

Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas

Nietzsche and the doctrine of the nearby things

Jelson Roberto de Oliveira¹
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

RESUMO: O artigo pretende analisar a filosofia como doutrina das coisas mais próximas, tal como Nietzsche a compreende nos escritos do chamado segundo período de sua produção. Para tanto, pretende-se mostrar como o método científico-experimental, praticado a partir da fisio-psicologia, leva o filósofo à negação do dualismo platônico e, conseqüentemente, à recuperação da importância do corpo (como o que há de mais *próximo*) e do mundo. Praticada como denúncia do menosprezo perpetrado pela metafísica, essa filosofia se apresenta como uma *Lebensfreude*, uma alegria com a vida.

Palavras-chave: experimentalismo, corpo, sombra, alegria, andarilho.

ABSTRACT: The article aims to examine the philosophy as a doctrine of the nearby things, as Nietzsche understands it according to the writings from the second period of his production. Thus, it is intended to show how the scientific and experimental method, practiced from Physiopsychology, leads the philosopher to the denial of the Platonic dualism and, hence, to the recovery of the body importance (as the closest thing) and of the world. As a denunciation of the contempt used by metaphysics, this philosophy is presented as a *Lebensfreude*, a joy to life.

Key words: experimentalism, body, shadow, joy, peregrine.

Introdução

As obras do segundo período da produção de Friedrich Nietzsche (1878-1882) são caracterizadas por uma tentativa de derrubar os idealismos presentes na filosofia metafísica, na arte romântica e na religião cristã. A arte desse combate é o método experimental caracterizado por aquilo que o autor chama de fisio-

¹ Doutor em Filosofia. Professor do Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Rua Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho, 80215-901, Curitiba, PR, Brasil. E-mail: jelsono@yahoo.com.br.

psicologia, ou seja, um procedimento que destaca o caráter imanentista de todas as criações, valorações e conhecimentos humanos. Ao contrário do que aparece no primeiro momento de sua produção, nesses escritos intermediários (que incluem, além dos fragmentos póstumos, os dois volumes de *Humano, Demasiado Humano* (Nietzsche, 2000, 2008), o volume de *Aurora* (Nietzsche, 2004) e os quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência* (Nietzsche, 2002), Nietzsche desvela a realidade (empírica, física, histórica) com olhos de uma proximidade perspectiva que faz com que todas as valorações a respeito do mundo adquiram novas plumagens. Se os idealismos são interpretados como distância da vida e como fuga do mundo (transcendência), a nova filosofia pensada e praticada pelo filósofo é uma filosofia das coisas próximas (imanência). Em alguns de seus escritos, Nietzsche se revela mais próximo da “vida”, a exemplo do que mostra, em especial, a obra *Humano, Demasiado Humano*: “É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde estava então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mundanas! de que magia e plumagem se revestiram!” (Nietzsche, 2000, p. 11). Escolhe a sombra como símbolo do que é próximo e do que foi alijado do conhecimento na teoria platônica, expressa no mundo das sombras da Alegoria da Caverna. Como símbolo, a sombra representa o que é necessário tanto quanto a luz, como escreve na introdução de *Andarilho e sua sombra*, obra que faz parte do segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, publicado em 1880: “Perceberás que eu amo a sombra assim como a luz. Para que haja beleza no rosto, nitidez na fala, bondade e firmeza no caráter, a sombra é tão necessária quanto a luz” (Nietzsche, 2008, p. 162).

Sombra e luz são alegorias do contraste, do que é tido como antagônico. Mas, com os novos olhos (o olho é o que capta o contraste da luz/sombra e pela sua percepção o transforma em impulsos elétricos, criando as definições e contornos da realidade), de forma paradoxal, Nietzsche vê a sombra como o símbolo do dia, da filosofia do dia, da filosofia da manhã. A sombra evita a noite porque ela a anula, condição que é partilhada com o andarilho: “Eu odeio o mesmo que tu: a noite; amo os homens, por serem discípulos da luz e alegro-me do brilho que há em seus olhos quando conhecem e descobrem, infatigáveis conhecedores e descobridores que são” (Nietzsche, 2008, p. 162). Portanto, não se trata de inverter simplesmente a perspectiva platônica, mas de superar os seus dualismos: por amar a sombra é que o andarilho ama também a luz, uma vez que uma coisa não existe sem a outra, ao contrário, uma coisa nasce da outra.

Além disso, a sombra está ligada àquilo que nasce do corpo. Mas, também o corpo, em Nietzsche, está além do dualismo corpo-alma, por isso a sombra e a luz são redefinidas a partir da imanência. Para explicitar o sentido da metáfora da sombra como epifenômeno da luz, Nietzsche se vale do seguinte fragmento: “Assim como o corpo projeta a sombra/ a alma projeta a luz;/ sombra todos têm,/ mas alma não” (Nietzsche, 1988, vol. 8, p. 402). Ela é o símbolo do que é próximo em sentido corpóreo-filosófico: assim como a sombra, o conhecimento é um epifenômeno do corpo, um sintoma daquilo que o autor chama de grande razão (Nietzsche, 2006, p. 60). Além disso, a própria alma não passaria também de um subproduto do corpo.

O corpo, o que há de mais próximo

Um dos pontos nevrálgicos a partir do qual Nietzsche se reconhece distante dos metafísicos diz respeito à concepção do eu. Entendido pela metafísica como algo unívoco, o pretense eu não é aceito pelo filósofo a não ser como uma

ficção² que tem sua origem na má compreensão da corporeidade. A base desse distanciamento é a visão fisio-psicológica adotada e praticada por Nietzsche, cujo resultado faz ver que não existe, no indivíduo, qualquer dualismo entre o corpo e a alma e sequer uma pretensão de unidade. Ao contrário do que acontece com o eu, uma ficção soberba inventada pela razão em contraste com o corpo e que serve de base para todas as morais até então, a análise nietzscheana conduz à fórmula do labirinto: “Se quiséssemos e ousássemos uma arquitetura conforme a natureza de nossa alma (somos covardes demais para isso!) – então o labirinto seria o nosso modelo” (Nietzsche, 2004, p. 124). O labirinto é o lugar da procura, da falta de meta, da difícil saída. Como imagem do indivíduo, ele revela um complexo sistema que não pode ser reconhecido a não ser como, à imagem da narrativa mítica da obra de Dédalo, uma formação de paredes secretas e intrincadas cujo único sentido é fazer perde-se a si mesmo, correndo o risco de ser devorado pelo monstro que o habita. Essas paredes desorientam e se contrapõem às estruturas lineares. Caso se pretenda nelas penetrar, deve-se antes adotar uma estratégia: um fio de Ariadne - imagem frequente na obra nietzscheana que será evocada nos dias que precederam o colapso final de Turim, quando, talvez, o filósofo tenha se sentido perdido no labirinto, próximo em demasiado do seu próprio Minotauro.

O corpo (*Leib*) como grande razão e como “fio condutor”³ exprime a atividade das pulsões (*Trieben*), instintos (*Instinkte*), afetos (*Affekte*), apetites (*Begierden*) e paixões (*Leidenschaften*) que caracterizam o fenômeno da vida em suas relações de força. Ele é a metáfora mais clara de um todo que não surge como algo que se quis a priori de forma teleológica e que vem a ser a partir do jogo do acaso. Ao recusar o dualismo corpo-alma, Nietzsche expande a noção de corpo para compreendê-lo como um aglomerado ampliado para além da matéria, mas que traduz também aquilo que antes se chamava de espírito, alma ou mesmo razão. Esses âmbitos não são mais do que partes do corpo, ou seja, o fenômeno múltiplo que caracteriza a corporalidade é muito mais amplo do que a visão prosaica que se fez do corpo até então e na qual se baseou a sua maledicência. Isso explica porque, para esse pensador, a filosofia nasce de uma história fisiológica que é também uma história psicológica, ao tempo em que se compreende essa argumentação como mais um processo impetrado pelo procedimento histórico-psico-fisiológico.

O corpo é uma organização secundária, uma consequência do fenômeno primordial da multiplicidade das pulsões e serve de instrumento para a compreensão do fenômeno vital. Nele a atividade da consciência só pode ser entendida como uma

² Para Nehamas (1985, p. 210), o eu em Nietzsche aparece como uma ficção, na medida em que não é nem a “plasmação de capacidades inertes” e nem o “desmascaramento de algo que já está aí”. Ou seja, sua expressão é a máscara porque ele não guarda possibilidades prévias e estáticas. O eu só é como força em movimento de se fazer, ser tornando-se, como se revela pelo verbo alemão *Werden*, também usado para “devenir”: um tornar-se. Segundo Nehamas (1985), é por esse processo que a vida se apresenta como literatura, já que a força que cria o eu é, ao mesmo tempo, sua forma e seu conteúdo: é impossível separar a força e o objeto resultado da força porque a força só é força exteriorizando-se. A fluidez relacional é a única possibilidade para compreensão de um eu e das suas expressões no pensamento e na vontade, algo impossível de ser isolado e de se tornar independente de todas as relações (de distanciamento e aproximação) as quais se formam e se misturam nas vivências. O pensamento e a vontade, em outras palavras, não podem ser tomados como “episódios distintos daquilo que encarnam” (Nehamas, 1985, p. 214). Qualquer tentativa de separar o conteúdo do pensamento do ato mesmo de pensar enquanto as qualidades desse conteúdo, levaria necessariamente ao fracasso, posto que é impossível estabelecer as regras dos atos mentais de forma independente de seus conteúdos.

³ Em um de seus fragmentos póstumos Nietzsche escreve, se lê: “Essencialmente, partir do corpo e tomá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico, que permite as observações mais claras” (Nietzsche, 1988, vol. 11, p. 634).

parte, ou seja, algo limitado⁴. O intelecto, como lugar, por exemplo, da memória, não passa de um engano, uma vez que o corpo guarda uma força muito maior de lembrança: “todos os nervos, por exemplo, na perna, lembram-se de experiências anteriores. Cada palavra e cada número são resultados desse processo físico e se tornou firme em algum lugar dos nervos. Tudo o que se organizou nos nervos continua vivendo neles” (Nietzsche, 1988, vol. 9, p. 4). Além disso, “o intelecto é a ferramenta do nosso instinto e nada mais [...]” (Nietzsche, 1988, vol. 9, p. 229). Ou seja, para a memória, o corpo e seus nervos têm um papel preponderante em relação à consciência, ela mesma entendida como um instrumento dos instintos.

A consciência é a responsável pela tentativa de doar um sentido único à vida. Ela representa, portanto, a razão dominante, enquanto o corpo, ligado ao princípio não teleológico (labiríntico), representa a força de probidade que leva ao reconhecimento do *dever*. Por isso, o corpo é mais espantoso do que a alma, e para ele devem se voltar os filósofos que se interessem pelo autoconhecimento, como ilustra a citação abaixo:

Pelo fio condutor do corpo. – Admitindo que a ‘alma’ [*die Seele*] era um pensamento atrativo e pleno de segredos, dos quais os filósofos justificadamente apenas com relutância se separaram - talvez seja isto que doravante eles aprendem a trocar, contra outra coisa ainda mais atrativa e cheia de segredos. O corpo humano no qual ele revive reanima todo o passado mais remoto e mais próximo de qualquer ser orgânico; parece fluir por ele, dele e para fora dele uma corrente enorme e inaudível: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha ‘alma’ (Nietzsche, 1988, vol. 11, p. 565).

Nietzsche recupera, assim, um valor cognitivo para o corpo, como aquilo que é muito mais antigo do que as formas cognitivas da consciência (como sinônimo da ideia de alma). A esse respeito, em outro fragmento póstumo de 1885 (Nietzsche, 1988, v. 11, p. 643), Nietzsche explicita a maior relevância das sensações do tato, enquanto reconhece como secundárias as da visão da linha e das figuras: “que possamos pensar sob a forma de imagens e sons, sobre isso não resta dúvida: e também é possível sob a forma de sensações de pressão”. O acesso a essas impressões e impulsos faz com que o corpo apareça como merecedor de maior atenção por parte dos filósofos, o contrário do que ocorreu até então, quando a alma (consciência) ganhou mais importância. Sendo o tato a mediação mais direta entre o corpo e o mundo externo, é por ele que se manifesta e dele mesmo deriva a pluralidade de perspectivas que captam a realidade.

Como um instrumento complexo que adensa múltiplas pulsões vitais, o corpo deve ser reconhecido também como o lugar de onde derivam as condições de veracidade, uma vez que, ao perscrutá-lo, o indivíduo reconhece a falsidade dos juízos de valor universais e idealistas e alcança a probidade consigo mesmo. O perspectivismo aparece como uma operação cognitiva submetida ao corpo como lugar dinâmico das pulsões características da vida e, nesse sentido, distancia-se, necessariamente, da concepção tradicional de sujeito⁵. O conhecimento não é mais característica de um

⁴ Em sua obra *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*, Onate (2003) apresenta a noção de eu (*Ich*) contraposta à de si (*Selbst*), evocando com isso a crítica de Nietzsche ao dualismo alma e corpo em torno da questão do humano. Acompanhamos aqui o argumento do autor no que diz respeito à crítica de Nietzsche à sinonímia que cercou as noções de eu, sujeito, consciência e humano, em uma equivalência denunciada pelo filósofo alemão ao resgatar o papel da corporeidade e sua supremacia “em relação ao diminuto eu” (Onate, 2003, p. 24).

⁵ Nas palavras de Marques (1989, p. 65), poder-se-ia apontar três características dessa filosofia a partir do fragmento citado: “(a) o caráter, por assim dizer, ilimitado e ‘acêntrico’ de um ‘sistema’ perspectivista; (b) a impossibilidade de uma *perspectiva* sobre todas as outras perspectivas, isto é, a impossibilidade de uma inteligência, um espírito ou um sujeito poder conhecer ou representar sem as categorias específicas e condicionadas, quer pela experiência, quer pelo processo filogenético; (c) o contrasenso de se imaginar algo de inatingível pelo nosso de conhecer [*sic*], uma espécie de ‘sentido oculto’ que deveríamos supor dada a limitação intrínseca do modo de ser perspectivista”. Marques (1989), entretanto, se reserva a uma interpretação epistemológica do perspectivismo nietzscheano, ligando-o à continuação do projeto crítico kantiano. Essa interpretação precisaria de um suplemento quanto à noção ontológica presente na “filosofia perspectivista” de Nietzsche: não só o conhecimento é perspectivo para Nietzsche, mas a própria realidade/efetividade.

sujeito predeterminado e a ação não é mais resultado de uma intenção moral desse sujeito, mas articulações das forças que se efetivam no corpo em suas relações com o mundo, a partir da afecção primeira da sua grande razão em direção ao exterior e vice-versa. Atrás desses impulsos, insiste Nietzsche, não é necessário mais pensar a ideia de um sujeito dono do corpo: “evidentemente o intelecto é apenas um *instrumento*, mas nas mãos de quem?, certamente dos afetos: e estes são uma pluralidade, atrás da qual não é necessário colocar uma unidade; basta apreendê-la como regente” (Nietzsche, 1988, vol. 11, p. 647).

Como mote da crítica ao primado da razão, o corpo é, para o filósofo, o lugar privilegiado da experimentação consigo mesmo e só nele se alcança o conhecimento de si. Ele é o móvel privilegiado para a compreensão da noção de humano, não mais o sujeito limitado à razão dominadora, mas o indivíduo probo e íntegro; não mais cindido (dividido) pelos processos moralizantes dos idealismos vigentes na filosofia e na antropologia ocidental, mas aberto à multiplicidade das pulsões vitais.

É pelo corpo, portanto, que o indivíduo se faz criador de perspectivas. É ele quem garante riqueza simbólica e imaginária a todos os processos de emissão de verdades, que, como criação, não passam de ajuntamentos e acordos provisórios de impulsos. Assim, o perspectivismo de Nietzsche remete a uma filosofia criativa, pressuposto da afirmação, ainda que provisória e limitada, do fenômeno da vida. O indivíduo é agora o animal criativo e não apenas o animal racional; a partir de sua grande razão ele se entende como intérprete de uma verdade sobre o mundo e, ao mesmo tempo, como parte dela:

[...] a verdade não é, por conseguinte, algo que pré-exista e que tenha de ser encontrado e descoberto, mas algo que importa *criar* [grifo meu] e que dá nome a um processo, ou melhor, uma vontade de dominação que, em si mesma, não tem fim: introduzir pela interpretação uma verdade é um processo *in infinitum*, uma determinação ativa, e não o tornar-se consciente de alguma coisa que seja “em si” fixa e determinada. Trata-se de uma palavra para exprimir a “vontade de poder” (Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 383).

A verdade passa a ser uma invenção, uma criação do homem-artista e não uma descoberta de algo que se encontra potencialmente disponível à atividade racional do sujeito. Submetida à vontade de poder e, radicalmente, uma imposição desta, a verdade deixa de ter um caráter dogmático para estabelecer-se sob a égide do perspectivismo, que ressalta a capacidade criativa do indivíduo e passa a representar essas ficções úteis à vida.

Assim, o sujeito crepuscular, em Nietzsche, não é apenas o sujeito epistemológico que, pela impossibilidade de dizer ou pensar algo sobre o mundo, se vê em seu limite, mas o sujeito ontológico, aquele que, sendo partícipe do mundo do *dever*, não pode ser reconhecido como algo fixo e preexistente à capacidade de conhecer o mundo ou mesmo à própria existência desse mundo. Como tal, ele não é merecedor de qualquer crédito, uma vez que sua constituição não passa de um gesto limitado e raso, promovido pela consciência em detrimento daquilo que o humano carrega de mais tenso, rico, carregado, profundo. Tanto o mundo quanto os indivíduos humanos que o exprimem compartilham a condição de quinhoeiros desse mundo em *dever*.

A consciência e o sujeito que ela supõe são, eles mesmos, resultados e meros efeitos do processo de falsificação implementado pela linguagem, e equivalem a grosseiras conjunções para dizer o que não pode ser dito. O que o sujeito toma como consciência é só um sintoma da sua fraqueza. Aquilo que advém à consciência é algo que perde o seu caráter próprio (múltiplo e mutável) e só se apresenta como falsidade.

O menosprezo pelas coisas mais próximas

Mas o erro da razão é acreditar nessa visão míope sobre o fenômeno da vida e torná-la unívoca ao ponto que influencie os vários âmbitos do humano e da cultura. Psicologia, arte, religião, moral e conhecimento: tudo é construído a partir dessa fraca e equivocada visão das pulsões, esquecendo que toda a razão (e tudo o que ela produziu: verdade, moralidade, mundo interior, por exemplo) não passa de transfiguração dessas pulsões. Assim, o erro de interpretação leva a um novo desequilíbrio fisiológico, à degeneração e à *décadence*, como resultados da má compreensão das pulsões. É o que ocorre com Sócrates, o primeiro *décadent*, o qual, ao tentar negar a corrente instintiva e elevar a consciência racional como princípio ordenador da realidade, desorganizou o fluxo das pulsões e levou a cultura grega ao declínio. É assim com Wagner, tido como o exemplo mais acabado da *décadence* moderna, justamente porque não soube lidar com esse fluxo e impor sobre ele a harmonia artística⁶. Destarte, para Nietzsche, toda a história da moralidade não passa, no fundo, de uma história da negação do corpo (aquilo que é mais próximo e que permanece desconhecido), história que alcança um ponto elevado com os “intérpretes cristãos do corpo”, tematizados em *Aurora* (Nietzsche, 2004, p. 66). Quando a “luz solar do conhecimento cai sobre as coisas”, surge a sombra, porque há sempre algo que se esconde e vela. A vida e o conhecimento, temas do primeiro parágrafo de *O andarilho e sua sombra*, estão distanciados pela criação dos conceitos (como verdade e liberdade, temas gerais tratados em todo esse escrito). O conceito representa a alienação metafísica e o esquecimento daquilo que está mais próximo, simbolizado pela sombra.

Para Nietzsche, a história da moral é a história de um menosprezo pelo mundo e pelo corpo (as coisas mais próximas) e uma apologia da ficção idealista: “Há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por *todas as coisas mais próximas*” (Nietzsche, 2008, p. 165). Tudo o que é mais próximo nunca foi objeto de interesse, nem da arte, nem da filosofia e da religião (“as pessoas veem mal e raramente atentam às *coisas mais próximas possíveis*” (Nietzsche, 2008, p. 166), ao contrário, elas se expressam como tendência equivocada àquilo que julgam como mais importante e que é o mais distante. Essa falta de observação e de cuidado com o que é mais próximo faz da terra, nas palavras de Empédocles, citadas por Nietzsche em *O andarilho e sua sombra* (Nietzsche, 2008, p. 166), “um campo do infortúnio”; e o lugar do sofrimento e da dor descritos pelo arauto da compaixão, Schopenhauer⁷. A causa dessa infelicidade não seria o granjear da desrazão (outra simbologia evocada pela sombra, como o lado obscuro da razão representada pela luz), mas justamente o seu mau uso, pelos erros da razão, expressos pelos sacerdotes e mestres idealistas como promoção da saúde da alma, do serviço do Estado, fomento da ciência, pelo prestígio e pelas posses. Essas grandes coisas, tidas como serviço à humanidade, são sempre colocadas como desejáveis, em detrimento das aspirações e do cotidiano do indivíduo particular. Trata-se de um embate entre a humanidade e os interesses do indivíduo.

É assim que se constitui aquilo que Nietzsche chama de “doutrina das coisas mais próximas” (Nietzsche, 1988, vol. 8, p. 581), uma filosofia da imanência cujo ponto de partida é o “instinto de uma dieta pessoal” (Nietzsche, 2004, p. 277) que “busca meu ar, minha altura, meu clima, minha espécie de saúde, pelo rodeio de

⁶ Em um artigo sobre a *décadence* artística e a *décadence* fisiológica, Muller-Lauter (2005, p. 79-102) estabelece as principais bases da articulação da *décadence*, a partir do exemplo do homem-músico Wagner.

⁷ Note-se que a estratégia nietzschiana aqui descrita faz parte, dado o momento cronológico de sua situação, do projeto de rompimento de Nietzsche com Schopenhauer, um dos alvos de suas investidas nesse momento.

minha mente". Essa dietética moral parte da proximidade de todas as coisas e leva à valorização da história, da fisiologia e da psicologia por Nietzsche⁸. Em *Ecce Homo* (Nietzsche, 1989, p. 47), o filósofo apresenta as três bases dessa moral dietética como uma questão de regime alimentar, de lugar e de clima, e de repouso literário e musical. Estas três bases se moldam em uma "casuística do egoísmo", em que o autor menciona a relevância de sua tarefa e explicita a importância de "aprender de novo" todas as coisas que dizem respeito à vida e à moral:

Perguntar-me-ão porque é que contei todas estas coisas pequenas e, segundo o juízo tradicional, indiferentes; causarei assim dano a mim próprio, e tanto mais quando estou destinado a representar grandes missões. Resposta: estas pequenas coisas [*kleinen Dinge*] – alimentação, lugar, clima, recreação, toda a casuística do egoísmo [*die ganze Casuistik der Selbstsucht*] – são muito mais importantes do que tudo quanto se concebeu e até agora se considerou importante. É aqui justamente que importa começar, *aprende de novo*. O que a humanidade até agora teve em séria consideração não são sequer realidades, são simples imaginações; em termos mais estritos, *mentiras* provenientes dos instintos maus de naturezas doentes, perniciosas no sentido mais profundo – todos os conceitos de 'Deus', 'alma', 'virtude', 'pecado', 'além', 'verdade', 'vida eterna'... Mas foi neles que se procurou a grandeza da natureza humana, a sua 'divindade'... Todas as questões da política, da organização social, da educação, foram de cima ao fundo totalmente falsificadas porque se tomaram como grandes homens os homens mais perniciosos – porque se ensinou a desprezar as coisas 'pequenas', ou seja, as preocupações fundamentais da vida... [...] O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário –, mas para o *amar*... (Nietzsche, 1989, p. 51).

Essa passagem deixa claro de que forma essas coisas pequenas, necessárias à vida, são parte constituinte dela e definem a doença ou a saúde dos indivíduos. Contrapostas àquilo que se definiu como o grandioso e divino no ser humano, elas foram condenadas e ocultadas como indignas. E são elas (principalmente o clima e o solo), como demonstrou a leitura do texto, que definem e dão expressão aos tipos e aos povos: a força ou a fraqueza dos indivíduos são intimamente determinadas por essas coisas pequenas da vida para as quais se destinam os maiores esforços humanos.

No último parágrafo de *O Andarilho e sua sombra* (Nietzsche, 2008, p. 310), Nietzsche liga a liberdade do espírito à reabilitação das coisas mais próximas como condição de alívio do peso da vida, a partir do fortalecimento das condições para suportá-lo: "Apenas ao *homem enobrecido* pode-se dar a liberdade de espírito; apenas dele se aproxima o *alívio da vida*, pondo bálsamo em suas feridas". E ligando a alegria com a capacidade de aceitação e afirmação das coisas mais próximas, Nietzsche (2008, p. 310) continua: "ele será o primeiro a poder dizer que vive pela *alegria* e por nenhuma outra meta; e em qualquer outra boca seu lema seria perigoso: *paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas próximas*". É da instituição desse amor à vida e às coisas terrenas que nasce "*a hora dos indivíduos*" (Nietzsche, 2008, p. 310), portanto, a hora da liberdade do espírito, a hora do espírito livre, uma vez que os conceitos idealistas servem de base para a anulação daquilo que há de individual e criativo

⁸ Sobre essa temática, Ponton (2007, p. 289), afirma que a moral de Nietzsche deve ser pensada a partir de uma dietética que conduz à leveza. O livro *O andarilho e sua sombra* teria sido o primeiro ensaio dessa concepção dietética da filosofia, para a qual o livro de Ponton (2007) oferece uma densa e lúcida leitura.

no humano. A doutrina das coisas mais próximas ensina, ao contrário, o amor à terra, a fidelidade à terra e ao corpo.

Ciência versus Metafísica: a doutrina do amor à vida

Caracterizada como observação cuidadosa do que há de mais próximo, a ciência se contrapõe à metafísica, pois esta se penhora no que há de distante e transcendente. Recuperada por Nietzsche, nesse segundo período de sua produção, é a ciência que possibilita mostrar ao humano que ele não passa de um brinquedo nas mãos de Deus (Nietzsche, 2008, p. 171), um motivo para o recreio divino eternidade afora e não uma meta ou produto final. Assim, o método experimental praticado nessa época como método científico, demonstra como a vida precisa ser afirmada em sua falta de sentido. A ciência dos astros, por exemplo, citada por Nietzsche em *O Andarilho e sua sombra* (2008, p. 172), mostra que “a gota de vida no mundo é sem importância para o caráter geral do tremendo oceano do devir e decorrer [...]” e que essa mesma vida não é senão obra do acaso, algo totalmente ilógico e sem sentido, possível em vários outros astros do universo nos quais a vida deve ser considerada como “um instante, um bruxuleio, com longuíssimos lapsos de tempo atrás de si – ou seja, de modo algum a finalidade e intenção derradeira de sua existência” (Nietzsche, 2008, p. 172). Muito próximo do texto de *Sobre Verdade e mentira no sentido extramoral* (Nietzsche, 1978, p. 45), esse parágrafo evoca a insignificância da vida humana dentro do universo e questiona a hipertrofia de seu valor como um erro da razão, a qual não cumpre a sua atribuição de favorecer a vida, mas se empenha reiteradamente na fuga da existência. Para o filósofo, o conhecimento não pode continuar como um veneno de desprezo contra a vida. Inclusive, seria mais produtivo à razão que ela se deixasse rodear de um “nebuloso e enganador cinturão de pântano, uma faixa do impenetrável, eternamente fluido e indeterminável” (Nietzsche, 2008, p. 173) representada pelo que a vida esconde de caótico. Assim, talvez, ela se acercasse de mais perspectivas que a ajudassem a compreender o fenômeno misterioso da vida, contemplando-a em sua inteireza: “Temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos” (Nietzsche, 2008, p. 174).

Ora, o maior dos erros da razão nascido da má-observação do que está próximo é a crença na unidade e identidade dos fenômenos: “Nossa habitual observação imprecisa toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre ele e um outro fato ela excogita um espaço vazio, *isola* um fato. Na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante” (Nietzsche, 2008, p. 169). Nietzsche deixa claro que, quando “falamos de caracteres iguais, fatos iguais: *nenhum dos dois existe*” (Nietzsche, 2008, p. 170), ou seja, nem a *coisa-em-si* do mundo e nem a ideia de um eu enquanto caráter fixo do sujeito. Ambos não podem ser considerados a não ser como erros hipertrofiados pela velha crença na linguagem, que induz à ilusão de que essas coisas múltiplas em constante fluxo sejam simples, separadas entre si, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. Segundo Nietzsche (2008, p. 170), “há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente. A crença no livre-arbítrio, ou seja, em fatos *iguais* e fatos *isolados*, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado”.

A sombra agora retorna como símbolo do experimentalismo⁹, que está baseado no que é próximo, no que é imanente e *nele* e *por ele*, reconhece o caráter instável da existência: trata-se de um procedimento para “os princípios da vida nova” buscados por Nietzsche e, por isso, base de seu projeto filosófico. Avizinhar-se do que é próximo passa a ser, assim, a prévia metáfora do *amor fati* e a condição de afirmação de si mesmo. É o que escreve o filósofo em referência ao “método cartesiano”:

Primeiro princípio: deve-se organizar a vida tendo em vista o que é mais seguro, mais demonstrável: não, como até agora, pelo que é mais distante, mais indefinido, de horizonte mais nublado. *Segundo princípio*: deve-se estabelecer a *sequência* do muito próximo e do próximo, do seguro e do menos seguro, antes de organizar e dar uma orientação definitiva à própria vida (Nietzsche, 2008, p. 300).

A sombra é o símbolo daquilo que nasce do que é corpóreo como o que é mais próximo e aparece como condição para a afirmação de si mesmo a partir daquilo que se é: “Quando se quer ter uma personalidade própria e corpórea, não se deve resistir a ter também uma sombra” (Nietzsche, 1988, vol. 8, p. 511). Por isso, a conclusão a que o autor chega é que a lida com as coisas mais próximas, é imperiosa para o conhecimento e o autoconhecimento: “*Conclusão*: sejamos o que ainda não somos: bons vizinhos das coisas mais próximas” (Nietzsche, 1988, vol. 8, p. 588).

A mudança de procedimento (de metafísico para experimental) é o ponto central da nova prática filosófica de Nietzsche, porque o autor compreende que a brevidade da vida não é compatível com a exigência da verdade a todo custo, como algo indispensável para a salvação da alma imortal. Essa é a “conquista mais útil” (Nietzsche, 2004, p. 251) do procedimento experimental adotado pelo filósofo em seu segundo período de produção e é o que faz a humanidade abandonar as velhas crenças metafísicas: “No que diz respeito ao conhecimento, a conquista mais útil talvez seja esta: a de que foi abandonada a crença numa alma imortal. Agora a humanidade pode esperar, agora ela já não tem necessidade de precipitar-se e engolir ideias somente meio provadas, como tinha de fazer antes” (Nietzsche, 2004, p. 251). Sem essa noção, o indivíduo pode experimentar a si mesmo em sua inocência, como brincadeira e jogo: “Podemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade pode fazer isso! Os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos” (Nietzsche, 2004, p. 252). O experimentalismo da ciência leva o pensador à afirmação do âmbito físico-empírico, descredibilizando qualquer resquício metafísico.

A trindade da alegria

Mas de que tipo de “coisas próximas” trata Nietzsche? No fragmento 332, do *Andarilho e sua sombra* (Nietzsche, 2008, p. 306) ele fala das “três coisas boas”

⁹ Em *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Kaulbach (1980) caracteriza o experimentalismo nietzscheano como um “método de desmascaramento” que conduz à posse de si mesmo. Como processo de reunião das várias perspectivas de interpretação da vida, o experimentalismo conduz à elevação e intensificação do poder e, por isso mesmo, de libertação e desmascaramento das convicções metafísicas que negam a origem humana, demasiado humana de todas as avaliações. Assim, segundo o autor alemão, o experimentalismo está ligado a uma redefinição do próprio conhecimento (de metafísico a experimental), conduzindo a uma perspectiva afirmadora derivada da intensificação do niilismo. É nesse sentido que o experimentalismo de Nietzsche se contrapõe àquilo que ele chama de idealismo metafísico, já que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (Nietzsche, 2000, p. 16) e esse erro fez com que eles inventassem o ser perfeito e eterno como critério de verdade, esquecendo que “tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (Nietzsche, 2000, p. 16). Nietzsche faz uso de três expressões a se referir ao experimentalismo: a derivação latina *Experiment*; e as palavras alemãs *Erfahrung* e *Erlebnis*.

conhecidas pelo pensador, como parte do “modo de vida cotidiano e até da paisagem de sua residência”: “calma, grandeza e luz solar”. Essa “trindade da alegria”¹⁰ evoca uma perspectiva de pensamento como tradução daquilo “que eleva”, “que sossega” e “que ilumina”, situação pela qual se compreende a ligação estreita entre o pensamento e a vida e como esta última se torna a fonte do conhecimento. Essa doutrina das coisas mais próximas é nada mais do que a expressão da vida como fonte do conhecimento. É isso que se compreende a partir do fragmento de 1879 (Nietzsche, 1988, vol. 8, p. 581), que lista essas “coisas humanas” a partir das experiências cotidianas: “Divisão do dia, objetivo do dia (períodos). Alimentação. Sociedade. Natureza. Solidão. Sono. Ganha-pão. Educação (a sua e a dos outros). Uso do humor e do tempo. Saúde. Vida retirada da política”. Essas pequenas coisas ignoradas e negligenciadas como indignas da filosofia são reabilitadas por Nietzsche como próprias ao fenômeno da vida e fonte de alegria e conhecimento. A sabedoria estaria não em negá-las, mas em conhecê-las e afirmá-las (Nietzsche, 2000, p. 192). A “trindade da alegria” estaria no bom uso dessas vivências cotidianas, abstraindo-se da agitação moderna para experimentar a elevação (*Erhebung*), a claridade (*Erhellung*) e a calma (*Ruhe*) que fazem parte da *arte de viver*. Com elas, Nietzsche quer harmonizar o pensamento e a vida, antes contrapostos.

Nietzsche entende a alegria como uma força desprovida de qualquer fundamento metafísico, uma vez que não traduz nenhuma energia racional e sequer explicita algum diagnóstico sobre a realidade. Para o filósofo alemão, a alegria se apresenta como euforia e se deixa apreender no contentamento com o habitual, como uma jovialidade que ganha expressão pelo riso indispensável à vida, e não como radicalmente independente das condições existenciais (por exemplo: uma alegria com o vazio, a elevação ao nada ou a algo que está distante – ou que torne distante). Como evidencia Rosset (2000, p. 9), a alegria é a força que ultrapassa os rigores da racionalidade e que se dá como “desproporção” entre o “regozijo profundo e o objeto particular que o ocasiona”, ou seja, ela prescinde de qualquer pretexto porque se efetiva como desmedida e enigma frente aos motivos, por expressar algo que não se exprime em palavras. A alegria evocada por Nietzsche não é derivada de uma contemplação do fixo e do imutável, mas, ao contrário, daquilo que muda e passa e que se reconhece em sua mobilidade sem desejar qualquer permanência. Nos passos de Rosset (2000), a alegria deve ser entendida a partir da afirmação da condição vital que é o *dever* e não do desejo de imobilidade que associou a felicidade com a imortalidade e a eternidade, em uma negação do que é provisório em busca do que é estável.

É pela alegria que a vida se torna, portanto, matéria do conhecimento porque só por ela se conclui que a vida é digna de ser aprendida e ensinada. Só pela doutrina da alegria se poderia chegar a uma doutrina da vida. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche (2002, p. 230) fala de Sócrates como aquele que não soube aproveitar a vida como matéria do conhecimento, porque a interpretou como tristeza e negação: “Sócrates, Sócrates sofreu da vida!”. Ele transformou a “vida numa doença” e espalhou esse veneno. Ele é também, portanto, um personagem dessa moral da compaixão e por isso precisa ser superado: “Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos!” (Nietzsche, 2002, p. 230). Sócrates aprendeu a morrer porque fez da própria vida um leito de morte, um lugar de anulação e de negação daquilo que a vida tem de superior. Só pela alegria se pode garantir a afirmação da vida, tal como, de forma contrária, pela dor se chega unicamente à negação da vida, conforme o projeto schopenhauriano da compaixão.

¹⁰ Em Carta a Peter Gast, de 26 de março de 1879 (Nietzsche, 1986, vol. 5, p. 399) o filósofo usa as iniciais “R.G.S.” (“*Ruhe, Größe, Sonnenlicht*” para calma, grandeza e luz solar).

É isso o que torna Sócrates e todos os arautos da ética da compaixão “caluniadores da alegria” conforme o título de um parágrafo de *Aurora* (Nietzsche, 2004, p. 196), porque como “pessoas profundamente magoadas pela vida suspeitam de toda alegria, como se esta sempre fosse ingênua e pueril e demonstrasse irracionalidade” e preferem a partilha da dor e a seriedade da vida. Nesse fragmento, Nietzsche contrapõe novamente a alegria à compaixão ao afirmar:

Tais pessoas enxergam, por baixo de todas as rosas, túmulos ocultos e dissimulados; divertimento, agitação, música festiva lhes parece o resolutivo engano de si mesmo de um doente grave, que por um minuto ainda quer saborear a embriaguez da vida. Mas esse julgamento sobre a alegria não é outra coisa que a refração dela no fundo escuro do cansaço e da doença: é ele mesmo algo tocante, irracional, que leva à compaixão, é inclusive algo ingênuo e pueril, mas vindo daquela *segunda infância* que segue a velhice e antecede a morte (Nietzsche, 2004, p. 196).

Lebensfreude: a alegria com as coisas mais próximas

A festa é o espaço da alegria porque é, para Nietzsche, o ambiente da celebração dionisíaca da existência, alheia aos conceitos e aos limites da plástica apolínea. Não à toa, Nietzsche associa a virtude da alegria aos homens gregos, esse “povo de Ulisses” (Nietzsche, 2008, p. 100), pagãos por excelência, os quais davam “festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano” (Nietzsche, 2008, p. 100). Por essa passagem, Nietzsche agrega a noção de festa ao que é *demasiado humano*, a um deixar “escoar” do contentamento que os gregos sentiam em relação a si mesmos: ao invés de negarem o que há de “demasiado humano”, os gregos davam vazão a isso.

A *Lebensfreude* é, portanto, um contentamento que torna a vida uma festa com o demasiado humano, com as coisas mais próximas. É por isso que o excesso de moralidade, tal como implementada na Europa pelos judeus e depois pelo cristianismo, e por ele a todas as instâncias da vida social, fez com que a felicidade diminuísse. Para Nietzsche, “ninguém se torna o povo mais feliz e prudente quando o elemento moral é excedido e ocorre uma transferência [da felicidade] para um mundo divino e inacessível ao homem” (Nietzsche, 1988, vol. 9, p. 88). Por serem parte ainda de um povo no qual a moral da compaixão não havia se instalado como doença, os indivíduos gregos, ao contrário dos judeus, cristãos e europeus em geral, tinham motivos para festejar: eles preferiam “em vez de vituperá-los [os pendores demasiado humanos], outorgar-lhes uma espécie de direito de segunda ordem”. Tratava-se daquela “descarga moderada, sem aspirar a sua completa aniquilação” que se manifestara como Tragédia, a celebração festiva da “realidade de todo o humano” presente na cultura grega, ela mesma carregada de “restos de animalidade” assim como de algo “bárbaro, pré-helênico e asiático” que permanecia “no fundo da essência grega” (Nietzsche, 2008, p. 100).

Entre os gregos, a sua “esperteza” está em ter garantido esses traços posteriormente tidos como indesejáveis, para que a vida fosse celebrada como uma festa. Trata-se de uma celebração do trágico. Por isso, o Estado grego criou a rivalidade ginástica e musical, limitando assim um espaço para o florescimento desse “impulso”, onde ele pudesse se descarregar sem colocar em perigo a ordem política. Os festejos olímpicos são uma forma de vazão das forças agônicas presentes no indivíduo: “A boa vitória precisa deixar o vencido com disposição alegre, ela preci-

sa ter algo de divino, que evita a *humilhação*” (Nietzsche, 2008, p. 309). Esse é o princípio de *pólemos/ágon* que torna as relações humanas uma luta e uma festa. Mesmo esse princípio agônico, aparentemente negativo, desperta alegria porque é portador de um sentimento sagrado que torna o guerreiro orgulhoso por perder para alguém que seja mais forte do que ele – como deuses também guerreiam, também perdem e mesmo assim continuam sendo deuses. A alegria é um antídoto contra a vergonha.

Nietzsche descreve esse tempo grego das lutas olímpicas e dos relatos teogônicos como um tempo festivo, porque nele se soube ter vivência plena da vida, o que inclui certo afazer com o lado sombrio e obscuro da existência, mas ainda inocente, inclusive para a derrota e a infelicidade. Mais uma forma, portanto, de expressar o rompimento com o dualismo platônico. É o que aparece, por exemplo, em *Aurora* (Nietzsche, 2004, p. 62)

Na Antiguidade ainda havia realmente infelicidade, pura, inocente infelicidade; apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida: ele faz sofredora também a imaginação do sofredor, de modo que este, em tudo o que sucede de mau, sente-se moralmente reprovado e reprovável.

A infelicidade só é o contrário da alegria se ela for transformada em um amontoado de castigos, punições e culpas, ou seja, em cada infelicidade o propugrador da moral, da compaixão, passa a ver na vida o resultado de uma punição e, portanto, de uma culpa. Infelicidade e culpa foram postos “pelo cristianismo na mesma balança” (Nietzsche, 2008, p. 62), e o resultado paradoxal é um erro a respeito do que seja mesmo a felicidade. Tema amplamente tratado n’*A Gaia Ciência*, a felicidade é apresentada por Nietzsche, em sentido geral, como “a alegria consigo mesmo” e um resultado do grande desprendimento daqueles que se experimentam vivendo “pelas ruas”: “*O caminho da felicidade* – Um sábio perguntou a um tolo qual o caminho para a felicidade. Este respondeu sem hesitação, como se lhe perguntassem o caminho para a aldeia mais próxima: ‘Admire a si mesmo e viva nas ruas! [*Bewundere dich selbst und lebe auf der Gasse!*]” (Nietzsche, 2002, p. 174). O bufão (*Narren*) é apresentado como aquele que sabe facilmente indicar o caminho porque é um experimentado (justamente o que o faz um tolo é esse experimento). A revelação parece paradoxal porque o sábio-viajante, à procura de uma meta, esquece que é justamente na procura que ele é feliz: vivendo nas “ruas” ou “becos” alguém vive como andarilho, com tempo para admiração do percurso que ele mesmo é. O conselho do bufão é uma invocação e uma advertência para que o sábio-perguntador compreenda o limite de sua própria situação. Tal como no parágrafo 125, nesse trecho de *A Gaia Ciência*, veem-se contrapostas de forma invertida as duas figuras: o (pretensamente) sábio e o (pretensamente) louco; o primeiro, o que não sabe; o segundo, o que sabe demais e por isso causa perturbação. À felicidade do primeiro (o que está de posse de si mesmo), o louco contrapõe a exigência de que ele se perca novamente.

A festa é o sinal da completa perda da identidade fixa, do *soi-disant* caráter imutável do “eu” e do “outro”. Por isso, ela é o ambiente do bufão, do que aceitou se perder de si mesmo após ter se conquistado. Volta-se ao tema do labirinto, portanto. Mas o cômico do bufão é o mesmo cômico do sábio, porque em ambos a felicidade é dionisíaca. Nela, as regras preestabelecidas são quebradas e não há mais imposição e repetição, mas criação. A alegria faz os indivíduos iguais, porque celebram juntos sua mesma condição existencial e se fazem eles mesmos criadores. O símbolo festivo dessa condição é a máscara, como metáfora da festa que admite dissimulação como a única possibilidade de apresentação. É só na festa que se pode,

livremente, reconhecer essa situação paradoxal de cada indivíduo que se mostra se escondendo, se vela desvelando-se. É nela que a música arrebatava o medo, anulava as fronteiras, retira as culpas e devolve o indivíduo para a sua inocência. Em outras palavras: rompendo as oposições entre a comédia e a tragédia, através de uma filosofia do trágico¹¹, Nietzsche dá à festa o caráter de uma *Lebensfreude*.

As andanças do andarilho: o critério do experimento

É assim que, na sua tentativa de decifração do enigma da vida, o procedimento experimental praticado por Nietzsche conduz à afirmação do caráter histórico dos processos valorativos que compõem a existência e impelem o espírito livre à valorização da sua história, como algo necessário. É isso que se evocará, posteriormente, com a expressão *amor fati*. Nessa medida, é a vida que lhe fornece as experiências necessárias ao alcance da sabedoria: “Ele [o espírito livre] olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e voos de pássaros em frias alturas. Como foi bom não ter ficado ‘em casa’, ‘sob seu teto’, como um delicado e embotado inútil. Ele estava *fora* de si: não há dúvida” (Nietzsche, 2002, p. 12). Portanto, a valorização da “terra” só é possível por intermédio das várias viagens e experimentações do espírito livre, que agora é também o andarilho. Ele teve que sair de casa, ir pra longe de si mesmo e de seu cômodo tugúrio, experimentar muitas coisas para agora poder enxergar com olhos novos as velhas crenças e ideais.

Um curioso e importante fragmento de *Opiniões e Sentenças Diversas* (Nietzsche, 2008, p. 157) liga ainda a noção de sombras aos próprios filósofos, dos quais Nietzsche se aproxima para construir seu próprio pensamento:

Também eu estive no mundo inferior, como Ulisses, e frequentemente para lá voltarei; e não somente carneiros sacrificarei, para poder falar com alguns mortos: para isso não poupei meu próprio sangue. Quatro foram os pares [de mortos] que não se furtaram a mim, o sacrificante: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Com esses devo discutir quando tiver longamente caminhado a sós, a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros. O que quer que eu diga, decida, cogite, para mim e para outros: nesses oito fixarei o olhar, e verei seus olhos em mim fixados. – que os vivos me perdoem se às vezes me aparecem sombras, tão pálidos e aborrecidos, tão inquietos e oh! tão ávidos de vida: enquanto aqueles me aparecem tão vivos, como se agora, *depois* da morte, não pudessem jamais se cansar de viver. Mas o que conta é a *eterna vivacidade*: que importa a “vida eterna” ou mesmo a vida! (Nietzsche, 2008, p. 157).

Referindo-se ao mundo das sombras (que é o mundo mitológico do Hades), Nietzsche expressa a sua viagem a esse “mundo dos mortos” em busca de si mesmo, da sua própria filosofia. Aproximar-se desses nomes, entretanto, não significa se render a eles: a proximidade exige disputa e resistência, discórdia e experimentação – em uma palavra: provar-lhes a sua vida para além do cansaço. A morte é a condição da vida e a sombra a condição de descanso do mundo da luz. Elas expressam a possibilidade de consolidar a experiência vital porque superam a luz da razão, o

¹¹ Sobre a consideração de que Nietzsche tem uma filosofia do trágico, ver Szondi (2004).

mundo da vida e da luz, para reaproximar o humano da luta e da disputa. Se a luz evoca a clareza, a sombra é o lugar da embriaguez. Essa é a experiência de Nietzsche como pensador, também, da sombra!

Referências

- KAULBACH, F. 1980. *Nietzsches Idee Einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien, Böhlau, 301 p.
- MARQUES, A. 1989. Para uma genealogia do perspectivismo. In: F. NIETZSCHE, *Sujeito e Perspectivismo. Seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, p. 11-61.
- MULLER-LAUTER, W. 2005. Décadence artística enquanto décadence fisiológica. In: S. MARTON (org.), *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo/Ijuí, Discurso Editorial/ Editora Unijuí, p. 79-102. (Col. Sendas e Veredas, Série Recepção).
- NEHAMAS, A. 1985. *Nietzsche, life as Literature*. London, Harvard University Press, 294 p.
- NIETZSCHE, F. 1978. *Obras incompletas*. São Paulo, Abril Cultural, 416 p. (Col. Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. 1986. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. München/Berlin/ New York, Dtv/Walter de Gruyter & Co., 8 vols.
- NIETZSCHE, F. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. München/Berlin/ New York, Dtv/Walter de Gruyter & Co., 15 vols.
- NIETZSCHE, F. 1989. *Ecce Homo. Como se vem a ser o que se é*. Lisboa, Edições 70, 127 p.
- NIETZSCHE, F. 2000. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*. São Paulo, Cia. das Letras, 349 p.
- NIETZSCHE, F. 2002. *A Gaia Ciência*. São Paulo, Cia. das Letras, 362 p.
- NIETZSCHE, F. 2004. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo, Cia. das Letras, p. 330.
- NIETZSCHE, F. 2006. *Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. 15ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 381 p.
- NIETZSCHE, F. 2008. *Humano, Demasiado Humano II*. São Paulo, Cia. das Letras, 363 p.
- ONATE, A.M. 2003. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro, 7Letras, 355 p.
- PONTON, O. 2007. *Nietzsche – Philosophie de la lègèreté*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 343 p.
- ROSSET, C. 2000. *Alegria, a força maior*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 102 p.
- SZONDI, P. 2004. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 154 p.

Submetido em: 21/04/2009

Aceito em: 23/06/2009