



# Conhecimento e vida como processo de transfiguração produtor de sentido: Sobre razão poética, arte e perspectivismo em Nietzsche<sup>1</sup>

*Knowledge and life as a transfiguration process  
producer of meaning: About inventive reason,  
art and perspectivism in Nietzsche.*

*Erkenntnis und Leben als sinnerzeugender  
Verklärungsprozess. Über dichtende Vernunft,  
Kunst und Perspektivismus bei Nietzsche.*

**Nicola Nicodemo<sup>2</sup>**

Humboldt-Universität zu Berlin (HU-Berlin)

---

<sup>1</sup> O presente artigo consiste em grande parte em dois artigos (Nicodemo, 2012a e b) que já foram publicados. Contudo, eu revisei, editei e ampliei os temas tratados em ambos os artigos de tal forma, que eles aparecem aqui sob uma forma nova, autônoma e sistemática.

<sup>2</sup> Tradução para o português de Fernando de Sá Moreira. Todas as traduções das citações feitas por Nicodemo, seja de textos de Nietzsche ou de outros autores, são também de minha responsabilidade. Para os textos de Nietzsche consulte as traduções de Paulo César de Souza, publicadas pela editora Companhia das Letras e também a edição de Assim falou Zarathustra de Mário da Silva. Visto que o autor por vezes não indica a numeração original dos textos de Nietzsche, restringindo-se a citar a paginação da edição KSA, adicionei-a quando sempre que possível, a fim de facilitar o acesso daqueles que não dispõem das obras completas em alemão para a conferência (N.T.).

## Resumo

A crítica da razão e do conhecimento formam um traço marcante e essencial da filosofia de Nietzsche, desde *O nascimento da tragédia* até as obras tardias. Pretendo debater a seguir, por um lado, as reflexões de Nietzsche sobre a razão. Eu atentarei especialmente às considerações sobre a razão, reveladoras e decisivas para a obra tardia, de *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, e *Gaia ciência*, que lamentavelmente não encontraram atenção suficiente na Pesquisa-Nietzsche. O objetivo é destacar o traço *poético* fundamental da razão, seus aspectos psicológicos, culturais, seu aspecto servente à vida e, não menos importante, seu significado decisivo no processo de plasmação da vida. Entretanto, é indispensável para esse fim considerar a ideia nietzschiana de uma filosofia experimental e de uma vida experimental, e analisar a decisiva crítica e valoração da arte como transfiguração, ou seja, como processo criativo e inventor de sentido, e a arte como promotora da vida. Na sequência, esclarecerei o novo paradigma do conhecimento no fio condutor do corpo, a complexidade da vontade e a suportabilidade do perspectivismo, que caracterizam o pensamento de Nietzsche a partir de *Assim falou Zaratustra*. Pensar e viver podem ser interpretados, desde um cruzamento de razão, arte e vontade, como processo de transfiguração, isto é, como processo de interpretação, como processo de deslocamento de sentido e definição de valores. Diante desse cenário, pode-se evidenciar a intenção nietzschiana de definir critérios à edificação de uma cultura mais elevada e de dar uma resposta à questão do sentido da vida, levantada no decorrer de sua filosofia.

**Palavras-chave:** Razão poética. Sentido da vida. Perspectivismo. Transfiguração. Vontade de poder.

## Abstract

From *The Birth of Tragedy* to the late writings, the critique of both reason and knowledge are two main topics of Nietzsche's philosophy. The aim of my essay is, first, to discuss Nietzsche's reflections on reason. I will pay particular attention to the insightful reflections on reason in

Human, All Too Human, Daybreak and The Gay Science, which are crucial for the late works and that, unfortunately, Nietzsche-scholars mostly neglected. In doing this, I shall focus on the fundamental inventive character of reason, her both physiological and cultural aspects, and, finally, the role she plays on human life. In order to achieve this aim, I shall then deal with Nietzsche's idea of an experimental philosophy and life. Moreover, I shall stress Nietzsche's criticism of art and its revaluation as "Transfiguration", i.e. as a process of meaning-creation. Furthermore, I will deal with the new paradigm of knowledge that follows from Nietzsche's exhortation to make reference to the body, and his focusing on the complexity of the will and on perspectival character of any worldview. The relationship between reason, art and will, lead us to a view of both thought and life as "transfiguration" processes, that is, as interpretive, meaning-shifting, and evaluative processes. As I will suggest, this is the framework of Nietzsche's aim to develop a higher culture and to answer the question about the meaning of life.

**Keywords:** Inventive reason. Meaning of life. Perspectivism. Transfiguration. Will to power.

## Zusammenfassung

Von der Geburt der Tragödie bis hin zu den Spätwerken bildet die Kritik der Vernunft und der Erkenntnis einen markanten Wesenszug Nietzsches Philosophie. Ich möchte im Folgenden versuchen, einerseits Nietzsches Überlegungen über die Vernunft zu erörtern. Ich werde die aufschlussreichen und für das Spätwerk entscheidenden Betrachtungen über die Vernunft in Menschliches, Allzumenschliches, Morgenröthe und Die fröhliche Wissenschaft besonders berücksichtigen, die bedauerlicherweise in der Nietzsche-Forschung nicht ausreichende Beachtung gefunden haben. Ziel ist es, den dichtenden Grundzug der Vernunft, ihre lebensdienlichen, physiologischen und kulturellen Aspekte und nicht zuletzt ihre maßgebende Bedeutung im Prozess der Lebensgestaltung hervorzuheben. Zu diesem Zweck ist es aber andererseits unentbehrlich, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie und Experimentalleben unter die Lupe zu nehmen, und die entscheidende Kritik und Aufwertung der Kunst als Verklärung

bzw. schöpferischen und sinnerfindenden Prozess und als Förderin des Lebens zu analisar. Des Weiteren werde ich das neue Paradigma der Erkenntnis am Leitfaden des Leibes, die Komplexität des Willens und die theoretische und moralische Tragfähigkeit des Perspektivismus deutlich machen, die Nietzsches Denken ab Also sprach Zarathustra kennzeichnen. Auf der Grundlage einer Verschränkung von Vernunft, Kunst und Willen lassen sich Denken und Leben als Verklärungsprozess d.h. als Interpretationsvorgang, als Prozess der Sinnverschiebung und Wertsetzung interpretieren. Vor diesem Hintergrund lässt sich Nietzsches Anspruch aufzeigen, Anhaltspunkte für den Aufbau einer höheren Kultur zu gewinnen und eine Antwort auf die im Laufe seiner Philosophie aufgeworfene Frage nach dem Sinn des Lebens zu geben.

**Schlüsselwörter:** Dichtende Vernunft. Sinn des Lebens. Perspektivismus. Verklärung. Wille zur Macht.

“Não o rio é vosso perigo e o fim de vosso bem e mal, ó mais sábios dentre todos:mas aquela vontade mesma, a vontade de poder,— a inesgotada e criadora vontade da vida.”(ZA Do superar a si mesmo)<sup>3</sup>

---

## Ponto de partida

Como todo filósofo, Nietzsche atribui também um significado decisivo ao problema do conhecimento e à determinação da razão no processo do pensar, isto é, no processo de plasmação da vida (*Lebensgestaltung*). De *O nascimento da tragédia* até as obras tardias, a crítica da razão e do conhecimento constituem um traço essencial marcante de sua filosofia. A ela foi dada até mesmo uma

---

<sup>3</sup> As obras de Nietzsche são citadas segundo a *Kritischen Studienausgabe* (Edição de Estudos Crítica, KSA), organizada por G. Colli e M. Montinari (DTV/De Gruyter, 1980). As referências às obras de Nietzsche são registradas a seguir no texto com o auxílio das seguintes siglas: NT: *O nascimento da tragédia*, FT: *A filosofia na época trágica dos gregos*, HV: *Considerações extemporâneas II – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, SE: *Considerações extemporâneas III – Schopenhauer como educador*, HH: *Humano, demasiado humano*, OS: *Miscelânea de opiniões e sentenças*, AS: *O andarilho e sua sombra*, A: *Aurora*, GC: *Gaia ciência*, ZA: *Assim falou Zarathustra*, BM: *Além de bem e mal*. Os textos do espólio póstumo serão indicados com a sigla: FP: *Póstumo* e com a numeração da KSA.

atenção crescente na Pesquisa-Nietzsche<sup>4</sup>, no entanto, há carência de um trabalho, que analise a razão na filosofia de Nietzsche de forma sistemática<sup>5</sup>. A Pesquisa-Nietzsche atual está inclusive de acordo em não pesquisar mais a razão em Nietzsche em um plano puramente metafísico, e atribui a ela uma função condutora e regulativa, dependente de processos corporais precognitivos assim como da “ótica-de-perspectivas” da vida. Entretanto, o foco principal permanece direcionado na presente literatura secundária ou às implicações ideológicas, críticas-culturais e morais da razão, ou ela encontra-se restrita à obra tardia de Nietzsche e principalmente às anotações póstumas de seu criar filosófico tardio<sup>6</sup>. As reveladoras considerações sobre a razão, decisivas para a obra tardia, em *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia ciência* foram, por sua vez, lamentavelmente negligenciadas<sup>7</sup>. Neste assim chamado período intermediário<sup>8</sup>, as reflexões ganham essencialmente significação não somente mediamente uma razão tomada como crítica (tal como a Pesquisa-Nietzsche

- 
- <sup>4</sup> Partindo de Karl Jaspers e Martin Heidegger até Friedrich Kaulbach, Werner Stegmaier, Günter Abel e Volker Gerhardt – para citar apenas alguns dos mais significativos intérpretes e pensadores –, diversos aspectos da razão em Nietzsche foram realçados: sua “dissolução” (Jaspers, 1936) e “flutuância” (Stegmaier, 1992); sua forma “poética” (Heidegger, 2008), “estética” (Kaulbach, 1980), “interpretativa” (Abel, 1990) e finalmente “servente à vida” (Gerhardt, 2006). Contudo, não se encontra no *Nietzsche-Handbuch* (Ottmann, 2000) sequer um único verbete para o tema “*Vernunft*” („razão“).
- <sup>5</sup> No artigo ao verbete “*Vernunft; Verstand*” („razão; entendimento“) no *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Paul van Tongeren esboçou alguns traços fundamentais do conceito de razão em Nietzsche. Ele mostrou que Nietzsche, diferente dos filósofos do século XIX, não se confrontou criticamente com a diferenciação entre razão e entendimento. Na visão de Nietzsche, razão, entendimento e intelecto não são essencialmente separáveis. „Nietzsche critica, ao lado da supervalorização da razão e entendimento em Sócrates, Platão e Descartes, sobretudo o conceito de razão kantiano (oportunamente também o entendimento) como uma faculdade (auto)crítica, tal como o conceito hegeliano de razão como o princípio de toda realidade. Ele vê em ambos sobretudo sintomas de uma submissão do pensador à moral e à religião.“ (van Tongeren, 2007, p. 827)
- <sup>6</sup> Em especial no quarto discurso de Zarathustra “Dos desprezadores do corpo” assim como nos apontamentos póstumos do período entre 1884-1888.
- <sup>7</sup> Os trabalhos de Peter Heller (1972) e Marco Brusotti (1997) constituem uma exceção.
- <sup>8</sup> Sobre a divisão já naturalizada na Pesquisa-Nietzsche do pensamento do filósofo em três partes cf.: JASPERS, 1981, pp. 42-43. De modo diverso a isso: V. Gerhardt, (2006), capítulo 2. Gerhardt parte de uma divisão em dois períodos. Na primeira fase, são lançadas as grandes perguntas pelo sentido, na segunda (a partir de 1881), elas são respondidas de modo filosófico-experimental.

elucidou através da confrontação com Kant e o Iluminismo<sup>9</sup>), mas também mediante a relação entre razão, arte, perspectivismo, poder (*Macht*), ciência e filosofia, assim como mediante a invenção de sentidos da vida.

Eu gostaria a seguir de tentar, por um lado, debater as reflexões de Nietzsche sobre a razão. O objetivo é destacar simultaneamente o traço *poético* fundamental da razão e seus aspectos fisiológicos, culturais e serventes à vida. Contudo, para esse fim é, por outro lado, indispensável analisar a decisiva crítica e a valorização da arte como transfiguração, isto é, como processo criativo e inventor de sentido, e como fomentadora da vida. Sobre o fundamento de uma ligação estreita da razão com a arte, o pensar e o viver deixam-se interpretar como processo de transfiguração. Por meio de seus comentários sagazes sobre a razão e arte, Nietzsche visa por fim obter pontos de referências para a edificação de uma cultura superior. e reivindica dar uma resposta, no decorrer de sua filosofia à pergunta lançada acerca do sentido da vida.

## A transfiguração em *O nascimento da tragédia* e em Schopenhauer como educador

Nietzsche direciona em seus escritos primevos sua atenção à arte, a qual ele opõe fortemente à ciência. Sob a influência de Schopenhauer e Wagner, ele visa em *O nascimento da tragédia* à uma justificação estética do mundo e da existência: Ele está “[...] convencido da arte como a mais elevada tarefa e pela atividade propriamente metafísica dessa vida” (NT Prefácio). Essa tarefa deixa-se realizar apenas por uma arte considerada como transfiguração (*Transfiguration, Verklärung*)<sup>10</sup>.

Embora Nietzsche raramente fale de transfiguração (*Verklärung, Transfiguration*)<sup>11</sup>, ele atribui no decorrer de sua filosofia uma significação

<sup>9</sup> cf. C. Gentili, V. Gerhardt, A. Venturelli (org., 2003). Além disso, Renate Reschke (org., 2004).

<sup>10</sup> Tanto aqui, quanto no parágrafo seguinte, o autor refere-se a dois termos que vertemos aqui indistintamente por “transfiguração”. O primeiro é a palavra de origem germânica “*Verklärung*”. O segundo é a palavra de origem latina “*Transfiguration*”. Os termos são usados no artigo sempre como sinônimos (N.T.).

<sup>11</sup> A palavra *Verklärung* surge nas obras nietzschianas publicadas doze vezes, a palavra *Transfiguration* três vezes. Não se encontra nem no *Nietzsche-Handbuch* (Ottmann, 2000) nem no *Nietzsche-Lexikon* (Niemeyer, 2011) sequer um único verbete para o tema, transfiguração“.

fundamental à força transfiguradora da arte. No 4º parágrafo de *O nascimento da tragédia*, ele refere-se à *transfiguração* (*Transfiguration*) (cf. NT 4). Trata-se neste caso da conhecida pintura de Rafael feita entre 1518 e 1520 e mantida na Pinacoteca Vaticana em Roma, cuja interpretação dada por Nietzsche é igualmente decisiva para a “justificação estética do mundo e da existência”, para a “metafísica de artista” assinalada em *O nascimento da tragédia*, como também para seu filosofar no período intermediário. A interpretação de Nietzsche da pintura foi exposta por Paul van Tongeren em seu elucidativo artigo intitulado *Die Kunst der Transfiguration*. Van Tongeren evidencia, que Nietzsche transfigura o Cristo transfigurado em Apolo e, através disso, alça Apolo em corporificação da medida e autoconhecimento, isto é, em deus da arte, por um lado, e da moral e da filosofia, por outro. Daí resulta, segundo van Tongeren, a transfiguração como a obra da arte e da filosofia.<sup>12</sup>

Diante deste cenário, a meu ver, A transfiguração deixa-se interpretar como *medium*, no qual sobrepõem-se todos os desejos e exigências de *O nascimento da tragédia*: A exigência *metafísica* de esclarecer o vir-a-ser como processo necessário de redenção do uno-primordial por meio da aparência; a *gnoseológica*, interpretar o processo de conhecimento (*Erkenntnisprozess*) como processo artístico, isto é, como processo do reconhecimento (*Prozess der Erkenntnis*) da essencial crueldade e contraditoriedade do mundo e da vida e, simultaneamente, como processo de formação daquela ilusão, que é indispensável no seguir-vivendo (*im Weiterleben*), em cujo processo todos os indivíduos estão envolvidos, mas em especial o artista; a *cultural-crítica* de compreender o processo de formação da cultura como processo artístico; por fim, a *moral* de enxergar Apolo como divindade da medida e do autoconhecimento. Através da transfiguração, por um lado, a mensagem evangélica é interpretada então em outro sentido: Enquanto nos evangelhos<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> No lugar do Cristo transfigurado, Nietzsche coloca “Apolo [...] como a deificação do *principii individuationis*”, ou “como divindade ética”. Os “gestos sublimes” apontam mais uma vez claramente à representação de Cristo de Rafael, mas Nietzsche atribui a Apolo. A visão do redentor torna-se em Nietzsche uma visão redentora, e o Deus encarnado e, neste sentido, individualizado torna-se aqui “deificação da individualização”. Nietzsche transfigura Cristo em Apolo. Esse Apolo é a corporificação da necessidade da bela aparência e a exigência por medida (*méden agan*) e autoconhecimento (*gnothi seanton*). A primeira aponta à arte, a segunda à moral e filosofia. O Cristo transfigurado é transfigurado por Nietzsche em Deus da arte e da filosofia. “Transfiguração é a obra da arte e da filosofia.” Paul van Tongeren (1994), pp. 91-92.

<sup>13</sup> Cf. o texto no Novo Testamento: Marcos 9, ss.; Mateus 17,1 ss. e Lucas 9,28 ss.

a transfiguração passa por manifestação da verdade, ela é reinterpretada por Nietzsche como o “despotencializar da aparência em aparência” (NT 4) e, mais especificamente, como uma ilusão completamente idealizada. Entretanto, isto não conduz, por outro lado, a um enfraquecimento da vida, mas de fato a uma elevação da vida. Na medida em que a transfiguração possibilita superar “o sofrer do indivíduo através da glorificação brilhante da *eternidade do fenômeno*” (NT 16), a vida torna-se *valiosa* de ser vivida e, de acordo com isso, o mundo e a existência são *justificados*.

A força de transfiguração apolínea - em geral apresentada de modo não claro - atribuída por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* em parte “ao subsolo dionisíaco do mundo” (NT 25), em parte ao artista apolíneo (ibidem; cf. também NT 5) é imputada nas *Considerações extemporâneas* univocamente ao gênio.

Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche torna claro no final do 3º parágrafo o que possibilita a um grande homem “ser ele mesmo, livre e completamente” (SE 3). Emerge dessas declarações como sempre a conexão entre filosofia, arte e vida. O que chama todavia atenção é o cenário alterado, a partir do qual Nietzsche dispõe suas *Extemporâneas*. Trata-se da “metafísica do gênio”. Nietzsche deseja apresentar o gênio como uma essência formatadora da vida e da cultura e além disso expressar o que faz a obra do gênio *exemplar*. É a arte como transfiguração que lhe possibilita apresentar essa realização. O gênio, ou seja, o filósofo deve lutar contra o seu tempo e ao mesmo tempo contra si mesmo para afastar “o que o impede de ser grande” (Ibidem). O filósofo deve interrogar a si mesmo, seu tempo e sua vida para ser “reformador da vida” e como que “vivo” (Ibidem). A esse propósito, ele tem a se perguntar: “a vida tem em geral valor?” (FT, KSA 1, p. 809)<sup>14</sup>. Reza a resposta: “A existência humana é ‘uma imperfeição inacabável’ e mais especificamente apenas um ter-sido não interrompido, uma coisa que vive de negar-se e consumir-se a si mesma, de contradizer a si mesma” (HV 1). Como se pode dar um sentido, uma meta à vida? Como se pode ser justo contra a vida? Isto é somente possível por meio da promoção fundamental de uma

---

<sup>14</sup> No que diz respeito à fase de surgimento da segunda e da terceira *Extemporâneas*, cf. FP 19[28] 1872: “Kant influiu em certo sentido com nocivamente [sic]: pois a crença na metafísica perdeu-se. Ninguém poderá contar com sua ‘coisa em si’, como se ela fosse um princípio dominante. Nós conceituamos agora o estranho fenômeno de Schopenhauer: ele junta todos os elementos que ainda prestam à dominação da ciência. Ele direciona-se aos mais profundos problemas primordiais da ética e da arte, ele lança a pergunta pelo valor da existência”.



cultura como “*physis* transfigurada” (ibidem). Como Nietzsche expressa na conclusão da segunda *Extemporânea*, o que permite ao gênio (assim como a cada indivíduo) tornar-se exemplar, é a necessidade (*Notwendigkeit*) de “organizar o caos”, ligada à capacidade para isso, ao tomar consciência de si mesmo, isto é de suas necessidades (*Bedürfnisse*) genuínas e deixar suas necessidades aparentes (*Schein-Bedürfnisse*) fenecerem (veja a esse respeito: HV 10). Uma tal auto-organização do caos interno segundo as próprias necessidades, ou seja, segundas as condições da vida, é o fundamento, sobre o qual funda-se um novo conceito de “cultura como de uma nova e melhorada *physis*, sem dentro ou fora, sem dissimulação e convenção, de cultura como uma unanimidade entre viver, pensar, parecer e querer” (HV 10).

Embora Nietzsche tencione ainda nas *Extemporâneas* a justificação metafísica do mundo e da existência, também mostra-se ser sua pretensão, restringir o filosofar ao *viver humano*. A criação de uma cultura é neste contexto o resultado de um internamente beligerante e estético *processo de todo grande homem, assim como “de cada indivíduo entre nós”* (HV 10). A cultura como uma *nova e melhorada physis* revela-se agora como *physis transfigurada* (SE 3). A transfiguração da natureza em cultura é então um processo de transfiguração que todo grande homem e cada indivíduo tem em maior ou menor medida a realizar e algo através do qual é permitido ao grande homem ser exitosamente “vivo”. Resulta disso o processo de transfiguração como um acontecimento criador, que possibilita ao homem cunhar uma forma sobre o caos, ou seja, transfigurar a natureza em cultura, e que serve à elevação individual, ou melhor, coletiva, das forças vitais.

## **Posição antropológica de Nietzsche em relação à crítica da razão e ao processo de conhecimento**

A crítica à cultura e à razão ganha peso essencialmente a partir de *Humano, demasiado humano*. Com esse livro, Nietzsche prega um novo caminho filosófico e desenvolve seu pensamento sobre uma nova base histórico-antropológica. Ele não toma apenas sob sua lupa o culto do gênio, a força transfigurante da arte e a razão, para desvendar sua origem “humana, demasiado humana” e seu traço estético fundamental. Ele persegue na verdade o propósito de esclarecer (não apenas justificar) o mundo e a existência, ao levar a termo uma análise psicológica e histórica da moralidade

e conhecimentos humanos herdados, e mais especificamente por meio de “uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosas e estéticas, igualmente todas e cada uma das emoções, as quais nós vivenciamos em nós mesmos no grande e pequeno trânsito da cultura e da sociedade, até na solidão” (HH 1). A *química* possibilita ao pensador descobrir que “tudo o que o filósofo pronuncia sobre o homem, no fundo não [é todavia] mais do que um testemunho sobre o homem de um período de tempo *muito limitado*” (HH 2).

Nesta mencionada *química* das representações e sensações morais, religiosas e estéticas, Nietzsche constata que os problemas filosóficos - em especial o problema do *vir-a-ser* - “assumiram a mesma forma de perguntar, como há dois mil anos: como algo pode surgir de seu oposto, como por exemplo algo racional de algo irracional [...] lógica do ilógico [...] verdade dos erros?” (HH 1) O *método filosófico* seguro, para seguir no encalço dessa questão, é segundo Nietzsche a *filosofia histórica*, a qual de acordo com ele “não se pensa mais, em absoluto, separado da ciência natural” (ibd.). Por meio desse “mais novo de todos os métodos filosóficos” pode-se averiguar “que não há antagonismos, exceto no exagero habitual da concepção popular ou metafísica e que um erro da razão serve de base a esse posicionamento de opostos” (ibd.). No que consiste esse erro, é esclarecido exemplarmente no aforismo 18 de *Humano, demasiado humano*:

O primeiro nível de algo lógico é o juízo; cuja essência consiste, segundo à percepção dos melhores lógicos, na crença. À toda crença serve de base a *sensação do agradável ou do doloroso* em relação ao sujeito senciente. Uma nova terceira sensação como resultado das duas sensações particulares anteriores é o juízo em sua forma mais baixa. - A nós, naturezas orgânicas, nada em cada coisa nos interessa originalmente, senão sua relação a nós em referência ao prazer e à dor. (HH 18)

Esse acontecimento consuma-se naquilo que Nietzsche, em vista da ciência que lhe é contemporânea, nomeia “*a lógica do sonho*” (HH 13)<sup>15</sup>: No sonho, o entendimento assimila com a colaboração da fantasia as sensações adquiridas do mundo exterior, transformando-as em formações específicas. A fantasia empurra continuamente figuras para diante do espírito - isto é, a suposta causa é deduzida do efeito e imaginada *de acordo com* o efeito”

<sup>15</sup> Veja a esse respeito os informativos comentários de Hubert Treiber (1994).

(ibid., p. 34). A partir disso, os erros de todo orgânico (cf. HH 18) deixam-se notar e, mais especificamente, a crença em substâncias incondicionadas, em coisas iguais e, por fim, na liberdade da vontade, as quais se revelam simultaneamente como erros fundamentais da metafísica. De fato, o mundo e a vida humana não estão modelados teleologicamente, isto é, eles não tem uma direção natural pré-determinada. Nietzsche defende conseqüentemente a tese de que “tudo, porém, tornou-se; não há *fatós eternos*: assim como não há verdades absolutas. – De acordo com isso, o *filosofar histórico* é de agora em diante necessário e com ele a virtude da modéstia” (HH 2). Sob essas condições, o *contínuo* e *penoso* processo da ciência poderia, segundo Nietzsche, conduzir a uma “*história do surgimento do pensamento*” (HH 16), cujo resultado poderia ser a seguinte sentença:

Isto que nós ora nomeamos mundo é o resultado de um conjunto de erros e fantasias, os quais surgiram gradualmente no desenvolvimento da natureza orgânica, cresceram um dentro do outro e nos são agora legados como herança, como um tesouro reunido do passado inteiro, – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade repousa nisto. (HH 16)

Através de seu procedimento desmascarador, Nietzsche revela não apenas que a totalidade de nosso conhecer repousa sobre a “impureza do pensar” (HH 33); Ele ressalta também a necessidade disto para a vida. Nietzsche lança-se no entanto mais fundo na natureza humana e traz à luz com isso a “*fundamentação ilógica do homem para todas as coisas*.” (HH 31). Por meio de uma *filosofia histórica* e, mais especificamente, por meio de uma crítica, não da razão *pura*, porém da razão *histórica* – no sentido de uma razão reconduzida a suas raízes *psicológicas* e *fisiológicas* –, atinge-se propriamente por conseguinte, não apenas *gnoseologicamente*, mas também *antropológicamente*<sup>16</sup>, um relevante e inquietante autoconhecimento: “Nós somos desde o princípio naturezas ilógicas e por isso injustas, e *podemos reconhecer isso*: isso é uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência” (HH 32).

---

<sup>16</sup> A determinação antropológica que Nietzsche coloca como base de sua filosofia no quinto livro de *Gaia ciência* – “Nós não podemos ver além de nossas esquinas” (GC 374) –, compõe a meu ver o começo do autoconhecimento, percebido em Humano, demasiado humano, da “*fundamentação ilógica do homem para todas as coisas*” (HH 31).

## Ciência como arte: pensar como pensar imagético (Bilderdanken)

Essa desarmonia da existência não poupa sequer a ciência. Embora as ciências naturais apõem-se nos métodos mais rigorosos de uma razão crítica e com isso formem a base teórica, a qual garante a meticulosidade da *filosofia histórica*, elas, tal como todos os costumes e verdades herdados, são ilógicas, ou seja, de natureza estética. Mediante seus mais rigorosos métodos e sua honestidade, a ciência mesma esbarra em suas fronteiras ilógicas: “Junto a todas as percepções científicas [números, espaço, tempo], nós contamos inevitavelmente sempre com algumas grandezas errôneas.” (HH 19; cf. também HH 32). Que conhecimento e ciência apoiem-se em premissas *ilógicas*, segue-se de que “o mundo *não* é a quintessência de uma eterna racionalidade” (AS 2) e a razão “*não* é em grande medida racional” (ibd.).

No conceito nietzschiano de razão e de ciência, a fisiologia e a arte, ou seja, a *imaginação* assumem o lugar da lógica. Como ele tenta evidenciar a partir de 1872-73 e especialmente em *Verdade e mentira no sentido extramoral* (cf. nesse sentido também GC 110-112), a razão e a ciência pressupõem processos fisiológicos e inconscientes, assim como a imaginação. Neste contexto, Nietzsche ressalta várias vezes e de diversas formas a extraordinária produtividade do intelecto como viver imagético (*Bilderleben*), ou seja, pensar imagético (*Bilderdanken*)<sup>17</sup>. Em consequência disso, os juízos sintéticos são considerados falsos, porque uma *metonímia* repousa em sua essência. O homem transformar-se-ia com isso em um “*sujeito artisticamente criador*” (VM 1; cf. HH 166, e HH 221) e o conceito transformar-se-ia em “*resíduo de uma metáfora*” (VM 1). Segue-se disso que a verdade não é mais garantida por um princípio transcendental ou transcendente. Ela surge da *carência* do homem de se conservar diante de outros indivíduos e de viver *socialmente*<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Confira: caderneta de anotações 1872-1873: 19[70]ss, 19[237], especialmente 19[242]: “Nós vivemos e pensamos apenas sob efeitos do *ilógico*, no não-saber e no falso-saber.”

<sup>18</sup> Veja VM 1: “Tão quanto um indivíduo quer se conservar diante de outros indivíduos, ele usa em um estado natural de coisas o intelecto em geral apenas para dissimulação: porque o homem quer contudo existir ao mesmo tempo socialmente e na forma de rebanho por necessidade e tédio, ele precisa de um contrato de paz e aspira a que, ao menos, desapareça de seu mundo o mais grosseiro de todos *bellum omnium contra omnes*. Não obstante, esse contrato de paz traz algo consigo, que parece ser o primeiro passo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora

Ela não expressa uma “coisa em si”, mas ao invés disso “a metamorfose do mundo nos homens” (VM 1). Ela descansa apenas sobre um *processo de transposição* de uma esfera a uma outra completamente diferente e estranha. Para realizar esse processo de transposição, necessita-se “pois em todo caso de uma esfera intermediária livremente poética e livremente inventiva e de uma força intermediária” (VM 1). Esta força intermediária criadora não representa pois o mundo verdadeiro: ela é uma força de dissimulação. De acordo com Nietzsche, não há a partir disso entre sujeito e objeto nenhuma causalidade necessária, “senão no melhor dos casos um proceder *estético* [...]” (ibid.), que nos leva a enxergar o valor ficcional e funcional da verdade, valor este que está a serviço da vida.

## O processo de transfiguração no período intermediário

Em razão do desmascaramento do comportamento estético do homem para todas as coisas, a representação como dissimulação e a verdade como erro necessário, é difícil encontrar um sentido na existência. De acordo com isso, para Nietzsche, a *invenção* de sentido (*Sinnerfindung*) toma o lugar do encontro do sentido (*Sinnfindung*). Por isso, é uma das mais importantes questões, que ele lança em *Humano, demasiado humano*, “a questão histórica no que diz respeito a uma mentalidade não metafísica da humanidade” e, mais especificamente: “Como se moldará então a sociedade humana sob a influência de uma tal mentalidade?” (HH 21). Uma possível resposta a essa questão parece ser a afirmação seguinte: “Em todo caso deve ser encontrado, caso a humanidade não deva arruinar-se por meio de um governo global consciente, antes disso um *conhecimento das exigências da cultura*, que suplante todos os graus anteriores, na condição de medida científica para metas ecumênicas. Nisto reside a monstruosa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (HH 25). Como um grande espírito pode porém conquistar o conhecimento das exigências da cultura? Isso acontece a meu ver mediante uma vida vista como processo de transfiguração, a cuja determinação uma ponderação das relações entre arte e ciência, isto é, entre a força criadora e desmascaradora

---

é fixado o que de agora em diante deve ser ‘verdade’, ou seja, é inventada uma descrição de coisas igualmente válida e vinculativa e a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade”.

da razão é decisiva. Assim, embora Nietzsche elogie em *Humano, demasiado humano* o pensar consequente e crítico, condene a arte ao crepúsculo (cf. HH 223) e em concordância com Goethe festeje animadamente “a força *suprema* [como] razão e ciência do homem” (HH 265); Além disso, apesar de a verdade ser para ele o fruto “que ele [o homem N.N.] deseja colher da árvore do conhecimento” (HH 264), assim ele é entretanto consciente que mesmo a filologia, mesmo que queira ser a ciência suprema, é uma *arte*: “a arte do ler corretamente” (HH 270), ou seja, “do inferir corretamente” (ibd.).

No aforismo 272 “*Anéis de crescimento da cultura individual*”, Nietzsche indica a relação entre arte e ciência e declara a arte como aparente “transformação” da metafísica, a qual por um momento “como disposição artisticamente transfigurada permanece e continua vivendo” dentro da arte, enquanto “o sentido científico [torna-se] sempre mais imperioso e [conduz] o homem em direção à ciência da natureza e história e sobretudo aos mais rigorosos métodos do conhecer [...]” (HH 272). Além disso, é atribuída à arte a função incontornável de *conduzir* a transição da religião para a consideração científica. “A partir da arte pode-se então mais facilmente passar para uma ciência filosófica efetivamente libertadora” (HH 27). Embora isso leve ao “declínio da arte”, na medida em que ela ainda é metafísica, isso não implica obrigatoriamente também em sua abolição. Seu declínio tem como propósito uma verdadeira “*vivificação (Beseelung) da arte*”. De qual vivificação se trata neste caso, é debatido principalmente na 4ª parte de *Humano, demasiado humano*. Lá, a arte e o gênio são postos em questão, para os liberar da metafísica. Nietzsche, ao empregar também a *observação psicológica* à “*alma dos artistas e dos escritores*”, desmascara que “o culto do gênio” está

ligado muito frequentemente àquela superstição todo ou meio-religiosa de que aqueles [grandes, refletivos e frutíferos N.N.] espíritos seriam de origem sobre-humana e possuiriam certas faculdades maravilhosas, mediante as quais eles tornar-se-iam possuidores de seus conhecimentos por um caminho completamente diferente dos demais homens. (HH 164)

Diante desse cenário, segundo Nietzsche, Dante Alighieri, Rafael, Michelangelo, assim como

os artistas de todos os tempos elevaram então em seus mais altos desenvolvimentos aquelas representações a uma transfiguração celestial, a qual nós reconhecemos agora como errôneas: eles são os glorificadores dos erros religiosos e filosóficos da humanidade,

e eles não poderiam ser isso sem a crença na absoluta verdade dos mesmos. [...] Tornar-se-á a partir daí uma lenda tocante, que houvesse uma tal arte, uma tal crença dos artistas. (HH 220)

Seguem-se deste processo de desmascaramento dois resultados. Nietzsche expressa primeiramente o perigo no “culto do gênio”: O gênio cessa por esse meio de “exercitar a crítica contra si mesmo [...]. Para os grandes espíritos mesmo é então provavelmente mais útil se eles chegarem à compreensão de suas forças e a origem delas, se eles entenderem então, quais propriedades puramente humanas confluíram dentro deles, quais circunstâncias felizes cresceram-se...” (HH 164). De fato, os grandes homens de todo tipo *obtiveram* “grandeza, tornaram-se gênios” (cf. HH 163) por meio de um exercício, o mais rigoroso e incansavelmente incessante: “todos os grandes foram grandes operários, incansáveis não só no inventar, mas também no rejeitar, selecionar, remodelar, ordenar” (HH 155).

Em segundo lugar, Nietzsche descobre, por um lado, que “o ato propriamente artístico [consiste] na domagem<sup>19</sup> da força representante, na superação organizadora de todos os meios de arte” (HH 221) e, por outro lado, que “a transformação de motivos antigos, de pensamentos antigos, é a atitude estética frente à obra de arte, a atitude do criador” (cf. HH 166).

Sobre a base de suas frequentes e detalhadas reflexões sobre arte e ciência, de seu significado epistemológico, seu valor para vida e, não menos importante, sua íntima relação mútua, Nietzsche esboça no aforismo 251, com o subtítulo “*Futuro da ciência*”, seu projeto à “cultura superior”. Ele percebe que a ciência pode ser útil ao homem, na medida que a “não-ciência”, isto é, a arte, situa-se ao seu lado. A esse propósito, Nietzsche alude à figura de um *cérebro duplo* e, mais especificamente, de um *sistema de suas câmaras* e tenta com isso trazer a uma unidade o dilema entre arte e ciência. Junto a isso, ele está sempre preocupado em apoiar tanto a força artística quando a científica, para que sejam evitados tanto “o perigo de uma flutuação débil para cima e para baixo entre diferentes estímulos”, como também “a dominação

---

<sup>19</sup> Originalmente: “*in der Bändigung der darstellenden Kraft*”. Optei por traduzir o substantivo “*Bändigung*” por “domagem” para diferenciá-lo de outros termos, como “*Beherrschung*” ou “*Übermäßigung*”, normalmente vertidos como dominação. O verbo “*bändigen*”, que origina o substantivo em questão, refere-se a dominação sobre um animal selvagem, isto é, ao ato de domá-lo. Evitei o termo “domesticação”, pois um animal selvagem domado não é certamente o mesmo que um animal domesticado. Paulo César de Souza opta por “domação” (cf. A 548), uma solução que julgo igualmente válida (N.T.).



absoluta do método científico” (cf. HH 251). O alvo de uma cultura superior ambicionado por Nietzsche repousa em *uma formação equilibrada de forças*: “certamente, uma formação equilibrada de suas forças é mais útil e proveitosa ao homem mesmo”, do que “quando alguém emprega todas as forças em Uma [sic] área e faz de si mesmo como que Um [sic] monstruoso órgão” (cf. HH 260). Um *grande espírito*, ao colocar em harmonia suas forças internas, conseguirá - de acordo com o título do aforismo 332 de *O andarilho e sua sombra* - conduzir uma vida de acordo com as “*três coisas boas*”:

Paz, grandeza, luz solar, — essas três coisas abrangem tudo o que um pensador deseja e também exige de si: suas esperanças e deveres, suas reivindicações em coisas intelectuais e morais, até no modo de vida diário e mesmo em elementos paisagísticos de sua residência. A eles correspondem primeiramente pensamentos *elevantes*, depois *tranquilizantes*, em terceiro lugar, *iluminantes*, — em quarto lugar todavia, pensamentos que têm parte em todas as três propriedades, nos quais tudo de terreno transfigura-se: é o reino, onde a grande *trindade da alegria* reina. (AS 332)

Paz, grandeza e luz solar foram introduzidos por Nietzsche como propriedades, as quais correspondem os *pensamentos* elevantes, tranquilizantes e iluminantes. Deste modo, essas três coisas podem simbolizar os distintivos dos grandes espíritos e representam conseqüentemente o *horizonte de vida ideal*, que todo *pensador* ambiciona, e no qual ele pode realizar sua *condução de vida* sábia e harmônica. Exclusivamente por meio da arte, formas de pensamento deixam-se transfigurar em formas de vida e por conseguinte conferem à vida um sentido, ou seja, um valor. O *medium*, no qual todas as três propriedades têm parte, é pois a *transfiguração*, que contribui, a que seja transfigurado “tudo de terreno”, isto é *as coisas mais próximas*, assim como toda *vivência* humana. O grande espírito pode apenas mediante um comportamento arrazoado-estético dirigir suas necessidades e também a cultura a um alvo e atribuir um sentido à vida. Diante desse cenário pode-se considerar o poeta segundo as considerações apresentadas no aforismo 99 de *Miscelânea de opiniões e sentenças* “*como indicador de caminhos para o futuro*” e enxergar sua força poética transbordante e seu gosto na escolha e no destacar do grande e do significativo como capacidade de valorar e dar uma nova forma à vida e ao futuro. Assim, como Nietzsche escreve em um apontamento do ano de 1875, a relação entre arte e ciência resulta na “*mais elevada razão*”, que ele vê “*na obra do artista*” (cf. FP 3[75] 1875). A ciência sozinha - assim reza



um apontamento do ano de 1880 - “não pode *mandar*, indicar caminhos: mas quando se sabe o para onde?, *pode-se* utilizá-la” (FP 8[98] 1880). A ciência não é capaz por isso de dar um sentido à vida. Essa realização só é exequível juntamente com a “não-ciência”, isto é, com a arte. Deste modo, a arte, ou seja, a transfiguração, ganha um significado fundamental e positivo em contraposição à “transfiguração celestial” no aforismo 220 exposto acima e novamente à “disposição artística transfiguradora” no mencionado aforismo 272.

## A razão poética

Ademais, o processo de formação interno para dar proteção à dimensão agonal das forças, assim como o papel da “mais elevada razão” em tal processo, é debatido decisivamente por Nietzsche em *Aurora*. Que o cenário intelectual de Nietzsche transformou-se aqui, revela-se já desde o início: trata-se neste escrito de uma nova *transfiguração*<sup>20</sup>. Ao invés de razão e ciência, Nietzsche enaltece agora razão e experiência como “os deuses que estão em nós” (A 35), ou, dito mais especificamente, “nossa razão e nossa experiência” (ibd.).<sup>21</sup> O que é agora deslocado ao foco central de seu filosofar não é mais a ciência ao lado da razão, mas o vivenciar e, mais especificamente, o *experimental* como atitude vital e filosoficamente distintiva do conhecedor. Na verdade, deve-se de acordo com Nietzsche aceitar que “não há um método da ciência que transforme sozinho alguém em conhecedor”. “Nós precisamos proceder experimentalmente com as coisas” (cf. A 432). O *experimental* é acompanhado de um conceito central em *Aurora*: A paixão do

---

<sup>20</sup> No aforismo 8, no início de *Aurora*, Nietzsche anuncia com recurso a Rafael uma nova transfiguração: “**Transfiguração.** — Os sofreadores desnorreados, os confusos sonhadores, os sobrenaturalmente encantados, — esses são os **três graus**, nos quais Rafael divide os homens. Nós não enxergamos mais o mundo assim — e também Rafael não **poderia** mais fazê-lo: ele veria diante dos olhos uma nova transfiguração” (A 8).

<sup>21</sup> Em *O nascimento da tragédia*, a experiência recebe um significado ontológico como momento do êxtase, através do qual o indivíduo percebe o uno-primordial e, mais especificamente, a essência do mundo e da existência. A partir de *Humano, demasiado humano*, a experiência é concebida contrariamente a isso como aquele momento individual, no qual moral, religião, arte etc., isto é, a vida inteira torna-se problemática a alguém, como Nietzsche, segundo minha interpretação, esclarece exemplarmente no prefácio à segunda edição de *Gaia ciência*.

conhecimento. “O conhecimento transformou-se dentro de nós em paixão” (A 429); Ele é “*a nova paixão*” (ibd.). A redenção dessa paixão, e não mais a busca pela verdade, move agora o conhecedor. A “paixão do conhecimento” torna-se em consequência disso o distintivo do “artista-filósofo”<sup>22</sup> e serve à diferenciação entre ele e o cientista.<sup>23</sup>

Uma nova interpretação da razão serve de base ao conhecimento interpretado como paixão. Nietzsche não rejeita generalizadamente a razão, senão que traz à tona, que ela é limitada e dependente tanto de nossas necessidades como também de nossas vivências. Ele reflete e desenvolve a partir daí de modo determinante o significado decisivo de razão - e de fantasia - no processo de conhecimento em um dos mais longos e expressivos aforismos de *Aurora*, o aforismo 119 intitulado “*Vivenciar e inventar*”. Ele nos conduz à visão que “nossos impulsos nada mais fazem [...] do que interpretar os impulsos nervosos e atribuir suas ‘causas’ segundo as necessidades deles” (A 119). Em consequência disso são “nossos juízos morais e avaliações de valor também apenas figuras e fantasias sobre um processo fisiológico que nos é desconhecido [...], um tipo de linguagem habituada a identificar certos impulsos nervosos [...] [e] toda a nossa assim chamada consciência é um comentário mais ou menos fantástico sobre um texto desconhecido, talvez incognoscível, embora sentido” (ibd.). Como isto seria, no entanto, em geral possível? Pelo fato de que “a razão poética<sup>24</sup> imagina [...] *causas* diversas para os mesmos impulsos nervosos. [...] – O que são afinal nossas vivências? Muito *mais* isto

<sup>22</sup> Eu me refiro à monumental e instrutiva monografia de Marco Brusotti (1997).

<sup>23</sup> Por essas razões, a “paixão do conhecimento” (*Leidenschaft der Erkenntnis*) forma um conceito-chave do esclarecimento (*Aufklärung*) nietzschiano. Nietzsche ensaia uma superação do racionalismo por meio da introdução da paixão no pensar (cf. OS 98).

<sup>24</sup> O que aqui aparece traduzido como “razão poética” corresponde à expressão “*dichtende Vernunft*”. O adjetivo “*dichtend*” é de difícil tradução. Ele deriva do verbo “*dichten*” que, neste contexto, tem o sentido de “poetar, criar, compor ou inventar poeticamente”. Não se trata obviamente da criação de um poema no sentido estrito. Trata-se, isto sim, de uma criação poética no sentido mais amplo, empregado por Nietzsche em suas obras e explorado neste artigo por Nicodemo. A razão poética é uma razão que cria artisticamente, atribui formas e sentidos, plasma. Portanto, outras traduções possíveis poderiam ser também “razão inventiva”, “razão compositora”, “razão transfiguradora”, “razão criadora”, etc. Nas obras de Nietzsche, a expressão “*dichtende Vernunft*” aparece somente no aforismo 119 de *Aurora*. O tradutor P. C. de Souza optou por vertê-la como “razão inventiva”, acrescentando uma nota elucidativa (cf. NIETZSCHE. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 92 e 228s). Mais adiante, ao debater com Heidegger, Nicodemo coloca lado a lado os termos “*dichterisch*” e “*dichtend*”. Ambos foram traduzidos aqui por “poético”. Vale ressaltar apenas que, enquanto o termo “*dichterisch*” indica sobretudo a *qualidade* de “ser

que nós inserimos dentro delas, do que o que repousa lá dentro! Ou isso deve até significar: em si, nada repousa lá dentro? Vivenciar é um inventar? –” (A 119). Neste aforismo, chama imediatamente atenção que, segundo Nietzsche, a vivência, isto é, a experiência não constitui “o conhecimento objetivo do fenômeno” (como em Kant: CRP B246). Ela é muito mais o momento constitutivo da formação de conceito individual de um horizonte de conhecimento, no qual uma ação individual é sempre pretendida. Aqui não se trata para Nietzsche, a meu ver, de um caráter transcendental, senão de um caráter individual e poético, tanto do conhecimento como também da ação.

Com isso, a razão, ou seja, o intelecto não é visto como instância metafísica separada do corpo, mas como uma ferramenta puramente corporal – responsável pela purificação, ordenação, fortalecimento, enfraquecimento e dissolução dos impulsos e emoções –. Na luta iminente aos impulsos, “nosso intelecto [*deve*] tomar partido” (A 109; grifo meu), para que possam ser alcançados o “*autodomínio e moderação*” (ibid., p. 96). E também quando o intelecto aparece apenas como no sentido schopenhaueriano de ferramenta de um dos impulsos, que nos são inerentes e que lutam entre si em nós, ele está nessa luta para conquistar a “*vitória sobre a força*”, *indispensavelmente*:

[...] e pois, se o grau de *venerabilidade* deve ser notado, apenas o *grau de razão na força* é decisivo [...] – nomeadamente o espetáculo daquela força, a qual o gênio emprega, *não em obras, mas em si mesmo como obra*, isto é, em sua própria domagem, na purificação de sua fantasia, na ordenação e escolha do afluir de tarefas e intuições. (A 548; cf. FP 22[58] 1877)<sup>25</sup>

Aqui, o significado prático da razão mostra-se e seu papel imprescindível na determinação da força e para a autodeterminação. Ademais, Nietzsche liga igualmente razão, entendimento e intelecto com o cérebro, ao reconduzir o pensar a um acontecimento *fisiológico* (cf. sobre isso Gerhardt, 1984) de um *ser orgânico* e mais especificamente do ser humano. No cérebro realiza-se o desenrolar *extremamente complexo*<sup>26</sup> do pensar, como expresso em caso exemplar no final do aforismo 111 na *Gaia ciência*:

---

poético”, tal como um texto literário pode ser poético, o termo “*dichtend*”, por sua vez, destaca a *ação* do “fazer poético” (N.T.).

<sup>25</sup> Nietzsche pondera isso, por exemplo, no aforismo 125 de *Além de bem e mal*.

<sup>26</sup> Já desde o início dos anos 70, Nietzsche ressalta o significado do cérebro ao processo de pensamento: “[...] Pensar um *acontecimento artístico sem cérebro* é uma forte antropopatia: mas igualmente com a vontade, a moral etc.” (FP 19 [79] 1872-73).

O desenrolar de pensamentos e conclusões lógicas em nosso cérebro atual corresponde a um processo e luta de impulsos, que são em si particularmente todos muito ilógicos e injustos; nos experimentamos normalmente apenas o resultado da luta: tão velozmente e tão às escondidas passa-se esse mecanismo antiquíssimo agora em nós. (GC 111)

O modo como esse processo totalmente complexo realiza-se é levado a termo no aforismo 333 da *Gaia ciência* no exemplo do conhecer, no qual Nietzsche interpreta a declaração geralmente citada de Spinoza – *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* –, para esclarecer sua ideia de conhecimento:

Antes que um conhecer seja possível, cada um desses impulsos [*ridere, lugere, detestari* N.N.] deve primeiramente ter apresentado sua visão unilateral sobre a coisa ou acontecimento; a seguir, surge a luta dessas unilateralidades e dela surge, de vez em quando, um centro, um descanso, um dar-razão segundo todos os três lados, uma espécie de justiça e contrato: pois, graças à justiça e ao contrato, todos esses impulsos podem se afirmar na existência e obter razão um com o outro. (GC 333)

Mesmo que Nietzsche expresse-se obscura e indeterminadamente neste aforismo, porque ele define o conhecer e, mais especificamente, o *intelligere*, como “apenas um *certo relacionar-se dos impulsos um ao outro*” (ibd., p. 559), pode contudo ser mostrado aí, que uma parte de “nosso agir intelectual” (ibd., p. 559) pode ser realizado apenas mediante uma “razão poética”.

Visto que nenhum conhecimento vem a ser sem a razão e a razão é uma *faculdade de representação* no sentido de um meio de interpretação dos impulsos, assim como da luta dos impulsos um contra o outro, aquela capacidade de conduzir as emoções a uma concórdia ou ao menos conferir a elas uma formação unitária e um sentido, condiz à razão poética. A razão é *poética (dichtend)*, na medida que ela não é separada essencialmente da sensibilidade e da imaginação, ou a estas contraposta, nem tampouco é pensada como faculdade discursiva ou intuitiva no sentido da filosofia de até então, mas é pensada como capacidade do corpo sensualmente criadora, como *faculdade performativa*. Ela apoia-se sobre os impulsos, a “*fundamentação ilógica do homem para todas as coisas*” (HH 31), assim como sobre o “comportamento estético do homem” a todas as coisas e desde esse ponto de vista antropológico, ao “*imaginar causas* diversas para os mesmos estímulos nervosos” (A 119), ela

*interpreta* ao mesmo tempo os estímulos nervosos, isto é, atribui-lhes um sentido e um valor. Com isso, por um lado, ela permite que o indivíduo ganhe seu sempre instável *equilíbrio*, ou seja, seu autodomínio, por outro lado, ela lhe possibilita a criação de um quadro de interpretação (individual) da vida.

Sob essas condições, a *razão poética* poderia, a meu ver, ser interpretada como órgão do equilíbrio das potências. Ela é aquela «mais elevada razão» (FP 3[75] 1875), a qual possibilita ao indivíduo, contrapor-se criticamente frente a si mesmo e sua cultura, a cada um trazer seu caos interno a uma forma unitária segundo suas necessidades e, com isso, conferir um sentido à vida. Ela capacita os homens, não apenas a reconhecer o trágico da vida - seu caráter dúbio feito de afirmação e negação, conflito e confrontação, aporia e mal entendido, ilusão e desilusão, fracasso do pensar, sofrimento -, mas até mesmo *experimentá-lo*, transfigurá-lo e, finalmente, afirmá-lo. Se se está consciente disso, pode-se entender a ideia de Nietzsche de uma “gaia ciência” como “arte da transfiguração”, isto é, como constante conversão de sua condição “na mais espiritualizada forma e distância” (GC, Prefácio 3) e neste sentido como *plasmação da vida*, isto é, como *invenção de sentido* da vida.

A “razão poética” é então a razão do corpo<sup>27</sup>, ou, dizendo mais exatamente, uma *razão inventora de sentido, a partir da própria experiência, ao serviço do corpo*. Igualmente quando, neste contexto de uma tal razão, não se

---

<sup>27</sup> Reflexões no sentido de uma concepção do corpo como organismo atravessa toda a obra de Nietzsche e marcam sobretudo sua fase intermediária. No verão de 1875, Nietzsche escreve ao fim de sua “consideração-final” (FP 9 [1] 1875) sobre o livro de E. Dühring *O valor da vida (Der Wert des Lebens)*: “O homem parece uma multiplicidade de essências, uma unificação de muitas esferas, das quais uma é capaz de observar as outras” (ibid., p. 181). Essa consideração ontológica recebe posteriores desenvolvimentos por Nietzsche no decorrer de seu pensamento em um plano fisiológico, como por exemplo em uma anotação de 1881 (FP 11[182] 1881), onde ele considera o corpo como um organismo e o reinterpreta mais tarde em *Assim falou Zaratustra* na fórmula antropológicamente expressiva: “O corpo é a grande razão, uma multiplicidade com um sentido” (ZA Dos desprezadores do corpo), isto é - como Nietzsche mais tarde em *Além de bem e mal* expressa - o corpo “é pois apenas uma construção social de muitas almas” (BM 19), as quais, por sua vez, são interpretadas por Nietzsche “como construção social de impulsos e afetos” (BM 12). “No fio condutor do corpo, nós reconhecemos o homem como multiplicidade de essências vivificadas, as quais afirmam involuntariamente, na afirmação de suas essências individuais, também o todo, em parte lutando umas com as outras, em parte ordenadas ou subordinadas umas em relação às outras” (FP 27 [27] 1884). Sendo o corpo um sistema dinâmico altamente complexo de relações mútuas e efeitos mútuos, os quais surgem principalmente em um plano inconsciente *pré-racional*, também o conhecimento é um processo dinâmico altamente complexo *construtor de relações*: “não existe nenhuma ‘essência em si’, as relações constituem primeiramente essências, tampouco pode haver um ‘conhecimento em si’...” (FP 14[122] 1888).

origina um pensar *racional* (*rationales Denken*) no sentido tradicional, trata-se ainda assim sem dúvida de um pensar *arraçoado* (*ein vernünftiges Denken*), que conduz a um agir *arraçoado* (*einem vernünftigen Handeln*): “A *mais livre ação* é aquela, onde nossa natureza *mais íntima, mais forte, a qual foi por excelência exercitada, sobressalta-se, e tanto que, simultaneamente, nosso intelecto* mostra sua mão *dirigente*. – Eis então, a ação *mais arbitrária* e porém *mais arraçoada!*” (FP 7[52] 1883). Pode-se conceder à razão também uma validade regulativa, na medida que ela cria leis (individuais, regulativas, provisórias) a serviço do corpo, ou seja, da vida (cf. FP 11[243] 1881), as quais podem atuar como convenções sociais gerais. Como Nietzsche anota em 1883-84: “No lugar de verdades fundamentais, eu coloco probabilidades fundamentais - **diretrizes provisoriamente aceitas**, segundo as quais vive-se e pensa-se” (FP 24[2] 1883-1884). Por isso, as normas, que a razão disponibiliza ao homem para suas ações, não situam-se desde o princípio na razão mesma, como se fossem inatas, senão que são deduzidas renovadamente das experiências e condições de vida particulares. Por isso, as normas *regulam* o agir humano, na medida que elas determinam-no e simultaneamente são por ele determinadas, ou seja, corrigidas ou rejeitadas. Por causa de sua capacidade *inventora de sentido* e *função de equilíbrio*, um significado ético e teórico condiz à razão poética. Em contraposição ao irracionalismo, esteticismo ou positivismo reputados à Nietzsche, revela-se sob essas condições a vida humana como aquele processo de plasmação, ou melhor, processo de transfiguração, que não pode realizar-se sem uma “razão poética”.

Sob essas condições mostra-se a capacidade de se atingir sua própria domagem, que é semelhante à “domagem de todo meio artístico” do “ato propriamente artístico” acima mencionado, nem meramente racional, nem meramente artístico, mas presumidamente ambos. Esse processo de formação implica e mira como que a dominação do caos, a medida, isto é, a autodisciplina, o autoconhecimento e o estabelecimento de alvos, como Nietzsche esclarece explicitamente no aforismo 290 da *Gaia ciência*:

*Uma coisa é uma necessidade.* — “dar estilo” a seu caráter — uma arte grande e rara! Pratica-a aquele que avista tudo o que oferece sua natureza em termos de forças e fraquezas, e integra isso a um plano artístico, até que aparece um todo como arte e razão e também a fraqueza encanta ainda os olhos. Aqui, uma grande medida de segunda natureza é a isso adicionada, lá um pedaço de primeira natureza amortizado: — ambas as vezes, com longo exercício e trabalho diário. Aqui, o feio, que não se deixa amortizar,

é escondido, lá ele é reinterpretado como sublime. [...] Pois, uma coisa é uma necessidade: que o homem *atinga* seu contentamento consigo mesmo — seja agora através dessa ou daquela criação e arte: somente neste momento, o homem é em geral visível como suportável! (GC 290)

Esses pronunciamentos, que lembram o pensamento de Nietzsche no acima mencionado aforismo 332 de *O andarilho e sua sombra*, apontam expressamente ao que Nietzsche expressa *mutatis mutandis* com inconfundível relação ao quinto parágrafo de *O nascimento da tragédia* no aforismo 107 de *Gaia ciência*:

Como fenômeno estético, a existência nos é ainda suportável, e através da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, a boa consciência para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno. (GC 107)

No prefácio à segunda edição de *Gaia ciência*, Nietzsche não esclarece mais a arte na condição de processo de criação metafísico, ao qual o processo de criação do gênio é idêntico. A arte, ou seja, a transfiguração é um processo de autodeterminação, isto é, autoestilização e, por isso, a arte é filosofia: “Um filósofo que tenha percorrido o caminho por muitas saúdes e o percorre ainda, atravessou por igualmente numerosas filosofias: ele não *pode* mesmo senão a cada vez converter sua condição na mais espiritualizada forma e distância — essa arte da transfiguração é a filosofia mesma” (GC, Prefácio 3)

Partindo das reflexões conduzidas até aqui, pode-se entender a transfiguração agora como processo de formação interno, por meio do qual um grande espírito assim como cada indivíduo forma seu *temperamento*, ao não abandonar sua sensibilidade, ao conferir às suas próprias emoções sempre em luta um significado positivo mediante a “razão poética” e as levar com isso a uma unidade harmônica. Através disso, todo indivíduo pode dar à *sua* vida uma *forma* e, mais especificamente, constituir para si um horizonte de vida, no qual sua vida ganha um sentido *individual*<sup>28</sup>. O processo individual de invenção de sentido da vida significa, nos termos de Nietzsche, entender a vida como experimento (cf. A 453 e A 553), cujo sucesso não é todavia óbvio. As consequências de um experimento são imprevisíveis e

---

<sup>28</sup> Para uma interpretação do filosofar nietzschiano à luz da pergunta acerca do sentido da vida cf.: V. Gerhardt (2006). Sobre uma interpretação geral concernente ao sentido e valor da vida também em relação a Nietzsche, cf.: W. Stegmaier (2008).



incalculáveis. Por essa razão, experimentar significa “viver perigosamente” e conta inclusive com o fracasso do pensar e do viver, pois pode-se facilmente sucumbir (cf. A 432).

## Conhecimento no fio condutor do corpo: a grande e a pequena razão do corpo

A partir de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche amplia e enriquece de maneira decisiva suas reflexões sobre o potencial do homem, potencial este criador e plasmador da vida. Ele interpreta por isso conhecimento, razão e vida no fio condutor do corpo: o corpo é entendido como “*fio condutor*” do conhecimento (cf. e.g. FP 27[27] 1884) e em conformidade com isso como ponto de partida e local de origem do conhecimento. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche recorre por um lado à relação entre corpo e razão, isto é, espírito e, por outro lado, entre conhecimento, moral e arte. Se se quer entender a existência do homem, deve-se *refletir* sobre os sentidos, isto é, o corpo e mais especificamente pensá-lo em todas as suas consequências. Ao contrário dos “*transmundanos*” tem-se que seguir à voz do corpo saudável: “Mais honestamente e de modo mais puro fala o corpo saudável, o perfeito e quadrado: e ele fala do sentido da terra” (ZA, Dos transmudanos). Por essa razão, o corpo assume uma posição-chave em *Zaratustra*. No discurso de *Zaratustra Dos desprezadores do corpo*, o homem é apresentado como um ser que é inteiramente corpo. O corpo é “uma multiplicidade com um sentido” (ZA, Dos desprezadores do corpo). Nele desenrola-se uma constante luta entre mando e obediência, tal como entre a “grande” e a “pequena razão”. Como no aforismo 119 de *Aurora*, onde os impulsos eram o soprador (*Souffleur*) da “razão poética”, em *Zaratustra*, o si-mesmo (*Selbst*), ou seja, a grande razão é “a coleira [*Gängelband*] do eu e o insuflador [*Einbläser*]<sup>29</sup> de seus conceitos” (ZA, Dos desprezadores do corpo). Nietzsche dá aqui continuidade a suas reflexões sobre a razão e apresenta a “pequena razão” como “brinquedo” e invenção do corpo: “O si-mesmo criador criou para si o prezar e o desprezar,

<sup>29</sup> O termo “*Souffleur*” é empregado na língua alemã para fazer referência ao ponto de teatro, ou seja, o indivíduo que “sopra” ocultamente as falas para os atores em cena. *Souffleur* está no texto em clara ligação com “*Einbläser*”, o qual pode-se ler como “aquele que sopra para dentro de algo”, ou seja, “aquele que inspira, que insufla”. “*Gängelband*” é um aparato semelhante a uma guia para cachorros, empregado para limitar o espaço de movimentação de crianças pequenas (N.T.).



ele criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito como uma mão de sua vontade” (ibidem).

Diante desse cenário, revela-se a intenção de Nietzsche de interpretar, como sempre, a (pequena) razão como meio no sentido schopenhaueriano. Revela-se além disso o significado moral e estético do conhecimento. Ele não é um mero observar; conhecer não significa explicar ou descrever, mas avaliar. Conhecer é por um lado um processo, que repousa sobre impulsos e sentimentos, isto é, sobre a “grande razão” do corpo. Ele é contudo, por outro lado, simultaneamente um processo psicológico e interpretativo, no qual a “pequena razão” do corpo, obedecendo à “grande razão”, mas também ultrapassando-a, cria um horizonte de sentido que serve ao homem para a elevação das forças e no qual o homem pode agir sensatamente. Desde aí, o homem pode superar a falta de sentido da vida, advinda após a morte de Deus, por meio da invenção de um sentido do homem e satisfazer sua necessidade de sentido: “Sirvam vosso espírito e vossa virtude ao sentido da terra, meus irmãos: E sejam o valor de todas as coisas novamente por vós estabelecido! Por isso deveis ser combatentes! Por isso deveis ser criadores!” (ZA Da virtude dadivosa). Dar uma meta e um sentido à vida significa criar o mundo novamente, isto é, de acordo com medidas humanas. A esse propósito, o espírito, ou seja, a “pequena razão” é indispensável. A afirmação de Zarathustra mencionada acima é de significado fundamental: “O corpo criador cria para si o espírito como uma mão de sua vontade” (ibidem). Apenas mediante o espírito, o corpo é apto a interpretar o mundo e como que, no sentido mais amplo da palavra, “tê-lo à mão” (*handhaben*), isto é, “manipulá-lo” (*manipulieren*). Portanto, Nietzsche, como sempre, não quer abolir globalmente a razão, mas a reinterpretar. Ele quer sobretudo destacar sua origem corporal e cultural, tal como a racionalidade dos sentimentos e impulsos.<sup>30</sup>

Não se pode aqui pois compreender erroneamente. A invenção de sentido não é nem um processo puramente fisiológico, nem um processo puramente intelectual. A vontade assume neste contexto uma posição

---

<sup>30</sup> “Toda a concepção da posição das *paixões*: como se o correto e o normal fosse ser conduzido pela *razão* — enquanto as *paixões* são o anormal, perigoso, semi-animal, além disso, segundo sua meta, nada mais do que ânsia de prazer... A paixão é aviltada 1) como se ela existisse apenas de modo descortês, e não fosse necessariamente e sempre o móbil 2) na medida que ela toma algo que não tem nenhum alto valor em perspectiva, um divertimento... O desconhecimento de paixão e *razão*, como se a última fosse uma essência por si e não, muito antes, um estado relacional de diversas paixões e ânsias; e como se cada paixão não tivesse seu quantum de razão em si...” (FP 11[310] 1887).

fundamental<sup>31</sup>. Por essa razão, deve-se analisar o processo da criação de sentido, isto é, de valor em referência à vontade de poder. Nietzsche subsume a vontade de que o mundo e a existência sejam pensáveis, a vontade de criação de novos valores, de invenção de sentido da vida, de produção da cultura à vontade de poder.

Em *Dos mil e um alvos*, Zaratustra expressa a relação íntima e decisiva entre criar e valorar, isto é, moral e estética:

O homem coloca primeiramente valores nas coisas, para se conservar, — ele criou primeiro sentido para as coisas, um sentido do homem! Por isso, ele chama-se “homem” [*Mensch*], isto é: o valorador.

Valorar é criar: ouçam, ó criadores! O valorar mesmo é tesouro e jóia de todas as coisas valoradas.

Por meio do valorar há primeiramente valor: e sem o valorar, a noz da existência seria oca. Ouçam, ó criadores!

Transformação dos valores, — isto é transformação dos criadores. Sempre destrói, quem deve ser um criador.

Criadores foram primeiro povos e só tardiamente indivíduos: verdadeiramente, o indivíduo mesmo é ainda a mais jovem criação.

Povos penduraram outrora uma tábua de bem sobre si. Amor que quer dominar, e amor que quer obedecer, criaram para si tais tábuas juntos. (ZA *Dos mil e um alvos*)

Caso se queira trazer a vontade de poder, a vontade de verdade e a vontade de geração a uma fórmula concisa, não se pode encontrar, a meu ver, nenhuma melhor do que a seguinte: “a vontade de poder, — a inesgotada e geradora vontade da vida” (ZA *Do superar a si mesmo*). Que Nietzsche interprete a vontade de poder como vontade da vida, não significa pois que queira interpretar a vida, o corpo e a razão de um ponto de vista

---

<sup>31</sup> Como exemplo, o discurso de Zaratustra *Das três transmutações* deve bastar aqui.

meramente fisiológico. Ao contrário. Façamo-nos presente o que Zaratustra diz do espírito: “Espírito é a vida, que corta a si mesma na vida: na tortura própria, aumenta para si o próprio saber” (ZA Dos sábios famosos), então comprova-se pois, que a vida não é nenhum processo somente fisiológico. Vida é um processo humano altamente complexo, no qual se desenrolam, ao objetivo de elevação das forças, a obediência e o mando, negar e criar, medir e valorar, sofrer e alegrar-se. Vida “sacrifica-se por poder” e é, “*o que deve sempre superar a si mesmo*” (ZA Do superar a si mesmo). Que se trate aqui de um processo intelectual, comprova-se pelo fato de que a vida “deve ser luta e vir-a-ser e propósito e contradição dos propósitos” (ibidem). Por isso, a vontade de geração é “impulso à propósitos, ao mais alto, mais distante, mais múltiplo” (ibidem). Sem dúvida, Nietzsche derivou a vida, que resulta como necessário *processo de definição de propósitos*, de sua concepção de homem como “o valorador” (ZA Dos mil e um alvos), isto é, como animal que define medidas e propósitos.

Ademais, um significado estético condiz à vida concebida como processo de definição de propósitos. Nietzsche afirma através de Zaratustra: “Quando o poder torna-se misericordioso e desce aqui ao visível: beleza, chamo tal descer-aqui” (ZA Dos seres sublimes). É por conseguinte o corpo, o que interpreta o mundo segundo suas necessidades e sentimentos, seu pró e contra, sua vontade de poder<sup>32</sup>. A vida é mesmo apropriação, mas não como mera supressão violenta, mas como uma tentativa de disciplinar a si mesmo e tornar o mundo pensável e digno de ser vivido. Sendo a beleza o aparecer do poder, então o processo de interpretação é também aqui compreensível como processo de transfiguração.

Diante desse cenário, razão e arte não são em Nietzsche de modo algum separáveis uma da outra. O conceito nietzschiano de razão deixa-se entender em referência à arte e a arte, por sua vez, em referência à razão. O potencial criador da razão e da arte mostram-se como transfiguração: transfigurar não significa explicar, mas inventar um sentido, pôr um valor. Diante desse cenário, revela-se o funcional e como que ficcional significado da arte, do conhecimento e da razão. A razão é poética, visto que ela inventa um sentido, que vem contudo ao encontro dos desejos, isto é, das condições de vida dos homens. O conhecimento é uma ficção,

---

<sup>32</sup> A vontade de poder não é “também em sua maior abrangência nada, senão uma autointerpretação do homem”. Volker Gerhardt, verbete: *Wille zur Macht*. In: H. Ottmann (2000), p. 354.

que desempenha contudo um papel funcional: ele torna a vida digna de ser vivida e serve, de acordo com isso, à conservação da vida, ou seja, à elevação da vida.

Se, por fim, na mesma medida, a reivindicação de Nietzsche de “*ver a ciência sob a ótica do artista, mas a arte sob a ótica da vida...*” (NT Tentativa de Autocrítica 2), como também de tomar seriamente sua tarefa de proclamar a morte de Deus; se a ciência deixa-se conceber como repousando sobre uma razão poética e ao serviço de uma vida experimental, então “o princípio da razão não [pode] mais ser o de encontrar o incondicionado para o condicionado” (Abel, 1990, p. 115). A razão poética não é como no sentido de Martin Heidegger, uma “razão posta, de algum modo e sem fundamento, sobre si mesmo” (Heidegger, 2008, p. 584), cujo caráter é “o caráter preexistente, isto é, pré-formado e antecipadamente-constante das determinações do ser, dos esquemas” (ibid., p. 528). Não é o caso de depreciá-la, pois ela não pode ser *poética* (*dichterisch*), visto que ela, segundo Heidegger, é *metafísica*, ou seja, ela “*pensa o ente em sua totalidade segundo sua primazia diante do ser*” (ibid., p. 430). A razão poética (*dichtende Vernunft*) tem, ao contrário, seu direito à existência como razão humana corporal. Ela interpreta a realidade segundo a medida humana e tem o autodomínio, a plasmação da vida e a elevação da vida do homem como tarefa. Neste contexto, não se pode mais falar de verdade no sentido metafísico, mas ao invés disso de veracidade ou muito mais de um “ter-por-verdadeiro”. A verdade é, por um lado, a crença na existência de um “mundo verdadeiro”. Por outro lado, a verdade revela-se como aquilo que parece e tem efeito promotor da vida para uma determinada forma de vida desde sua perspectiva. A verdade é considerada a partir disso como uma ficção servente à vida, sim, como uma ficção necessária à vida, a qual é histórica, psicológica e fisiologicamente condicionada e condicionante, não é pois o desenvolvimento de um ser absoluto, constante, celestial, eterno, fixado, fundamentador da história, do mundo e da vida. E nesta medida, ela revela-se como *interpretação* a serviço da vida. A arte não é somente o estimulante da vida, mas antes a possibilitadora da vida, pois ela possibilita ao homem atribuir um sentido à vida.

## O processo de interpretação como deslocamento de sentido. Filosofia experimental e perspectivismo

Pensar e viver são então, como foi muitas vezes apontado na Pesquisa Nietzsche, um processo de interpretação<sup>33</sup>. Esse acontecer interpretativo mostra-se como perspectivismo, cuja relevância não é puramente dedutível da lógica, como pode-se concluir do quinto livro da *Gaia ciência, Além de bem e mal* e da *Genealogia da moral*.

Se se persegue logicamente o perspectivismo, recai-se em uma dogmática, isto é, nos preconceitos dos filósofos criticados constantemente por Nietzsche mesmo. Na verdade, perspectivas são condicionadas essencialmente de modo existencial. Não se deve propriamente enganar neste ponto. Não se trata para Nietzsche de encontrar uma lei e consequentemente uma teleologia, para descobrir, ou seja, localizar uma metaperspectiva. A lógica, ou seja, a ciência não pode localizar nenhuma verdade ou perspectiva absolutas. Segundo o aforismo 344 no quinto livro da *Gaia ciência*, a ciência repousa também sobre uma crença, isto é, sobre uma vontade de verdade incondicionada: “não há absolutamente nenhuma ciência ‘sem pressupostos’” (GC 344). A ciência e a verdade são de origem moral e também estética. Em consequência disso, Nietzsche critica Immanuel Kant em *Além de bem e mal* e não lança a pergunta: “como são possíveis os juízos sintéticos a priori?” (BM 11), mas a seguinte: “por que a crença em tais juízos é necessária?” (Ibidem). Segundo Nietzsche seria, por fim, de se compreender,

que ao propósito da conservação do ser de nossa espécie, deve-se acreditar em tais juízos como se fossem verdadeiros; por isso, eles obviamente poderiam ser ainda juízos falsos! Ou, dito crassa, profunda e mais claramente: juízos sintéticos a priori não deveriam absolutamente “ser possíveis”: nós não temos nenhum direito a eles, em nossa boca são só juízos *falsos*. Apenas a crença em sua verdade é contudo necessária como uma crença-de-fachada e aparência, que pertence à ótica-de-perspectivas da vida. (BM 11)

---

<sup>33</sup> É importante aqui uma anotação póstuma do inverno de 1883-1884: “Uma multiplicidade de forças, ligada através de um processo de alimentação comum, nós chamamos de ‘vida’. Pertence a esse processo de alimentação, como meio de seu tornar-se possível, tudo que é chamado sentir, imaginar, pensar, isto é 1) um contra-esforçar-se contra todas as outras forças 2) um arranjo delas segundo formas e ritmos 3) um desvalorar em relação ao incorporar ou rejeitar” (FP 24[14] 1883-1884).

A formulação de um juízo lógico e inventor de sentido é considerada então face à “ótica-de-perspectivas da vida”. A necessidade de um juízo não situa-se por isso em sua conclusividade lógica e verdade ou em sua mera utilidade. Um juízo é necessário, quando ele é “condicionante da existência”<sup>34</sup>. O juízo recebe em conformidade com isso uma necessidade existencial de ponta a ponta. “Não é mais do que um preconceito moral que a verdade tem mais valor do que a aparência; essa é inclusive a crença mais toscamente provada que existe no mundo. Admita-se então ao menos: não existiria em absoluto vida alguma, senão sobre o solo de valorações e aparências perspectivas [...]” (BM 34). É possível concluir daí o que Nietzsche já havia expressado *claris litteris* no prefácio: “o *perspectivo* [é] a condição fundamental de toda vida” (BM, Prefácio).

Sob essas condições, o caráter perspectivo da existência toma o primeiro plano da filosofia de Nietzsche. Como deixa-se concluir dos novos prefácios escritos em 1886 às novas edições de seus escritos, o perspectivo torna-se aqui o solo epistemológico e existencial de todo conhecimento. Isso é tematizado exemplarmente por Nietzsche no aforismo 374 no quinto livro da *Gaia ciência* e, além disso, conotado antropologicamente:

Nós não podemos ver além de nossa esquina: é uma curiosidade sem esperança, querer saber o que *poderia* haver ainda para outros tipos de intelecto e de perspectiva [...]. Mas eu acho que, ao menos, estamos hoje longe da risível imodéstia de decretar, a partir de nossa esquina, que só se *tem autorização* de possuir perspectivas desde nossa esquina. Ao invés disso, o mundo tornou-se para nós novamente “infinito”: na medida que nós não podemos rejeitar a possibilidade, que ele *encerre em si infinitas interpretações*. (GC 374)

À luz do que mencionei até agora, impõe-se uma pergunta: se não se pode obter nenhuma metaperspectiva, como é compreensível a acima nomeada “ótica-de-perspectivas da vida”? Uma colocação póstuma do ano de 1886, muitas vezes citada, proporciona-nos o esclarecimento dessa questão. Aqui, Nietzsche contrapõe-se radicalmente ao positivismo e objeta decididamente que não se pode constatar nenhum fato. Não há fatos, somente interpretações. E não há sequer um “sujeito” da interpretação (*Interpretation*): isto é criação poética, hipótese, interpretação (*Auslegung*). Conclui-se disso:

<sup>34</sup> Veja em relação a isso: BM 262.

Tanto quanto a palavra “conhecimento” [*Erkenntnis*] possui em geral sentido, o mundo é cognoscível [*erkennbar*]: mas ele é distintamente *interpretável* [*deutbar*], ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas incontáveis sentidos “perspectivismo”.

Nossas necessidades são *o que interpretam o mundo* [*auslegen*]: nossos impulsos e seus pró e contra. Todo impulso é um tipo de vício de dominar, cada um tem sua perspectiva, a qual ele gostaria de impor como norma a todos os impulsos restantes. (FP 7[60] 1886-1887)

O caráter perspectivo é fundamentado pelo fato de que toda perspectiva provém das necessidades e condições de vida individuais. Daí não se pode concluir que se possa chegar a uma metaperspectiva, ou seja, um meta-ponto-de-vista<sup>35</sup>, a partir de onde se possa perceber em definitivo a essência do mundo e da existência. Nietzsche está consciente disso<sup>36</sup>.

Nesse ponto, as reflexões de Nietzsche sobre a fluidez de sentido, isto é, da vida, na *Genealogia da moral* são extremamente significativas. Na segunda dissertação, Nietzsche parte da constatação de que um conceito “de fato não [representa] mais Um [sic] sentido, senão toda uma síntese de ‘sentidos’” (GM II 13). A história de um conceito “se cristaliza por fim em uma espécie de unidade, a qual é difícil de se dissociar, de analisar e, o que se deve destacar é toda e completamente *indefinível*” (ibidem). O sentido de um conceito é pois o “fluido”. Pode-se daí distinguir de duas maneiras um conceito: “em um caso, o relativamente *duradouro* n[ele], o costume, o ato, o “drama”, uma certa sequência rígida de procedimentos e, por outro lado, o *fluido* n[ele], o sentido, o propósito, a expectativa, o qual se liga à aplicação

---

<sup>35</sup> Com razão, Claus Zittel combate a possibilidade de que a perspectividade aceite um meta-ponto-de-vista como condição de reconhecimento. Com referência a A. Nehamas (1985), ele ressalta “que o perspectivismo de Nietzsche implica precisamente em não autorizar quaisquer pontos de vista superiores” (verbete *Perspektivismus*: Ottmann, 2000a, p. 300). Veja também: Zittel (2000b).

<sup>36</sup> Em função do caráter perspectivista da vida, a cada pessoa redutível às suas diversas necessidades e, por isso, não redutível a um meta-ponto-de-vista, Nietzsche enfatiza várias vezes no decorrer de suas obras tardias, que se trata em suas obras de *seus* pensamentos. Ele marca o pronomes possessivo primeiramente, porque ele não quer ser confundido com outros filósofos. Contudo, em segundo lugar, porque ele está consciente que sua teoria da vida como vontade de poder é apenas um experimento, uma *hipótese*, que funda-se sobre a *crença* na causalidade da vontade. De fato, não é formulada uma teoria no sentido clássico, mas antes é feito um *experimento*: “assim, nós *temos de fazer* o experimento de hipoteticamente estabelecer a causalidade da vontade como a única” (BM 36).



de tais procedimentos” (GM II 13). Como então o sentido de um conceito é *fluido* e com isso *indefinível*, o transcurso histórico deste não se deixa nem explicar, nem conceituar de ponta a ponta, senão apenas *interpretar*.

A fluidez da forma e do sentido poderia situar-se nesse contexto na condição de fenômeno fundamental de toda vida: “Mesmo no interior de cada organismo individual não é diferente: a cada crescimento essencial do todo, desloca-se também o ‘sentido’ dos órgãos individuais [...]” (GM II 12). Essa fluidez<sup>37</sup>, ou seja, esse deslocamento de sentido do sentido [*Sinnverschiebung des Sinnes*] é dependente do “ponto de vista fundamental da metodologia histórica” (GM II 12), isto é, de que em cada acontecer desenrola-se um querer poder<sup>38</sup>, que sacrifica tudo para a elevação de suas forças. Em concordância com isso, trata-se para Nietzsche em todo desenvolvimento de um processo de dominação, no qual a vontade de poder apodera-se de uma potência menor e sobre ela cunha a partir de si o sentido de uma função, para alcançar em troca um poder maior (veja nesse sentido: GM II 12). A vontade de poder, ao se apoderar de um poder menor, reconstitui o sentido e o propósito dele e o transmuta. Com isso resulta o processo de dominação, isto é, de interpretação, como processo de transfiguração. Pois, possuem o primado principal “a força

<sup>37</sup> Werner Stegmaier parte da fluidez de sentidos, para extrair daí uma “filosofia da fluência”. Stegmaier deseja fundamentar sua tese com recurso à GM II 12 e sobretudo à uma colocação póstuma do ano de 1888, onde Nietzsche faz notas à “*crítica do mecanismo*”: “Não há nenhuma lei: todo poder extrai a cada momento sua última consequência. Precisamente sobre isso repousa a calculabilidade, que não haja nenhum *mezzo termine*” (FP 14[79] 1888). Stegmaier extrai daí a seguinte conclusão: “Um *mezzo termine* seria um conceito geral, que as vontades de poder individuais compartilham uma com a outra e é, por isso, pressuposto fora delas como um terceiro. Isso, de pensar a síntese de pares por meio de um terceiro incondicionado contraposto a elas, é contudo a concepção fundamental do platonismo ocidental. Segundo Platão e também segundo Kant, “um terceiro [conceito] é necessário, somente no qual a síntese de dois conceitos pode originar-se” (CRP A 155), em Platão a ideia, em Kant então a unidade da apercepção[...]. A unidade de pares não depende de um terceiro elemento, mas vem da força de um, que ‘a todo momento extrai sua última consequência’” (Werner Stegmaier, 1992, pp. 310-311). Com Stegmaier pode-se com razão afirmar que cada unidade é individual e, em Nietzsche, o discurso é sobre o deslocamento de horizonte. No entanto, eu defendo ao contrário a tese de que o corpo representa no processo de deslocamento de sentido o “*mezzo termine*”, em cujo *finis condutor* o conhecimento e a vida são construídos.

<sup>38</sup> Em contraposição à tendência darwinistas de interpretar o desenvolvimento da humanidade segundo o princípio de adaptação, Nietzsche põe-no sobre o fundamento de uma atividade modeladora. Segundo Nietzsche, a adaptação é algo de segunda ordem. Ela não é excluída, mas reinterpretada por Nietzsche, ao deslocá-la para o segundo plano. Ela é vista como uma força reativa antagonista à força ativa da vontade de poder, que é “a essência da vida”.



espontânea, agressiva, expansiva, reinterpretante, redirecionante e formadora, precedendo seus efeitos de “adaptação” (GM II 12). Por isso, trata-se em um organismo mais do que do “administrar”; trata-se de dirigir. O dirigente, ou seja, o governador é, segundo Nietzsche, a vontade. Ela não é contudo um ímpeto sem fundamento, como em Schopenhauer, mas “um complexo de sentir e pensar, [e] sobretudo ainda um afeto: e, mais especificamente, um afeto de comando” (BM 19). A vontade não é, a meu ver, sequer pensável como representante, isto é, administradora dos impulsos e desejos. Ela define propósitos de acordo com condições de vida e dirige tudo o que se desenrola no interior do homem em direção a uma meta.

Diante desse cenário, distinguem-se os significados epistemológico, antropológico e existencial do perspectivismo. Uma perspectiva não é apenas um ponto de vista espacial ou um panorama, mas também uma expectativa - para o futuro. Em uma perspectiva, a vontade da vida ativamente modeladora alinha tudo a algo específico. O olho vê em uma direção, ele foca-se em algo, ou tudo o que ganha expressão, isto é, consideração, é contemplado sob um determinado ângulo de visão, na medida de certos propósitos. O visível é ordenado a partir deste ângulo propositado de visão em um todo. A vontade desempenha pois o papel decisivo aqui: o homem não vê simplesmente as coisas diferentes do que elas são: ele *quer-ver-diferente*,<sup>39</sup> pois a vida é “precisamente um querer-ser-diferente, do que essa natureza é” (BM 9).<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> As considerações de Nietzsche em ZA *Dos mil e um alvos* e GM III 12 são decisivas neste ponto.

<sup>40</sup> Friedrich Kaulbach (1980) trabalhou o traço fundamental existencial e crítico do perspectivismo em seu estudo *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Kaulbach parte da constatação de que, segundo Nietzsche, o homem é carregado por uma „necessidade de sentido“. O homem tenta experimentalmente dar uma resposta à pergunta pelo sentido de seu pensar e agir. Com apelo a Wilhelm Dilthey, Kaulbach afirma que Nietzsche contrapõe uma „verdade do sentido“ (*Sinnwahrheit*) à ideia tradicional de uma „verdade objetiva“ (*Objektwahrheit*), a qual não repousa sobre um saber absoluto, objetivo e válido em geral, mas antes sobre uma necessidade de sentido individual. A partir de uma verdade desse tipo é produzida uma perspectiva de mundo, cuja pretensão de validade „pode ser fundada, não sobre sua ‚verdade‘ teórica, mas sobre sua significação para um determinado grau e concepção de vida“ (p. X). Mediante um procedimento experimental e filosófico, é feita uma „tentativa“ de projetar filosoficamente uma perspectiva de mundo, através da qual „o pensar intenta satisfazer a tarefa de proporcionar à ‚vida‘ o mundo a ela necessário, em cada qual de seus momentos presentes. Dependendo do sucesso da tentativa, a vida vingará ou não“ (ibidem). Em seguida, Kaulbach ressalta o papel decisivo da razão em Nietzsche na criação de uma verdade do sentido. O homem pode por meio de uma „razão estética“, isto é, „dionisiaca“, transpor suas fronteiras constantemente. Por isso, ele pode adquirir uma superioridade sobre cada uma das perspectivas erigidas e se colocar em um ponto de vista superior. Deste modo,

## A exigência de uma cultura superior. A guerra de espírito (Geisterkrieg) e a luta de concorrência (Konkurrenzkampf) das perspectivas

Que a transfiguração e a razão poética podem apresentar uma realização não somente epistemológica ou ética, mas também cultural, deixa-se esclarecer certamente em primeiro lugar em dois aforismos. De acordo com isso, o “desenvolvimento proporcional de todas as forças”, mencionado acima e atingido por meio da “razão poética”, caracteriza não apenas o artista ou o gênio, mas também a sociedade e a cultura. Primeiramente, ela serve de base ao equilíbrio *efêmero* que sustenta toda sociedade, como Nietzsche expõe no aforismo 92 de *Humano, demasiado humano*:

Onde não há nenhuma preponderância claramente reconhecível e uma luta transformar-se-ia em prejuízo mútuo sem sucesso, aí surge a ideia de se levar ao entendimento e negociar as reivindicações de ambos os lados: o caráter da *troca* é o caráter inicial da justiça. (HH 92; cf. A 112)<sup>41</sup>

Em segundo lugar, “o desenvolvimento proporcional de todas as forças” constitui a tarefa da cultura, como o aforismo 276, *Microcosmo e macrocosmo da cultura*, nos faz ver expressamente. Segundo esse aforismo, a arte apresenta, em harmonia com a ciência, uma das duas mais importantes “forças heterogêneas” do *temperamento* humano. Todo indivíduo tem que

---

a razão dionisíaca satisfaz, por meio de seu experimentar, a motivação do sentido da vontade. A motivação de desenvolver uma perspectiva de sentido e de se decidir por ela para justificar a vida: „o pensar dionisíaco esboça o mundo do eterno retorno“ (p. 297). A perspectiva metafísica do eterno retorno do mesmo satisfaz a necessidade do homem pelo sentido de seu estatuto em relação ao ser, ao proporcionar ao homem um sentido para sua existência e providência para que tudo não seja em vão. Ademais, essa perspectiva coage o homem a assumir um comportamento especial. Uma vez que tudo retorna, o homem é desafiado a querer cada momento de sua vida. Por isso, ele é, por um lado, incitado ao criar autárquico e, mais especificamente, a criar para si mesmo o sentido superador do niilismo; por outro lado, o homem é responsável por tudo o que ele faz e pensa. As vantagens e desvantagens da interpretação nietzschiana de Kaulbach são discutidas pormenorizadamente por Reinhart Maurer (1983). A relevância hermenêutica do perspectivismo de Nietzsche foi evidenciado respectivamente por Johann Figl (1982) e Johann Nepomuk Hofmann (1994). Enquanto, de acordo com Figl, o “interpretar” mostrar-se-ia como “acontecer ontológico”, de acordo com Hofmann, a “perspectividade” é considerada como “condição de possibilidade fundamental da interpretatividade”.

<sup>41</sup> Cf. também nesse sentido Volker Gerhardt (1988), pp. 98-132.

“formar a partir de si um grande edifício da cultura”, para que as duas “forças heterogêneas” da arte e da ciência possam existir e morar nele lado a lado com as outras “forças mediadoras reconciliadas” sem conflituosidade. Desta maneira, “a tarefa da *grande* arquitetura da cultura” consiste em “obrigar os poderes, que aspiram em direções contrárias, a entrar em concórdia, graças a um preponderante ajuntamento de poderes restantes menos incompatíveis, sem por isso os reprimir e algemar” (HH 276).

Diante desse cenário, surge a complexidade e polissemia do processo de transfiguração. Ele é interpretado pois simultânea e igualmente como processo de uma elucidação mais perspicaz e de organização das emoções internas, contraditórias entre si - particularmente dos impulsos criadores e científicos -, as quais mediante a “razão poética” são unificadas e direcionadas a uma meta; ele é igualmente concebido também como processo de formação social da justiça e, finalmente, como processo de transformação da natureza em cultura. Apenas nesse sentido polissêmico, a transfiguração sustenta-se, a meu ver, como “o reino, onde rege a grande *trindade da alegria*”. Os grandes espíritos podem por meio da transfiguração alcançar o *conhecimento das condições da cultura* no solo de uma mentalidade não metafísica e, em consequência disso, definir *metas ecumênicas* da humanidade.

O processo de formação interno, tal como externo, para abrigar a dimensão agonal individual, tal como social, é descrito explicitamente por Nietzsche ainda em *Aurora*. Ao descrever o conhecimento como a “nova paixão” (cf. A 429) e ao mesmo tempo como o *experimental* (cf. A 453), ele traz à luz que a razão poética está limitada tanto às nossas necessidades, como também às nossas vivências. Razão e experiência equivalem aos dois deuses inerentes a nós (cf. A 35). Por isso, Nietzsche estabelece em *Aurora* a tarefa de “erigir novamente as leis do viver e do agir” (A 453). Se, por um lado, não se abdica da “vinculação da razão”, por outro lado, a invenção de novas leis exige a capacidade do filósofo de experimentar com novas situações de vida: “Nós somos experimentos: queiramos também ser isso!” (A 453).

Na *Gaia ciência*, Nietzsche retorna ademais à necessidade de novas leis para a vida e escreve: “*Restringamo-nos então à purificação de nossas opiniões e avaliações e à criação de nossas próprias tábuas de valores: [...] nós temos de ser físicos, para, naquele sentido, podermos ser criadores*” (GC 335). Para o cumprimento dessa tarefa, Nietzsche reivindica grandes espíritos que estejam preparados para criar novas avaliações. Segundo Nietzsche, grandes “mestres de obras” são necessários, de cuja carência na Europa de

seu tempo ele reclama: “[...] agora a força construtiva esmorece; a coragem de fazer planos em direção a longas distâncias, é desencorajado; os gênios organizadores começam a faltar: – quem ousa agora ainda a empreender obras, a cuja conclusão dever-se-ia *contar* com milênios?” (GC 356).

A partir de *Aurora*, Nietzsche projeta um cruzamento, uma inseparabilidade e um mútuo pertencimento do pensar e do viver, os quais repousam sobre a igualação do conhecer, do vivenciar e do ficcionar e servem de base à sua obra tardia. Com isso, em particular a partir de *Assim falou Zaratustra*, é atribuído ao espírito precisamente na perspectiva do corpo um significado extraordinário e um papel inevitável, pois, apenas mediante o espírito, a vontade pode manejar e recriar, ou seja, transvalorar o mundo, a existência e a cultura.

Na obra tardia manifesta-se uma ideia de equilíbrio transformada<sup>42</sup>. No lugar de uma reivindicação a uma harmonia interna (individual) e social (coletiva), surge a necessidade do experimentar, cujos pressupostos são o excesso de forças, o criar-através-de-si-para-além-de-si (*Über-sich-hinausschaffen*) e a (auto-)superação<sup>43</sup>. A reivindicação de uma cultura superior exige não apenas uma crítica e reelaboração da cultura tradicional, mas também a tarefa de uma transvaloração de todos os valores, que é realizada no fio condutor do corpo. Em conformidade com isso, no processo de definição de valores e invenção de sentido, o papel condutor não é mais atribuído à razão, mas à vontade, que não é elucidada em contraposição à razão, mas como um complexo que inclui em si a razão. Os “gênios organizadores” tomam a forma dos almejados “filósofos do futuro” descritos em *Além de bem e mal*, assim como do “indivíduo soberano” aludido na *Genealogia da moral*. Os indivíduos soberanos são os tiranos do espírito (A 547; GC 23; BM 242) ou também os oligarcas do espírito (HH 261). Trata-se de

<sup>42</sup> No Prólogo à *Genealogia da moral*, Nietzsche anuncia uma nova interpretação do *princípio do equilíbrio* exposto no aforismo 22 de *O andarilho e sua sombra*, o qual ele comenta no oitavo parágrafo da segunda dissertação, em referência à justiça. Aqui, o equilíbrio sujeito à justiça mostra-se não apenas entre sujeitos de poder igual, que entendem-se uns frente aos outros, mas também por meio da exigência dos impotentes ou menos potentes: “justiça nesta primeira etapa é a boa vontade entre sujeitos de poder aproximadamente igual de se conformar uns com os outros, de se ‘entender’ por meio de um acordo — e, em relação aos de menor poder, de *forçar um acordo destes entre si*. —” (GM II 8). O caráter obrigatório nisto é inconfundivelmente o efeito da vontade de poder.

<sup>43</sup> Veja nesse sentido ZA *Da virtude dadivosa*.

indivíduos fortes, nos quais a vontade de poder mais espiritual, isto é o impulso filosófico, se afirmou: “Filosofia é [o] impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*.” (BM 9). Filosofia é como sempre transfiguração: “Um filósofo que tenha percorrido o caminho por muitas saúdes e o percorre ainda, atravessou por igualmente numerosas filosofias: ele não pode mesmo senão a cada vez converter sua condição na mais espiritualizada forma e distância, — essa arte da transfiguração é a filosofia mesma” (GC, Prefácio 3). Diante desse cenário pode-se ser afirmado: “arte, filosofia e vida são todas as três: arte da transfiguração”<sup>44</sup>.

Como mostrei anteriormente, a transfiguração é uma metamorfose, isto é uma reformulação, reinterpretação e transvaloração simultaneamente, que é aplicada pela vontade de poder — como eu debati esse conceito —. Não é o caso de se ver a transfiguração apenas teoricamente como interpretação ou moralmente como invenção de sentido, ou seja, definição de valores. Ela é uma efetivação da vida no fio condutor do poder.

Como Nietzsche nos faz ver exemplarmente em *Ecce Homo*, o poder ambicionado e conquistado combativamente por meio de um conflito e um desafio. Cada um escolhe para si um poderoso oponente ou problema e *desafia*-o a um duelo. “A tarefa não consiste em tornar-se senhor de resistências em geral, senão de tais resistências, contra as quais se tem que aplicar sua força inteira, sua maleabilidade e sua *perícia em armas*, — tornar-se senhor dos oponentes *iguais...*” (EH, Por que sou tão sábio 7). A vontade de poder é então uma vontade de uma “guerra de espírito” e mais especificamente de uma “guerra sem pólvora e vapor, sem atitudes guerreiras, sem *pathos* e membros torcidos” (EH Humano, demasiado humano 1).

Nietzsche não anseia pois por uma eliminação, mas por uma “espiritualização da inimizade”: se deve compreender o valor da inimizade. Isto tem, em compensação, simultaneamente um significado filosófico e político: “se é frutífero apenas ao preço de se ser rico em antagonismos; permanece-se apenas jovem sob a condição de que a alma não relaxe, não anseie por paz...” (CI, Moral como antinatureza 3). Sob essas condições, a “espiritualização da inimizade” é considerada como “o grande triunfo sobre o cristianismo” (CI, Moral como antinatureza 3) e assim pode-se

---

<sup>44</sup> Assim reza a conclusão extraída por Paul van Tongeren no instrutivo artigo mencionado acima, p. 103.

inferir o sentido da afirmação de Nietzsche: “Abdicou-se da grande vida, se se abdicou da guerra...”<sup>45</sup> (ibidem). Na “guerra de espírito” desejada por Nietzsche, os novos filósofos têm um papel condutor e uma tarefa determinada. A vontade de poder não mostra-se pois como vontade de exploração e destruição, mas como vontade de invenção de sentido. Em consequência disso, a guerra de espírito mostra-se como o desafio dos grandes espíritos um contra o outro para a promoção de uma cultura mais elevada.<sup>46</sup> A reação de um filósofo a esses desafios de uma guerra de espírito, aos homens por ele desafiados, aos homens que o desafiam e o que ele produz daí: por esse meio, a grandeza de um filósofo é medida, sua capacidade de atribuir à humanidade novas metas, uma nova direção<sup>47</sup>.

O filósofo verdadeiro exige “de si um juízo, um sim ou não, não sobre as ciências, mas sobre a vida e o valor da vida”. (BM 205). Segundo Nietzsche, a principal pergunta da filosofia não é nem a pergunta pela essência do ser, nem a pergunta pelas condições transcendentais do conhecimento, mas “a pergunta schopenhaueriana [...]: afinal, tem a vida em absoluto um sentido? — aquela pergunta, que precisará de alguns séculos somente para ser escutada por inteiro e em toda sua profundidade” (GC 357).

*A grande vida enquanto processo de transfiguração, ao oferecer então a chance à plasmação, ao destacamento e, com isso, também à elevação das forças da vida, mostra-se como aquele complexo processo de doação de sentido, ou seja, de deliberação de sentido da vida, no qual todos os homens, em pequena ou grande medida, são partícipes. Contudo, isso pode, a meu ver, ocorrer apenas em um mundo global, no qual origine-se uma luta de concorrência de perspectivas<sup>48</sup>, através da qual pode ser deliberado o sentido*

---

<sup>45</sup> “O povo pouco compreende o grande, isto é: o criador” (ZA Das moscas do mercado).

<sup>46</sup> O objetivo da guerra de espírito não é nem a exploração nem a destruição. Isso seria a marca característica do nacionalismo, que segundo Nietzsche é “a doença e desrazão *mais adversa à cultura, que há*” (EH, O caso Wagner 2), e, de acordo com isso, a eternização da pequena política.

<sup>47</sup> Veja em relação a isso o aforismo 521 de *Humano, demasiado humano*: “Grandeza significa: dar-direção. — Nenhuma correnteza é por si mesmo grande e rica: senão que ela toma para si tantos afluentes e os dá prosseguimento, isto a faz grande e rica. Assim é também com todas as grandezas do espírito. Depende apenas de que alguém dê uma direção, a qual vários afluentes devem então seguir; não depende se ele é desde o início pobre ou ricamente dotado”.

<sup>48</sup> Para a interpretação do perspectivismo como luta de concorrência de perspectivas, eu indico Claudia Ibbeken (2008).

da vida de cada um. Desta maneira, os homens podem principiar, depois da morte de Deus (cf. GC 125) a superar o niilismo homicida e construir uma nova vida.<sup>49</sup>

## Referências

ABEL, Günter. Wissenschaft und Kunst. In: Mihailo Djuric, Joseph Simon (org.). **Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986, pp. 9-25.

ABEL, Günter. Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib. In: Mihailo Djuric, Joseph Simon (org.). **Nietzsches Begriff der Philosophie**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, pp. 100-130.

ABEL, Günter. Nietzsche. **Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr**. Berlin, New York: de Gruyter, 1998.

BABICH, Babette. Das ‚Problem der Wissenschaft‘ oder Nietzsches philosophische Kritik wissenschaftlicher Vernunft. Tradução de Cathrin Nielsen. In: Carlo Gentili, Cathrin Nielsen (org.): **Der Tod Gottes und die Wissenschaft**. Berlin, New York: de Gruyter, 2010, pp. 123-169.

BORSCHÉ, Tilman; GERRATANA, Federico; VENTURELLI, Aldo (org.). **‚Centauren-Geburten‘**. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Berlin, New York: de Gruyter, 1994.

---

<sup>49</sup> Minha interpretação é apenas aparentemente igual a de Kaulbach. A intenção de Kaulbach é inserir a filosofia de Nietzsche na tradição da filosofia da razão, de Descartes, passando por Kant até Hegel. Como kantiano, sua interpretação de Nietzsche é focada na razão. Eu, ao contrário, defendi até aqui a tese de que, no Nietzsche tardio, não a razão, mas a vontade cria uma perspectiva de vida que satisfaz a necessidade de sentido. Kaulbach ignora contudo a complexidade da vontade e concede à “doutrina do eterno retorno do mesmo” uma posição central como metaperspectiva. Em especial em seu livro *Philosophie des Perspektivismus* (1990), Kaulbach veste no perspectivismo a camisa de força do eterno retorno como metaperspectiva, tal que o perspectivismo define. Que Nietzsche, na elaboração de seu programa de uma filosofia do perspectivismo na *Genealogia da moral* abdica do pensamento do eterno retorno, prova-o Stegmaier (1994) decisivamente em sua interpretação da obra: *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, pp. 49-53.



BRUSOTTI, Marco. **Die Leidenschaft der Erkenntnis**. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin, New York: de Gruyter, 1997.

FIGL, Johann. **Interpretation als philosophisches Prinzip**. Berlin, New York: de Gruyter, 1982.

GENTILI, Carlo; GERHARDT, Volker; VENTURELLI, Aldo (org.). **Nietzsche – Illuminismo – Modernità**. Firenze: Leo S. Olschki, 2003.

GERHARDT, Volker. **Pathos und Distanz**. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Reclam, 1988.

GERHARDT, Volker. Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst. In: **Nietzsche-Studien** 13, 1984, pp. 374-393.

GERHARDT, Volker. **Friedrich Nietzsche**. München: Beck, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.

HELLER, Peter. **„Von den ersten und letzten Dingen“**. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von F. Nietzsche. Berlin, New York: de Gruyter, 1972.

HOFMANN, Johann Nepomuk. **Wahrheit, Perspektive, Interpretation: Nietzsche und die philosophische Hermeneutik**. Berlin, New York: de Gruyter, 1994.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialektik der Aufklärung**. Philosophische Fragmente 1969. Frankfurt a. M.: Fischer, 1988.

IBBEKEN, Claudia. **Konkurrenzkampf der Perspektiven**. Nietzsches Interpretation des Perspektivismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

KAULBACH, Friedrich. **Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie**. Köln/Wien: Böhlau, 1980.

KAULBACH, Friedrich. **Philosophie des Perspektivismus**. Teil 1. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen: Mohr, 1990. JASPERS, Karl. Nietzsche. **Einführung in das Verständnis seines Philosophierens**. Berlin, Leipzig: de Gruyter, 1936.

LUKÁCS, Georg. **Die Zerstörung der Vernunft**. Berlin: Aufbau, 1954.



MAURER, Reinhart. **Nietzsche harmonisch. Rezension von:** Friedrich Kaulbach, Nietzsche's Idee einer Experimentalphilosophie, in: Nietzsche-Studien 12, 1983, pp. 497-506.

MEYER, Theo. **Nietzsche und die Kunst.** Tübingen, Basel: Francke, 1993.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche: Life as Literature.** Cambridge: Harvard University Press, 1985.

NICODEMO, Nicola. **Das Große Leben als Verklärungsprozess.** In: CAYSA, Volker / SCHWARZWALD, Konstanze (org.). Nietzsche – Macht – Größe. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012a, pp. 201-221.

NICODEMO, Nicola. Nietzsches „dichtende Vernunft“. In HEIT, Helmut/ABEL, Günter/BRUSOTTI, Marco (org.). **Nietzsches Wissenschaftsphilosophie/** Nietzsches Philosophie of Science. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012b, pp. 223-234.

NIEMEYER, Christian (org.): **Nietzsche-Lexikon.** 2ª edição atualizada. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

OTTMANN, Henning (org.). **Nietzsche Handbuch.** Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000.

RESCHKE, Renate (org.). **Nietzsche.** Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?. Berlin: Akademie, 2004.

STEGMAIER, Werner. **Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

STEGMAIER, Werner. **Nietzsches** „Genealogie der Moral“. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

STEGMAIER, Werner. „**Nietzsche:** Umwertung (auch) der Affekte“. In: LANDWEER, Hilge; RENZ, Ursula (org.). Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein. Berlin, New York: de Gruyter, 2008a, pp. 525-545.

STEGMAIER, Werner. **Philosophie der Orientierung.** Berlin-New York: de Gruyter, 2008b.

TREIBER, Hubert. Zur „Logik des Traums“ bei Nietzsche. Anmerkungen zu den Traumaphorismen aus MA. In: **Nietzsche-Studien.** Band 23, 1994, pp. 1-41.

VAN TONGEREN, Paul. Die Kunst der Transfiguration. In: DUHAMEL; OGER (org.). **Nietzsche**. Die Sprache der Kunst und die Kunst der Sprache. Würzburg, 1994, pp. 84-104.

VAN TONGEREN, Paul. “Vernunft; Verstand”. In: **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, Band 11, 2007, p. 839.

VENTURELLI, Aldo. **Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche**. Berlin, New York: de Gruyter, 2003.

ZITTEL, Claus. “Perspektivismus”. In: OTTMANN (org.). **Nietzsche Handbuch**, Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000a, p. 300.

ZITTEL, Claus. **Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches** „Also sprach Zarathustra“. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000b.

---

**Nicola Nicodemo**

Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin (HU-Berlin),  
e-mail: nicola.nicodemo@gmail.com

Recebido: 21/03/2015

*Received:* 03/21/2015

Aprovado: 02/05/2015

*Approved:* 02/05/2015