação, dada de uma vez por todas (pois “outra vez” tem o sentido de “por toda eternidade”⁵³⁶).

A euforia que Nietzsche experimenta com a ideia do eterno retorno, no estado elevado do ânimo, depõe a favor do riso enquanto atributo da existência afirmativa, ou seja, enquanto constituinte da própria afirmação. Igualmente, sendo o eterno retorno a grande prova seletiva, aquela que afirma de uma vez por todas a qualidade da vontade, na afirmação plena, o riso encontra sua forma mais pura, mais afirmadora possível. Uma potência própria à alegria do conhecimento começa, então, com o riso transformador do jovem pastor. *Incipit parodia*. Começa, para Nietzsche, um método, um filosofar. Tanto no conteúdo quanto na forma observaremos os efeitos de tal *vis comica*, força ridente, no filosofar de Nietzsche, tanto na construção das condições para um tipo forte, inumano e afirmador, quanto na elaboração de seu pensamento crítico e de sua filosofia afirmativa. O próximo capítulo tratará desses temas.

⁵³⁴ Cf. 29[40], outono de 1884-começo de 1885.

⁵³⁵ Z, Livro IV, *Do homem superior*, § 20.

⁵³⁶ Z, Livro IV, *O canto ébrio*, § 12.

3. O PODER DO RISO NO TEXTO DE NIETZSCHE.

Hábito. – Todo hábito torna nossa mão mais espirituosa e nossa espirotuosidade menos destra.

(GC, §247)

A princípio, para este capítulo, é necessário determinar com maior precisão a diferença entre riso e comicidade. Estamos em condição de fazê-lo depois que apresentamos o significado do riso enquanto ação valorativa e índice da elevação da potência. Vimos que o riso está ligado aos afetos fisiológicos e que, sob a ótica da vontade de potência, pode ser situado ao nível dos modos de valoração, consequentemente, ao nível dos dois modos de valoração que Nietzsche determina: nobre e escravo. Vimos que o nobre ri conforme seu direito à crueldade e usufruto do poder, conforme seu direito irrefletido de manifestar o poder. Seu riso é efeito do *páthos da distância* e indica *elevação de potência* – nesse sentido, falamos de uma nova *consciência*. Segundo esta afectologia, que remete à vontade de potência como sua condição interna, vimos que o auge das forças leva Nietzsche a inaugurar uma nova fase de sua filosofia, na qual o riso e a leveza, a jovialidade e a coragem, são componentes constitutivos do pensamento que se volta contra as determinações passivas e valores negativos. É assim que a *gaya scienza* deve ser entendida. Como conceito, ela remete à vontade de potência e assim é tratada pelo próprio autor: “a jovialidade, ou para dizê-lo com a minha linguagem, *a gaia ciência*, é uma recompensa”.⁵³⁷ Como experiência, ela será o saber que enfrenta as resistências do pensamento e dos valores com alegria. Aprender a rir é então uma das tarefas e exigências de Nietzsche para o homem do futuro, e isso tanto mais em função de o riso oferecer um meio para colocar o valor dos valores em questão.

Quanto à comicidade, devemos situá-la no sentido do *meio de expressão*. Em *O nascimento da tragédia* o autor já indica isso com clareza, quando, tomando a forma artística como consolo metafísico perante o sofrimento da existência, define o cômico “enquanto descarga artística da náusea do absurdo”.⁵³⁸ É no supremo perigo da vontade, no qual a consciência da verdade horrenda da existência causa nojo ao homem, que a arte cumpre o papel de salvadora, transformando os pensamentos nauseantes sobre tal existência em *representações* com as quais se pode viver. O cômico é, então, a forma da descarga da náusea frente o absurdo da existência, ele formaliza em representações os pensamentos insuportáveis sobre o aspecto horroroso e absurdo do ser.

⁵³⁷ GM, Prólogo, § 7.

⁵³⁸ NT, § 7.

Mas Nietzsche, em *HDH I*, desloca sua concepção do cômico eliminando a ideia da representação e dando lugar para uma concepção propriamente afetiva. Agora, o prazer dará sentido ao absurdo, denotando uma transformação em termos de *páthos*:

A inversão da experiência em seu contrário, do que tem finalidade no que não tem, do necessário no arbitrário, mas de modo que este processo não cause nenhum mal e seja concebido apenas por exuberância – isso deleita, pois nos liberta momentaneamente da coerção do necessário, do apropriado e experimentado.⁵³⁹

Assim, “brincamos e rimos quando o inesperado (que geralmente amedronta) se desencadeia sem prejudicar”.⁵⁴⁰ Constatamos, então, que o cômico perde sua conotação artístico-salvadora, na medida em que o pensamento filosófico de Nietzsche se afasta da representação como consolação em direção à concepção propriamente afetiva da vontade de potência, ainda que tal concepção apareça de modo embrionário. Aqui, a “consolação” dá lugar à “inversão da experiência” por exuberância, onde o excesso de força permite uma tal inversão que define o riso como expressão do prazer no absurdo. Ora, vale reparar, também, que o “inesperado” não é tomado como um atributo do riso, mas como um acontecimento condicionado pela “inversão da experiência”. Brincamos e rimos porque o inesperado não é ameaçador, não oferece perigo, e nessas circunstâncias dá ensejo para o livre jogo e o prazer. Com efeito, em uma outra rara definição, também em *HDH I*, em um aforismo titulado “*A origem do cômico*”, Nietzsche afirma:

Quando se considera que por centenas de milhares de anos o homem foi um animal extremamente sujeito ao temor, e que qualquer coisa repentina ou inesperada o fazia preparar-se para a luta, e talvez para a morte, e que mesmo depois, nas relações sociais, toda a segurança repousava sobre o esperado, sobre o tradicional no pensar e no agir, então não deve nos surpreender que, diante de tudo o que seja repentino e inesperado em palavras e ação, quando sobrevém sem perigo ou dano, o homem desafogue e passe ao oposto do temor: o ser encolhido e trêmulo de medo se ergue e se expande – o homem ri. A isso, a essa passagem da angústia momentânea à alegria efêmera, chamamos de *cômico*.⁵⁴¹

Se lemos tal passagem segundo o olhar perspectivo, segundo as transformações e transmutações afetivas, fica patente que Nietzsche já não define o *cômico* segundo a forma estética ou representação. Aqui, nota-se que o riso e o cômico expressam um aumento, uma expansão, do sentimento de poder como sentimento de confiança de tal modo que Nietzsche

⁵³⁹ HDH, I, § 213.

⁵⁴⁰ HDH, I, § 213.

⁵⁴¹ HDH, I, § 169.

os torna equivalentes. Nietzsche é sutil. A mudança de atmosfera na qual o homem se encontra lançado é para o autor a própria definição do “objeto cômico”. Se, na história do pensamento sobre o riso, procurou-se definir as propriedades e características do objeto cômico – o feio, baixo, incongruente, abrupto – Nietzsche deslocará tal objeto risível na direção da mudança no significado da atmosfera afetiva que uma situação ou acontecimento envolve.

O conceito de comédia [Komödie], a partir daí, será utilizado por Nietzsche em um sentido bastante preciso. O termo aparece, então, associado ao *meio de expressão de um problema*, ou seja, denota a maneira pela qual uma questão apresenta pontos de virada, fundos escondidos, inversões de perspectiva, determinações inconscientes, elementos não-percebidos, situações contraditórias e contrastantes entre ideias e fatos. Citemos alguns exemplos:

Inconscientemente buscamos os princípios e as teorias adequados ao nosso temperamento, de modo que afinal parece que esses princípios e teorias criaram o nosso caráter, deram-lhe firmeza e segurança: quando aconteceu justamente o contrário. [...] o que nos induz a essa comédia quase inconsciente?⁵⁴²

A atitude solene dos circunstantes, as torrentes de lágrimas e emoções, francas ou contidas, induzem quase todo moribundo a uma comédia da vaidade, ora consciente, ora inconsciente.⁵⁴³

Comédia. – Às vezes colhemos honras e amor por atos ou obras que há muito deixamos para trás, como uma pele; então somos tentados a bancar os comediantes de nosso próprio passado e vestir novamente o antigo pelame – e não só por vaidade, mas também por benevolência com os admiradores.⁵⁴⁴

Comédia da compaixão. – Por mais que simpatizemos com um infeliz: na sua presença encenamos sempre um pouco de comédia, não dizemos muitas coisas que pensamos e como as pensamos, com a prudência do médico junto ao leito do enfermo grave.⁵⁴⁵

Encontramos várias ocorrências. Entretanto, nota-se que os acontecimentos, sejam morais, lógicos ou cognitivos, encenam, para Nietzsche, uma comédia que é, por sua vez, a maneira que o problema mesmo aparece já na chave valorativa. Com isso podemos compreender o que seria a *comicidade* para o pensamento, na medida em que esse pensamento se esforça por multiplicar as variantes e encontrar em cada acontecimento um sentido que o mesmo ignora ou procura esconder de si mesmo. Na comicidade, Nietzsche estabelece a coexistência de

⁵⁴² HDH, I, § 608.

⁵⁴³ HDH, II, § 88.

⁵⁴⁴ HDH, II, § 393.

⁵⁴⁵ A, § 383.

valores conflitantes, perspectivas díspares, tendências e instintos contraditórios, posturas ambíguas etc. Uma piada é a exposição de um problema, em termos valorativos, que ignora sua própria procedência: “Chamar a domesticação de um animal sua ‘melhora’ é, a nossos ouvidos, quase uma piada”.⁵⁴⁶ Então, como contraparte do riso como *páthos* há a comicidade como meio de expressão, mediador entre o pensamento e a compreensão, que nos leva a considerar o estilo de Nietzsche, na medida em que ele se expressa comicamente, como componente da *gaya scienza*. Um importante exemplo é a sessão § 195 de *A gaia ciência*: “*Para rir!* – Vejam! Vejam! Ele está correndo *das* pessoas; mas elas o seguem, porque ele corre *adiante* delas – de tal modo são rebanho!”⁵⁴⁷ A prontidão do rebanho em seguir quem quer que seja apenas por notar que há alguém *adiante* dele é, para Nietzsche, algo para rir. Isto denota a condição na qual a situação aparece, ou seja, já na chave do cômico, implicando o valor daquele que já segue só de ter alguém adiante.

O texto e o estilo de Nietzsche elaboram a comicidade, portanto, na medida em que fazem passar na linguagem a condição plural e polivalente de toda efetividade, assim como os movimentos cambiantes que a envolve em cada caso. Simultaneamente, nessa descrição, o texto coloca o *páthos* ridente em primeiro plano, como o elemento avaliativo enquanto tal. Esses dois aspectos compõem o afeto distinto que cria distâncias e transforma, seja um discurso, um pensamento, um acontecimento ou uma circunstância, em caricatura. A comicidade, se insistirmos em uma linguagem propriamente nietzschiana, deve ser entendida como a passagem para a irrupção das forças na linguagem, forças que – superando a resistência que a comunicação impõe – fazem passar o afeto alegre que as fundamenta (nela, o homem se ergue e se expande, ele ri).

3.1. Estilo e comicidade

É-se artista ao preço de perceber como conteúdo, como a própria coisa, tudo aquilo que todos os não artistas denominam “forma”. Com isso pertence-se com certeza a um mundo às avessas, errôneo: pois daí cada vez mais o conteúdo se torna algo meramente formal – inclusive nossa vida.

(11[3] novembro 1887-março 1888)

⁵⁴⁶ CI, VII, § 2.

⁵⁴⁷ GC, § 195.

Nietzsche define a sua arte do estilo como a comunicação de “uma tensão interna de *páthos* através de sinais, incluída a velocidade desses sinais – esse é o sentido de todo o estilo [...] Bom é todo o estilo que de fato comunica um estado interior”.⁵⁴⁸ Diz-se que o estilo, então, engendra na forma algo próprio ao conteúdo e comunica menos uma ideia do que “um subir e descer colossal de paixões sublimes e sobre-humanas”.⁵⁴⁹ Vimos no primeiro capítulo que a vontade de potência exprime todo acontecer exprimindo-se, pois, no que tende ao crescimento e à elevação da potência; tal elevação é consequência de resistências superadas, na medida em que a vontade de potência afirma e “busca o que resiste”.⁵⁵⁰ Não será por outra razão que o estilo, para Nietzsche, é a comunicação de uma tensão interna de *páthos*, dado que a potência do pensar ultrapassa as regras da comunicação gregária em direção às forças e paixões sobre-humanas. O estilo, e o refinamento do estilo, supõem, por sua vez, um gosto, e é sintoma de um gosto, que se define como o resultado seletivo (interpretação, avaliação, balança) do corpo como multiplicidade e caso específico da vontade de potência: “Gosto: é peso e balança ao mesmo tempo, e aquele que pesa; e coitado do vivente que quisesse viver sem discussão por peso, balança e quem pesa!”.⁵⁵¹ Por isso, em um estilo, o critério na seleção dos “sinais, da velocidade dos sinais, dos gestos”, vem do *páthos* e não da consciência de um *bom estilo em si*. Pode-se afirmar, com razão, que o estilo, em Nietzsche, é “consequência de uma série de reflexões a respeito da linguagem e da escrita”⁵⁵², se ressaltado que tais reflexões também abrem a experiência do pensamento a uma série de variações de estados internos. Tais estados constituem algo como uma “escrita primeira”⁵⁵³, decorrente de constantes enfrentamentos, resistências e superações entre vontades de potência, que, por sua vez, multiplicam as possibilidades de estilo. Tal multiplicação é a razão de Nietzsche afirmar em *Ecce Homo*: “considerando que a multiplicidade de estados internos em mim é extraordinária, existem em mim várias possibilidades de estilo – aliás, a mais múltipla arte de estilos que um homem jamais teve a seu dispor”.⁵⁵⁴

Todavia, Nietzsche desafia constantemente o leitor na tarefa da interpretação, exigindo dele mais que uma atenção à letra e ao texto. Que tipo de texto é este que quer ser

⁵⁴⁸ EH, *Porque escrevo livros tão bons?*, § 4.

⁵⁴⁹ EH, op. cit.

⁵⁵⁰ 9[151], outono de 1887.

⁵⁵¹ Z, *Dos Sublimes*.

⁵⁵² ITAPARICA, A. L. *Nietzsche: Estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editoria Unijuí, 2002, p. 11.

⁵⁵³ A expressão é utilizada por Sarah Kofman e designa esta tensão interna dos impulsos, ressaltando que já ao nível das forças há interpretação e avaliação. Cf. KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p. 10.

⁵⁵⁴ EH, *Porque escrevo livros tão bons?*, § 4.

compreendido e “igualmente *não* ser compreendido”⁵⁵⁵? Qual o estado interno daquele que escreve de modo a dificultar a compreensão?

Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhe-los, traça de igual modo a sua barreira contra ‘os outros’. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem ‘a entrada’, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido.⁵⁵⁶

Um estilo se comunica, então, na medida em que “existem ouvidos que são capazes e dignos de um *páthos* igual, de que não faltam aqueles com os quais a gente pode se comunicar...”.⁵⁵⁷ Ouvir um estilo é, portanto, *estar à altura* em termos de *páthos*, de tensão interna, de modo a vivenciar a experiência que ali se comunica; essa escuta é a compreensão e a eficiência da comunicação *em profundidade*. Ora, se há comicidade no estilo, como tensão de uma *vis comica*, o efeito-riso é uma compreensão patológica. Há comunicação profunda quando rimos ao ler Nietzsche, um igualar-se na tensão do *páthos*, uma vez que a tensão interna que o autor comunica se deixa ouvir, na forma mesma em que se manifesta, pelo ouvido seletivo. O elemento que Nietzsche procura no estilo, que se liga simultaneamente ao *páthos* e à forma, é o *tempo do metabolismo*. Ou seja, o elemento fisiológico que se liga a uma experiência seleta que quer se comunicar com seus iguais. Assim, por exemplo, Nietzsche aponta as dificuldades de uma tradução, de um ponto de vista patológico: “O que menos se presta à tradução, numa língua, é o *tempo* do seu estilo: o qual tem origem no caráter da raça, ou, falando mais fisiologicamente, no *tempo* médio do seu ‘metabolismo’”.⁵⁵⁸

Mas quando discorre sobre o *tempo* de um estilo, o faz em termos musicais, designando não apenas seu desenvolvimento temático como também os humores da sua velocidade no ritmo: “o alemão é praticamente incapaz do *presto* em sua língua. [...] Como poderia a língua alemã, [...], imitar o *tempo* de Maquiavel, [...] [que] só consegue expor o assunto mais sério num indomável *alegríssimo*”.⁵⁵⁹ E evoca como intraduzíveis para o alemão um comediógrafo e um satirista: Aristófanes e Petrônio.

Por um lado, devemos conceber que o *tempo* e o *páthos* são uma e mesma coisa, tomados sob pontos de vista distintos: o do andamento (*tempo*) e o da tensão (*páthos*). O primeiro designa o caráter móvel e flexível de um estilo, suas velocidades, sua

⁵⁵⁵ GC, § 381.

⁵⁵⁶ Idem.

⁵⁵⁷ EH, *Porque escrevo livros tão bons?* § 4.

⁵⁵⁸ ABM, § 28.

⁵⁵⁹ ABM, § 28.

horizontalidade, seu modo de tratamento de problemas e questões. Já o segundo, aquilo que, em sentido vertical, está condensado e tensionado em um único gesto. O *tempo* é a dança, a alegria do movimento como liberdade para movimentos, aventuras, inversões de sentido; o *páthos* é a intensidade da vontade de potência, a tensão interna das forças e das vísceras, tónus e resistência diante de questões problemáticas. Estes elementos do estilo, o *páthos* interno e o *tempo*, procedem do *corpo* (paixão e metabolismo) e são complementares e ressonantes. Por isso Nietzsche pode passar da fisiologia à música sem maiores danos: é o andamento metabólico que se exprime na forma de tempo em um estilo; é a tensão interna que resiste à pressão das forças em um problema. Um comentário de Nietzsche sobre a poesia pode contribuir na compreensão da questão:

quando se deixou o ritmo permear o discurso, aquela força que reordena todos os átomos da frase, que manda escolher palavras e dá nova cor aos pensamentos, tornando-os mais escuros, mais alheios, mais distantes [...]. O ritmo é uma coação; ele gera um invencível desejo de aderir, de ceder; não somente os pés, a própria alma segue o compasso.⁵⁶⁰

Essa coerção do ritmo, essa ordenação, delimitação, determinação dos átomos da frase, é proveniente das forças internas, ou seja, do “tempo metabólico”. Ele se exprime em ritmo e incita a “aderir”, participar, comungar. Nietzsche identifica aí o quão útil a poesia é para um povo supersticioso. Com o ritmo, “se podia tudo: favorecer magicamente um trabalho, forçar um deus a aparecer, ficar próximo, escutar; ajeitar o futuro conforme sua vontade; desafogar a alma de algum excesso”.⁵⁶¹ Ora, tais efeitos remetem a um poder comunicativo que solapa a linguagem, que se comunica apesar da comunicação, e que visa outros fins que a comunicação. O sentimento de poder ligado ao efeito da poesia, ou mesmo a sensação de conforto, o calmante das canções, submetem a linguagem às forças e à vontade de potência. É o que o *estilo*, o bom estilo, aquele que exprime o elemento do corpo, deve promover. Adversamente, um *páthos* e um *tempo* debilitado e decadente expressam um estilo pesado, lento, retorcido: “As vísceras contraídas se revelam, pode-se apostar, e igualmente o ar abafado [...]. Um livro erudito sempre espelha igualmente uma alma encurvada”.⁵⁶²

Na medida em que força, potência e resistência compõem o jogo da vontade de potência, o estilo, como tensão interna e tempo de metabolismo, viabiliza na linguagem a passagem do elemento do corpo. Diz, então, Nietzsche:

⁵⁶⁰ GC, § 84.

⁵⁶¹ GC, § 84.

⁵⁶² GC, § 366.

Por exemplo, uma obra empreendida com bom humor [Laune] (no fundo, essa obra foi empreendida porque o bom humor havia dado coragem para fazê-la) sai bem: *ecco*, a obra é a *razão* do bom humor...

De fato, o êxito alcançado esteve condicionado por sua vez pelo mesmo que havia condicionado o bom humor – pela feliz coordenação das forças e sistemas fisiológicos.⁵⁶³

Ora, o riso mesmo é um esgarçar luminoso que reincide no tempo e insiste na intensidade. Como efeito e estado da feliz coordenação das forças, o riso avaliativo é precisamente a terra natal do estilo alegre, do *presto*. Por que, ao discutir a questão do gosto e do estilo, bem como a incapacidade do caráter alemão para o *presto*, Nietzsche evoca Aristófanes e Petronio? Acreditamos que seja por duas razões: primeiro porque lhe parece que falta o *riso* ao homem superior moderno, sobretudo ao homem alemão, como tensão do *páthos* afirmativo: “Na Alemanha falta aos homens superiores um grande meio de educação: a risada dos homens superiores; estes não riem na Alemanha”⁵⁶⁴; a este homem, falta também o *tempo* “ousado e alegre, que pula por cima e deixa para trás tudo o que é perigoso nas palavras e coisas”.⁵⁶⁵ Diagnosticado como dispéptico e com mau temperamento, o caráter alemão é justamente o que impede uma eficiente tradução do estilo cômico em sua língua; mas é o que impede, antes de tudo, a própria compreensão afirmativa. Por isso ele é incapaz do *presto* e

pode-se razoavelmente concluir, é também incapaz de muitas das nuances mais temerárias e deliciosas do pensamento livre, próprio de espíritos livres. Assim como o *bufão* e o *sátiro* lhe são estranhos, ao *corpo* e à *consciência*, também Aristófanes e Petronio lhe são intraduzíveis.⁵⁶⁶

Vemos aqui as nuances do pensamento livre imediatamente ligadas às forças ridentes que se exprimem em um tempo e um estilo leve. Isto porque, em segundo lugar, à altura de *Além do bem e do mal*, o riso refere-se plenamente à vontade de potência e à afirmação da vida, de modo que “o bufão e o sátiro” são forças reais necessárias e correlatas da afirmação que, noutros casos, não são estranhas ao corpo e à consciência. Os autores citados são tipos, pois, que além de representantes de um metabolismo e estilo leve, tornam a *vis comica* necessária e indispensável à afirmação. Indispensável de modo tal, que Nietzsche evoca o fato, para ele paradoxal, de haver um livro de Aristófanes no leito de morte de Platão: “Como

⁵⁶³ 14[179], primavera de 1888.

⁵⁶⁴ GC, § 177. Cf. também, Z. *Do homem superior*.

⁵⁶⁵ ABM, § 28.

⁵⁶⁶ ABM, § 28 (grifos nossos).

poderia até mesmo um Platão suportar a vida – uma vida grega à qual ele disse ‘não’ – sem um Aristófanes?’⁵⁶⁷

Em Nietzsche, portanto, *vis comica* designa a força que tira o peso e a determinação (sempre provisória) das coisas, conceitos e acontecimentos, lhes enriquecendo com novas possibilidades de interpretação segundo uma construção sintética e alusiva, a *comicidade*, que por sua vez pode ser definida como a arte da manipulação das representações para comunicar um pensamento do corpo, portanto, avaliativo, para ouvidos seletos. Tal força remete para uma tensão interna do *páthos* e expressa, igualmente, o *tempo*. Ela irá comunicar sua perspectiva da comédia como atributo da existência, e revelará, propriamente, a *comédia da existência*, colocando em questão a *importância* daquilo que até então foi considerado valioso. Isto equivale a dizer que a existência, enquanto problema, passa de uma perspectiva pessimista, para uma cômica; o problema da existência aparece na forma cômica, liberando forças afirmativas que reincidentem na própria vida. A comédia da existência remete, assim, para o intransponível e trágico problema da ausência de verdades eternas, da ausência de últimas palavras acerca das coisas – mas remete segundo *sua* perspectiva afirmativa.

Nota-se a comicidade em muitos aforismos de Nietzsche, assim como nos textos mais dissertativos, sendo, pois, o que dá condições para que seja reconhecida sua mordacidade, sarcasmo, humor etc., no tratamento das questões. Vimos, entretanto, que tais caracterizações não bastam para exprimir o que o autor pensa sobre o riso, tampouco esclarece a relação que se estabelece entre o estilo mordaz e o pensamento filosófico. Afora a indeterminação de tais características, a relação estreita entre o riso de Nietzsche, seu estilo e seu pensamento, permanece insólita. Deleuze, no colóquio *Nietzsche hoje?*, realizado em 1972, levanta uma hipótese sobre a originalidade dos textos de Nietzsche a este respeito. O filósofo alemão perseguiria

uma tentativa de decodificação, não no sentido de uma decodificação relativa que consistiria em decifrar códigos antigos, presentes ou futuros, mas de uma decodificação absoluta – fazer passar algo que não seja codificável’.⁵⁶⁸

Isto significa dizer, em sentido restrito, que no questionamento da moral e dos valores modernos, Nietzsche faria do estilo também um meio de guerra, combatendo as leis e normatividades (categorias) do pensamento, recusando-as. Dentre os tópicos que Deleuze

⁵⁶⁷ ABM, § 28.

⁵⁶⁸ Cf. DELEUZE, G. Pensamento nômade. In: *Ilha Deserta*: e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi, 2. reimp. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 326.

elencas como responsáveis por esta tarefa está o riso: “aqueles que leem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e sem dar gargalhadas às vezes, é como se não lessem Nietzsche”.⁵⁶⁹ E arremata: “um aforismo é uma pura matéria de riso e de alegria”.⁵⁷⁰ O estilo de Nietzsche, então, engendra um combate imanente ao conteúdo do pensamento, onde risada surge como um tipo de compreensão.

Assim, considerar que na comicidade se trata de uma *vis comica* atuante no pensamento de Nietzsche, como um humor próprio a sua tarefa filosófica, nos parece coerente. Devemos ressaltar, entretanto, que para nosso autor o mais louvável no riso, ainda que nele se apresentem “multicores”, é sua alquimia, sua capacidade de transformar em ouro. Nietzsche diz ser aquele que “sabe melhor por que somente o ser humano ri”, em referência à Aristóteles, por ter entendido que só o homem sofre tão profundamente “a ponto de ter que *necessitado* inventar o riso”.⁵⁷¹ Invenção, pois, de um dispositivo de transvaloração e transmutação do sofrimento, enquanto elevação das forças e afirmação de vida. Essa sabedoria que ri implica um riso sempre novamente “inventado” em cada superação de resistências que as forças reativas dispõem na linguagem. O poder de desarranjo que se descobre no riso se torna o único meio de superar o desarranjo da decadência e do niilismo: pois o supera, radicalizando. Com razão, portanto, Lippitt afirma que “nós devemos entender que Nietzsche vai muito mais longe que aquelas teorias que tomam o riso como um alívio dos sufocos da decência, polidez etc.”⁵⁷², tal como Freud elaborou.⁵⁷³ Nietzsche só acredita haver um futuro para o riso, na medida em que o coloca a seu serviço, também como arma crítica para superar o niilismo e os valores negativos.

⁵⁶⁹ DELEUZE, G. *Pensamento nômade*, p. 325. Deleuze parece generalizar o riso no aforismo, como se todo e qualquer aforismo fosse risível. Objetar-se-ia que também se encontra aforismos sublimes, heroicos, desafiadores, nos escritos de Nietzsche. Mas isso seria perder de vista a questão. É que, para Deleuze, haverá sempre uma alegria como fundo ou plano desde a qual se vivencia as diversas nuances patológicas; a alegria é, pois, o *páthos* do modo de valoração afirmativo, o viés interpretativo fundamental ao tipo afirmativo.

⁵⁷⁰ DELEUZE, G. op. cit, p. 326.

⁵⁷¹ 36[49], junho-julho 1885.

⁵⁷² LIPPITT, J. *Nietzsche, Zarathustra and the status of laughter*, p. 43.

⁵⁷³ Freud elabora suas ideias sobre o riso em dois trabalhos: *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905), e *O Humor* (1927). Guardadas as especificidades, grosso modo, Freud trabalha uma hipótese econômica do riso, onde haveria satisfação de impulsos inconscientes, trazendo alívio para tensões que não poderiam se resolver devido ao princípio de realidade. Cf. FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Com comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. VIII para *O chiste e sua relação com o inconsciente*, e V. XXI, para *O Humor*. Apesar de tanto Nietzsche quanto Freud pensarem em termos de forças e energias psicológicas, inconscientes, provenientes do corpo, sabe-se que o desenvolvimento dessa concepção geral difere completamente em cada caso. Quanto ao riso, fica claro que Nietzsche encontra nele muito mais que um efeito catártico; o riso é meio, instrumento, a serviço das forças ativas e da qualidade afirmativa da vontade de potência, e deve ser buscado como meio para a afirmação.

Vimos que o riso e a alegria conjugam-se, pois, como *páthos* e *tempo metabólico* no estilo, sendo forma e conteúdo em um único gesto. Entretanto, para comunicar-se, o *páthos* deve superar obstáculos impostos pela própria linguagem, na medida em que esta é instrumento do instinto gregário e da vontade de identidade, que produz erros e se assenta em pressupostos implícitos, dificultando a passagem dos impulsos afirmativos do corpo. Ao voltar a linguagem contra os pressupostos da linguagem, Nietzsche cria um circuito com a vontade de potência. Na batalha e na superação das resistências, dissemos, aumenta-se a potência; como parte do circuito, o riso eleva a perspectiva *acima das coisas*, ou seja, acima dos valores e das determinações (seu poder de desarranjo), liberando as forças do corpo e possibilitando ao intérprete zombar e desprezar livremente. Uma batalha, portanto, contra os erros (categorias) do conhecimento, *no sentido de superá-los*, implica necessariamente no riso e na alegria, que por sua vez cria distâncias no olhar perspectivo, tal como apresentamos em nosso segundo capítulo. Diz Nietzsche:

Devemos também poder ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo?⁵⁷⁴

Para tanto será preciso, como notou Sarah Kofman, “escrever conceitualmente sabendo que o conceito não possui mais valor que a metáfora, que ele mesmo é um condensado de metáforas”⁵⁷⁵, sem que isto signifique adotar a metáfora em detrimento dos conceitos. Trata-se de submeter a linguagem à vontade de potência e de perfurá-la para encontrar este critério que dá e cria valor.

Neste sentido, Nietzsche afirma que o filósofo tem de “colocar-se além do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si”⁵⁷⁶, de modo a não reconhecer a moral segundo “fatos”, mas sim como “uma *má* interpretação” de fenômenos. Já apontamos que o riso é parte deste sentir “*abaixo* de si” e que nele se percebem as diversas máscaras e dobras no interior de um discurso. Por isso o valor do julgamento moral como “semiótica”: nele se “revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas culturas e interioridades que não sabiam o bastante para ‘compreenderem’ a si próprias”⁵⁷⁷. Por essa razão que a crítica, tal como Nietzsche a entende, terá o riso como um componente inevitável e indispensável.

⁵⁷⁴ GC, § 107.

⁵⁷⁵ KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. p. 11.

⁵⁷⁶ CI, VII, § 1.

⁵⁷⁷ CI, VII, § 1.

Afirmaremos, portanto, que a alegria, o *páthos* afirmativo, produz comicidade no estilo e reverbera na *filosofia do martelo*, que multiplica o olhar perspectivo e mantém a jovialidade como indispensável à tarefa transvalorativa. Para Nietzsche, isto é imprescindível: “Manter a jovialidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena: e, no entanto, o que seria mais necessário do que jovialidade?”⁵⁷⁸ É que a comicidade permite um trabalho eficaz, destrutivo e crítico, ao mesmo tempo alegre e afirmativo, de modo a reforçar e aumentar a potência no próprio ato crítico. Não é por outra razão que Nietzsche afirma o “auscultar ídolos” ser “uma outra convalescença”.⁵⁷⁹ Por isso, também, os procedimentos cômicos não participam de maneira isolada no texto de Nietzsche, como se fossem meros recursos retóricos. Nietzsche é inovador nesse sentido e, contrariamente, seu humor ridente corresponde a um *modo de lidar com questões*, e é, pois, um “estado interior” que diz respeito à qualidade da vontade de potência como pressuposto fisiológico de toda avaliação.

Ora, na filosofia do valor (que visa determinar o valor dos valores⁵⁸⁰ segundo as condições de existência e estabelecer novas hierarquias de valor), o riso não poderia ser um ato desprovido de sentido. Trata-se, pois, de um ato imediatamente valorativo e avaliativo: onde o prezar e o desprezar são ações que implicam no quadro de valores de um tipo de vida. Isto explica as diversas ocorrências do riso no texto de Nietzsche, tanto implícitas (quando o leitor deverá rir) quanto as explícitas (onde o riso atua no texto).

Em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, Nietzsche se expressa comicamente:

Em algum rincão remoto do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi só um minuto.⁵⁸¹

Trata-se de um riso implícito onde Nietzsche expressa o sentido de seu pensamento em uma sobreposição com o valor daquilo que se pensa. Neste texto, o autor busca redefinir o sentido do conceito de verdade, apoiando-se em evidências científicas e psicológicas. O conceito de verdade, alçado fora das condições da natureza, ludibria os homens “sobre o valor da existência” e, para realizar uma crítica desse conceito, o próprio valor da verdade e do

⁵⁷⁸ CI, Prólogo.

⁵⁷⁹ Cf. CI, Prólogo.

⁵⁸⁰ Cf. GM, Prólogo, § 6: “Necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”.

⁵⁸¹ VM, § 1.

conhecimento precisam ser repensados, isto é, desprezados. Nietzsche procede, então, a uma avaliação, ou melhor, uma depreciação, e descreve o conhecimento segundo seus pressupostos, ou seja, segundo aquilo que se ignora para realizar afirmações com valor de verdade. A partir daí, conclui: “Um batalhão de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas [...] que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias”⁵⁸², eis o que é a verdade. Diminui-se assim o valor do conhecimento, o valor da verdade, diminui-se o homem em sua pretensão cognoscente. O humor e a comicidade, enquanto forma de um *páthos*, devem ser considerados como expressões diretas de avaliações, ou seja, dada na própria forma do problema. De fato, remetem às paixões, mas para Nietzsche, paixões são avaliações. O exemplo que citamos é crucial: há sobreposição entre o conteúdo (a tese “o conhecimento não tem tanto valor”) e sua forma (a própria comicidade que despreza). Em Nietzsche, portanto, a comicidade não pode ser separada de seu conteúdo, ela não remete a um movimento em si, mas liga-se às valorações da tensão avaliativa do *páthos* expressas em um estilo. O pensamento, pois, está na forma, tal como se apresenta, em geral, o “estilo nietzschiano, [...] indissociável daquilo que nele é expresso”.⁵⁸³

Paralelamente, podemos exemplificar uma concepção de comicidade em si observando que o clímax inicial do trecho citado é subitamente cortado pelo desfecho. A fórmula de Kant: “o riso é um afeto resultante da súbita transformação de uma tensa expectativa em nada”⁵⁸⁴, pareceria dar conta desta predicação e definiria a comicidade enquanto distensão ou incongruência. Neste caso, a descrição vertical, feita por Nietzsche, que vai do hiperbólico “vasto universo cintilante” até o minuto-homem, relativizando o tempo e o sentido do homem na terra, quebra a atmosfera grandiosa e faz o conhecimento humano parecer não mais que um espirro irrelevante. Isto denuncia o apego exagerado do conhecimento consigo mesmo e acentua a histérica euforia com que os filósofos agitam suas verdades, como se se tratasse da mais elevada realização do universo. Mas, segundo essa fórmula da comicidade, que não evidencia o problema do valor, estaríamos nos valendo de uma definição mecânica e cometeríamos um erro que Nietzsche apontou como pertencente à ciência e ao conhecimento: a pretensão de objetividade sob um fenômeno supostamente idêntico a si mesmo. Ora, vale o mesmo com relação ao conceito do belo. Diz Nietzsche: “Schopenhauer descreveu *um* efeito

⁵⁸² VM, § 1.

⁵⁸³ ITAPARICA, A. L. *Nietzsche: estilo e moral*, p. 113.

⁵⁸⁴ Dada por Kant. Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 177.

do belo, o efeito apaziguador da vontade – será ele regular?”⁵⁸⁵ A suposta regularidade de um efeito que frequentemente enseja proposições de validade genérica deve então ser questionada do ponto de vista fisiológico, dado que o “estado estético” do belo, assim como do riso, tem sua origem no corpo. Perguntamos: poderia o riso ser o efeito do mesmo fenômeno mecânico de distensão? Nietzsche, como vimos em nosso primeiro capítulo, considera que todo e qualquer acontecimento é um caso da vontade de potência, dando-lhe diferentes sentidos. Estes sentidos são sempre “dados”; não é dado anterior à ação valorativa. Por isso não há possibilidade de o autor creditar o riso como efeito de algo em si. O riso diz respeito, sim, a um modo de valoração, tensão interna do *páthos*.

Deve ficar claro que o riso, para Nietzsche, não pode ser nenhum efeito passivo de um observador desinteressado frente a um objeto dado. E apesar da clareza com que tais pensamentos são elaborados na fase madura de Nietzsche, temos exemplos da fase inicial que implicam o riso na mesma trama. Lemos, em *Aurora*:

Outrora se perguntava: o que é o ridículo? Como se fora de nós houvesse coisas a que o ridículo aderisse como um atributo, e as pessoas esgotaram-se em ideias (um teólogo chegou a pensar que é a ‘ingenuidade do pecado’). Atualmente se pergunta: o que é o riso? Como nasce o riso? As pessoas meditaram e finalmente constataram que não existe nada de bom, nada belo, nada sublime, nada ruim em si, mas estados de alma em que aplicamos essas palavras às coisas fora de nós. *Tomamos de volta* os predicados das coisas, ou pelo menos, lembramo-nos de que os havíamos *emprestado* a elas: – cuidemos de, com esse entendimento, não perder a *capacidade* de emprestar, e de não nos tornarmos simultaneamente *mais ricos e mais avaros*.⁵⁸⁶

Se o riso, concebido aqui como estado da alma (tensão interna), predica as coisas como risíveis, o faz na medida em que doa esta qualidade a partir do corpo, e não porque há um riso em si ou movimento cômico em si. Kant procura definir o riso segundo a ideia de um afeto resultante, que em realidade o remete para as condições formais que o produzem. A quebra da expectativa seria então uma forma de comicidade que, elevada como forma em si, definiria o riso como seu imediato correlato e efeito. Assim como no conceito de belo, essa concepção implica a perspectiva do “espectador” e não a do criador.⁵⁸⁷ Porém, em Nietzsche, não é possível compreender o riso a partir do objeto, mas somente a partir do corpo, ou seja, o riso é interpretação metabólica, fisiológica, de um modo de valoração, que problematiza ao nível valorativo. No mesmo sentido em que se diz que “as coisas não são belas por elas

⁵⁸⁵ GM, III, § 6.

⁵⁸⁶ A, § 210.

⁵⁸⁷ GM, III, § 6.

mesmas mas parecem tais àquele que projeta nelas sua superabundância de vida”⁵⁸⁸, se diz que não há riso, nem comicidade, em si. De fato, a quebra da expectativa pode promover riso, mas somente naqueles a quem a quebra eleva o sentimento de potência, segundo um certo grau de crueldade, sobretudo por mobilizar uma inversão valorativa que se comunica em profundidade com um *páthos* igual. Mas isto seria apenas um caso entre outros. Como vimos, a comicidade faz a forma de um problema segundo a avaliação da vontade de potência, na medida em que o apresenta segundo suas camadas ocultas e paradoxais, deslocando o sentido e o valor aí implicados. O riso, por sua vez, exprime a força e a perspectiva que, em primeiro lugar, é quem avalia e transforma em caricatura, de modo a manifestar e elevar a potência. É o riso, portanto, um estado da alma, que formaliza e empresta sua tonalidade afirmativa, de modo a desdobrar predicados valorativos. Por isso, a ressalva, ao final do trecho, é igualmente crucial: não podemos perder, ao ter consciência desse ato predador, a capacidade de emprestar: ou seja, de predicar. Ainda podemos, mesmo cientes de apenas formatar e emprestar predicados, realizar a predicação: e a questão será, evidentemente, que tipo de vida esta ou aquela predicação implica, como as qualidades estão hierarquizadas?

A reflexão de Nietzsche que citamos situa, ainda, o riso em meio a conceitos morais e estéticos (bom, ruim, belo, sublime). Assim como o belo, o riso é um estado de alma, tensão interna do *páthos*, que predica as coisas, que se empresta às coisas e toma a si mesmo de volta. Isto não significa que Nietzsche o tome como uma *paixão*, tal como Hobbes o faz. Paixão refere-se às forças e à vontade de potência, que por sua vez constituem o vivo e a dinâmica da própria mecânica, como vimos no primeiro capítulo.

Ao percebermos que o riso deve ser concebido como *páthos* que predica as coisas, concordamos que “há uma relação simultânea entre linguagem e corpo”.⁵⁸⁹ Assim, como afirmamos, um juízo cômico é um juízo fisiológico e, portanto, todo riso é a revelação de um estado interno que se comunica. Por esta via, encontramos no riso a forma precisa daquilo que Nietzsche insistiu muito frequentemente em suas obras e que define o sentido da interpretação: “as morais não passam de uma semiótica dos afetos”.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p. 48.

⁵⁸⁹ ITAPARICA, A. L. *Nietzsche: estilo e moral*, p. 65.

⁵⁹⁰ ABM, § 187.

3.2. Riso, linguagem e pensamento

O pensamento está no formato em que ele vem.
(42[3], agosto-setembro de 1885)

Confrontamos a questão do riso com o que Nietzsche entende por *estilo* e desenvolvemos algumas consequências mais imediatas. O estilo é expressão da tensão interna, e também se diversifica conforme a diversidade de estados internos. Por isso, do leitor, exige-se *ouvidos*, ou seja, ouvidos para *vivências* de múltiplas tensões: “Para aquilo que não se alcança através da vivência, também não se tem ouvido”.⁵⁹¹ Estas considerações explicam o comentário de Deleuze sobre aqueles que leem Nietzsche sem rir. Do que vimos, podemos concluir que só rirá com Nietzsche aqueles que, como ele, vivenciaram o que o livro, o texto, gesticula tem termos de vivência. E assim Nietzsche dá a entender quando escreve no prólogo de *A gaia ciência*: “Talvez não baste somente um prólogo para este livro; e afinal restaria sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivido algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência deste livro mediante prólogos”.⁵⁹²

Rir ao ler um texto é, também, um encontro de vivência com o autor. Concordamos quando se diz que “o aforismo requer a cumplicidade do leitor, não no sentido de rastreamento do texto, mas de um andar com, de afinamento e, talvez, cumplicidade como condição de sua interpretação”.⁵⁹³ Se rimos com Nietzsche estamos mais próximos da interpretação, no pleno sentido nietzschiano, do que poderíamos imaginar. Ora, vimos que a vontade de potência é aquela que interpreta, e que busca, ao interpretar, um aumento de potência. Na leitura de um texto, do mesmo modo, há, na interpretação, um encontro de avaliação ao nível da tensão interna, que leva a uma mudança na qualidade da vontade de potência, elevando a tonalidade do espírito e reencontrando a natureza da avaliação no corpo. Nesse sentido, Nietzsche tem a “intenção de ser compreendido apenas por quem lhe interessa”⁵⁹⁴ e toda a problemática do *leitor* em Nietzsche pode ser balizada segundo o ponto de vista que coloca em cena a *capacidade* para compreendê-lo. Entre as poesias que abrem *A gaia ciência*, a de número 54 diz:

⁵⁹¹ EH, *Porque escrevo livros tão bons?*, § 1.

⁵⁹² GC, *Prólogo*, § 1.

⁵⁹³ DUTRA DE AZEREDO, V. *Nietzsche e a dissolução da moral*, 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p. 13.

⁵⁹⁴ ITAPARICA, A. L. *Nietzsche: estilo e moral*, p.77.

Ao meu leitor
 Bons dentes e bom estômago –
 Eis o que lhe desejo!
 Se der conta de meu livro,
 Certamente se dará comigo.⁵⁹⁵

Mas como Nietzsche faz passar, no aforismo, no texto, a avaliação profunda que lhe dá significação? Não é a linguagem um entrave que nos separa do real e institui uma pretensão à realidade na forma de objetos permanentes? Não é a gramática uma filosofia metafísica pautada na metáfora e na pressuposição da identidade? Em vista da comicidade, a pergunta pode parecer estranha: como Nietzsche pode ser engraçado⁵⁹⁶ e ainda assim fazer sentido?

Afirmamos que, para Nietzsche, há simultaneidade entre pensamento, o conteúdo de um pensamento, a forma deste pensamento e a condição fisiológica do corpo que pensa (*páthos e tempo*). Desde modo, se o pensamento visa subverter as regras e os valores que o impede de conquistar novos caminhos, ele deverá se dar na forma mesma de uma subversão, e ainda somente como manifestação de uma hierarquia de forças do corpo; como de um corpo que já *ultrapassou* essas constrictões.⁵⁹⁷ Por isso, primeiro, Nietzsche entende a necessidade de vivências e experiências em diversas áreas do conhecimento, além da necessidade de viajar, de explorar os climas, corrigir a dieta, de modo a buscar elevação de potência.⁵⁹⁸ Somente assim o corpo pode abrir-se à experimentação e desarticular as hierarquias reativas que paralisam a linguagem dos impulsos, a “escrita primeira”. Enquanto viajante, visitante, estrangeiro e extemporâneo, Nietzsche promove a liberdade da razão no tocante à submissão aos conceitos, crenças, e às regras da racionalidade: “por isso [o espírito livre] não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem”.⁵⁹⁹

Ora, empreende-se o combate à linguagem não falando *dela*, mas realizando as operações no conteúdo e na forma de expressão, uma vez que se admite que a forma já *atua* o conteúdo que o pensamento experimenta. O cômico, deste modo, opera como forma de pensamento, mas *pensamento do corpo* que visa, enquanto síntese hierárquica da vontade de

⁵⁹⁵ GC, *Brincadeira, astúcia e vingança. Prelúdio em rimas alemãs*. § 54.

⁵⁹⁶ Rosana Suarez levanta a questão da comicidade de Nietzsche da seguinte maneira: “como Nietzsche pode dizer isso a respeito de pensadores tão céleres? Ou melhor: como ele pode dizer *só isso*?” (SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, p. 9). Procuramos mostrar que, segundo a própria filosofia de Nietzsche, o riso não é “só isso”.

⁵⁹⁷ Nesse sentido Nietzsche afirma em HDH, II, Prólogo, § 1: “Meus escritos falam *apenas* de minhas superações: ‘eu’ estou ali, com tudo que me era hostil”.

⁵⁹⁸ Cf. EH, § 2, *Porque sou tão inteligente?*

⁵⁹⁹ HDH, I, § 638.

potência, uma alegria (um aumento de potência).⁶⁰⁰ O cômico, portanto, realiza um acesso à linguagem do corpo como “escrita primeira”. Se, como diz Müller-Lauter, a linguagem nos engana “quando *permanecemos* nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos que não são absorvidos nela”⁶⁰¹, o par comicidade-riso indicam o *meio* de perfurá-la. Isto equivale a dizer que a comicidade promove um encontro com o campo das forças e da vontade de potência, notadamente na sua multiplicidade perspectivista e valorativa, precisamente *na risada* que produz. Nela, a linguagem está submetida à intensidade e à qualidade da vontade de potência, no ímpeto cruel da busca pelo aumento da potência; nela a interpretação é o riso e o *ser* a que a linguagem supostamente se refere desaparece em uma miríade de espelhos.

A razão disso deve ser buscada no corpo e na qualidade da vontade de potência de cada corpo como avaliador: “O corpo e a consciência são dois sistemas de signos que se significam reciprocamente, a linguagem de um dizendo a escrita do outro, abreviando e deformando-o”.⁶⁰² Sendo o riso uma expressão corporal dos signos implicados em algum tipo de compreensão valorativa, ele fala apesar da consciência e da linguagem. Logo, se é pela intensidade que o aforismo se faz compreender, talvez pela comicidade se possa reencontrar a liberdade do signo⁶⁰³, dando margem a interpretações no nível do *páthos*, senão infinitas, pelo menos inesgotáveis, segundo determinações mais complexas que o mero significado. Sendo, pois, interpretação afirmativa, a elevação do sentimento de potência promove a distância com relação aos valores estabelecidos, permitindo a transgressão e a inversão de perspectivas no livre jogo das combinações perspectivistas: “que a escrita seja conceitual ou metafórica (a oposição não sendo mais pertinente depois de Nietzsche), o essencial é saber rir, de estar bastante distante dela para se regozijar”.⁶⁰⁴ É que “cada significado é relativo a uma perspectiva da força, cada qual é relativo, portanto, ao sistema das intensidades”.⁶⁰⁵ No livre jogo de perspectivas, jogo das intensidades, o riso é o regime das distâncias que levam a brincar com o signo em vista da elevação da potência. Ademais, devemos perguntar: *o que Nietzsche quer ensinar?* Certamente não quer nos ensinar *verdades ou leis* do mundo, nem

⁶⁰⁰ Estudiosos do riso e da comicidade como John Morreall falam de uma “mudança psicológica” no riso, pressentindo, na comunicação indireta da comicidade, o tratamento transformativo a que se submete a linguagem. Entretanto, falta-lhes a noção de valor e o conceito de vontade de potência, tal como Nietzsche o concebe, para realizar a passagem do corpo e das forças, na linguagem. (cf. MORREALL, J. *A new theory of laughter*. Philosophical Studies 42. By Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holland, and Boston, USA, 1982).

⁶⁰¹ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 75.

⁶⁰² KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p. 45.

⁶⁰³ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 196.

⁶⁰⁴ KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p. 11.

⁶⁰⁵ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 86.

nos iniciar em sistemas, mas, sim, nos introduzir na sabedoria íntima das avaliações, a fim de libertar a vida e o pensamento das condenações negativas: quer nos ensinar a “*partilha da alegria*”.⁶⁰⁶

De todo modo, a consequência do questionamento sobre os usos da linguagem é a intuição de que a linguagem “estetizante” supera de algum modo o problema da representação dos objetos a favor de uma realidade intensiva, excessiva. Isto equivale a dizer que a linguagem é perfurada ao ponto de deixar escapar aquele impulso fundamental em todo acontecer; que a linguagem, quando liberta do significado, tem o signo como excesso disponível a ser manipulado segundo a qualidade da vontade de potência. Manipular, aqui, é o mesmo que “convencer de tal modo que convences as razões mesmas: como o sol, que convence o mar a chegar até sua altura”.⁶⁰⁷ Eis onde a razão se presta ao absurdo – *com razão*. Mas, esta liberdade do signo é também a abertura de um “vazio”, a apresentação de uma ausência de determinação plena, espécie de grau zero do sentido. A liberdade perspectivista do signo indica o lugar “vazio” de onde toda interpretação é possível, tanto a de Nietzsche, quanto a do leitor. Como diz Leon Kossovitch, “libertar o signo é esvaziar o significado, ou ainda, considerá-lo como um 'qualquer', como um mero possível: o significado é a ausência”⁶⁰⁸. O abismo, aqui, se torna onipresente. E a todo instante, a cada passo na direção da liberdade, da grande liberação, uma sombra cresce, um fundo abissal faz ouvir seus ruídos. E novamente o riso é convidado a enlevar as caretas disformes de um mundo às avessas.

Entretanto, é preciso insistir que a “ausência” como significado dá abertura à avaliação proveniente do corpo, dos impulsos enquanto vontades de potência. O que preenche o “vazio” não é um sentido, nem uma finalidade, mas a potência afetiva do corpo. Somente enquanto o “estado da alma” alcança o cogito axiológico, saber avaliativo do corpo que se situa na veia de todo processo vital, que se torna, tão possível quanto inevitável, “embaralhar os códigos”, pairar acima das coisas, fazendo dos signos a paródia de um mundo fixo e verdadeiro. O cômico, portanto, é requerido enquanto forma de tensão interna do *páthos* que supera entraves da linguagem tais como a rigidez de significados, o princípio de identidade, de não contradição, para alcançar estados de elevação de potência, que, por sua vez, nutre novas possibilidades da experiência e da interpretação.⁶⁰⁹ Diz Nietzsche:

⁶⁰⁶ GC, § 338.

⁶⁰⁷ Z, III, *Do grande anseio*.

⁶⁰⁸ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 86.

⁶⁰⁹ A este respeito, cabe reproduzir na íntegra um comentário de Klossowski: “Assim que a demonstração (exigida pela linguagem institucional para ensinar a realidade) *se transforma num movimento de humor afirmativo* e que o humor ou a tonalidade da alma, sendo esta contagiosa, precedem a demonstração, esses vêm a ser os limites dos princípios de identidade e realidade, em Nietzsche, justificados pelas instâncias sobre

Que o *valor do mundo* reside em nossa interpretação (– que talvez em alguma parte sejam possíveis outras interpretações, diferentes das meramente humanas –), que as interpretações anteriores são estimativas perspectivistas, graças as quais nós nos conservamos na vida, isto significa dizer, na vontade de potência, do crescimento de poder, que *toda elevação do homem* leva consigo a superação de interpretações mais estreitas, que toda fortificação e ampliação de poder que se alcance abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isto atravessa meus escritos. O mundo *que em algo nos interessa* é falso, isto é, não é um feito, mas uma invenção e um arredondamento de uma magra soma de observações; está sempre ‘fluindo’, como algo em devir, como uma falsidade que continuamente volta a mudar, que não se aproxima nunca da verdade: porque – não existe ‘verdade’.⁶¹⁰

Transformando o mundo das formas idênticas em uma fábula manipulável, sem significação fixa, a comicidade serve a Nietzsche para anular o próprio *status* do *significativo enquanto tal*, deslocando-o de um valor em si para os interesses singulares de cada perspectiva. Já em 1873, Nietzsche afirmara: “o intelecto, este mestre da dissimulação, é livre e descarregado de seu trabalho de escravo de tanto tempo que ele pode enganar sem prejuízo e celebra então suas saturnais”.⁶¹¹ Posteriormente, Nietzsche conjuga o riso com a potência do falso e da aparência presentes na origem do próprio intelecto, como instrumento para realizar a inversão dos valores e a destruição dos critérios lógicos em vista da elevação da potência. Assim,

O ser humano *mais espiritualizado*, que por enquanto andou vendo por trás das máscaras e soube ver, que chegou a *entender* até que ponto tudo é máscara – está simplesmente no melhor dos ânimos quanto a isso. “Espiritualidade” é a coceira de um eterno carnaval, quer nós mesmos consigamos brincar junto, quer só se brinque conosco.⁶¹²

Esses dois regimes, um no qual conseguimos brincar, outro onde só se brinca conosco, esclarece as duas dimensões que temos abordado quanto ao riso e à comicidade. Com efeito, brincar diz respeito a uma produção incessante de sentidos segundo mecanismos os mais variados, como: desarranjos, aproximações díspares, exageros, diminuições, colagens,

as quais supunha-se estar fundamentado seu próprio discurso. Nietzsche introduz no ensino o que nenhuma autoridade fiadora da transmissão dos conhecimentos (a filosofia) jamais pensou em ensinar; mas ele o introduz apenas de modo sub-reptício, pois sua linguagem, pelo contrário, aplicou com extremo rigor as leis exigidas pela comunicação: a tonalidade da alma, convertida em pensamento, foi se desenvolvendo como sua própria investigação até o momento em que os termos desta se *reconstituíam como mutismo*: esse pensamento fala a si mesmo de um *obstáculo* no qual, logo de início, tropeça a *intenção* de ensinar.” (KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 19).

⁶¹⁰ 2[108], outono de 1885-outono de 1886.

⁶¹¹ VM, II.

⁶¹² 34[180], abril-junho de 1885.

“acoplando o que é mais diferente, separando o que é mais próximo”.⁶¹³ Estes são célebres procedimentos da comicidade e são também os procedimentos perspectivistas do espírito livre. Se conseguimos brincar, em um sentido nietzschiano, significa exercer a arte do riso de modo ativo, de modo a inserir na atividade mesma da consciência o elemento alciônico do corpo e avaliar enquanto ação moral prática, ou melhor, enquanto atitude crítica racional. Por outro lado, o caso onde “só se brinca conosco”, designa o regime da comédia da existência, onde somos inseridos em uma trama cômica, absurda e sem sentido, na qual o riso de um deus epicúreo se regozija sem agir, em um sentido passivo (mas não reativo). É bem possível que para o indivíduo enredado em uma trama, tudo pareça trágico. Mas para o “terceiro olho” ridente, esta trama é uma comédia, porque avalia segundo o *valor* da trama. Logo, trata-se da apresentação da forma do problema do valor da existência, tomado na simultaneidade paradoxal da afirmação e da falta de sentido.

Mas mencionamos os procedimentos da comicidade, ou seja, de formas de um problema na chave valorativa do riso. Um exemplo clássico dentre estes procedimentos é a figura do “viajante no tempo”. Diz Nietzsche que “ofereceríamos aos contemporâneos de César Bórgia uma comédia de morrer de rir”.⁶¹⁴ O efeito de um tal contraste entre tipos temporalmente distantes é um recurso cômico muito eficaz de estranhamento com os costumes, em suma, de perspectivismo valorativo. O alcance de tal contraste para o pensamento filosófico pode ser observado em Shaftesbury⁶¹⁵, por exemplo, que se utiliza, para pensar o riso e os efeitos da zombaria, de um hipotético etíope que visita a Inglaterra durante o carnaval.

Nas *Incurões de um extemporâneo*⁶¹⁶, e mesmo anos antes, em *HDH*, o procedimento comparativo entre culturas, ou melhor, o olhar de uma cultura sobre a outra, na forma de suposições avaliativas, dá acesso ao campo da vontade de potência, tomada assim como critério que dirá o valor de cada experiência cultural. Em trabalhos tardios, Nietzsche dirá: “As épocas devem ser medidas conforme suas *forças positivas* – e nisso a época do Renascimento, [...], surge como a *grande* época, e nós modernos, com nosso angustiado cuidado-próprio [...] como uma época *fraca...*”.⁶¹⁷ Em outra sessão, o experimento é ainda mais inusitado: “Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, [...] Vauvenargues,

⁶¹³ VM, § 1.

⁶¹⁴ CI, IX, § 37.

⁶¹⁵ SHAFTESBURY. Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humor. In: *Characteristics of men, manners, times*. Ed. By P. Ayres. Oxford: Clarendon. Part II. Sect. I.

⁶¹⁶ CI, IX.

⁶¹⁷ CI, IX, § 37.

Chamfort [...] seriam, tendo escrito em grego, entendidos também pelos gregos”.⁶¹⁸ Mas o que certifica supor gregos ou renascentistas avaliando os modernos, dado que o caráter hipotético de tal apreciação parece mais um mero exercício intelectual? A resposta está na vontade de potência que, em todos os casos, tipos e sociedades, manifesta-se como força ou como fraqueza e distribui hierarquias de valor. A questão, portanto, não é a de contrapor gregos, romanos e modernidade. Mas de buscar em cada sociedade, tipos e culturas, os valores afirmativos que expressam a qualidade da vontade de potência e que servem de dispositivos críticos aos valores decadentes. Trata-se de buscar “o que deu certo”, o que “foi feliz”, o tipo que vingou apesar das contingências e com isso construir as condições do que deve ser cultivado. O método comparativo, em Nietzsche, tem o sentido de revelar a quantidade de força e, assim, a procedência dos valores, apontando para o que deve ser desejado. Nesse aspecto, de modo geral, os homens e as épocas são concebidos segundo suas relações afetivas, em termos de *páthos* e valorações: “Talvez nada diferencie tanto os homens e as épocas como o grau diverso de conhecimento que eles têm na aflição”.⁶¹⁹ Não raro que, muitas vezes, Nietzsche nos incita a olhar o passado segundo relações que apontam para uma disputa e medida de forças (Platão *versus* Tucídides, por exemplo,⁶²⁰ ou o contato entre povos bárbaros e civilizados⁶²¹), sem, no entanto, remeter-nos para leis abstratas ou normativas do desenvolvimento histórico.

Aparte o absurdo de uma comparação histórica que encena uma avaliação de uma época sobre outra, o que está em jogo é a potência cômica de parodiar o raciocínio lógico e fazer passar as avaliações profundas de que provém. O desdém de um antigo diante de um moderno evoca um riso de igual desprezo pelo mesmo moderno, substituindo suficientemente qualquer ordem de razões. Ao destituir os valores que mantinham a lógica e a razão em seus limites, a arte do riso multiplica as possibilidades de exposição e elaboração do pensamento, pairando acima de critérios lógicos para validação de uma proposição. É assim que o “viajante no tempo” realiza a ambição da *gaya scienza*, abusando da situação hipotética segundo seu fundo de intensidade efetiva, caso em que “conseguimos brincar junto” do eterno carnaval da existência.

Ei que, ao libertar-se dos critérios e princípios lógicos da razão, assim como do valor da verdade em oposição à aparência, Nietzsche espera dar margem à passagem de forças que, por excesso, brincam *à vontade* com o andaime de conceitos no qual se agarra o necessitado.

⁶¹⁸ HDH, II, OS, § 214.

⁶¹⁹ GC, § 48.

⁶²⁰ CI, X, § 2.

⁶²¹ GC, § 99.

Ora, com isso pressentimentos que o riso permite um abandono da crença na gramática, ou seja, de regras e determinações “em si” que visam limitar as perspectivas e minar por dentro a intromissão do corpo.⁶²² Tudo se passa no encontro entre a atitude valorativa, que destitui o valor da “coisa”, do conceito, da fixidez das normatividades do pensamento, com o livre jogo permitido pela distância que cria sentido. “Zombar da escrita, mas também brincar com ela”⁶²³, diz Sarah Kofman. E tal é a recompensa que Nietzsche procura encontrar após longa e valente seriedade, ou seja, aquela que radicaliza e incorpora o saber, conseqüente à *paixão do conhecimento*. A linguagem, os conceitos, outrora alimentados pela perspectiva metafísica, devem ser levados na brincadeira para serem destituídos, desvalorizados e reconduzidos ao sentido mundano, ao devir e à historicidade. Nesse sentido, uma sessão de *Aurora* é muito interessante:

Geralmente mal compreendido. – Numa conversa, notamos uma pessoa ocupada em preparar uma armadilha na qual a outra cai, não por malícia, como se poderia pensar, mas por prazer com a própria astúcia; e outras, ainda, que armam uma brincadeira [Witz] para que outro a faça, ou dispõem o laço para que ele produza o nó: não por benevolência, como se poderia pensar, mas por malícia e desprezo dos intelectos grosseiros.⁶²⁴

Ora, “criar nós”, “armar brincadeiras”, no âmbito de uma conversa, traduz toda a mobilização conceitual que um homem pode possuir, de modo a criar um juízo avaliativo que libere ao mesmo tempo uma elevação da potência (prazer) por ser justamente um obstáculo para a compreensão. Compreender a brincadeira, aqui, implica em um prodigioso engenho intelectual aliado ao prazer e à alegria que o riso abarca em um só gesto. Tal é a proximidade entre a brincadeira e o *enigma*. Como *cifras* de um sentido, mas apresentando um sentido múltiplo e indissociável dessa forma cifrada, a brincadeira e o enigma não apenas selecionam quem vai compreender (surge assim a figura do *destinado* a compreender), mas igualmente produzem uma alegria naquele que compreende. O riso aqui, efeito de uma brincadeira que revelou seu sentido de modo cifrado, embora de modo algum inacessível, é precisamente o encontro avaliativo.

Mas isso não é tudo em uma brincadeira [Witz]. Sarah Kofman, a propósito da metáfora, é muito clara ao expor os mecanismos imprescindíveis à filosofia de Nietzsche, enquanto recusa dos lugares tirânicos (do “em si”, de Deus na gramática). Toda filosofia que levanta um estilo ‘em si’, uma escrita ‘em si’; e mesmo a metáfora, se apenas aparece para

⁶²² Cf. CI, III, § 5: “Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática [...]”

⁶²³ KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p. 11.

⁶²⁴ A, § 351.

substituir o conceito, reproduz o erro e insiste no universal: “é condenável também a tirania daquele que inverte somente os termos defendendo o valor da mera metáfora”.⁶²⁵ Por isso que o riso, ao destituir a importância dos valores supremos e idealizados, funciona também como uma garantia ‘antimetafísica’. Ele irá garantir a impossibilidade da formação de um ‘em si’, reconduzindo qualquer tentativa de tirania sempre à eterna comédia da existência. Diz Nietzsche: “Talvez, em consequência disso, como ridentes, mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica em primeiro lugar!”⁶²⁶ Ora, também Zaratustra possui uma “risonha e alerta sabedoria diurna, que zomba de todos os mundos infinitos”.⁶²⁷ Esta sabedoria do riso exprime um pensamento afirmativo, bem como estabelece um modo perspectivo de conhecimento que ri como afirmação do singular. Impedindo que qualquer perspectiva se imponha retomando o sistema metafísico e trás-mundano, no riso, a diversidade interpretativa se torna consciente, diferentes perspectivas têm direito à existência, e a pluralidade é inocentada segundo o critério da vontade de potência. A sabedoria risonha, então, diz: “Onde há força, também o *número* se torna senhor: ele tem mais força”.⁶²⁸

Imbuído de espírito satírico, nesse sentido, Nietzsche elabora o papel a ser desempenhado pela perspectiva ridente, na forma de um *riso que ri por último* da natureza e da razão⁶²⁹, frente ao destino da alma ou o drama de nossa existência:

No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: ‘avante! Também a nossa velha moral é coisa de *comédia!*’ – teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da Alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poeta-comediógrafo da nossa existência!...⁶³⁰

A ideia de que a razão o riso e a natureza sempre derrubam os mestres da finalidade da existência, o riso que ri por último, riso dionisíaco do eterno comediógrafo da existência, afirma nada mais que a impossibilidade de algum dia o “em si” ser novamente desejado e firmado, ao passo que concebe a natureza como uma eterna mascarada.⁶³¹ Assim, vem ao

⁶²⁵ KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p. 11.

⁶²⁶ NT, Prefácio, § 7.

⁶²⁷ Z, III, Dos três males.

⁶²⁸ Idem.

⁶²⁹ GC, § 1. Também CI, I, § 43: “Que importa que eu venha a ter razão? Eu tenho razão demais. – E quem hoje ri melhor também ri por último”.

⁶³⁰ GM, Prólogo, § 7.

⁶³¹ Convém citar, a propósito da função antimetafísica do *rir por último* de Nietzsche, uma sugestiva passagem de Roland Barthes: “Falar por último, ‘concluir’, é dar um destino a tudo que se disse, é dominar, possuir, dar, atribuir sentido: no espaço da fala, aquele que vem por último ocupa um lugar soberano, ocupado, segundo um privilégio regulamentado, pelos professores, os presidentes, os juizes, os confessores: todo combate de linguagem (*makhê* dos antigos sofistas, *diputatio* dos Escolásticos) visa à posse desse lugar”. (BARTHES, R.

primeiro plano que a moral se diz de múltiplas máscaras, que não há termo final e decisivo nas disputas, e de que só o riso é capaz de apreender e radicalizar os antagonismos e o jogo da vontade de potência no homem (a comédia humana) no sentido afirmativo, mantendo, justamente, as disputas e os antagonismos. Diante do confuso temor e veneração que o “em si” impõe como “autoridade da moral”, Nietzsche reclama um direito à tolice [Thorheit], pois “tão logo seja concedido a todos o direito de agir arbitrária e tolamente”⁶³², é o poder desta autoridade que corre risco de perder influência. É deixando de rir e proibindo o riso que o dogmatismo, a metafísica, a gramática (a pressuposição de um agente, Deus, eu) e a indecência religiosa promovem seus valores universalistas. A filosofia corre, assim, o mesmo risco: ao desconsiderar o riso, a filosofia constrói sua seriedade unilateral e entrega-se ao modelo fatigante das verdades em si, “sem falar da estupidez da indignação moral, que é, num filósofo, o sinal infalível de que o humor filosófico o abandonou”.⁶³³ Ora, isso nos coloca em condições de afirmar, novamente, a necessidade do riso na filosofia de Nietzsche, bem como no sábio ou no filósofo em geral.

Notadamente, a comicidade não deixa de ser uma simulação do raciocínio lógico. Há um certo grau de racionalidade na estupidez do cômico que denuncia por sua vez a natureza estúpida da própria razão. Como diz Kessler, “rimos sempre por razões muito claras daquilo que funciona sem razão verdadeira”.⁶³⁴ A risada de Nietzsche diante desta ou daquela moral, da invenção de seus motivos, revela sua compreensão cômica da “cifração” que é esta ou aquela moral e aponta para a *tartufaria* das justificativas e das finalidades. Sendo o corpo a procedência das avaliações, “o pensamento moral *segue* nossa conduta, ele não a dirige”⁶³⁵, e será risível observar na forma aquele conteúdo que o determina ocultamente. A precedência da ação, como ação da vontade de potência sobre outra vontade de potência, desloca os motivos e as justificativas, dando margem para que o riso seja interpretado como um acesso ao campo “às avessas”, o campo das forças. Ora, contrariamente ao preconceito corrente, a comicidade exerce um uso constante e ininterrupto das faculdades e dos conceitos justamente ao desabilitá-los. Sua ‘desrazão’ se dá por desrespeitar as regras lógicas que garantem coerência e validade a uma proposição que ignora sua procedência fisiológica. “Desrazão ou

Fragmentos de um discurso amoroso. Tradução de Hortência dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 10. ed. 1990, p. 39). Acreditamos que, com o seu *rir por último*, Nietzsche pretende justamente impedir que se cristalize um tal grau de soberania na linguagem.

⁶³² A, § 107.

⁶³³ ABM, § 25.

⁶³⁴ KESSLER, M. *L'esthétique de Nietzsche*, p. 66.

⁶³⁵ VP, II, § 216.

razão oblíqua da paixão”,⁶³⁶ nos diz Nietzsche, “é aquilo que o vulgar despreza no nobre”, ele despreza a tendência a colocar o coração no lugar da cabeça. A elaboração, portanto, do pensamento crítico através da comicidade, permite ler o conteúdo na própria forma de pensar, dando condições para que a ação se dê também ao nível do pensamento. Em realidade, a comicidade e o riso são duas faces de uma mesma avaliação do corpo. Nela, os conceitos são apreendidos por suas conjugações possíveis sem qualquer referência ao princípio de contradição, causa eficiente ou qualquer outra lei lógica que viesse lhe dar freios e contornos: quem manda aqui é a avaliação da vontade de potência, o corpo.

Sendo o riso, então, avaliação do corpo, Nietzsche pode experimentar o grau em que um novo conhecimento, ciente dos erros do intelecto e dos modos de valoração, se encontra nele mesmo incorporado, enquanto ação prática de sua perspectiva. Do mesmo modo, o riso nos escritos de Nietzsche intervém como *ação* e demandam, como bem o explicita Cristiano Rezende, “uma experiência que somente eles próprios efetivam, e seus ensinamentos não são apenas o que *dizem*, mas também o que *fazem* ao dizer – o que *nos fazem*”.⁶³⁷

Ora, como citado em nosso primeiro capítulo, para Nietzsche, a moral, e não a moralidade, é uma ciência prática em grau máximo: nela há certeza instintiva do agir. Por outro lado, a moralidade, na medida em que é teoria, finalidade e justificativa dos valores, expressa seu caráter “doentio” na cisão com relação a avaliação ela mesma. A conscientização é um sinal de que a certeza instintiva do agir está separada da ação. Para Nietzsche é muito cômico observar um ser que depois de milênios no mundo, agindo e valorando, pergunta a si, urgentemente, “como se deve agir?”. Mais: esta graça indica algo de sintomático: no objeto da pergunta, no tipo que faz a pergunta, e no próprio Nietzsche, a quem a pergunta parece absurda. O que buscamos evidenciar aqui é que, na medida em que o riso deixa-se tomar por expressão direta de valores, e que sua forma age diretamente tais valores, nele é possível reencontrar aquela ‘certeza instintiva do agir’, enquanto ato moral-avaliativo de forças ativas: uma ciência prática em grau máximo, saber incorporado. O riso ‘irrefletido’ do nobre, “sem refletir sobre o seu direito”, é um reflexo do corpo e de seus instintos hierarquizados. É revelador a Nietzsche que ele possa enfim rir de si mesmo, de seu passado, dos filósofos etc.: “Espero que sejamos capazes de rir do modo pelo qual uma pequena variedade se exalta ao ponto de tomarem-se por medida do valor absoluto das coisas”.⁶³⁸ Também: “A meta que os

⁶³⁶ GC, § 3.

⁶³⁷ REZENDE, C. N. Filosofia e linguagem em Nietzsche: considerações acerca do recurso às figuras. In: Cadernos Nietzsche, n. 3. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 59.

⁶³⁸ 10[157], outono de 1887.

ingleses vislumbram leva *ao riso qualquer* natureza mais elevada”.⁶³⁹ É que assim ele está assegurado de que suas superações, inversões e transvalorações (e isso não configura nenhuma certeza acerca das coisas) estão incorporadas e são tão concretas quanto fisiológicas.

Aquele que percebe o que há de ridículo no tipo mediano, demonstra para si um anseio diverso da mediocridade. O que Nietzsche nos indica quando diz: “Hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem *exceder* o valor do mundo real”⁶⁴⁰, é que o ‘achar ridículo’ abertamente remete para um outro modo de valoração; trata-se de uma outra interpretação, irreduzível aos termos que “o homem” utiliza para inventar seus valores universalistas. Ao exprimir o seu *hoc est ridiculum, hoc est absurdum* [isto é ridículo, isto é absurdo], o indivíduo exprime o juízo do seu gosto e desgosto. Mais que isso, ele exprime *qual* é o seu gosto, ou seja, a ordem avaliativa que compõe seu corpo em um determinado momento. A perspectiva, portanto, enunciara seu respectivo ridículo, afirmando sua diferença como irreduzível e radical; ela exercerá sua crítica na ordem do gosto⁶⁴¹ e dará todo pluralismo do corpo à filosofia.

3.3. Crítica e desprezo

O desprezador.

Muita coisa deixo cair e escorrer
E por isso me acham vocês um desprezador.
Quem bebe de taças demasiado cheias
Deixa muito cair e escorrer –
Nem por isso considerem o vinho pior.

(GC, Prelúdios em rimas alemãs, §10)

Quando Nietzsche critica um filósofo, uma ideia, uma filosofia, frequentemente faz uso de um tom ácido e mesmo zombeteiro. É o que temos dimensionado até aqui. Kant, por exemplo, o chinês de Königsberg⁶⁴², é tratado como tartufesco⁶⁴³ e suas investidas filosóficas são ridicularizadas: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Perguntou Kant a si mesmo – e o que respondeu realmente? *Em virtude de uma faculdade* [vermöge eines

⁶³⁹ 26[234], verão-outono de 1884.

⁶⁴⁰ GC, § 346.

⁶⁴¹ GC, § 39. “A mudança do gosto geral é mais importante que das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente não aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as causas dessa mudança”.

⁶⁴² ABM, § 210.

⁶⁴³ ABM, § 5.

Vermögens]”.⁶⁴⁴ Ainda veremos que não apenas Kant é tartufesco para Nietzsche, também a ciência e mesmo os povos têm sua tartufaria. O espanto diante deste procedimento crítico é notado, por exemplo, por Rosana Suarez, quando comenta: “Mas como Nietzsche pode dizer isso a respeito de pensadores tão célebres? Ou melhor: como ele pode dizer *só isso*?”⁶⁴⁵ Para respondermos esse questionamento, devemos nos perguntar como a crítica, que em Kant é o exame preciso e rigoroso em busca dos *a priori* da razão, torna-se para Nietzsche algo tão afeiçoado à zombaria. Vimos que Nietzsche desloca os critérios de avaliação e validação do pensamento para o impulso da vontade de potência, e que este se faz conhecer por meio da multiplicidade de forças atuantes no corpo. Nesse sentido, quando o corpo pensa, quando o corpo faz sua crítica, se expressará por meios corporais. Não raro Nietzsche diz ficar enjoado e com ânsia ao pensar sobre determinados assuntos, de modo que este enjoo é dado como o fundamento do próprio pensamento:

Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas: por que disfarçá-las em fórmulas estéticas? Meu fato é que não respiro facilmente, quando começa a agir sobre mim esta música; que logo meu pé se irrita e se revolta contra ela [...] Mas também não protesta o meu estômago? O meu coração? Minha circulação? Minhas vísceras? Não fico insensivelmente rouco, ao ouvi-la?⁶⁴⁶

Igualmente, como temos apresentado exaustivamente nesta dissertação, há muito que o faz rir. São modos corporais de expressão e de ajuizamento. Ora, se existem modos do conhecer que oferecem a experiência do singular para além da fatuidade das categorias; que, ao exercitarem um modo distinto de pensar e de avaliar, tiram das categorias, no seu próprio uso, o fio de sua veracidade, revelando a gênese valorativa do corpo, um desses modos é o riso.

Ora, uma das teses do estudo de Gilles Deleuze sobre Nietzsche é que o projeto mais geral do autor consiste em introduzir na filosofia os conceitos de *sentido e valor*. Conceitos recíprocos, viriam no sentido de complementar o projeto crítico de Kant que não teria ido “longe o suficiente”. Deleuze enuncia da seguinte maneira: “a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, ou seja, de fazer filosofia a ‘golpes de martelo’”.⁶⁴⁷ E já se disse que o martelo

⁶⁴⁴ ABM, § 11.

⁶⁴⁵ SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, p. 9.

⁶⁴⁶ GC, § 368.

⁶⁴⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 1.

de Nietzsche tem por função, simultaneamente, destruir⁶⁴⁸ e auscultar ídolos, ou seja, compreender como nascem e vivem as venerações e adorações vãs e infundadas, para enfim destruí-las. Mas os meios para isso permanecem obscuros. Como Nietzsche “martela”? Auscultar ídolos quer dizer ouvir, no caso, o oco das vísceras deles; ou seja, ao ler um filósofo, ou explorar um conceito, trata-se de cutucar, martelar até que revele algo de sua natureza e origem, em geral seu oco de razões bem fundadas. Ora, nesse sentido, a crítica total e os golpes de martelo são o mesmo procedimento? Ou cabe à genealogia realizar a crítica, na medida em que busca a origem do valor dos valores? Não seria ela um tipo de crítica? A genealogia, a crítica e o filosofar com o martelo são dimensões complementares do pensamento de Nietzsche que facilmente se mesclam e se confundem, mas que guardam suas diferenças.

De início, é importante apontar que a crítica e a genealogia se diferenciam ligeiramente:

A pergunta pela proveniência de nossas estimações de valor e nossas tábuas de bens não coincide em absoluto com sua crítica, como se crê com frequência: ainda que certamente a visão de alguma *pudenda origo* cause o sentimento de uma diminuição do valor da coisa assim surgida e prepara uma disposição e uma atitude crítica frente a ela.⁶⁴⁹

Lê-se aqui que a origem vergonhosa, *pudenda origo*, prepara uma atitude crítica frente ao que foi exposto segundo sua proveniência. A diminuição do valor, no caso oriunda de um questionamento sobre a origem, parece mais ligado à crítica do que a genealogia. Se, tal como Foucault bem define, a genealogia é a busca pela proveniência, enquanto “ponto de articulação do corpo com a história”⁶⁵⁰, é certo então que há diferença com a crítica, que diz respeito ao valor. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche complementa:

Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado.⁶⁵¹

⁶⁴⁸ EH, Assim Falou Zaratustra, § 8: “Para uma tarefa dionisíaca é preciso ter a dureza do martelo, a vontade em si de aniquilar de um modo decisivo faz parte dos pressupostos”.

⁶⁴⁹ 2[189], outono de 1885-1886.

⁶⁵⁰ FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, p. 20-22. Ao lado da proveniência, Foucault coloca a ‘emergência’, o momento ou ponto de surgimento, como componente da Genealogia.

⁶⁵¹ GM, Prólogo, § 6.

A crítica necessita da genealogia, pois esta, como conhecimento das condições e circunstâncias nas quais os valores nascem, favorece o sentimento de diminuição de valor destes valores. Há distinção e reciprocidade entre os procedimentos. A articulação, porém, entre crítica e genealogia não é imediata. Como o conhecimento das condições e circunstâncias da origem se converte em crítica? A genealogia irá fornecer dados que suspendem o valor da origem e revela a origem do valor, ou seja, seu começo frequentemente ilógico de origem nobre ou escrava. Se, até então, tomava-se o valor dos valores como algo dado, se, até então, e sem hesitação, se acreditou que o ‘bem’ é mais elevado que o ‘mal’, podemos presumir que a genealogia irá justamente abalar este *valor dado*, e, assim, apenas preparar a atitude crítica, que irá invertê-los, pervertê-los, caluniá-los e, até mesmo, advogar pelos contrários. Ora, isto significa *colocar os valores em questão do ponto de vista do valor*.

Evidentemente, até agora a moral não foi um problema; mas sim aquilo em que os homens entravam de acordo, após toda a desconfiança, desavença, contradição [...]. Não vejo ninguém que tenha ousado uma *crítica* dos juízos de valor morais; [...] Detectei apenas uns magros esforços iniciais de chegar a uma *história da gênese* desses sentimentos e valorações (que é algo bem diferente de uma crítica dos mesmos e também diferente de uma história dos sistemas éticos). [...] – Até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – *pô-lo em questão*. Muito bem! Este é justamente nosso trabalho. ⁶⁵²

Trata-se, enfim, de um sentido crítico valorativo complementar à genealogia, complemento necessário e imprescindível para a realização da verdadeira crítica. É assim que, já na primeira dissertação de *A genealogia da moral*, Nietzsche exigirá que o *orgulho* dos homens superiores com relação a seu modo de valoração “*deve ser humilhado*, e esta valoração desvalorizada: isso foi feito?...”⁶⁵³ É no sentido *crítico valorativo* que Nietzsche, em seu prefácio de 1886 para *HDH*, comenta um dos efeitos da leitura de seus livros: eles contêm “quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados”.⁶⁵⁴ Qual a razão de a crítica da moral conduzir imediatamente à inversão dos valores estabelecidos?

Ora, a crítica dos valores, tal como o autor a concebe, não apenas levanta a questão do valor dos valores, mas a coloca precisamente segundo a perspectiva da criação de novos valores, ao passo que diagnostica a *decadência dos valores estabelecidos*. É, desde o princípio, uma crítica valorativa dos valores. E Nietzsche não se enganará com a ideia de uma

⁶⁵² GC, § 345.

⁶⁵³ GM, Primeiro Dissertação, § 1.

⁶⁵⁴ HDH, Prólogo, § 1.

possível perspectiva *avalorativa*, neutra, *indiferente* [adiaforia]: niilismo. Zaratustra deixa claro que há um risco em negar o “pesar e avaliar”, não há nada no homem que não seja juízo valorativo. A perspectiva que evita o peso, que tira a medida das coisas, deve ser combatida e não por acaso que umas das figuras que a encarna é o bufão e o palhaço.

O bufão ou tolo [Narren] e o palhaço [Possenreißer] são recorrentes na obra de Nietzsche e têm um papel importante em *Assim falou Zaratustra*. São figuras que implicam o valor dos valores, na medida em que escarnecem das coisas do mundo, mas que se mostram, eles mesmos, desinvestidos do poder de dar valor. Nietzsche, inicialmente, define a figura do bufão segundo a imagem de “homens, semirracionalis, espirituosos, exagerados, tolos, às vezes presentes tão só para amenizar o *páthos* de um estado de espírito através de repentes”.⁶⁵⁵ Com isso ele designa um tipo avaliativo que, sem um instinto dominador, é lançado em diferentes direções avaliativas, onde “*muitos juntos* são o senhor”.⁶⁵⁶ Eles são apresentados como ridículos, diante do olhar de Nietzsche, segundo dois aspectos: primeiro, eles encenam comédias no palco da vida⁶⁵⁷, revelam algo de si no contraste desastroso de suas ações. Mas esse ponto, nele mesmo, não leva necessariamente às qualidades que devem ser recusadas no bufão. Pois para Nietzsche, também “precisamos descobrir o *herói* e também o *tolos* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando”.⁶⁵⁸ Para nós, isto implica tão somente as variações perspectivistas com que tomamos as coisas e a nós mesmos, segundo um *páthos* avaliativo alegre e afirmativo, ou seja, segundo a atividade dos deslocamentos e distanciamentos próprios à *vis comica*. Por outro lado, em segundo lugar, há de fato um problema quando a avaliação do bufão se torna dominante e aniquila o valor de tudo conduzindo ao reino do “tudo é em vão”, conseqüentemente, conduzindo à falta de sentido do homem. O que é característico do bufão é sua zombaria aleatória, seu desprezo generalizado nascido do nojo. Assim, este tipo está ligado ao escárnio, à inveja, e também a si mesmo despreza.⁶⁵⁹ O jovem que evita Zaratustra, em *Da árvore da montanha*, quanto mais anseia a elevação, mais afunda no desprezo e mais escarnece. Como um revés da iniciativa nietzschiana de questionar os valores, radicalizar a ciência e elevar os homens, o perigo do homem nobre, segundo Zaratustra, é tornar-se “um impudente, um zombador, um destruidor”.⁶⁶⁰ Mas é no prólogo de *Zaratustra* que podemos

⁶⁵⁵ HDH, I, § 194.

⁶⁵⁶ HDH, II, § 230.

⁶⁵⁷ Cf. HDH, II, segunda parte: “Numa conversa mais longa, até o homem mais sábio torna-se uma vez tolo e três vezes palerma”. A, § 104: “em geral somos, por toda a vida, bufões dos juízos infantis a que nos habituamos”.

⁶⁵⁸ GC, § 107.

⁶⁵⁹ 17[9], outono de 1883. Onde vemos o tema do tolo ligado ao escárnio.

⁶⁶⁰ Z, Livro I, *Da árvore da montanha*.

observar melhor a condição avessa do bufão, bem no momento que o palhaço persegue o equilibrista e diz: “Adiante, aleijado! [...] adiante, preguiçoso, muambeiro, cara-pálida!”.⁶⁶¹ Sua zombaria expressa a completa negação do homem, um desprezo niilista. Mas também o homem se sente ameaçado e demonstra sua fraqueza diante da avaliação avassaladora do palhaço: “inquietante é a existência humana, e ainda sem sentido algum: um palhaço pode lhe ser uma fatalidade”.⁶⁶²

Em uma cena diante do espelho, Zaratustra não vê a si, mas sim “a careta e o riso galhofeiro de um demônio”.⁶⁶³ E, compreendendo o sinal, conclama: “minha doutrina está em risco”. Ora, Zaratustra busca a si mesmo “entre os malvados, os violentos, [...] os loucos”.⁶⁶⁴ Distinguindo-se do tipo que despreza com nojo, o procedimento crítico de Nietzsche exigirá, pois, o desprezo como atitude valorativa. Outra figura que também exprime a condição do bufão é o “macaco de Zaratustra”.⁶⁶⁵ Ele se aproxima das valorações de Zaratustra no que tange ao diagnóstico no homem moderno, ele identifica “almas penduradas como trapos moles e sujos”, onde o “espírito se tornou jogo de palavras”, mas, todavia, despreza com nojo, e pede que Zaratustra “dê meia volta”. Mas Zaratustra exige que se cale. “Eu desprezo o teu desprezo”, diz Zaratustra, “apenas do amor devem partir meu desprezo e meu pássaro admoestador: não do pântano!”⁶⁶⁶

Quando Nietzsche apresenta, em *Além do bem e do mal*, a descoberta dos dois modos de valoração e apresenta “os estados elevados do ânimo” como fonte das valorações afirmativas do nobre, logo em seguida nos apresenta também o que o nobre determina *por consequência* de sua afirmação: “o homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza”.⁶⁶⁷ Aqui, Nietzsche torna equivalentes os termos “bom-ruim” e “nobre-desprezível”; ele nos mostra o campo do desprezo afirmativo como ligado à afirmação valorativa do nobre. Nesse sentido, é-nos permitido afirmar que um projeto filosófico afirmativo, que procura transvalorar os valores, determina necessariamente o que lhe deve se tornar desprezível. A crítica deve ter o desprezo afirmativo como um de seus elementos. Tal é a razão para Nietzsche afirmar em *O Anticristo*: “O crítico do cristianismo não pode deixar de tornar o cristianismo desprezível”.⁶⁶⁸ É que

⁶⁶¹ Z, Prólogo, § 6.

⁶⁶² Ibidem, § 7.

⁶⁶³ Z, Livro II, *O menino com o espelho*.

⁶⁶⁴ 22[4], fim de 1883.

⁶⁶⁵ Z, Livro III, *Do passar além*.

⁶⁶⁶ Z, Livro III, *Do passar além*.

⁶⁶⁷ ABM, § 260.

⁶⁶⁸ AC, § 57.

longe de ser uma atitude que desvaloriza tudo ao seu redor, o desprezo ridente de Nietzsche é o elemento da crítica orientado pela vontade de potência. Mas é a mesma abertura ridente, a mesma crítica valorativa, que tem a possibilidade de extraviar-se, é a própria doutrina de Zaratustra que pode encaminhar para o nojo e o desprezo pelo homem. É no espelho que Zaratustra vê sua imagem distorcida, é a pálida imitação, ao macaquear a crítica valorativa, que se vê enredada no “pântano”. Nietzsche convoca o amor como princípio do desprezo e sendo índice de uma natureza exigente, de um espírito que anseia por novas constelações de valores, o desprezo se diz de um “sagrado riso e tremor da beleza”. Dos virtuosos, diz Zaratustra: “hoje riu minha beleza”.⁶⁶⁹

Logo, desprezar, na perspectiva nietzschiana, deve ser traduzido em termos de vontade de potência na sua perspectiva afirmativa. Como outros conceitos de fundo fisiológico que Nietzsche cria, o desprezo tem, então, duas faces. Há o ódio ressentido que despreza o nobre, os valores afirmativos e a força ativa: “desprezam [o nobre] na alegria que demonstra e riem do brilho de seu olhar”.⁶⁷⁰ O fundamento de tal desprezo é, entretanto, o *autodesprezo* proclamado pelo cristianismo⁶⁷¹, o ódio contra si mesmo:

Neste solo do autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa [...]. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração – a conspiração dos sofreadores contra os bem-logrados e vitoriosos [...].⁶⁷²

Como vimos em nosso primeiro capítulo, a força reativa se constitui na negação do fora, das forças ativas que vem de fora, e sua estimação se constitui a partir de um não fundador. Mas, por outro lado, o não fundador se volta também contra si mesmo, na medida em que inibe as formações ativas no interior do corpo, ou seja, os impulsos egoístas. Este é o autodesprezo da antiga tábua de valores que, como tal, procura fundamentar a moral altruísta da compaixão. Como o sustentara Schopenhauer, se o móbil para a verdadeira ação moral é a compaixão, é preciso antes condenar os impulsos egoístas segundo os quais o homem tende a agir. Trata-se de um voltar-se contra si, a fim de redimir toda a humanidade. O autodesprezo é, para Nietzsche, a estratégia do cristianismo para promover seu ódio contra o homem, seu remorso para com a vida⁶⁷³, disfarçando-se, todavia, como “amor ao próximo”. Ela compõe o

⁶⁶⁹ Z, Dos virtuosos.

⁶⁷⁰ GC, § 3.

⁶⁷¹ HDH, I, § 134. Em ABM, § 46, Nietzsche utiliza o termo “autoescárnio” para exprimir este mesmo gesto.

⁶⁷² GM, III, § 14.

⁶⁷³ Cf. A, § 63.

estado de alma do santo “como um meio pelo qual essas naturezas lutam contra a fadiga geral de sua vontade de viver”.⁶⁷⁴ Ao igualar os homens na miséria interior, o cristianismo destituiu a vida de seu caráter seletivo e distintivo, amortecendo os impulsos ativos. Diz Nietzsche:

É artimanha do cristianismo ensinar a total indignidade, pecaminosidade e abjeção do homem, em voz tão alta que o desprezo ao semelhante já não é possível. “Ele pode pecar quanto queira, contudo não se diferencia essencialmente de mim: eu é que sou, em todos os graus, indigno e abjeto”, assim, diz o cristão. Mas mesmo esse sentimento perdeu seu aguilhão mais agudo, pois o cristão não crê em sua abjeção individual: ele é mau por ser homem simplesmente, e se tranquiliza um pouco dizendo: “Somos todos da mesma espécie”.⁶⁷⁵

Não devemos, entretanto, confundir no momento de desprezar. Nietzsche prefere antes ser um sátiro do que um santo⁶⁷⁶ e insiste em nos prevenir contra este que é o mais perigoso dos autodesprezos: o desprezo pelo homem, o *nojo do homem pelo homem* ou o *grande fastio pelo homem*. Nietzsche afirma em *A genealogia da moral*:

O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande *nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo. E de fato: muita coisa aponta para isso.⁶⁷⁷

Já o desprezo como expressão da qualidade afirmativa da vontade de potência, preza, de alguma maneira, pela afirmação. É por amor a si que o nobre despreza, é por afirmação que o crítico destrói ídolos: “Quanta sutil alegria, quanta paciência, quanta afabilidade mesma não devemos justamente ao fato de desprezarmos! [...] o sutil desprezar é nosso gosto e privilégio, nossa arte, talvez nossa virtude”.⁶⁷⁸ É que, para o modo de valoração nobre, o desprezo se forma segundo o critério valorativo que afirma; é uma afirmação da potência do gosto, um dizer-não, fazer-não, a partir do *Sim*. Será desprezado tudo aquilo que é fraco e se tornou insuportável no homem decadente, aquilo que não eleva a vontade de potência. Assim, Zaratustra denuncia os desprezadores do corpo, mas ainda assim clama por um *grande desprezo*, para acolher o “rio imundo” que é o homem.

Ora, a forma afirmativa do desprezo é, evidentemente, o riso. E assim Zaratustra, na medida em que o homem é algo que deve ser superado, enunciará: “que é o macaco para o

⁶⁷⁴ HDH, I, § 140.

⁶⁷⁵ HDH, § 117.

⁶⁷⁶ EH, Prólogo, § 2.

⁶⁷⁷ GM, III, § 14.

⁶⁷⁸ GC, § 379.

homem? Uma risada ou dolorosa vergonha. Exatamente deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha”.⁶⁷⁹ No riso, o homem está abaixo (superado) do além-do-homem e será desprezado por amor. Já a dolorosa vergonha exprime o gosto do além-do-homem com relação ao homem, do qual procura afastar-se. A vergonha deve mover, pois, o homem para além-do-homem e se dá como índice de um novo prezar. Mas, pergunta Zaratustra, “o que foi que criou o prezar e o desprezar, o valor e a vontade?”⁶⁸⁰, ao passo que aponta para um elemento oculto que assegura a distribuição do que deve ser desprezado. Zaratustra chama a este elemento de Si-mesmo [Selbst]: “O si-mesmo criador criou para si o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor”⁶⁸¹. O si-mesmo habita o corpo, e é o corpo de cada um. Nada mais é, portanto, que o corpo enquanto fio condutor (segundo a maneira pela qual a vontade de potência se manifesta nele) e lugar das avaliações. É do corpo que o prezar e o desprezar, enquanto faces de uma mesma afirmação, se formam como critérios e ajuizamentos.

Consequentemente, a crítica está em relação estreita com o modo de valoração e a alegria, a afirmação, que torna o riso e o desprezo instrumentos seus. Curiosamente, já em *HDH II*, Nietzsche fazia (muito ironicamente) esse apontamento, embora ainda não contasse com toda a espessura fisiológica e valorativa:

Crítica e alegria. – A crítica, tanto a parcial e injusta como a judiciosa, dá tanto prazer a quem a pratica, que o mundo deve ser grato a toda obra, toda ação que incita muito e incita muitos à crítica: pois atrás dela há uma reluzente cauda de alegria, engenho [Witz], admiração própria, orgulho, ensinamento, intenção de fazer melhor. – O deus da alegria fez o ruim e o medíocre pela mesma razão por que fez o bom.⁶⁸²

Se faz notável, nesse sentido, o papel do riso quando lemos Zaratustra. Nietzsche, a propósito de seu “quinto evangelho”, diz a Malwida von Meysenbug, em uma carta de 20 de abril de 1883: “Agora, com toda a seriedade, este livro é tão sério como qualquer outro, mesmo que ele introduza o riso no seio da religião”.⁶⁸³ Ali, entre alusões e cenas de nítida comédia, Zaratustra evoca o riso e o grande desprezo como constituintes de um novo homem e de um novo quadro de valores. É, pois, na alegre da afirmação que é desprezado aquilo que para o espírito elevado (elevado de potência) não tem valor e deve ser superado: “Desprezível

⁶⁷⁹ Z, Prólogo, § 2.

⁶⁸⁰ Z, *Dos desprezadores do corpo*.

⁶⁸¹ Z, *Dos desprezadores do corpo*.

⁶⁸² HDH, II, OP, § 149.

⁶⁸³ Carta a Malwida von Meysenbug, BVN-1883-404. Disponível em <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1883,404>>. Acessado em 25 dez.2014.

lhe parece quem sempre está a se preocupar, lamentar, suspirar, e quem recolhe até as mínimas vantagens”.⁶⁸⁴ Tal desprezo aparece a Zaratustra em um sonho no qual uma “sabedoria risonha” que zomba dos “mundos infinitos” lhe ajuda a pesar o mundo e constitui, na sua inclinação afirmativa, uma forma de amor a si e aos homens, em contraposição ao “desprezo pelo mundo”. Que isto não está presente apenas em Zaratustra, vê-se pelo fato de Nietzsche manter tal concepção em seus escritos posteriores: “[...] aprendemos a *desprezar* quando amamos, e justamente quando amamos melhor – mas tudo isso inconscientemente, sem barulho, sem pompa, com aquele pudor e ocultamento da bondade que proíbe a palavra solene e a expressão virtuosa”.⁶⁸⁵

Do ponto de vista da moral nobre, o desprezo reúne uma série de traços e efeitos próprios à força ativa e ao *páthos da distância*:

De fato, no desprezo se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura.⁶⁸⁶

Este falseamento transformador, continua Nietzsche, “estará muito longe do falseamento com que o ódio entranhado, a vingança do impotente, atacará – *in efigie* – seu adversário”.⁶⁸⁷ Esta diferença, repetimos, se dá na qualidade da vontade de potência. O nobre despreza aliado à crueldade como satisfação e elevação da vontade de potência, seu desprezo compõe com seu estado elevado, e tal como sua valoração, parte deste mesmo estado afirmativo. Por outro lado, o escravo tem o ódio misturado ao desprezo, ele ataca por ressentimento e não se livra desta sua própria sina da negação. Zaratustra o diz: “E agora eles olham para mim e riem: e, ao rir, também me odeiam. Há gelo no seu riso”.⁶⁸⁸ Para o nobre, mesmo quando não há motivo para riso, não há impedimento de que a interpretação forte (avaliação da vontade afirmativa) assim o tome, “transformando em caricatura”.

A crítica, na medida em que coloca o valor da moral em questão, prezando por novos valores, deve tornar seu objeto desprezível. Segundo o critério da vontade de potência, “tudo que advém da fraqueza”, deve ser desprezado: “os débeis e os disformes devem sucumbir: primeira regra de nosso amor ao homem”.⁶⁸⁹ Ou ainda, “toda forma *impessoal* de vida deve

⁶⁸⁴ Z, III, *Dos três males*, § 2.

⁶⁸⁵ ABM, § 216.

⁶⁸⁶ GM, I, § 10.

⁶⁸⁷ GM, I, § 10.

⁶⁸⁸ Z. Prólogo.

⁶⁸⁹ AC, § 2.

ser considerada vulgar e desprezível”.⁶⁹⁰ Esse desprezo é índice de distância e superação com relação aos valores criados pelo espírito do ressentimento. Por isso, para Nietzsche, “quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca”.⁶⁹¹ Enquanto índice de novas energias, ao realizar a crítica o “artista do desprezo” tem apenas uma única direção: afirmar a vontade de potência e o além-do-homem, superar os valores reativos.

O espírito livre, por exemplo, na medida em que atua no mundo segundo sua liberdade valorativa, não deixa de ser *crítico*, e de assim distribuir aquilo que é desprezível: “O homem que se tornou livre, e tanto mais ainda o espírito que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham os pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é guerreiro”.⁶⁹²

Doravante, será preciso discernir e distinguir que o espírito livre não se confunde com aquela espécie de ceticismo desprezador cuja suspensão do juízo paralisa a vontade. Ao criticar o ceticismo como paralisia da vontade (e Nietzsche ressalta que há um cético que acredita em um “Eu não desprezo quase nada”⁶⁹³), nosso autor enaltece um ceticismo guerreiro, uma “espécie distinta e mais forte de ceticismo”:

O ceticismo da virilidade temerária, estreitamente aparentado ao gênio da guerra e da conquista [...]. Este ceticismo despreza e no entanto atrai; solapa e toma posse; não crê, mas não se perde; dá ao espírito perigosa liberdade, mas mantém sob controle o coração; é a forma *alemã* de ceticismo, que, [...], por um bom tempo submeteu a Europa ao jugo do espírito alemão e sua desconfiança histórica e crítica.⁶⁹⁴

Este ceticismo viril, nos diz Nietzsche, “seja como intrepidez no olhar, [...] seja como firme vontade de empreender perigosas viagens de descobrimento, espiritualizadas expedições ao Polo Norte, sob céus arriscados e desertos”⁶⁹⁵, poderia ser chamado de crítico, dado que destrói e desagrega, diz *Não* e desmembra, ainda que não se designe inteiramente por crítico. Pois o crítico deve possuir “segurança nas medidas de valor, o manejo consciente de uma unidade de método, a coragem alerta, o estar só e responder por si”.⁶⁹⁶ Seu desprezo é índice de uma vontade forte, afirmativa, perspectivista, e não um procedimento de

⁶⁹⁰ 11 [11], primavera-outono de 1881.

⁶⁹¹ GC, § 307.

⁶⁹² CI, IX, § 38.

⁶⁹³ ABM, § 207.

⁶⁹⁴ ABM, § 209.

⁶⁹⁵ ABM, § 209.

⁶⁹⁶ ABM, § 210.

aniquilamento das diferenças, não uma *indiferença* [adiaforia].⁶⁹⁷ Assim sendo, o manejo consciente, a coragem, a força afirmativa, somados à arte do desprezo, compõe a crítica tal como Nietzsche a concebe enquanto *colocar em questão o valor*, e são os aspectos que fazem o filosofar com o martelo. Tal método pode também ser definido, de modo mais livre, como uma brincadeira de “demônio que ri”.⁶⁹⁸

Embora para Nietzsche, a crítica, tal como Kant a concebe, não preencha a atividade filosófica como um todo (não há identidade entre o crítico e o filósofo) será importante passar por ela. Os filósofos do futuro não só exigirão de si disciplina crítica e “todo hábito que leve a rigor e asseio nas coisas do espírito: eles bem poderão exibi-los como sua espécie própria de ornamento – e apesar disso não desejam ser chamados de críticos”.⁶⁹⁹ De todo modo, há um ideal do filósofo que Nietzsche almeja conforme encontra os gestos e valores afirmativos: o filósofo será *honesto* consigo mesmo nas suas afecções e não terá vergonha de si e nem buscará uma pretensa objetividade em seus ajuizamentos; buscará a afirmação, e irá ter seu critério na sua própria perspectiva afirmativa. A partir daí ele, tal como Zarathustra, combaterá o nojo e o fastio do homem pelo homem. Não irá condenar a existência e seu eterno retorno por encontrar coisas desprezíveis, pois seu desprezo será afirmativo: “ó minha alma, eu te ensinei o desprezar que não vem como verme roedor⁷⁰⁰, o grande, amoroso desprezar, que mais ama onde mais despreza”.⁷⁰¹

⁶⁹⁷ Cf. 14 [79], primavera de 1888.

⁶⁹⁸ EH, O crepúsculo dos ídolos, § 1.

⁶⁹⁹ ABM, § 210.

⁷⁰⁰ O “verme roedor” simboliza o saber que nega a vida. Uma passagem de *Assim falou Zarathustra* é muito ilustrativa nesse sentido. Zarathustra, cuja “boca não guarda nenhum nojo”, ao evocar seu pensamento “mais abissal” em *O Convalescente*, depara-se com algum intruso e cai como um morto: “Viva! Vem! Dá-me a mão – ah! Larga! Ah! Ah! – nojo, nojo, nojo ---- ai de mim!”. Acometido pelo nojo, pelo grande fastio, Zarathustra considera tudo pequeno no homem: “como é pequeno até o que tem de pior! Ah, como é pequeno até o que tem de melhor!”. Enquanto a doutrina do eterno retorno deve, contrariamente, *afirmar* o que tem de pior e melhor, corre o risco de *negar* eternamente o homem, mesmo no que há de maior. O enigma do pastor anteriormente descrito em *Da visão e do Enigma* não tem outra significação: a serpente que o pastor deve morder é símbolo do saber enojado pelo homem, fruto de um apequenamento que professa: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca”. Essa é a grande prova da vontade de potência frente ao eterno retorno: a qualidade reativa eternamente retornando faz o nojo e o desprezo pelo homem: “eternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o pequeno homem” continua Zarathustra: “Numa caverna transformou-se para mim a terra dos homens, seu peito afundou, tudo vivo tornou-se para mim decomposição humana, ossos e passado podre”. E novamente desaba ao lembrar-se desta doença, deste ódio à eternidade. A redenção, a convalescência e o verdadeiro consolo, vêm com a alegria eterna, mudança na qualidade da vontade que afirma o *páthos* alegre eternamente retornando (o amor à eternidade, a canção do *sim e do amém*): “esse consolo inventei para mim, e essa cura”.

⁷⁰¹ Z, *Do grande anseio*.

3.4. Os tartufos

O aniquilamento da tartufice que se chama ‘moral’.
(O cristianismo como uma histórica espécie de honestidade...)

(25[211], primavera de 1884)

Com efeito, a comicidade é a forma do problema, segundo uma perspectiva avaliativa ridente, ou seja, afirmativa. Devido ao fato de encenar e questionar valores imediatamente reconhecidos na ação prática de rir, ela compõe a prática crítica. Ora, o crítico ri diante do problema moral segundo a forma cômica na qual os moralistas justificam suas investidas e atuam suas ideias. Sendo assim, a moralidade será cômica devido a maneira pela qual expressa seus valores, tomando a forma mesma de um problema risível. Com relação à comicidade implicada na moral, podemos explorar a alcunha, tantas vezes utilizada por Nietzsche, de *tartufesco*.⁷⁰²

Tartufo é um dos mais polêmicos personagens de Jean-Baptiste Poquelin, ou Molière. Curiosamente, é o protagonista de uma das peças de Molière que mais causou alvoroço no século XVII, mesmo o autor tendo declarado que a função da comédia era a de condenar tais costumes, ou seja, corrigir os vícios.⁷⁰³ Tartufo é o hipócrita que finge e manipula crenças, virtudes, ideias, de acordo com seus interesses. Sendo a expressão tirânica “de um único traço moral”⁷⁰⁴, Tartufo apresenta a tirania do instinto moral, nesse caso, tido como um aspecto constitutivo da própria moralidade. Ora, a moral reveste o que há de fraco no homem, pois como “bichos domesticados somos um espetáculo vergonhoso e necessitamos do travestimento moral”⁷⁰⁵ para elevar e fazer o homem parecer “divino”. É isto que *O Tartufo, o impostor*, deixa claro, essa impostura.

Segundo Rosana Suarez, Nietzsche teria seu interesse despertado ao verificar a ousadia de Tartufo: “disfarçar-se ainda melhor ao obter da confissão de sua ‘pura verdade’

⁷⁰² O termo é usado com propriedade em *Além do bem e do mal* (§ 5, § 24, § 228 e § 249). Entre os fragmentos póstumos datados entre 1884 e 1885 aparece ao menos 24 vezes.

⁷⁰³ Cf. Prefácio de Molière ao *Le Tartuffe ou L'Imposteur*: “Se o emprego da Comédia é o de corrigir os vícios dos homens, eu não vejo porque razão haveria privilegiados. [...] E nós vimos que o Teatro tem uma grande virtude para a correção”. (MOLIÈRE. *Théâtre Complet*. Notes de Maurice Rat. Tome II. Librairie Générale Française, 1963, p. 280). A questão moral da comicidade na França dos séculos XVII e XVIII pode ser mais bem observada na Querela do Teatro, envolvendo D’Alembert e Rousseau. O debate, se a comédia e o riso são capazes de converter maus costumes em bons, tem o mérito de localizá-lo no campo moral, e não apenas estético. Cf. FRANKLIN DE MATTOS, L. F. Rousseau Misanthropo – o riso e o ridículo na carta a D’Alembert. In: *O cômico e o trágico*. Organização Imaculada Kangussu [et al.] – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

⁷⁰⁴ HDH, II, OS, § 230.

⁷⁰⁵ GC, Livro V, § 352.

(ser ele um farsante imprestável) uma aparência de honestidade definitiva, irrefutável”.⁷⁰⁶ Donde as máscaras e as camadas, o superficial e o profundo se invertem e complexificam a ordem de razões da moralidade. No entanto, a autora não explora com maior extensão as ressonâncias desse gesto paródico de Nietzsche. Suarez foca o sentido do conceito nietzschiano de tartufo exclusivamente na crítica aos filósofos, segundo a qual Nietzsche descortina os filósofos e suas “teses adotadas de antemão defendidas com razões de segunda mão”.⁷⁰⁷ Aquilo que os filósofos adotam de antemão apareceria “de repente” para eles como descoberta [finden] e não como invenção [erfinden], o que os colocaria na chave do cômico aos olhos de Nietzsche que, desse modo, “problematiza e ‘enxerga e mostra’ a raiz da moralidade filosófica”.⁷⁰⁸ A relação, portanto, entre forma (razões) e conteúdo (teses) se daria tal qual um polichinelo saltando da caixa, revelando um *contraste* entre os dois planos. Ora, no Tartufo, a relação entre aparência e essência, forma e conteúdo, é de fato apresentada na dicotomia paradoxal do interesse e da máscara, donde a figura do hipócrita ganha corpo. Mas tal relação é precisamente a forma pela qual vimos Nietzsche problematizar este ou aquele tópico. Designamos *comicidade* a forma pela qual um problema é levantado na perspectiva valorativa. Não custa observar, mais uma vez, de que modo um problema aparece comicamente para Nietzsche:

Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?, perguntou Kant a si mesmo – e o que respondeu realmente? *Em virtude de uma faculdade* [Vermöge eines Vermögens]: mas infelizmente não com essas poucas palavras, e sim de modo tão cerimonioso, tão venerável, com tal esbanjamento de profundidade e filigranas alemãs, que não se atentou para a hilariante *niaiserie allemande* [tolice alemã] que se escondia na resposta. [...] respostas assim se acham em comédias [...].⁷⁰⁹

O fator que liga o problema à percepção cômica é, já dissemos, o caráter avaliativo desta percepção, que não leva a sério o problema e o desdobra em máscaras e interesses de ordem diversa. O *contraste* entre a forma de expor seus juízos sintéticos *a priori* e o sentido por trás da resposta, só levam Nietzsche a rir na medida em que o *valor* desta resposta é colocado em questão, e não pelo simples contraste. Pois o contraste, ele mesmo, apenas sobe à superfície depois que a avaliação já não levou a sério e descobriu neste “cerimonioso esbanjamento” uma certa hipocrisia de Kant: “aparentemente seu propósito dirigia-se à

⁷⁰⁶ SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, p. 44.

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁷⁰⁹ ABM, § 11.

certeza, à ‘verdade’, mas, na realidade, a ‘majestosos edificios morais’”.⁷¹⁰ Mas o problema não se dá apenas entre os filósofos: “Comodidade, segurança, temor, preguiça, covardia é o que procuram retirar da vida o seu caráter perigoso e gostariam de ‘organizar’ tudo – tartufaria da ciência econômica”.⁷¹¹ Ora, eis o que Nietzsche chama *tartufesco*.

Por essa razão, Nietzsche desdobra o nome Tartufo em diferentes classes gramaticais e o transforma em uma propriedade *genérica* dos assuntos morais. Nietzsche utiliza algumas variantes, tais como: tartufesco, tartufaria, tartufos, tartufice, que remetem para diferentes aspectos das formações problemáticas dos valores reativos. Tartufesca é a moral em sua gênese, a cultura em sua totalidade, que encenam crenças e ideias de modo a escamotear interesses instintivos; é a ciência e a filosofia, que discursam sobre a verdade embora estejam assentadas no erro, que fundamentam valores, em última instância pela crença, mas com validade de essências eternas como meios de uma vida reativa. A indiscrição dos ofendidos provava de uma só vez que Molière atingia não só um vício popular, generalizado e pertencente aos homens de sua época, como também desnudava a própria moralidade segundo a estrutura da *hipocrisia*. Isto Nietzsche indica apreciar quando anota, em seu caderno, um comentário de Baudelaire: “Tartuffe. Não é uma comédia, e sim um panfleto”.⁷¹²

Com o termo emprestado da obra de Molière, Nietzsche aponta não para este ou aquele moralista hipócrita que ele julga engraçado ou aparentado aos personagens da peça, mas sim à maneira pela qual os valores, provenientes das avaliações reativas, se disfarçam (explicitamente) em razões elaboradas, até mesmo científicas, na forma de uma “histórica honestidade”.⁷¹³ Segundo usos diversos, o termo exprime a concepção cômica do problema, que por sua vez denota a distância avaliativa e o olhar da intriga, desvendando as camadas e máscaras em cada caso. Nietzsche compreende a tartufaria como uma prática de ocultamento, uma vestimenta, que, entretanto, revela aquilo que esconde. As justificativas elaboradas, os sistemas filosóficos, arduamente esforçados em esconder suas verdadeiras razões, apresentam as mesmas em todo esse grandioso esforço, retorcido e escamoteado. Para Nietzsche, a tartufaria, como um nome para uma moral da hipocrisia, uma “falsidade em coisas morais”⁷¹⁴, se dá sempre em uma relação móvel de ocultamento, utilizando-se de máscaras como de veículos para suas avaliações problemáticas: “Nesses moralistas [...] infiltrou-se o antigo vício inglês, que se chama *cant* e é uma *tartufaria moral*, oculto desta vez sob a nova forma de

⁷¹⁰ A, Prefácio, § 3.

⁷¹¹ 27[40], verão-outono de 1884.

⁷¹² 11[162], novembro de 1887 - março de 1888.

⁷¹³ 25[211], primavera de 1884.

⁷¹⁴ 26[364], verão-outono de 1884.

espírito científico”.⁷¹⁵ Igualmente, se passa o mesmo frente a uma necessidade escusa do tipo moral: “justamente como bichos domesticados somos um espetáculo vergonhoso e necessitamos do travestimento moral”.⁷¹⁶ Não é a ferocidade animal que precisa ser disfarçada, mas, sim, o animal de rebanho com sua profunda mediocridade: porque a moral é uma maneira de enobrecê-lo e fazê-lo parecer divino.

Consideremos, então, o modo pelo qual Nietzsche ri dos filósofos, quando escondem suas razões e de como a moral ela mesma se apresenta vestida, revestida, não por pudor da nudez, mas para “enobrecer” um corpo debilitado e fraco; porque precisa disfarçar a doença. Desonestos, os filósofos e a moralidade escondem seus juízos de valor fisiológicos em fórmulas e sistemas conceituais, entranham-se em suas mentiras até a histeria, e raramente escapam à expressão sorradeira de seus sintomas, raramente evitam um gesto denunciador de sua doença. Encontrar, então, o gesto denunciador, observar a maneira pela qual a doença se disfarça é, pois, o que alegra a Nietzsche conforme torna-se um leitor e interpretador de sintomas, um psicólogo com olhos para as cifras e os signos, expressões de juízos fisiológicos e corporais.

O que faz Nietzsche rir, neste caso, é sobretudo a engenhosidade dos valores de escravo em se disfarçar (sem êxito) em elaborações mirabolantes. Nietzsche não ri dos filósofos por estes serem ingênuos, isto é, “a frequência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e seus infantilismos”⁷¹⁷, mas sim por não se mostrarem *íntegros* no alarde de suas pretensas descobertas. É “da desonestidade dos filósofos concluir algo que eles já de antemão creiam ser bom e verdadeiro”.⁷¹⁸ Assim, Kant é tartufesco:

a rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu imperativo categórico [...] nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral.⁷¹⁹

A alegria de Nietzsche, seu riso perante os tartufos, provém de poder ver a comédia inteira: a cena, a hipocrisia do personagem, os ludibriados, e a antevisão tragicômica do desfecho. Notadamente, o esforço teórico que mobiliza os conceitos e a lógica para fundamentar juízos morais aceitos de antemão (os truques sutis) escamoteia os modos de

⁷¹⁵ ABM, § 228.

⁷¹⁶ GC, § 352.

⁷¹⁷ ABM, § 5.

⁷¹⁸ 27[76], verão-outono de 1884.

⁷¹⁹ ABM, § 5.

valoração; torna-se, portanto, cômico ante o palco da sintomatologia, que vê justamente na forma o conteúdo valorativo escamoteado. É a relação explicitamente escamoteada do conteúdo valorativo com a forma que, aos olhos de Nietzsche, é cômica, sobretudo por demonstrar o quanto o homem é inconsciente de seus interesses, e o quanto o rebanho por ele fala iludindo-o com a purpurina da individualidade. Ora, é como temos definido a comicidade no texto de Nietzsche. No caso dos filósofos, por exemplo, trata-se em geral de “um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente, [...] estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso”.⁷²⁰ Coragem que, certamente, exige o riso como seu complemento.

Entretanto, como vimos, o desmascarar ele mesmo não é suficiente para definir a comicidade de Nietzsche. Seu trabalho não é exatamente o de mostrar as pernas frágeis que sustentam discursos empolados, mas sim ver o discurso inteiramente e nele mesmo nu, ou seja, se denunciando em sua superfície dissimulada. A Nietzsche interessa perceber a forma como conteúdo, por isso sua objeção a Espinosa incide também sob o método geométrico, esconderijo de um doente recluso.⁷²¹

De todo modo, para Nietzsche, não faltam oportunidades para que “o moralizar revele o que sempre foi – um impávido *montrer ses plaies* [mostrar suas chagas]”.⁷²² Por isso, também, na medida em que os signos são apreendidos segundo uma sintomatologia, há um efeito ascendente ao “pegar em flagrante”: “Os psicólogos da França [...] ainda saboreiam o prazer amargo e múltiplo que têm na *bêtise bourgeoise*, como se... basta, com isso já revelam algo.”⁷²³ Este efeito, entretanto, pode ser precisamente considerado como causa, na medida em que é o objeto de um método que lê nos signos os indícios de naturezas escusas e malversadas, linguagens primeiras ocultando-se “numa histérica honestidade”. É o que diz Nietzsche acerca do erudito:

Tendo exercitado o olhar para, num livro erudito, num tratado científico, reconhecer e flagrar a *idiosincrasia* do erudito – cada um deles tem a sua –, quase sempre enxergaremos, por trás dela, a “pré-história” do erudito, sua família, em especial as ocupações e os ofícios desta. [...] não se é impunemente filho de seus pais.⁷²⁴

⁷²⁰ ABM, § 5.

⁷²¹ ABM, § 5: “sem falar no *hocus pocus* de forma matemática com que Spinoza encorajou e mascarou sua filosofia”.

⁷²² ABM, § 204.

⁷²³ ABM, § 217, também em ABM, § 238: “Equivocar-se no problema fundamental ‘homem e mulher’ [...] eis um sinal *típico* de superficialidade, e um pensador que se mostra superficial nesse ponto perigoso – superficial no instinto! – pode ser tido como suspeito, mais ainda, como descoberto, flagrado”.

⁷²⁴ GC, § 348.

Ora, operando a revelação do conteúdo na forma, a *filosofia do martelo* possui, entre outros, o sentido de fazer mostrar o vazio que sustenta venerações e a falta de fundamento em grandes gestos empolados e propalados pela moral na forma mesma da expressão; as vísceras infladas denotam esta vacuidade nos fundamentos, mas, além disso, indicam, em primeiro lugar, que há *vísceras*, ou seja, forças e fraquezas que se fazem falar em um texto.

Fazer perguntas com o *martelo* e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas – que deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos – para mim, velho psicólogo e aliciador, ante o qual o que queria guardar silêncio *tem de manifestar-se...*⁷²⁵

O riso aqui tem dois sentidos: uma vez como martelo, outra vez como efeito. Se a crítica procura revelar o valor do valor, ela deve observar aquilo que a palavra esconde, ela deve avaliar o intento e a vontade que forjou para si um valor. Ora, qual o instrumento para isso? Um deles certamente é o riso: “Mas porei à mostra vossos pontos ocultos: por isso vos rio no rosto minha risada das alturas”.⁷²⁶ Por outro lado, a alegria, o deleite e o riso, se pudermos alinhá-los segundo uma só potência do olhar filosófico de Nietzsche, são efeitos desse experimentar “como se mostram as coisas, quando são reviradas”.⁷²⁷ Mas, afinal, o que são as coisas reviradas, senão a perspectiva que toma a forma mesma como conteúdo, ou seja, que ultrapassa a aparência para ver as vísceras à vista?⁷²⁸ Que faz com que a forma manifeste o que queria esconder? “Por isso rasgo vossa teia, para que vossa raiva vos faça deixar vossa caverna de mentiras e vossa vingança pule de trás de vossa palavra ‘justiça’”⁷²⁹, diz Zaratustra.

Sendo, então, instrumento e efeito de uma busca por “ver as coisas reviradas”, ver as máscaras por detrás das máscaras, o riso de Nietzsche indica mudança da avaliação e uma ‘consciência’ incorporada do tartufesco:

Embora a arraigada tartufice moral, que agora pertence de modo insuperável a ‘nossa carne e nosso sangue’, chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós, homens de saber: de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a

⁷²⁵ CI, Prólogo.

⁷²⁶ CI, Prólogo.

⁷²⁷ HDH, Prólogo § 3.

⁷²⁸ Não foi, pois, contra Platão, que Nietzsche empreendeu uma crítica à noção de verdade em si? Não é igualmente contra Platão que Nietzsche louvou a aparência em detrimento da verdade e do absoluto, apontando, resolutamente, para um modo mais grego e mais antiplatônico de adorar a aparência? Se o riso é, como dissemos, crucial na filosofia de Nietzsche, em suas diversas faces ele se presta também ao famoso projeto (do jovem Nietzsche) de *reverter o platonismo*: “quanto mais distante do ser verdadeiro, mais puro, mais belo, melhor é. A vida na aparência como fim”. (7[156], final de 1870-abril de 1871).

⁷²⁹ Z, Livro II, *Das tarântulas*.

esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!⁷³⁰

Sua postura, ademais, se dá sempre no sentido “contra a tartufaria moral”.⁷³¹ Já mencionamos o projeto afirmativo de Nietzsche. Com relação à tartufaria isso se dá na busca da *honestidade*, da sinceridade com relação a si mesmo e suas valorações. Como bem mostra um fragmento póstumo, a honestidade surge como antípoda da tartufaria: “Coro dos honestos (superação da tartufaria moral)”.⁷³² Outro fragmento apresenta a honestidade como efeito de uma percepção cada vez mais profunda do tartufesco: “A cada ano eu me torno mais franco, à medida que vai se tornando mais profundo o meu olhar sobre esse século dezenove, para esse século da grande tartufice moral”.⁷³³ Lembrando o esforço de Montaigne contra a hipocrisia⁷³⁴, para Nietzsche não há porque esconder a nudez. Mas a nudez, aqui, não é “a verdade por trás do véu”, mas a ausência de fundo; a nudez é a *ausência de verdade fora do corpo*. Ser honesto *nisto*. A espécie do filósofo dionisíaco que Nietzsche idealiza não tem pudor ou vergonha; escreve com corpo e sangue, sem esconder-se. Para Zarathustra, a honestidade é a mais jovem das virtudes, que o povo enfermo e adorador de Deus odeia furiosamente.⁷³⁵ Em meio ao elogio da honestidade, a risada de si mesmo conspira na formação desta expressividade, e se dá como um limite a partir do qual se apreende o corpo como Si-Mesmo de todo ajuizar e avaliar:

Causa vergonha a falta de verdade em todo o nosso louvar e criticar, valorizar e condenar, amar e odiar: esse é o sofrimento de todo ser humano profundo. Mais um passo adiante: e também essa vergonha causa vergonha: e *por fim* – damos risada.⁷³⁶

Por outro lado, a honestidade, com o riso, é a linguagem aberta dos impulsos, o *Sim a si mesmo* de um ponto de vista elevado. O riso liberta o indivíduo de ser responsável pela sua vestimenta moral, liberta da pressão de ser indivíduo que sustenta a si mesmo enquanto tal. Rir de si mesmo, rir das mascaradas da moral em nós, dos subterfúgios da moral em nós, é para Nietzsche, índice de saúde e de liberação.

⁷³⁰ ABM, § 24.

⁷³¹ 25[524], primavera de 1884.

⁷³² 21[4], outono de 1883.

⁷³³ 34[2], abril-junho de 1885.

⁷³⁴ Robert Pippin inicia seu capítulo sobre a gaia ciência apresentando o “problema de Montaigne”: “como podemos combinar uma incompromissada, brutal honestidade sobre a hipocrisia humana [...] com alguma reconciliação afirmativa tendo uma tão fraca e corrupta condição humana” (PIPPIN, R. *Nietzsche, Psychology, and first philosophy*, p. 23). Tal relação reforça, a nosso ver, a relação da abordagem ridendo de Nietzsche com a questão tartufesca da hipocrisia e de seu contrário, a honestidade, embora Pippin não a explore.

⁷³⁵ Z, I, *Dos trasmundanos*.

⁷³⁶ 34[216], abril-junho de 1885.

O conceito de *tartufesco*, portanto, que aparece em tantos fragmentos e índices de projetos de Nietzsche, principalmente entre 1883 e 1885, pode ser considerado como chave da percepção cômico-conceitual de Nietzsche frente à moral. Nele se expressam as disposições e humores do pensamento crítico valorativo de Nietzsche. Tal percepção liga-se ao seu riso enquanto avaliação crítica frente à engenhosidade capciosa da moral reativa; leva o autor a zombar como atitude crítica e denota menos uma estratégia do que uma filosofia antimetafísica e uma postura na vida, na qual o melhor juízo é o mais honesto pensamento do corpo e da saúde do corpo. Não hesitemos, por fim, em tomar o riso de Nietzsche como o componente concreto e efetivo de suas transvalorações, bem como de seu projeto afirmativo. Nele se acham concentradas, de um ponto de vista fisiológico, as expectativas que o autor nutre com relação à superação do homem enquanto um tipo reativo, gregário e fraco. O homem do futuro, fala e ri como o corpo sadio, a favor do horizonte plural das perspectivas e do aumento da força, a favor deste único mundo “aqui embaixo”. Como bem o diz Zaratustra: “De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado [rechtwinklig]: e ele fala do sentido da Terra”.⁷³⁷

⁷³⁷ Z, Dos trasmundanos.

4. EPÍLOGO – *Ite, missa est*

Dança agora sobre mil dorsos
 Dorsos de ondas, malícias de ondas –
 Salve quem *novas* danças cria!
 Dancemos de mil maneiras,
 Livre – seja chama a *nossa* arte
 E alegre – a nossa ciência!

De cada flor arranquemos
 Um botão para a nossa glória
 E duas folhas para a coroa!
 Dancemos como trovadores
 Entre os santos e as meretrizes
 Entre Deus e o mundo inteiro!

(*Ao mistral* – Canto-dança. Canções para o
 Príncipe Fora da Lei)

Nietzsche deu ao riso um caráter eminente. *Pressuposto* e *indício* de grandeza, elemento do alegre saber e da jovialidade, ele é uma das condições para a transvaloração de todos os valores. Não apenas por esta ser uma tarefa que “compele a sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada”⁷³⁸, mas, precisamente, pelo riso ser o índice de um modo de valoração afirmativo, gesto que expressa, ao nível fisiológico, juízos avaliativos incorporados que reviraram os valores. Nunca o riso, na história da filosofia, foi investido de tamanha complexidade. Longe de ser definido como uma reação mecânica diante de objetos risíveis, o riso, para Nietzsche, é uma capacidade, uma arte, a ser aprendida e desenvolvida diante da “luta terrível” entre os modos de valoração. Doravante a inexorabilidade das consequências lógicas do abismal acontecimento cultural que é a morte de deus, aprender *este* riso inumano se torna para Nietzsche uma necessidade, uma exigência da vida.⁷³⁹ Pensar ser um exagero considerá-lo por este ponto de vista, é algo que não podemos dimensionar sem o risco de cair, ironicamente, naquele preconceito que Nietzsche evoca e do qual procura se distanciar. Este preconceito deve ser denunciado enquanto tal. E vimos ao longo de nossa dissertação por quais vias ele é demonstrado e desmascarado. Ora, se em nossa introdução apresentamos os adeptos da “teoria da superioridade” como *misogelastos*, não resta dúvida de que Nietzsche seja, contrariamente, um *filogelasto*⁷⁴⁰ – um amante do riso. Diz Nietzsche:

⁷³⁸ Cf., Prólogo.

⁷³⁹ Cf. GC, Livro V, § 343. Aqui, a morte de deus conduz a uma nova espécie de luz.

⁷⁴⁰ *Philoghelos* (amante ou amigo do riso) é o título do mais antigo livro de piadas que temos preservado e é atribuído a Philagrios e Hiérocles. A cópia data entre os séculos II e IV e contém 265 piadas que giram em torno de diversos temas tais como intelectuais, mulheres, pessoas incompetentes etc. Utilizamos a expressão para apresentar, de maneira geral, o ponto de vista de Nietzsche.

Levar a sério. – O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de ‘levar a coisa a sério’, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica ‘séria’! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: – assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “alegre ciência”. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito!⁷⁴¹

Buscamos apresentar que, além de combater este preconceito, Nietzsche desenvolve o que ele entende como sendo o ideal oposto à “seriedade”, este ideal do sacerdote ascético⁷⁴²: o *pensar bem*, ou seja, um pensamento no qual o riso e a alegria falam *desde o fundo*, e que por meio deles avalia, ajuíza e cria suas metas. A questão “*que significa toda seriedade?*” se transforma em uma questão “para fisiólogos”⁷⁴³, onde o corpo é tomado como proveniência dos juízos.

Podemos afirmar que, com o conceito de vontade de potência, as potências do pensamento passam a uma nova condição hermenêutica e o corpo a uma nova condição perceptiva, dando um novo lastro para a experiência. Trata-se de um novo modo de pensar e sentir, que aponta para o além-do-homem.

Lidamos desde o início, portanto, com dois campos distintos. Por um lado, o campo da moral. Nesse campo, vimos que o riso em Nietzsche pode ser considerado como forma valorativa que manifesta a qualidade da vontade de potência. Segundo a qualidade, podemos conhecer o riso de gelo do ressentimento, assim como o riso do senhor, riso cruel e afirmativo. A questão deve sempre ser direcionada para a qualidade da vontade e o modo de valoração (afirmativo ou negativo). O modo de valoração, ligado a determinadas condições de existência, como um centro de força, confere coerência avaliativa aos sentimentos e pensamentos, e, portanto, ao riso como síntese ativa desta avaliação. No modo nobre, o riso será pressuposto e índice da afirmação e da força. Ora, com isso determinamos *o riso da força*. Ele tem a força de uma certeza interior que, como um tesouro secreto, permite avaliar segundo um centro perspectivo que se impõe. Sendo assim, é capaz de facilmente “transformar em caricatura”, exercendo sua resiliência, determinando o lugar e a qualidade. Sua força é o *dar sentido* a cada coisa, cujo domínio, como aumento de poder, é sentido como prazer, portanto, como alegria. Trata-se de quando Nietzsche faz a caricatura de um pensamento, de uma filosofia, de quando forja apelidos (Kant, o chinês de Königsberg), ou quando se refere ao riso de homens como César Bórgia.

⁷⁴¹ GC, § 327.

⁷⁴² Cf. GM, III, § 11.

⁷⁴³ GM, III, § 11.

Vimos, por outro lado, que na medida em que possui magnitude afirmativa, o riso serve tanto à tarefa crítica (filosofar com o martelo) quanto à tarefa da transvaloração dos valores, ambas atinentes ao filosofar de Nietzsche. Trata-se de um campo crítico valorativo. Sendo, pois, um pensamento do corpo, expresso corporalmente, o riso é também índice de um saber avaliativo proveniente das forças e da vontade de potência. Dando a palavra final ao riso, à razão e à natureza⁷⁴⁴, impedindo, portanto, qualquer termo que pudesse tiranicamente cimentar o firmamento dos conceitos, o filósofo garante para si a recusa afirmativa diante do “em si” das metafísicas. E isso em razão do riso, na sua perspectiva valorativa, desarmar as pretensões metafísicas, lançando-as no chão como coisas mundanas. Nutrido dessa força afirmativa, Nietzsche combate o “em si” e os valores transmundanos, valores que depreciam e negam a vida. Ora, enquanto tais valores depreciativos passam a forjar filosofias, formular pensamentos, justificar suas condutas, o olhar ridente daquele que carrega o riso no “coração e nas vísceras”⁷⁴⁵, permitirá um distanciamento ascendente, vertical e contínuo acima de si mesmo. No seu olhar crítico, ele despreza os valores reativos e procura criar valores na superação das resistências que, tanto a linguagem quanto a filosofia do corpo doente, colocam diante de sua tarefa. Ora, podemos determinar *esse* riso como o do *martelo*; riso que alia o sentido *antimetafísico* à afirmação da vida e que implica em um “ceticismo guerreiro”, combativo, diante de toda tirania do “em si”. Trata-se de quando o riso atua na refutação de uma ideia, implicitamente, na forma da zombaria que convida o leitor a rir:

Em toda filosofia há um ponto no qual a “convicção” do filósofo entra em cena: ou para falar na linguagem de um antigo mistério:

Adventavit asinus
Pulcher et fortissimus
 [chegou o asno
 belo e muito forte].⁷⁴⁶

Ou explicitamente:

Supondo que se pudesse abarcar, com o olhar zombeteiro [spöttischen] e distanciado de um deus epicúreo, a comédia singularmente dolorosa do cristianismo europeu, ao mesmo tempo grosseira e sutil, creio que não haveria limites para o espanto e o riso: pois não parece que apenas *uma* vontade dominou a Europa por dezoito séculos, a de fazer do homem um *sublime aborto*?⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ GC, § 1.

⁷⁴⁵ 10 [19], junho-julho de 1883.

⁷⁴⁶ ABM, § 8.

⁷⁴⁷ ABM, § 62.

Haveria ainda um terceiro riso em Nietzsche que surge no limite do questionamento cosmológico e ontológico. Sendo o eterno retorno do mesmo um conceito que procura superar a moralidade implícita nas concepções que até então haviam definido o devir do mundo e do homem, concepções que, em realidade, condenavam o mundo e responsabilizam a vida pelo sofrimento; sendo este o conceito que dobra o uso afirmativo do erro na própria consciência dos erros, o riso, que até então apresentamos como sendo moral, encontra seu ponto mais agudo na afirmação. O riso do eterno retorno, riso puro da afirmação do existir, do devir inocentado, da extrema redenção, nós o vemos encenado em *Assim falou Zaratustra*. Por exemplo, quando o jovem pastor morde a cabeça da negra serpente e levanta-se de um salto: “Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria!* Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!”⁷⁴⁸ Ou ainda, mais claramente, em *Os sete selos (ou: a canção do Sim e Amém)*, que exprime o sentido do eterno retorno: enquanto hora mais aguda no instante, e enquanto o afirmar e redimir a existência em sua eterna inocência. Nesta sessão, Nietzsche afirma:

Se algum dia recebi um bafejo do sopro criador e da celestial necessidade que obriga até os acasos a dançar a ciranda das estrelas:
Se algum dia eu ri a risada do raio criador, ao qual segue, resmungão mas obediente, o demorado trovão do ato [...] ⁷⁴⁹

Se minha maldade é uma maldade sorridente [...] pois no riso tudo que é mau se acha concentrado, mas santificado e absolvido por sua própria bem-aventurança: e, se é meu alfa e ômega que tudo pesado se torne leve, todo corpo, dançarino, e todo espírito, pássaro: e, em verdade, esse é meu alfa e ômega! oh como não ansiaria eu ardentemente pela eternidade e pelo nupcial anel entre os anéis – o anel do retorno”⁷⁵⁰

Sob três aspectos (leve, dançarino, pássaro), o riso do eterno retorno exige o retorno da potência de “pairar acima das coisas”, encontrando a distância em que é possível criar valores e dar nomes. Pela maldade, que como vimos, é uma maldade contra a natureza gregária da linguagem que aprisiona os impulsos, o riso emerge como afeto intransigente que faz passar um juízo da vontade de potência enquanto *ato*. A criação, aquela que passa entre as contingências, tem o riso como seu expresso imediato.

Nesse ínterim, procuramos compreender as passagens em que Nietzsche convoca o riso em seus escritos. Elas parecem reduzir-se a recursos poéticos, mas, em realidade, mostram-se investidas em diferentes dimensões do pensamento nietzschiano. A noção de

⁷⁴⁸ Z, Livro III, *Da visão e enigma*. § 2.

⁷⁴⁹ Z, Livro III, *Os setes selos*. § 3.

⁷⁵⁰ Idem. § 6.

crueldade com boa consciência; o empreendimento contra a linguagem gregária; a desestabilidade dos conceitos; a noção de verdade como metáfora; a dissolução das formas em reaparições paródicas; o enérgico combate contra os valores reativos, contra a maneira de pensar platônica-cristã e contra toda seriedade corcunda, são aspectos da filosofia de Nietzsche que implicam o riso direta e indiretamente segundo duas vias complementares que colocam o pensador diante da vida e o vivente diante do pensamento. Tudo se passa com o riso articulando a força e o saber a ponto de o tipo se tornar “pessimista o bastante para participar da comédia sem se forçar nem vomitar”.⁷⁵¹

É que estar à altura de uma questão, de um problema, e poder rir e jogar com os conceitos mais sérios é indício de uma natureza forte, cujo *páthos* da distância permite um olhar perspectivo cada vez mais diversificado. Vimos isso enquanto *resiliência*. Demonstrando força diante dos problemas mais sérios da filosofia e da vida, o tipo forte está apto para superar os entraves e obstáculos que se interpõem à vida afirmativa, ou seja, ele pode “pairar acima das coisas”.⁷⁵² Todavia, devemos considerar que não se superam meros obstáculos pessoais, como pequenos receios ou desafios. Para Nietzsche, na medida em que o sujeito pertence ao devir da espécie, o que deve ser superado são as vergonhosas e pequenas faces do ocidental civilizado, com sua moral da fraqueza, sua mascarada interessada, sua vontade de nada, seu pessimismo enveredado em cultura: “eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência [...] a moral *cristã*”.⁷⁵³ Ser mau para com o pequeno homem europeu, ser cruel para com a fraqueza, censurar-lhe em todas as dimensões de seus juízos doentes, para Nietzsche é um trabalho cheio de resistências e batalhas na qual o riso tem múltiplos papéis. O que temos apontado como resiliência do espírito pode ser também considerado sob o aspecto psicológico⁷⁵⁴, levando o riso ao cerne da luta contra os valores niilistas, cristãos: “Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longevidência, uma até então inaudita profundidade ou “abissalidade” psicológica”.⁷⁵⁵ A compaixão, bem como a aversão, para com o homem, nesse sentido, será um risco, um problema valorativo: “O que é de temer, o que tem efeito mais fatal

⁷⁵¹ 38[5], junho-julho de 1885.

⁷⁵² GC, § 107.

⁷⁵³ CF. EC, Por que sou um destino, § 4, § 5

⁷⁵⁴ Embora seja importante ressaltar que o riso, aqui, não se reduz a um mero atributo psicológico. Mostramos ao longo deste trabalho a maneira pela qual o riso se dá como uma extensão do corpo com os juízos. O que há de psicológico no riso é ao mesmo tempo fisiológico. Cabe apontar também que o riso não se constitui, para Nietzsche, como uma “visão de mundo”. Em sua harmonia com a vontade de potência, o riso está para o corpo, assim como o valor está para a vida.

⁷⁵⁵ EH, Por que sou um destino, § 6.

que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande *nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem”.⁷⁵⁶ Por isso Zaratustra dirá que seu riso é o melhor assassino, “é com o riso que se mata”, pois, nele nos afastamos da compaixão e da piedade em um afeto poderoso, sem, no entanto, envolvermo-nos na indiferença ou no desinteresse. Nele, perspectivamos o valor daquilo de que rimos, desprezamos o que não deve ser valorado e afirmamos, originariamente, a elevação da vontade de potência: “no riso tudo que é mau se acha concentrado, mas santificado e absolvido por sua própria bem-aventurança”.⁷⁵⁷

Apresentamos o riso como componente de tal esforço combativo de superação. Enquanto o povo ri o riso de gelo do ressentimento, riso do signo da vergonha e caluniador da diferença, Zaratustra rirá o riso afirmador da multiplicidade e do devir, das distâncias, o riso de ouro dionisíaco como índice avaliativo do novo homem. Em um célebre aforismo de *A gaia ciência* vemos como o povo ri do homem louco com sua lanterna: o povo ri “uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros”.⁷⁵⁸ Diferentemente do riso que procura afastar o estranho e terrível que o homem louco anuncia, Zaratustra, com seu riso de ouro, buscará justamente forças para enfrentar o aspecto terrível da existência. Trata-se de um riso como tónus do espírito, uma resiliência ridente diante de um conflito necessário. Ante a notícia do deus morto, Zaratustra se alegra; ante o santo na floresta que lhe aconselha afastar-se do povo, Zaratustra ri e fala com seu coração: “Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *deus está morto*”.⁷⁵⁹ A maneira pela qual Zaratustra, e o próprio Nietzsche em textos posteriores⁷⁶⁰, trata a morte de deus, é índice de uma transformação valorativa, que nós vemos realizada na risada diante deste acontecimento como modo expressivo da incorporação de um saber crítico.

Assim, Nietzsche recorrerá ao riso como um dos elementos próprios à superação do homem e o convida, antes de tudo, a rir: “homens superiores aprendei a rir”⁷⁶¹; “aprendei a rir de vós mesmos, tal como se deve rir”⁷⁶²; “aprendei a rir se quiserem ficar pessimistas”⁷⁶³; “os

⁷⁵⁶ GM, III, § 14.

⁷⁵⁷ Z, Os sete selos. § 6.

⁷⁵⁸ GC, § 125.

⁷⁵⁹ Z, Prólogo. § 2.

⁷⁶⁰ GC, § 343.

⁷⁶¹ Z, Do Homem superior, § 20.

⁷⁶² Z, Do homem superior, § 15.

⁷⁶³ NT, Prólogo, § 7.

estabelecimentos de ensino não aprenderam a rir”⁷⁶⁴; “e, se aprenderam a rir comigo, não foi o meu riso que aprenderam”⁷⁶⁵.

Há, pois, um saber rir, um aprender a rir. Nietzsche pode ser considerado como o filósofo que procura nos apresentar uma *arte do riso*. Um saber rir que transforma a capacidade de rir em um poder autônomo do pensamento e que deve ser voltado como um instrumento, arma, segundo um uso perigoso, apropriado por forças ativas, orientado para a elevação da potência. Nesta arte de Nietzsche, sua *gaya scienza*, há um verdadeiro antídoto, um “bom amuleto”, contra o “culto do sofrer”, contra a filosofia do ressentimento, contra a ciência reativa, a metafísica, contra a compaixão, “essa espécie novíssima de mau gosto”⁷⁶⁶. Para Nietzsche, a ciência, a busca pelo conhecimento, não será mais um triste e vão esforço em busca de verdades inatingíveis e fatigantes, mas um alegre exercício de elevação, um caminho para vida, para a liberdade como expansão da potência; um caminho cheio de ousadia, em luta contra toda tirania do mais fraco: este é seu *novo iluminismo*. Neste saber se aprende o livre fruir da criação na aparência segundo o critério da elevação da potência; atinge-se a recompensa de um insistente superar e descansar nas nuvens; aprende-se um novo critério para o ajuizamento, pautado no sentimento elevado: “consideremos falsa toda verdade em que não houve ao menos uma risada!”⁷⁶⁷

Ora, a temática da superação e da transvaloração nos impele a levantar uma última questão, desta vez concernente à ideia do além-do-homem.⁷⁶⁸ Apresentamos em nosso primeiro capítulo como Nietzsche, já em seu *Nascimento da tragédia*, procurou criticar o mundo atual em vista de uma renovação da cultura. Sua expectativa, então, era a de resgatar e reestabelecer através da arte um tipo de cultura e de homem mais fortes e mais verdadeiros. Os meios para cultivar esse tipo clássico e os termos que irão produzi-lo mudam ao longo da obra de Nietzsche. Mas resta a tarefa. O além-do-homem, do ponto de vista da obra, ocupa um lugar que preocupa Nietzsche já em seus primeiros trabalhos e, como tal, é o termo decisivo que expressa a exigência nietzschiana da superação da moral cristã e niilista no homem.

⁷⁶⁴ GC, § 177.

⁷⁶⁵ Z, *O despertar*, § 1.

⁷⁶⁶ ABM, § 293.

⁷⁶⁷ Z, De velhas e novas tábuas.

⁷⁶⁸ Deleuze, ao refletir sobre o eterno retorno em *Diferença e repetição*, faz a relação que neste momento cabe retomar: “O eterno retorno não é uma fé, mas a verdade da fé: ele isolou o duplo ou o simulacro, liberou o cômico para dele fazer um elemento do super-homem”. DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 144. Apesar do apontamento, Deleuze não desenvolve o problema explicitamente.

Ao abordar a questão nesta pequena conclusão corremos o risco de perder sua extensão e consonâncias com outros temas da filosofia de Nietzsche. Mas a leitura dos textos de Müller-Lauter permitiu não apenas uma compreensão mais ampla da noção de “homem ideal”, como também acentuou, para nós, a relação do riso com os tipos de além-do-homem. Assim, é impossível silenciar quanto ao problema levantado.

Segundo Müller-Lauter, Nietzsche nomeia de “várias maneiras os modos de configuração da ascensão humana. Assim, fala do grande homem, do mais potente, do mais sábio, do mais elevado, do solitário, do pleno, do rico, do completo”.⁷⁶⁹ Apesar disso, Müller-Lauter identifica “*duas tendências conflitantes*” nas figuras do homem ascendente. Este se deixaria dividir em dois tipos: o homem forte e o homem sábio. Distintos, haveria uma incompatibilidade entre ambos, segundo a qual o além-do-homem é *ou* o mais forte *ou* o mais sábio. Determina-se, então, dois tipos de além-do-homem, que mesmo estando ambos determinados à intensificação da potência, o fazem por condicionalidades distintas. O homem forte é sempre impositivo, cruel, determinado; ele goza de uma unidade da força que coordena seus múltiplos instintos. O homem sábio, por outro lado, não se deixa permanecer em nenhuma perspectiva, e abarca diferentes perspectivas em uma grande síntese (nesse sentido, ele vivencia um estado de fraqueza e dissolução). O conflito aqui é, todavia, o mesmo que vimos na dinâmica da vontade de potência. Trata-se da dinâmica segundo a qual diferentes perspectivas lutam para impor sua interpretação, havendo momentos de plena determinação e momentos de grande dissolução.

Seguindo a explicação de Müller-Lauter, há um antagonismo fundamental implicado na vontade de potência, um antagonismo tal que cria uma tensão irresolúvel entre o *homem forte e o sábio*. Podemos correlacionar pelo menos dois domínios no qual o riso atua enquanto *riso do além-do-homem*: o do homem forte, que zomba por excesso de força, na vida, criando sentido e valores segundo um ideal persistente e tonificado; o outro é o do homem de saber, que zomba por um sentido mundano, antimetafísico, e que destitui as perspectivas tirânicas a fim de abarcar muitas coisas “difíceis e raras”. Nesses tipos se reúne o que é caro ao espírito livre simultaneamente dado na capacidade de rir. Como Sarah Kofman resume, o homem nobre (forte) conecta-se ao sábio (perspectivas): “O verdadeiro nobre, o espírito livre, o homem de boa saúde é capaz de rir de suas próprias perspectivas”.⁷⁷⁰ Podemos inferir que o inverso é igualmente verdadeiro: aquele que ri de suas perspectivas é capaz de ser um espírito livre, é capaz de saúde.

⁷⁶⁹ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 194.

⁷⁷⁰ KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*, p. 77.

Ora, a maneira pela qual Nietzsche procura a superação da moral implícita e pressuposta no exercício do pensamento e na vida tal como se encontra na modernidade implica diretamente neste duplo movimento da vontade de potência, que coincide com os dois tipos de além-do-homem. Cabe a pergunta referente ao nosso objeto de estudo: o riso pertenceria aos dois tipos? Estamos em condições de afirmar essa solução.

O riso, sendo uma arte, uma habilidade a ser dominada no exercício da superação do “homem humano”, na luta para libertar a vida e o pensamento dos juízos negativos e doentes, constrói uma nova síntese das disposições críticas e afirmativas da filosofia. Ele serve tanto à tarefa crítica quanto ao fortalecimento. Tal é o sentido dos dizeres de Nietzsche, após caricaturar um pensamento moral:

assim pensa meu *bonhomme* e pedante moral: não mereceria talvez nossas risadas, exortando assim as morais à moralidade? Mas não se deve ter razão demais, quando se quer ter os que riem do seu lado; um pouco de falta de razão faz parte inclusive do bom gosto.⁷⁷¹

Se o *bonhomme* e pedante moral é o antípoda do homem forte (que exorta a moral à moralidade) e sábio (evita ter razões demais), podemos dizer que o riso (na sua potência elevadora e ao mesmo tempo crítico-valorativa) é um atributo comum dos tipos, onde o forte exhibe potência ao insistir na sua perspectiva valorativa, e o sábio demonstra sua força na coexistência dos antagonismos, sem ter razão demais. No riso, portanto, pode-se afirmar o encontro destes tipos, sua simultaneidade e alternância. Nietzsche afirma que mesmo uma natureza dissolvida e mestiça, que é propriamente definida como fraca, se ela faz da guerra das perspectivas um atrativo e estímulo de vida, então surge o homem forte, os “incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução, cujos mais belos exemplos são Alcebíades e César [...] e entre os artistas, talvez Leonardo da Vinci”.⁷⁷² Com o riso, acreditamos ser possível coexistir esses tipos, pois “os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas”⁷⁷³, com o que Nietzsche espera encontrar um *novo* tipo: “O sábio e o animal se aproximarão e engendrarão um novo *tipo*”.⁷⁷⁴

Reunindo a ciência da natureza (domínio do tipo forte) com a ciência do espírito (domínio do tipo sábio) neste único gesto afirmador do destino dionisíaco, o riso pode ser considerado como parte e manifestação do programa nietzschiano da superação do homem. A capacidade de rir, o *domínio* na arte do riso, o põe a serviço da filosofia afirmativa e da vida.

⁷⁷¹ ABM, § 221.

⁷⁷² ABM, § 200.

⁷⁷³ ABM, § 200.

⁷⁷⁴ 11[54], primavera-outono de 1881.

Ora, Zaratustra remete todos os antagonismos a um mesmo ponto: “o mais doce, mais leve e mais terrível flui de uma nascente com certeza perene”.⁷⁷⁵ Nele, “o elemento alciônico, os pés ligeiros, a onipresença de malícia e petulância” são essenciais à grandeza. Zaratustra é filho do “destino e do riso”, e leva o riso no “seio da religião”; seu riso rasga a terrível cortina, comunga “a luz e as trevas”, onde “todos os opostos se fundem numa nova unidade”.⁷⁷⁶ É, enfim, em um estado ridente, o *alegre saber*, como uma nova unidade entre o corpo e a consciência, que o tipo se torna capaz de manter as duas posturas antagônicas: a mais forte ação decisiva simultânea ao pluralismo das perspectivas e da crítica. Nela, uma vez rindo de si, o homem terá ultrapassado a si mesmo junto de tudo o que deve ser superado, terá desbancado suas determinações; uma vez em elevação ridente, ele terá certeza de pertencer a um novo modo de pensamento que se nutrirá e se afirmará, até que outro riso dê a palavra final. Este riso, por sua vez, preserva a abertura para os antagonismos (a imposição da força e a abertura para as perspectivas) como sentido da Terra impedindo o enfraquecimento de uma perspectiva de natureza exterior, engendrando a hierarquia de “um deus completamente epicúreo, o além-do-homem, o transfigurador da existência”⁷⁷⁷

De um modo ou de outro, acreditamos que a gaia ciência não é um saber exclusivo do homem forte ou do homem sábio. Ela deverá servir a ambos. Essa é a resposta mais convincente para o problema. Pois o riso, seu poder valorativo, perspectivo, alegre, impositivo e doador de nomes e valores, nutrirá o além-do-homem – seja lá qual for sua condição – na direção da sua afirmação. É que Nietzsche tem objetivos ainda mais claros com relação ao “homem ideal”:

Eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: – a partilha da alegria!⁷⁷⁸

Embora a superação do tipo homem, tal como Nietzsche a deseja, ainda seja objeto de muita controvérsia, agora estamos certos de que ela acontece em meio a uma transformação ridente, conforme o homem diz sim aos erros (aos antagonismos) e à necessidade da natureza

⁷⁷⁵ EH, Assim falou Zaratustra, § 6.

⁷⁷⁶ EH, Assim falou Zaratustra, § 6.

⁷⁷⁷ 35[73], maio-julho de 1885.

⁷⁷⁸ GC, § 338. *Mitfreud*, aqui traduzido por “partilha da alegria”, se opõe a *Mitleid*, “compaixão”. Designa, assim, o cerne da filosofia de Nietzsche, na medida em que ela busca um ideal oposto ao da compaixão. Podemos verificar como que o Livro IV de *Assim falou Zaratustra* encena o grande perigo de Zaratustra, qual seja, a compaixão pelo homem. Ora, no fragmento 15[14], verão-outono de 1883, Nietzsche escreve: “Zaratustra 4, Doutrina da partilha da alegria [Mitfreude]”. Com isso, fica claro o papel central da ideia de *Mitfreud* com relação ao sentido geral da filosofia de Nietzsche, a superação do homem.

(vontade de potência), distanciando-se e fortalecendo-se nas arenas de exaustivos combates, transvalorando os valores pessimistas e niilistas em valores afirmativos. Afirmarmos, finalmente, que a grande inovação de Nietzsche consiste em liberar o riso da sua condição de efeito dinâmico diante de estímulos exteriores, para transformá-lo em condição de um novo homem, ou seja, de um novo modo de pensar, valorar e sentir. Ligado, pois, ao fundo último da alegria afirmativa, do sentido da Terra e da vida, o riso se torna não apenas um instrumento da crítica e um expresso valorativo, mas forma, precisamente, o ponto a partir do qual toda a tristeza e sofrimento e acaso sejam afirmados e transfigurados, arrastando todas as formas reconhecidas de pensamento consigo.

Com tudo isso, nos deparamos, talvez, com o sentido mais amplo do tema desta dissertação. O riso, com Nietzsche, na sua múltipla extensão e atividade, tem por alvo a pessoa do *seu* leitor. Os amigos de Nietzsche, aqueles que enfrentam e desafiam os confortos do pensamento e da vida, aqueles que procuram livrar-se dos erros que depreciam a vida, estes corajosos amigos de Nietzsche correm o risco de transformarem-se em criaturas cinzentas e ranzinzas, descuidadas e cínicas. Por isso Nietzsche lhes indica o riso como “antídoto” e também “amuleto” diante dos abissais questionamentos que acompanham o movimento do pensamento, diante da guerra contra o cristianismo e a cultura (metafísica e valores reativos). Compreender Nietzsche sem rir é um dos maiores riscos – não seria sua fama pessimista efeito dessa má compreensão?

Mas, assim, não tratamos o riso, nesta dissertação, de modo que tudo se resolveria aí, com uma simples risada? Outra coisa é certa. Esperamos ter esclarecido que o riso guarda ainda múltiplas potencialidades e interpretações; esclarecido, também, que nele um poder que ainda vislumbramos vagamente aponta para uma vocação filosófica inusitada. Nietzsche soube ressaltar, explorar e desenvolver o poder valorativo e crítico do riso como componente da existência afirmativa, diante do qual a abertura para conhecer a vontade de potência permite um uso combativo, fortalecedor, afirmativo e transformador. Com o riso, Nietzsche realiza seu programa antimetafísico. Em seus livros, frutos de atencioso e exaustivo trabalho, diante de duras, “sérias” questões, somos convidados a rir e nesse riso somos introduzidos em um novo saber e em uma nova força da vontade.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, V. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- AMIR, L. B. *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany, NY: Suny Press, 2014.
- ARALDI, C. L. *A vontade de potência e a naturalização da moral*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 30, São Paulo: Discurso Editorial, 2012.
- _____. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004.
- ARISTOTELES. *Ética a nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, c1985, 1999.
- _____. *Le parti degli animalì*. Introduzione, nota bibliografica, traduzione e commento di Andrea L. Carbone. *Classici Greci e Latini*, 2a ed., 2008.
- _____. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. 7. ed. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003.
- BARROS, J. D. A gaia ciência dos trovadores medievais. In: *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis, EDUFSC, v. 41, n. 1 e 2, p. 83-110, abril e outubro de 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/issue/view/1102/showToc>> Acessado em 12/06/2012.
- BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Tradução de Hortência dos Santos. 10. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1990.
- BATAILLE, G. *Acéphale*. Georges Bataille; Pierre Klossowski; Roger Caillois; con prólogo de Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- _____. *L'expérience intérieure*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2011.
- _____. *Oeuvres complètes*. v. 8. Paris: Gallimard, 1970-76.

BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BILLIG, M. *Laughter and ridicule*. Towards a social critique of humor. London: Sage Publications, 2005.

CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CAMPOS, A. *Verso reverso controverso*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

CICERO. *De l'orateur*. Livro II. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Collection des Universités de France, 1927.

COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

DARBO-PESCHANSKI, C. Rire et rationalité: le cas de l'historiographie grecque. In: *Le rire des grecs*. Sous la direction de Marie-Laurence Desclos. Editions Jérôme Millon, 2000.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2. ed., 2006.

_____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. 6ème ed. Paris: Quadrige/PUF – Presses Universitaires de France, 2010.

_____. Pensamento nômade. In: *Ilha Deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. 2. reimp. São Paulo: Iluminuras, 2006.

D'IORIO, P. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Tradução Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____. *O eterno retorno*. Gênese e interpretação. In: *Cadernos Nietzsche*. n. 20. São Paulo, 2006.

DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. Tradução de Paulo Bezerra; desenhos de Oswaldo Goeldi. São Paulo: 34, 2002.

DUTRA DE AZEREDO, V. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2003.

FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado, 23. ed., Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de António Ramos Rosa. Prefácios de Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira. Lisboa: Portugalíia, 1968.

FRANKLIN DE MATTOS, L. F. Rousseau misantropo – o riso e o ridículo na carta a D'Alembert. In: *O cômico e o trágico*. Organização Imaculada Kangussu et al.. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.

_____. A ambivalência do riso em Rousseau e Diderot. In: *Revista Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Nº 45. 2015.

FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Com comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão, v. VIII para *O chiste e sua relação com o inconsciente*, v. XXI, para *O humor*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GERHARDT, V. Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche. In: *Nietzsche: cem anos após o projecto 'vontade de poder – transmutação de todos os valores'*. Org. António Marques. Lisboa: Vega, 1989.

GIACOIA, O. *Nietzsche como psicólogo*. Editora Unisnos. Coleção Focus 6. 2001.

GREEN, M. S. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Chicago: University of Illinois Press, 2002.

GUNTER, P. A. *Nietzschean laughter*. The Sewanee Review, v. 76, n. 3 (Summer, 1968). Published by: The Johns Hopkins University Press.
Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27541653>>. Acessado em 20/11/2013.

HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HALLIWELL, S. *Greek laughter: a study of cultural psychology from Homer to early christianity*. New York: Cambridge University Press, 2008.

HENRY, M. *A morte dos deuses: vida e afetividade em Nietzsche*. Tradução de Antonio José Silva e Sousa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1885.

HIGGINS, M. K. *Comic relief: Nietzsche's gay science*. New York: Oxford University Press, 2000.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. In: *Os Pensadores*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HUTCHESON, F. *Thoughts on laughter and observations on the fable of the bees in six letters*. Introduction by John Valdimir Price. Routledge/Thoemmes Press, 1998

ITAPARICA, A. L. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2002.

JANZ, C. P. *Nietzsche: biographie*. t. 2. Les dernières années bâloises. Le libre philosophe. Traduit par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1985.

JASPERS, K. *Nietzsche: introduction à sa philosophie*. Traduit de l'Allemand par Henri Niel. Lettre-préface de Jean Wahl. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2000.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KESSLER, M. *L'esthétique de Nietzsche*. Presses Universitaires de France, 1998.

KIERKEGAARD, S. *Stages on life's way*. Studies by various persons. Edited and translated

with Introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey : Princeton University Press, 1988.

KLOSSOWSKI, P. *Un si funeste désir*. Collection L'Imaginaire. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Prefácio Thomaz Brum; tradução Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972.

KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LIMA, M. *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2006.

LIPPITT, J. *Nietzsche, Zarathustra and the status of laughter*. British Journal of Aesthetics, v. 32, n. 1. Oxford University Press. January 1992. Disponível em: <http://www.academia.edu/1302847/Nietzsche_Zarathustra_and_the_status_of_laughter>. Acessado em 15/06/2013.

LÖWITZ, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup. Hachete Littératures, 1991.

MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3. ed., São Paulo: Discurso editorial; Editora Barcarolla, 2009.

_____. Voltas e reviravoltas: acerca da recepção de Nietzsche na França. In: MARTON, S. (Org.) *Nietzsche: um "francês" entre os franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MICHAELIS: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Tradução Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Unesp, 2003.

MOLIÈRE. *Théâtre complet*. Notes de Maurice Rat. Tome II. Librairie Générale Française, 1963.

MORREALL, J. *A new theory of laughter*. Philosophical Studies 42. By Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holland, and Boston, USA. 1982.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche: Physiologie de la volonté de puissance*. Textes réunis et précédés de *Le monde de la volonté de puissance* par Patrick Wotling. Traduit de l'allemand par Jeanne Champeaux. Paris: Editions Allia, 1998.

_____. O desafio Nietzsche. In: *Nietzsche na Alemanha*. Scarlett Marton (Org.). São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2005.

NABAIS, N. *Metafísica do trágico*. Estudos sobre Nietzsche. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.

_____. O papel da ideia de eterno retorno na gênese do projeto de transmutação de valores. In: *Nietzsche: Cem anos após o projecto 'vontade de poder – transmutação de todos os valores'*. Org. António Marques. Lisboa: Vega, 1989.

PIPPIN, R. B. *Nietzsche, psychology, and first philosophy*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2010.

PLATÃO. *A República de Platão*. Organização e tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2012.

PRADO, Jr. B. *Erro, loucura, ilusão: ensaios*. Comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Ed. 34, 2004.

PROPP, V. *Comicidade e riso*. Série Fundamentos 84. Tradução de Aurora Fornoni e Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Ática, 1992.

REZENDE, C. N. Filosofia e linguagem em Nietzsche: considerações acerca do recurso às figuras. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 3. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

RIQUER, M. *Los trovadores*. Historia literária y textos, v. 1. Letras e Ideas, colección dirigida por Francisco Ric, 3. ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1992.

RUBIRA, L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. Sendas e veredas. Coordenadora Scarlett Marton. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Barcarolla, 2010.

SALAGUARDA, J. A última fase de surgimento de *A gaia ciência*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

SALOME, L. A. *Nietzsche em suas obras*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.

SCHABERG, W. *The Nietzsche canon: a publication history and bibliography*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1995.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. 1. tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SHAFTESBURY. *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humor*. In: *Characteristicks of men, manners, times*. Oxford: Clarendon. Ed. by P. Ayres. Part II. Sect. I.

SIMMEL, G. *Nietzsche e Schopenhauer*. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*. Tradução Alessandro Zir. São Leopoldo,

RS: Editora Unisinos, 2002.

SLOTERDIJK, P. *O quinto “evangelho” de Nietzsche: é possível melhorar a Boa nova?* Conferência proferida em Weimar. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

STENDHAL. *Do riso: tratado sobre um tema difícil e outros ensaios*. Tradução de Carlos Pestana Nunes. Portugal: Publicações Europa-América, 2008.

SUAREZ, R. *Nietzsche comediantes: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VATTIMO, G. *Dialogue with Nietzsche*. Translated by William McCuiag. New York: Columbia University Press Books, 2006.

_____. *Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000*. Milano: Garzanti, 2000.

_____. *Introducción a Nietzsche*. Traducción de Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1987.