



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Artes

Carlos Gustavo da Costa Fernandes


**Apreciações trágico-nietzschianas acerca da pós-modernidade:
uma aventura estética na construção do homem total**

Rio de Janeiro

2015

Carlos Gustavo da Costa Fernandes

**Apreciações trágico-nietzschianas acerca da pós-modernidade:
uma aventura estética na construção do homem total**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Arte e Cultura Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Aldo Victorio Filho

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHB

F363 Fernandes, Carlos Gustavo da Costa.
Apreciações trágico-nietzschianas a cerca da pós-modernidade: uma aventura estética na construção do homem total / Carlos Gustavo da Costa Fernandes. – 2015.
96 f.: il.

Orientador: Aldo Victorio Filho.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Artes.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Teses. 2. Modernidade – Teses. 3. Pós-modernidade – Teses. 4. Filosofia e estética – Teses. 5. Filosofia e ciências sociais – Teses. 6. Estética – Teses. I. Victorio Filho, Aldo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Artes. III. Título.

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Carlos Gustavo da Costa Fernandes

**Apreciações trágico-nietzschianas acerca da pós-modernidade:
uma aventura estética na construção do homem total**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Arte e Cultura Contemporânea

Aprovada em 12 de fevereiro de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Aldo Victorio Filho
Instituto de Artes - UERJ

Prof^a. Dra. Denise Espírito Santo
Instituto de Artes - UERJ

Prof. Dr. Aristóteles de Paula Berino
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

... para minha esposa.

AGRADECIMENTOS

Ao meu querido orientador Aldo Victorio Filho, pelo conhecimento e paciência dedicados ao orientando e ao tema, pelas valiosas sugestões e estímulo nos últimos anos.

Aos professores do programa e à banca, pelo interesse e esforços em prol da pesquisa.

À Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pelo apoio concedido.

Aos amigos, funcionários e colegas de Mestrado. Uma especial ressalva a Leandro de Souza Silva, pela amizade, pelas discussões e leituras.

Ao professor Mauro José Sá Rego Costa, que na impossibilidade de compor a banca, acrescentou muito ao trabalho final com suas considerações no exame de qualificação.

Aos coorientadores não-oficiais Mariana Novaes de Medeiros e Thiago Cardoso, por toda a ajuda.

Aos amigos Victor Hugo Lima da Costa, Fernando Octávio Duarte Braga, Fabiano do Amaral, Marcus Simões, Wanderley Pereira, Denis Sacramento Ferreira e Clarissa Cezário da Cunha, pelas discussões, críticas e cervejas.

Aos meus pais, que sempre me incentivaram a sempre saber mais.

Ao meu avô.

À Vanessa, pela paciência, pelo amor, pelas tardes de domingo em frente à televisão enquanto eu estudava, pelas férias quase perdidas e pelos colos e esporros, quando necessários... por não me deixar desistir.

With tuppence for paper and strings,

you can have your own set of wings!

With your feet on the ground, you're a bird in flight

with your fist holding tight

to the string of your kite!

Mr. George Bank.

RESUMO

FERNANDES, Carlos Gustavo da Costa. *Apreciações trágico-nietzschianas acerca da pós-modernidade: uma aventura estética na construção do homem total*. 2015. 96 f. Dissertação (Mestrado em Arte e Cultura Contemporânea) – Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

As apreciações trágico-nietzschianas acerca da Pós-modernidade pretende investigar a contemporaneidade, tida na filosofia e nas ciências sociais como Pós-modernidade, a partir de postulados teóricos da primeira fase do pensamento de Friedrich Nietzsche, pensador alemão moderno. Uma contemporaneidade que se vê entre dois paradigmas divergentes: um metafísico e assertivo contra um estético e potente. Apesar de temporalmente localizado na Modernidade, Nietzsche desenvolveu um pensamento crítico ao seu tempo, tendo inclusive, antecipado aquela corrente estética pós-moderna, a partir da exemplificação do homem trágico grego, tido como não despedaçado pelas exigências da Modernidade, sendo assim total, como fora a sua arte. A completar essa ideia, autores contemporâneos que pensam diretamente seu tempo, juntam-se a Nietzsche a fim de completar uma análise impossível para o filósofo alemão.

Palavras-chave: Nietzsche. Modernidade. Pós-modernidade. Estética. Trágico.

ABSTRACT

FERNANDES, Carlos Gustavo da Costa. *Tragic nietzschean considerations on Post-modernity: an aesthetic quest in the making of the total man*. 2015. 96 f. Dissertação (Mestrado em Arte e Cultura Contemporânea) – Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

The both tragic and nietzschean assessments on Post-modernity aim to investigate the contemporaneity, understood in Philosophy and Social Sciences as Post-modernity, from theoretical postulates belonging to the first phase of the German modern thinker Friedrich Nietzsche's thinkings. A contemporaneity which may be seen between two divergent paradigms: a metaphysical and assertive against an aesthetic and powerful. Although temporally located in Modernity, Nietzsche developed a critical reasoning towards his time. He was also responsible for anticipating that post-modern aesthetics current, from the exemplification of the tragic Greek man, believed to be untorn by the demands of Modernity, therefore being whole, one, as his art once was. To complement this idea, contemporary authors who think directly their time, join Nietzsche in order to complete an analysis that was impossible for the German philosopher.

Keywords: Nietzsche. Modernity. Post-modernity. Aesthetics. Tragic.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	NIETZSCHE E A MODERNIDADE	17
1.1	Os muitos Nietzsches.....	18
1.2	O primeiro Nietzsche: fase trágica.....	24
1.3	Considerações parciais sobre o Homem Total.....	52
2	PERSPECTIVAS PÓS-MODERNAS	54
2.1	Jean-François Lyotard e “A condição pós-moderna”.....	56
2.2	Gianni Vattimo e “O fim da modernidade”.....	62
2.3	Michel Maffesoli e “O tempo retorna”.....	68
2.4	Considerações parciais acerca do sujeito pós-moderno.....	75
3	SELEÇÕES NACIONAIS (?)	77
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
	REFERÊNCIAS	94

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresenta-se aqui apenas como uma parte do que poderia ter sido. Objeto velado, o interesse original desse empreendimento acadêmico, registrado como dissertação de mestrado, sofreu inúmeros cortes e adequações até que chegasse a forma atual. Não poderia ser diferente, uma vez que a vontade e curiosidade que o impulsionara são deveras maiores que as margens oferecidas pelas regras acadêmicas de apresentação de pesquisas, no que concerne a qualidade de pesquisa e apresentação desta.

O objeto original decorria de dúvidas surgidas ainda antes da graduação em Filosofia e que, gradativamente, foram avolumadas por esta. O fim dessa etapa e o início da que veio a seguir, como professor de Ensino Médio de Filosofia e Sociologia para alunos do Estado do Rio de Janeiro, não garantiram o apaziguamento das antigas tensões. Antes, as dúvidas do agora professor se juntaram às herdadas do aluno... que se somaram a de seus atuais alunos. Dúvidas sobre o hoje, sobre a complexidade cultural do contemporâneo, com normas instituídas em questionamento, e com outras tantas a surgir.

Uma complexidade cultural herdeira da Modernidade, que se apresentara aos atentos como repressiva e opressiva. Uma complexidade cultural que ao não apresentar saídas para os desejos ou volições dos indivíduos inseridos na comunidade, decretara sua instabilidade. Uma cultura que forçara cada membro a uma identificação com o conjunto na mesma intensidade com que as individualidades sugeridas. Uma vida difícil, inconscientemente inconsistente e, quase sempre, incompleta. Nesse quadro, como não me questionar o meu papel como educador? Como não perguntar pela minha verdadeira função frente a tal complexidade?

Mas, teimosamente perseverante, insisti. E, em meio a dúvidas, surgira um autor há muito visto com certo desdém, a saber, Friedrich Wilhelm Nietzsche: filólogo alemão do século XIX, utilizado em inúmeras áreas das ciências humanas como livre pensador, e sempre tomado como a frente do seu tempo, com uma legião de fãs a citar seu nome e seus escritos – muito mais como moda e demonstração de certa intelectualidade, do que com real entendimento do seu pensamento, como pude comprovar posteriormente. Um autor que vivia seu pensamento. Atento e contra a problemática cultural de seu tempo.

Em contraposição ao pensamento nietzschiano, destaco o iluminista, também alemão, Immanuel Kant, como personificação do tempo por mim (e por Nietzsche) questionado. Sua filosofia, produzida um século antes da de Nietzsche, servira como base de entendimento

intelectual de uma era denominada Modernidade – vista, no campo das ideias, também como pós-medieval. Era essa, comprometida com uma série de conquistas, que produziram, porém, os efeitos colaterais há pouco comentados. Uma era que visava o progresso alicerçado na razão. Para Kant (e os iluministas, em geral), o homem somente evoluiria destacando-se das determinações da Natureza através da razão. A liberdade da razão e o esforço para sua manutenção e aprimoramento eram as chaves para a supremacia dos homens sobre os outros seres exclusivamente instintivos – e que só poderia ser plena quando englobasse todos os indivíduos na Terra¹.

À leitura de Kant, em claro desalinho a Nietzsche, juntaram-se ainda Karl Marx e Sigmund Freud numa posição intermediária. A breve leitura desses pensadores melhorou meu entendimento das condições culturais modernas; cada um a seu modo apresentaram análises sobre seu tempo, o que não ousou discorrer no presente trabalho. Como pode ser observado, se o objeto original de interesse fosse levado a cabo, o corpo desse trabalho seria por demais grande e cansativo, além de inadequado ao campo das artes – uma vez que a economia e a psicanálise deveriam, outrossim, ser atreladas ao pensamento inicial.

Todavia, desse pesado arcabouço teórico composto por pensadores alemães, um ponto se destacou: a condição do sujeito exigida pela Modernidade. A Modernidade construiu um modelo exemplar de sujeito, do qual exigia desempenho e adequação ao conjunto social. Um sujeito que não poderia ser o tempo todo aquilo que desejava ser. Um sujeito que deveria sempre (e, a todo momento) ser útil a sociedade. Perfeitamente adequado e previsível. Que deveria sempre desempenhar papéis de acordo com o esperado, ora na vida privada, ora da vida pública... por vezes sujeitos opostos e desconexos entre si, mas sempre sob os olhares e julgamentos de outrem, à espera de aprovação. Papéis que nem sempre estariam em concordância consigo mesmo, que nem mesmo o permitiriam ser quem desejasse ser. Mas que lhes impunham sempre estar de acordo com o progresso e a evolução da cultura humana.

Nietzsche percebeu essa condição destotalizante, “despedaçada”² e desvelou-a, mais que nas outras, em seus escritos da primeira fase – especialistas apontam a divisão do

¹ Ideia kantiana descrita na 8ª proposição em “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita” (1784), embora já desenvolvida anteriormente, que defende uma grande e única comunidade humana regida pela razão. Enquanto todos os seres humanos não estivessem no mesmo estágio, a paz universal não seria alcançada.

² Em “A visão dionisíaca do mundo”, na primeira conferência, ao utilizar a ideia do então amigo Richard Wagner de “obra de arte total” (presente também em “O nascimento da tragédia”), Nietzsche remete ao homem em partes captador de obras também despedaçadas: “[...] o mau hábito moderno de não podermos gozar como homens inteiros: estamos como que despedaçados pelas artes absolutas e só gozamos como pedaços [...]” (NIETZSCHE, 1870, p. 51)

pensamento nietzschiano em três fases: a jovem, a livre e errante, e a autobiográfica. Contemporâneo a este processo, seu mérito foi percebê-lo, criticá-lo e, mais que tudo, apresentar uma solução precocemente, por meio da arte. Mas, da verdadeira arte³, da arte trágica resgatada da antiguidade clássica antes de sua perversão iniciada pela filosofia socrática – na visão nietzschiana, mais um sofista! – e desenvolvida pelo Iluminismo, pela Modernidade. Uma perversão que colocara a filosofia num pretense caminho evolutivo para a ciência, desconexo com a arte trágica – quando muito, vista como parte de um sistema racional, e, por conta disso, racionalizável.

Mais do que simplesmente falar sobre arte, Nietzsche, desde o princípio de seus escritos apresenta um pensamento estético, que transborda o campo das artes e alcança o da vida. Um pensamento que estetiza a filosofia. Um pensamento que estetiza a vida. Um pensamento poético antagonista ao Positivismo, ao cosmopolitismo e ao evolucionismo modernos, que opõem o homem ao seu entorno, num constante desespero pela precisão, domínio, antecipação. Um pensamento poético reconciliador do homem para com a Natureza – posto que não há, de fato, destaque entre homem e Natureza como a Modernidade fez por parecer com ideias como o Contrato Social. Um pensamento que clama em trazer o “filho pródigo”⁴ ao seio da mãe e o reconciliar, acalentar, completando-o. Um pensamento que junta natureza e sociedade, e não os opõem.

Em resumo, um pensamento que visa superar a fragmentação do sujeito, destotalizado pela Modernidade. Nietzsche não apresenta em lugar algum a proposta de Homem Total registrada no título desse trabalho. Mas a ideia está presente quando ele utiliza a expressão “obra de arte total”, derivado de escritos do então amigo Richard Wagner. E é desta expressão que faço uso para embasar a ideia de Homem Total. Um homem trágico, um homem além-do-moderno, pós-moderno, que se constrói esteticamente e constrói esteticamente o mundo e as suas relações, sem apenas ser racional ou funcional, mas também emocional e intuitivo: Apolíneo e Dionisíaco. A “obra de arte total” só será possível a partir de e para homens totais.

³ Tese central da estética nietzschiana defendida em “O nascimento da tragédia” e em “A visão dionisíaca do mundo”, onde a “verdadeira” arte seria aquela onde Apolo e Dionísio se completariam. Tal arte seria exemplificada historicamente na tragédia grega, produzida por artistas não tocados pelas disposições socráticas: uma “obra de arte total”.

⁴ Como Nietzsche nomeia o homem em relação a natureza, em “O nascimento da tragédia”, quando do desgarramento socrático e moderno do seio da mãe natureza e retorno a ela com a atitude trágica e estética pós-moderna: nota número 25 de “O nascimento da tragédia”.

A aventura estética trágico-nietzschiana⁵ começa pelo seu pensamento extemporaneamente estético⁶. Nietzsche constrói um pensamento estético em meio a um paradigma científico que é a Modernidade, e faz dele uma ferramenta para a reconstrução da unidade do sujeito, tornando-o apto a um retorno ao todo, numa catarse reconciliatória e não destinada ao entretenimento passivo e parcial. Diferentemente da maioria dos estetas e filósofos da arte de sua época, Nietzsche deslocara o pensamento sobre as produções artísticas humanas para o centro de sua filosofia. Para o centro do seu pensamento. Esta seria uma atividade eminentemente humana e considerada sempre a partir de um executor humano. Sempre a partir de um sujeito produtor de si mesmo. Uma estética ativa⁷, onde todos (e qualquer um) seriam artistas. Contra esse posicionamento, o que até então fora pensado sobre as artes, é que estas tinham um valor complementar a capacidade racional humana. Desde os clássicos, passando pela Idade Média, e retornando aos modernos, a arte sempre fora pensada como mais uma das capacidades humanas, quando não, a menos importante delas. Uma capacidade ainda ligada ao prazer, ao êxtase e ao entretenimento. Mas, uma atividade realizada por poucos (considerados gênios) e apreciada por muitos, de forma passiva. Essas produções, assim como qualquer outro tema, poderiam e deveriam ser analisadas e formalizadas. E o foram pela Filosofia da Arte e pela “Ciência Estética”⁸, mas sempre dentro de um grande sistema e a partir de critérios que variavam desde a perspectiva do sujeito, tentando dar sentido ao prazer e ao gosto, até a definição objetiva do belo (e do feio). Sistemas modernos que transformaram tudo em ciência (como físicos a recolher e catalogar experiências para construção de fórmulas precisas e universais) e desconsideraram as potências do pensamento humano, desconsideraram seu caráter criador, que a arte deveria dar conta. Independente da posição tomada a cerca da arte, os pensadores e teóricos da arte pecaram (sob a perspectiva nietzschiana) ao tentar sistematizar a potência criadora humana.

⁵ Termo utilizado no título desse trabalho e que se refere, por licença poética, a primeira fase do pensamento nietzschiano, estabelecida por especialistas entre os anos de 1870 a 1876, cujas obras transbordavam uma essência estética a partir do exemplo trágico.

⁶ Ou intempestivo: referente ao pensamento fora de seu tempo. Com essa expressão, Nietzsche se coloca como observador de seu próprio tempo, mas em condições de se retirar dele o suficiente para criticá-lo. Nome-título de quatro textos escritos na primeira fase do autor, conhecidas em conjunto como “considerações intempestivas” ou “considerações extemporâneas”.

⁷ Termo usado por Marilena Chauí, em “Convite a filosofia”, que designa a produção estética a partir do autor, sob a perspectiva de quem produz.

⁸ Termo usado por Nietzsche, em “O nascimento da tragédia” para designar o estudo das artes. (Nietzsche, 1872, p. 24).

Esse transbordamento do pensamento estético nietzschiano para outras áreas fica provado, ainda que se nos limitarmos ao estudo somente da sua primeira fase, quando estudadas as obras escritas, aparentemente, sobre outros assuntos, como a linguagem e a educação. Contudo, uma obra em especial se tornara o norte para essa pesquisa e desde já merece ser destacada: “O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo”, de 1872. Nesta que foi considerada a sua primeira grande obra sobre Estética⁹, Nietzsche discorre sobre conceitos já antes trabalhados em obras e escritos menores e prepara o terreno para toda uma filosofia que ainda estava por vir. Uma filosofia potente, ligada à vida e às construções vibrantes desta.

Nesta obra o autor demonstra todo seu apreço para com a arte trágica grega, tratando-a, inclusive, como o exemplo maior de arte. Ele descreve uma arte desatrelada do conhecimento instrumental e utilitário, ainda praticada pelo prazer e em função da catarse. Uma obra de arte completa, destinada a todos os sentidos e sentimentos, capaz de conduzir o homem a um retorno sentimental e instintivo a uma situação primordial de reunião com o todo. Uma arte que, apesar de não ter qualquer função o sistema moderno de conhecimento, tem importância para o homem. Tem importância para a vida.

Nesta obra, às vezes por meio de notas de rodapé, em outras por indicações diretas, Nietzsche deixa claro toda a sua admiração e respeito pela filosofia de Arthur Schopenhauer. Não que a sua filosofia seja uma simples cópia dos escritos desse autor – como o texto “III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador”, de 1874, deixa claro. Contudo, conceitos como *Principium Individuationis* e *Ur-Einen* são apresentados e, juntamente com expressões originalmente aristotélicas como *katharsis* e *mimesis*, modelam a nova filosofia nietzschiana baseada no dualismo Apolíneo-Dionisíaco. Todos esses elementos presentes e compositores da Tragédia Ática. Todos esses elementos presentes e compositores de uma forma de vida anterior ao estabelecimento da filosofia socrática – causa e origem da Modernidade.

Logo, a primeira parte e o objeto central deste trabalho se concentra estritamente na apresentação de uma Estética baseada na primeira fase do pensamento de Friedrich Nietzsche. Estética essa que (espera-se) poderá servir de referência para qualquer estudo futuro sobre o autor, seja em trabalhos filosóficos ou poéticos, e independente da fase a que este se refira ou

⁹ Na verdade, o presente trabalho não pretende discorrer sobre uma estética nietzschiana, mas sim defender a ideia de que todo o pensamento do autor é estético. Assim, não será possível reconhecer um tratado estético nesta dissertação: antes uma descrição da primeira fase do pensamento de Nietzsche, uma fase que critica seu tempo por ser excessivamente metafísico, assertivo e científico; e na sequência, poderá ser identificado como esse tipo de pensamento estava presente em autores contemporâneos.

esteja referenciado, pois prova que mais que uma parte de seu pensamento, a Estética é o cerne deste.

* * * * *

Apesar da estreita correspondência entre a Modernidade e o Capitalismo, um como faceta ideológica e o outro, como econômica do mundo burguês, é possível ver que na contemporaneidade elas alcançaram e mantiveram um desenvolvimento desigual. Enquanto o Capitalismo parece se desdobrar e se transformar naquilo que é necessário para manter-se ativo, as ideias burguesas relacionadas a progresso, evolução e civilização parecem carecer de tamanha adaptabilidade. Pode-se, inclusive, defender a hipótese de que a ideologia capitalista é constantemente alterada para que as práticas econômicas não se percam... assim, na verdade, a capacidade de adaptação econômica está garantida pela instabilidade e fluidez das ideias, numa retórica. Mas essas teses sobre as relações entre o sistema ideológico e o econômico não serão discutidas no presente trabalho.

O que me interessa aqui, por força do enquadramento do objeto de estudo, é que da mesma forma como o Mundo Medieval fora substituído pela Modernidade, por conta de uma insatisfação e mudança de pensamento e práticas cotidianas gerais, a Modernidade também, algum dia, seria substituída por algo novo. A Modernidade caducaria. Na verdade, isso já teria acontecido, segundo o que defende um grupo de pensadores mais atuais que Nietzsche – e através de Nietzsche. As obsessões modernas por fórmulas e construções racionais que atestariam o domínio do homem sobre a natureza (interior ou exterior, como diria Kant¹⁰) estariam sendo gradativamente substituídas por um pensamento estético: menos preciso e lógico, voltado para a produção extática e dinâmica, para resoluções não comprometidas com fins ou desempenho, fora das universalidades. No geral, mais humanas.

Autores como Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli e Gianni Vattimo apontam para um novo paradigma onde as vontades pessoais se interpõem ao coletivo instituído. Coletivo este, direcionados por modelos perfeitos, ininterruptamente perseguidos e (curiosamente!) nunca alcançados. Mas, uma nova ideia de coletividade surge, menor e mais atenta às subjetividades. Composta pelas subjetividades. Resultado das subjetividades. Das grandes fórmulas às pequenas e locais. Um novo pensamento estético que supera a Modernidade estando temporalmente ainda nela, que comprova e compreende o dinamismo

¹⁰ Em textos como “A fundamentação da metafísica dos costumes” e “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”, o autor iluminista Immanuel Kant promove um pensamento ancorado na razão humana como a capacidade única que destacaria o homem do mundo de determinação que é a Natureza. Através da razão poderia o homem adentrar numa esfera moral e conduzir sua vida, diferentemente dos demais animais na Natureza, determinados pelos instintos e pelas inclinações.

inerente à sociedade de forma a repreender a repreensão moderna da diversidade e das potencialidades. O novo, que sempre existirá e sempre será produzido, é bem-vindo. O novo, o anômico, é necessário e natural¹¹. Assim, na caduquice do que está em vigência, nasce o questionamento, padece a Modernidade e surgem novos cânones. O anômico que aparece, pois, como a falta de respostas, que aparece como a falta de amparo às demandas antes suprimidas pelo conjunto perfeito, para os pensadores supracitados é um sinal de padecimento ou esgotamento da fórmula moderna. Um sinal que as brechas e falhas desse sistema começaram a aparecer não mais apenas para uma minoria. Não se trata de novas escolhas individuais motivadas por gostos diferentes; mas sim de novas respostas, independentes dos cânones, expostas a todos. De expedientes não mais regulados pelos cânones. Aos acostumados e satisfeitos, o medo, o desprezo, a desconfiança, a insegurança são reações mais que esperadas (por que mexer no que sempre deu certo? – perguntariam). E contra o bem-estar de uma minoria que se colocava como exemplo inalcançável para a maioria, este novo pensamento estético tende a favorecer cada membro, cada indivíduo, cada vontade¹².

Assim, com o acréscimo de tais pensadores, o objeto original dessa pesquisa, antes velado, que se concentrava numa crítica a um estilo de vida moderno e burguês e no valor repressivo da cultura construída pelo mercado, bem como as válvulas de escape pós-modernas, se transforma definitivamente num estudo específico sobre a **estética do primeiro Nietzsche e nas atualizações do seu pensamento concebidas por autores contemporâneos** – o que de certa forma contemplará, sob a necessária e pertinente modéstia, as preocupações iniciais que levaram à pretensão de açambarcar muito mais que uma dissertação de mestrado nessa área, poderia dar conta. Autores estes que nomearam a contemporaneidade como Pós-modernidade e a veem, *latu senso*, como um relaxamento das amarras modernas. Relaxamento conquistado por consequência da falta de força e da caduquice de certas instituições antigas em conjugação com o surgimento de outras (não necessariamente novas):

¹¹ Em “O tempo retorna”, Michel Maffesoli apresenta a ideia de que história humana é equilibrada por períodos estáticos e outros dinâmicos, sendo a história uma sucessão entre o instituído e o instituinte. Mais especificamente, esta ideia está apresentada no capítulo intitulado “O instinto nômade”.

¹² Embora não diretamente ligado ao tema, mas não por isso menos enriquecedor, seria um estudo (que não será apresentado aqui) sobre o Direito. Temas como a 3ª geração do Direito (que promove a criação dos direitos difusos coletivos, e reconhecimento das diversidades, bem como o uso dos Direitos Humanos como proteção dos indivíduos para contra o Estado) e críticas ao Utilitarismo de John Stuart Mill e Jeremy Bentham, que defende o bem-estar da maioria, e obrigam a adequação da minoria às resoluções jurídicas, tratam de uma faceta disso que Lyotard, literalmente, nomeou como Pós-modernidade.

da identidade à subjetividade, do modelo universal à diversidade e de sistemas filosóficos racionalistas-idealistas a sistemas estéticos.

* * * * *

Longe de qualquer tentativa de programação, o ano de 2014 reservou coincidentemente em dois momentos aparentemente desconexos: o ano de redação da presente pesquisa e a Copa do Mundo de futebol, promovida pela FIFA no Brasil. Em um momento de recesso escolar, pude acompanhar quase todos os jogos do torneio e apurar momentos reais que atestavam os estudos dos supracitados autores.

Logo, o terceiro e último capítulo dessa dissertação, trata de exemplos de expressões estéticas da Pós-modernidade constatados nos desportistas profissionais em meio a um evento internacional, onde suas expressões pessoais e construções de si mesmos, independentes de regras, valores superiores ou expectativas normativas, estabeleceram uma diversidade visual e uma espontaneidade estética impar.

Cabelos, tatuagens, numerações, escolhas de nacionalidades demonstraram que suas vontades poderiam estar acima das determinações e padronizações tão comuns a Modernidade. Construções estéticas de si propagandeadas em corpos que demonstram personalidades e subjetividades, tornadas públicas mundialmente pelas mais diversas mídias, a demonstrar que o conceito kantiano de cosmopolitismo fora alterado, estetizado, completado.

1 NIETZSCHE E A MODERNIDADE

O objeto de interesse dessa pesquisa não se situa nem exatamente na filosofia, nem na antropologia, nem nas artes. Está, pois, num campo de difícil escopo: trans, multi ou, ainda, interdisciplinar. O objeto de interesse dessa pesquisa também não encontra uma definição temporal bem definida, posto que se autodenomina “extemporâneo”, e se predispõe a pensar ainda da Modernidade, nas escapatórias desse tempo para o que seria conhecido posteriormente como Pós-modernidade, a partir de uma antiguidade trágica. O objeto de interesse dessa pesquisa começa seu pensamento pela História, passa pela Educação, pela Linguagem e pelo Direito, mas sem nunca deixar de lado a capacidade estética humana, exemplificada nas tragédias gregas.

De certo, e apesar dos modismos, o pensamento de Friedrich Nietzsche não é dos mais fáceis de entender, uma vez que, além do apresentado acima, sua produção intelectual está dividida em, pelo menos, três fases ou períodos, e que apesar de contínuos, têm características e objetivos diversos. Assim, a fim de respeitar um pensamento lógico, coerente e histórico, esse trabalho se restringe, pois, a debruçar-se apenas sobre a primeira fase do pensamento nietzschiano, a fase trágica, a fase do jovem professor que destina suas forças contra seu próprio tempo, em criticar as instituições reguladoras de seu tempo como o Estado Liberal, as instituições de ensino, as ciências determinadoras de um conhecimento seguro e uma História como justificação de valores vazios, em favor da tragicidade da vida humana. Pensamento extemporâneo, seguido posteriormente quando da saturação das premissas modernas.

Segundo esse pensamento, o homem moderno fora reduzido a utilidade¹³. Seu corpo modelado para cumprir funções e sua mente, para reprimir qualquer sentimento que o retirasse do justo caminho do progresso. Contra essa construção, o homem trágico; mais que isso, o herói trágico que aceita a sua miséria ou fortuna com a mesma graça. Um herói que age, que se constrói, que se liga a natureza e à vida. Não um vencedor ou derrotado, mas aquilo que ele é, sem julgamentos, assertivas ou avaliações, próximo da natureza e sem subjugações ou artifícios no seu trato.

¹³ A ideia de utilidade está bem presente nos escritos nietzschianos sobre educação, sempre vinculados a formação do homem moderno como um especialista útil à sociedade. Segundo ainda a especialista Scarlett Marton, esse era o plano geral do novo Estado alemão, visando a formação de especialistas para a fomentação da indústria local.

Nem das artes, nem da antropologia e nem da filosofia; nem historiador, nem linguista, nem pedagogo ou jurista: Nietzsche pretende pensar seu tempo independente de alcunhas, contudo de forma estética; a despeito de rótulos tão importantes na Modernidade, com um pensador livre, preocupado com o homem, com as suas relações, com o seu presente e com o seu futuro. Desta feita, um pensamento já pós-moderno¹⁴, oposto ao penhor metafísico de seu tempo e contra as determinações dos discursos reguladores, sejam a favor ou críticos do mundo liberal. Um pensamento afeito ao prazer e a vida, contra o utilitarismo minimizador do ser humano.

Muitos foram os autores que recorreram a Nietzsche como norte. Muitos foram aqueles que basearam a análise do binômio Modernidade/Pós-modernidade na filosofia nietzschiana. Nesses estudos, pouca diferenciação se faz acerca da fase do pensamento nietzschiano – na verdade, mesmo sem esse registro, a segunda fase parece naturalmente se evidenciar. Não que isso possa ser apontado como erro, mas não reconstrói com fidedignidade o crescimento intelectual do autor, tornando os escritos contemporâneos carentes de tal especificação. É na primeira fase de seu pensamento que as críticas a Modernidade são mais evidentes; a segunda fase positiva seu pensamento, mas a partir do que fora anteriormente construído intelectualmente.

Destarte, num primeiro passo rumo ao entendimento do objeto de pesquisa, o presente capítulo tentará apresentar, com o máximo de detalhes possíveis, o pensamento trágico-nietzschiano, um pensamento estético, contra o pensamento socrático e que serve de base para a confecção dos seus conceitos mais famosos, como o eterno retorno, a vontade de potência e o super-homem.

1.1 Os muitos Nietzsches

Iniciada no fim do século XVIII ocidental, a Modernidade se confirmou, segundo o registro legitimador do pensamento dominante, historicamente como um tempo racional e burguês. Grandes pensadores da história da filosofia, a partir da recuperação da “iluminação” clássica, como Descartes, Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Kant (dentre muitos outros!),

¹⁴ O termo pós-moderno não fora utilizado por Nietzsche. A ligação é estabelecida no presente texto somente para dar ênfase a previsão nietzschiana acerca de um movimento que tomaria forma somente em idos de 1980.

trataram de elevar o pensamento humano ao status de ferramenta capaz de capacitá-lo frente às incertezas das percepções, à sorte e ao acaso, de determinar sua própria governabilidade por meio de leis e princípios, de construir o bem-estar comum e de retirá-lo do determinismo natural dos instintos. Ideias estas que se conjugavam perfeitamente às práticas comerciais burguesas: a ordem, a paz e o progresso para prosperidade de seus negócios, com a garantia legal da manutenção de suas posses.

Muitos foram os críticos desse estilo de vida imposto ideologicamente, primeiro para a Europa, depois ao mundo ocidental, e num último estágio, a quase totalidade das culturas mundiais. Breves, e frágeis, foram as oportunidades de se voltar contra esse paradigma. O *Sturm und Drang* e o Neo-humanismo são exemplos disso, em pleno ápice desse cânone na Alemanha do século XIX. Porém, fortes o suficiente para influenciar aquele que pode ser considerado um dos pontos em comum dos pensadores Pós-modernos: Friedrich Wilhelm Nietzsche. Pensadores como Theodor Adorno & Max Horkheimer, Jean-François Lyotard, Michel Mafesolli, Gianni Vattimo, Bruno Latour e Zygmund Bauman são alguns dos nomes que recorreram a Nietzsche em suas críticas à Modernidade. Seria assaz injusto não mencionar a influência do pensamento marxista e das teorias psicanalíticas, tanto de Freud quanto de Lacan, no pensamento desses autores; contudo, acrescentar essas possibilidades a presente pesquisa, a transformaria em algo quase inacabável.

Mas, o que fora pensado por esse alemão e perpetuado por tanto tempo e por mentes tão privilegiadas? O que fora dito por ele no século XIX e que ainda se adequa aos expedientes do século XXI? Qualquer estudioso em Nietzsche diria que muita coisa! A obra desse autor é grande e variada, tanto em se tratando dos assuntos abordados quanto do estilo utilizado – o que parece levar à necessidade de uma catalogação dessa abrangência e generalidade –, embora a crítica sobre a vida moderna não deixe em momento algum de estar presente.

É comum encontrar obras biográficas que dividem o pensamento de Nietzsche em três etapas bem distintas; o presente trabalho não prezará por utilizar uma nomenclatura final ou exata dessas fases, mas apenas por dividir, de maneira branda e generalizada, os períodos a partir dos temas e estilos utilizados pelo autor. Assim, segundo o que é apresentado por Scarlett Marton, em “Nietzsche: a transvaloração dos valores” (2006), três seriam as fases do autor: 1ª) o jovem Nietzsche, ainda professor e com uma vida salutar; 2ª) o Nietzsche livre e errante, notadamente contra a moral vigente; e 3ª) a fase final, conclusiva e autobiográfica.

Segundo Marton, Nietzsche nasce numa Alemanha de várias identidades e em busca de uma para si. Uma Alemanha que no século XIX alcançava tardiamente (se comparada com outros países europeus, como Inglaterra, França, Portugal e Espanha) o status de Estado-nacional em torno da Prússia, após viver anos dividida em vários pequenos Estados independentes. Tal centralização em torno desse Estado se deveu a sua capacidade administrativa: a Prússia fora considerada a nação mais bem administrada da Europa em pleno século XVIII, apesar de ser ainda uma monarquia. Com a centralização política uma revolução industrial fora feita. Todavia, os avanços econômicos e políticos não se conjugaram com os de ordem social e cultural. A intelectualidade alemã estava dispersa e dividida, entretida com problemas mais universais, afugentada pelas condições de trabalho até então precárias: por conta da falta de perspectiva de estudos sobre uma política nacional unificada, os pensadores voltaram seus interesses para um assunto mais universal e cosmopolita, consagrando-se à reflexão sobre a cultura, de maneira independente das teorias políticas ou estatais. O termo cosmopolita significava para os pensadores alemães a possibilidade de uma grande comunidade mundial, livre de pequenos entraves nacionais. Um único e grande conjunto humano.

Entretanto, o cosmopolitismo foi mal interpretado, principalmente pela nobreza (ainda classe dominante na Alemanha, quando da unificação) que passa a copiar fórmulas estrangeiras: um humanismo pseudo-cosmopolita e à francesa. Deve-se compreender que as soluções poderiam ser inúmeras, devido ao carácter cultural retalhado da nova Alemanha. Mas quem tem muitas fórmulas acaba não tem nenhuma solução. E na falta de um cânone de origem interna satisfatório a todos, um modelo de sucesso estrangeiro fora utilizado: o francês. Saída que, obviamente, não agradou a intelectualidade alemã, que através de movimentos artísticos e literários como o *Sturm und Drang* e o Neo-humanismo, tentaram desestabilizar o vigente, antecipando-se ao movimento nacionalista Romântico. O primeiro tinha como principal diretriz a reação contra a racionalidade do espírito universal e cosmopolita da Filosofia das Luzes. Uma reação que defendia a sensibilidade e o sentimento às expensas da razão e proclamava uma rebelião contra as convenções culturais. O segundo, mais claramente contra o cânone francês, e por que não, como fórmula nacional própria para a sua Modernidade, defendia a retomada de valores gregos como modelos de grandiosidade humana a serem implantados na Alemanha (seguindo os preceitos de sua antecessora Renascentista). Surge aqui, pois, um projeto que pretende

[...] formar homens cultos, capazes de exercitar de maneira plena e harmoniosa todas as suas potencialidades [...] através do contato amplo e profundo com a cultura clássica. Por isso, o ensino deve ser puro e desvinculado de qualquer objetivo prático; a cultura deve ser criação desinteressada e desligada de qualquer intenção utilitária. (MARTON, 2010, p. 16)

Logo, um projeto voltado para o desenvolvimento do “conjunto das produções culturais e materiais” que apontam “para a aquisição de conhecimentos e de experiências vitais que enriquecem ou elevam” o povo que as produziu¹⁵. Pode-se ver aí um claro distanciamento do projeto de tecnologia da Modernidade.

Da brevidade desses dois movimentos surge o Romantismo. Mas, tal movimento literário que propagandeava ideias de nacionalidade, em substituição a simples ideia de cultura própria, configurada por costumes, crenças e tradições em comum, só se tornara efetivo quando um inimigo comum (como bem poderia dizer Marx, em “A ideologia alemã”, de 1932) atinge a Alemanha. As forças napoleônicas produziram não só o sentimento de Germanicidade¹⁶, como também a criação do *II Reich* – união política e cultural da Alemanha.

E, para Nietzsche, o Estado se tornou adversário da cultura. Para consolidar o novo Estado europeu, o *II Reich* promove reformas a fim de manter unidos povos em diferentes estágios tecnológicos e industriais. A burguesia finalmente passava a ter acesso a bens culturais e os empregados a uma educação apropriada para desempenharem suas atribuições. De uma educação cultural desinteressada, passava-se a produzir mão-de-obra técnica especializada. Das grandes universidades aos cursos e ensino de classes. O Estado passa a ser uma ferramenta da economia, e o povo, produtor e consumidor em um mercado “filisteu”¹⁷ – como defenderiam Karl Marx, em “A ideologia alemã” e a Escola de Frankfurt, em “A dialética do esclarecimento”.

Assim, já interessava a Nietzsche uma das discussões centrais nessa pesquisa: a cultura Moderna. E para criticá-la, o autor busca argumentos na Antiguidade Clássica, e em dois contemporâneos: Richard Wagner e Arthur Schopenhauer. A primeira fase ou período, que se desenvolve aproximadamente até 1876, época em que o pensador encontra-se com

¹⁵ Almeida, 2011, p. 12.

¹⁶ O conceito de germanicidade está atrelado ao sentimento de pertencimento a cultura alemã em idos do século XVII.

¹⁷ “Filisteus da cultura” é um termo usado por Nietzsche em alguns escritos, notadamente em referência a David Strauss em sua I extemporânea, para todos aqueles homens tidos como cultos, porém limitados a imitação e ao consumo próprios da Modernidade. Ou seja, trata-se de um termo pejorativo a representar justamente o contrário dos homens verdadeiramente cultos, e imersos no mercado.

trinta e poucos anos, começa a ser delineada pelo seu interesse pela época em que vive e que considera vazia de sentido.

É a partir da leitura da obra capital de Schopenhauer, “O mundo como vontade e representação” (1818), que o autor publica sua primeira obra “O nascimento da tragédia no espírito da música” (1872) e uma série de palestras ministradas no ano anterior, compiladas sobre o título “A visão dionisíaca do mundo”. Já em Richard Wagner, Nietzsche encontra um amigo e incentivador para o pensamento livre – além do apreço em comum pela filosofia de Schopenhauer.

Nesses primeiros escritos, pouco apreciada pelos críticos da época, Nietzsche ataca a ideia de homem teórico, personificado em Sócrates, e desenvolve a ideia de que a essência do mundo não carece de nenhum *telos* ou razão metafísica anterior aos acontecimentos concretos – como acreditavam, de uma maneira geral, os iluministas e positivistas. Se há uma essência, ela seria prática e se desenvolveria na potência do presente; ela seria força, impulso e vontade. Ela seria construída diariamente, e nunca seria completa.

A Modernidade e o Iluminismo, segundo o autor em “O nascimento da tragédia” – e como ideia geral da primeira fase –, escolheram dar vazão ao que o homem grego entendia como força apolínea (o que se conjuga com a “representação” schopenhaueriana), em detrimento ao dionisíaco (a “vontade” de Schopenhauer). Desta feita, a partir da figura de Sócrates, o “arauto da ciência”¹⁸, toda a civilização ocidental percorreria um caminho rumo a apenas uma das possibilidades da vida humana: aquela vinculada a certeza, a previsibilidade, a racionalidade, a verdade e a segurança, rumo a uma existência vitoriosa sobre os instintos, volições, vontades ou desejos. A vontade de viver deveria, assim, estar garantida pela precaução contra a morte. Portanto, para Nietzsche, o homem moderno, vivia apenas uma meia-vida: uma vida sem vertigens ou excessos... uma vida segura e serena, racional e lógica... sobretudo, técnica¹⁹.

Tais formulações abrem o precedente para perguntas como: qual o papel da arte nesse contexto apolíneo? Reproduzir o agradável, atenuar as pressões a partir do vislumbre do belo? Gerar um prazer suficiente para que se recuperem as forças e os ânimos? Mas, sem nenhuma relação com o conhecimento, logo, sem nenhuma utilidade para a ciência ou para o progresso.

¹⁸ Nietzsche, 1870, p. 86.

¹⁹ Ver: “Sócrates e a Tragédia”, segunda conferência compilada em “A visão dionisíaca do mundo”.

A arte moderna, então, deveria somente entreter, a partir da reprodução da realidade, os momentos fora do labor²⁰.

Outros textos vêm a seguir dando maior definição a essa ideia. “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” e “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, dentre tantos outros inacabados, antecedem a série de “Considerações extemporâneas” – num total de quatro – que fecham a primeira fase de escritos do autor.

As considerações extemporâneas trazem a marca do desafio. Nas duas primeiras, Nietzsche critica de maneira radical a cultura de sua época e, nas últimas, aponta a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner como sinais anunciadores de uma renovação cultural na Alemanha. (MARTON, 2010, p. 26)

Quanto à segunda fase do autor, pode-se dizer que seja caracterizada pela doença e por seus legados: do período intelectual negativo que seria a sua primeira fase, onde o autor se fixa em criticar a cultura, e a formação desta, vigente em sua época, seguiu-se um período intelectual mais afirmativo e menos crítico; contudo, sua saúde não acompanhou tal positividade. As enfermidades que acompanharam Nietzsche até o fim da sua vida, e que tiveram início ainda na primeira fase, tornam-se constantes a partir de 1876, obrigando-o a deixar a academia e viver de um pequeno rendimento oferecido pelo governo como gratificação pelos serviços prestados à comunidade. A procura de climas amenos pôs-se a viajar. Sob a eminência da morte, passa a valorizar a vida e a sua potência:

Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. [...] desses longos e perigosos exercícios de autodomínio retornamos outra pessoa, com algumas interrogações mais, sobretudo com a vontade de ora em diante questionar mais [...] do que até então se questionou. (NIETZSCHE, 1882, p. 113)

A presença da morte, as dores intensas pareciam construir uma nova realidade para o autor. A vida tinha outros valores. É nesse contexto que surge o conceito de “eterno retorno”. Segundo Marton, é a época do pensamento livre, contra a moral e o niilismo. Algumas de suas observações da primeira fase amadurecem; outras encontram decepções – como a briga com Wagner, que passa a ser visto como compositor de uma “sociedade medíocre”. Para o

²⁰ Argumentos caros a Adorno & Horkheimer, explanados em “A dialética do esclarecimento”, que constroem uma Indústria Cultural, mas que não serão tratados nessa dissertação.

justo entendimento dessa fase seria necessário esmiuçar as três obras que a compõe, a saber, “Humano, demasiado Humano” (1878), “Aurora” (1881) e “A gaia ciência” (1882) – o que aqui não será feito por conta da extensão e profundidade das obras, vistas pelo próprio autor como um único trabalho, em três tomos. Três obras positivas, afirmativas, que apresentam ideias, conceitos e soluções, e não mais apenas críticas.

Ainda segundo Marton, tal fase é intermediária e preparatória para a terceira, onde Nietzsche, num tom autobiográfico e epifânico, junta todas as suas teorias, dando-lhes uma roupagem final e definitiva. É um período confuso e que não se daria sem a ajuda de amigos fiéis, uma vez que Nietzsche não conseguia mais ler e escrever sozinho. São obras desse último período: “Assim falou Zaratustra” (1883), “Para além do bem e do mal” (1886), “Para a genealogia da moral” (1887), “Crepúsculo dos ídolos” (1888), “Ecce homo” (1888) e “O anticristo” (1895); além de inúmeras obras inacabadas, vários projetos que não passaram de projetos e prefácios para obras anteriores.

Tendo em vista a extensão da obra do autor, ora apresentada, é impossível tomá-la por completo como bibliografia desse trabalho. Desta forma, apenas a primeira fase, mais espontânea e impulsiva, será utilizada. Em primeiro lugar, por ser o ponto de partida do pensamento de Nietzsche – nada mais coerente do que começar do começo. Em segundo lugar, por ser a fase em que os assuntos se comunicam diretamente com os temas dessa dissertação: estética, cultura e educação, tidos como elementos que se conjugam e se contrapõem para o entendimento da Pós-modernidade. E em terceiro e último lugar, a análise coerente, honesta e profunda dessa fase abre caminho para futuras comparações, em outras ocasiões acadêmicas, com as demais posteriores.

1.2 O primeiro Nietzsche: fase trágica

Vista como uma fase eminentemente crítica, a produção intelectual de Nietzsche até aproximadamente 1876 buscou um entendimento sobre seu próprio tempo, a saber, a Modernidade. Profícuo e prolixo, seu pensamento se estendeu à diversas áreas das culturas alemã e europeia de sua época, e teve como principal oponente a filosofia socrática, da qual derivariam, segundo diversos escritos do autor, os pensamentos assertivos e metafísicos que

construíram uma realidade liberal, um Estado–nacional e uma ciência cartesiana, ligados à segurança e ao progresso civilizatório, enfim, a era moderna.

A Modernidade se configurara como um tempo da razão, contra um atrasado misticismo medieval, segundo seus defensores. Uma razão que possibilitaria o progresso e a evolução da espécie humana para uma realidade perfeita e universal – pois, senão universal, nunca de fato alcançada. Assim, a Modernidade seria o tempo do homem: o tempo em que este se destacaria tanto da ignorância dogmática e secular quanto do determinismo natural, e tomaria, como num alcance de uma maioridade, as rédeas de sua vida²¹. Uma época, pois, desinteressada em tudo aquilo que não fosse útil, que não tivesse alguma serventia, ou que apresentasse alguma característica de um pensamento tido como atrasado.

Sua principal obra desse primeiro período de pensamento, “O nascimento da tragédia”, escrita em 1872, apresenta a partir de um contexto estético a discordância de Nietzsche acerca desse paradigma. Nessa obra, o distanciamento entre o sujeito vencedor e racional moderno e o herói das tragédias áticas é evidenciado a partir da descrição deste personagem, derivado da sensibilidade e capacidade artística do tragediógrafo grego. Um personagem que, a despeito do título de herói ou dos poderes extraordinários que porventura viesse a possuir, não era o vencedor de suas contendas e aceitava os reveses da vida como sendo algo pertinente a esta.

Com tal descrição Nietzsche pretendeu apresentar um modelo trágico e poético à Modernidade. Pretendeu, pois, desacreditar as vazias pretensões de segurança da Modernidade em direção a um mundo estético. Assim, apesar de utilizar o termo “ciência estética”²², comumente relacionado ao estudo da arte, logo na primeira frase da obra em questão, o assunto Estética, em Nietzsche, não se configurará em momento algum como um tratado em si, mas como uma fórmula prática a ser aplicada ao contexto cultural de sua época – é de interesse dessa dissertação comprovar esta afirmação a partir também da análise de obras secundárias dessa fase, demonstrando que existe para Nietzsche uma proeminência estética em todos os campos da vida humana. O termo Estética, em Nietzsche, está relacionado a sua forma de pensar e agir – poética, criadora, livre e cheia de potência – e não especificamente ao ramo clássico da filosofia descrito por A. G. Baumgarten no século XVIII, em “*Aesthetica*”. O termo Estética está relacionado à vida humana real, em clara oposição ao ideal.

²¹Immanuel Kant, em “Resposta a pergunta: o que é o Esclarecimento?” (1783), cria uma analogia entre a maioridade e o esclarecimento: como se o homem iluminista e esclarecido sáisse da menoridade através da razão.

²² Nietzsche, 1872, p. 24.

Mais do que um tratado sobre o belo ou sobre a obra de arte em si, Nietzsche, a partir de Aristóteles, garante, nesse livro, um lugar de destaque para a Poética, dentre as inúmeras atividades humanas – aptidão que possibilitaria a criação e a construção por meio da técnica de cópias, tais como “eram ou como são; tal como os outros dizem que são, ou que parecem; tal como deveriam ser” o original²³. Essa hipótese o posicionava contra seu próprio tempo, a Modernidade, tempo em que a razão era tida como a atividade humana por excelência, aquela que caracterizaria a vida humana como uma vida cultural e não-animal. Contudo, o que seria a razão senão a capacidade de criar, transformar e melhorar o que a Natureza²⁴ deu ao homem?

Objeto central dessa primeira fase, a Poética se tornaria com Nietzsche a capacidade humana por excelência – configuradora de uma vida estética. Uma atividade criadora e a adaptativa que permitiria a racionalização da experiência, o aprendizado e a construção do novo. Uma linguagem não assertiva. Poética e arte não seriam, pois, sinônimos a despeito do consenso construído na Modernidade.

No contexto de sua obra mais famosa, “O nascimento da tragédia” escrita em 1872, o autor alemão apresenta a ideia de que a ética e a moral foram o pontapé da desgraça da Antiguidade Clássica (e de todos aqueles que aderiram a esse estilo de vida). Com Sócrates, acredita Nietzsche, a razão humana separou as forças cósmicas personificadas nos deuses gregos Apolo e Dionísio – corrompendo, nesse processo, as atribuições de Apolo. O *lógos* e a *dikē*²⁵ antropocentrizaram as relações humanas, retirando daquelas entidades fantásticas a capacidade para influenciar as criações humanas, deixando-as à mercê do bem e do mal. Assim, a intensidade dionisíaca cedia lugar ao meio-termo, o mundo real às verdades eternas e imutáveis, e a fecundidade e a profusão aos conceitos e a lógica aristotélica. Isso sem falar, anos mais tarde, do cristianismo, fundado em preceitos platônicos e aristotélicos, com seus valores dicotômicos de “bom” e “mau”, “pecado” e “redenção”; de “culpa” e “inocência”, de “virtude” e “vício”.

Na época socrática, duas coisas estão em jogo para os gregos: 1) a criação de uma identidade que os distanciaria do bárbaro; e 2) a supremacia entre seus compatriotas helênicos. Segundo historiadores especializados como Aymard & Auboyer, em “O oriente e a Grécia” (1955), o teatro grego (e, por conseguinte, a Tragédia e a Comédia) eram eventos

²³ Aristóteles, 335 a.C., p.70.

²⁴ O significado de Natureza usado por Nietzsche em sua filosofia é o mais básico possível: o mundo físico, onde as coisas se dão de maneira espontânea.

²⁵ Racionalidade e justiça, respectivamente.

sociais preciosos para formação e “informação intelectual e estética” do homem grego, que identificavam e caracterizavam sua cultura – algo inexistente entre os povos bárbaros. Seu início se deve às festas Dionisiacas, comuns nos campos e na área urbana, compostas por sacrifícios, oferendas, procissões, concursos musicais e provas gímnicas, e vistos como homenagens à divindade. Os concursos musicais eram o ápice dessas festas e passaram a concentrar a atenção do público e das elites, que a usaram para propagandear a excelência de suas cidades em relação às outras – fenômeno particularmente forte em Atenas. Esses concursos evoluíram para o formato de representação: primeiro com um intérprete (o próprio autor), e depois, com o rebuscamento das histórias e o aumento do número de personagens na peça, os atores profissionais ganharam importância. A homenagem e honra, então, recaíam sobre ambos os componentes.

Nietzsche defende, que a evolução dos festivais determinou o fim do caráter trágico desses espetáculos, aproximando-os de um refinamento técnico e da beleza, cujos fins se ligavam ao reconhecimento pelo público de sua maestria e excelência, e a garantia de identidade de um estilo de vida (o racional), que se considerava a melhor dentre as possíveis. Era o fim daquele herói que mesmo fantástico e com poderes bem acima dos outros homens comuns, se compadecia de seus cônjuges, errava e caía em desgraça para salvar os outros, e enfrentava o acaso (ou o destino) como algo fora de seu controle e de suas possibilidades – como Édipo e Prometeu. Era o fim do personagem apaixonado, arrebatado e impulsivo, sem predeterminações morais (além do respeito ao próximo), sem certos e errados e ainda assim ali presente no mundo, aceitando derrotas e vitórias. O herói trágico era a alegoria daquele que enfrentava os fatos sem medo da derrota ou da morte – nada há de proveitoso no medo. Surgem então os heróis justos e certos de suas convicções. Surge, através de Platão, um Sócrates dialeticamente perspicaz e pronto a dar fim a qualquer dúvida apresentada, vencedor de suas discussões. Surgem Sófocles e Eurípedes, tragediógrafos e sofistas. Constrói-se, enfim, um homem em “[...] busca de uma explicação lógica para a natureza das coisas”²⁶, de todas as coisas. Nasce o espírito crítico, morre a profusão poética. É o fim do homem trágico e o nascimento do homem lógico que controla e prevê a natureza.

É o fim do homem trágico, fruto da harmonia entre Apolo e Dionísio. Uma harmonia alcançada não por uma lógica determinante, nem por uma tentativa de entendimento e regramento metafísico da realidade; mas sim pela individuação da profusão natural inerente à todos os seres. Derivada de sentimentos e pulsões que agem e não precisam ser duramente

²⁶ Aymard; Auboyer, 1955, p. 170.

entendidas e explicadas e previstas. Possibilitadas pelo casamento entre o homem e a natureza e pela sua determinação num período não maior que o necessário para a sua percepção e para o prazer dessa percepção, e que se rompe a fim de procurar mais uma vez por essa individuação extática, catártica, embriagada – num eterno retorno, num ciclo que leva do um para as possibilidades que se contradizem (*Ur-Einen*) e de novo para o um (*Principium Individuationis*). Apolo e Dionísio não são apenas forças opostas, mas complementares: um só é pleno através do outro – a *mimesis* do sonho e a *katharsis* da embriaguez.

Mas Apolo e Dionísio são separados pela Modernidade. À Apolo ainda é dada a chance de participar desse novo mundo, mas de forma amputada, manca, coxa por não comunicar mais as pulsões de sua contraparte dionisíaca. Sua função agora é esclarecer e mostrar o belo, o justo, o perfeito. É guiar o homem à sabedoria, através das trevas e rumo ao saber, consubstanciando o sonho e o pensamento de forma ordeira. A individuação promovida por Apolo não se dá mais para fazer aparecer o dionisíaco: mas sim para eliminar todas as outras possibilidades e determinar o objeto como um, e mais nada além daquilo que ele deve ser. Apolo é corrompido, subutilizado. Dionísio é uma força incontável, extática e incapaz de gerar qualquer conhecimento para esse novo homem que surge. Sua efervescência e mutabilidade, defendem os socráticos, não garantem nada além de excessos e incertezas. Seu conhecimento é o conhecimento do prazer, o conhecimento de si próprio no todo e do sem-limites: o que se opõe à métrica moral aristotélica.

O homem socrático usará essa força apolínea para determinar linguisticamente sua realidade, para construir um “mundo antropomórfico”²⁷. E o entendimento do *lógos* passa ser essencial nessa aventura:

A palavra *lógos* quer dizer em grego palavra. Em latim foi traduzida por *verbum* [...]. mas também quer dizer proporção, razão em sentido matemático, e, portanto, sentido; e, finalmente, razão em sua significação plena. Mas não esqueçamos que seu sentido primário deriva do verbo *légien*, reunir ou recolher e, também, dizer. *Logos* é o dizer, isto é, a voz significativa. (MARIAS, 2004, p. 82)

Desta forma, pode-se dizer que esta palavra descreve um movimento ontológico de descrição do ser. Ela enuncia o que o ser é, a partir de uma identidade, sem contradições ou terceiras possibilidades de validade. O *lógos* evidencia o ser sob o ponto de vista da verdade e da falsidade avaliável pelo juízo; e a partir dessa observação da realidade exclusivamente

²⁷ Termo usado em “Sobre verdades e mentiras no sentido extramoral” por Nietzsche que diz respeito a um entendimento de mundo a partir do intelecto humano, de forma antropocêntrica.

humana, Aristóteles construiu um edifício teórico no qual consolidou as regras do pensamento humano para que este, se necessário, não fosse mais enganoso, quando conveniente. O discípulo do discípulo de Sócrates escreveu então um conjunto de tratados intitulados de *Órganon*, que significa literalmente, instrumento.

Nasce de vez o homem lógico, que controla a natureza, que tenta prever o seu entorno. Um homem lógico a construir a ciência como nova ferramenta de adestramento ao caótico, ao instintivo e ao animal. Nasce, o ideal de homem socrático: dialético, vencedor, lógico e assertivo.

Contudo, como já adiantado em páginas passadas, o apolíneo e o socratismo não são a mesma coisa, apesar de certas semelhanças. Por partirem de pressupostos parecidos, foram historicamente identificados como expedientes a favor do esclarecimento, da verdade, da perfeição e da beleza harmônica. Antes disso, a alegoria apolínea, segundo Nietzsche, é uma parte da criação poética²⁸. E sem a qual, não seria possível fazer arte – parte primordial do fazer poético, anterior a Dionísio no cotidiano grego e que se tornou pleno com o encontro com sua contraparte pagã²⁹. Sem a apresentação apolínea do Uno-primordial, não seria possível apreciar este: não seria possível se unir ao todo nem entender o sofrimento de ter que individualizar, se posicionar e escolher. Assim, a arte (a tragédia grega, em específico) aparece para Nietzsche com uma função clara: a de permitir ao homem um retorno ao Uno-primordial. À natureza. Ao caos. Ao inconsciente. A finalidade da tragédia seria a *katharsis*, que se daria através da *mimesis* dos sonhos inspiradores apolíneos.

Assim, num lampejo do que poderia ser sua teoria estética, Nietzsche parece admitir pelo menos três tipos de arte, a saber, a apolínea, a dionisíaca e a trágica (ou ática). Esta se daria da união das duas primeiras através de “um miraculoso ato metafísico da vontade helênica” e conceberia (e se daria por conta de) um “homem inteiro”, sendo “arte total”³⁰. Ele não nega que as produções impulsionadas por Apolo são arte. Nem afirma que apenas as produções dionisíacas o são. Mas sim, que apenas com a combinação ou “emparelhamento” de ambas as forças é que se poderia produzir a tragédia ática, a verdadeira arte³¹. O combate à

²⁸ Nietzsche, 1872.

²⁹ Segundo historiadores, como Aymard & Auboyer, Dionísio é visto como um deus que entra no panteão grego após Apolo e através de povos bárbaros, considerados pagãos.

³⁰ A construção feita depende de um recorte entre passagens de dois escritos de Nietzsche, “O nascimento da tragédia” (p. 24) e “O drama musical grego” (p.51), respectivamente.

³¹ Nietzsche, 1872.

cultura dita apolínea é feito equivocadamente por conta do uso parcial de suas características, tomadas pelo socratismo e que relegam a *katharsis* em nome da certeza, da explicação e da elucidação. Um socratismo que quer dominar o caos por conta de incertezas presentes nesse, que impossibilitaria o progresso e a vitória do homem sobre a natureza, interna e externa³².

Da mesma maneira que o artista escolhe uma linguagem para se expressar, deveria o espectador se utilizar de um artifício adequado para captar a obra. Uma arte parcial, somente apolínea ou somente dionisíaca, provocariam meias-sensações ou percepções parciais, sem nunca completar de fato o espectador, sem nunca autorizar seu retorno ao Uno-Primordial, ao caos. O autor se comunica com o público que espera algo da obra. O homem grego da época de Ésquilo tinha expectativas sobre a obra diferentes das produzidas por Eurípedes; mas o certo é que ambos os autores produziam para o espectador e para atingir o maior número deles, para proporcionar seu deleite, para que seus desejos fossem aniquilados e para que nada mais, além do êxtase, sobrasse depois da apresentação. Contudo, de maneira alguma, seus dramas visavam explicar ou elucidar o mundo ou o universo sob o ponto de vista humano – se sim, apenas como construções poéticas. Não existia moral da história. A linguagem como explicação do mundo era uma vontade socrática. E a arte usada com tal intuito, não seria arte, não seria tragédia.

Se as diferenças para o dionisíaco são evidentes, pode-se ainda enfatizar uma dicotomia Apolo-Sócrates quanto ao seu *telos*. Ambos partem de pressupostos parecidos, mas alcançam resultados divergentes. A trajetória socrática leva ao conhecimento a partir da razão que ilumina o indivíduo e o salva das intempéries do destino a partir da capacidade de se antecipar aos eventos. A beleza está na perfeição e exatidão dessa possibilidade, na justa proporção das partes com o todo, no equilíbrio, na ordem que se estabelece através de uma premonição matemática. O que é frutífero em Apolo é a sua capacidade de representatividade do belo. Não necessariamente o equilibrado ou justo; não necessariamente sua aproximação com a ideia que é, para o grego metafísico, a verdade. Não existe sentido ou finalidade outras além do apresentado: não há funcionalidade para o belo além da *katharsis*. Assim, suas linguagens são diferentes e tentam alcançar lugares diferentes. A primeira preza pela explicação, pela precisão, pelo imperativo. A segunda, pelo agradável. Para enfatizar a posição nietzschiana sobre Apolo: ao enunciar a existência “[...] de uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico, a apolínea, e a

³² Em “A fundamentação da metafísica dos costumes”, dentre outros textos, Kant faz menção a dois tipos de natureza, uma interna relacionada aos instintos e inclinações, e outra externa, grafada em letra maiúscula, relacionada ao mundo físico.

arte não figurada da música, a de Dionísio [...]”³³, Nietzsche apresenta pelo menos duas ideias caras à ele, e à presente explicação: 1) a de que existe uma linguagem na obra de arte; e 2) a de que, como “figurador plástico”, Apolo está no campo das artes.

Sob este ponto de vista, tudo que se diz arte deve negar qualquer caráter explicativo ou elucidativo, característica exclusiva do socratismo. A partir do capítulo 16 da obra em questão, Nietzsche trata das produções culturais pós-trágicas. Ou, o que ele chama de “novo ditirambo ático”. Nos capítulos que se seguem, fica clara sua posição contra as produções que não utilizam uma verdadeira linguagem poética como a da tragédia ática; obras que buscam a *katharsis*, mas de forma equivocada, ligando-a a consolidação de verdades estabelecidas, a representações e reconhecimentos exatos:

Pois [...] procura exercitar nosso deleite apenas em nos obrigando a buscar analogias externas entre um acontecimento da vida e da natureza e determinadas figuras rítmicas e determinados sons peculiares [...].(NIETZSCHE, 1872, p.103)

Ali o verdadeiro intuito da tragédia aparece: a de combater o que mais a frente Nietzsche chamará de niilismo (e de refazer através da “obra total” de Richard Wagner uma nova cultura alemã). Niilismo gerado por uma modernidade ávida por controlar seu destino através da razão e da moral. Niilismo que identificaria uma grande sociedade humana antropocêntrica e desliga das possibilidades, rumo à certeza. Niilismo que construiria uma sociedade de meios-homens, “despedaçados”, capazes apenas de auspícios parciais, por se ocuparem sempre em pertencer à grande comunidade humana e cosmopolita. De fato, a história da humanidade caminhou no sentido de ordenar a natureza. O conhecimento humano normatizou a *Phýsis* – ou pelo menos tentou – a fim de prever eventos e evitar reveses. As “instituições sociais” apresentadas ao mundo por *Émile Durkheim* (no começo do século XX) surgiram com o intuito de evitar a “anomia” e fazer perdurar pela maior quantidade de tempo possível as associações humanas: a família, o Estado, as leis, a economia.

Contra uma cultura inventada, o natural. Contra o instituído totalmente pelo racional, o instintivo. Contra o universal, o local. Contra o *Führer*, a liberdade. Mas não um estado pré-clássico, onde Dionísio não se encontrava com Apolo, numa realidade desequilibrada por radicalidades. Mas sim, um mundo helênico, capaz de se instituir por completo, sem fragmentações – nesse sentido, Nietzsche não ignora as benesses do racional, mas questiona vorazmente sua unanimidade na condução da vida humana. Uma visão que considera o caos

³³ Nietzsche, 1872, p. 24

do Uno-Primordial uma oposição ao conhecimento humano. Nesse sentido, a palavra caos recebe um sentido inteiramente negativo: é o não entendido, o não tocado pela mão humana, cujo processo poético não se deu e ainda não se calculou suas possibilidades. É a natureza não projetada, livre no seu grilhão finalista. O projeto socrático, que viria a ser identificado posteriormente ao Moderno, buscaria entender esse fim que existiria à tudo que existe na natureza, fazendo do caos o cosmos e transformando o todo contraditório em algo com sentido. Da mesma forma, a vida cotidiana e as suas instituições sociais deveriam, pois, recobrir o caos. O mundo estaria sendo regrado e a natureza contida. A natureza interna e externa ao homem. Seus instintos e seu entorno, com animais, plantas, climas, marés, planetas e satélites e tudo e qualquer outra coisa mais existente. O mundo existiria para o homem. Essa visão pode ser reconhecida em um texto kantiano de 1784, paradigmático para o Iluminismo, intitulado “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”, onde, desde o princípio, a descrição que o autor faz do homem é de um ser superior aos demais animais, justamente por sua capacidade racional, que o tira do determinismo natural. Uma capacidade racional que o retira da natureza e o coloca no reino da vontade, não mais refém aos seus instintos ou humores. Essa visão estabelece a natureza como concorrente que persiste em ser diuturnamente derrotada na sua infinita tentativa de sobrepujar o homem.

Mas ao delimitar a natureza desta forma o socratismo repaginado por Kant cria um incrível paradoxo: dá ao caos, que é o infinito de possibilidades, um caráter diminuto, pequeno e previsível, não sendo nada, se não entendido pela razão humana – que por sua vez, tornara-se a coisa mais importante do universo. Como o tudo pode ser o nada?

No determinismo da linguagem. Por certo, a resposta estaria, segundo Nietzsche, na capacidade e necessidade definidora da linguagem. Uma linguagem que ajuíza e encontra verdades e mentiras para além de “metáforas usuais”³⁴. Uma verdade única que evidencia o cotidiano, que dita a vida e institui o mundo humano. Aqui se evidencia, mais do que nunca, a oposição Apolo-Sócrates, colocando Sócrates como o personificador do homem moderno e iluminado pela razão, enquanto a Apolo a personificação da janela para o caos. É o Apolíneo que irá dilacerar as evidências cotidianas, que irá devolver ao homem a natureza, que o re-presentará ao Uno-primordial. É na verdadeira arte, no fazer poético, na linguagem poética que o apolíneo se destaca do socratismo.

³⁴ Termo usado em “Sobre verdades e mentiras no sentido extramoral” por Nietzsche que diz respeito a comunicação de percepções e será devidamente explicado na secção sobre linguagem.

Com isso, a (verdadeira) arte deveria ter a capacidade de desvelar o caos que está fora do comum definido, fazendo o indivíduo se redefinir e se completar ao fazê-lo; a (verdadeira) arte seria uma capacidade poética de se completar, de se unir ao todo maior a que cada indivíduo pertence, sem castrações ou impedimentos; uma poética capaz de transportar o indivíduo para a natureza, para uma situação que não precisa ser explicada para ser, que não quer ser explicada. O termo desvelar aqui toma uma conotação quase política se o diferenciarmos de esclarecer. Desvelar o caos é permitir ao sujeito perceber aquilo que ele não tem controle, mas que ele faz parte. É fazer o sujeito perceber a possibilidade, antes reprimida, de pertencer a esse todo. E que não ter controle nesse estado não é um problema. Já o termo esclarecer, remete a dar luz, iluminar... em última instância, a palavra alemã para Iluminismo: que é conhecer racionalmente o mundo e predeterminar seus eventos. Possibilidades são reduzidas à verdades e certezas. A tragédia grega de Ésquilo se abria para o acaso e para as possibilidades, não determinava certezas ou ardis para vitórias. O homem trágico encarava seu destino em vez de predeterminá-lo. Não era otimista ou irônico: apenas era.

A (verdadeira) obra de arte é assim um *momentum* eternizado do caos disforme vislumbrado pelo autor e que permite a quem a observa conectar-se a esse vislumbre específico. A obra é, desta forma, a *mímesis* do sonho, do inconsciente do seu autor; a cópia daquilo que seu criador percebeu ao retirar o “véu de Maia”³⁵, ao desvelar-se para o caos. Pelo menos deveria ser... contudo, na realidade moderna essa obra de arte se tornara mais um evento social dentro de um grande mercado estabelecido de status e a arte se confunde com entretenimento, e como tal deve ocupar o tempo inútil dos seus espectadores sem nunca saciá-los por completo; sem nunca saciar os todos sentidos de uma só vez³⁶.

Tendo Apolo tido uma justa e correta reparação por meio de uma descrição da estética nietzschiana, cabe doravante melhorar o que se sabe sobre o termo ligado a esse deus grego, ainda sob o mesmo prisma. A *mímeses* estaria para Apolo assim como *katharsis*, para Dionísio; são termos clássicos, arquitetados dentro da filosofia de Aristóteles e que Nietzsche parece concordar com seu uso – numa óbvia contraposição à Platão. Para o pensador grego, ambos os termos são admitidos no campo da poética (*poíesis*), como prática fabricadora

³⁵ “Véu de Maia”: termo relacionado a ilusão. Ver nota 22 de “O nascimento da tragédia”

³⁶ A Modernidade, assim, cria o que Adorno & Horkheimer (e toda a Escola de Frankfurt) chama de “indústria cultural”, ou uma “indústria da diversão”: que ocupa o espectador, criando nele através de uma publicidade avassaladora desejos e ansiedades, ao invés de proporcionar a satisfação de suas reais necessidades, necessidades naturais encobertas por informações e contra-informações ideológicas.

decorrente da habilidade do artista em reproduzir o imaginado. Ou seja, elementos que compõem o ato de fabricação, que imitam a natureza, sendo, pois, artificial. Nietzsche atesta essa ideia no segundo capítulo de “O nascimento da tragédia”, quando, logo no início, nomeia o artista como “imitador”, seja ele oniricamente apolíneo ou extaticamente dionisíaco. Partindo da premissa já apontada anteriormente de que os impulsos a que o autor se refere são impulsos existentes na natureza, irrompendo naturalmente “sem a mediação do artista humano”³⁷, podendo este vir a fazer uso delas em suas obras. Desta forma, Nietzsche segue Aristóteles ao afirmar que arte é imitação. Contudo, ele não é totalmente claro, como seu antecessor é (que defende que a arte é uma imitação das ações humanas como elas são, deveriam ou poderiam ser), em relação ao que está sendo imitado. Ele fala de sonho, de inconsciente, de impulso. Nada realmente determinado – compreensível! Mas, se for observado que os escritos nietzschianos são desenvolvidos a partir de sua época, numa realidade Romântica, onde o foco da fabricação está no artista, enquanto gênio criador, a ideia de inspiração aparece com relevância – mais que romântica, uma época moderna, onde a produção humana foi dividida em duas vertentes bem definidas: a das belas-artes e a do utilitarismo técnico. Desta feita, pode-se afirmar que é do artista que se origina a arte, de uma realidade lúdica, inconsciente, impulsiva.

Assim, Apolo se coloca no processo artístico como condição de acesso ao negado pela consciência racional moderna. Ele se coloca como força divinatória e onírica capaz de alcançar o disforme e o apresentar como forma. A forma daquilo que está fora de um processo regulatório, pré-programado e com um fim determinado; a forma daquilo que não tem função dentro do sistema, que perverte e destaca o espectador do clichê. Que liberta o indivíduo das amarras da universalidade racional socrática, Iluminista e Positivista. Apolo dá forma ao que existe e se faz pensar sem restrições funcionais. Às ilusões, delírios, paixões, vontades, obsessões, psicoses: enfim, tudo aquilo que não corresponde à ordem. Apolo dá belas formas a grande indeterminação dionisíaca, enquanto a determinação socrática nada tem a ver com Dionísio ou com o belo, mas necessariamente com a certeza. A *katharsis* é assim a volta ao caos. O reconhecimento do caos. O retorno ao mundo de potencialidades do qual fomos retirados. Retorno esse que se dá a partir a imitação daquilo que afeta ao artista, que afeta o espectador, que nos toca a todos e que desvela a falta de ausências, a falta de desejos; que se dá no sentimento além do desejo, sem faltas ou cobiças: nada além (e aquém) da completude desvencilhada de sentidos, funcionalidades ou verdades racionais.

³⁷ Nietzsche, 1872, p. 29.

Por um longo tempo na história da humanidade, afirma Nietzsche em “*O drama musical grego*” (1870), o homem produziu apenas “degenerações”: a Nova Comédia, a Ópera e o Drama Burguês. Degenerações que são fruto do meio que clama por essa obra fragmentada... e o artista acaba produzindo o que o público quer ver. Para Nietzsche, a arte atende as demandas num espaço e tempo específicos e é produzida no seio de um povo e para o povo. Como Eurípedes, que assistia como um crítico seus adversários para depois ganhar destes em futuras disputas, o artista vem do povo, entende o povo – povo como auditório que se presta a ver, ouvir, sentir, em resumo, a perceber o apresentado. Mas se esse povo é socrático, sua arte será socrática. Se esse povo é burguês, sua arte também será burguesa. E se esse povo for trágico, sua arte será trágica. Como Descartes declarara em suas “Meditações”, sob outras circunstâncias, mas de forma alguma inadequada para a ocasião: “[...] é coisa evidenciada pela razão que deve existir ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no efeito [...]”³⁸. Em outras palavras, apenas será produzida uma obra total por um homem total, apenas será produzida uma obra trágica, por um homem trágico – e qual homem não é total, nem trágico?

- A linguagem poética: “metáforas intuitivas”

A segunda fase da filosofia Antiga, praticada no que no que hoje corresponderia geograficamente a Grécia, é conhecida como período socrático ou antropológico. Antecessor a este, segundo historiadores da filosofia como Marilena Chauí, em “Convite à filosofia”, estaria o período pré-socrático ou cosmológico. Neste, dentre vários conceitos importantes, são relevante a atual discussão especificamente dois: a *physis* e o *deivir*. Os pensadores da primeira fase, a despeito das discordâncias entre si, concordavam que o mundo físico (ou a *physis*) estaria em eterno movimento: “A Natureza é mobilidade permanente”³⁹. Tudo, sob esse ponto de vista, estaria em constante mudança, em *deivir*, portanto impossível de ser determinado. Tal pensamento levaria à instabilidade do pensamento e à impossibilidade do alcance da verdade, algo inaceitável para Sócrates e seus discípulos. Alcançar a verdade, a essência verdadeira das coisas, das ideias e dos valores era o objetivo dos pensadores do período antropológico.

³⁸ Descartes, 1641, p. 276.

³⁹ Chauí, 2000, p. 35.

Metafísicos, esses pensadores prezavam pela estabilidade do conhecimento, desejavam a verdade última sobre todas as coisas. Seu método: a lógica. Apesar desse período ser nomeado como socrático e de Nietzsche ter elegido Sócrates como o grande vilão da filosofia, é Aristóteles que organiza a metodologia desse pensamento ávido pela verdade segura que desembocará no Positivismo e cientificismo modernos. Uma lógica que se confunde com a linguagem, que se estrutura na linguagem e que acredita que esta pode desvendar o mundo. “Mundo antropológico”, como diria Nietzsche, posto que a partir dessa linguagem-instrumento o mundo poderia ser conhecido, desvendado, determinado, esclarecido e iluminado pelo homem. Uma linguagem-instrumento capaz de dar sentido aos acontecimentos, capaz de registrar para a posteridade certas observações, capaz de apresentar para alguém o percebido por outrem. Uma linguagem, afinal, capaz de alcançar qualquer verdade se usada com o devido cuidado e racionalidade.

Entretanto, apesar de repetidos enganos catastróficos em atingir a essência de um objeto, esta linguagem continua a ser usada com esse intuito: dar sentido, exatidão e segurança para o conhecimento e para a verdade.

Para Aristóteles, a lógica, atrelada inseparavelmente da linguagem poderia ser regada a fim de alcançar a exatidão. Seu tratado “*Organon*” fora concebido como instrumento que permitiria o espírito “raciocinar e exprimir-se em conformidade com a verdade”⁴⁰. Para o autor grego, o ponto de partida é a alma humana (já tratada demoradamente em outra obra, a saber, *De Anima*), única capaz de nomear objetos na natureza, aprender e antecipar experiências – algo impossível para todo o resto dos animais. Contudo, capacidade essa superior, se usada adequadamente. Assim, para se distanciar dos bárbaros e estabelecer um conhecimento seguro, Aristóteles promoveu um estudo da significância da linguagem como base e instrumento para todas as ciências, que seriam de três tipos: 1) as teóricas (ou contemplativas); as práticas (ou da ação humana) e as produtivas (ou as relativas à fabricação e às técnicas). E aqui encontramos um problema, se levarmos em consideração as teorias nietzschianas: estando a poética na terceira categoria de ciências, como elas poderiam estar à mercê da lógica?

Em um sentido geral, seu tratado lógico parte do princípio que o pensamento humano é indissociável da estrutura SUJEITO – VERBO – PREDICADO. E que o julgamento sobre a validade e veracidade desses juízos é dado por três princípios gerais da lógica: 1) o princípio de identidade; 2) o princípio da não-contradição; e 3) o princípio do terço-excluso – autores

⁴⁰ Japiassu, Hilton & Marcondes, Danilo, 1989, p. 413.

modernos incluíam o princípio da razão suficiente, incluindo a causa-efeito às regras da lógica. Essa estrutura organizaria o pensamento humano para o entendimento de todas as coisas no mundo. Estabeleceria certezas a partir de tudo aquilo que algo não é: se $A=A$, A não pode ser B ou C ou D ou qualquer outra coisa que não A . Daria uma identidade permanente para um objeto, um corpo fixo e imutável de verdade. Temos assim a instauração de uma proposição ($A=A$) que exprime em forma de linguagem os juízos formulados pelo pensamento. O encadeamento desses juízos constitui o raciocínio. Juízos podem ser julgados e, por conseguinte, taxados de verdadeiros ou falsos: conhecidos. As proposições indicam o que uma coisa é ou faz, e possuem duas propriedades: a extensão e a compreensão. A primeira diz respeito ao conjunto de designações e a segunda, ao conjunto de propriedades designadas. Para Aristóteles, quanto maior a extensão de um termo, menor sua compreensão; e quanto maior a compreensão, menor a extensão. Isso significa que quanto mais termos incluirmos a um predicado, diminuimos a extensão das possibilidades de um sujeito, assim aumentando a compreensão sobre ele. Em outras palavras: quanto mais encontramos qualidades de algo, mais esclarecemos sua natureza. O sujeito se torna único e a compreensão sobre ele mais segura. Pode-se assim, compreender a proposição como discurso declarativo que reúne ou separa verbalmente o que mentalmente foi reunido ou separado. Reunião é afirmação, e separação é negação.

Parece claro que o objetivo desse instrumento é dar uma forma geral para o pensamento a fim de garantir a certeza e a verificabilidade dessa certeza, a qualquer tempo e em qualquer situação. Em outras palavras, assegurar uma interpretação do mundo pelo homem, não só da natureza, mas também das suas intervenções; certificar o conhecimento do mundo para o homem.

Essa possibilidade de certeza do mundo através da linguagem é assunto de um texto de Nietzsche, escrito em 1873, intitulado de “Considerações sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. Neste texto, o autor apresenta a ideia de “mundo antropomórfico”, como uma realidade criada pelo homem a partir da tentativa metafísica de atribuir conceitos às coisas no seu entorno. Tarefa essa considerada garantidora de uma estabilidade, promotora de previsibilidades e controladora das possibilidades. E essa solidez estaria ancorada numa linguagem assertiva e precisa, longe portanto, da poética. A partir dessa perspectiva, a verdade e a certeza poderiam ser alcançadas se adequadamente utilizadas as ferramentas linguísticas.

À busca obsessiva pelos conceitos através da linguagem, Nietzsche opõe a relação entre o Sujeito e o Objeto. Para o autor, a linguagem oral – mais nenhuma é discutida nesse texto pelo autor – possibilita unicamente a interação entre o sujeito e o objeto, sem nunca alcançar uma verdade última e completamente desinteressada, a não ser pelo fato de se aproximar do objeto. Essa verdade universal, diferente do que muitos pensadores dessa época acreditavam, não existiria, sendo os conceitos (cópias das “ideias” platônicas) obsessões humanas acerca da Natureza. Seriam tentativas de um entendimento passível de previsibilidades utilitárias. Os conceitos, assim usados, não passariam de uma construção frágil de proposições que se consolidariam em, no máximo, “metáforas usuais”, uma vez que a infinitude das definições só se dá por transferência de sentidos, de ideias anteriores deslocadas e comparadas com as atuais, ou seja, por associações. Os conceitos, assim usados, postulariam sobre a “identidade do não-idêntico”, sobre a qualidade oculta das coisas inalcançáveis e intangíveis. Verdades ou não, a garantia matemática da sua repetição (e da precisão de sua repetição) e a utilidade delas, garantiram sua cristalização.

Apesar de formidável, esse mundo antropomórfico é apenas um mundo criado pelo homem e para o homem. Um mundo criado pela linguagem e para a verdade – mesmo que inventada propositalmente, por dissimulações. E mesmo descobrindo que esta é inalcançável, a segurança que ela parece promover é inigualável frente aos possíveis sofrimentos que a sorte proporciona: antes a segurança de uma paz monocromática que a possibilidade de cores indesejadas. Esse mundo antropomórfico é um mundo de possibilidades controladas. Mas, na natureza não existe ordem fora da ciência humana; não existe repetição exata, apenas aproximações. Na natureza não existem duas folhas exatamente iguais: nem na cor, nem no formato, nem em nada. Não há universais na natureza. Há comparações. Há relações.

O conceito faz nascer a idéia de que haveria na natureza, independentemente das folhas particulares, algo como a folha, algo como uma forma primordial, segundo a qual todas as folhas teriam sido tecidas, desenhadas, cortadas, coloridas, pregueadas, pintadas, mas por mãos tão inábeis que nenhum exemplar teria saído tão adequado ou fiel, de modo a ser uma cópia em conformidade com o original. [...] Isto significa [...] dizer que a folha é a causa das folhas. (NIETZSCHE, 1873, p. 4)

O retorno ao homem trágico estaria no descarte dos conceitos e das metáforas usuais e no retorno ao uso de “metáforas intuitivas”: na relação desinteressada para com a Natureza, livre da frágil estabilidade construída pelos conceitos. O homem trágico se permite alegrias e tristezas a partir de incertezas; conhece o mundo por intuições metafóricas; não se protege da

infelicidade ou foge do sofrimento, antes, se atira para a felicidade num imenso e gigantesco acaso. Procura o êxtase, mas aceita a dor, se acontecer.

Assim, cabe perguntar, à luz do pensamento nietzschiano: há verdade, lógica ou sentido no processo poético? Se sim, o produto desse processo não seria arte – não a arte trágica, advinda da junção Apolo-Dionísio. Se sim, o produto desse processo serviria a uma lógica e a não a construção do homem trágico. Se sim, ter-se-ia configurado apenas uma meia-arte, algo incompleto, apolíneo ou dionisíaco. Se sim, o artista não seria nem poeta, nem livre, nem total, mas apenas um arremedo permitido pelo sistema utilitário...

Longe da lógica, a linguagem poética seria, pois, aquela que liberta o homem. Seria aquela que retiraria as barreiras de qualquer tipo de censura e que comunicaria seus desejos e vontades reprimidos para a justa adequação ao conjunto social – que é ao mesmo tempo natural. Assim, a linguagem poética não seria contida por deveres, morais ou mercadológicos, pois ela não responde à lógica do que é útil ou produtivo; seria, então, uma expressão que rompe, que completa o homem fazendo-o comungar consigo mesmo: reconhecer-se. Uma linguagem que se comunica com um interlocutor sem a pretensão de definir com exatidão o discurso e faz com que este busque as possibilidades para a tradução.

O poeta é o homem trágico que se deleita com seus instintos, apesar das consequências, apesar do imposto publicamente como modelo. O desempenho ou a vitória não lhe interessam. Mas, a vida. Interessa-lhe ser!

Não lhe interessa pertencer ou ser aceito. Não lhe interessa caber, mas viver e expressar essa vida longe da tirania de valores universais massacrantes. Transbordar. Sendo a vida mais que certos e errados. Vários podem ser os exemplos, basta vasculhar no que é tido como exótico ou marginal; ou naquilo que se configura como um microcosmo independente do macro oficial. Bailes funks e grafites, fantasias e bate-bolas, tatuagens e pinturas corporais, danças tribais (como o *Haka* maori ou a capoeira brasileira) seriam, nesse contexto, exemplos de expressões poéticas – talvez ainda arte, mas com mais certeza, expressão poética, que completa, que sacia, que trás felicidade fora do sistema de sucessos convencionais.

- A potência do presente

A Modernidade se caracterizou, a partir do pensamento cartesiano, pela certeza de poder transformar toda e qualquer área do conhecimento humano em ciência. Conhecimento que, segundo Descartes, poderia ser seguro se tomadas algumas precauções no que tange a

concatenação das premissas, seus julgamentos e posteriores conclusões⁴¹. A História, como conhecimento acerca dos eventos passados da humanidade, não poderia ser deixada de lado e logo fora tomada como objeto de estudo de diversos pensadores, entre eles, Georg Hegel (1770-1831). Segundo o autor, os seres humanos seriam seres históricos, herdeiros de uma tradição passada e ancestrais de um futuro porvir. Contudo, modificando (ou não) o presente, para Hegel, toda a passagem de tempo estaria contida numa consciência coerente nomeada pelo autor como “espírito do mundo”⁴² e indicaria o caráter evolutivo e progressivo da racionalidade humana rumo a um momento de perfeição – a Modernidade. Muitos foram seus seguidores. E Nietzsche, definitivamente, não fora um deles.

Desde muito cedo, ainda no ginásio e já tocado pelo pensamento trágico, Nietzsche registra em “*Fatum e História*”, de 1862, seus interesses sobre História. Dois seriam seus opositores teóricos nesse texto da juventude: Hegel e o cristianismo. Ambos, segundo Nietzsche, induziriam o homem a um pensamento caracterizado pelo destino, numa oposição clara a liberdade humana, a partir de valores superiores e eternos, impossíveis assim de serem superados; valores que determinavam um sentido e utilidade, que não poderiam gerar, segundo seu pensamento, senão a decadência e o niilismo, pois, na prática, vazios de significação.

Retirando a vontade, a potencialidade e a espontaneidade da vida humana, segundo Nietzsche, o cristianismo impusera desde a Idade Média valores metafísicos como Deus, alma eterna e juízo final que pretendiam predeterminar e dignificar a existência o homem. Predeterminações que garantiriam uma história evolutiva. Preconceitos que nem a razão Iluminista fora capaz de eliminar, tendo, pois, que se adaptar – vide, por exemplo, que o Imperativo Categórico defendido por Kant não está desarticulado com a ideia de Deus: um agir perfeito, talvez só alcançado por um ser sem inclinações, mas que deve ser exemplo de ação a que todo homem deve seguir a fim de alcançar um mundo cosmopolita. Pensamentos e valores que, por conseguinte, retirariam, dessa “grande obra de relojoaria” o que se apresenta em seu “mostrador”⁴³, os acontecimentos, o seu movimento natural: a circularidade. O tempo, para Nietzsche, não se apresenta como um processo evolutivo ou progressivo, mas, como seria nomeado anos a frente, como um “eterno retorno”.

⁴¹ Entretanto, essa máxima conhecida como dúvida metódica, na visão de Nietzsche, não passaria de uma consequência de um espírito socrático.

⁴² Marías, Julián, 2004.

⁴³ Nietzsche, 1874, p. 61.

Assim, para Nietzsche, não há progresso, não há espírito do mundo, não há evolução. Não há filosofia da história, nem historicismo⁴⁴. Não pode haver qualquer conformismo do presente à teleologias idealistas. Há apenas o presente. Logo, a História, se mal usada, causaria inúmeros inconvenientes para a vida, pois fixada no passado e nos valores descritos (e prescritos) por esse, esqueceria a potencialidade e a espontaneidade natural da vida humana, do agora e do cotidiano.

E é sobre assunto, a “utilidade e os inconvenientes da história para a vida”, que Nietzsche escreve a sua “2ª consideração intempestiva”, em 1874, com tal subtítulo, como sequência do primeiro texto. Neste, Nietzsche valoriza a existência humana em detrimento de possíveis “planos ocultos da natureza”⁴⁵. Um pensamento em acordo com escritos anteriores destinados a educação. Em uma série de conferências proferidas no *Akademisches Kunstmuseum*, em 1872, e compiladas sobre o título “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, Nietzsche aponta para, senão a construção, pelo menos, a valorização de grandes homens, que apesar de provenientes de meios acadêmicos castradores e formatadores de especialistas (segundo exigências do Estado), seriam capazes de mudar seus presentes, construindo assim livremente seus futuros. Livres pensadores, produtores e criadores de seu presente, artistas e filósofos apesar das exigências que a época impõe a naturalidade do homem; apesar da preponderância de um pensamento racional e utilitário com pretensões ao melhor, ao progresso, ao futuro – um futuro que, na verdade, a Modernidade acredita já ter alcançado, e que deve encontrar meios para mantê-lo.

A ênfase nietzschiana para a História está então fixada no sujeito e nas relações construídas por ele. Não que a História seja irrelevante – vide a atenção sempre dada por Nietzsche ao mundo helênico e a tragédia ática –, contudo supervalorizar um plano sobre um futuro a partir de valores passados é desprestigiar o presente e a série de acasos contidos neste. Acasos que descontroem o futuro previsto. Acasos provenientes de um sujeito livre para ser errático e espontâneo; um sujeito sempre ansioso por se completar, autônomo, e não reprimido e obediente. Um sujeito livre de promessas de redenções futuras e que usa a História para perceber e se unir a outros sujeitos livres que modificaram seu tempo, apesar das restrições impostas.

⁴⁴ Tanto a filosofia da história quanto o historicismo acreditam em um cientifização da história do homem, onde elementos podem ser descobertos e utilizados como padrão de compreensão exata da história da humanidade.

⁴⁵ Em “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”, Kant defende a ideia de que para tudo há uma razão ou motivo, inclusive na natureza, mesmo que não esteja claro aos homens. Ver 8ª proposição.

A História deveria ajudar a dar aquilo que o homem ainda não tem, que ainda não é. E pode fazê-lo a partir de exemplos passados que aproximariam os gênios e extra-séries; uniria aqueles acima da média: super-homens. Os uniria em uma História inacabada, a construir, inédita... eternamente inédita e viva. E não como justificação de um presente estático, seguro, civilizado, moderno.

Somente o homem experimentado, o homem superior, pode escrever a história. Quem não tenha feito algumas experiências maiores e mais elevadas do que todos os outros homens não poderá jamais interpretar a grandeza e a elevação do passado. [...] Se [...] mergulhades na vida dos grandes homens, nela descobrireis uma suprema prescrição de amadurecer e escapar à prisão de uma época que vos priva de educação e que coloca o seu interesse em não vos deixar amadurecer, a fim de vos dominar e explorar. [...] Uma centena de indivíduos educados de maneira não moderna, quer dizer, amadurecidos e habituados a respirar um ar heroico, bastaria para reduzir ao silêncio toda a estrepitosa baixa-cultura (Afterbildung) do nosso tempo. (NIETZSCHE, 1874, p. 127-128)

Em oposição a esta visão nietzschiana, intitulada pelo próprio autor como supra-histórica, a Modernidade inventara pelo menos três métodos de fazer História. Estes métodos se oporiam aos animais na natureza, que seriam seres a-históricos, pois desprovidos de qualquer capacidade de percepção de passagem de tempo, de acumularem experiências, lembranças ou esquecimentos – apesar de em certas situações a dedicação do homem apaixonado ao presente se aproximar da irracionalidade dos animais – e dariam ao homem moderno passou a justificativa para o sucesso de seu tempo e de seus costumes. Estes métodos se oporiam à tragicidade humana, uma vez que contariam a história dos sucessos alcançados na Modernidade, no destaque do homem da natureza e na construção do melhor dos mundos possíveis.

Um tempo, enfim, destruidor do homem trágico com suas ferramentas metafísicas argumentativas a alcançar um sucesso contra a espontaneidade. A História se tornara, por fim, um discurso regulatório do progresso moderno. Um discurso com três vertentes: o Monumental, o Tradicional e o Crítico.

Por História Monumental entende-se, a partir de Nietzsche, aquela História dotada de certos impulsos para a criação e para a vida, e onde o historiador se torna quase um artista, posto que busca no passado os modelos para a ação presente; uma visão que apresenta um retorno da grandiosidade de outrora no presente, que percebe uma cadeia, uma repetição e eternização de fórmulas que deram certo, que demonstram a grandeza do passado, e que deveriam continuar a valer.

Defende, pois, uma repetição dos acertos, e o esquecimento dos erros, mesmo que em tempos diferentes. Um retorno e busca da grandiosidade do passado fará do presente um tempo melhor.

A História Tradicional, científica, busca objetivos pontuais tomados como relíquias que se tornariam importantes eternamente, como uma espécie de valor superior inegável, irrefutável a dar forma (final e acabada) a uma cultura. Assim, apesar de qualquer mudança promovida no presente, nenhuma importância ela terá senão concordante com o tradicional valor. E o futuro, por conseguinte, será uma continuação identificada com o passado. Cria-se, aqui, uma obsessão pelas origens, pelo morto, pelo sagrado; e se distancia da vida, da criação, das trocas e práticas cotidianas: do devir. Impõe-se assim uma racionalidade à história. Numa sequência esquematizada de causas e efeitos que levam o presente a ser o que é. Não há o novo: só consequências do passado.

Ambas buscam a verdade! E quando isso acontece, o que havia de criador e livre na visão monumental é degenerada assim como toda a visão tradicional.

Por último, a História Crítica, cuja disposição é tentar condenar todo o passado. A despeito do bom ou do mal uso da história, de certo é que o homem é um animal histórico. Ele se faz de lembranças e esquecimentos. Lembranças do que lhe afeta positivamente e esquecimento dos maus momentos. Criticar o passado como um grande conjunto de erros é tentar eximir-se de uma cadeia histórica existente, um desencadeamento de devires, causas e efeitos ou repetições que fazem parte do presente.

Os três métodos fadados ao fracasso, segundo a visão nietzschiana, pois além de se distanciarem demasiado do presente, tratam o passado de forma objetiva e lhe impõe uma coerência inexistente, vazia.

Fazer História, segundo Nietzsche, seria então uma tarefa ligada ao desvelamento do coletado; seria uma tarefa interpretativa de revelar o escondido pela frieza dos fatos documentados; seria desconsiderar os fatos como verdade e apresentar uma nova perspectiva sobre o acontecido. De certo, não é caminho normalmente assumido quando da formação do historiador – pelo menos daqueles considerados modernos e etnocêntricos. Contudo, deveria ser a opção escolhida pelo homem superior, aquele repleto de experiências e crítico, interessado em produzir o futuro e não de dar uma forma acabada e definitiva ao passado. Fazer História, sob essa perspectiva, é uma atividade estética interpretativa e não uma atividade metafísica neutra, objetiva e imparcial: o processo se daria ainda pela criação de

hipóteses a partir do apresentado, pela criação de análises e perguntas, e não mais pelas sínteses e respostas conclusivas.

Métodos modernos fadados ao niilismo, pois é no presente que a vida se dá; é no presente que a vida acontece. Um presente em devir, que deveria não estar restrito a convenções. Presente que pode ser deixado para trás e se tornar passado, construindo assim uma sucessão de situações a se re-valorar, a garantir consecutivamente novos valores, só alcançados por interpretação, nunca de maneira total, posto que em devir, em plena mudança, impalpável. Supra-histórico. A se refazer, de tornar o “ser” em “[...] um ininterrupto ‘ter sido’, uma coisa que vive a se negar e a se consumir, de se contradizer a si própria” (NIETZSCHE, 1874, p. 71).

Logo, existe então apenas o presente. Mas não um presente como simples continuação do passado, ou fixo ou como fim de um trajeto como defendera Hegel e Kant: o apogeu civilizatório alcançado dialeticamente. Mas, um presente prenhe de potencia e liberdade, que torna a História movimento numa incansável criação diária do que está porvir. Um presente que interpreta dados, mas não cientificamente. Um presente que produz o passado, e não se limita ou é limitado por esse.

Fazer história aos moldes nietzschianos é dar cor a um quadro antes monocromático. É dar vida e emoção a dados. Não é estabelecer observações absurdas ou desconexas sobre algo que não passam de suposições, mas não descartar absurdos como sem sentido ou reduzir uma resposta ao útil.

O homem trágico, elemento nunca esquecido nos escritos nietzschianos, se vincula ao presente, por consequência do apresentado, como seu criador – e, inerente a prática criadora deve estar a liberdade. Posto que a Modernidade estabelece justamente a relação inversa de causa e efeito, justo seria o desligamento desse paradigma; justo seria a construção de uma nova vida pós-moderna, sem contratos ou supervalorizações metafísicas, sem pressões utilitaristas artificiais. Justo seria um retorno ao natural, simplificado.

Perto e ligado à natureza, a noção de passagem do tempo se torna simples e desligada de expectativas ou planos. O tempo, e a passagem deste, é cíclica e sem planejamentos, não se curva a exigências utilitaristas ou programações que visam o progresso. Na natureza, e em comunhão com essa, não há necessidades à longo prazo, apenas vida! Não há preocupações com a dignidade, com vitórias ou com acertos: volta-se a uma existência trágica, que tange à completude, que permite a completude: racional e emocional. A Pós-modernidade como retorno...

- Existência trágica contra a dignidade moderna

A se considerar apenas os escritos mais famosos de Nietzsche, parece bastante difícil acreditar que o autor pudesse se predispor a escrever de forma demorada e aprofundada sobre o Estado, o Direito ou a Justiça. Contudo, numa espécie de complemento ao seu pensamento histórico e a partir de considerações sobre o Contrato Social é possível encontrar um número considerável de fragmentos sobre o assunto, escritos em forma de aforismos.

Aforismos que podem ser encontrados reunidos na obra *Escritos sobre direito* (2009), traduzidos e comentados por Noéli Sobrinho; neste, três seriam os sub-temas relacionados à Teoria Geral do Estado, a saber, a genealogia da justiça e do direito, a genealogia do crime e do castigo e o livre-arbítrio, responsabilidade e culpa – nem todos, contudo, relacionados diretamente a presente pesquisa.

E como não poderia deixar de acontecer, por conta de uma admiração suprema de Nietzsche pela cultura trágica grega a condução de seu pensamento crítico em relação a Modernidade se dá pela análise do conceito político central desta, a saber, o Contrato Social em comparação com o mundo helênico. Mesmo hipotético, o acordo tácito e universal é tido como momento crucial na criação do Estado de Direito. Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, dentre outros diversos pensadores nomeados como contratualistas, construíram um discurso onde tratam o Contrato Social como um evento geral e unânime, de abrangência ilimitada e sem restrições, cujo objetivo seria garantir a dignidade humana contra um Estado de Natureza perigoso, caótico e sem leis. Dignidade essa que poderia ser demonstrada na ordem, na paz e na garantia de vida, do trabalho e da posse. O acordo assim firmado garantiria a igualdade, a liberdade e a fraternidade entre todos os contratantes a partir da instauração de um direito justo e universal⁴⁶.

Nietzsche vê nessa fórmula inúmeras incoerências, a partir de sua posição trágica. A primeira e fundamental é que a vida é desigualdade, é disputa; assim, ignorar a desigualdade natural seria ignorar a vida, seria ignorar uma existência trágica. O segundo motivo, derivado desse primeiro, seria acreditar que uma falsa igualdade poderia ser estabelecida e mantida duradouramente de forma artificial. E em terceiro lugar, acreditar que uma fórmula universal possa atender a todos em todos os tempos e de forma objetivamente justa, desconsiderando a desigualdade natural entre os indivíduos: tal fórmula universal fora escrita segundo interesses,

⁴⁶ Existem notórias diferenças entre o Contrato descrito por Hobbes do de Rousseau. Contudo, tais pormenores não serão discutidos nessa pesquisa.

portanto não-universal e incapaz de produzir sempre a justiça – a despeito ainda da graduação de penas por crimes semelhantes.

Seguindo tal roteiro, faz-se obrigatório caracterizar o Estado de Natureza segundo a visão nietzschiana. Diferentemente dos demais contratualistas, não há juízo de valor para Nietzsche. Não lhe interessa se o homem nesse estado é bom (como defenderia Rousseau) ou mau (como defende Hobbes). Para o pensador alemão, o homem ligado à natureza é trágico, pois não se importa com vitórias ou derrotas; convenções ou valores; certos ou errados. A natureza dá a ele o que há de mais simples e importante: a existência. Uma existência mantida, contudo, pelas suas forças e capacidades. Entender essa existência, assim, significaria aceitar que tudo é produzido pela força e pela potência. Logo, para Nietzsche, ser trágico (como foram os gregos antigos, pelo menos em uma parte de sua existência) é aceitar a potência e a possibilidade da vida; é viver a partir do que se pode, do que a força permite: seja ela externa, de outrem, desta forma concorrente, ou a sua própria, resistente, conquistadora, produtora. Qualquer outro produto derivado desse estado é uma invenção artificial, uma convenção ou criação humana, que tende a distanciar toda a vida de seu estado natural e espontâneo – o que no decorrer da história moderna tornara-se uma obsessão pelo controle desse enorme caos.

Dessa condição inicial, o autor procura analisar em seguida as relações estabelecidas entre os homens que ali estão. Seriam homens em uma desigualdade natural e sem uma regência externa e superior sobre seus atos – na Europa medieval, Deus e a religião tomaram as rédeas dessa regência superior; na Modernidade, com as revoluções burguesas, o Estado. Seriam homens com perspectivas diferentes sobre como sobreviver. Seriam homens tementes às condições naturais de outros homens, seja pela quantidade ou pelas qualidades (físicas e/ou mentais) presentes em outrem. Seriam homens com ideias diferentes sobre o que é e o que não é justo, pois partem apenas de suas opiniões e perspectivas tendo a si como parâmetro. Essa situação lança à análise a conclusão de que o conceito de justiça, assim como o de direito, seriam egoístas mesmo que convencidos. Assim, diferentemente dos demais contratualistas, Nietzsche propõe a discussão sobre a instituição de uma ordem civil. Ou seja, a quais os atores políticos seria conveniente a possibilidade de instauração de uma ordem jurídica, resumida no Estado? Pode-se perguntar, ainda: a quem essa convenção seria mais vantajosa? Ou, resumindo todos esses questionamentos num só: por que motivo os mais fortes deixariam os mais fracos se reunirem e instaurarem uma sociedade onde seus poderes estariam reduzidos e iguais a estes?

Sendo tudo trabalhado no campo do hipotético, Nietzsche defende, pois, a hipótese de que o Contrato Social fora a legitimação das vontades dos mais fortes e astutos. Aos mais fracos, restou apenas a aceitação de sua situação, numa repetição no Estado de Direito do que já era praxe no Estado de Natureza. De uma existência trágica, poética e prenhe de possibilidades (inclusive da morte), para uma existência digna; dignificada pelas leis e pela caridade dos seus cônjuges.

Porém, o desenrolar dessas práticas também geram consequências diferentes das propostas pelos contratualistas clássicos. O Estado de Direito, segundo Nietzsche, por conta de suas origens não seria capaz de promover a igualdade entre os contratantes; não seria capaz de ser justo de maneira universal para todos. Isso porque os mais poderosos, aqueles que instituíram a nova forma de vida, apenas confeccionariam leis que lhes sejam interessantes e justas. Que lhes sejam vantajosas e promovam a sua justiça. Expediente confirmado por uma lógica do universalismo, do idealismo e dos valores superiores. Lógica institucionalizada e, com o decorrer do tempo, internalizada como costume, tradição e história de um povo. A justiça passa a ser assim um privilégio de poucos, e a injustiça, a realidade de muitos. E da desavença eminente gerada por essa tensão social, o direito só poderia encontrar a justiça, dentro desse quadro apresentado por Nietzsche, se fosse maleável o suficiente para se adequar a cada nova situação sem aderir a um passado de tradições e valores. A justiça só seria alcançada se tivesse a capacidade de mudar a cada novo lance e a cada novos atores, respondendo a todos os fóruns de maneira equilibrada e prudente. Uma situação caótica para o pensamento moderno, visto que as regras do jogo jurídico não seriam pré-determinadas de antemão, conduzindo seus atores praticamente a um novo Estado de Natureza, pois resumidas no presente, nas relações e nas práticas, sem qualquer relação com a segurança e a previdência.

É preciso entender que para Nietzsche a história é uma sequência de escolhas ao acaso. É potência e prática. A cada nova escolha, cada novo ato, o ator gera uma fissura no que poderia ter sido o fluxo dos acontecimentos normais e esperados, construindo uma nova normalidade. Se adequar às causas ou motivos das ações e intensões cotidianas deveria ser o papel do direito se sua intenção fosse promover a justiça. Tentar se submeter às nuances dos praticantes de uma ação a fim de possibilitar uma interpretação límpida dos acontecimentos. Fazer Direito, para Nietzsche, parece ser a capacidade de entender sem prefixações os agentes sociais. É dar a cada um o que é seu próprio.

O direito, para que de alguma maneira possa ser considerado justo, deveria se adequar às diferenças entre os homens e suplantá-los tanto seu caráter histórico dominante, quanto a sua tendência (moderna) por soluções objetivas, segundo ideais metafísicos, pois não há justiça nem divina e eterna, nem uma justiça proveniente da natureza. Há apenas criações cotidianas, potências presentes.

Mais uma vez contra os contratualistas e contra o senso-comum, a observação dessas teorias nietzschianas, por força lógica, conclui que a moral e os costumes seriam posteriores e derivadas das leis. Seriam produtos de hábitos internalizados como corretos pelo tempo. Num primeiro momento impostos por um opressor mais forte e astuto que os legitimaria no Contrato Social, e mais frente reprimidos pelos próprios sujeitos como regras a que todos seguem para se sentirem aceitos num determinado grupo. Vê-se assim que para Nietzsche as leis antecedem a moral. Vê-se assim que as leis não podem ser, e nunca serão, segundo a fórmula moderna, a vontade geral rousseauiana, pois antes são a vontade de poucos que a intersecção da vontade de todos. Elas seguem um interesse velado daqueles que se tornaram os poderosos na Modernidade: a burguesia⁴⁷.

O Contrato e as leis derivadas deste são apenas concessões feitas pelos mais fortes àqueles que são seus dominados, uma vez que necessitam de sua existência – talvez mais até que os dominados precisem deles. Sob o manto da equidade burguesa constrói-se uma sociedade de iguais, que de fato, não pode existir, a fim de manter a maioria dos dominados trabalhando, produzindo e mantendo a ordem vigente para o lucro dos mais fortes e astutos. Justiça é poder. E só há, para Nietzsche, justiça entre iguais. De resto, apenas benevolência e aproveitamento que mantém o sujeito moderno preso às amarras invisíveis e auto-impostas por força do costume. Quando esta relação se desfaz, as leis se mostram presentes.

Assim, todos os problemas morais e éticos apresentados por Nietzsche tem origem nos acordos que retiram o homem de seu estado natural e espontâneo de vida incluindo-o num processo civilizatório regrado, entremeado de convenções e ávido por resultados e objetivos criados para o conjunto por poucos, aqueles uma vez tidos como mais fortes e astutos que se apressaram em legitimar seu status, a fim de não mais perdê-lo.

- A construção de gênios, artistas e filósofos

⁴⁷ Não existe nenhuma referência documentada sobre a relação direta desse pensamento nietzschiano com algum advindo de Karl Marx, apesar da coincidência conceitual.

Tendo em vista o caminho trilhado, outro não poderia ser o desfecho senão na educação. Para Nietzsche a construção do homem trágico, um ser estético e apto à totalidade, só poderia ser possível numa educação adequada para tal. Não aquela de seu tempo, atrelada à utilidade e ao projeto civilizatório moderno que se dizia capaz de alavancar o homem para um estágio superior, melhor, mais evoluído. Uma educação, pois, técnica e medíocre. Uma educação para todos (massificadora e nacionalista), assim, usurpadora da individualidade e da potencialidade. Uma educação, enfim, que destruía qualquer possibilidade do extrassérie, do extraordinário, do gênio, do filósofo e do artista. Uma educação que tendia a anular as capacidades criativas e colocar a todos como iguais, contudo nivelados pela necessidade e não pela potencialidade. Uma educação destruidora de individualidades, de subjetividades em favor de um projeto tido como maior, de âmbito nacional, universal, cosmopolita de progresso – no caso da Alemanha, industrial.

Suas observações sobre o tema se encontram em dois momentos, ainda na primeira fase, a saber: “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, de 1872, e na “III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador”, de 1874. A partir da ideia de exemplaridade de homens superiores, espontaneamente concebidos pelas desigualdades naturais e desenvolvidas por uma educação que as potencialize, Nietzsche critica a cultura e a educação que tenta igualar os desiguais. É na relação entre seres desiguais que surgem soluções, novos caminhos: que a vida se realiza. Mas, a Modernidade, ancorada ideologicamente num contrato social e politicamente no Estado-nacional, construiu estabelecimentos de ensino castradores, inibidores de diferenças, destruidores de seres pensantes, mas construtores de especialistas. Mais que uma educação crítica, Nietzsche, se colocando como sempre em favor da cultura grega, defende uma educação trágica e estética, vinculada à natureza, libertadora de predeterminações ou valores superiores ou metafísicos. É desse período de pensamento que surge também as críticas aos eruditos, aos “filisteus da cultura”, cuja tarefa seria educar para manter o *status quo*: tanto o seu, quanto o do aluno. Nada de liberdade de pensamento ou questionamentos subversivos. Antes, conformidade e submissão.

O primeiro texto é uma compilação de conferências dadas entre janeiro e março de 1872 no *Akademisches Kunstmuseum* da Basileia “para um público de estudantes, intelectuais e personalidades ilustres”⁴⁸, contudo inacabada. Ironicamente de forma platônica, Nietzsche cria um diálogo envolvendo alguns personagens, ente os quais ele mesmo mais jovem e um

⁴⁸ Melo Sobrinho, 2003, p. 12.

velho filósofo, que discutem, entorno de um mesmo assunto: a educação e a formação dos jovens, assim como o desenvolvimento do pensamento e da cultura. Assim, seu campo de investigação, segundo apontado por Noéli Sobrinho em “Escritos sobre educação” são “[...] os estabelecimentos de ensino alemães: a escola primária, a escola técnica, o ginásio e as universidades”⁴⁹.

Como em outros escritos sobre outros assuntos, Nietzsche parte do pressuposto de que não há qualquer separação entre cultura e natureza, sendo inclusive, uma complementar a outra, uma determinada pela outra⁵⁰. Desta forma, pensar em uma educação funcional e extensiva a todos os seres, independentes de suas qualidades e peculiaridades era forçar de forma “nefasta” a uma vida anti-natural: construiriam apenas homens médios, ligados ao Estado por uma função estritamente econômica.

Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje os nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência de reduzi-la e enfraquecê-la. De acordo com a primeira tendência, a cultura deve ser levada a círculos cada vez mais amplos; de acordo com a segunda, se exige da cultura que ela abandone suas mais elevadas pretensões de soberania e se submeta como uma serva de outra vida, especialmente aquela do Estado. (NIETZSCHE, 1872, p.53)

Desta forma, Nietzsche atrela a construção da cultura aos processos pedagógicos. E defende que tais processos não podem ser pensados de forma utilitária, visando apenas fins definidos por burocracias, com preocupações produtivas. Processos pedagógicos que dariam conta da construção de especialistas, de operários distantes da verdadeira cultura, meios homens ocupados com suas profissões e afazeres, com suas carreiras e cargos, enfim, com o que é útil. Verdadeira cultura, que segundo Nietzsche, dependeria de uma visão abrangente desapropriada pela Modernidade, mas fornecida pela filosofia. Uma cultura estética, vinculada à natureza, criadora e potente.

A despeito dos exatos problemas identificados por Nietzsche nas instituições de ensino da Alemanha de sua época, particularmente na fase que corresponderia ao ensino médio, o que interessa ao presente trabalho é a atenção dada pelo autor para o caráter servil e mercantil do currículo. Este se baseava, segundo Nietzsche, num misto de erudição e futilidade, de cientificismo e jornalismo. Longe da construção de uma erudição categórica e geral, os alunos

⁴⁹ Melo Sobrinho, 2003, p. 13.

⁵⁰ A partir do contrato social, cultura e natureza foram separadas como esferas regidas por leis completamente diferentes: uma da liberdade e outra da determinação.

dessas instituições sabiam o suficiente para suas práticas, para seus afazeres, estudavam e conheciam as bases dessa cultura burguesa e eram capazes de perpetuar ela. Estariam, desta feita, longe do ideal clássico tão caro a Nietzsche. Estariam longe da filosofia e da arte, da reflexão e articulação, da compreensão da realidade, do espírito livre. Longe do presente como criação, mas sim como manutenção de algo construído historicamente cujo sentido é o presente como ápice de um processo que deve ser mantido e perpetuado.

Órgãos perpetuadores desse sistema político-social-econômico, os estabelecimentos de ensino teriam a função moderna de construir um homem afim dessas regras, suficientemente pensante, mas sem exageros. Um homem cultivado, de acordo com a cultura, nunca além. Um homem, então, comum.

Mas, se for recuperada a ideia de desigualdade natural e a partir dela construído um plano pedagógico, a solução segundo o raciocínio nietzschiano tange ao aristocratismo. Isso se daria por conta das capacidades: um número excessivo de instituições de alto nível seria desnecessário, pois o número de homens capazes tanto de promovê-las quanto de cursá-las seria muito menor que as então existentes como tais. Contudo, construiria homens acima da média, extraordinários e fantásticos o suficiente para a condução dos menos afortunados. Talvez uma solução pouco democrática – posto que tal termo é moderno, e não trágico –, mas sem dúvida realista se tomadas as capacidades, potencialidades e vontades encontradas em cada indivíduo. Homens com capacidade ao entendimento da filosofia: mas não a filosofia corrompida por bases socráticas, e sim aquela ligada à vida, à criação, à estética. Ao pensamento humano livre, verdadeiramente culto.

O segundo texto, longe de versar também sobre as instituições de ensino, se predispõe a entender o espírito daquele que aprende. Ou melhor, como deveria ser a disposição daquele que quer aprender e se tornar culto, além da cultura. Uma disposição extemporânea – ou intempestiva. Assim, Nietzsche remete-se a considerações sobre a História (II intempestiva) e apresenta em Schopenhauer o exemplo de excepcionalidade e liberdade capaz de superar as condições extremas e delicadas de seu tempo: a Modernidade.

Portanto, a III intempestiva versa sobre a “revolução atômica”⁵¹ capaz de dissolver as tradições e a atração pelos valores superiores; capaz de libertar o homem, individualmente, da idolatria do Estado como instância final de uma história evolutiva a manter um sistema falso de propriedades; finalmente, uma revolução capaz de libertar o homem da cultura divulgada

⁵¹ Nietzsche, 1874, p. 196: Revolução atômica, possibilitada apenas por um tipo de atitude pessoal derivada do exemplo de Schopenhauer, contra outros dois exemplos típicos da época, segundo Nietzsche derivados de Goethe (contemplativo e longe das massas) e Rousseau (por demais revolucionário e popular).

por instituições de ensino castradoras e informativas. Schopenhauer passa a ser o exemplo de homem trágico, além do otimismo moderno, verdadeiro educador, pois seu espírito seria livre:

Schopenhauer é o exemplo do ideal que educa, que exige deveres e responsabilidades, que mostra a possibilidade de um sentido. Por isso, esta exemplaridade é já demonstração viva da necessidade de guias para a elevação da cultura, cujo alvo só pode ser o de realizar a natureza do homem: o grande homem é o lugar onde a natureza se completa e elimina a sua cegueira e a sua loucura. O jovem cuja natureza é ainda cega e louca deve por isso mesmo ser orientado e educado para se colocar somente sob esse desígnio: realizar a natureza em si próprio, aproximando-se do homem superior através do 'amor' e afastando-se das leis e instituições estranhas à cultura autêntica através da 'luta'.(MELO SOBRINHO, 2003, p.24)

1.3 Considerações parciais sobre o homem total

A cada nova leitura, ainda que aleatória, de qualquer ensaio escrito por Nietzsche, uma nova nuance aparece para o leitor atento. E se trocada a sequência dos textos, de assuntos aparente desconexos, a totalidade e coerência do pensamento Nietzsche não se desfaz: tudo sempre presente. Seja a partir da educação, do direito ou do teatro, o pensamento estético de Nietzsche permanece claro e oposto a sua época. Uma época que perdura, em parte, até a atualidade. Uma época que é debatida e estudada por uma série de pensadores de disciplinas diferentes. Pensadores e disciplinas paradoxalmente divididos de forma moderna, como especialistas debruçados em suas especialidades, que seriam ferozmente criticados por Nietzsche.

O pensamento nietzschiano, depois da pequena viagem empreendida nesse capítulo acerca de sua primeira fase de pensamento, apresenta então essa primeira característica não-disciplinar. Por conseguinte, livre de amarras ou predeterminações. A essa característica soma-se o apreço de Nietzsche à cultura helênica: uma cultura definida, segundo o autor, por sua profusão poética, com sua capacidade única de apreender o mundo também de forma livre, e com uma produção que identificava essa liberdade de pensamento, a saber, a tragédia.

Assim, ancorado na liberdade, suas produções filosóficas procuravam sempre discorrer sobre o assunto em meio a uma realidade que, dita liberal, perpetuava uma forma de vida castradora ao indivíduo, posto que, ao promover uma única fórmula de vida baseada no sucesso, todos os outros posicionamentos em desacordo estariam rotulados como fracassados.

Mas, como resistir à ideia de sucesso, de verdade, de segurança frente às vitórias (revoluções consumadas e colonizações bem sucedidas) dessa proposta moderna?

A resposta nietzschiana viria em duas etapas: a primeira estaria atrelada ao reconhecimento de um pensamento estético contra a racionalidade e a funcionalidade. Uma estética desconsiderada pelo senso-comum moderno da racionalidade e cientificidade, cuja origem estaria no processo socrático de pensamento. Uma estética tida como estilo de vida, e não como ramo da filosofia atrelada ao belo e a arte. Numa segunda etapa, na percepção, na procura e posterior adequação aos modelos e exemplos na história da humanidade que tivessem verdadeiramente um pensamento livre da ideologia vigente; modelos atrelados ao pensamento estético. A resposta estaria nos exemplos de homens acima da média que não se deixaram corromper pelo despedaçamento do seu ser, como por exemplo, Arthur Schopenhauer.

Sujeitos trágicos, Apolíneos-Dionisíacos, totais. Sujeitos atentos às suas potências, corajosos frente à segurança da razão, despreocupados com planos ocultos, evolucionários ou com certezas calculadas. O pensamento que Nietzsche constrói, a partir do até então visto, é crítico ao seu tempo, é postulador de uma nova forma de vida, é livre e trágico. É um pensamento que milita a totalidade do homem frente a um paradigma castrador, frente ao contrato social, a um direito e a uma escola niveladores das potências humanas; um pensamento que discorda de artes com um propósito delimitador e construtor de uma identidade cultural; um pensamento que milita a vida, o hoje e a sua potência, que não se preocupa com a verdade, nem com o status garantido por sua emissão.

A filosofia nietzschiana é aquela que liberta, que não exige apenas a funcionalidade, mas que permite a totalidade num encontro com a natureza, com o gozo, com a vida.

2 PERSPECTIVAS PÓS-MODERNAS

Como antecipado na Apresentação deste trabalho, o presente capítulo traz alguns exemplos de atualizações do pensamento nietzschiano. Não se trata de apresentar simples cópias de um pensamento que se iniciara no século XIX, nem complementos do que fora outrora apresentado por Nietzsche. Antes, tais atualizações se aproximam deste autor pelo caráter estético de pensamento: uma forma de pensamento não alinhada ao que se convencionou como moderno, onde a estética era apenas uma das partes, senão a menos importante, dos sistemas apresentados.

Assim como Nietzsche, Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli e Gianni Vattimo, pensadores que trataram do tema Pós-modernidade, não construíram um pensamento alicerçado nem no racionalismo nem no idealismo, características da Modernidade. No mesmo caminho que Nietzsche, eles apresentaram reflexões acerca do predomínio de fórmulas estanques que caracterizaram o pensamento e a filosofia moderna. Fórmulas que desde a antiguidade almejam uma segurança duradoura a partir da determinação de certos e errados, ou seja, de regimes de verdades universais. No mesmo caminho que Nietzsche, eles apontam para o naufrágio dessas fórmulas únicas que englobam todas as facetas da vida humana, de forma universal. Assim, eles apontam suas reflexões para a saída da Modernidade por meio de um pensamento estético⁵². Esses pensadores apontam para um tempo em que o pensamento estético se impõem ao racionalista-idealista-funcional. Um tempo que eles nomearam como Pós-modernidade.

Desde a Antiguidade, com Platão e Aristóteles, passando pelo Mundo Medieval, com Santo Agostinho e São Tomás de Aquino e até a Modernidade, com Kant e Hegel, entre outros, a filosofia (e o pensamento humano, como um todo) ocidental fora edificada por grandes sistemas, sempre a se identificar com a ciência⁵³. Sistemas filosóficos que se pretendiam como ciência. Filosofias que buscavam a segurança e a verdade. Sejam antigos gregos, os cristãos ou alemães do século XVIII, XIX e XX, cada um a seu tempo, denominaram a sua filosofia como um saber magno acima de todas as outras tentativas de

⁵² Para tais pensadores, seguindo o pensamento nietzschiano, a estética deixa de ser um ramo da filosofia e passa a ser uma prática de vida – teoria que tentou ser demonstrada no capítulo anterior.

⁵³ Não há condições nesta dissertação de identificar todas as nuances históricas do termo ciência. Assim, o termo fora usado aqui para descrever de forma geral e abrangente um tipo de pensamento tido por Nietzsche como socrático, ou seja, em busca de certezas e predeterminações as mais exatas possíveis.

criação de formas de conhecimento, enaltecendo sua força por conta de seus sistemas supostamente universais: uma única e derradeira fórmula, por vezes metafísica, que se desdobrava a partir de necessidades contingenciais do assunto. Sempre uma verdade assegurada por abstrações e concatenações lógicas coesas, mas que nem sempre se adaptam as realidades, mas sim fazendo com que esta fossem explicadas em adequação ao sistema. Esses brilhantes homens não percebiam, ou não puderam perceber, a fragilidade desse expediente, uma vez que nada na natureza era estanque, mas sim, como defendiam os pré-socráticos e Nietzsche (referenciado nestes) um eterno *devenir*.

Assim, as perspectivas pós-modernas construídas por Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli e Gianni Vattimo se alinhavam à Nietzsche na forma de pensar menos sistemática e intencionalmente distantes do que até agora fora construída pelas filosofias antiga, medieval e, principalmente, moderna. Perspectivas que repudiam o *mainstream* da filosofia moderna, enclausurada na sua pretensão de conhecimento lógico, seguro e universal. Perspectivas estéticas, por não considerar mais a validade das grandes fórmulas modernas que mantinham o mundo definido e estagnado e a fazer os indivíduos se adaptarem aos discursos que regulavam certos e errados. Histórias que começavam com seus finais predeterminados, confortavelmente controlados. Perspectivas estéticas, por defender as relações cotidianas, entre indivíduos espontâneos, sem qualquer predeterminação ou preconceito, sem finais fechados, nem certos e errados. Apenas potência, vida, espontaneidade, vontade. Perspectivas estéticas que atestam a superação do ser em relação ao grupo enquanto invenção histórica e evolutiva, alçando este à interpretações sem essências ou certezas lógicas: o ser como acontecimento, sem origem segura e metafísica.

Perspectivas estéticas e, portanto, pós-modernas, por não se alinharem à fragilidade das verdades *a priori* e impostas, contingentes da racionalidade e à serviço de uma economia burguesa. Um pensamento sem rótulos. Não mais apenas uma filosofia ou uma antropologia. Não mais uma especialização do pensamento. Mas um pensamento estético, livre, criador e humano, demasiado humano.

Essa frágil filosofia, que encontra seu auge na Modernidade, como apontaria Nietzsche em diversos escritos⁵⁴, é descrita sucintamente pelo filósofo, escritor e jornalista inglês Roger Scruton, em seu livro sobre a filosofia moderna, “Uma breve história sobre a filosofia moderna” (2008). Nesta obra, ele compara a filosofia à ciência e à teologia, tratadas

⁵⁴ Em escritos como “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, Nietzsche aponta para a fragilidade do conhecimento humano nos moldes modernos.

como formas de conhecimento, quanto a sua natureza e metodologias na busca pela verdade. Scruton demonstra a fragilidade da precisão do conhecimento ao caracterizar a filosofia a partir de comparações e aproximações:

[...] com a ciência, por um lado e com a teologia, por outro. [...] a ciência é o âmbito da investigação empírica; ela brota da tentativa de compreender o mundo tal como o percebemos, de prever e explicar eventos observáveis e de formular as 'leis da natureza' (caso existam), segundo as quais o decurso da experiência dará origem a um grande número de indagações que estão além do alcance de seus próprios métodos de indagação, e que ela, portanto, se mostraria incapaz de resolver. [...] A cada momento descobrimos que a ciência gera perguntas que ultrapassam sua própria capacidade de respondê-las. Tais perguntas foram chamadas de metafísicas: elas formam uma parte característica e inescapável do tema da filosofia. [Ao considerar problemas dessa ordem] as pessoas talvez possam ter de recorrer a um sistema oficial de teologia. [...] Qualquer tentativa de dar um fundamento racional à teologia, pelo simples motivo de que a teologia dá respostas para perguntas metafísicas, constituirá por si mesma uma forma de pensamento filosófico. (SCRUTON, 1981, p. 16 e 17)

Desta forma, a fim de tentar provar a contiguidade do pensamento estético nietzschiano nos autores apresentados e sem a pretensão de esgotar o estudo destes, serão apresentados, ainda que superficialmente em comparação a profundidade de tema, os conceitos e as obras em que estes são trabalhados, que caracterizam suas filosofias como pós-modernas.

2.1 Jean-François Lyotard e “A condição pós-moderna”

Um dos primeiros pensadores da história da filosofia a utilizar o termo pós-moderno, Lyotard traça o recorte sobre esse tempo a partir da perspectiva da política e do conhecimento; das relações humanas que se fazem políticas e do conhecimento que é a comunicação entre esses sujeitos políticos. Sua análise não chega a ser aprofundada em um autor específico – pelo contrário, inúmeros pensadores são enumerados para justificar cada secção e cada ideia, a revelia do autor –, mas sua visão é crucial para o surgimento de um sujeito reconhecido como fazedor de seu tempo, desatrelado às amarras ideológicas modernas (em especial, o liberalismo e o marxismo); sua análise é importante para o que Vattimo chamará de enfraquecimento do ser. O pensamento de Lyotard é determinante para o reconhecimento de um pensamento estético pós-moderno que se sobrepôs a metafísica moderna, pois se debruçou sobre a facilidade e velocidade de transmissão de informações que desautorizaram a visão oficial até então vigente. Ou seja, as narrativas cotidianas rivalizaram

com a narrativa oficial (superior e regulatória), fazendo com que os enunciadores desta, os especialistas, perdessem a importância frente ao caráter jornalístico-informativo daquelas. O saber circula, é vendido e comprado, gera poder e derruba status: “mercantilização do saber”⁵⁵.

Sua filosofia se faz, assim, a partir do reconhecimento das narrativas cotidianas, dos saberes em constantes construções e independentes de grandes regulações. Uma filosofia que se alinha ao niilismo nietzschiano e aos jogos de linguagem wittgensteiniano⁵⁶. Discursos em desalinho a metafísica, contra valores superiores, em desacordo com os sistemas fechados muito comuns ao pensamento moderno.

Entretanto, ao analisar apenas as condições de conhecimento em sociedades economicamente avançadas (parte da Europa, EUA e Japão), Lyotard parece cometer um exagero (quando não um erro) em considerar uma relação de necessidade entre avanço tecnológico (que gerará um grande fluxo de informação e informatização) e derrocada dos metarrelatos. Para o autor, a Pós-modernidade se torna então em superação do moderno (mais que moderno, melhor que o moderno), uma condição necessária de prosseguimento, e uma nova fórmula que repara o esgotamento da antiga fórmula, mais abrangente e recondicionada para alcançar a performance e a eficiência. Uma visão precipitada (pelo menos no que se refere a essa obra) e devidamente reparada por autores posteriores, como Vattimo, que construirá sua visão sobre a Pós-modernidade a partir de uma ideia de revolução, onde os parâmetros anteriores não se comunicam com os novos.

O caminho traçado pelo filósofo francês começa com as discussões acerca do estilo de vida apresentado no final do século XVIII por uma classe devidamente instituída, reconhecida por sua identidade e pronta para o combate parecer dar sinais de esgotamento em meados dos anos 1970 e, mais evidentemente durante os anos 1980, não de forma uniforme em todas as partes e cantões do mundo – tese esta que seria sumariamente refutada por Marx (e por marxistas ortodoxos) pois nenhuma outra classe coerente e uniforme fora criada com força suficiente para suplantá-la.

Reconstruções intelectuais, políticas e culturais romperam os paradigmas existentes, e forçaram os pensadores contemporâneos a essas transformações a renomear sua época, posto

⁵⁵ Lyotard, 1979, p. 5.

⁵⁶ O alinhamento se dá pelo desprezo nietzschiano em relação ao vazio de sentido nos valores superiores estipulados pelo cristianismo e pela metafísica, e a favor do sentido dado por Wittgenstein à linguagem, fora de qualquer possibilidade de determinação última.

que a vida cotidiana não obedecia mais aos preceitos até então instituídos. Contudo, há de se reparar que tais mudanças políticas, culturais e intelectuais não alteraram os processos econômicos capitalistas – ou ainda, fortaleceram-no como uma nova revolução industrial, provando mais que nunca que a sua força está na flexibilização: concordar com tais mudanças, e ainda assim, comprovar a sua vigência pode ser um sinal mais que evidente as que não fora ainda derrubado.

Por certo, esse não é exatamente o foco de Lyotard no presente texto. E mais: ao apresentar a ideia de pós-modernidade atrelada a de revolução industrial, o filósofo francês comprova o vigor do capitalismo.

Idos de 1970 e 1980 significa pensar uma época após duas guerras de âmbito mundial, uma época de despolarização, mas com resquícios de Guerra Fria. No Brasil, uma explosão de movimentos que construíram uma estética única e até hoje reverenciada (e referenciada) por sua criatividade e subjetividade em meio a expedientes ditatoriais⁵⁷. A pós-modernidade se insere dessa forma num contexto de colapso dos valores humanitários. Valores ancorados em expedientes burgueses e capitalistas (tidos como os exemplares), que demonstravam todo o seu repertório de atrocidades nas duas guerras mundiais, e em vários outros eventos bélicos tidos como de menos importância, e pontualmente, na racionalidade apresentada pelo nazismo e suas intenções eugênicas.

A distensão começa, por certo, anos antes; mas, a publicidade e as retaliações transformaram o nazismo talvez no grande marco divisório entre o pensamento moderno (racionalista e progressista) e o pós-moderno (estético e anti-metafísico).

Nesse contexto, o livro em questão procura analisar o papel do conhecimento - daí o apontamento anterior que se liga a revolução industrial – como elemento caracterizador da passagem Modernidade-Pós-modernidade. E o faz a partir de uma perspectiva assaz peculiar, e aparentemente desconexa: um filósofo político com interesses estéticos (ou vice-versa) em desacordo com o pensamento marxista (que dominara sua fase menos madura) e em aproximação ao pensamento freudiano. Ou seja, o livro em questão se posiciona a partir de interesses já articulados (na Escola de Frankfurt, por exemplo), mas cujo objetivo seria especificamente o conhecimento, suas origens e delimitações – o conhecimento como “liga” do social. A relação estabelecida entre sujeito-objeto a partir de um paradigma moderno e metafísico, pois colocaria o conhecimento como regido a partir de regras gerais e universais, valores superiores: grandes narrativas regulatórias. Uma relação de conhecimento que atrelada

⁵⁷ Referência que deve ser feita as diversas produções musicais em represália a Ditadura iniciada em 1964.

à política lhe dá um caráter ideológico (antes marxista e depois freudiana), logo uma grande narrativa que age inconscientemente. Como última característica, tal incidência só pode ser observada em conjuntos onde esses preceitos estão suficientemente desenvolvidos, ou seja, nos países /sociedades econômica e industrialmente desenvolvidos, posto que a fórmula parece aí, e somente aí, estar em colapso: sociedades pós-industriais.

Se a fórmula vigente está esgotada é preciso arrumar outra que continue dando lucro: o conhecimento e a informação como mercadorias.

A pós-modernidade seria, pois, o tempo da informação, da circulação da informação, do repúdio às grandes fórmulas científicas ancoradas numa metafísica moderna – apesar da ainda proeminente posição de que goza a ciência na contemporaneidade, contudo forçada a afrouxar suas tendências à precisão e assertividade. Desta forma, o conhecimento como ontologia perde a força, embora não seja substituído, por várias outras perspectivas, nomeadas por Lyotard como pequenas narrativas, de natureza subjetiva e não mais universal. Um conhecimento que tem sua origem no sujeito pensante e produtor de seu pensamento, e que encontra eco em outros tantos sujeitos também pensantes e produtores de seus pensamentos – portanto, uma ação política.

A Pós-modernidade seria, pois, o tempo da informação e da informatização, onde o saber circula, transformando-se a partir dos contatos, encontrando naturezas diversas e concorrentes, por vezes complementares, mas definitivamente, não mais a partir de uma única e exclusiva fonte tomada como verdadeira.

Uma sociedade democrática na comunicação, transmissão e comercialização do conhecimento. Um conhecimento que vira mercadoria. A visão de Lyotard transparece, pois, que a Pós-modernidade é também um momento do capitalismo. Uma fase deste, com um novo produto e com uma logística diferente, mas ainda dentro da perspectiva do lucro, do desempenho, da performance. O capítulo 11 do livro, *A pesquisa e sua validade pelo desempenho*, mostra sob vários ângulos o caráter de mercadoria do saber e tenta comprovar a “mercantilização do saber”.

Esse produto é o saber que para Lyotard se divide em dois tipos: o saber científico e o saber narrativo. Para a Modernidade, somente o primeiro tinha alguma importância devido ao seu caráter seguro e imanente ao progresso: é o conhecimento cujo expediente interno alcançava o ser e a verdade sobre ele, desconsiderando, portanto, qualquer outra forma de conhecimento por considerar qualquer outro processo inseguro e impreciso, ou seja, qualquer

conhecimento ancorado na filosofia metafísica – mesmo que transmitido por meio de narrativas.

Ao ser apropriar de certas noções da filosofia da linguagem e da filosofia analítica, principalmente da noção de “jogos de linguagem” de Wittgenstein, Lyotard desautoriza a ciência (e a filosofia) até então vigente(s) e soberana(s)⁵⁸.

Essa filosofia da linguagem de Wittgenstein, devido ao seu alto grau de complexidade, não será descrita aqui; contudo, ela está em direta concordância com o que Nietzsche já defendera em “Sobre verdades e mentiras no sentido extramoral”: a linguagem como interpretação e como elemento do cotidiano sem qualquer possibilidade de alcance das essências dos seres (da verdade). Nietzsche exemplifica:

Pensemos ainda uma vez, particularmente, na formação dos conceitos: toda palavra se torna imediatamente conceito, não na medida em que ela tem necessariamente de dar de algum modo a ideia da experiência original única e absolutamente singular a que deve o seu surgimento, mas quando lhe é necessário aplicar-se simultaneamente a um sem-número de casos mais ou menos semelhantes, ou seja, a casos que jamais são idênticos estritamente falando, portanto a casos totalmente diferentes. Todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico. Assim como é evidente que uma folha não é nunca completamente idêntica à outra, é também bastante evidente que o conceito de folha foi formado a partir do abandono arbitrário destas características particulares e do esquecimento daquilo que diferencia um objeto de outro. O conceito faz nascer a ideia de que haveria na natureza, independentemente das folhas particulares, algo como a folha, algo como uma forma primordial, segundo a qual todas as folhas teriam sido tecidas, desenhadas, cortadas, coloridas, pregueadas, pintadas, mas por mãos tão inábeis que nenhum exemplar teria saído tão adequado ou fiel, de modo a ser uma cópia em conformidade com o original. (NIETZSCHE, 1873, p. 3)

A linguagem é capaz apenas de estabelecer uma relação entre sujeito e objeto, de garantir um terreno de movimentação dos agentes existentes na relação/interação construída. A linguagem não dá conta de dados a priori de um ser. A linguagem não dá conta da verdade, apenas de relatos sobre acontecimentos.

Assim, a linguagem daria conta apenas dos vínculos sociais, da interação entre todos aqueles pertencentes ao cenário, dotados do conhecimento da linguagem como ferramenta capaz de construir uma trama de interações. A linguagem como regra do jogo – não como jogo ou jogador.

O que é portanto a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são

⁵⁸ A desautorização indicada se dá no quesito verdade, posto que enunciados que não levam à verdade ou assertividade são secundários pelo seu caráter impreciso e potente, descaracterizando-o como conhecimento: há outra possibilidade de entender o mundo, a realidade e o mundo físico: criações poéticas!

ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal. (NIETZSCHE, 1873, p.4)

Uma visão de mundo que não leva essa dinâmica em consideração pré-determina o mundo e se faz, por conseguinte, moderna e metafísica. A sociedade não é um todo orgânico referenciado por valores universais, (nem bipartido) mas sim uma construção diária conduzida por cada agente, por cada jogador a se movimentar no tabuleiro e a exigir (ou não) uma reação dos demais participantes⁵⁹.

O que garante, de quebra, uma diversidade de jogos: políticas, leis, legitimações concordadas por seus jogadores. Jogadores esses que se tornam agente do conhecimento, contadores de histórias e testemunhas de tantas outras a partir das diversas relações construídas/estabelecidas que circulam, se movimentam e estabelecem novos jogos. O conhecimento deixa, dessa forma, de ser posse exclusiva do cientista (especialista) e passa a estar em todos os lugares – ou melhor, se começa a dar importância a algo já existente, mas desautorizado por um engodo nomeado metafísica; não se considerava esses saberes como relevantes. Esse engodo, Lyotard nomeia de metajogo ou metanarrativa.

Em resumo, o conceito que se torna central e une a filosofia de Lyotard a de Nietzsche é o do vínculo social através dos jogos de linguagem. Ambos os autores compreendem que o saber é algo advindo das práticas da linguagem e da interação proporcionada por essas: não há nada além disso. Não há verdades desveladas pela linguagem, nem uma linguagem científica que o possa fazer. Não surgem, assim, verdades nem valores superiores a que se remeter; não há uma única e derradeira verdade, absoluta a negar perspectivas. Há interpretação, não fundamento. Há criação, imaginação.

Os grandes discursos, os metarrelatos se apoiam e apoiam a tradição. Dão segurança às relações, constroem parâmetros de certo e errado, de verdadeiro e falso. E a Pós-modernidade se caracteriza pela fadiga desse engessamento. O mundo fixo e ordenado não abre espaço para a criação ou provisoriedade: e esse expediente não atende mais aos anseios do homem pós-moderno. Para substituir os metarrelatos, Lyotard aponta os pequenos relatos, as narrativas cotidianas, que não querem provar nada, nem garantir, responder a nada, fundamentar coisa alguma, apenas contar.

E isso se daria, a princípio, com o excesso de informação e informatização, segundo o pensador francês. Com o excesso de canais disponíveis aos sujeitos. Contudo, o que não

⁵⁹ Hannah Arendt: “A condição humana”, de 1958.

aparece ao campo de visão de Lyotard são as inúmeras exigências de eficiência que se postam ao sujeito, o que garante uma enorme pressão sobre este. Daí a procura por canais de expressão extra-oficiais. Assim, o sujeito não está cativo dos canais extra-oficiais ou não-oficiais: ele os cria! E o eixo do conhecimento se desequilibra vertiginosamente a favor do sujeito, que se confirma como estimador, intérprete, criador e expectador das suas criações. Artista. Sujeito na sua totalidade e sem restrições valorativas: homem total.

2.2 Gianni Vattimo e “O fim da modernidade”

Dos autores apresentados como herdeiros do pensamento estético nietzschiano e, por consequência, expoentes da Pós-modernidade, o italiano Gianni Vattimo, muito por conta de sua formação em filosofia, apresenta um trabalho mais teórico dentre os três aqui elencados: uma formação atravessada pelo rigor lógico-formal na recuperação de escritos e pensamentos de outros pensadores, que faz de seu trabalho uma análise do surgimento da Pós-modernidade, ao menos no que concerne ao campo da filosofia – a queda dos grandes sistemas e a ascensão de um pensamento estético.

Um trabalho sobre a contemporaneidade e, ao mesmo tempo, de recuperação do pensamento de Nietzsche e Heidegger, que seria mais heideggeriano que nietzschiano. Na obra aqui eleita como exemplificação de seu pensamento acerca da Pós-modernidade, a saber, “O fim da modernidade” (1985), Vattimo demonstra claramente, em cerca de 150 páginas, a sua preferência pelo pensamento de Martin Heidegger. Vários dos conceitos e ideias desse autor são analisados, reescritos e atualizados pelo italiano. Um pensamento que pode ser sintetizado por conceitos como o “enfraquecimento do ser”, ou, em outras palavras, a “pós-metafísica”, que caracterizaria a contemporaneidade como uma “experiência pós-moderna” em direção a uma “experiência estética e retórica”⁶⁰, e, por fim, “pós-histórica”. Vattimo, dessa forma, defende a ideia, pelo menos no campo da filosofia, de que a Pós-modernidade é caracterizada pela pulverização de uma nova forma de pensar, em divergência daquela comum à Modernidade. Um tempo em si, diferente do anterior que traz consigo o desapego em relação às definições últimas, absolutas e (pretensiosamente) seguras acerca do objeto do conhecimento humano que caracterizariam uma história do progresso.

⁶⁰ Vattimo, 1985, p. 16.

O paradigma da filosofia moderna, segundo essa visão, estaria marcado pela relação sujeito-objeto (homem-natureza) e por todo um sistema construído em volta desse binômio que se expandiria para diversas outras áreas do conhecimento, como a ética, a política, a história e as artes – cada uma a regular a sua perspectiva a partir do sujeito. Parecia necessária aos modernos a caracterização do sujeito como observador do objeto, que por sua vez era congelado, petrificado e recortado espaço-temporalmente para que o entendimento fosse realmente possível. Se necessário, ainda, o objeto seria seccionado e disciplinado a fim de atender as necessidades processuais do pesquisador. Um processo que parecia garantir a exatidão sobre a informação e a precisão dos dados. Um processo, nomeado por Vattimo (e por Nietzsche, e Heidegger) como metafísico, pois se fazia dependente de valores superiores e regulatórios para suas práticas, mas que não passavam, afinal, de uma construção frágil da mente humana, ansiosa por segurança, contudo restrita aos limites da linguagem. Processo metafísico este, que pré-fixava conceitos consolidados no tempo e garantia um status histórico às suas verdades – que por sua vez se tornavam universais por conta do tempo de vigência, da propaganda e da segurança a que remetiam.

O pensamento de novo tempo a substituir esse paradigma seria o que Nietzsche nomeou como Nihilismo. Um pensamento que guiou Heidegger, mas que originalmente fora cunhado por Nietzsche logo no início da segunda fase do seu pensamento, registrados em fragmentos que mais tarde foram transformados em “A vontade de potência”. Um pensamento estético, onde certeza e precisão seriam substituídas por potência e criação. Ao destacar-se da Natureza e atribuir a esta o status de objeto o homem presumiu seu controle através do seu entendimento. Compreender e controlar, prever reveses através da ciência.

A ciência moderna nasceu da esmagadora ambição de conquistar a Natureza e subordiná-la às necessidades humanas. A louvada curiosidade científica que teria levado os cientistas ‘onde nenhum homem ousou ir ainda’ nunca foi isenta da estimulante visão de controle e administração, de fazer as coisas melhores do que são (isto é, mais flexíveis, obedientes e desejosas de servir). Com efeito, Natureza acabou por significar algo que deve ser subordinado à vontade e razão humanas [...]. O conceito de Natureza, na sua acepção moderna [...] representa o outro da humanidade. [...]. Despojada de integridade e significado inerentes, a Natureza parece um objeto maleável às liberdades do homem. (BAUMAN, 1999, p. 48)

Se a autoria dessa citação tivesse sido atribuída a Gianni Vattimo, não seria, em hipótese alguma, um absurdo, pois condiz irrefutavelmente com a premissa moderna incansavelmente criticada pela Pós-modernidade: a Natureza como objeto do conhecimento do sujeito humano, que pode manipulá-la, destacá-la, observá-la da maneira mais anti-natural

possível a fim de entendê-la - o que, de fato, gerou mais indefinições que definições, posto que para uma certeza conjecturada, uma dezena de outras seriam derrubadas ou criadas – revelações que geram re-revelações; certezas só reproduzidas em condições normais e temperatura e pressão alcançadas em laboratórios ou em fórmulas escritas em lousas.

Enfim, o Niilismo que Vattimo defende seria uma forma de pensamento em distensão a esses moldes modernos. Seria a forma de se relacionar com o conhecimento do outro sem violentar esse outro. Uma forma de entender o objeto em seu contexto próprio, variável e fugaz. Enfraquecer o ser seria não mais buscá-lo de forma irremediável e perfeita; significa aceitar a sua efemeridade, a sua fluidez. Enfraquecer o ser significa reconhecê-lo como ente, e não mais como ser. Enfraquecer o ser significa aceitar os limites da metafísica moderna e a sua falsa capacidade de determinação.

Esse pensamento Vattimo retira de um Heidegger amadurecido, que reconhece seus erros acerca da sua primeira metafísica, ainda moderna. Com o amadurecimento de sua filosofia as diferenças entre o ente e o ser aparecem, assim como os erros no desvelamento desse ser: pois o ser nunca é totalmente desvelado pelo sujeito, ficando sempre algo oculto: o que gera erros por conta desses entendimentos parciais que se tomam como totais. Entendimentos parciais, posto que também se dão num enunciado linguístico, parcial e falho. Com essa visão niilista, Vattimo, através de Heidegger, demonstra em detalhes, não pormenorizados nessa dissertação, que a metafísica moderna não é capaz de dar conta da segurança do conhecimento humano, como os modernos defendiam. Os valores superiores se tornariam, no máximo, “valores de troca”, cotidianos, flexíveis e variáveis. O Niilismo seria, assim, aquela força contra o estabelecido, corrosiva, a derrubar a ontologia moderna e as verdades-fundamento pesadas e universais em direção da interpretação do ser, o ente.

Entretanto, superar a metafísica não significa condená-la ao desaparecimento. Seu fim está relacionado às formulas que a regularam até então. Para Vattimo, seguindo mais uma vez os passos de Heidegger, a Metafísica se tornaria uma formulação distorcida que demonstraria a circunstancialidade e efemeridade do ser, o transformando em ente, em acontecimento. A Metafísica, mesmo provando a existência do ser, também provaria a status inalcançável deste; ao mesmo tempo, apresentaria o ser sendo, o ser que é tangível, o ser desvelado ao sujeito: o ente.

Em resumo, a primeira característica, pelo menos no campo da filosofia, desse novo tempo nomeado como Pós-modernidade está relacionada a incapacidade de sustentação de um pensamento balizado por valores superiores a reger o mundo. O conhecimento até então em

vigor, buscava adequar o objeto do pensamento humano às regras e fórmulas que não faziam nada além de construir ideais ao qual a realidade deveria se adequar. O objeto deveria, assim, se regular pelo ser – entidade eterna, perfeita e universalmente válida. Um ser existente apenas em teoria. Um ser, contudo, nunca totalmente desvelado, sempre num processo de anúncio maior. Um ser que deveria, desde sempre, ser reconhecido como ente, como sendo, como acontecimento. A Pós-modernidade, assim, seria a época desse reconhecimento. Seria a época da aceitação da fragilidade do pensamento. Os grandes sistemas filosóficos, desta feita, não fazem mais sentido e o pensamento que reconhece essa imprecisão é reconhecido através de diversas explosões no social, segundo Vattimo, ligadas ao fazer estético: um fazer que não precisa mais ser útil, nem preciso, nem estar comprometido com uma verdade ou com o progresso, mas voltado sim, para o perceber o mundo, sentir, apreciar o que está exposto.

Arelada a essa ideia de desapego aos valores superiores e, possivelmente relendo Lyotard, Vattimo aponta como segunda característica do pensamento pós-moderno a invalidação de uma grande narrativa histórica. A História, considerada a partir da visão moderna, seria uma ciência capaz de catalogar o progresso humano⁶¹. Uma ciência que garantiria a rememoração da evolução, dos acertos e das superações dos paradigmas suplantados por outros melhores. Não do caos ou dos vencidos, não daqueles momentos de anomia, mas o registro daqueles que venceram a bancarrota e se instituíram como solução ao inadequado. Um registro, obviamente, dos valores superiores, melhores, mais úteis e eficientes para alguns em detrimento dos demais. Um registro, obviamente, relacionado à Metafísica. Uma história que se tornara oficial, esmagando os diversos canais orbitais.

Desta forma, para Vattimo, “O fim da modernidade” estaria relacionado ao fim da história, ou a Pós-história. A condição pós-moderna é delineada pela superação dos arcabouços conceituais que se evidenciavam pela unidade de resposta. Ao se abrir para os pequenos relatos não-oficiais, aos ecos e sussurros dos derrotados e às perspectivas marginais a estabilidade do ser desapareceu na mesma proporção que as possibilidades do ser se enunciaram. Potencialidades se enunciaram. Criação, revolução, “explosão do estético”.⁶²

Assim, a História que tratava de um sujeito universal a entender um objeto universal, homem e natureza, respectivamente, passou a versar sobre a relação de vários sujeitos com

⁶¹ Como o fora no século XVIII o movimento enciclopédico iluminista.

⁶² Vattimo, 1985, p. 47.

um objeto que não mais se opunha a estes. Não podendo mais haver uma História, mas histórias. Não mais uma Grande Narrativa, mas várias Pequenas Narrativas. Nesse ponto, Lyotard e Vattimo parecem discordar ligeiramente sobre a relação entre a Grande e as Pequenas Narrativas: para o primeiro, as Pequenas substituiriam a Grande, enquanto para Vattimo, a simples ideia de superação manteria o pensamento na Modernidade, mas o desenvolvimento dessa questão, nesse momento, seria uma digressão inoportuna e pouco produtiva.

O conhecimento, doravante, poderia se estabelecer a partir de quaisquer regras, pois não era mais guiado por valores superiores relacionados à utilidade. O pensamento passaria do metafísico ao estético: como defendera Nietzsche. Não mais apenas uma única alternativa garantida pela fundamentação metafísica: mas várias possíveis... instabilidade.

Em outras palavras, todo ser que se apresenta a um sujeito tem uma história de determinações, está aí, e constrói uma história pública de representações e significações e correspondências, de demandas e aspirações, de expectativas e restrições. Logo, a história da Metafísica e, por conseguinte, de toda a filosofia moderna (ancorada na tradição socrática), seria um longo relato de erros, contudo auto-intitulado como acertos; imortalizados, quando, a bem da verdade, o foram por apenas uma pequena fração de instante – na sua enunciação, talvez – e numa determinada relação: a repetição da fórmula, a prova regulatória do acerto, é uma constante apenas ideal, que por fim descreve apenas situações isoladas. A superação da Metafísica, e da História desta, parece estar contida num novo entendimento que reconhece a sua fragilidade em se manter.

Nos moldes de Lyotard, Vattimo se lança na ideia nietzschiana de fábula e defende as narrativas não-oficiais. Defende a capacidade de comunicação e formação de opiniões fora do circuito instituído como uma força da Pós-modernidade. A mídia se torna aliada desse processo, uma vez que encontra vazão para se fazer/construir/publicizar independente dos canais oficiais – lembrar aqui que talvez esse fenômeno tenha sido impulsionado pelo surgimento e derrubada de regimes totalitários, comuns à modernidade, o que prova, outrossim, o esgotamento dessa fórmula.

Apesar das preferências teóricas estarem em Heidegger, o espírito geral da obra de Vattimo é nietzschiano. Mas, essas observações sobre a História, Vattimo deve também a Thomas Kuhn. Filósofo e historiador das ciências, seu pensamento trata do fazer científico, dos “paradigmas” constituídos, e de como estes são substituídos por outros, através das “revoluções científicas”. Em outras palavras, Kuhn se concentra em entender o desenrolar dos

usos e desusos das teorias científicas; e o faz a fim de provar que não existe um acúmulo de conhecimento – uma teoria se apoiando na anterior –, mas sim uma substituição na forma de pensar. Uma substituição que implica na concorrência de ideias e numa posterior eleição de uma delas, por conta de elementos externos à ciência – mas que não vêm a ser relevantes nesse trabalho. Uma substituição, que segundo Vattimo, se dá por conta da criatividade humana, capaz inventar o novo. Disso decorreria que a própria ciência depende da capacidade criadora/criativa humana – da poética. E a consequência desse pensamento se dá no sentido da História: esta, atrelada ao conhecimento, deixa de ser uma sucessão progressiva de eventos e passa a pertencer ao campo do aleatório, tendo em vista a incapacidade de antecipação sobre a criação humana. As “revoluções” simplesmente acontecem trazendo o novo, mas não necessariamente o melhor – na medida que o melhor nunca é o melhor para todos e nem em todas as situações. A substituição acontece por convencimento (retórica) e a partir de preferências (gostos) que surgem no decorrer da busca pelo conhecimento.

Mas, Kuhn está longe de ser o pilar teórico de Vattimo – pelo menos se tomado como critério a quantidade de referências feitas e conceitos utilizados. Este prova apenas (!) o fim da história. O fim da história como progresso, como evolução, como desenvolvimento, como civilização. O fim da história contada a partir do ponto de vista do vencedor.

Tomado todo o quadro teórico apresentado, parece possível dizer que a intenção de Gianni Vattimo seria, caracterizando a Modernidade, demonstrar como o pensamento humano, baseado em autores localizados temporalmente na própria Modernidade, se voltou contra um tempo e suas premissas. A intenção de Vattimo é, desvelando as suas premissas, apontar quais outras as derrubaram – ou as vão derrubando –, não construindo algo melhor, mas algo necessário e espontâneo às vontades até então represadas pelo antigo e esgotado paradigma.

A Pós-modernidade seria então o tempo da crisálida: um tempo novo que em nada se aparenta ou depende do anterior. Que não se resigna ou supera seu antecessor. Mas, que não lhe cabe em seus limites, por isso o voo ao que interessa. Voo que busca o ser, e o entende como acontecimento, como retórica, como interpretação aberta, como troca e efemeridade; num tempo que não para, que é captado não mais que fugazmente, talvez pela velocidade do voo. O que é deixado para trás não tem qualquer serventia – nem nunca teve. Valores que pareciam superiores, a justificar o progresso e a desumanidade que iludia ideologicamente a quem interessasse.

Factualmente, alguns fatos (mudança de pensamento e, conseqüentemente, de atitude) geraram a revolução que caracteriza a Pós-modernidade, segundo Vattimo:

- a) Sociedade de informação (a 4ª revolução industrial de Lyotard);
- b) Práticas historiográficas heterodoxas: história dos vencidos;
- c) Produção de arte fora dos circuitos oficiais: informações e formações espontâneas; e
- d) Consciência social (por conta ou geradoras dos aspectos anteriores?).

2.3 Michel Maffesoli e “O tempo retorna”

Não menos teórico, contudo muito mais afeito a análise das práticas e eventos históricos concretos e processos psicológicos que os engendram, Michel Maffesoli surge nessa sequência como último pensador elencado a pensar a Pós-modernidade – último, apenas por uma questão temporal, não de importância. Diferentemente dos dois anteriores, que se ancoravam na filosofia, Maffesoli apresenta um pensamento sociológico sobre a Pós-modernidade, logo a discute de forma mais acessível e sem ser enfadonhamente teórico.

Mas não por isso pode-se deixar de notar a influência de Nietzsche em seu pensamento – e, é claro, na obra escolhida como exemplificação deste, a saber, “O tempo retorna” (2010). Forma elementar da Pós-modernidade, o tempo (ou a História) para ambos os autores é cíclico(a), justo(a) e pontualmente contra o “progresso infinito da razão” kantiano. O tempo retorna eternamente, as coisas se repetem constante e naturalmente sem nenhuma produção de progresso real no domínio da natureza ou na melhoria da razão: o novo ou o melhor são apenas reinterpretações do mesmo. Ao aceitar que o tempo retorna, o homem moderno deixa a sua condição moderna de lado (separação entre o cultural e o natural, com a gradativa dominação desta) rumo a uma Pós-modernidade, em condições que lembram as condições pré-modernas – Nietzsche defende abertamente o retorno ao modelo pré-socrático, por exemplo.

Embora o “eterno retorno” seja uma expressão que passa a fazer parte do vocabulário nietzschiano somente a partir da segunda fase do seu pensamento em textos como “A gaia ciência”, de 1882, considerado por especialistas como o fechamento de um pensamento e quase um único livro em conjunto com “Humano, demasiado Humano” (1878) e “Aurora” (1881), o embrião desse pensamento está contido já na primeira fase, interessando

diretamente a essa pesquisa. Embrião esse que pode ser reconhecido através da ideia estética de criação desinteressada no progresso que leva à separação homem-natureza.

Seguindo suas origens nas ciências sociais, Maffesoli estabelece temporalmente dois determinados eventos na história européia como marcos moderno e pós-modernos, respectivamente: a fundação do estado Moderno a partir das revoluções burguesas do final do século XVIII (devidamente ancoradas filosoficamente pelos Contratos Sociais de Hobbes e Rousseau), e em idos de 1950, com o pós-modernismo arquitetônico europeu e o nascimento do *design*.

O primeiro evento, a rigor uma série de eventos tomados no seu conjunto, construíra as bases de uma forma de vida baseada num pensamento racional e ordenador. Um pensamento que partira da separação categórica entre homem e natureza, construindo, para tal, uma ciência ávida em determinar certezas e dominar o caos e a desordem, personificados no mundo natural – um mundo sem leis e de possibilidades infinitas, inseguro, não dominado, onde tudo seria possível, onde o próprio homem vivia vacilante antes da assinatura hipotética do contrato. Com a normatização através desse contrato, moral e racional, o homem construiu o seu mundo: discursivamente ordenado, seguro, civil e universal. Um estado legal e jurídico capaz de promover a liberdade, a igualdade e a fraternidade, a paz e o progresso, a possibilidade de uma vida longa e segura a partir da ordem. E em troca, seus integrantes deveriam apenas alienar uma parte de suas liberdades naturais e desejos ao Estado, fazendo deste, e somente deste, a partir de então regulador das relações sociais – tendo este, inclusive, o monopólio do uso da força.

Em suma, um cenário construído para o progresso, com atores exercendo papéis bem definidos, tornando-se agentes e propagadores de um saber que se colocava em evolução, complexo e cada vez mais completo e específico. Um conhecimento ordeiro e previdente. A ideia de contrato social instituíra afinal a ordem para vida humana.

Em contrapartida, o segundo evento, distante cerca de 150 anos do primeiro, se alinha a gradativa estetização do mundo já pregada por inúmeros pensadores e eventos anteriores. Este evento em específico, considerado a partir de mosaicos arquitetônicos apresentados em inúmeras localidades européias, como Pádua, Roma, Florença e Veneza. No seu conjunto, essas intervenções revelaram ao mundo construções formadas por diversos estilos, aparentemente desconexos: “uma porta romântica, uma janela gótica, um arco de abóbada barroco e por aí vai”⁶³. Diversos estilos compondo uma única construção e apresentando o

⁶³ Maffesoli, 2010, p.6-7

que o autor nomeou de “harmonia conflituosa”: sem uma única e definitiva definição, estilo ou função, e fora dos padrões cosmopolitas de beleza, equilíbrio e perfeição.

A se juntar ao advento arquitetônico, numa demonstração de produções interessadas não só mais no eficiente ou útil, mas também no estético e prazeroso, Maffesoli comenta sobre o surgimento do *design*.

Também originário da escola de Bauhaus, [o design] se afastaria rapidamente do simples funcionalismo e da tediosa utilidade para ressaltar a fantasia, a fantasmagoria, onde a técnica, bem presente, se completa e se complica pelo aporte do imaginário. A ideia de base do design é que o objeto, mantendo sua funcionalidade, deve ser adornado. O objeto é vestido, estetizado. (MAFFESOLI, 2010, p. 7)

E segue, mais a frente, demonstrando que a Pós-modernidade é iniciada pelas artes, pela discussão promovida pelas artes acerca do instituído. Tudo que é seguro e controlado e previsível passa a dar vazão ao instituinte, ligado perigosamente à potência, ao novo, ao que está por vir.

Uma estetização desse gênero na vida de todos os dias marca uma cesura importante entre a modernidade e a pós-modernidade. A importância que vai ser, progressivamente, atribuída ao corpo, ao qualitativo da existência, ao prazer de ser, à forma sob suas diversas modulações encontra, aí, sua origem. (MAFFESOLI, 2010, p. 8)

Um início estético que deve, necessariamente, ser visto como decorrência de uma crise não só econômica na contemporaneidade, como aponta Maffesoli, mas também uma crise das instituições sociais tidas como modernas. Ou seja, a explosão do estético, como aponta Vattimo, é um efeito primário de uma crise anterior e maior, que força passagem no cotidiano. Um estado de anomia. Que faz retornar o que fora recalcado, que faz retornar aquilo que está escondido por fazer mal a eficiência do conjunto.

Longe de querer analisar a questão do conhecimento ou de como as narrativas condicionaram o pensamento moderno, Maffesoli se importa nessa obra com as trocas cotidianas entre os sujeitos; com a liberdade inerente aos ajuntamentos espontâneos na Pós-modernidade; com o pensamento tribal. Maffesoli parece se importar com as relações criadas pelos sujeitos pós-modernos.

Ou seja, acrescido ao que já fora visto sobre a Pós-modernidade, o sociólogo francês apresenta a ideia de “vida cotidiana” como aquela ligada a volta de elementaridades, às pequenas trocas entre sujeitos (mais especificamente ao ID, subterrâneo, que força passagem para o Ego – tornando tudo imprevisível). Minúcias não oficializadas nem pré-determinadas:

apesar de existirem sensores a censurar o Superego freudiano consubstancializado na moral, na religião e no Estado, por exemplo.

Particularidades que não se conjugam a valores superiores, mas a vontades, desejos, instintos... que são instituintes e não se retraem mais ao instituído. Ser pós-moderno é não mais se reprimir em favor de uma essência ou funcionalidade; ser pós-moderno é aceitar a troca e se satisfazer nela, em conjunto, num conjunto que interessar e corresponder. Construir um conjunto que lhe apraz e convém; construir um presente, uma presença, uma ambiência para se aproveitar e deixar-se aproveitar pelo outro (ou ainda: pela natureza).

Vínculo! O cotidiano é vincular-se, entregar-se de forma horizontal e sem hierarquias ou subjugações.

É estar difundido, submerso, dentro. É ser comum com outros que querem o mesmo. Um conjunto que, diferente do conjunto moderno, é espontâneo e guiado pela vontade de estar junto. Não é imposto consciente ou inconscientemente; não segrega, mas agrega, completa, acalenta. Não é um grupo que o obriga, a partir de ideias globalizantes e universais, a ser igual. Não uma identidade que subjuga a subjetividade, mas a completa. Um vínculo que soma um sujeito a outro sujeito, completando-os e inserindo-os no conjunto. Falar de vínculo seria, pois, falar de solidariedade ou fraternidade?

A Modernidade apresentou um quadro ao indivíduo deveras confuso: enquanto integrante do grupo, ele deveria ser mais um, se identificar perfeitamente à ordem assumindo um papel o melhor possível e segundo as necessidades do grupo. Contudo e ao mesmo tempo, enquanto sujeitos legais de direito, cidadãos, ele seria um, indivíduo, diferenciado dos outros, com posses e direitos específicos. Essa dualidade pode ser representada pelo conceito kantiano “insociável insociabilidade” como sendo a necessidade de viver em conjunto e a incapacidade de se manter nela. Segundo Maffesoli, tal fórmula satura e dá lugar a essa tal solidariedade, coletividade e dependência mútua, uma vez que a capacidade de posse, antes propagandeada como possível a todos, fora levada a consciência de que só é possível para alguns.

Viscerais ao estudo central da presente dissertação, os capítulos referentes ao “desapossamento tribal” e a “invaginação do sentido” conduzem o pensamento de Michel Maffesoli, respectivamente, para a perda da identidade na Pós-modernidade e para as construções do eu fora de sentidos ou planejamentos.

Um dos conceitos centrais da Modernidade, a identidade é algo que fora imposto ao indivíduo a qualquer custo: a identificação da sua nação, a identificação do papel a ser

assumido na sociedade, em termo econômicos, políticos, sexuais. Identificar-se e identificar um grupo era pertencer a esse grupo, consistia em dominar seus maneirismos e linguagens e, principalmente, ser dominado por ele, assumindo uma função no seu desenvolvimento, sendo uma engrenagem do sistema. Assumir um determinado papel, apesar das consequências dessa decisão: o recalque das vontades e desejos que não estavam de acordo com o conjunto, normalmente nacional, tomados assim como inúteis – quando não tidos como contrários e impedidores do progresso. Mas a pressão a que o inconsciente fora submetido durante a Modernidade encontrou vazão, segundo Maffesoli, nas práticas tribais. Práticas ainda dentro de uma coletividade, entretanto não submetidas a planos externos e sim as trocas espontâneas e desobrigadas. A identidade que se constrói nesse novo expediente social é estabelecida a partir dos gostos e das vontades do próprio sujeito. Relações estéticas e criativas, permissivas, autorreguladas e sem obrigatoriedades externas fora do próprio gozo. Relações cotidianas que se dão com a única significação de complementaridade do sujeito, por satisfação, procurando reconhecimento no outro que realmente é seu igual – por que assim o escolhe como igual. Ao assumir emocionalmente papéis que lhes proporciona satisfação, o sujeito pós-moderno dá vazão a tudo aquilo que as identidades modernas castraram. O homem total nietzschiano finalmente se estabelece, não como ou através de uma sessão terapêutica, mas como expediente comum de todos os integrantes grupo. Fora e apesar do sistema, pois a consciência da existência deste já fora supostamente alcançada, o homem se lança à relações conjugais livres que complementam o seu ser, produz-se, produz arte, reconstrói-se em meio a uma existência comunal e a uma pluralidade tribal:

A moda unissex, a androgenização galopante, o desenvolvimento da cosmética masculina, as posturas corporais indefinidas, os penteados intercambiáveis, o uso generalizado da tatuagem e do piercing, tudo o que, à imagem de outras épocas barrocas [...], especula as irregularidades da existência humana. (MAFFESOLI, 2010, p. 47)

O pensamento pós-moderno renega os arquétipos. Estes apenas prendem o sujeito em uma alcunha e a um modelo. Tudo passa a ser relação, manifestação do eu (ou do *ID* freudiano, por eu não?) para outros, para aqueles que o entendem, que comungam; para o prazer. A identidade, antes importante ferramenta civilizatória, conduzida a partir de parâmetros como gênero (homem ou mulher? Ou heterossexual, homossexual?), depois profissão (qual a função para o progresso? Primeiro milhão? Marginal?) e por último a ideologia sustentada (posição política, intelectual, religiosa e espiritual) se desfaz em incertezas plurais, possibilidades instintivas reais comunais... mais reais que as certezas

individualizadoras impostas pelo contrato, que cansam, tiram a naturalidade, que constroem “a figura emblemática moderna [...] do adulto sério, racional, produtor e reproduzidor”⁶⁴:

À civilização argumentadora, a de uma história dominável e de um laço social contratual, sucede uma cultura do instinto, em que se quer afrontar o destino. A primeira repousa sobre um projeto predizível: projeto de vida, econômico, educativo... A segunda joga com a eventualidade, com o risco, a aventura. O indivíduo racional e contratante no âmbito das instituições estáveis, o indivíduo pivô essencial da ciência política (e das pesquisas de opinião, por exemplo, das quais se mede cada vez mais a inaniidade), seria substituído por uma pessoa pelo menos incerta, mas cujo querer viver instintivo parece irreprimível (MAFFESOLI, 2010, p. 44)

Maffesoli desvela assim uma nova sociedade que difere da que figurara até então. Uma sociedade ou cultura pós-moderna, plural e fragmentada; consolidada por hábitos menores, locais; instintiva e dionisíaca; consumada e propagada pelas pequenas narrativas, pelas identidades tribais, pelos reconhecimentos reais e pelos corpos livres para propagar suas mensagens.

Uma nova cultura acomodada em tribos que aposta nessas relações mais amíúdes para a garantia de suas necessidades. Ao juntar-se a outros com os mesmos anseios, gostos e necessidades, o sujeito se sente verdadeiramente seguro e afiançado de suas demandas. As exigências sociais externas ainda o ameaçam, contudo não parecem mais tão tirânicas ou terríveis.

Destarte, uma vez que o ideal tribal dissemina-se e o diverso torna-se gradativamente aceitável, o que acontece com os grandes planos e os argumentos civilizatórios? Por certo, se debatem com as novas construções pessoais, com as novas criações estéticas, com a depreciação do *status quo* e pela criação de outros medidores. O tribal se digladia com o global. O gozo com a utilidade⁶⁵. A potência com a regulação. O marginal com o oficial.

A comunidade pós-moderna aproxima as pessoas, diminui a distância entre os sujeitos com gostos afins e apresenta o marginal ao instituído através de manifestações espontâneas, e por conta disso, mais fortes que as impostas pela Modernidade. E a principal tela dessa nova pintura cultural é o próprio corpo humano. Talvez uma analogia com a escultura fosse mais apropriada, mas a despeito de nomes, chavões ou determinações, o importante é perceber que nesse novo paradigma a liberdade alcançada no uso do corpo é total – ou, sendo menos radical e determinista, está no processo de se tornar.

⁶⁴ Maffesoli, 2010, p.51.

⁶⁵ Ou seria o gozo como utilidade (de primeira ordem)?

Perdido o interesse em recompensas futuras, o sentido e a finalidade que se dava à vida perdem força: a recompensa do que estaria por vir é substituída pelo gozo presente, pelo aqui e agora, pelo *carpe diem*. Abre-se para o sujeito a possibilidade de expressar-se, antes categoricamente tolhida pelo exemplo, pelo exemplar resumido na figura do adulto, bem-sucedido, “domesticado, treinado, posto a trabalhar”⁶⁶; um projeto monoteísta, monocromático da salvação da alma cristã. Em oposição:

A cosmética: a valorização do corpo que adornamos (moda), que cuidamos (dieta), que construímos (body building), que conservamos (antienvelhecimento) é uma maneira de lembrar o retorno de uma ordem simbólica. Ordem que repousa sobre o reconhecimento do outro. E também sobre o fato de que só se existe pelo e sob o olhar do outro. A rodem simbólica [...] é trajetiva, isto é, supraindividual, interativa.” (MAFFESOLI, 2010, p. 61)

O novo corpo pós-moderno não precisa mais apenas servir, ser dócil ou ter uma utilidade, mas também, e principalmente, demonstrar o pertencimento. Não precisa ser masculino e vencedor: ele se invagina, retira de si um sentido, se torna feminino, prenhe... possibilidade.

Os últimos três capítulos do livro desempenham um papel complementar às ideias principais ora apresentadas. Não que sejam relevantes ao pensamento de Maffesoli; contudo, de importância menor frente ao já apresentado. Mas, não por isso deixarão de serem apresentadas.

Quase que como notas de rodapés, a explicar uma ideia central, “o instinto nômade”, “arcaísmos e tecnologia” e “imaginário. imaginal” tratam, grosso modo, dos modos como se dão as práticas pós-modernas. Maffesoli defende nessas últimas páginas do livro o acontecimento da descoberta das diminuições espaciais e temporais. Como há fluidez na história da humanidade, e como ela se tornou universal com a utilização da internet. Um único palco para todos os atores. Sejam eles modernos ou pós-modernos. Estejam eles a fim de manter o instituído ou estabelecer novos instituintes. Mas nunca sem estabelecer relações.

Quanto à internet, elemento central dos últimos dois capítulos, o pensador francês confere-lhe quase que a responsabilidade pela Pós-modernidade. Estabelecadora de vínculos antes inimagináveis, a internet criou dinâmicas comunicacionais e informacionais sem precedentes na história da humanidade. Permitiu contatos instantâneos, privados e privativos únicos. Construiu imaginários e expectativas a partir de avatares ou por personagens de jogos on-line. Pulverizou mensagens, atçou libidos, formou opiniões no tempo de um click.

⁶⁶ Maffesoli, 2010, p. 64.

Completou o homem, sem lhe devassar a privacidade. Aproximou as construções pessoais, as tribos os gostos. Criou mitos, contos, histórias. Histórias!

O sujeito pós-moderno desvelado por Maffesoli se encontra em acordo com o nietzschiano, embora Nietzsche não tenha previsto suas formas de expressão. Um sujeito que se produz ativamente. Um ser-humano esteticamente ativo contra imposições civilizacionais. Um ser livre de gênero e trágico longe da mediocridade, da média mesquinha. Um homem trágico, consciente do seu inconsciente, dos seus instintos, e ligado a sua natureza... a Natureza.

2.4 Considerações parciais acerca do sujeito pós-moderno

É bem coerente pensar que apesar da antecipação nietzschiana acerca da explosão estética da Pós-modernidade, sua capacidade intelectual não poderia prever que ela se daria nas condições que se deram. Toda força criadora reprimida durante anos não encontraram escape em obras de artes convencionais como o teatro ou a ópera; a tragicidade da qual Nietzsche falava em idos de 1870 fora em exposições corporais pessoais, em capacidades comunicativas virtuais verdadeiramente cosmopolita e não-oficiais; e em um afrouxamento das práticas científicas (e filosóficas) menos condicionadas a precisão.

Desta forma, o sujeito que se denomina pós-moderno é aquele que gradativamente, por esforço próprio, numa ato poético individual, se reconstrói apesar das imposições ideológicas de seu grupo social. Imposições ideológicas ligadas ao sucesso, a um modelo vencedor, adulto e responsável.

As criações estéticas pós-modernas se demonstram em corpos-*outdoors*: corpos remodelados por *bodypiercings*, tatuagens, horas e horas em academias e salões estéticos. A criação de si mesmo não depende mais de nenhuma técnica apurada, mas de vontade e dinheiro para comprar sua nova identidade. Isto significa não mais precisar se adequar totalmente, mas o suficiente para pagar pela sua subjetividade.

As criações estéticas pós-modernas podem ser feitas sem espectadores comportados, mas sim através de computadores, de internet. Reformulações de histórias, pontos de vistas diferentes e não-oficiais, personalidades inventadas, corajosas, com fãs igualmente inventados – todos totalmente seguros por seus avatares virtuais.

Apesar das observações quase premonitórias de Nietzsche em relação ao espírito estético da Pós-modernidade, somente pensadores como Vattimo, Maffesoli, Lyotard, entre

outros, poderiam descrever como o pensamento trágico alcançou a contemporaneidade – obviamente por testemunharem os excessos da Modernidade e por contarem com o arcabouço teórico nietzschiano.

3 SELEÇÕES NACIONAIS (?)

Desconsiderar a segurança de um processo que gera um conhecimento estável e duradouro, que dá condições sólidas para o passo seguinte numa cadeia de inferências lógicas formatadas em uma linguagem objetiva parece ser a atitude de um louco. Essa fórmula inventada por René Descartes no final da Idade Média estabeleceu para o pensamento humano a entrada em um novo mundo de possibilidades. Segundo o *mainstream* da história da filosofia fora a aceitação do pensamento cartesiano que dera início à Modernidade.

Pensamento este que impulsionou a derrocada de uma filosofia atrelada a fé e deu início ao pensamento científico. Mais que isso, impulsionou uma série de pensadores políticos a pensarem sobre a condição humana, desatrelada a Deus e a Natureza. Contratos Sociais foram escritos para defender a separação do homem da natureza através da razão. Hobbes, Rousseau, Kant, dentre outros, separaram natureza de cultura, determinismo de liberdade.

O novo Estado de Direito que se sobrepôs ao Absolutismo Monárquico era caracterizado pela razão, pela construção de uma sociedade sobre as mesmas leis e costumes: história, heróis, línguas e futuros comuns. Um ideal a ser alcançado em conjunto: a civilidade. Um modelo de sucesso de origem europeu que se impôs como vitorioso a todos os recantos do mundo, vendo-os inclusive como etapas passadas do desenvolvimento já alcançado por “essa parte do mundo”⁶⁷. Um modelo racional vendido e comprado.

Pouco a pouco, o mundo fora construído segundo as premissas do homem adulto, bem-sucedido, “domesticado, treinado e posto a trabalhar”⁶⁸; um modelo burguês, destinado a servir, sendo sempre dócil e útil ao sistema, adequado e produtivo ao conjunto social. Um modelo alicerçado sobre escolhas e papéis bem definidos e desarticulador das imprevisibilidades e inutilidades. Descartes instaurou uma segurança habilitadora do porvir, de um futuro acautelado, encastelado, sólido e pré-dizível.

Contudo, um modelo fadado ao fracasso. Não pela sua inoperância ou improdutividade. Mas, justamente pelos excessos de razão, de produtividade, de utilitarismo, de progresso e civilidade. O modelo que tivera início no início do século XVII começara a

⁶⁷ Termo utilizado por Kant em “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”, de 1784, que diz respeito a sua parte do mundo, provavelmente a Alemanha, o que não fica claro, mas abre brechas a pensar também talvez na Europa.

⁶⁸ Maffesoli, em “O tempo retorna”, p. 64.

encontrar resistências consideráveis em idos de 1950⁶⁹. A Pós-modernidade dava sinais claros de vida. O pensamento pós-moderno pedia passagem através da recuperação do pensamento extemporâneo nietzschiano e por meio de inúmeros pensadores que retratavam e descreviam a intensidade das construções cotidianas. Construções desapegadas à ideia de progresso e desenvolvimento: mas condicionadas à produção qualitativa do ser; não mais um ser metafisicamente concluído, mas preñado de possibilidades, esteticamente em construção, ávido por novas expressões e significações.

Diferentemente do que se iniciara com a tradição cartesiana, a linguagem não era mais apenas utilizada para a descrição do conhecimento, não servia mais somente para determinar e apresentar essas determinações do saber humano. Ou melhor: segundo Nietzsche, a linguagem novamente seria poética, retomando a sua força constitutiva de outrora no imediato, na sensibilidade e na estética do ser, agora tomado em devir como ente. E ainda, mais que linguagem oral, todas as linguagens tomaram forma de expressão para e do ser.

Michel Maffesoli, em considerações feitas em “O tempo retorna”, de 2012, aponta o corpo como principal canal de comunicação do sujeito na Pós-modernidade. O que de fato não pode deixar de ser considerado se a atenção estiver voltada para a quantidade de incrementos utilizados na atualidade – como tatuagens, *body piercings*, cortes de cabelo – além das já tradicionais práticas que foram repaginadas – como a musculação, *fitness*, operações estéticas, mudanças de sexo. O corpo humano como obra de arte, na contemporaneidade, não foge a atenção de ninguém, seja para a apreciação ou para a crítica.

Paroxismo da obra de arte, o corpo humano tornara-se expressão de si mesmo. Tornara-se expressão de um eu que não quer ser apenas mais um, mas um, reconhecido como um em nova dimensão coletiva. Um sujeito como conjunto de qualidades próprias, alicerce de adjetivos e não mais apenas contribuinte de um esquema maior de progresso. Um sujeito reconhecido e identificado por semelhante que se constroem e constroem uma nova nação ou tribo. E não mais, de forma passiva e gregária, atrelada a um grupo que não o reconhece – um grupo ao qual devem incluir-se. Um sujeito aos moldes nietzschianos que se constrói em coerência com a sua natureza, fora do contexto histórico sufocador ou a partir de imposições de valores superiores construídos por uma inteligência útil. Um homem trágico, no sentido nietzschiano, que vive a vida, não pela dignidade ou pelo sucesso, mas simplesmente pela vida. Que cria, que produz mais do que as palavras podem expressar. Que não tenta dar conta de tudo, que não se angustia por não saber, por ser melhor, por não ser melhor. Um sujeito

⁶⁹ Datação feita por Maffesoli, em “O tempo retorna”.

que vive cada momento, que produz cada momento seu através das relações construídas com seus semelhantes e consigo mesmo.

Porém, engana-se quem achar que essas novas formas constituintes pós-modernas estão totalmente livres para criar, para ser, para existir. As forças reacionárias e canônicas da Modernidade ainda tentam se sustentar apesar das manifestações espontâneas do dia-a-dia. Um dia-a-dia forte, poderoso, avassalador, mas que se bate contra o instituído, contra o preconceito e contra os valores assertivos e produtivos.

Muitos poderiam ser os exemplos de tais forças canônicas. Contudo, uma que se tornara evidente em território nacional, entre junho e julho deste ano, fora a organização da Copa do Mundo de futebol gerenciada pela FIFA de 2014. Evento que deveria seguir a máxima da utilidade, neste caso, financeira, e confirmar expedientes formalizados pela lógica moderna: a disputa entre nações no que se configura como uma guerra com regras, que é o esporte. Outro exemplo também possível, e que se faz como contraponto desse evento internacional, diz respeito aos campeonatos amadores, com esportes praticados por apaixonados por certa modalidade nos fins de semana ou horários vagos e que destinam seu tempo a sua prática sem a expectativa de qualquer retorno financeiro, talvez apenas um retorno emocional e catártico num microcosmos pessoal ou tribal.

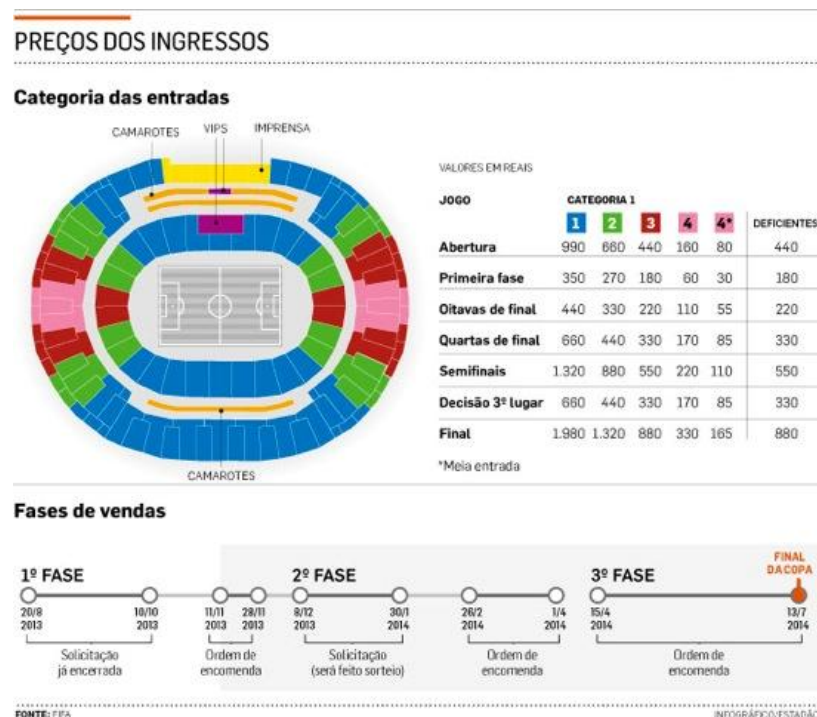
Durante um mês, jogo após jogo, as atenções de um sem-número de pessoas em todo globo terrestre estiveram voltadas para o Brasil. Feriado após feriado, as tarefas diárias foram sendo substituídas pelo arrebatamento das transmissões em tempo real das partidas da Copa do Mundo FIFA de 2014. Seja para torcer pela sua seleção favorita, estudar esquemas táticos revolucionários, como motivo para juntar os amigos, ou ainda para apreciar corpos atléticos em uniformes apertados, a Copa se tornara o evento mundial nos meses de junho e julho desse ano.

Jogo após jogo, sob a tutela da FIFA – do francês *Fédération Internationale de Football Association* –, trinta e dois países primeiramente divididos em grupos, e posteriormente num sistema de “mata-mata”, disputaram a Copa do Mundo. Contudo, para que tal evento fosse possível, teve o Brasil que se adequar a inúmeras exigências de infraestrutura e alterações da legislação local. E, apesar da pressão popular acerca de inúmeras injustiças sociais e corrupção dos governantes, um montante considerável de dinheiro fora investido no evento para a construção do que ficou conhecido ironicamente como “padrão FIFA”: padrão de qualidade que deveria ser dado aos estádios, juntamente com seu entorno, a fim de proporcionar o bem-estar dos espectadores. Um padrão de qualidade internacional a

despeito de todas as injustiças sociais reclamadas meses antes por parte da população em passeatas em todo o país. Um padrão de qualidade internacional aceito por governantes que deveriam representar a vontade de um povo, e não se aproveitar de uma ignorância mantida pela falta de informação e conduzir obras a fim de inventar um Brasil para a opinião pública internacional.

Sem pudores, em nome de uma universalidade, a FIFA tentou mudar o jeito do brasileiro de torcer. Os antigos usuários dos estádios, ao se adequar aos padrões da FIFA (e da Europa), se viram obrigados a comprar ingressos numerados, como em cinemas e apresentações teatrais e o faziam com antecedência, retirando toda a espontaneidade do jogo: não se podia mais chegar ao estádio, comprar o ingresso, depois cerveja nos ambulantes antes de entrar e escolher qual o melhor lugar (ou o preferido) para ver o jogo. Tudo em nome do melhor e mais organizado: o que produziu uma mudança de público, por conta do acesso antecipado por cartões de crédito, dos novos valores dos ingressos e da disponibilidade: um público majoritariamente com um poder aquisitivo acima dos 5 salários mínimos – um novo público capaz de se juntar aos civilizados europeus; portanto, nada mais de torcidas organizadas, cantos combinados, mas sim espectadores comportados, sentados em seus lugares. Quando não respeitada a ordem, retirados pela polícia. Segregação oficial (Figura 1).

Figura 1 – Preços dos ingressos



Fonte: FIFA, 2014.

Uma segunda colonização? Imperialismo da FIFA? Talvez... Contudo, não se pode negar que uma identidade artificial fora imposta aos brasileiros. Todos aqueles que não se adequaram tiveram que torcer pela televisão, em casa. Todos aqueles que não tiveram condições ou não quiseram se adaptar foram obrigados a assistir o desastre brasileiro dentro das quatro linhas. O prêmio de consolação, a desejada Copa, não fora conquistada. Em meio a um mar de absurdos, e quase que numa constatação da supremacia ilustrada e planejada do homem europeu, coube a Alemanha levar o primeiro lugar para casa – após a seleção brasileira sofrer dez gols nas últimas duas partidas e se despedir da Copa em quarto lugar.

A Copa do Mundo de 2014, mais do que qualquer outra, talvez pela sua proximidade midiática e geográfica revelou uma FIFA prepotente e centralizadora que não se inibiu nem em desconsiderar as tradições nacionais traduzidas nos uniformes das seleções: suas combinações foram completamente ignoradas sob a desculpa da jogabilidade, ou seja, para não haver confusões para árbitros e espectadores – até um terceiro uniforme (completamente branco) fora exigido à Espanha para um único jogo.

Fundada em maio de 1904, na cidade de Zurique, Suíça, a FIFA é integrada por mais de duzentos países, divididos em seis confederações continentais, bem nos moldes kantianos de cosmopolitismo. A fim de conquistarem e manterem a paz entre os povos, os associados a essa entidade delegaram a ela a esta autoridade de legislar soberana e imparcialmente acerca de todas as contendas cujo assunto remetesse ao futebol. Problemas locais deveriam ser resolvidos por suas confederações. Todavia, quando mais de uma confederação estivesse envolvida em algum assunto, deveria a FIFA ser a mediadora. A última palavra seria sempre sua.

Assim, as regras do futebol foram padronizadas. Em todo o globo terrestre passou-se a jogar um único grande esporte. Dos torneios locais aos internacionais, times ou seleções, tudo capitaneado pela FIFA. Sob o pretexto de deter a melhor forma de se promover o espetáculo do futebol, para que ele seja recebido como tal em todas as partes do mundo, em condições de segurança e conforto a FIFA impõem absurdos às particularidades locais. Foi o que ela fez no Brasil e continuará fazendo até cair em descrédito. Mas um mérito pode ser atribuído à entidade: a promoção de um esporte como válvula de escape da agressividade humana mediada por regras e juízes, sem mortos nem feridos. Antes promover uma competição sadia entre os povos cujo objetivo é uma taça do que cancelar guerras por territórios ou posses.

Contudo, por que perguntar pelas “seleções nacionais”? Essa pergunta perpassa por uma série de observações iniciadas nos parágrafos anteriores desse texto acerca do que

representam a disputa da Copa do Mundo e a FIFA em meio ao que estudiosos sociais, como Lyotard e Maffesoli, nomeiam como Pós-modernidade. Nomeiam como um tempo posterior a Modernidade, que por sua vez é posterior ao Medieval, e que apresenta ainda características de sua antecessora, mas também um desabrochar inquisitor sobre suas instituições caducas. Em particular, é possível destacar duas instituições que parecem não mais atender ao homem Pós-moderno, segundo o que fora observado durante as partidas da Copa, a saber, a Identidade (ou *self*) e o Estado-nação⁷⁰.

Uma vez que tomada a contemporaneidade como Pós-moderna, isto é, um tempo onde à identidade (ou *self*) se opõe a subjetividade e os Estados-nações às relações tribais, pode-se usar a Copa como exemplificação e prova cabal de sua existência. Identidade e Nação são conceitos sociológicos que devem andar juntos para que façam sentido. É através da identidade para com os seus semelhantes nacionais que deveria acontecer a coesão e a solidariedade sociais. E assim, acontecer de todos os envolvidos nacionalmente concordarem com o progresso capitaneado pelo Estado. Logo, uma identidade imposta, opressora, muito diferente daquela que pode ser produzida pelo sujeito desatrelado desses valores. Um sujeito, aos moldes nietzschianos, considerado trágico, pois estético, pois não competidos, não artificial. Aos moldes de Maffesoli, um sujeito estético que tenta se criar a partir das associações emotivas e tribais, logo espontâneas e naturais, fora das grandes narrativas. Um sujeito, segundo Maffesoli, que se expressa através de seu corpo: “um corpo que é cuidado, vestido, construído [...]”⁷¹.

A Modernidade se caracterizou pela determinação. Não muito longe do sentido de perseverança, mas, sobretudo, ligada ao de certeza, a sociedade criada a partir dos preceitos modernos era aquela, e somente aquela, que era construída para a melhoria e para a evolução. Razão e ciência eram as ferramentas dessa certeza, e a melhor das vidas possíveis (aquela livre das determinações da Natureza), seus fins. Para tal, todos os indivíduos deveriam se adequar ao processo civilizatório adquirindo um papel útil ao conjunto a que pertencia e se identificava— doravante nomeado pelos seus defensores como Nação. A identidade nesse contexto estaria relacionada ao quanto o indivíduo se reconhecia e era reconhecido dentro desse grupo e por sua função exercida.

Identidade, assim, seria construída a partir do papel de cada um em seu grupo. E um sujeito identificado seria aquele conformado com as regras vigentes. É o que a Modernidade

⁷⁰ Johnson, “Dicionário de sociologia”.

⁷¹ Maffesoli, em “o tempo retorna”, p. 59.

exige para que o progresso seja alcançado... mesmo que por debaixo dessa conformidade, o eu (*self*) se fragmente e construa outros *eus* (ou partes deste único eu, como defende Norbert Elias) para sobreviver a pressão social. E cada um adequado a uma situação específica. Porém, nunca podendo ser inteiro e total a todos os momentos.

Essa situação pode ainda ser radicalizada se aplicada a fórmula kantiana do mundo cosmopolita. Uma fórmula criada em 1784, auge do Esclarecimento alemão, que prezava por uma sociedade mundial moderna. Assim, numa espécie de revisitação ao pensamento dos contratualistas, Immanuel Kant concebe que num primeiro estágio, os homens deveriam encontrar a paz entre aqueles com interesses e tradições parecidas (Nação), constituindo uma cultura comum sob um governo civil centralizado, ciente, zeloso e afeiçoado aos objetivos específicos daquele grupo (Estado). Mais a frente, encontrando a “paz universal” num grande e único governo mundial. Tamanha era a presunção deste pensador que, em tal texto nomeado de “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”, ele defendia que o “estado civil mundial” deveria se basear nos expedientes de sua “parte do mundo”, avançada e civilizada, para daí se proliferassem às demais. E que somente quando isso acontecesse, qualquer parte do mundo poderia se considerar moderna: apenas quando o todo o fosse, as partes também o seriam, e vice-versa.

Contra essas ideias sufocantes de identificação, adequação e reconhecimento, Maffesoli apresenta a de subjetividade. Surge a ideia de não mais se adequar a narrativa oficial e tentar encontrar a completude e felicidade sendo aquele que se pode ser ou que se quer ser, independente das funções ou papéis exigidos. Algo fluido, que se adequa as demandas e desejos pessoais, nunca fixos ou eternamente iguais: sempre em *devir*. Considerar a subjetividade, na compreensão do sujeito, é reconhecer escolhas fora das grandes narrativas nacionais ou mundiais. É admitir escolhas fora, do que nomeou Lyotard, das grandes narrativas que oficializam hábitos e rotinas. É aceitar o despedaçamento e recomposição no outro, é assumir a relativização do sujeito dentro das possibilidades que a natureza permite. É, sobretudo, não se fixar pelo hegemonicamente válido.

Então, como convocar e manter as seleções nacionais se os sujeitos descobriram que podem ser quem eles querem, defender as cores ou o escudo que desejarem?

Muitos foram os casos de naturalização nessa Copa. De escolhas de nacionalidades impulsionadas pelas mais diversas causas e motivações. Meios-irmãos se enfrentando pela classificação para a segunda fase. Jogadores não cantando o hino nacional. Fora os já

corriqueiros técnicos estrangeiros – mas que dessa vez chegam a cantar o hino da pátria alheia.

Fazer um apanhado das naturalizações de atletas parece uma função demasiado longa e desnecessária para a presente empreitada. Porém, salta aos olhos o número de brasileiros radicados em outras seleções. Itália, Espanha, Croácia e México, por exemplo, tinham em seus plantéis atletas nascidos no Brasil que resolveram defender outra pátria. Atletas reconhecidamente dotados de talento e perfeitamente selecionáveis, mas que por seus motivos se sentiram confortáveis em enfrentar as injustas vaias de seus conterrâneos para que pudessem satisfazer as suas vontades pessoais (e econômicas). Não foi a primeira vez, e não será a última, que isso acontece. Mas, tornara-se evidente por conta dos protestos acalorados da torcida brasileira, que hostilizara ostensivamente alguns atletas. Com a exceção de Giovani dos Santos, jogador criado no México pelo pai (e ex-jogador) brasileiro, todos os demais jogadores tinham sido criados e jogaram em times no Brasil antes da opção feita. O meio-de-campo Thiago Motta, até a Copa, jogador de um time francês, criado no interior de São Paulo escolheu defender as cores da Itália; o centroavante Diego Costa, paraibano, a Espanha; e o meia-atacante carioca (e vascaíno) Eduardo Silva, a Croácia. E por que não defender o país que lhes ofereceu oportunidades?

A última rodada da fase de grupos da Copa promoveu o encontro entre Alemanha e Gana. E mais do que isso, proporcionou ao mundo um fato, senão inédito, no mínimo inusitado na história das Copas: Jérôme e Kevin-Prince Boateng, aparentados por parte de pai, se enfrentaram por uma vaga na segunda fase da competição. Meios-irmãos que escolheram defender a comunidade ao qual se identificavam, a nação que representava e respondia aos seus anseios. Um de cada lado, apesar do mesmo sangue, escolhendo a tradição se doar.

Outro caso que se tornou notório dessa Copa foi encenado pelo atacante francês, de origem argelina, Karim Benzema. De origem argelina, o atleta optara defender as cores d'Os Azuis – como a seleção da França é conhecida: *Le Blues*. Contudo, se recusara a cantar a Marselhesa durante suas execuções na competição por achar que seus versos contem mensagens racistas. O atacante do Real Madrid, desta forma, coloca um ideal pessoal a frente dos nacionais – repetindo a interrogação a muito presente na história da humanidade: quão perigoso pode ser o nacionalismo?

Na esteira dos hinos e suas representações ideológicas, seria possível, nesse mar de subjetividade que se tornara a Pós-modernidade, escolher um hino (e a sua mensagem em forma poética) sem a oficialidade da naturalização? Se tomado o exemplo do técnico da

seleção norte-americana, sim! Radicado faz alguns anos no EUA, o alemão Jürgen Klinsmann se diz um apaixonado pela terra do Tio Sam. O ex-jogador manteve a nacionalidade germânica, mas não se conteve em cantar os versos do hino que representava na competição. A escolha por uma nacionalidade pode ser mais forte quando espontânea do que quando oficializada...

A partir dos exemplos expostos, pode se ver que o cosmopolitismo kantiano tomou outros contornos que o idealizado pelo pensador prussiano. Em vez de um único mundo, de uma única cultura e de uma única fórmula de sucesso, o cosmopolitismo praticado na contemporaneidade Pós-moderna revela um mundo de todos, para que todos tenham condições de saciar suas faltas onde e como conseguirem. Um mundo interligado e permissivo, apesar das pressões ocidentais e eurocêntricas por um sucesso segundo uma bula escrita pelos senhores da razão.

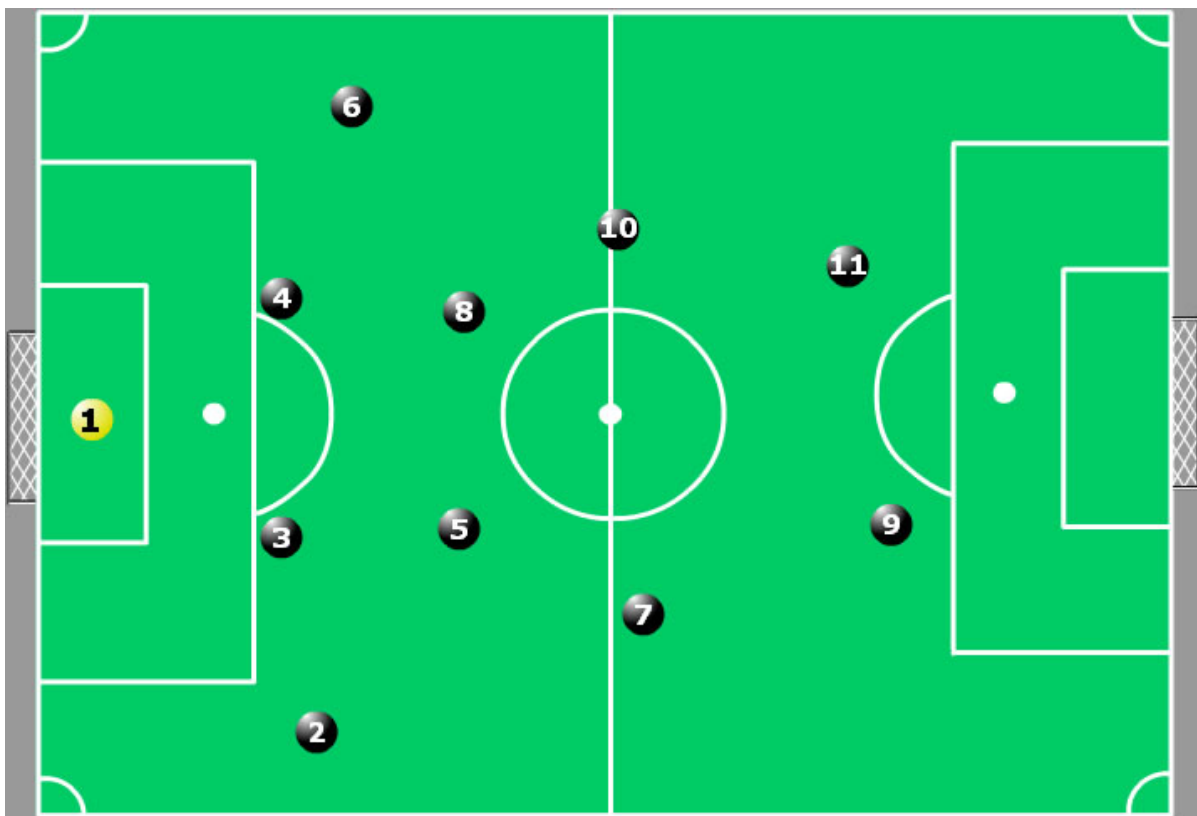
Mas, a guerra entre nações, entre ideais e costumes diferentes continua viva na Copa: uma ideia moderna simbolizada em homens em trajes de combate uniformes, simbolizando estilos de vida diferentes, sem rostos ou nomes individuais. Todos como uma única força, uma equipe, identificados com seus iguais e diferenciados dos inimigos. Cada um com determinada função, onde cada um, fazendo a sua parte e contando que os outros também o façam, esperam ganhar a batalha juntos. Números nas costas (a princípio) apenas para identificar a sua posição/função dentro de campo e permitir punições e premiações, a partir de 1950 – nomes, somente a partir da Copa de 1994. O que resta do sujeito nesse processo?

Por ser um esporte, e não uma guerra real, pelo menos a vida ainda lhe é garantida com o apito final. Nada de mortos ou desabrigados: apenas vitoriosos e derrotados. Nada de prisões ou espólios de guerra: desclassificações ou pontuações em uma tabela. Nada de um novo território apossado: mas uma taça – quem sabe, um generoso prêmio em dinheiro... mas, o que resta desse processo?

Um homem a procura de sua individualidade. Um homem que tenta produzir a si mesmo apesar dessa avalanche de coletivização. E num exemplo ativo de produção estética, jogadores, livres de exigências de outras profissões se personalizam e fazem de seus corpos *outdoors* do que são. O que, de fato, deveria ser um processo comum a todos os indivíduos: cada um deveria ter o direito de ser o que realmente é; cada um deveria buscar sua identificação consigo mesmo, com seus desejos e demandas, e não apenas com os do grupo a que pertencem, ou são forçados a pertencer. Não deveriam pertencer a nada mais que si mesmo.

Os números, apesar da restrição imposta pela FIFA (entre 1 e 23), cada vez menos descrevem a posição e função do atleta em campo (Figura 2) apresenta a numeração convencional do futebol. A Austrália, por exemplo, jogava com um centroavante com o número 4 as costas – quando o convencional seria o 9. A camisa 12, tradicionalmente usada por goleiros reservas, é cada vez mais usada por jogadores de linha – como sempre fizera Thierry Henry, pela França, em Copas passadas, e na última, como Chris Smalling (zagueiro inglês), Wilfried Bony (meia-atacante marfinense) e Rio Mavuba (volante francês). Quando não na Copa, campeonatos nacionais apresentam, segundo a tradição futebolística, um número absurdo de numerações acolhidas pelos atletas. Talvez motivados pela variedade encontrada em esportes como o voleyball, o basketball e o futebol americano, números até então absurdos são decalcados às costas de atletas.

Figura 2 - Posição e função do atleta em campo



Fonte: Site Nó Tático, 2014.

Meses após a Copa, na final de um dos campeonatos nacionais entre os dois grandes times de Minas Gerais, números como o 23, 25, 28, 70 e 94 – meio-de-campo atleticano, meia-atacante cruzeirense, atacante cruzeirense, atacante atleticano e lateral-esquerdo

atleticano, respectivamente – poderiam ser encontrados entre atletas considerados titulares em campo, deixando a famosa camisa 10, por exemplo, de fora. E com a numeração fixa usada durante toda a temporada, esses atletas conquistaram reconhecimento e fama – obviamente amparadas por uma sagaz jogada de marketing em favor da venda de camisas.

Se o exemplo de numeração não for suficiente para demonstrar a tentativa da construção de uma subjetividade entre os jogadores de futebol, o que não falar sobre os cortes inusitados e corpos cheios de tatuagens e brincos e *bodypiercing*s, bem aos moldes do que Maffesoli defende em “O tempo retorna”?

Seria inútil e cansativo tentar relacionar quantos jogadores na última Copa do Mundo não tinha em seus corpos registrados em forma de tatuagem uma história, um desejo, uma frustração ou simplesmente um aviso. Tatuagens a demonstrar o desejo de personalização, de subjetivação: uma completude, ou pelo menos tentativa de uma, a sustentar a existência plena daquele ser, em expressa demonstração de diferenciação – e aproximação de outros tantos. Expressões do sujeito inscritas na ordem da complementação de si mesmo; que buscam significar um eu que não é mais aquele inserido, domesticado e útil. A construção de um eu estético que busca também em outras expressões semelhantes reconhecimento. Reconhecimentos, entretanto, espontâneos e livres dos cânones. Expressões e reconhecimentos na natureza, da natureza; expressões e reconhecimentos desnaturalizados e julgados pela cultura moderna que não podem mais ser reprimidos. Que não conseguem ser mais represados pelas grandes narrativas regulatórias.

Mais fácil seria registrar exemplos como Cristiano Ronaldo, astro da seleção de Portugal e do Real Madrid, por exemplo, que não tem nenhuma tatuagem em seu corpo – segundo sites especializados, o motivo seria a sua situação de doador de sangue, que exige uma espera entre a confecção de tatuagens e a doação. Mas, na mesma seleção, Raul Meireles, parece tentar contar sua vida em imagens registradas em sua perna direita inteiramente desenhada – sem falar das costas, braços e peito. O corte de cabelo e barba avantajada, a numeração fora do normal (18) tornam o meio-campista uma figura das mais singulares nos gramados mundiais (Figura 3).

Figura 3 – Jogador Raul Meireles



Fonte: Site Citi fm Online, 2014.

Num estilo de barba muito parecido com o do português, o goleiro norte-americano Tim Howard, no entanto, apresenta quase que a totalidade da parte superior de seu corpo coberta por tatuagens. De logotipos do Super-homem a dragões e crucifixos; de retratos da mãe ao do avô quando jovem, Howard construiu um painel pessoal e intransferível (Figura 4).

Figura 4 - Goleiro norte-americano Tim Howard



Fonte: Site Citi fm Online, 2014.

Última parada nos exemplos de tatuagens da Copa, o meio campista holandês Nigel de Jong, tem boa parte do seu tronco, pescoço, mãos e braços ornamentados com desenhos da cultura de guerra da Indonésia. O holandês fez questão de representar as tatuagens tribais dos

guerreiros dessa cultura a fim de representar seu espírito guerreiro frente os desafios da Copa que iria jogar (Figura 5).

Mas essa forma de expressão, essa construção da subjetividade através do corpo, ou seja, esse pensamento pós-moderno que se coloca contra o moderno não é uma exclusividade dos países desenvolvidos economicamente, como defenderia Jean-François Lyotard. Dos vinte e três convocados para defenderem o Brasil nessa Copa do Mundo de 2014, apenas cinco – David Luiz, Hernandes, William, Jefferson e Vitor – não carregam nenhum desenho no corpo. Dos que optaram por essa forma de expressão, pode-se achar as mais diversas motivações: homenagens aos filhos, pais e mães, fusca do avô, frases diversas e motivos religiosos. E se não fosse pelo zagueiro David Luiz, todos os titulares teriam alguma mensagem no corpo. Contudo, mesmo não ostentando nenhuma tatuagem pelo corpo, o zagueiro levanta outra característica do perfil “infantil” para a Modernidade: o penteado, aparente, incontestável e esvoaçante quando o atleta está em saltos e arrancadas.

Figura 5 – Meio campista holandês Nigel de Jong



Fonte: Site Citi fm Online, 2014.

Blackpowers arrumados ou desgrenhados; moicanos, com ou sem gel, penteados para trás ou para cima, descoloridos, coloridos, raspados ou com desenhos em baixo relevo; topetes, com ou sem cabelos nas laterais; rabos-de-cavalo, coques, franjas e cortes em

camadas, cachos em asa-delta; “ratafari” e dreadlocks; e moicanos em camadas se juntam aqueles sem qualquer possibilidade de definição numa prática que também prova um sentimento comum de expressão livre, trágica e pós-moderna (Figura 6).

Historicamente, primeiro foram os números. Depois a cor das chuteiras, coloridas e personalizadas. Depois penteados, tatuagens e a numeração fora do comum. Mas é obvio que essas escolhas derivam de escolhas anteriores, advindas de uma vida fora dos gramados, de uma história, das localidades e da família: das origens.

De certo, é que o pensamento moderno criou em volta do jogador de futebol uma aura de atleta, a despeito dos motivos para tal, e que isso retirou a espontaneidade desse jogador. Uniformizado, representante de um clube, associação ou nação, o atleta se tornou mais um, parte constituinte de uma tática, de um esquema de jogo cujo fim era a vitória e espera-se dele uma disciplina e entrega física suprema, quase militares. Das camisetas às chuteiras: tudo uniformizado. Mas, quem era aquele indivíduo no extra-campo? Quais seus gostos e preferências? Apesar de jogadores (ou soldados), eles também são homens, com um passado, com histórias e gostos únicos.

Figura 6 – Penteados de craques das seleções



Fonte: G1, 2014.

Por que não torcedores que sonhavam em defender agremiações locais? Times de rua, bairro, de fim de semana? Identificações construídas por eles mesmos e destruídas pelo mercado; reconstruídas pela lógica da utilidade. Pequenas narrativas sufocadas pela narrativa da economia. A lógica do mercado.

A esse respeito, talvez os atletas de fim de semana, em seus times formados nas ruas, bairros ou favelas, a competirem em campos de várzea ou nas areias das praias do Rio de Janeiro, em campeonatos pagos e organizados por eles mesmos, estejam mais perto de uma construção de si mais plena e completa que aqueles profissionais de carteiras gordas. São estes atletas amadores, a não ganhar nada, a fazerem o que querem dentro de uma organização auto-imposta e com vidas produtivas fora desse meio dedicado ao prazer, que provavelmente se aproximam de uma completude trágica nietzschiana. Enquanto aquele processo lhes garante prazer e construção de uma subjetividade e contatos identificatórios espontâneos, eles continuam a participar; quando não mais lhes garante nada, se põem a buscar outras identificações e outras construções de si mesmo.

Um dia, em algum momento, provavelmente os esportes profissionais foram assim. Nasceram a partir dessas vontades de poder. Mas renderam-se ao útil e ao monetário, ao progresso e a evolução do esporte. Tornaram-se o instituído, portanto segregadores e formatadores de certos e errados, construtores e reafirmadores da noção de sucesso e fracasso.

Mas, como se tentou apresentar nessas páginas, algo mudou. Algo de novo pede passagem no cotidiano dos esportes profissionais exemplificados no futebol. E talvez seja possível perguntar se essas manifestações dos sujeitos participantes são uma demonstração de um retorno aos primórdios do futebol, um retorno que leva ao pós-moderno, um retorno do mesmo, sem a ideia de progresso. Poderia o pensamento e as visíveis atitudes pós-modernas gerar essa mudança nos expedientes de um mercado tão rentável e exemplificador da vida humana?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A se considerar a complexidade do pensamento nietzschiano e a produção de suas mais famosas expressões que ficaram para a posteridade, o presente trabalho, por necessidade teórica, não pode se debruçar sobre estas. Pertencentes à segunda fase do pensamento do autor, das três reconhecidas e descritas por especialistas em sua obra, tais expressões são vistas como produto do amadurecimento do seu pensamento, nascidas em uma fase positiva em que o autor vence um período de doença e reconhece de vez o valor e a força da vida.

Entretanto, tais expressões já estão embrionariamente formuladas na primeira fase. Uma primeira fase, como se apresenta nessa dissertação, não só crítica, mas criativa e potente, que venera a vida e a potência inerente a esta. Uma fase que se coloca não só a criticar o tempo em que vive, intitulada por Nietzsche como tardo-moderna, mas que constrói uma fórmula para a obtenção de um homem livre das exigências de seu tempo. Uma fórmula simples, ligada à natureza, ancorada no brilhantismo da antiguidade clássica e alcançada através da repetição de exemplos.

Assim, a sugestão que se apresenta após a presente pesquisa, é que a primeira fase do pensamento de Nietzsche é antes uma grande cartilha estética sobre a produção do “homem superior” e do “espírito livre” do que uma fase meramente crítica. A ideia que força passagem é a de que o pensamento nietzschiano registrado até aproximadamente 1876 é uma pontual discussão da postura do homem do seu tempo frente às exigências antinaturais da Modernidade: que separa o homem “cultivado” da natureza, colocando-o acima e além do instinto; que o coloca como senhor da natureza a partir da razão; que o vê como agente de uma evolução, de uma modernização.

A primeira fase do pensamento nietzschiano versa, pois, sobre a vida moderna, repleta de deveres e exigências, e a postura estética que deveria ser assumida por seus contemporâneos a fim de um retorno a totalidade retirada por suas regras.

A fim de alcançar objetivos, entender e dominar a natureza, a Modernidade exigiu uma postura utilitarista e responsável do homem. Uma postura em concordância com o todo, sem desarmonizá-lo. Exigiu posições bem determinadas e claras, inibindo qualquer atividade que não tivesse um propósito. Nesse contexto, os deveres sempre estariam em evidência, a esconder os desejos – oprimidos e reprimidos. Nesse contexto, o homem só poderia se render aos seus desejos se estes não causassem problemas ao conjunto social ao qual pertencesse.

Meios-homens, com vários *eus*, sob várias exigências diferentes (públicas e privadas), nunca totalmente satisfeitos e sempre a esconder algo. Meias-vidas, meias-produções, meios-gozos...

Foi a partir da figura de Arthur Schopenhauer, tido como pensador livre das amarras de seu tempo, e do ideário clássico, resumido pela postura encontrada nos heróis das tragédias gregas, que Nietzsche construiu a fórmula do homem trágico, sinônimo de “homem superior” e “espírito livre”. Um sujeito desarticulado das intenções vencedoras e assertivas socráticas; um sujeito livre das condicionantes utilitaristas modernas; um sujeito totalmente responsável por si mesmo, perseguidor de seus anseios, ligado à natureza, longe das artificialidades culturais erigidas pela racionalidade moderna; um sujeito que se destaca da mediocridade e da massificação; que escapa de ser apenas mais um. Um sujeito total, estético, não resumido a certezas e aberto às potencialidades. Um sujeito que, a partir de Apolo e Dionísio, seria tanto razão quanto emoção, tanto sonho quanto embriaguez, tanto forma quanto potência.

Um sujeito que era exceção em sua época, repleta de especialistas. Mas que não tardou a se multiplicar. Talvez por conta de uma distensão natural de um sistema fatigado; talvez pelas aberturas possibilitadas pelo auto-entendimento de cada indivíduo através da psicanálise; ou ainda pela adaptação a que se viu forçado o sistema por conta do surgimento de novas ideologias. Enfim, motivos que geram investigações que não são do escopo deste trabalho.

Contudo, a multiplicação do sujeito trágico nietzschiano aconteceu. A busca pela totalidade da expressão do sujeito encontrou vazão. E tal fato pode ser provado pelo pensamento antropológico contemporâneo – apesar das origens acadêmicas diversas de tais pensadores. Inevitavelmente seguindo princípios nietzschianos, o pensamento pós-moderno (ou contemporâneo) é estético. Comprova e autentica práticas defendidas à um século por Nietzsche. Um pensamento que ainda bate com o instituído, que desafia a Modernidade. Mas, um pensamento que se apresenta como opção para a necessidade humana, uma opção saudável e viável para uma ordem desgastada.

A revolução atômica nietzschiana vem se tornando uma prática cada vez mais comum a cada sujeito pós-moderno: o que no conjunto se configuraria como a explosão do estético, de Vattimo. Sem predeterminações ou valores superiores a guiar a vida a totalidade e a tragicidade do sujeito se tornam cada vez mais alcançáveis.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max (1944). *A dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. A educação na Alemanha. In: COLEÇÃO guias de filosofia: Nietzsche. São Paulo: Escala, 2011.

ARISTÓTELES. Poética. Tradução: Baby Abrão. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. In: OS PENSADORES. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho. (Coleção Os Pensadores). Disponível em: <<http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/2012/10/04-Aristóteles-v.1-Coleção-Os-Pensadores-1987.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. *O oriente e a Grécia antiga*. Tradução: Pedro Moacyr Campos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1955.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CITI fm. *Jogador Raul Meireles*. 10 World Cup Stars' tattoos decoded. Disponível em: <<http://citifmonline.com/2014/07/10/10-world-cup-stars-tattoos-decoded/#sthash.D8cIvWgU.dpbs>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

_____. *Goleiro norte-americano Tim Howard*. 10 World Cup Stars' tattoos decoded. Disponível em: <<http://citifmonline.com/2014/07/10/10-world-cup-stars-tattoos-decoded/#sthash.D8cIvWgU.dpbs>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

_____. *Meio campista holandês Nigel de Jong*. 10 World Cup Stars' tattoos decoded. Disponível em: <<http://citifmonline.com/2014/07/10/10-world-cup-stars-tattoos-decoded/#sthash.D8cIvWgU.dpbs>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

DESCARTES, René. *Meditações* (1641). Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

DUARTE, Pedro. *Estio do tempo: romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FÉDÉRATION Internationale de Football Association. *Preços dos ingressos*. Disponível em: <<http://copadomundo.uol.com.br/ingressos/>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

G1. *Penteados de craques das seleções*. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/06/cabeleireiros-de-famosos-comentam-penteados-de-craques-das-selecoes.html>. Acesso em: 10 mar. 2014.

HUISMAN, Denis. *A estética (1994)*. Tradução: Gabinete Editorial de Edições 70. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *Dicionário de obras filosóficas*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo *Dicionário básico de filosofia (1989)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de Sociologia (1995)*. Tradução: Ruy Jungmann; Consultoria: Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita (1784). In: *A PAZ perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, [20--].

_____. (1798). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Kant. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna (1979)*. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa; Posfácio: Silviano Santiago. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade (2010)*. Tradução: Teresa Dias Carneiro. Revisão técnica: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MARTON, Scarlett (1993). *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 2006.

MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. Tradução: Claudia Berliner. Revisão Técnica: Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Striner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. (1932)*. Organização, prefácio e notas: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MELO SOBRINHO, Noéli *Correia Escritos sobre direito/Friedrich Nietzsche (2009)*. Tradução, apresentação e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2014.

MORRIS, Christopher W. *Um ensaio sobre o estado moderno (1998)*. Tradução: Sylmara Belleti. São Paulo: Landy, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Fatum e História. (1862)*. In: *ESCRITOS sobre história*. Tradução, apresentação e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude (1870)*. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Revisão da tradução: Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo (1872)*. Tradução, notas e prefácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino (1872). In: ESCRITOS sobre educação. Tradução, apresentação e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Considerações sobre verdades e mentiras num sentido extra-mora. (1873)*. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Disponível em: <http://imediata.org/asav/nietzsche_verdade_mentira.pdf>. Acesso em: 6 jan. 2014.

_____. II Consideração intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida (1874). In: ESCRITOS sobre história. Tradução, apresentação e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2011.

_____. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador (1874). In: ESCRITOS sobre história. Tradução, apresentação e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

_____. *A gaia ciência (1882)*. Tradução, notas e prefácio: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

NÓ Tático. *Posição e função do atleta em campo*. 10 World Cup Stars' tattoos decoded. Disponível em: <<http://notactico.blogspot.com.br/2011/05/esquemas-taticos-parte-23.html#.VYxsKPIViko>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

SCRUTON, Roger. *Uma breve história da filosofia moderna (1981)*. Tradução: Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

TAYLOR, Roger L. *Arte, inimiga do povo (1978)*. Tradução: Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Conrad do Brasil, 2005.

VATTIMO, Gianni *O fim da modernidade (1985)*. Tradução: Maria de Fátima Boavida; Revisão científica: Luísa Costa Gomes, B. J. de Almeida Faria, Mário Jorge de Carvalho e Pedro Paixão. Lisboa: Presença, 1987.