

# Nietzsche e o cinismo grego: elementos para a crítica à “vontade de verdade”

Adriana Belmonte Moreira\*

**Resumo:** Este artigo procura apresentar as articulações possíveis entre as coordenadas gerais do cinismo grego e a filosofia nietzschiana, com intuito de apontar como o recurso ao cinismo auxilia Nietzsche em sua tarefa crítica. Para tanto, ele tem por horizonte de análise algumas “estratégias” nietzschianas de crítica à “vontade de verdade”, nas quais se percebe a apropriação de certas características da filosofia cínica da Antiguidade, bem como de sua recepção posterior pela via da ironia.

**Palavras-chave:** cinismo – perspectivismo – genealogia – vontade de verdade

Nietzsche, em *O caso Wagner*, afirma: “É preciso ser cínico para não se deixar seduzir: é preciso ser capaz de morder, para não cair em adoração (...) O cínico te adverte – *cave canem...* (cuidado com o cão)” (WA/CW, Pós-escrito). Não uma única vez, o filósofo recorre à “mordida” cínica para criticar a *décadence* de seu tempo e denunciar a disseminação das valorações *décadents* nos aparentemente mais apartados ramos do conhecimento, das artes à ciência, da gramática às teorias políticas. Todavia, mais precisamente, pode-se entrever que é a crítica à “vontade de verdade” a todo custo, prin-

\* Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

principalmente, a denúncia de sua expressão mais rematada na tábua de valorações morais do ocidente cristão, que se coloca no horizonte do filósofo. Com efeito, na tentativa de elucidar em que se ancora tal “adoração” pela verdade, Nietzsche percorre uma trilha que parte do questionamento sobre o que seria essa incondicionada “vontade de verdade”, traduzida na afirmação “nada é mais *necessário que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem*” (FW/GC § 344), e que finda com a pergunta pelo *valor* dessa “vontade de verdade”, sob a perspectiva do procedimento genealógico. Ao denunciar a “vontade de verdade” como um “*princípio destrutivo, hostil à vida*” (*idem*) ou uma “*velada vontade de morte*” (*idem*), Nietzsche enceta sua tarefa de transvaloração dos valores e anuncia a necessidade de criação de novas valorações para o tempo vindouro, em graus mais consoantes a uma vida ascendente.

Se à criação de novos valores é necessária a tarefa de destruição das valorações gregárias, a filosofia a golpes de martelo pode encontrar nos golpes de cajado de Diógenes um importante aliado, na luta contra um inimigo comum: a filosofia platônica. No contexto do cinismo grego, são conhecidas as querelas entre Platão e Diógenes. No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche apresenta Platão como marco inaugural da longa história de um erro, que foi a trajetória da filosofia no Ocidente (GD/CI, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”, História de um erro). Com efeito, vale recordar, em Nietzsche, a estratégia de filiação a uma dada filosofia para potencializar a crítica é corrente, mesmo que em outro momento esta mesma filosofia passe a ser o alvo de ataque do filósofo. Desse modo, não deve causar espanto se ora Nietzsche se coloca entre os “cínicos”, ora lhes faz objeções. Ao fim, o que Nietzsche visa é exposição de sua própria filosofia. Somente agora, reconhecido um inimigo comum, é possível ensaiar cotejos entre as principais coordenadas de compreensão do cinismo grego e alguns

pontos da trajetória desenhada pelo filósofo alemão para a crítica à “vontade de verdade”. De igual modo, refletir em que medida cinismo e ironia, como modos indiretos de enunciação da verdade, podem auxiliar Nietzsche a operar um outro regime de discurso sobre a verdade, que encontra no perspectivismo sua divisa.

\* \* \*

Do que se tem registrado sobre o cinismo grego, o episódio do rebate de Diógenes à definição platônica de homem, como bípede implume, com o arremesso de um galo depenado é célebre. Desde então, comenta-se, à definição de homem de Platão, como animal bípede sem asas, foi acrescentado “*tendo unhas chatas*” (Laêrtios, VI, p. 162). Da crítica nietzschiana, Platão também não sairá incólume. Mas, ao tempo que Diógenes considera as preleções platônicas uma “*perda de tempo*” (*idem*, p. 158), Nietzsche enxerga da filosofia de Platão as conseqüências, a seu ver, bem mais funestas do que um tempo despendido com arengas<sup>1</sup>. Para ele, Platão foi o primeiro a acender o fogo da crença incondicional na verdade, quem ajudou a construir a “fogueira” onde, mais tarde, o pensamento cristão colocou mais lenha. Ora, platonismo e cristianismo compartilham “*aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina*” (FW/GC, §344). Por isso, no prólogo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche esclarece que sua luta contra Platão é, de igual modo, a luta contra a prescrição cristã-elesiástica de milênios, uma vez que “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (JGB/BM, Prólogo).

Por diversas vezes, o filósofo alemão assevera que a crença platônica na “alma” é o primeiro alicerce das construções filosóficas do ocidente, bem como é a separação entre alma e corpo a matriz para todo modo de pensar e valorar dualista da tradição dogmática. Nessa trilha, em *Para além de bem e mal*, Nietzsche diz: “bastava pou-

co para construir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como a superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos)” (JGB/BM, Prólogo). De fato, Nietzsche considera o pior, o mais persistente e perigoso dos erros dogmáticos a invenção platônica do “puro espírito e do bem em si” (JGB/BM, Prólogo). Sendo assim, ele passa a ter por tarefa desferir contundentes golpes à “alma” platônica, em todos os seus refinamentos, seja como “puro espírito”, *res cogitans*, Eu, sujeito, razão, consciência e, de igual modo, a toda constelação de dualismos que, desde então, gravitam nessa órbita: como essência, em oposição à aparência, mundo inteligível, em oposição ao sensível, mundo verdadeiro, em oposição ao aparente, verdade, em oposição ao erro, e no âmbito dos valores, o bem, em oposição ao mal.

Sob outra perspectiva, no *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche inscreve a filosofia de Platão no “longo erro” que foi a trajetória da filosofia no ocidente: “1. O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, são *ele* (*Forma mais antiga da idéia, relativamente esperta, singela, convincente. Transcrição da proposição ‘eu Platão, sou a verdade’*)” (GD/CI, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”, História de um erro). No quadro traçado por Nietzsche, vê-se que, malgrado todas as contendas da tradição filosófica, há um ponto de ancoragem comum, no qual se fiaram, até então, os filósofos: a divisão de mundos, em “verdadeiro” e “aparente”. Além disso, deste par, eles compartilham a consideração do mundo “aparente” como sinônimo de engano, superficialidade, mendacidade, ilusão. Nietzsche, deslocando o “erro” para a trajetória da filosofia no Ocidente, ao abordar o problema da aparência, esclarece que se outrora a alteração, a mudança, o vir-a-ser eram provas de aparência e, conseqüentemente, eram signo de que há algo que nos induz ao erro (GD/CI, A “razão” na

filosofia, §5), de modo antagônico, ele assevera: “O mundo “aparente” é o único: o mundo verdadeiro é apenas um mundo *acrescentado* de maneira mendaz...” (*idem*, §2). Com efeito, pode-se afirmar que uma das estratégias das quais Nietzsche lança mão para criticar o “mundo verdadeiro” é a filiação ao “mundo aparente”. Na mesma direção, em *Para além de bem e mal*, dirigindo-se aos filósofos, ele dispara: “abolir inteiramente o ‘mundo aparente’, então, suposto que *vós* o pudésseis – pelo menos, com isso, nada mais restaria também de vossa ‘verdade!’” (JGB/BM § 34).

De modo geral, o que Nietzsche procura aclarar é que foi na esteira da “superstição” da alma platônica que transcorreu a fabulação de um “mundo verdadeiro”, em detrimento do “mundo aparente”. De modo mais preciso, na trajetória iniciada pela filosofia de Platão, o que se vislumbra é um longo processo de negação *desse* mundo, através da fabulação de um *outro* mundo, o “mundo verdadeiro”. Por conta disso, no *Crepúsculo dos ídolos*, como primeira proposição de sua nova perspectiva, Nietzsche apresenta: “os fundamentos, em vista dos quais ‘este’ mundo foi designado como aparente, fundam, em vez disso sua realidade – uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §6). Como é a protestação de um “mundo verdadeiro”, em detrimento *desse* mundo, o que Nietzsche entrevê na economia geral da tradição filosófica, em sua perspectiva, será o “mundo aparente” o *único* mundo identificado à realidade<sup>2</sup>. Com efeito, colocada em questão a divisão de mundos, na qual a um deles cabia sediar as essências, o dualismo essência e aparência será revisto: “O que é agora para mim, ‘aparência’! Na verdade, não o contrário de alguma essência – o que eu sei dizer de qualquer essência, a não ser justamente, apenas os predicados de sua aparência!” (FW/GC § 54).

Estrategicamente, é pela afirmação da aparência que Nietzsche acusa a irrealidade do “mundo verdadeiro”. Logo, qualquer ideal de “ascese” a um *outro* mundo torna-se inviável, visto ser possível

afirmar somente a realidade *desse* mundo, o chamado “mundo aparente”<sup>3</sup>. Ora, uma vez que à ascese da alma platônica a um “mundo verdadeiro”, sede das essências, é possível contrapor o manto infestado de carrapatos e piolhos de Antístenes e Diógenes<sup>4</sup>, as possibilidades de aproximação entre o cinismo grego e alguns elementos da crítica de Nietzsche à “vontade de verdade”, gradativamente, ficarão mais claras.

\* \* \*

De imediato, guardadas as diferenças filosóficas, não seria de todo impreciso estabelecer aproximações entre o modo cínico de crítica ao *nomos*, através da afirmação de uma moral naturalista assentada na *physis*, e a crítica de Nietzsche aos valores morais *décadents* de seu tempo, bem como sua reivindicação por valorizações consoantes a uma vida ascendente.

Validamente, o cinismo pode ser compreendido como uma filosofia moral eudemonista, que encontra na *physis* uma resposta ao convencionalismo que guia o *nomos*. Ora, Antístenes, alcunhado “cão puro e simples”, assevera que o sábio “*não deve viver de acordo com as leis vigentes na cidade, e sim segundo as leis da excelência*” (Laêrtios, VI, p. 155). Também, Diógenes critica os que competem esmurrando-se, sem se preocupar em competir por excelência moral, os que estudam os males de Odisseu e ignoram seus próprios males, os músicos que afinam a lira, sem cuidar da harmonia de suas almas. Não obstante, aos cínicos, ao ensino da virtude não haveria necessidade de “*muitas palavras nem de muitos conhecimentos*” (*idem*, p. 155), visto que a autenticidade do comportamento animal poderia servir de exemplo claro à conduta moral. Por isso, Diógenes corrigiu aquele que declarou que a vida é necessariamente um mal: “*Não a vida, mas viver erradamente*” (*idem*, p. 166). Se, comumente, o “*exemplo animal*” servia para desqualificar os apeti-

tes humanos<sup>5</sup>, na leitura cínica, este, longe de desqualificar a conduta do homem, é apresentado como caminho para uma vida virtuosa e, conseqüentemente, feliz.

Não obstante, a adoção da autenticidade do comportamento animal como parâmetro de conduta não significa que os cínicos adotavam uma moral naturalista pautada no desregramento e no excesso, na liberdade absoluta de gozo de apetites e paixões. Ao contrário, a moralidade cínica tem por norte a *apatia* e a dominação de si (*autarkeia*), o adestramento do corpo e da alma visando à liberdade em relação aos objetos sensíveis e paixões. Pode-se entrever que não é uma “liberdade completa de ação” que aqui se coloca, mas uma “liberdade negativa” em relação aos vínculos do *nomos*. Em última análise, o recurso à *physis*, como princípio de conduta moral dos cínicos, não pode ser entendido pelo viés do excesso e da liberdade incondicional, mas, fundamentalmente, pelo rompimento dos vínculos com as convenções da *polis*, pela “negação” do *nomos*<sup>6</sup>.

Entretanto, ao tempo que os cínicos buscam a autenticidade do agir através dos referenciais do comportamento animal e, assim, realizam sua crítica ao convencionalismo moral do *nomos*, Nietzsche enxerga na sociedade de seu tempo mais “animalidade” do que seus contemporâneos gostariam de admitir. Ao longo de sua trajetória filosófica, o filósofo alemão lança mão de paralelos entre os homens e os animais com vários intentos. Em *Aurora*, no âmbito da investigação moral, ele aproxima as práticas exigidas na “sociedade refinada” e os móveis animais e, por fim, conclui que todo “fenômeno moral” pode ser considerado como “animal”: “o evitar cuidadosamente o ridículo, o que dá na vista, o pretensioso, o preterir suas virtudes assim como seus desejos mais veementes, o fazer-se igual, pôr-se na ordem, diminuir-se (...) isso tudo o animal sabe igual ao homem, também nele o autodomínio brota do sentido efetivo (da prudência)” (M/A § 26). Na contramão de um racionalismo no

âmbito moral, ele completa: “tudo o que designamos com o nome de *virtudes socráticas*, é *animal*: uma consequência daqueles impulsos que ensinam a procurar por alimento e escapar dos inimigos” (M/A § 26). Nessa passagem, o sentido de “verdade” encontra-se atrelado exclusivamente à segurança, a uma prudência necessária para escapar de perseguidores e obter vantagens na busca de presas. Perspectiva que Nietzsche irá manter e desenvolver em escritos posteriores, prestando-se basicamente à conservação dos indivíduos em coletividade, imbricadas, “verdade” e “virtude” serão investidas de caráter *pragmático*. Ora, sob esse ponto de vista, se, para Nietzsche, “o cinismo é a única forma sob a qual as almas vulgares se aproximam do que seja a honestidade” (JGB/BM § 26) é porque os cínicos são os únicos que reconhecem a “animalidade” como modelo de conduta moral, enquanto os membros da “sociedade refinada” se ocultam “sob a generalidade do conceito ‘homem’” (M/A § 26).

Destarte, se é possível objetar que aos cínicos falta uma filosofia da natureza, como princípio “positivo” de orientação de conduta, ao menos, ao ver de Nietzsche, não é possível lhes imputar falta de probidade. Agora, para a filosofia de Nietzsche, não seria válida a mesma objeção. Pode-se afirmar que o filósofo alemão, no conjunto de seus escritos, procurou, por diversas vezes, aclarar sua perspectiva sobre o mundo efetivo<sup>7</sup>. Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche procurar se afastar do protocolo de demarcação de mundos e supõe que “nada outro está dado como real, a não ser o nosso mundo de apetites e paixões (...) não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos” (JGB/BM § 36). *Grosso modo*, para o filósofo, o mundo pode ser interpretado a partir de uma multiplicidade de impulsos<sup>8</sup> que, em uma luta sem termo por precedência, estabelecem distintas ordenações hierárquicas. Nesse processo, ao tempo que são formadas distintas ordenações de impulsos, são impostas



diferentes perspectivas, das quais emergem interpretações. Sendo assim, o mundo não encerraria uma única “verdade”, mas infinitas interpretações<sup>9</sup>. E as interpretações humanas seriam apenas algumas delas. Ora, nós, limitados que estamos às nossas possibilidades perspectivas, “não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver” (FW/GC § 374). No limite, somente uma singularidade perspectiva e interpretativa poderia ser apresentada como traço distintivo entre homens e animais. Decerto, sob a óptica dos impulsos, nem mesmo a “razão” ou consciência não poderia transcender esse domínio: “‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo” (JGB/BM § 3).

É nessa mesma trilha que, em *O Anticristo*, Nietzsche coloca o homem entre os animais, com vistas a abalar a prepotência dos que atribuem à razão um estatuto privilegiado, uma prova da origem mais elevada do homem em relação às demais “criaturas”. Não sem propósito, o filósofo afirma que na natureza, homem e animal encontram-se lado a lado, em um “idêntico grau de perfeição” (AC/AC § 14). Nessa passagem, colocar o homem entre os animais significa despojar a razão, o “espírito puro” ou a chamada “consciência” do estatuto privilegiado outorgado pela tradição metafísica. Nessa mesma direção, na *Genealogia da Moral*, ao vislumbrar os tempos em que o homem passou a viver de forma gregária e pacífica, o filósofo apresenta a razão sob a perspectiva dos impulsos que se interiorizaram: “isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’” (GM/GM II, §16). A “alma”, ou consciência, não ultrapassa o campo da necessidade de obstrução da descarga dos impulsos, dada pelas injunções da vida em comunidade. Portanto, longe de qualquer racionalismo de base metafísica, na contramão daqueles que advogam um estatuto privilegiado ao homem, pautado na razão enquanto um dom de ordem superior, Nietzsche assevera: não há nada

*para além* de um *efetivar-se* de impulsos, em suas múltiplas possibilidades de ordenação hierárquica. Mesmo o pensar é “apenas a relação desses impulsos entre si” (JGB/BM § 36).

Além disso, do mesmo modo que Nietzsche revela que na origem da consciência está um processo de interiorização de impulsos, e que mesmo o pensar deve ser remetido a esse domínio, o filósofo ainda esclarece que o pensamento consciente é somente a “parte mais superficial, a parte pior – pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação” (FW/GC § 354). Por conseguinte, com a consciência, “é o instinto de rebanho que, com ela, afinal, toma a palavra (e também *as palavras*)” (GM/GM I, §2). Segundo o filósofo, a linguagem, ou o pensamento que se expressa em palavras, em sua origem, foi o que possibilitou a comunicação entre os homens. Ela tornou inteligíveis necessidades e possibilitou a criação de estratégias para a conservação daqueles que, isolados, decerto sucumbiriam. Ora, consciência e linguagem têm procedência comum no solo da gregariedade. Formadas para estabelecer uma ponte de comunicação entre os homens, elas carregam a marca do genérico e do superficial, do mediano e do inteligível a todos. Portanto, a linguagem ordinária presta-se exclusivamente ao *comunicar-se* e isso somente é possível por seu caráter convencional: “desviar-se teimosamente da convenção significa: não querer ser entendido” (WS/AS § 122).

Mas, se a linguagem, enquanto pensamento consciente, traduz o mundo de modo “raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho” (FW/GC § 354), foi esse mesmo caráter simplificador e generalizador da consciência que possibilitou a conservação dos indivíduos. Com efeito, Nietzsche acredita que tiveram vantagem na conservação aqueles que fixaram “verdades” como: “existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece, que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é

bom em si” (FW/GC § 110). O problema apontado pelo filósofo é que esses “erros” que se revelaram úteis e conservadores da espécie, passado um enorme intervalo de tempo, se petrificaram em “verdades” de valor inquestionável: “agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, uma designação uniformemente válida das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira” (VL/VM §1). Da utilidade para conservação da espécie à “expressão adequada” da efetividade, a linguagem passou a alicerçar a crença na qual há verdades inscritas no mundo, passíveis de serem expressas em palavras, ou seja, “com eles (a palavra e o conceito) não nos limitamos a *designar* as coisas, pensamos captar originalmente, através deles, o *verdadeiro* nelas” (WS/AS §11). Desprezado o caráter simplificador da consciência e o convencionalismo da linguagem, conceitos e palavras passaram a expressar a verdade das coisas, através da identificação da *designação* da coisa com o *que a coisa é* efetivamente.

Vê-se que, do ponto de vista nietzschiano, bem faz Diógenes ao limitar-se ao cajado como instrumento de toda *designação* possível<sup>10</sup>. Com efeito, ao ouvir as preleções de Platão sobre as idéias, com referências à “mesidade” e à “tacidade”, Diógenes contra-argumentava: “*A mesa e a taça eu vejo, Platão, porém tua ‘mesidade’ e ‘tacidade’ não posso ver de forma alguma*” (Laértios, VI, p. 165). Diógenes também saía às ruas, em plena luz do dia, com uma lanterna na mão, à procura do “homem universal” e, efetivamente, não o encontrava. Pode-se entrever que a resposta cínica ao genérico do conceito é, sem passar pelo universal da linguagem, operar uma indexação direta do ser individual, único que possuiria realidade objetiva. Destarte, toda *designação* seria dada por uma “mostração pura” ou uma “ação exemplar”, o que esclarece porque Diógenes realizou a prova da existência do movimento ao caminhar: “Diógenes deu a seguinte resposta a alguém que sustentava

que não existe o movimento: levantou-se e começou a caminhar” (Laêrtios, VI, p. 162). A nosso ver, é na mesma vereda dos cínicos que, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche diz que unicamente a “desconsideração do individual e do efetivo nos dá o conceito” (VL/VM, §1).

De fato, para o filósofo alemão, simplificadoras, consciência e linguagem não dão conta de expressar o *vir-a-ser* próprio à efetividade e nos coagem à crença no *ser*: “A linguagem pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia: entramos em um grosseiro fetichismo, quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem, ou, dito em alemão, da *razão*” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5). Nietzsche mostra-se atento às “seduções” da linguagem metafísica e denuncia que é somente o caráter simplificador da consciência, que “nos coage a pôr unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser” (*idem*). Em última análise, são os “preconceitos da linguagem metafísica” que introduzem sub-repticiamente a crença no *ser*, “vemo-nos, de certo modo, enredados no erro, *necessitados* ao erro (...): pois esse erro tem a seu favor cada palavra, cada proposição que nós falamos” (*idem*). Para Nietzsche, é somente do *eu* da linguagem metafísica ou, mais precisamente, de um encadeamento lógico-gramatical, que se segue o conceito de *ser*: “somente da concepção ‘eu’ se segue, como derivado, o conceito ‘ser’...” (*idem*).

Portanto, pode-se afirmar que Nietzsche e os cínicos, cada qual a seu modo, realizam a crítica às pretensões universalizantes da linguagem, denunciam o convencionalismo do genérico do conceito. E, mais do que isso, eles estabelecem uma necessária relação entre linguagem e crítica moral. Com efeito, a visada cínica não se restringe a colocar às vistas públicas quão artificiosa é a linguagem dos universais. Para os cínicos, linguagem e crítica moral encontram-se enredadas. Por isso, “Antístenes aconselhava os atenienses a decretarem que os asnos são cavalos, e como seus concidadãos consi-

deraram o conselho absurdo, sua justificativa foi: ‘Mas os generais não parecem ter experiência alguma e são eleitos com um simples levantar de mãos’” (Laërtios, VI, p. 154). No domínio da linguagem, toda “eleição” dos casos particulares que recaem sob a generalidade de um conceito é arbitrária, em outros termos, há sempre um “descompasso” entre a universalidade do conceito e a particularidade dos casos. Desse ponto de vista, justifica-se a permuta dos nomes. No entanto, para além de uma crítica à linguagem, o que o cínico tem por mira é a “inexperiência dos generais” ou, mais precisamente, uma crítica moral. Não sem propósito, para a troca dos nomes, de cavalos para asnos, são os generais as figuras exemplares do discurso cínico.

De igual modo, em Nietzsche, linguagem e moral encontram-se enleadas. Para o filósofo, o genérico do conceito expressa unicamente a estreita perspectiva do rebanho e a vulgaridade que lhe é própria: “palavras são sinais sonoros para conceitos: mas conceitos são sinais imagens, mais ou menos determinadas para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. (...) Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens; isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens.” (JGB/BM § 268). Para o filósofo alemão, a linguagem é expressão de um conjunto de valorações morais que, longe de aspirarem à universalidade, são produto das necessidades particulares, a partir das quais foram engendradas. Nesse contexto, em oposição aos que advogam a universalidade no domínio moral, o filósofo protesta: “onde quer que nos deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos (...) moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo” (FW/GC § 116). Ora, para o filósofo, cada moral encontra-se de acordo com as condições de preservação de diferentes comunidades, constitui a expressão das distintas necessidades de um grupo, desse modo, “pode-

se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes” (FW/GC § 116). Para ele, na tábua de valorações morais gregárias é sempre o “instinto de rebanho” que toma a palavra.

Vê-se aqui a proposta da genealogia: avaliar as distintas valorações morais, em outros termos, colocar em questão o *valor* dos valores morais: “enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido, mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado” (GM/GM, prólogo, §6). No entanto, para avaliar as valorações morais, é necessário estabelecer um “critério”, este mesmo impossível de ser avaliado. Ora, somente a vida se furta a qualquer avaliação, pois “seria preciso ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos que viveram, para poder em geral tocar o problema do *valor* da vida: razões bastantes para se compreender que esse problema é um problema inacessível a nós” (GD/CI, Moral como contranatureza, §5). Portanto, em Nietzsche, é a vida como dinamismo de impulsos, em seus processos de ascensão e declínio, que passa a ser critério de avaliação dos valores. Sendo assim, toda moral é expressão de determinado tipo de ordenação hierárquica de impulsos, cada conjunto valorativo é sinal de declínio ou crescimento da atividade de impulsos vitais. Mais precisamente, cada estimativa de valor apresenta-se como “sintoma” de determinada espécie de vida, uma vez que: “se falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a óptica da vida: a vida mesma nos coage a instituir valores: a vida mesma valora através de nós, *quando* instituímos valores” (GD/CI, Moral como contranatureza, §5).

Agora, instaurado o procedimento genealógico, é possível perguntar pelo *valor* da vontade de verdade: “A vontade de verdade precisa de uma crítica – determinemos com isso nossa própria tarefa – o valor da verdade deve ser alguma vez, experimentalmente, *posto em questão...*” (GM/GM III, §24). Ora, como visto, somente com vistas à “preservação” de determinado grupo que as avaliações gregárias tomaram precedência, exclusivamente com fins de “conservação” que dada comunidade atribuiu *valor* a um determinado conjunto de avaliações morais. Por isso, Nietzsche diz: “a verdade é uma espécie de erro, sem a qual uma determinada espécie de ser vivo não poderia viver” (XI, 34 (253)). E qual seria essa espécie de vida, Nietzsche aclara: “de *que* vida? De *que* espécie de vida? – Mas eu já dei a resposta: da vida declinante, da vida enfraquecida, cansada, condenada. Moral, como foi entendida até agora (...) é o próprio *instinto de decadence*” (GD/CI, Moral como contranatureza, §5). Destarte, as avaliações morais gregárias são “sintomas” de determinado *tipo* de vida: uma vida em declínio, uma vida *décadent*. Nesse horizonte, o *valor* da vontade de verdade se inscreve em uma perspectiva de conservação de uma vida declinante. Ela não está em consonância a uma vida ascendente, a um crescimento vital, ao contrário, se revela como um “princípio destrutivo, hostil à vida” ou mesmo uma “velada vontade de morte” (FW/GC § 344).

Retomada nossa questão inicial, é nesse mesmo registro que também se inscreve a “fabulação” de um “mundo verdadeiro”: “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’ (...) é somente uma sugestão da *décadence* – um sintoma de vida *declinante...*” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5). Agora, a divisão de mundos, em “verdadeiro” e “aparente”, na qual se ancorou a tradição filosófica do Ocidente, pode ser apresentada como “sintoma” de *décadence* e os filósofos a mais rematada expressão do “*instinto de rebanho*” que tomou a palavra. O que Nietzsche procura revelar de modo mais veemente é que, de modo subjacente ao amplo uni-

verso conceitual da tradição, existe um ponto em comum aos filósofos: um profundo “mal-estar” em relação aos processos da efetividade: “*Mas com isso está tudo explicado. Quem é que tem razões para se mentir para fora da efetividade? Quem sofre com ela. Mas sofrer com a efetividade significa ser uma efetividade malograda...*” (AC/AC § 15). Para uma efetividade *malograda*, diz o filósofo, “a morte, a mudança, a idade, do mesmo modo que a geração e o crescimento são para eles objeções e até refutações. O que é não *vir-a-ser*: o que *vir-a-ser* não é... Agora, eles acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §1). Em última análise, a protestação de um “mundo verdadeiro”, o apego ao *ser* são “sintomas” de recusa dos processos dinâmicos da vida, do *vir-a-ser* próprio à efetividade, sendo a melhor expressão da condição vital daqueles que, na iminência do perecimento, necessitam de todo modo “conservar-se”.

Assim, no *Crepúsculo dos ídolos*, a filosofia nietzschiana que prenuncia o fim do “mais longo erro”, representado pela trajetória da filosofia no Ocidente: “(*Meio dia: instante da mais curta sombra: fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA*)” (GD/CI, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”, História de um erro). Contudo, para uma nova filosofia, alerta o filósofo, em oposição ao “*instinto de rebanho*” que “tomou a palavra”, é necessária uma nova linguagem, em maior consonância ao dinamismo da efetividade e que possa operar um outro regime de discurso sobre a “verdade”, que encontre no perspectivismo sua divisa. Com efeito, denunciada a “inadequação” da linguagem metafísica, em seu apelo ao *ser*, Nietzsche opõe o discurso de Zarathustra, no qual “todo ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer (...) aprender a falar” (EH/EH, Assim falava Zarathustra, §3). Afinal, é somente no registro do “perspectivismo”, do *vir-a-ser* próprio à efetividade, que a “verdade” poderá ser enunciada. Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche esclarece: “Serão novos amigos



da ‘verdade’ os filósofos do futuro? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não seriam dogmáticos (...) ‘Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele’ – poderia dizer um tal filósofo do futuro. (...) o que pode ser comum sempre terá pouco valor” (JGB/BM § 43). Vê-se que “verdade” aqui não encontra esteio na universalidade. Não obstante, o perspectivismo nietzschiano não resvala em um “relativismo” perspectivo, na medida em que o filósofo toma a vida por critério de avaliação dos juízos: “a falsidade de um juízo ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira. A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie” (JGB/BM § 4). Indo mais longe, ao ver do filósofo, é somente a partir de uma linguagem afinada aos processos dinâmicos da vida que se torna possível expressar novas valorações para o tempo vindouro, em graus mais consoantes a uma vida ascendente.

Desse modo, pode-se, por fim, refletir em que medida a *parresia*, característica maior do cinismo grego, pode auxiliar Nietzsche a operar um outro regime de enunciação da “verdade”. No registro cínico, ao perguntarem a Diógenes “qual a coisa mais bela entre os homens, esse filósofo respondeu: ‘A liberdade de palavra’” (Laêrtios, VI, p. 169). Validamente, a *parresia* cínica pode ser compreendida como a franqueza e a liberdade da palavra para enunciar a verdade e se posicionar contra as imposturas do poder, a lisonja e os falsos problemas filosóficos. Inscrita em uma filosofia moral, tal forma de transmissão da verdade é sempre articulada a um outro *ethos* do enunciador. Nesse aspecto, a aproximação da *parresia* cínica com a filosofia nietzschiana mostra-se assaz pertinente. Em Nietzsche, para a filosofia do futuro, é a transvaloração dos valores que está colocada como tarefa. Além disso, se a *parresia* está sempre vinculada ao humor e ao riso, como melhor forma de enunciação da verdade, o

uso que Nietzsche faz do riso, em seu potencial desestabilizador das aspirações dogmáticas, não deixa de guardar, de certa forma, algum grau de parentesco com o recurso cínico. Com efeito, são muitos os exemplos nos quais os cínicos articulam o humor e a crítica ao *nomos*, entre eles é ilustrativo o episódio no qual “um serviçal que roubara uma taça do tesouro sagrado é arrastado pelos guardiães de um templo” e, ao ver o fato, Diógenes profere: “os grandes ladrões arrastam o pequeno ladrão” (LAËRTIOS, VI, p.163). Aqui, vê-se que o humor e desmascaramento das imposturas do poder instituído mostram-se indissociáveis. De igual modo, são inúmeros os exemplos de uso do humor contra os falsos problemas filosóficos. Como visto, a filosofia platônica é um dos alvos frequentes.

Na vereda aberta pelo cinismo, a filosofia *experimental* nietzschiana faz uso do riso como recurso à crítica. Em Nietzsche, é a impossibilidade do riso, da *postura irônica* em relação a seus próprios posicionamentos, às suas perspectivas, a seus pontos de vista, que denuncia a estreiteza do filósofo. Não à toa, o filósofo alemão pode realizar uma hierarquia dos filósofos de acordo com a qualidade de seu riso – “colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*” (JGB/BM § 294). Pode-se conjecturar que somente a possibilidade de rir de si mesmo, em seu potencial desestabilizador, pode promover a abertura para a experimentação de uma nova gama perspectiva. Com efeito, Nietzsche abre a *Gaia Ciência* com os seguintes versos: “Inscrição sobre minha porta: Vivo em minha própria casa / Jamais imitei algo de alguém / E sempre ri de todo mestre / Que nunca riu de si também”. Vê-se que o riso pode ser um antídoto contra o ater-se a um único ponto de vista, pode impedir o paralisar-se em um único viés perspectivo. Ora, ao contrário da “petrificação” perspectiva, é exatamente todo tipo de “andança pelo proibido”, a adoção de perspectivas banidas pela moralidade de seu tempo e até mesmo certo flerte com a *décadence*, o que caracteriza o experimentalismo nietzschiano. Experimentalismo sem o qual

uma transvaloração dos valores não poderia ser realizada. Por isso, em *Ecce homo*, sobre sua “experimentação” da *décadence*, diz Nietzsche: “está agora em minha mão – tenho mão para isso – *trastrocar perspectivas*: primeira razão pela qual para mim, somente, talvez, é possível em geral uma ‘transvaloração dos valores’” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §1).

No âmbito da crítica à “vontade de verdade”, o riso apresenta potencial desestabilizador das aspirações dogmáticas. Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche ironiza: “supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres. De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama?” (JGB/BM, Prólogo). De fato, os dogmáticos entenderam pouco de “verdade”. A seriedade não lhes permitiu a abertura à experimentação de novas perspectivas, a insistência na adesão incondicional à “verdade” os condenou ao dogma. Ora, o que Nietzsche desmascara e do que ele pode rir é que os dogmáticos tomaram por verdades “sólidas, canônicas, obrigatórias” um “batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas” (VL/VM §1) e procuraram endereçá-las a algum *ser* no mundo. Não obstante, o que os dogmáticos nem ao menos imaginam é que aspiram à “verdade” porque o *vir-a-ser* lhes é insuportável. Em última análise, nem sequer suspeitam que a “vontade de verdade” é o imperativo de uma condição vital *décadence*, da qual não poderiam escapar: “É um auto-engano dos filósofos e moralistas pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela. O sair está fora de sua força: mesmo aquilo que escolhe como remédio, como salvação, é apenas, outra vez, uma expressão de *décadence*” (GD/CI, O problema de Sócrates, §11).

Não obstante, a nosso ver, a crítica de Nietzsche à *décadence* de seu tempo não resvala em um pessimismo ou niilismo suicidas. Ao contrário, ao denunciar a vontade de verdade como um “*princípio destrutivo, hostil à vida*” (FW/GC § 344) ou uma “*velada vontade de morte*” (*idem*), o filósofo enceta sua tarefa de transvaloração dos valores e anuncia a necessidade de criação de novas valorações para o tempo vindouro, em graus mais consoantes a uma vida ascendente. Com efeito, Nietzsche esclarece: “uma filosofia *experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação ou não, em uma vontade de não” (XIII, 16 (32)). Isso significa dizer que, longe de ater-se exclusivamente à demolição do ideário moderno, a filosofia a golpes de martelo não deixa de ser também um prelúdio a uma filosofia do futuro. Como bem apresenta o filósofo, somente uma vontade de criar pode impelir um martelo à pedra (*Za/ZA*, Nas ilhas bem-aventuradas). Ora, tal como os golpes de cajado dos cínicos tinham também por intento a afirmação de um novo *ethos*, o martelo nietzschiano tem por tarefa a transvaloração dos valores de seu tempo. Em outros termos, a crítica de Nietzsche ao ideário moderno não o conduz a um “jogo infinitamente ligeiro com o nada”<sup>11</sup> ou a uma ironização absoluta das idéias, ante a impossibilidade da razão de sustentar quaisquer verdades. Ao contrário, ao apresentar a vida como critério de imposição de valores, o filósofo alia a enunciação da “verdade” ao perspectivismo e coloca em jogo a emergência de um distinto conjunto de valorações, agora, em harmonia a uma vida que cresce.

**Abstract:** This paper aims to present the possible links between the general orientations of Greek cynicism and Nietzsche’s philosophy. Its goal is to point out how the cynicism helped Nietzsche in his critique. It is analyzed some of the Nietzschean techniques of criticizing the “will to truth”, which partakes some characteristics of the cynical philosophy of Antiquity, as well as its further reception by means of irony.

**Keywords:** cynicism – perspectivism – genealogy – will to truth

## **notas**

- <sup>1</sup> No *Crepúsculo dos Ídolos*, vê-se que Nietzsche concordaria com Diógenes sobre o fato de Platão ser “enfadonho” e acrescentaria, além disso, “trapaceiro” e “covarde”: “Platão é enfadonho. – Por último, minha desconfiança, com Platão, vai até o fundo: acho-o tão extraviado de todos os instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão preexistentemente cristão – ele já tem o conceito ‘bom’ como conceito supremo –, que, sobre o inteiro fenômeno Platão, eu usaria antes a dura palavra ‘alta trapaça’ ou, se preferem ouvir, idealismo – do que qualquer outra. (...) Na grande fatalidade do cristianismo, Platão é aquela ambigüidade e fascinação, chamada ‘ideal’, que tornou possível às naturezas mais nobres da antiguidade o mal-entendido sobre si mesmas e o primeiro passo na *ponte* que conduzia à ‘cruz’... E quanto de Platão há ainda no conceito Igreja, no edifício, no sistema, na praxe da Igreja! – (...) Platão é um covarde diante da realidade, *conseqüentemente* refugia-se no ideal” (GD/CI, O que devo aos antigos, §2).

- <sup>2</sup> Sobre a identificação do “mundo aparente” à “realidade”, Marton esclarece que, na filosofia de Nietzsche, “em algumas ocasiões, (...) ‘verdadeiro’ ou ‘real’ é o domínio do supra-sensível e ‘aparente’, o campo da experiência humana: é quando se aplica a criticar a distinção entre mundo sensível e inteligível. Em outras, opera exata inversão no uso dessas expressões: ‘real’ é o mundo que se vive aqui e agora, e ‘aparente’, o que a ele se justapõe e se postula erroneamente existir: é quando se dedica a explicitar sua posição a respeito dessas questões. Existem ainda aquelas em que afirma ser este mundo aparente e, por isso mesmo, o único real; é quando se empenha, a partir do perspectivismo, em deixar claro o que entende por conhecimento” (MARTON 5, p.185). Essa nota apenas procura apontar que os usos dos termos “verdadeiro”, “real” e “aparente”, em Nietzsche, não são unívocos e figuram de modos distintos, de acordo com o registro de discussão e a estratégia do filósofo.
- <sup>3</sup> Não podemos esquecer que Nietzsche, no *Crepúsculo dos ídolos*, em “*História de um erro*”, afirma que com a expulsão do “mundo verdadeiro” ocorreu, também, a expulsão do “mundo aparente”. Acompanhamos Müller-Lauter quando mostra como a concepção de mundo nietzschiana, em sua “insuprimível perspectividade” decorrente do pluralismo da vontade de potência, pode levar à dissolução do problema de sua suposta aparência: “Podendo-se falar apenas em mundos perspectivos, dissolve-se o problema de sua suposta aparência: ‘O mundo não é para nós apenas um resumir relações sob uma medida?’ A proposição seguinte contém a resposta afirmativa: ‘Tão logo falte essa arbitrária medida, nosso mundo *se derrete*’. Se não há qualquer ‘medida absoluta’, então não resta mais nenhuma sombra de *direito* de se falar em *aparência* (*Schein*)” (MÜLLER-LAUTER 6, p.100).

- <sup>4</sup> Lembramos de Deleuze, na *Lógica do Sentido*, ao opor a ascese da alma platônica, como um “pássaro” que se eleva ao mundo das idéias, às dobras do manto de Antístenes, Diógenes, infestadas de “carrapatos” e “piolhos” In: DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969 (*Collection Critique*).
- <sup>5</sup> Foucault, na *História da Sexualidade*, sobre o regime dos prazeres (*aphrodisia*), comenta: “o exemplo animal que tão freqüentemente tinha servido para desqualificar os apetites do homem pode, pelo contrário, constituir um modelo de conduta. É que em seu regime sexual os animais seguem as exigências do corpo, mas nunca nada a mais, nem nada de diferente, o que os conduz, explica Rufo, e portanto deve também guiar os humanos, não são os *doxai* mas “os prelúdios da natureza que necessitam de evacuação”. Assim também para Galeno os animais não são impulsionados para a conjunção sexual pela “opinião” – *doxa* – de que “o gozo é uma coisa boa”, eles só são levados às relações sexuais “para expulsar o esperma que o fatiga” (...) Tal é de fato a lição que Galeno retira do célebre gesto de Diógenes: sem mesmo esperar a prostituta a quem tinha pedido para vir, o filósofo liberou-se a si próprio do humor que o embaraçava: ao fazer isso, ele queria, de acordo com Galeno, evacuar seu esperma ‘sem buscar o prazer que acompanha essa emissão’” (FOUCAULT 3, p. 138-140).
- <sup>6</sup> Há quem possa objetar que falta aos cínicos uma filosofia da natureza, de modo a estabelecer as bases para uma filosofia moral, que não a negação do *nomos* que lhe serviria sempre de contra-face. Nesse aspecto, valeria a objeção hegeliana de que o cinismo encontra problemas na medida em que suas orientações morais encontram esteio naquilo mesmo que deve negar, no *nomos*. Na mesma direção, Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, apresenta os

cínicos, em termos de cultura, unicamente restritos à “negação” das opiniões dominantes: “o epicúrio utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes, eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação” (MAI/HHI § 275).

<sup>7</sup> De modo mais preciso, Nietzsche prefere o termo “efetividade”, ao uso do conceito “natureza”. Em *O Anticristo*, ao inscrever o conceito de natureza entre as “ficções” da religião e da moral, no cristianismo, ele aclara “depois que o conceito natureza foi inventado como contra-conceito para ‘Deus’, ‘natural’ tinha de ser a palavra para ‘reprovável’ – aquele inteiro mundo de ficções tem sua raiz no ódio contra o natural (– a efetividade! –), é expressão de um profundo mal-estar com o efetivo...” (AC/AC § 15). Com efeito, podemos entrever certo “ranço metafísico” no conceito de natureza, seja quando remetido ao chamado “mundo natural” – ainda no registro de um dualismo de mundos – ou mais diretamente quando usado em referência a uma suposta “natureza humana”. Nessa passagem, ao optar por “efetividade”, Nietzsche procura marcar seu afastamento em relação à tradição metafísica.

<sup>8</sup> Ao longo de sua obra, para referir-se ao dinamismo vital, Nietzsche faz uso dos termos impulso (*Trieb*), afeto (*Affekt*) e, por vezes, instinto (*Instinkt*), de modo intercambiável. O termo força (*Kraft*) Nietzsche faz figurar, de modo mais corrente, na exposição de sua tese cosmológica. O conceito vontade de potência (*Wille zur Macht*) aparece na obra publicada e, em grande parte, em fragmentos póstumos. Em nossa argumentação, será utilizado somente o termo impulso (*Trieb*), em uma acepção genérica, em referência aos processos da efetividade.

<sup>9</sup> Embora não seja nossa intenção desenvolver mais esse conceito, em um fragmento póstumo, diz Nietzsche: “Que o valor do mundo está em nossa interpretação (...) que as



interpretações até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nós nos conservamos na vida, (...) que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo fortalecimento alcançado a todo alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isso percorre meus escritos. O mundo, que em algo nos importa, é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas uma composição (*Ausdichtung*) e arredondamento (*Rundung*) sobre uma magra soma de observações. O mundo é ‘em fluxo’, como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que jamais se aproxima da verdade – pois não existe nenhuma verdade” (XII, 2 [108]).

<sup>10</sup> Novamente aqui, acompanhamos Deleuze, na *Lógica do Sentido*, ao considerar o bastão “*comme instrument de toute désignation possible*” (DELEUZE 2, p. 159).

<sup>11</sup> Cita-se aqui a afirmação de Kierkegaard, em sua dissertação sobre o conceito de ironia de 1841, tendo em vista a análise de Paulo Arantes: “*o jogo infinitamente ligeiro com o nada a que se resume a ironia é um pouco a meditação entre burlesca e melancólica ante o espetáculo da ruína moderna cifrada na caducidade precoce das idéias*” (ARANTES 1). O autor desenvolve longamente, no cenário alemão, a relação entre a consciência da nulidade das idéias, a “autodissolução dos ideais”, e o “sentimento de vazio” que daí advém. O mote “quando tudo se equivale, nada vale nada” indica que a meditação sobre a caducidade precoce das idéias pode conduzir à suspensão da tese natural da seriedade do mundo e, de igual modo, fazer despontar o niilismo ante a percepção da instabilidade de todo e qualquer ideário.

## referências bibliográficas

1. ARANTES, P. E. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
2. DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969 (*Collection Critique*).
3. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade III: o cuidado de si* (trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque). Rio de Janeiro: Graal, 7ª edição, 1985.
4. LAËRTIOS, D. *Vida e Doutrinas dos filósofos ilustres* (trad: Mário da Gama Kury). Brasília: Editora UnB, 1988 (*Coleção Biblioteca Clássica UNB*).
5. MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG 2ª ed. 2000.
6. MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. (trad: Oswaldo Giacóia Jr.) São Paulo: Annablume, 1997.
7. NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. (trad: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
8. \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal* (trad: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
9. \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. (trad: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
10. \_\_\_\_\_. *Ecce Homo* (trad: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2ªed. 2000.
11. \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral* (trad: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

12. NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. (trad: Rubens Rodrigues Torres Filho). Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
13. \_\_\_\_\_. *O caso Wagner / Nietzsche contra Wagner* (trad: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
14. SAFATLE, V. P. “Nietzsche e a ironia em música”. In: *cadernos Nietzsche* (21), São Paulo, 2006, p. 7-28.

