

# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 - N. 01 ISSN 2179 – 3441

---

## O espírito cômico no pensamento de Nietzsche

### *The comic spirit in Nietzsche's thought*

Lucas Caminha Cândido Vieira 

Bacharel em Psicologia pela Universidade de Fortaleza,<sup>1</sup> Fortaleza, CE, Brasil.

Contato: [lucasvieira.philos@gmail.com](mailto:lucasvieira.philos@gmail.com)

**Resumo:** O presente estudo busca oferecer uma interpretação da filosofia nietzscheana, explicitando, fundamentalmente, o papel do espírito comediante na elaboração de sua crítica da cultura. Desse modo, exploramos a crítica ao pensamento socrático-platônico, uma vez que esse pensamento – que se encontra na base de todo o Ocidente – acabou por invadir as mais diversas esferas da vida humana, tais como a arte, a ciência e a filosofia. Tal hegemonia, para Nietzsche, representa o processo de decadência da civilização, uma vez que tal pensar, longe de emergir de uma livre inventividade dionisíaca, nasce de uma necessidade de segurança de base. Institui-se, então, um modo de pensar que privilegia o que é estável e ideal, escamoteando o aspecto sensível e transitório da vida humana. É nesse contexto, então, que a experiência do sátiro comediante deve ser evocada. Para que se acesse essa experiência, entretanto, é necessário que o pensamento supere a moral de rebanho ensinada pela tradição, desmascarando-a e, por fim, instaurando o pensamento genealógico do espírito livre que, encarando o existir como um constante processo de criação ficcional, ama incondicionalmente a vida tanto em seu caráter luminoso como doloroso. A pretensão de se encontrar a “verdade” – juntamente com a atitude austera que lhe acompanha – é então abandonada, abrindo espaço para a atitude do sátiro que, transpassado pelo espírito da comédia e da dança, institui ficções úteis à vida.

**Palavras-chave:** Desmascaramento. Genealogia. Metafísica. Riso. Ficção.

**Abstract:** The present paper intends to offer an interpretation of the philosophy of Nietzsche, highlighting the role of the comic spirit in the elaboration of his criticism of culture. It explores the critics on the Socratic-Platonic way of thinking, the basis of all western thought which invaded different spheres of human life such as art, science and philosophy. Such hegemony represents, for Nietzsche, a process of civilization decay, since such thought, far from emerging from a free Dionysian inventiveness, is born of the need for security. Therefore, we inherited a way of thinking that privileges what is stable and ideal, disguising the transient and sensitive aspects of human life. In this context, the experience of the comedian and of the satyr must be rescued. To access such experience, however, we need to go beyond the herd moral thought by tradition, unmasking it and giving birth to a free spirit genealogic way of thinking which, facing life as a constant fictional process, loves it unconditionally. The pretension of finding “truth”, together with the austere attitude that follows, is then abandoned, opening space to the attitude of the satyr which, trespassed by the comic spirit and of the dance, creates fictions that are useful to life.

**Key-words:** Transvaluation. Unmasking. Laughter. Comedian. Fiction.

---

<sup>1</sup> O artigo é resultado de projeto de pesquisa desenvolvido no LabGraça - Laboratório de Estudos do Humor e do Riso, orientado por Márcio Acselrad e fomentado pela FUNCAP.

## Introdução

Falar sobre Nietzsche é sempre um desafio. Tal desafio não nos aponta, entretanto, para uma mera dificuldade de compreensão dos seus enigmáticos conceitos e suas interconexões. Remete-nos, muito antes, a uma pergunta de base, sempre uma vez mais presente para quem busca compreender um determinado pensador: como devemos interpretá-lo? Quando tratamos de um filósofo tradicional, tal questão não nos traz a mesma carga de inquietações. Logo, por “filósofo tradicional”, referimo-nos àquele vinculado à tradição metafísica, que opera com representações conceituais e busca, assim, estabelecer seu sistema. É aquele que busca erguer, assim, um todo coeso, elaborando conceitos que se adequem, sistematicamente, à realidade efetiva.

Evidentemente que, em se tratando da leitura de qualquer pensador, sempre aparecerão problemas hermenêuticos. Mas diante da característica mesma do pensamento representacional (ou metafísico), os caminhos para a interpretação já se encontram, em grande medida, no interior do próprio texto. Por meio de analogias e silogismos, a interpretação de um sistema especulativo específico já encontra suas bases num método seguro. Recorrendo aos princípios da lógica aristotélica, encontramos um aporte de compreensão para toda a história da filosofia até Nietzsche; ou seja, para toda a tradição metafísica. Nietzsche, no entanto, aparece no crepúsculo dessa tradição e o seu pensamento se apresenta como assistemático, não representacional e intuicionista. Assim, faz-se necessário um novo método de interpretação que se adequa a esse filosofar, se é que podemos aqui falar em “método” e “adequação”.

Em se tratando de Nietzsche, qualquer resposta à pergunta de como se deve interpretá-lo parece ser dúbia e, paradoxalmente, decisiva. O filósofo não nos dá, decididamente, uma resposta definitiva a esse questionamento. Podemos nos perguntar: tal ausência nos remeteria a uma decadência do seu filosofar? Dificilmente, visto que o nosso filósofo não se movimenta mais no paradigma do pensamento tradicional da representação. Sendo assim, será essa ausência qualquer coisa de necessária ou intrínseca ao seu pensamento? Entendemos que é por meio dessa maneira de se colocar a questão que encontramos uma direção profícua, uma vez que essa ausência nos conclama a uma interpretação livre, criativa e, portanto, singular.

Nossa tradição filosófica, de uma maneira ou de outra, acostumou-se a privilegiar a representação conceitual em detrimento da indeterminação do ser. Isto implica dizer que o caráter de fluidez, mobilidade e aparência das coisas fora relegado a um segundo plano, cedendo espaço para aquilo que é sólido, perene e imaterial. Noutros termos, a finitude sempre fora tematizada a partir da sua relação com o uno e eterno, de modo que o aprofundamento na condição mesma da finitude não fora realizado até então. O projeto de Nietzsche, nesse contexto, realiza tal aprofundamento. No escopo desse esforço, aparecem suas críticas à

cultura ocidental. Tocaremos nessas críticas, já que elas atravessam a indagação por nós proposta: qual o estatuto do riso no pensamento de Nietzsche?

O que motiva tal pergunta? Partimos da compreensão de que o pensamento nietzscheano, ao desconstruir o modo tradicional metafísico de pensar, abre espaço para uma nova significação da experiência do riso. Ousamos dizer, ainda, que sua filosofia representa a reinserção do riso no filosofar propriamente dito. Se o pensar tradicional habituou-se a tematizar o fundamento suprassensível das coisas, de modo que a existência mesma fora esquecida, a visão de mundo que daí emerge só pode ser altamente austera, sem cores e, porque não dizer, amarga. Esse modo de pensar, em verdade, encontra suas bases no platonismo que, no interior da cultura grega, acabou por fundir-se ao apolineísmo artístico; assim, como desdobramento dessa racionalidade:

Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto, como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros (NT 4).

Toda instituição – tal como a filosofia – se encontra sempre amarrada ao seu primeiro início. Por isso, pensar a filosofia implica, necessariamente, um retorno ao seu primeiro início, com os gregos – como bem notara Heidegger (2012). Nietzsche realiza este retorno. Realizar um retorno ao primeiro início, no entanto, não significa realizar um resgate do modo de pensar grego para a atualidade. Nietzsche realiza esse retorno, mas de maneira desconstrutiva. Seu empenho consiste em desmascarar, num primeiro instante, os fundamentos do pensamento ocidental, para, a partir de então, lhe lançar uma compreensão não dogmática, livre e, portanto, desconstrutiva. Os desdobramentos dessa maneira de interpretar a história da filosofia são profundos; limitar-nos-emos, aqui, a pensar seus desdobramentos no que diz respeito à experiência do riso.

Para tanto, procederemos com a seguinte abordagem: faremos uma reconstrução epistemológica da filosofia nietzscheana, acompanhando a evolução da sua crítica à racionalidade ocidental e os caminhos (ou fases/métodos) adotados ao longo de sua obra, demonstrando o espaço crescente da experiência cômica no interior da reflexão. Assim elaborando, exploraremos, conseqüentemente, a terapêutica da cultura operada por Nietzsche, já que o seu pensamento, opondo-se à tendência intelectualizante da nossa tradição, apresenta-se, desde sempre, como uma filosofia da vida.

Quanta coisa é ainda possível! Então aprendei a rir indo além de vós mesmos! / Erguei vossos corações, ó bons dançarinos! Mais alto! E não esqueçais o bom riso tampouco! / Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: a vós, irmãos, arremesso esta coroa (ZA, O homem

superior 15).

## Racionalidade e riso

Em que sentido, então, devemos compreender uma terapêutica em Nietzsche? Ora, nossa cultura, estabelecendo uma cisão radical entre apolíneo e dionisíaco e, ao mesmo tempo, afirmando a soberania do apolíneo, vê-se subordinada à fixação de papéis sociais enrijecidos, determinados historicamente por aquele imaginário apolíneo. Aquela condição dionisíaca do humano é, então, vista com maus olhos, de modo que o homem ocidental tende a buscar extirpar o que nele há de desordeiro, lúdico e trágico. Uma terapêutica adequada deve levar em consideração esse horizonte histórico, de tal forma que busque liberar o sujeito da incessante e frustrada busca pelo perfeito, resgatando o espírito de comicidade, leveza e criação; isto é, o *dionisíaco*. Não se trata, porém, de desprezar o que nele há de ordenado, mas sim de reencontrar uma expressão para o dionisíaco reprimido em sua potência inaudita.

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico (EH, O Nascimento da Tragédia 3).

Nietzsche é identificado, não raro, como um “filósofo do sofrimento”. Tal entendimento – apenas parcialmente fundamentado – não esgota o *ethos* do seu pensar: pois, encontrando na experiência dionisíaca um solo fértil para as suas elaborações, o filósofo alemão ressignifica a vivência do efêmero, do sensível e do fugaz. Assim procedendo, deparamo-nos com o paradoxo da vida: ela é, simultaneamente, cômica/trágica. Se, no decurso da história, o homem pensou a ideia de felicidade a partir da atitude de contemplação do suprassensível, Nietzsche inverte esta compreensão: é para o paradoxo do sensível, para o cômico do finito e para a beleza do simples que ele deve agora voltar-se.

Entre as coisas pequenas, mas bastante frequentes, e por isso muito eficazes, às quais a ciência deve atentar mais do que às coisas grandes e raras, deve-se incluir também a benevolência; refiro-me às expressões de ânimo amigável nas relações, ao sorriso dos olhos, aos apertos de mão, à satisfação que habitualmente envolve quase toda ação humana (HH I 49).

Esse olhar para o pequeno – em contraposição à busca pelo grande fundamento –, abre espaço, então, para uma atitude amena diante da vida, liberando-nos da “culpa” e do ascetismo historicamente cultivados. Somos convidados a apreciar as gentilezas diárias, o solo fraterno das nossas relações, a beleza dos corpos, a diversidade das expressões espirituais e as bondades ocultas ao nosso primeiro olhar; abre-se aí, então, um espaço afetivo que torna

o riso possível. Ao mesmo tempo, o riso também abre esse espaço na medida em que corrói – quer irônica ou inocentemente – as estruturas adoecidas da cultura.

Consideremos no entanto, que os danos causados à sociedade e ao indivíduo pelo criminoso são absolutamente idênticos aos danos que os doentes lhes causam: os doentes espalham preocupação, mau humor, não produzem nada e consomem os rendimentos dos outros, necessitam de vigilantes, de médicos, de sustento material e vivem à custa do tempo e das forças das pessoas saudáveis (A 202).

O riso, aqui, é entendido a partir de um prisma extramoral: como não existem mais fatos em-si evocadores do riso, o campo do risível se torna, conseqüentemente, ilimitado e indeterminável. Tudo depende, aqui, da perspectiva em que a “realidade” é descerrada. Rir é sempre uma possibilidade: enquanto o ressentimento imobiliza, a experiência cômica liberta o homem do fardo das “realidades em si”, das “dores do mundo” e sua “imperfeição fenomênica”. Recordando do nosso papel constitutivo de doação de sentido aos fatos da vida, encontramos aí a possibilidade de superação dos mesmos: o riso se torna em aliado na medida em que, imprimindo ao mundo esse estado de ânimo, este acaba por ganhar a sua mesma plasticidade.

Outrora perguntava-se: o que é que faz rir? Como se houvesse, fora de nós mesmos, coisas cuja propriedade fosse fazer rir e então as pessoas se perdiam então em conjeturas (um teólogo julgava mesmo que fosse “a ingenuidade do pecado”). Hoje costuma-se perguntar: o que é o riso? Como se produz? Refletiu-se e finalmente se determinou que em si não há nada de bom, nada de belo, nada de sublime, nada de mau, mas antes estados de alma que levam a atribuir às coisas fora de nós mesmos esses qualificativos. Retiramos então esses atributos às coisas ou pelo menos recordamos que fomos nós que os atribuímos a elas [...] (A 210).

O além-do-homem é, nesse contexto, aquele espírito livre que, superando o fardo metafísico das realidades em-si, da moral e dos além-mundos, encara a vida em seu caráter perspectivístico: sendo a fase genealógica do pensamento nietzscheano aquela que encontra o mais elevado grau dessas superações, é nela que a experiência cômica adquire, por conseguinte, sua maior expressão: pois, ciente do aspecto ficcional da vida, seu agir – imbuído da ludicidade criativa – não se ocupa mais com os “fatos”, mas com a criação de novos valores, restituídos de vida e saúde. Ele ri daquelas ficções que adoecem e, rindo, cria outras. Assim, a “maturidade do homem consiste em ter reencontrado a seriedade em que a criança se colocava nos jogos” (BM 94).

O pensar nietzscheano, portanto, assim se apresenta: como o filosofar da afirmação incondicional da vida, da irresignação diante da sua abissalidade essencial; ele é, na verdade, um profundo mergulho nessa indeterminabilidade constitutiva. Assim, a alegria diante do sacrifício pressupõe certa compreensão de vida: ela é transbordamento, eclosão impetuosa, vibração cômica/trágica. Sendo o homem um ser vivente, o mesmo nele se dá: o além-do-homem é

aquele que, ciente de tal condição, desacorrenta-se das amarras do ascetismo no âmbito da moral, do idealismo no campo filosófico e do apolineísmo na esfera das artes. É nesse contexto, então, que o espírito dionisíaco aparece: ele representa o livre trasbordar da vontade de potência, em sua ousadia impetuosa, tal qual Nietzsche nos descreve em *O Nascimento da Tragédia*:

No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza. Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica; um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos (NT 1).

Acontece que, na aurora do Ocidente, ambas as facetas do espírito, simbolizadas nos deuses Apolo e Dioniso e suas respectivas artes, encontravam manifestações concretas: a convivência entre ambas, embora acirrada e conflitiva, era mantida. Mas o ascender do racionalismo socrático na cultura helênica altera esse estado de coisas, invadindo as mais diversas esferas culturais. Tal influência acaba por encontrar seu ápice, no âmbito das artes, na ascensão da tragédia de Eurípedes, tão enaltecida por Sócrates:

Eurípedes é o ator com o coração pulsante, com os cabelos arrepiados: como pensador socrático, projeta o plano; como ator apaixonado, executa-o. Artista puro ele não é nem ao projetar nem ao executar. Assim, o drama eurípidiano é ao mesmo tempo uma coisa fria e ígnea, capaz de gelar e de queimar; é-lhe impossível atingir o efeito apolíneo do *epos*, ao passo que, de outro lado, libertou-se o mais possível do elemento dionisíaco [...] (NT 12).

Tal sincretismo artístico-filosófico (eurípidico-socrático) e seu caráter marcadamente anti-dionisíaco passou a corroer a própria tragédia: pois Eurípedes, por outro lado, não consegue ser inteiramente apolíneo. Mas o racionalismo socrático apenas começava: Platão o radicaliza com seu idealismo filosófico e, para além dele, se estabelece uma compreensão histórica de ser que privilegia a presentidade, a unidade e a imutabilidade. A ontologia platônico-aristotélica, nesse sentido, longe de ser uma mera elaboração teorética, é, mais originariamente, uma forma específica de desvelamento da totalidade dos entes (Cf. HEIDEGGER, 2012). No campo da arte, tal hegemonismo da ontologia da presentidade, da estabilidade constante (subjacente tanto à teoria das formas de Platão quanto ao aristotelismo da substância) é expressa até os períodos modernos: basta olhar para os retratos clássicos datados dessa longa época e seu estilo idealizador do real.

Instalou-se, portanto, segundo Vattimo (2017), o processo de *apolineização* da cultura. O “apolíneo” assim entendido não é, portanto, tão

somente uma “expressão artística” dentre outras: trata-se, ainda de acordo com Vattimo, de um processo progressivo de *abstração* (ou idealização) que assola a humanidade ocidental e a afasta daquela experiência dionisíaca da vida; quer dizer, da vida em sua franca *vontade de potência*. É nesse contexto, então, que o espírito cômico deve ser evocado: diante da decadência existencial imposta pela tradição, o sátiro ironiza os velhos valores e, os abandonando, se desacorrenta da velha metafísica. Instaurando o pensamento perspectivístico e se despreendendo da gravidade das “realidades em si”, da “culpa” e do ascetismo, ele apreende o carácter ficcional do “real” e, assim, faz da vida uma grande comédia.

Vós olhais para cima quando aspirais a vos elevar. Eu, como estou alto, olho para baixo. / Qual de vós pode estar alto e rir ao mesmo tempo? / O que escala elevados montes ri-se de todas as tragédias da cena e da vida. / Valorosos, despreocupados, zombeteiros, violentos, eis como nos quer a sabedoria. É mulher e só os lutadores podem amar (ZA I, Ler e escrever).

É a partir desse horizonte histórico, portanto, que encontramos na experiência do sátiro comediante de Nietzsche uma possibilidade de superação da profunda crise existencial que assola o Ocidente: o homem pós-metafísico, isto é, o além-do-homem nietzscheano, é um lúdico criador de valores, um sátiro diante das velhas tábuas e um risonho face às pretensas “verdades” eternas, que acorrentam e adoecem. Esse novo tipo de homem acompanha e, ao mesmo tempo, instaura novas ficções: habitando tal espaço, ele institui ficções úteis à vida, promotoras de saúde, leveza e *bom humor*.

Ó homem! Presta atenção!  
Que diz a meia-noite em seu bordão?  
Eu dormia, dormia...  
Fui acordada de um sono profundo:  
Profundo é o mundo!  
E mais profundo que pensa o dia.  
Profundo é o seu sofrimento –  
E o prazer – mais profundo que a dor do coração.  
O sofrimento diz: “Passa, momento!”  
Mas todo prazer quer eternidade –  
Quer profunda, profunda eternidade  
(ZA IV, O canto de embriaguez 8)

### A leitura de Vattimo sobre o Espírito Cômico

Para Nietzsche, o Ocidente se impôs através de uma violência histórico-existencial de base. Esse movimento, na verdade, encontra seu marco inicial na adesão grega à *ratio* socrática, desenvolvendo-se, assim, num demasiado apeço a uma determinada maneira de se ver e sentir a realidade. Essa maneira de experienciar a realidade invade as mais diversas formas de expressão espiritual, tais como a filosofia, o teatro, a música, a religião e o trabalho. Essa

compreensão da realidade se origina a partir de um impulso específico, o qual Nietzsche denomina de “vontade de verdade”. A compreensão desse impulso, tão caro à filosofia e ao Ocidente, é uma chave decisiva para a reflexão aqui proposta, uma vez que, na medida em que esse impulso passou a balizar a cultura helênica, tanto mais se ofuscou a experiência satírica que aqui buscamos tematizar.

Mas essa vontade absoluta, o que vem a ser? Será vontade de não se deixar enganar? Será vontade de não enganar? A vontade de verdade poderia também ser interpretada dessa maneira por pouco que se admita que dizer “não quero me enganar” é a generalização do caso particular “não quero enganar” (GC 344).

Trata-se aí, então, do impulso metafísico por excelência, isto é, da necessidade de se encontrar, para a vida em todas as suas possibilidades de expressão, um fundamento absolutamente incontestável, independente de todo o acaso e de toda contingência. A figura do deus Apolo, representante das formas perenes e perfeitas, passa então a ocupar centralidade na vida helênica, de modo que Dioniso, deus da orgia, da comédia e da dança é relegado, de forma paulatina e sempre paradoxal, a um espaço de estranhamento e assombro. O gosto pelo ideal, portanto, expresso no imaginário grego através do socratismo em detrimento do dionisíaco, pode ser entendido como o elemento constitutivo disso que chamamos de vontade de verdade.

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche trata de analisar como se articulam, no interior da vida grega, os impulsos apolíneo e dionisíaco, evidenciando como, no início do processo mesmo de afirmação progressiva do Uno-primordial no pensamento grego, tanto mais se reverenciou o coro satírico que, afirmando a aparência irascível, aqui se revelava, no fundo, como um subterfúgio de escape à opressão dos ideais helênicos de identidade, perfeição e eternidade. A tragédia grega, nesse sentido, aparece nesse momento mesmo de instauração da racionalidade metafísica, na medida em que a sua própria significação cultural se revela como uma expressão compensatória de uma cultura hegemônica que, naquele instante, começava a se afirmar. De acordo com Vattimo,

A era trágica parece ser um momento de passagem, difícil de isolar, que não pode deixar de dar lugar à formação de uma cultura não trágica. Isso só pode ser explicado com base no fato de que, concebida dentro de limites puramente “estéticos” – como libertação provisória –, a experiência dionisíaca somente se dá no quadro da sociedade das convenções e dos papéis e, por si mesma, não consegue constituir o princípio de um verdadeiro mundo alternativo (VATTIMO, 2017, p. 59).

É o próprio emergir da cultura apolínea, em toda a sua pujança e poder de influência, que torna aceitável a tragédia dionisíaca enquanto o espelho que reflete o mundo simbólico apolíneo pelo seu avesso. E é nesse sentido, portanto,



que dizemos que o espírito dionisíaco fora relegado a segundo plano no Ocidente, mesmo naquele momento em que os pilares da cultura grega começavam a se instaurar; pois se o dionisíaco é admitido no interior da própria *ágora*, ele o é na medida em que nada pode representar de perigo à soberania do mundo dos símbolos apolíneos, com todas as suas repercussões políticas, ideológicas e epistemológicas. Desse modo, quando o próprio coro trágico afirma o pluralismo fenomênico, ele acaba por reafirmar, involuntariamente, a própria identidade metafísica que ele busca negar, uma vez que imerso está, involuntariamente, no mundo metafisicamente apartado. E é a esse lugar oferecido ao dionisíaco que dirigimos a nossa crítica.

Da mesma maneira, creio eu, o homem civilizado grego sente-se suspenso em presença do coro satírico; e o efeito mais imediato da tragédia dionisíaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza (NT 7).

Tal maneira de se experienciar a realidade é marcada pelo despreço ao carácter sensível e fenomênico do mundo, uma vez estabelecida a cisão entre mundo inteligível e mundo sensível. Tal cisão, no entanto, não é o que se encontra na origem mais profunda dessa forma de experiência, mas antes a pressupõe. Nietzsche observa que a civilização, partindo de uma necessidade de segurança, passa a buscar fundamentos sólidos que a resguarde das intempéries e perigos do mundo e da natureza; isto é, da insegurança da vida. Essa necessidade de segurança é, então, a condição de possibilidade do surgimento da metafísica, da religião e da arte no Ocidente.

É nesse contexto, então, que aparece aquilo que Nietzsche denomina de “máscara” (Cf. VATTIMO, 2017). Na medida em que o homem passa a orientar os seus comportamentos não mais pelo sentido estético que emerge das profundidades da existência, mas antes por submissão a uma simbologia que se autonomizou da experiência mesma que lhe deu origem, temos aí a instauração da máscara enquanto balizadora da vida. A máscara, nesse sentido, deve ser compreendida como esse mundo de símbolos que, prescrevendo tacitamente o que é belo e o que não é, sequestra o homem de sua vivência essencialmente estética da vida; tal coerção encontra sua legitimidade no mundo social e acaba por ser interiorizada inconscientemente. Por “sentido estético”, Nietzsche tem em vistas aquela força criadora, transformadora e, até mesmo, corrosiva, em contraposição à contemplação apolínea que fundamenta o surgir da máscara má enquanto balizadora da existência.

Nos gregos a “vontade” queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior, sem que esse mundo perfeito da introversão atuasse como imperativo ou como censura (NT 3).

Referimo-nos, portanto, a uma certa experiência fática que fora se apoderando do Ocidente e que, assim, fora estabelecendo uma ordem de hierarquias, ideais e conceitos. Por mais que, no interior da cultura, possamos identificar expressões dionisíacas, tais expressões, no fundo, reafirmam o paradigma metafísico, uma vez que se movimentam na mesma decadência que instaurou o Ocidente. Desdenhando do carácter perspectivístico dos entes em sua polimorfia, movido pela vontade de verdade e pela necessidade de segurança, o homem buscou antes se *proteger* do que *criar*.

Mas entre os pré-socráticos, a compreensão do todo (*cosmos*) se apresentava de modo muito diverso daquele instaurado pelo pensamento socrático-platônico (mundo sensível/inteligível). A realidade é, para eles, *physis*, isto é, um campo aberto de manifestação dos entes. A compreensão de verdade presente nos pré-socráticos, segundo a leitura heideggeriana, é a de *alétheia*, isto é, verdade enquanto desvelamento de um todo aberto e perspectivístico. Com o advento do socratismo, a verdade passa a ser *veritas*, ou seja, adequação entre juízo e coisa (Cf. HEIDEGGER, 2012). Tal concepção de verdade encontra-se na base do pensamento ocidental e acaba por determinar a compreensão de verdade ao longo de toda a história da tradição metafísica, que encontra seu crepúsculo em Nietzsche.

Desse modo, Nietzsche entende que, com a instituição da verdade socrática, aparecem junto com ela as noções de falso, errado e aparente, como oposição à verdade sólida, perene e inteligível. Esse impulso é o que se encontra na gênese do processo de *decadência*, isto é, o de instituição daquilo que Vattimo (2017) chama de *máscara má*. Isso porque a verdade, não obstante, aparece como mais um dos construtos do mundo simbólico a que nos referimos acima, isto é, daquele mundo que, deslocando o homem da significação estética da vida, o coage através dos grilhões da cultura apolínea. Tal máscara – aqui entendida como modelo unitário prescritor de comportamentos – só pode ser “má”, pois ela se configura como um conjunto simbólico que atrai os homens por aquela vontade de verdade, e não pelo espírito dionisíaco que é, na verdade, a experiência que é condição do surgimento inclusive dos símbolos apolíneos, dentre eles a verdade.

Tal máscara é “má” não no sentido moral: ela é assim caracterizada porque expressa a decadência desse mundo simbólico que, autonomizando-se da experiência que lhe deu origem, pretende-se absolutamente independente e incondicionado, esquecendo-se dos processos descontínuos e irracionais que condicionaram o próprio emergir do belo, perfeito e harmônico. A *máscara má*, portanto, se revela como esse processo histórico-existencial que obscurece o carácter essencialmente ficcional de todos os construtos simbólicos do homem e busca, assim, afirmar esses símbolos como entidades incondicionadas e independentes da sua trama processual. Ora, para o pensador alemão, todos os

juízos, crenças, valores e atitudes humanas são frutos de uma livre inventividade dionisíaca. O mundo humano é, nesse sentido, sempre e necessariamente ficcional e, na realidade, todas as construções do homem são sempre invenções criativas e nada mais.

Ainda não sabemos donde provém o impulso à verdade: pois, até agora, ouvimos falar apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade para existir institui, isto é, de utilizar as metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório (VM I).

Nesse sentido, o construto “verdade” nada mais seria também que uma ficção. O problema é que, com a instituição do mundo socrático, o esquecimento do carácter estético da verdade a faz receber ares de austeridade e a ter, também, um estatuto moral. A partir da instituição dessa significação de verdade, aparecem as valorações de correto e reprovável (bem e mal), verdadeiro e falso, aparência e essência etc. A partir daí, a vida passa a se organizar a partir da moralidade que daí emerge. No âmbito da moralidade, repete-se o mesmo equívoco presente na epistemologia: a consideração de um elemento perfeito (fundamento) e o repúdio ao que dele se difere. O mundo da livre inventividade, então, perde espaço e o mundo dos símbolos apolíneos passa a autonomizar-se, instituindo o mundo da máscara má, isto é, o da decadência (Cf. VATTIMO, 2017).

Durante muito tempo, muito tempo mesmo, o intelecto não produziu senão erros; alguns deles se mostraram úteis para a conservação da espécie: aquele que caiu neles ou que os recebeu como herança lutou por si e por seus descendentes com mais felicidade. Muitos desses artigos de fé errados, transmitidos por herança, acabaram por se tornar um tipo de fundo comum da espécie humana, por exemplo: que há coisas duráveis e idênticas, que existem objetos, matérias, corpos, que uma coisa é o que parece ser, que nossa vontade é livre, que aquilo que é bom para alguns é bom em si (GC 110).

Ao mesmo tempo em que Nietzsche identifica tal processo, ele percebe que, paradoxalmente, pensar em alternativas a esse mundo da máscara “má” implica, necessariamente, o uso de ferramentas de resistência ainda pertencentes ao mundo da decadência (isto é, o da razão socrática). É assim que, em *A Gaia Ciência*, o filósofo conduz o seu pensamento: movido pela vontade de verdade (impulso característico do paradigma apolíneo), desmascara a máscara “má”, num movimento de oposição que, em se opondo, continua a se manter nos limites do mundo da decadência.

O intuito de Nietzsche, nessa obra, é o de demonstrar, no limite, o cinismo que rege toda a moral, de forma que o seu procedimento busca explicitar as intenções ocultas dos homens, seus desejos inconfessáveis e a “maldade” de seus instintos. O método do desmascaramento, partindo de um naturalismo de

base, questiona os sentimentos e valores mais cultuados em nossa tradição, tais como o altruísmo cego, a obediência, a castidade, o servilismo etc. Trata-se, assim, de um impulso que atravessa a obra *A Gaia Ciência* como um todo. Assim procedendo metodologicamente, Nietzsche ainda se move pelo impulso metafísico da *vontade de verdade*: é metafísico, pois, para se desmascarar algo, é necessário que se queira encontrar algo por *detrás* dessa máscara, do mesmo modo que se quer encontrar uma “essência” por detrás de uma “aparência”.

Esse pertencimento é, na verdade, um estágio necessário à superação da máscara “má”, pois ele prepara o terreno para o surgimento da fase genealógica do pensamento nietzscheano. Tendo realizado o desmascaramento dos conteúdos próprios da tradição metafísica e atingindo o ponto máximo das suas contradições, Nietzsche passa a desconstruir, agora, o próprio método da metafísica, iniciando o processo de desmascaramento do seu próprio método de desmascaramento, no qual o espírito comediante passa a ter centralidade. Nesse mesmo sentido, reflete Zaratustra:

E quando vi meu demônio, pareceu-me sério, grave, profundo e solene: era o espírito do pesadelo. Por ele caem todas as coisas. / Não é com cólera, mas com riso que se mata. Adiante! Matemos o espírito do pesadelo! / Agora sou leve, agora voo; agora vejo por baixo de mim mesmo, agora salta em mim um Deus (ZA I, Ler e escrever).

Até a *Gaia Ciência*, Nietzsche operou um desmascaramento da moral, das artes, da ciência; enfim, desmascarou todos os conteúdos sedimentados em nossa tradição platônico-cristã, demonstrando a falsidade das sentenças que nos balizaram enquanto civilização. Mas em sua fase genealógica, Nietzsche observa que o desmascaramento dos conteúdos metafísicos não é suficiente: pois agora é necessário que se desmascare o próprio método do desmascaramento, já este também é – dialeticamente falando – um modo de operar metafísico, já que ele busca apontar a falsidade desses conteúdos e, assim, apresentar uma verdade essencial e inaparente.

Para poder dizer “não” em resposta a tudo o que representa o movimento ascendente da vida, o bem-nascido, o poder, a beleza, a afirmação de si sobre a terra, foi preciso que o instinto de ressentimento convertido em gênio, inventasse “outro” mundo, por onde aquela “afirmação” da vida nos aparecesse como o mal, como a coisa reprovável em si (EH III, A Genealogia da Moral 8).

O método genealógico, por sua vez, é de uma natureza diversa, abrindo espaço, por conseguinte, para uma inserção do espírito cômico na atividade filosófica. É que, diferentemente do desmascaramento operado até então, a fase genealógica pressupõe que o combate às “ficções” ou aos “erros” da tradição metafísica não deve se perfazer através de uma demonstração da equivocidade destes – como se queria na fase desmascaradora –, mas antes pela criação de

novas ficções; mas, agora, de ficções *úteis à vida*, diferentes daquelas da razão socrática que, negando a *physis*, cerceiam a vontade criadora e, conseqüentemente, o espírito cômico.

É inegável que a longo prazo o riso, a razão e a natureza acabem sempre por se tornar senhores de cada um desses professores de teleologia; a tragédia não dura: retorna-se sempre à eterna comédia da existência e o mar “de sorriso inumerável” – para falar com Êsquilo – acaba sempre por cobrir com suas ondas a mais longa dessas tragédias (GC 1).

Partindo desse construto, a experiência do riso pode então ser evocada em sua pertinência. De fato, se através de todo o seu itinerário filosófico Nietzsche se empenhou em realizar uma desconstrução do paradigma socrático-platônico, depreende-se que na fase genealógica do seu pensamento seus esforços atingiram o seu ápice. O questionamento da busca pelo fundamento é então abandonado, uma vez que, em seu método desmascarador, Nietzsche se depara com as aporias dos conteúdos metafísicos, do método metafísico e, por conseguinte, do próprio método desmascarador. Nesse paradigma, o dionisiaco é revigorado, abrindo espaço para a aquisição de uma nova compreensão de homem.

O método desmascarador e, por conseguinte, a vida desmascaradora, cedem espaço ao método genealógico e, portanto, à vida genealógica. O compertecimento entre *episteme* e *vida* jamais deve ser esquecido, se é que o nosso objetivo é o de constituirmos uma *gaiá ciência*. Essa ciência, portanto, tem por “objeto” a própria vida do “pesquisador”. Nessa mesma direção, o seu método de investigação *alegre* se revela como o seu próprio modo de elucidar a vida. No que se refere ao método desmascarador, afirmamos que a *vontade de verdade* é o impulso que lhe é mais característico. Mas qual seria, então, a natureza da vida genealógica?

Essa atitude filosófica – diferentemente daquela desmascaradora – é agora marcada pelo *amor ao erro* e à *ilusão*. De fato, uma vez abandonada a pretensão de se atingir verdades inaparentes, chegamos à conclusão de que o que temos às mãos são puramente aparências, representações que não apontam para nenhum ser em-si. Logo, Nietzsche entende que, agora, devemos compreender *genealógicamente* como essas múltiplas verdades se constituíram: busca-se, aqui, reconstruir as origens culturais e psicológicas que embasam os símbolos da cultura. No entanto, o método genealógico não se pretende um método crítico, uma vez que o erro, agora, é reverenciado: nesse sentido, os arcabouços teóricos, artísticos, políticos e culturais legados pela humanidade devem ser valorizados justamente *por serem erros*. De acordo com Vattimo:

A história da origem dos sentimentos morais, e geralmente de todos os erros que o pensamento genealógico desmascara, é fundamentalmente diferente de uma crítica e de uma refutação. A questão da aceitação ou não deles só se inicia depois que se reconstrói sua gênese, não porque se

---

adquire a posição do pensamento que nos torna capazes de reaver, nós mesmos, uma medida de juízo. (VATTIMO, 2017, p. 182).

O método do desmascaramento, portanto, nos legou um dado: todas as verdades admitidas até então não se ancoram, de nenhuma forma, a nenhum fundamento seguro. Nietzsche perscrutou ao máximo, portanto, as possibilidades de ascensão a esse fundamento, concluindo que ele não existe (ou está morto). Seu impulso, nesse sentido, era um impulso metafísico, posto que marcado pela vontade de verdade. Em seguida, com a sua genealogia, o filósofo percebe que, ao retirar todas as máscaras, o que nos resta é um grande vazio. O método genealógico, por conseguinte, não pode erguer qualquer pretensão de, ao mostrar o caráter fantasioso da realidade, repudiá-la por ser pura aparência: aqui se radicaliza a valorização do caráter aparente, ficcional, errático e transitório da vida. Como explica mais uma vez Vattimo:

A diferença da primeira negação, a que reconhece a insensatez e erroneidade de tudo, está apenas no fato de que esta segunda negação é mais radical, e já se encontra na possibilidade de se transformar numa afirmação; de fato – pensa-se na serenidade do espírito livre, no comediante etc. (VATTIMO, 2017, p. 238).

Nietzsche apresenta, nesse contexto, duas considerações que parecem excludentes. De um lado, afirma que o espírito livre deve abraçar todas as expressões da cultura enquanto *erros necessários à vida*. De outro, defende uma atitude de desprendimento frente a eles e, mais que isso, de destruição dos valores e da moral tradicional. Como conciliar ambas as posições? De fato, elas só podem se apresentar como complementares se, no âmago dessa dualidade, houver uma atitude que as sustente: aquela de desapego não só frente aos valores, mas, também, frente a si próprio e às próprias paixões. Ao mesmo tempo em que o espírito livre combate seus inimigos, entende que seu ponto de partida também não é absoluto, mas também finito e errante. O homem assume então ares de ironia não só frente ao mundo, mas também a si e suas próprias posições. Novamente Vattimo nos ajuda a entender o ponto:

Na chegada ao fim da metafísica como autonomização de faculdades e produtos simbólicos que se rebelam contra o nivelamento imposto pela *ratio*, aliás, tem um lugar importante precisamente o livre-desenvolvimento do instinto do comediante [...]. (VATTIMO, 2017, p. 186).

A razão socrática, então, se vê confrontada por um pensar que, após desmascará-la e apontá-la como puro erro, busca agora romper com qualquer oposição entre verdadeiro e falso. Pois Nietzsche percebe que, ao se proceder demonstrando o caráter errôneo da *ratio*, recai-se na sua própria armadilha: pois assim se afirma a primazia de um ponto de partida (semelhante à alma ou ao ego absoluto) em detrimento da multiplicidade de perspectivas de

apreensão/criação do todo. O pensamento genealógico e, junto dele, a atitude irônica e risonha diante da vida, são alternativas a esse paradigma. Logo, riso, ironia e espírito criador são elementos indispensáveis para esse pensar regenerado, saudável e desprendido das rígidas amarras metafísicas.

O mundo compreende mal o que é grande, quer dizer, o que cria; mas tem um sentido para todos os representantes e cômicos das grandes coisas. / O mundo gira em torno dos inventores de valores novos; gira invisivelmente; mas em torno do mundo giram o povo e a glória: assim “anda o mundo”. / O cômico tem espírito, mas pouca consciência do espírito. Crê sempre naquilo pelo qual faz crer mais energicamente – crer em si mesmo (ZA I, Das moscas da praça pública).

Depreende-se que o riso, enquanto atitude teórica e existencial, suplanta o ressentimento moral: esse sentimento se encontra, em verdade, na gênese da episteme platônica e da moral socrática, fortalecendo-se no interior da tradição cristã subsequente. É a partir dele que são forjadas aquelas noções de “bem” e “mal” mais difundidas na cultura. A moral – que encontra seu marco na figura de Sócrates – passa a orientar-se nessa dicotomia maniqueizante, legando um solo propício para a ascese cristã e sua doutrina “daqueles que, não podendo dar maus exemplos, dão bons conselhos” (REALE; ANTISERI, 2008, p. 13). Orientados por tal valoração reducionista, os costumes acabam por cumprir inadvertidamente com a finalidade de manutenção das estruturas de poder já sedimentadas.

Onde quer que nos deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e uma hierarquia dos instintos e das ações humanas. Essas avaliações e hierarquias são sempre a expressão de uma comunidade e de um rebanho [...]. Com a moral o indivíduo é educado para ser função do rebanho e para se atribuir valor apenas como função [...]. A moralidade é o instinto do rebanho no indivíduo (GC 116).

Nesse contexto, faz-se necessária uma transvaloração dos valores socrático-platônico-cristãos; noutras palavras, é preciso realizar uma superação de valores como, por exemplo, “moderação”, “obediência” e “autossacrifício”, já que estes acabaram por se tornar meros instrumentos de manutenção das estruturas de poder (isto é, das conformações sociais pretensamente *imutáveis*). O riso, nesse contexto, aparece como essa atitude disruptiva que, face à essa estruturação, abala a legalidade interna das hierarquias econômico-sociais vigentes e estabelece uma visão alternativa às suas objetivações, dicotomias e definições da vida; isto é, restabelece aquela visão *dionisíaca* de mundo e sua dinâmica estética própria. É por isso que Vattimo afirma:

O sujeito que se sabe incluído também ele no redemoinho da ficção é o comediante, a figura mais constante entre aquelas através das quais Nietzsche define, nas obras anteriores ao Zaratustra, o homem do

---

espírito livre, o portador do pensamento genealógico (VATTIMO, 2017, p. 240).

O espírito comediante não se opõe à moral e seus valores prejudiciais à vida, já que isso implicaria numa reafirmação dos valores culturais no próprio movimento de oposição. O riso é, portanto, a expressão daquele espírito livre que, mesmo consciente da precariedade da moral e do rebanho, lida com ela livremente e sem ressentimentos. A entende, portanto, não mais como um mal a ser combatido pelo esclarecimento, pois o seu próprio modo de compreensão e ação já se encontra para além dessas valorações culturais. Nesse sentido, nos diz Nietzsche no prólogo de sua *Genealogia da moral* :

A mim me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que mais compensem serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las na brincadeira, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, a *gaiaciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: “avante! também a nossa velha moral é coisa de comédia!” – teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da Alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poetacomediógrafo da nossa existência! (GM, Prólogo 7).

Assim, tendo o pensamento nietzscheano atravessado os momentos de pertencimento à tradição, de desmascaramento da mesma e, por fim, de instituição do pensar genealógico, ele se tornou, aqui, num espírito brincalhão, comediante e lúdico: as categorias metafísicas não exercem, sobre o além-do-homem, nenhum poder; a suposta incondicionalidade delas cai por terra. Mas tal perspectivismo alcançado na sua genealogia não nos conduz, por outro lado, a um mero subjetivismo filosófico ou relativismo moral: é que, superando a metafísica, supera-se, com ela, a noção de *indivíduo* e, também, aquela moral em sua significação coercitiva.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido (GM III 12).

O homem não é, portanto, dotado de alma, não é um sujeito, mas, na verdade, ele é *corpo*, isto é, uma multiplicidade de impulsos que o compõem. Ideias como razão, liberdade e autonomia – pressupostas na ideia tradicional de indivíduo – cedem espaço para essa nova concepção. Com ela, Nietzsche



também opera superando os conceitos metafísicos de identidade, unidade e imaterialidade da alma. Ela também difere de qualquer realismo objetivista e metafísico.

*O mundo imaginário do sujeito, da substância, da “razão”, etc., é necessário —: há em nós uma potência ordenadora, simplificadora que falsifica e separa artificialmente. “Verdade” é a vontade de tornar-se senhor da multiplicidade das sensações — seriar os fenômenos em categorias determinadas. Partimos da crença de que as coisas têm um “em si”. (aceitamos os fenômenos como reais) (FP 1887, 7[6]).*

Sendo a “natureza humana” corporeidade, superados também são todos os ideais culturais ascéticos, quer sejam eles filosóficos, religiosos ou ideológico-produtivos. Este é, então, mais um elemento conceitual da terapêutica nietzscheana: pois, na medida em que nos reencontramos com a terra, com o existir em seu aspecto fenomênico, pode o homem livrar-se das doenças da metafísica tradicional. Depreende-se que, ao escapar da moral, Nietzsche não tem em vistas instituir um mero relativismo: trata-se de estabelecer, na verdade, uma ética reconciliada com a *physis*, produtora de saúde “física” e “psicológica” – para utilizar terminologia moderna.

*Não é a natureza que é imoral quando impiedosa para com os degenerados: pelo contrário, o crescimento do mal psíquico e moral na espécie humana é a consequência de uma moral doentia e antinatural. A sensibilidade da maior parte dos homens é doentia e antinatural. A que devemos atribuir a corrupção da humanidade no que concerne à moral e à fisiologia? — O corpo perece quando um órgão é alterado. Não se pode reconciliar o direito do altruísmo com a fisiologia, tampouco o direito de ser socorrido, nem a igualdade da sorte: tudo isso são favores aos degenerados e aos malnascidos (FP 1885, 44[6]).*

A doença é, então, resultante de uma moral inadequada. O método genealógico – ao perscrutar os sentimentos/preceitos que se encontram na base da moralidade – torna possível o desencobrimento das vivências superiores capazes da regeneração. Pois, abandonando as categorias de “bem” e “mal” e estabelecendo as de “forte” e “fraco”, Nietzsche abre o espaço conectivo entre filosofia, ética, psicologia, fisiologia e ciência. Estas, visando aquele *além-do-homem*, o deslocam das noções correntes de altruísmo, servidão e autossacrifício: livrando o homem desta categorialidade, se restitui sua *força*.

*Que importa nosso destino! Nunca até agora encontraram os navegantes, intrépidos e aventureiros — um mar de conhecimentos mais profundos e o psicólogo que faz tais “sacrifícios” (este não é o *sacrilizio dell'intelletto*) reclamará como próprio o direito de que a psicologia seja de novo instaurada como rainha das ciências, aquela à qual as demais ciências têm a “obrigação” de servir e preparar, pois a psicologia se converteu de novo no caminho que condiz aos problemas fundamentais (BM 23).*

Liberto dos grilhões da moral, o “indivíduo funcional” do rebanho cede

espaço para o além-do-homem que, como criança, eleva-se sobre os velhos valores e, rindo, transita levemente no mundo dos símbolos. Com apurado senso estético, gargalha diante do mal gosto dos velhos artistas e, em meio aos entulhos metafísicos, os utiliza como materiais para uma nova arte: nela se inclui uma *gaiá ciência*, alegre e não objetivante; uma “moral” reconciliada com a natureza; uma psicologia do homem superior; e uma arte dionisíaca, não instrumentalizada. Reintegrando o cosmos, o espírito cômico possibilita uma lida irônica com os construtos adoecedores da cultura e, ao mesmo tempo, um agir lúdico, revigorado e esteticamente construtivo.

Esta coroa do risonho, esta coroa de rosas, eu mesmo a cingi, eu próprio canonizei meu riso. / Ainda não encontrei ninguém capaz de fazer outro tanto. / Eu, Zaratustra, o dançarino, Zaratustra, o leve, o que agita as suas asas, pronto a voar, acenando a todas as aves, ligeiro e ágil, divinamente leve e ágil; eu, Zaratustra, o adivinho, Zaratustra, o risonho, nem impaciente, nem intolerante, afeiçoado aos saltos eu mesmo cingi esta coroa (ZA, O homem superior 18).

Tal espírito cômico se revela, então, como uma maneira especial de se habitar a terra: se, por um lado, a subjetividade metafísica moderna é marcada pelo espírito de gravidade que a tudo busca se apoderar, por outro, Nietzsche vislumbra a possibilidade de um espírito de leveza que, rindo inclusive de si, é cômico da sua finitude e da relatividade do “real”. Sendo o espírito cômico aquele que irrompe com o automatismo da vida e a restitui sua dinamicidade perspectivística, ele é expressão genuína da *vontade de potência*: livre dos ressentimentos morais, o além-do-homem ri da “imutabilidade” do mundo e, assim, lança-lhe novas perspectivas, produtoras de saúde, beleza e serenidade.

## Conclusão

Por meio do espírito cômico nietzscheano e de sua crítica ao pensamento ocidental, buscamos pensar uma atmosfera afetiva – para utilizar terminologia de Heidegger (2012) – capaz de provocar um abalo das estruturas vigentes, haja visto que o filosofar sempre se caracterizou, desde seu início, como esse *páthos* de estranhamento, espanto e admiração, expresso em sua questionabilidade radical. Buscamos realçar, nesse sentido, que mais do que uma atividade puramente teórica dentre outras, o filosofar deve ser cômico do seu lugar histórico e de sua tarefa: afinal, se a filosofia perde o seu caráter exortativo e libertador, o que daí resta é uma mera caricatura de uma poderosa atividade.

Portanto, em tempos de grande hegemonismo de uma “racionalidade” científica e instrumental (muito mais instrumental do que científica), a reflexão aqui exposta se propõe, justamente, como uma alternativa às mazelas advindas dessa compreensão reducionista e fragmentada da totalidade. O niilismo dela recorrente, a técnica moderna (que, manipulando ilimitadamente a natureza, é

provocadora da atual crise ecológica) e a fragmentação das ciências nos apontam, assim, para a missão do pensamento que nos empenhamos em apresentar (em algumas de suas possibilidades) ao longo do escrito: a de alcançarmos uma psicologia potente, uma ética reconciliada com a *physis* e uma concepção de conhecimento reintegrada, não matematizada e maquinica.

O caminho desencoberto pelo pensamento nietzscheano – desde suas críticas iniciais à metafísica tradicional até a sua fase genealógica – se mostra como uma rica fonte de superação das contradições contemporâneas, na medida em que, liberando o homem do espírito de gravidade que marca o Ocidente, abre espaço para um modo mais leve, lúdico e criativo de se habitar a terra. O espírito cômico é, nesse contexto, tanto subjacente à crítica nietzscheana da cultura como também um de seus mais refinados produtos: ao mesmo tempo em que ele ri dos velhos entulhos tradicionais, constrói, levemente e com apurado senso estético, os valores de um novo mundo a porvir.

A experiência cômica se revela como atmosfera afetiva capaz de corroer a *máscara má*, interrompendo a reprodução apolínea autonomizada e devolvendo ao homem sua dinâmica própria de fluidez e criação. O sátiro é, então, aquele que gargalha da transmissibilidade impensada dos velhos valores, produzindo ele, a partir de si, alegres perspectivas diante da vida. Se resguardando da velha moral e da degeneração psíquica e fisiológica dela resultante, ele irradia ao mundo seu bom humor e, assim, abre um espaço de superação das aporias existenciais contemporâneas.

Sendo alternativo à monotonia da moral tradicional, ao tédio tecnocientífico e à profunda desespirtualização que assola as relações atuais, o riso nietzscheano resta, então, mais do que justificado: pois o espírito cômico é o daquele homem superior e *espirituoso* que, sem a pretensão de desmascarar tais contradições, brinca de criar ficções úteis à vida. O riso é, nesse sentido, uma experiência de dissonância, de diferença radical, uma *possibilidade* cada vez mais disponível para aquele que, movido pela velha chama platônica rumo à liberdade, busca apropriar-se de si no mundo histórico que o envolve.

## Referências bibliográficas

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**.

---

1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra; um livro para toda a gente e para ninguém.** 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como cheguei a ser o que sou.** 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume I.** 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.** 1. ed. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência.** 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

VATTIMO, Gianni. **O Sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação.** 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

---

Recebido: 16/02/2024

Aprovado: 31/07/2024

Received: 16/02/2024

Approved: 31/07/2024