Luiz Marcos da Silva Filho*

DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1000

Semblantes do artista-perverso em Nietzsche

Semblances of the perverse artist in Nietzsche

Resumo

Neste ensaio, abordarei alguns traços de personagens conceituais de Nietzsche como semblantes de sua concepção de artista, elaborada em contextos desconcertantes de sistemas românticos e idealistas das belas-artes, em proveito da reabilitação da vida como matéria pulsante da arte. A abordagem problematizará a hipótese de haver performações perversas e delirantes na criação artística a partir de uma comparação singela entre a perversão delirante nietzschiana e as estruturas clínicas elaboradas pela psicanálise freudo-lacaniana, com a sugestão de que as funções do outro e da falta são radicalmente diversas naquela e nestas. Por fim, a problematização da função do outro na estrutura perversa também oferecerá ocasião para uma breve comparação entre o perspectivismo nietzschiano e o perspectivismo interespecífico ameríndio.

Palavras-chave: vontade; perspectivismo; perversão; alteridade; arte.

* Universidade Federal de Uberlândia (UFU. lmarcosfilho@gmail.com

Recebido em: 14/12/2024 Aceito em: 12/06/2025

Abstract
In this essay, I will discuss some traits of Nietzsche's conceptual characters as semblances of his conception of the artist, elaborated in disconcerting contexts of romantic and idealistic systems of the fine arts, in favor of the rehabilitation of life as the pulsating matter of art. The approach will question the hypothesis that there are perverse and delusional performances in artistic creation based on a simple comparison between Nietzschean delusional perversion and the clinical structures elaborated by Freudian-Lacanian Psychoanalysis, with the suggestion that the functions of the other and the lack are radically different in the former and the latter. Finally, the problematization of the function of the other in the perverse structure will also provide an opportunity for a brief comparison between Nietzschean perspectivism and Amerindian interspecific perspectivism.
Keywords: will; perspectivism; perversion; alterity; art.

Afinação introdutória

> *Ele [Nietzsche] dá um gosto* ***perverso*** *(que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário) [...].*[1]

Em Nietzsche, a elaboração da vida como matéria pulsante da arte é um acontecimento que abala os sistemas românticos e idealistas das belas-artes. A partir da reabilitação artística da vida, ensaiarei a hipótese de que encontramos em Nietzsche uma concepção de artista como um louco criativo, com traços delirantes e perversos em seus semblantes. Para tanto, realizarei um cotejo singelo entre a perversão delirante nietzschiana e as estruturas clínicas elaboradas pela psicanálise freudo-lacaniana, com a sugestão de que as funções do outro e da falta são radicalmente diversas naquela e nestas. A problematização da função do outro na estrutura perversa também oferecerá ocasião para uma breve comparação entre o perspectivismo nietzschiano e o perspectivismo ameríndio performado por Viveiros de Castro. Antes, porém,

1 Deleuze, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 15, colchetes e grifos meus.

de avançar por esse programa de apresentação de Nietzsche entre estruturalismo e pós-estruturalismo, abordarei algumas personagens conceituais (espírito servo, livre-pensador, espírito livre, além-do-homem, gênio, Zaratustra, Ariadne, Dioniso e potências pulsionais interespecíficas...) retomadas e renovadas em aforismos de experimentações de uma estética da existência.

Assim, como ponto de partida para a abordagem das personagens conceituais, sublinho que na passagem de Schopenhauer para Nietzsche o mundo deixa de ser dualista, deixa de ser como vontade e como representação[2] e torna-se só como vontade, torna-se um mundo pulsionalmente monista. O que acontece com as representações na obra nietzschiana a partir de 1878[3]? Essa parece ser uma boa pergunta para abordar Nietzsche como crítico da Modernidade. Para respondê-la, uma estratégia é imaginar uma implosão das representações a partir de seus caroços pulsionais nelas abstraídos em teorias do conhecimento representacionalistas, que em geral são filosofias da consciência, o que não quer dizer que as representações modernas resultantes de abstrações de suas origens pulsionais não sejam essencialmente pulsantes.

A grande implosão das representações e de uma vez com elas da centralidade da consciência as transfigura em modulações da vontade. Bem entendidas, as representações passam a ser sintomas e a receber o nome de "interpretações" ou "perspectivas" em ambiência nietzschiana. Em vez de uma teoria do conhecimento, a análise crítica das perspectivas é uma sintomatologia. As interpretações que eu ou você fazemos do mundo passam a ser expressão de dinâmicas de nossas vontades, expressividades de nossas pulsões, mais precisamente não mais "minhas" ou "suas", porque não mais são adequadamente descritas por meio de pronomes possessivos, mas sim, diríamos melhor, que as perspectivas nos atravessam, pulsam em nós a despeito de nós, principalmente a despeito de nosso pobrezinho "eu".

---

2 "Aquilo do que se faz aqui abstração, como espero que mais tarde se tornará certo a cada um, é sempre a VONTADE, única a constituir o outro lado do mundo. Pois assim como [o mundo] (este) é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO, é, de outro, inteiramente VONTADE. Uma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia." Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação,* 1º tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, §1, p. 45.

3 A partir de *Humano, demasiado humano*, em que há abandono do dualismo entre a representação apolínea e a essência dionisíaca presente em *O nascimento da tragédia* e *A filosofia na idade trágica dos gregos*.

1º movimento: Da falta de sentido histórico

Em registro de preparação da abordagem das personagens conceituais e da transfiguração da vida em arte, persisto ainda com uma abordagem introdutória da filosofia de Nietzsche para destacar seu traço "inatual", "intempestivo" ou "extemporâneo", que lança o filósofo à tarefa de tornar-se "a má consciência do seu tempo"[4]. De que modo o filósofo é portador da má-consciência de seu tempo e de uma "inatualidade"? Ora, a filosofia nietzschiana é "inatual" porque "está sempre em defasagem e em contradição com o 'tempo presente'"[5], ao desnaturalizar, desconstruir e subverter os valores "atuais", com raízes em tradições milenares, milenarmente naturalizados e perenizados por aquele "egipcismo" característico das ficções a-históricas.

Assim, a filosofia nietzschiana é "inatual" porque desnaturaliza, desconstrói a ficção a-histórica de que haveria dimensões metafísicas meta-históricas ou de que haveria um campo transcendental, subjetivo ou inconsciente, que regularia formalmente todas as manifestações da cultura. Mas o que é mesmo "inatual" em Nietzsche é não tanto sua filosofia e sim o seu *filosofar*, um estilo de pensar criativo que não é complacente com as tradições. De outro modo, tornar-se "a má-consciência de seu tempo" implica o filósofo assumir artisticamente o programa de desconstruir as ideias que amparam espíritos servos ou espíritos camelos, espíritos que cultuam a gravidade dos valores morais, com uma vontade fraca tal que sintomaticamente precisam a qualquer custo de convicções e se tornam tanto mais presunçosos quanto mais supõem estar com a alma nutrida de verdades. Tomar a posição crítica de ser a má-consciência de seu tempo quer dizer abalar as bases do "conjunto de 'convicções' que compõe a consciência do homem culto de seu tempo"[6], quer dizer historicizar o complexo normativo do legislador e moralista, por um procedimento crítico que assumirá a forma de uma "genealogia".

O projeto nietzschiano de crítica da cultura pretende também fazer melhor e realizar mais criticamente o que Kant teria avistado parcialmente em sua filosofia crítica. Principalmente a obra *Genealogia da moral* pretende ser mais crítica do que as três críticas. Sem avançar por ora nessa direção prolongada, eu sublinho que ao criticar o valor da civilização ou da cultura,

---

4 Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, §212, p. 118-119 (doravante *PABM*).

5 Moura, C. A. R. de. *Nietzsche:* civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XII.

6 Idem.

Nietzsche empreende uma crítica preponderantemente moral, pois a intuição nietzschiana fundante de uma autoetnologia de nós mesmo é a de que há uma moralidade subjacente a todos os fenômenos da civilização, sob a forma de uma ficção a-histórica. Assim, ao criticar radicalmente o valor da civilização, Nietzsche coloca primordialmente sob suspeita o *valor dos valores morais* no contexto de um programa de transvaloração de todos os valores ou de "destranscendentalização" (para usar livremente expressão de Habermas).

> *Essa crítica, diz ele, é "uma nova exigência". E ela designa um conhecimento "tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado"*[7]*. Afinal, enquanto para toda a tradição o valor dos valores morais era visto como um dado inquestionável, agora se coloca sob suspeita o próprio valor desses valores. Até hoje, as filosofias só se preocuparam com a "fundamentação" dos valores morais – nenhuma se preocupou com o valor desses valores, nenhuma exerceu a crítica da moral, ninguém transformou, efetivamente, a civilização em questão a ser investigada. [...] É que a "liberdade de espírito" dos alemães não é liberdade o suficiente para que eles cheguem a colocar em questão os seus próprios "ideais".*[8]

Nesse programa crítico de um filosofar "inatual" e de primazia da historicidade, descortina-se que nada possui essência imutável e eterna. Logo, a moral é destituída de fundamento, "bom" e "mal" são construções histórico-culturais, não são mais do que perspectivas, assim como todos e quaisquer conceitos, todas as categorias da razão, o próprio *faktum* da razão prática, toda a racionalidade e toda civilização são produtos histórico-culturais, até mesmo nossa faculdade cognitiva veio a ser, o que quer dizer que não guardamos impressos em nós quaisquer conceitos inatos ou *a priori,* a noção mesma de *a priori* é uma construção cultural e veio a ser historicamente, é um *a priori* ou um impensado históricos, para usar expressões foucaultianas. Daí em mais de um lugar Nietzsche nos alertar de que a "falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos"[9], pois eles negam que o homem é o resultado de um vir-a-ser e tomam a imagem do homem presente ou dos últimos milênios como se fosse uma imagem absoluta do homem a ser cultuada perenemente.

---

7 Nietzsche. *Genealogia da moral,* Prólogo, §6.

8 Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XVI.

9 Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano:* um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, §2; p. 16. (doravante HDH I).

Em aforismos assim de crítica da falta de sentido histórico de todos os filósofos, Nietzsche tece uma outra imagem de filosofia e do pensamento. Entretanto, um programa de desconstrução[10] nunca é assim tão facilmente acionado. Ora, se Nietzsche pretende criticar a cultura, então ele depara imediatamente com a incontornável tarefa de criar um novo território de onde ele fala, que em vez de reforçar, dispense e desconcerte as ferramentas analíticas e reflexivas da tradição criticada. "Onde se situa o discurso crítico que avalia a totalidade de nossa 'civilização', sem lançar mão dos instrumentos analíticos legados por esta própria tradição?"[11]. Para responder, o desafio será descortinar um território a-doutrinal a partir do qual Nietzsche filosofa com seu "martelo pensante" ou diapasão auscultador.

Mas estejamos desde já em alerta com o fato de que Nietzsche, ao menos o Nietzsche de maturidade, somente ousa desconstruir ídolos com seu "martelo pensante" após auscultá-los demorada e pacientemente. Aliás, em função de o território teórico-prático de Nietzsche não ser o território de uma doutrina, entendemos também melhor por que seu estilo é aforismático, poético, antissistemático, por que Nietzsche não guarda a presunção de formar escola, nem desvelar qualquer verdade suprema, fundamental ou definitiva. Afinal, para Nietzsche não há verdade, ela morreu junto com Deus e se persiste é porque o homem ainda não morreu em definitivo em sua luta para instalar e ressuscitar Deus dentro de si. Não à toa, a filosofia a-doutrinal de Nietzsche anuncia desde seus prefácios com frequência que nela discípulos ou seguidores não são bem-vindos[12].

2º movimento: Espírito-livre, livre-pensador e espírito-servo

Com a antessala realizada, finalmente passaremos para a abordagem de algumas personagens conceituais, as quais, por sua vez, serão preparatórias para a investigação posterior a respeito dos semblantes do artista nietzschiano. É

10 Não pretendo antecipar Derrida em Nietzsche, por mais afinidades que haja entre ambos. Menciono aqui "desconstrução" mais livremente, estimando o método genealógico como exercício de desconstrução dos fundamentos.

11 Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XX.

12 Motivo exemplarmente constitutivo do prefácio de *HDH I,* mas presente desde os prefácios de suas primeiras obras, inclusive daquelas não escritas. Cf. "Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação" em Nietzsche, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos.* Trad. Pedro Süssekind. Editora 7 Letras, s/d, p. 12-13.

nesse registro de criação de um território minimamente purificado da contaminação das certezas e princípios apodíticos que Nietzsche cria a figura do "espírito livre", em contraste com a do "livre-pensador"[13]. Qual a diferença entre ambos? O livre-pensador, identificado por Nietzsche com os filósofos iluministas, em geral pouco esclarecidos, é um "mestre da finalidade da existência"[14], portador da promessa de esclarecimento e melhoramento da humanidade, para torná-la humana em toda a sua efetividade, mas para tanto precisa construir um novo ídolo[15], com a proposição de um novo ideal para a humanidade e o anúncio de uma nova razão para a vida. O livre-pensador "ainda trabalha a serviço de um ideal e, assim, nunca o submeterá a exame[16]. A sua crítica nunca é dirigida ao ideal, mas apenas à questão de saber por que ele ainda não foi alcançado."[17].

Assim, o livre-pensador é um sócio do humanista e com ele se funde, com a proclamação do antropologismo e da instalação na subjetividade humana do que era de exclusividade divina na tradição metafísica. Por consequência, a aclamação iluminista do homem mesmo em ambiência ateísta reedita a contragosto um ídolo tal qual Deus, por meio de uma espécie de deificação do homem, ao erigir dele uma imagem a-histórica. Por isso, "o sucesso de Kant é simplesmente sucesso de teólogo"[18] e também por isso a morte do homem e não tanto a morte de Deus ocupa lugar de centro e referência no programa pós-humanista nietzschiano.

> *O homem tornou-se gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele tem de acreditar saber, de quando em quando, por que existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na razão da vida! E sempre de novo, de quando em quando, a estirpe humana decretará: "Existe algo de que não se pode mais rir em absoluto!". E o mais cauteloso*

---

13 Cf. *PABM,* §44.

14 Nietzsche, F. *A gaia ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, I, §1, p. 53.

15 Cf. *Ecce homo*, §2.

16 Cf. *HDH I*, §511.

17 Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XVI.

18 Nietzsche, F. *O anticristo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, §10, p. 16.

> *dos amigos do humano acrescentará: "Não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!". – E, por conseguinte! Por conseguinte! Por conseguinte! Oh, compreendem-me, meus irmãos? Compreendem essa nova lei do fluxo e refluxo? Também nós temos a nossa hora!*[19]

Incapazes de suportar a existência sem fé no humano, o "livre-pensador" e o "espírito servo" são dependentes de certezas e presumem guardar o privilégio da posse de verdades, razão por que ambos andam de mãos entrelaçadas, embora o "espírito servo" açambarque mais do que iluministas, por exemplo, platônicos e metafísicos. Já o "espírito livre" libertou-se da necessidade de convicções, sobretudo daquelas a respeito da finalidade da existência, mas para tanto o que houve nele foi uma transmutação da vontade e de suas expressividades perspectivas. "Em *A gaia ciência*, Nietzsche apresentará o 'desejo de certeza' como sintoma de uma 'vontade fraca' do homem de convicções. O quanto alguém precisa de crença, o quanto alguém deseja elemento estável para se apoiar, é revelador do grau de sua força, ou antes, de sua fraqueza."[20].

Além de se opor ao "livre-pensador", o "espírito livre" também é "uma figura antiplatônica por excelência"[21] e antagonista do metafísico. O metafísico da razão, seja o metafísico das ideias platônicas, seja o metafísico do Verbo transcendente encarnado, seja o "metafísico" transcendental que intruja no homem formas e categorias puras anteriormente de exclusividade do intelecto divino, seja qual for, o metafísico da razão é aquele que funda certezas mascarando o arbítrio delirante da instituição de uma única perspectiva como visão totalizadora da vida. O metafísico da razão é aquele que crê em verdades absolutas, necessárias e universais (diga-se, apodíticas), que persegue obsessivamente o sedentarismo e não suporta o nomadismo, obsessivamente à procura de limitar o mundo e a vida, como se o mundo e a vida pudessem ser limitados numa única interpretação ou perspectiva totalitária.

---

19 Nietzsche, F. *A gaia ciência,* I, §1, p. 53-54.

20 Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XXII

21 Idem.

3º movimento: Das três metamorfoses

Mas, se não mais há verdades absolutas e sim somente perspectivas, por que do ponto de vista moral nem todas as perspectivas guardam o mesmo valor? Ou melhor, por que o perspectivismo nietzschiano não nos conduz para a vala do relativismo? Ora, porque nem todas as perspectivas valorizam a vida! Eis o critério nietzschiano para fugir do relativismo e eleger uma perspectiva em detrimento de outra. Já sabemos que para Nietzsche todas as filosofias, religiões, ideologias e doutrinas não passam de perspectivas, não passam de sintomas de um corpo cuja vontade é desta ou daquela intensidade e qualidade. Assim, todas as opiniões, crenças, convicções e certezas são perspectivas, mas nem todas valorizam a vida. Aliás, tradicionalmente no ocidente, a maioria delas valoriza a morte segundo Nietzsche, orienta o ser humano à abstração do devir e mortificação do corpo, ao ponto de abstraí-lo e considerá-lo mero instrumento de uma ideia louca chamada "alma", sem por ora problematizar por que para Nietzsche vida-morte talvez não sejam um par de contrários em oposição binária.

Dessa maneira, perspectivas mórbidas de desvalorização da vida pregam e cultuam a paralisia e o estatismo, rejeitam a criação e a novidade, depreciam o risco e o acaso, guardam estrita observância e cega obediência a um "Tu deves", ao decálogo judaico-cristão, a uma autoridade que exige que o homem seja um "espírito servo", que sustente em suas costas o peso dos valores morais e nunca tenha leveza para aprender a dançar e, quem sabe, após aprender a dançar, aprender a voar. Quem cultua o "Tu deves" não suporta viver regimes existenciais em que não haja normalização e interdição do desejo, repressão e inibição das pulsões, grades limitantes da vida cujo preço é a transfiguração da vontade de vida em vontade de morte ou em "pulsão de morte", para usar a expressão talvez mais nietzschiana de Freud na letra, mas não no espírito na medida em que ela para Nietzsche é não estrutural do psiquismo e sim expressividade volitiva constituída histórico-culturalmente.

Mas nas três metamorfoses[22], não deixemos de reconhecer uma personagem ocultada na travessia entre o camelo e o leão. Essa personagem é o

---

22 Cf. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra:* um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 27-29 (doravante Z.). "Nietzsche indica a direção de seus experimentos ao descrever as três transmutações do espírito de Zaratustra que designam, ao mesmo tempo, tanto as metamorfoses do espírito da humanidade, no curso da história, quanto as transformações da própria filosofia de Nietzsche: como o espírito se torna camelo, como o camelo se torna leão, como o leão se torna criança." (Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XXX).

niilista. Sem aqui explicar por que em Nietzsche há um niilismo positivo muito profuso[23], indicarei seletivamente somente alguns traços do niilismo negativo. Quem é o niilista ocultado na transfiguração do camelo em leão? Um niilista ressentido, que lamenta haver descoberto o não sentido, que lastima não mais acreditar em um sentido transcendente para viver, que deplora a queda de todos os valores, arrepende-se de haver saído da Matrix. Esse niilista permanece paralisado no niilismo e não assimila o niilismo como uma passagem ou travessia, cultiva o ressentimento pela sua incapacidade de transmutar os valores e de enxergar positividade e alegria no devir, na contingência, no acaso, na fatalidade, na diferença, na repetição da diferença, na variação. Por isso, o niilista cai num buraco e nele se destrói, sem conseguir passar à ação diante do esmagamento do ressentimento. Eis por que o niilista guarda vontade de nada e a raiz etimológica de seu nome repousa no termo latino *nihil* ("nada"). Porém, o niilista é ultrapassado pelo leão, isto é, pelo espírito livre. Por que a transmutação do camelo em leão atravessa positivamente o niilismo e o ressentimento? Ora, pulsa no leão um coração criador de novos valores, sem a presunção de torná-los normas exteriores, transcendentes ou transcendentais. É preciso superar o camelo pelo espírito de leão e quem encarna o espírito de leão é Zaratustra!

4º movimento: Sobre o signo leonino de Zaratustra e a novidade dionisíaca por Deleuze

> *"[...] o signo de Zaratustra é o signo do leão [...]. Mas o leão é precisamente o 'sagrado Não' tornado criador e afirmativo, este não que a afirmação sabe dizer, no qual todo o negativo é convertido, transmutado em potência e em qualidade. Com a transmutação, a vontade de potência deixa de estar acorrentada ao negativo"*[24].

Zaratustra com a sua arte de transmutação é a ponte entre o homem e o além-do-homem, mas a origem do além-do-homem reclama outra personagem conceitual mais potente, pois a origem incondicionada do além-do-homem remete a Dioniso e não a Zaratustra, ainda condicionado pelo espírito

---

23 Cf. a respeito Pelbart, P. P. *O avesso do niilismo:* cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições, 2013, p. 101-123 (capítulo "Travessias do niilismo").

24 Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia.* Trad. Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 241.

leonino. Eis por que a criança em que se transmuta o leão exige a bela morte de Zaratustra como sua preparação. Embora seja preciso estimar que Zaratustra consiga avançar até onde vai o leão, ele contudo ainda não avança até o plano ou Acontecimento em que a criança nasce dançante com uma bela *gargalhada* e lançando seus dados. Mais uma vez, Deleuze nos ajuda com o seguinte clarão: "É o leão que se torna criança, é a destruição dos valores conhecidos que torna possível uma criação dos valores novos, mas a criação dos valores, o sim da criança-que-joga não se formariam sob essas condições se, ao mesmo tempo, não passassem por uma genealogia mais profunda."[25].

Qual seja a genealogia mais profunda? A de Dioniso em síntese disjuntiva com a de Zaratustra. Logo, não nos surpreenderemos com a estratégia de criação de conceitos na obra *Assim falou Zaratustra* como estratégia de invenção de conceitos pela intersecção, tensão e "cruzamento das duas linhagens genéticas desiguais"[26], aprofundadas por Deleuze ao considerar que Zaratustra seria um princípio condicionado e Dioniso, um princípio incondicionado. Nessa dobra entre condicionado e incondicionado, a criança pós-humanista nasce da copulação poliândrica de Ariadne por ambos os princípios. Ademais, na passagem em que Deleuze realça que a arte nietzschiana de criar conceitos é oriunda do "cruzamento das duas linhagens genéticas desiguais", ele antecipa sua concepção mesma de devir e Acontecimento como síntese disjuntiva criadora, assim como sua concepção de criação como a arte de proliferar conexões e diferenças. Assim, "não apenas o eterno retorno e o além-do-homem [estão no cruzamento poliândrico com Ariadne das linhagens genéticas desiguais de Zaratustra e Dioniso], mas o riso, o jogo, a dança."[27]

No riso, no jogo e na dança há o encontro de expressividades pulsionais, o combate não *contra*, mas sim o combate *entre* performações de vontade de potência, com toda sua plasticidade. Muito mais do que conceitos teóricos, importa a Nietzsche potências expressivas sem fundamento, criadoras e artísticas, mas essas figuras de expressividades como o riso, o jogo e a dança não são exatamente as mesmas expressões quando com gênese em Zaratustra e quando com gênese em Dioniso, nem quando com gênese no combate *entre* eles. Talvez o riso, o jogo e a dança sejam homônimos nuns e noutros planos, porém com potências distintas em cada um e não à toa o voo não apareceu aqui, porque Zaratustra ainda é incapaz de voar, enquanto Dioniso voa como águia.

---

25 Deleuze, G, op. cit., p. 243.

26 Idem.

27 Idem, colchetes meus.

> *[...] referidos a Zaratustra, o riso, o jogo, a dança são as potências afirmativas de transmutação [relacionam-se com a superação do camelo]: a dança transmuta o pesado em leve, o riso transmuta o sofrimento em alegria, o jogo do lançar (os dados) transmuta o baixo em alto. Mas referidos a Dioniso, a dança, o riso, o jogo são as potências afirmativas de reflexão e desenvolvimento. A dança afirma o devir e o ser do devir; o riso, as gargalhadas afirmam o múltiplo e o uno do múltiplo; o jogo afirma o acaso e a necessidade [a Fatalidade] do acaso.*[28]

5º Movimento: Por que o leão ainda é um Eu?

Não fizemos até agora, porém, uma franca questão de suspeita de recaída nietzschiana nas grades do sujeito e de uma subjetividade centrada. Afinal, qual é o estatuto do Eu leonino? Qual o estatuto daquele Eu presente no brado afirmativo "Eu quero"? A presença desse Eu reclamando a liberdade para si é no mínimo motivo de incômodo diante das críticas nietzschianas desferidas com contundência ao "Eu" em muitos aforismos. Perguntemos então melhor: quem era aquele Eu fazendo as vezes de sujeito no rugido leonino? Quem é o Eu constitutivo do "espírito livre"? Certamente não se trata de um Eu-sujeito ou suporte de tudo que se passa no fluxo de multiplicidade que temos o hábito de chamar de "homem", certamente também não é aquele Eu abissal do "Eu quero" schopenhauriano que Nietzsche desconstrói no aforismo 39 de *HDH I*. Por certo também não se trata de um Eu como o sujeito pensante e agente desmascarado no aforismo 17 de *PABM* como expressão de um velho silogismo ou "hábito gramatical" (*grammatische Gewohnheit*[29]), bem como certamente não é um sujeito de imputabilidade ou de direito.

Por consequência, o "eu" do espírito de leão somente pode ser "eu" clandestino e cínico, um falsário capaz de transformar sua farsa em arte e performação, uma personagem trágica, uma impostura subjetiva, simplesmente um

---

28 Idem, colchetes meus.

29 Cf. Libera, A. de. *Arqueologia do Sujeito:* Nascimento do Sujeito. Trad. Murad, F. C. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013, p. 48-71; Libera, A. *Archéologie du sujet I - Naissance du sujet* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris: Vrin, 2007, p. 40-59, em que Alain de Libera apresenta *PABM* §17 como ponto de partida de sua *Arqueologia do sujeito I*, em função de esse aforismo ser ocasião para a clarificação de teoremas e princípios do sujeito formulados por Tomás de Aquino e presentes como impensados históricos no arbitrário silogismo gramatical cuja conclusão ("*Logo, eu penso*") Nietzsche se recusa a enunciar, como faz, aliás, com frequência em relação às arbitrárias conclusões apodíticas da cultura.

semblante episódico em devir. Trata-se de um "eu" funcional, instrumental e passageiro com o qual devo cultivar um comércio cigano e forasteiro, um "eu" com o qual eu aprendo a andar, saltar e dançar, a transitar pelo mundo dos valores sem ser internado ou encarcerado ou assassinado, um "eu" como um semblante e apenas isso. Ou melhor, não se trata da expressão de uma substância subjacente, nem da máscara de uma identidade interior, pois nada há interior, nem interioridade, nem substância apreendida por seus atributos essenciais, nem certeza de si oriunda de apercepção transcendental, mas somente corpos e superfícies emaranhados, com expressividades perspectivísticas variantes com profusa abrangência de superfície[30].

Em suma, o "eu" leonino é perspectivístico, perspectivador e ele mesmo uma perspectiva, cujos nomes próprios são melhor pensados como devires, verbos e advérbios, uma *Aurora* ao modo do alvorecer, uma estela à maneira de estelar, um drummond mundo-maquinar, um lacan-édipo-lacanibalizar, uma conceição-escrevivenciar-evaristo, o verde transfigurado em "verdejar"[31] ("*verdoyer*"[32]), a árvore no arvorecer, a flor no florescer, a coruja no corujar, a filosofia no filosofar... com uma *Lógica do sentido* do Acontecimento interespecífico.

> *Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. [...] Foi Nietzsche, que li tarde, quem me tirou disso tudo. Pois é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento. Filhos pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto* ***perverso*** *(que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário): o gosto para cada um de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações. Dizer algo em nome*

---

30 "Estranha prevenção essa que valoriza cegamente a profundidade à custa da superfície e que faz com que 'superficial' signifique não 'de vasta dimensão', mas, sim, 'de pouca profundidade', enquanto 'profundo' significa, pelo contrário, 'de grande profundidade' e não 'de fraca superfície'. E, no entanto, um sentimento como o amor mede-se bem melhor – caso possa ser medido – pela importância da sua superfície do que pelo seu grau de profundidade. Porque eu meço o meu amor por uma mulher pelo fato de que amo igualmente as suas mãos, os seus olhos, a maneira como anda, a roupa que usa, os seus objetos familiares, aqueles que a sua mão aflorou, as paisagens onde a vi evoluir, o mar onde se banhou... Tudo isso é bem a superfície, parece-me! Enquanto um sentimento medíocre visa diretamente, *em profundidade*, o próprio sexo e deixa tudo o mais numa penumbra indiferente." Tournier, M. *Sexta-feira ou Os limbos do pacífico.* Trad. Fernanda Botelho. São Paulo: DIFEL, 1985, p. 60-61, grifo do autor. A passagem é duas vezes parcialmente citada em Deleuze, G. *Logique du sens.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 217, p. 366; _____. *Lógica do sentido.* Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 127, p. 324-325.

31 Deleuze, G. *Lógica do sentido*, p. 6

32 Deleuze, G. *Logique du sens*, p. 15.

> *próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem. [...] Tornamo-nos um conjunto de singularidades soltas, de nomes, sobrenomes, unhas, animais, pequenos acontecimentos: o contrário de uma vedete. Comecei então a fazer dois livros nesse sentido vagabundo,* Diferença e repetição *e* Lógica do sentido.[33]

Acionando um devir-perverso interespecífico, a função do "eu" leonino é então abertura para uma nova travessia, uma ponte entre nós-mesmos e um "outro 'nós-mesmos'"[34], com a promessa de nos libertar da ilusão de uma identidade subjacente, das grades asfixiantes do Eu e de Narciso. Porém, enquanto uma cultura judiciária estiver instalada em nós (em nosso corpo *com* órgãos, diriam Guattari e Deleuze), nós ainda precisamos fazer algum uso funcional de um "eu" ou de "eus". Afinal, por que não proliferar nossos "eus" e semblantes? Eis o que quer queiramos ou não é o que sempre fazemos em diferença e repetição. Mas diante de "eus" que não são mais do que semblantes de superfície, não mais estamos diante da figura de um Eu inflacionado, culpado e ressentido por ser falhado, com a ladainha lacrimosa de não ser Deus. Bem decifrado, o eu leonino é não um Eu soberbo com a presunção de realizar em si potencialidades tradicionalmente hispostasiadas em Deus (como o sujeito feuerbachiano), mas sim um "eu" que ruge e urra, que libera um fremir como um sagrado sim à proliferação de diferenças e à sua dispersão esquizocênica em um coletivo de "eus".

Além do mais, o "eu" reconhecido assim como uma personagem conceitual destituída de identidade essencial ou transcendental é não um dique contra o inconsciente, como em geral é o Eu legislador instalado em nós (e em cada repartição ou órgão de nosso corpo), e sim um "eu" que pode metamorfosear-se numa enseada ou num porto que é não terra firme e sim uma parada provisória da travessia. Um eu como um porto com a função de ser uma passagem clandestina preparatória da aventura em alto mar, preparatória da

---

33 Deleuze, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 14-15, negrito meu.

34 Viveiros de Castro, E. "Prefácio – O recado da mata". In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu:* palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 40.

inundação do continente da consciência pelo oceano do inconsciente. Esvaziando teatralmente o eu numa multidão esquiza de semblantes, quem sabe possamos avançar naquele programa de um aforismo de *Aurora*, que preceitua: "Devemos mudar nosso modo de julgar – a fim de chegar finalmente, e talvez muito tarde, a ainda melhor: mudar nosso modo de sentir".

6º movimento: Da perversão delirante nietzschiana

> *"Quem um dia ensinar os homens a voar deslocará todos os marcos de limites; os marcos mesmos voarão pelos ares, e esse alguém batizará de novo a terra — de 'a Leve'. A avestruz corre mais velozmente que o mais ligeiro cavalo, mas também enfia a cabeça pesadamente na terra pesada: assim também o homem que ainda não sabe voar. Pesadas são, para ele, terra e vida; e assim quer o espírito de gravidade! Mas quem quiser ficar mais leve, tornando-se pássaro, tem de amar a si mesmo: — é o que ensino eu. [...] Mas este é o meu ensinamento: quem um dia quiser aprender a voar deve primeiramente aprender a ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar e dançar: — não se aprende a voar voando!"*[35]

A filosofia nietzschiana manifesta-se como uma exortação à ação, à criação, à experimentação, ao grande risco e à passagem ao ato. Não à toa, neuróticos não são bem-vindos no universo nietzschiano, pois neuróticos a partir da perspectiva nietzschiana, se não cultivam o espírito de camelo, são em geral niilistas ressentidos que se mutilam em sua interioridade ao se sentirem culpados por aprisionarem pulsões aberrantes dentro de si, a que procuram resistir obsessivamente em regime de negação. Eis por que a estrutura clínica mais próxima das personagens conceituais nietzschianas criativas é a estrutura perversa, mas não se trata de uma perversão fálica, cuja potência que a vontade quer é não efetivamente potência, é não realmente livre criação casuística e sim vontade de poder instituído ou vontade de um falo consistente que deseja exterminar todas as diferenças e singularidades, que somente é capaz de gozar pela repetição do mesmo e reencenação mórbida de liquidação do outro, com aplicação do imperativo incondicionado[36] de inflação do

---

35 Nietzsche, F. Z., III, "Do espírito de gravidade", §2, p. 183, 186.

36 "Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer." Lacan, J. *O Seminário, Livro 7*: a ética da psicanálise,

"sujeito bruto do prazer"[37], disposto por Lacan no esquema da fantasia sadiana como grande S, ilusoriamente emancipado do sujeito barrado ($) e fazendo as vezes do grande Outro, quer dizer, subsumindo por meio dessa fantasia o sujeito barrado e as singularidades dos outros (a "sensibilidade", diria Kant).

Os perversos nietzschianos guardam outro ar, destacadamente Zaratustra e Dioniso têm outros semblantes muito diferentes do semblante do perverso fálico do Sade lacaniano. Zaratustra e Dioniso não pretendem instituir uma lei que normatize e totalize as perspectivas dos outros, nem a lei sadiana de gozar do outro incondicionalmente. Os perversos nietzschianos são artistas criativos que detestam a repetição do mesmo e amam a função diferencial. São perversos movidos por aquele *amor fati*, por um amor mais criativo do que o amor ao próximo neurótico que ama narcisicamente apenas o mesmo no outro. O amor pela diferença é patente na descrição do "gênio de coração" como estratégia de apresentação de Dioniso em *PABM*, §295, como um artista-perverso:

> *Assim disse ele uma vez: "Eventualmente posso amar o ser humano" – aludindo a Ariadne, que estava presente –: "ele é para mim um animal agradável, valente, inventivo, que não tem igual sobre a Terra, em todo labirinto ele é capaz de se achar. Sou bom para com ele: com frequência medito em como fazê-lo avançar e torná-lo mais forte, mais malvado e profundo". – "Mais forte, mais malvado e profundo?", perguntei aterrorizado. "Sim", confirmou ele, "mais forte, mais malvado e profundo; também mais bonito" – e ao dizê-lo sorriu o deus-tentador seu sorriso alciônico, como se tivesse dito uma encantadora gentileza. Igualmente se nota: a essa divindade não falta somente pudor [...].*[38]

1959-1960. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 100 (sessão VI "Da lei moral"). "Digamos que a eficácia do libelo é dada na máxima que propõe ao gozo sua regra, insólita ao se dar o direito, à maneira de Kant, de se afirmar como regra universal. Enunciemos a máxima: 'Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar.'" Lacan, J. *Escritos.* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 780 [768-769] (Cap. "Kant com Sade").

37 Lacan, J. *Escritos,* p. 786 [774] (Cap. "Kant com Sade"). Sobre o esquema da fantasia sadiana, cf. também Lacan, *Escritos*, p. 790 [780]; Lacan, J. *O Seminário, Livro 7*, p. 316 (sessão XX "As articulações da peça").

38 Nietzsche, F. *PABM,* §295, p. 197.

Ao fim e ao cabo, encontramos em Nietzsche um elogio da loucura? Obviamente sim, mas é preciso discriminar de que loucura se trata, assim como de que *teoria positiva* da perversão e do delírio estamos falando, não só *teoria positiva* da perversão e do delírio, mas mais precisamente estamos diante de uma teoria da *perversão positiva* e da *psicose positiva*. De que loucura então se trata? Certamente não daquela loucura abortada do louco sem obra da *História da loucura* de Foucault, dos exilados da "Nau dos loucos" ou do louco da "Grande Internação", submetido diariamente a sangrias e mais sangrias num asilo de loucos, num suplício mórbido do corpo institucionalizado e encarcerado, nem é a do louco confinado, amarrado, encamisado à força, eletrocutado, lobotomizado.

A loucura nietzschiana é a do louco com obra, capaz de tornar sua vida seu grande "trabalho de arte"[39], que desenvolveu artisticamente um *savoir-faire* inclusive com semblantes da cultura, mesmo com aqueles mais graves e opressores. Trata-se de um louco que aprendeu a dançar com leveza numa cultura pesada, que quando precisa sabe também ser metódico, guardar estrita observância da disciplina, até mesmo ascético, que aprendeu "a ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar", por isso e assim aprendeu a dançar, tendo aprendido a cair com um grito afirmativo à queda, relacionando-se amorosamente com o chão e a imanência. Qual é a dança de Zaratustra? Certamente o estilo de dança de Zaratustra não persegue a transcendência, nem abstrai o corpo e o espaço. Muito diferentemente, mas não sem levar em conta o domínio da regra e do clássico, a dança de Zaratustra é a dança contemporânea, que deseja a dissolução do corpo na imanência, que ama a indistinção entre espaço e "seu" corpo, entre "homem e mundo".

Zaratustra e Dioniso sabem cair e transfigurar a queda em arte. Portanto, a loucura estimada por Nietzsche é a de um louco-artista que está em vias de aprender a voar, mas que aprendeu que ninguém aprende a voar voando[40]. Um louco que quando apenas sabia andar e não atinava que o próprio caminhar é uma queda ilusoriamente controlada, isto é, um louco que quando era neurótico, quando era capaz de apenas sentir o mundo na chave da culpa e do ressentimento, teve a coragem e a sabedoria de transformar seus sintomas em enigmas, de auscultá-los com um martelo pensante, a grandeza

39 Conforme sugestão do artista Ricardo Basbaum em uma entrevista, para não dizer "obra de arte", com ressonância das belas-artes. Entrevista disponível em: https://medium.com/revista-beira/entrevista-com-ricardo-basbaum-85bbb4f0cea9 (Acesso em 30/11/2024).

40 Cf. Nietzsche, F. Z., III, "Do espírito de gravidade", §2, p. 186.

de empreender uma genealogia dos protocolos mórbidos de internação de seu inconsciente, para deles libertá-lo e transmutar vontade de morte em vontade de vida.

Mas se estamos diante de um artista-perverso que escapa do curto-circuito fálico da perversão sadiana, ao não acionar a transgressão por uma lei do gozo universalmente incondicionada de liquidação dos outros singulares, então deparamos com a urgência de perguntar qual lugar resta ao outro na perversão criativa nietzschiana. Para responder, podemos recorrer às personagens perversas de Michel Tournier em *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. Segundo a leitura de Deleuze, Robinson em especial teria conquistado em seu devir a apreensão "de um 'além do Outro' ou de um Outro de outrem"[41]. É verdade que Deleuze ensaia aproximações entre a perversão de Robinson e a sadiana, a distância da interpretação lacaniana no *Seminário 7* e em "Kant com Sade". Suspeito, porém, que sejam perversões qualitativamente distintas e guardo divergência em relação à interpretação deleuziana de que a robinsonada consiste num "outrem-cídio, um altruicídio"[42] e de que ela seria uma estrutura sem outrem, pois o que se passa na perversão de Robinson e dos artistas nietzschianos é sim a criação "de um 'além do Outro' ou de um Outro de outrem", mas que em vez de exterminar a alteridade, estende-a para todas as forças ou pulsões de maneira interespecífica, sem subsunção universalizante.

Mas se, de um lado, todas as forças, reais e imaginárias (animais, fenômenos da natureza, homens, deuses, personagens conceituais...), ganham cidadania numa rede de alteridade interespecífica, é preciso pensar melhor, de outro, o que acontece com o outro intraespecífico ao ingressar nessa rede de alteridade pós-humanista. Como vimos, o outro intraespecífico, quer dizer, o ser humano, assume uma pluralidade de semblantes na obra nietzschiana, mas os casos nevrálgicos da alteridade são os dos alvos sobre os quais Nietzsche avança portando seu martelo pensante. De fato, Nietzsche não é complacente com eles, sobretudo com aqueles que avolumam "o defeito hereditário de todos os filósofos", a saber, a "falta de sentido histórico"[43], como assinalado no início.

---

41 Deleuze, G. *Lógica do sentido*, p. 328; Deleuze, G. *Logique du sens*, p. 371.

42 Deleuze, G. *Lógica do sentido*, p. 329; Deleuze, G. *Logique du sens*, p. 372.

43 Nietzsche, F. *HDH I*, §2, p. 16.

Não obstante, a ausência de complacência com eles está muitíssimo longe de um altericídio. Afinal, não haveria obra nietzschiana sem eles, mas para além dessa motivação geral, podemos dizer mais particularmente que Nietzsche guarda distância de um estilo terrorista que aciona sua metralhadora giratória indiscriminadamente contra todos suspeitos de portarem fantasias opressoras, sem precisar se haveria irmãos – incluídos os interespecíficos – nas redondezas, sem auscultação paciente dos suspeitos e sem voltar para si a própria virtude da suspeita, com abertura para a transformação de suas perspectivas e assimilação artística de um ou outro aspecto potente da tradição. Com a maturidade artística nietzschiana, Lebrun estima que "o carnaval báquico chegou ao fim", que "o especialista, a golpes de martelo, poderá começar", mas com a cautela de instruir o leitor de que o martelo é não uma arma de destruição e sim um diapasão, um instrumento hermenêutico, acionado não somente em relação a adversários da dimensão intraespecífica, mas também e principalmente em proveito de uma auscultação interespecífica "a golpes de martelo":

> *Sobre o sentido exato dessa expressão, cf. o prefácio do* Crepúsculo dos ídolos *e o comentário de Heidegger: "Esta palavra não significa, de maneira alguma, que se trata de ferir grosseiramente ou de destruir. Antes: fazer jorrar, a golpes redobrados, a consistência e a essência, a estrutura do seio da pedra. Significa, antes de tudo: experimentar todas as coisas com o martelo, perceber se elas soam ocas, perguntar se ainda possuem gravidade e peso, ou se todo peso se afastou delas".*[44]

Se estamos diante de uma arte da auscultação interespecífica, estaríamos então autorizados a reconsiderar o perspectivismo nietzschiano como um "perspectivismo interespecífico", com antecipação de sua descoberta entre os ameríndios amazônicos pela antropologia pós-estrutural? Sim e não. Sim, porque embora o perspectivismo nietzschiano açambarque em geral interpretações da tradição intraespecífica humana, não obstante proliferam personificações e prosopopeias de potências interespecíficas especialmente em *Assim falou Zaratustra*, entre as quais destaco "O outro canto da dança" ou "O canto ébrio", em que há a enunciação de perspectivas do homem, de Zaratustra,

---

44 Lebrun, G. "Quem era Dioniso?". In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história: Gérard Lebrun. Organização: Moura, C. A. R.; Cacciola, M. L. M. O.; Kawano, M. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 37865; Heidegger, M. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971, p. 66

da "meia-noite profunda" (*tiefe Mitternacht*), do "dia" pensante (*Tag gedacht*), da "dor" (*Weh*) e, por fim, do "prazer" (*Lust*), com performação de uma cartografia com dobras pulsionais da imanência progressivamente potentes, uma "mais profunda" (*tiefer*) que a outra. Estamos, por conseguinte, diante também de uma concepção interespecífica de inconsciente se as "profundas" expressividades são pulsões inconscientes interespecíficas. Mas para esquivar mal-entendidos a respeito da "profundidade" nietzschiana, vale convidar à baila Paul Valéry, que "teve uma expressão profunda: o mais profundo é a pele"[45], ou seja, "profundidade" nesta ambiência nietzschiana quer dizer "não 'de fraca superfície'" e sim "'de vasta dimensão'"[46]. De Nietzsche a Mahler[47], ensaio também a sugestão de audição de que nas "profundezas" da monofonia da mezzo-soprano há polifonia não só orquestral, mas também das muitas vozes da prosopopeia pulsional do mundo[48].

Oh Mensch! Gieb Acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
"Ich schlief, ich schlief –
Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –
Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh –,
Lust – tiefer noch als Herzeleid:
Weh sprich: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit –,
– will tiefe, tiefe Ewigkeit!"[49]

Ó homem, presta atenção!
Que diz a meia-noite profunda?
"Eu dormia, eu dormia –,
De um sonho profundo acordei: –
O mundo é profundo,
Mais profundo do que pensava o dia!
Profunda é sua dor –,
O prazer – mais profundo ainda que o pesar:
A dor diz: Passa!
Mas todo prazer quer eternidade –,
– quer profunda, profunda eternidade!"[50]

---

45 Deleuze, G. *Lógica do sentido*, p. 11; Deleuze, G. Logique du sens, p. 20. A passagem é oriunda da peça *A ideia fixa*, de Valéry.

46 Tournier, M, op. cit., p. 60 (cf. acima a citação de Tournier em seu contexto maior).

47 Cf. Mahler, G. *Sinfonia 3*, movimento IV.

48 "Se algum dia estendi céus serenos sobre mim, e com asas próprias voei em céus próprios: Se nadei brincando em profundas distâncias de luz, e veio a sabedoria de pássaro da minha liberdade: — mas assim fala a sabedoria de pássaro: 'Vê, não existe acima, não existe abaixo! Joga-te para o lado, para cima, para trás, ó criatura leve! Canta! Não fales mais! — todas as palavras não foram feitas para os seres pesados? Não mentem as palavras todas para aquele que é leve? Canta! Não fales mais!' —". Nietzsche, F. Z., II, "Os sete selos", §7, p. 222.

49 Disponível em: https://www.projekt-gutenberg.org/nietzsch/zara/chap080.html (Acesso em 02/12/2024).

50 Nietzsche, F. Z., III, "O outro canto da dança", §3, p. 218; IV, "O canto ébrio", §12, p. 308.

A sinfonia nietzschiana do mundo, todavia, não antecipa inteiramente o perspectivismo ameríndio, pois nela parece haver a ausência da combinação entre "*multi*naturalismo" e "*mono*culturalismo". Diferentemente, o perspectivismo nietzschiano é claramente compatível com um "*multi*culturalismo", porém bastante singular. Ou melhor, o "*multi*culturalismo" nietzschiano diverge radicalmente da tradição multiculturalista ocidental porque ele não "supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação."[51]. Afinal, Nietzsche descarta tanto a coisa em si (especialmente a partir de 1878), quanto a apreensão da essência das coisas extramentais, como a produção do real por um idealismo absoluto, ao desconcertar a tradição de teorias do conhecimento em proveito de um perspectivismo no qual "uma perspectiva não é uma representação"[52], agora com notável afinidade com o perspectivismo ameríndio.

> *Não há uma significação fundamental e primeira das coisas, porque as significações são apenas intepretações. E essas interpretações não são leituras, são gestos que se apropriam, desviam, transformam (significação como perversão). A significação não é algo que está dado desde o início, é uma apropriação sub-reptícia.*[53]

Portanto, descobrimos com Nietzsche que nem todo "*multi*culturalismo" é representacionalista, nem incide "sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação"[54], pois em seu perspectivismo as perspectivas são puras expressividades pulsionais, com uma variação indefinida de forças e qualidades. De um lado, conjugam-se em Nietzsche à primeira vista a tradicional dicotomia ocidental entre "*mono*naturalismo" e "*multi*culturalismo", mas, de outro, na medida em que a essência do mundo ou da natureza não é fonte de inteligibilidade e sim vontade com uma plasticidade indeterminada, há uma imanência inusitada entre vontade e perspectiva, entre natureza e cultura, com dissolução desse dualismo[55] e de que decorre "a naturalidade da

---

51 Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais:* Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018, p. 65.

52 Idem.

53 Foucault, M. *Nietzsche:* Cours, conférences et travaux. Paris: Seuil/Gallimard, 2024, p. 61.

54 Viveiros de Castro, E, op. cit., p. 65.

55 Eis mais uma notável antecipação nietzschiana da antropologia pós-estrutural: "[...] a distinção clássica entre Natureza e Cultura – artigo primeiro da Constituição da disciplina, em que

variação, a variação *como* natureza"[56], quer dizer, um "*multi*naturalismo". Seja como for, não se trata exatamente do "*multi*naturalismo" ameríndio no qual as perspectivas de humanos e não humanos veem o mundo da mesma maneira ("*mono*culturalismo"), porém o que veem tem naturezas diversas: "mesmas representações, outros objetos; sentido único, referências múltiplas"[57].

Retorno ao artista-perverso nietzschiano com uma síntese do capítulo quarto, intitulado "Da alma dos artistas e escritores", de *HDH I,* para transmitir melhor mais alguns semblantes do artista-perverso nietzchiano, agora por meio do gênio demasiadamente humano e não mais por intermédio das personagens conceituais Zaratustra e Dioniso, embora entre eles haja afinidades, pois todos são gênios. Mais precisamente, cada um deles é gênio ao seu modo, o artista-perverso e Zaratustra são gênios de formação, enquanto Dioniso é o único "gênio de coração"[58]. Para tanto, realço que a estética da existência nietzschiana desborda do abalo dos sistemas românticos e idealistas das belas-artes e da destituição do gênio de seu lugar de eleito, de predestinado a revelar a verdade, o belo e o sublime por inspiração divina ou por constituição morfológica privilegiada, como pensava Schopenhauer. Como tudo e todos, o gênio também vem a ser, sem nenhum condicionamento ou determinação inata ou a priori.[59]

---

ela [a antropologia] faz seu voto de obediência à velha matriz metafísica ocidental". Viveiros de Castro, E, op. cit., p. 42, colchetes meus; "[...] os dois dualismos que formam como as paredes da prisão epistemológica onde a antropologia se acha encerrada [...]: Natureza e Cultura, de um lado, Indivíduo e Sociedade, do outro, os 'quadros mentais últimos' da disciplina, aqueles que, como se costuma dizer, não podemos considerar como falsos, pois é por meio deles que distinguimos o verdadeiro do falso. Mas não podemos realmente?". Viveiros de Castro, E, op. cit., p. 114.

56 Viveiros de Castro, E, op. cit., p. 69, grifo do autor.

57 Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 387. "O relativismo cultural, um 'multiculturalismo', supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, **uma unidade representativa puramente pronominal** – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante ('isto existe, logo isto pensa'), isto é, como 'ativado' ou 'agenciado' por um ponto de vista –; do outro lado, **uma radical diversidade real ou objetiva**. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.". Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais*, p. 65, grifos meus. Para além do cotejo que realizei entre os perspectivismos nietzschiano e ameríndio, cf. Giacóia Jr., O. *Perspectivismo e interculturalidade*. São Paulo: n-1 edições, 2025, p. 18-26, em que há profusa aproximação da produção social do corpo em ambos os perspectivismos.

58 Nietzsche, F. *PABM*, §295, p. 195.

59 Cf. *HDH I,* §155-165; Lebrun, G, op. cit., p. 370-371.

Logo, a descrição do gênio nietzschiano resiste à apresentação de conjunto de atributos constitutivos de uma identidade essencial, pois a identificação narcísica com o gênio é antiartística e um sintoma de resistência à arte vital. Assim, o gênio nietzschiano é melhor apresentado como um devir-gênio, que não mais é uma pessoa e sim um estilo, um maneirismo transformador de vontades mórbidas em vontades vitais. Mas para o Nietzsche de maturidade, a travessia do devir-gênio não é um desvario ou uma embriaguez dionisíaca como decorria de suas obras de juventude, nem destruição sem assimilação criativa da regra e da medida, o que é ocasião para a sugestão de que o gênio nietzschiano se constitui à maneira daquele comércio clandestino leonino com semblantes de "eus".

> *No aforismo 295 de* Para além de bem e mal*, Nietzsche chama Dioniso de "este grande deus equívoco e tentador ao qual eu tinha outrora, vocês sabem, ofertado minhas primícias na veneração e no segredo". Mas ele acrescenta: "nesse meio tempo, aprendi muito, até demais, sobre a filosofia desse deus [...]" [*inzwischen lernte ich vieles, allzuvieles über die Philosophie dieses Gottes hinzu*]. Que teria se passado "nesse meio tempo" para que Dioniso tivesse se tornado bem mais que uma figura essencial da cultura grega? "Nesse meio tempo", Nietzsche tomou consciência de que não há Arte sem convenção e que o artista trapaceia quando se recusa a "dançar nas correntes". Mais inatual que nunca, Nietzsche se pôs a defender as "coerções técnicas" que a maior parte de seus contemporâneos considera fúteis.*[60]

Renovadamente aqui vale o conselho de que o caminho da loucura criativa passa pela sobriedade, de que para conseguir voar, antes é preciso aprender "a ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar e dançar"[61]. O devir-gênio não é apressado, declina das vias de facilitações ilusórias, não anseia aclamação, não aspira a um ponto final ou à consagração derradeira de sua travessia. "O descontentamento e a impaciência engendram imediatamente um pensamento de protesto – ou, se se quiser, uma ideologia. Mas é coisa completamente diversa lançar-se em uma 'segunda navegação'."[62]. À maneira das metamorfoses nietzschianas do negativo em positivo, o devir-gênio assimila o fracasso como

60 Lebrun, G, op. cit., p. 366.

61 Nietzsche, F. Z., III, §2, p. 183.

62 Lebrun, G, op. cit., p. 376.

medida transformadora, impulso para melhor fracassar doravante, quando acontecerá um fracasso com a potência reveladora de que o fracasso de outrora foi tanto maior, de certo modo triunfante. Eis por que o devir-gênio guarda estrita observância da disciplina, semelhantemente àquela de Hélio Oiticica em seu ateliê, com a disposição de dominar a regra, ainda que isso custe prolongada formação, para então subvertê-la artisticamente e descobrir que a subversão e criação da vida como arte já estavam na travessia e somente nela persistirão.

> A seriedade no ofício. — *Só não falem de dons e talentos inatos! Podemos nomear grandes homens de toda espécie que foram pouco dotados. Mas adquiriram grandeza, tornaram-se "gênios" (como se diz) por qualidades de cuja ausência ninguém que dela esteja cônscio gosta de falar: todos tiveram a diligente seriedade do artesão, que primeiro aprende a construir perfeitamente as partes, antes de ousar fazer um grande todo; permitiram-se tempo para isso, porque tinham mais prazer em fazer bem o pequeno e secundário do que no efeito de um todo deslumbrante. É fácil dar a receita, por exemplo, de como se tornar um bom novelista, mas a realização pressupõe qualidades que geralmente se ignora, ao dizer "eu não tenho talento bastante". Que alguém faça dezenas de esboços de novelas, nenhum com mais de duas páginas, mas de tal clareza que todas as palavras sejam necessárias; que registre diariamente anedotas, até aprender a lhes dar a forma mais precisa e eficaz; que seja infatigável em juntar e retratar tipos e caracteres humanos; que sobretudo conte histórias com a maior frequência possível e escute histórias, com olhos e ouvidos atentos ao efeito provocado nos demais ouvintes; que viaje como um paisagista e pintor de costumes; que extraia de cada ciência tudo aquilo que, sendo bem exposto, produz efeitos artísticos; que reflita, afinal, sobre os motivos das ações humanas, sem desdenhar nenhuma indicação que instrua nesse campo, e reunindo tais coisas dia e noite. Nesse variado exercício deixe-se passar uns dez anos: então o que for criado na oficina poderá também aparecer em público. — Mas como faz a maioria? Não começa com as partes, mas com o todo. Um dia podem acertar um bom lance e despertar a atenção, mas depois fazem lances cada vez piores, por boas razões, por razões naturais. — Às vezes, quando faltam o caráter e a inteligência para dar forma a um tal plano de* ***vida artística,*** *o destino e a necessidade lhes tomam o lugar e conduzem o futuro mestre, passo a passo, através de todas as exigências de seu ofício.*[63]

63 Nietzsche, F. *HDH I*, §163, p. 125-126, grifo meu.

Dissonância final

A partir do movimento precedente, deparamos finalmente com uma renovada questão: se o outro não é rejeitado e renegado pelo artista nietzschiano, por que ainda chamar-lhe de louco e perverso? Simplesmente porque sua criação artística é ação transgressora, com toda ênfase à sua passagem ao ato transgressor. Alucinar a tradição, desmascarar o fundamento de que todos os valores são delirantes, que o homem é a alucinação maior de nossa cultura e passar à criação pós-humanista do novo são transgressões enodadas claras como o sol e constituem exemplarmente as expressividades dionisíacas do "gênio de coração"[64]. Portanto, o devir-artista nietzschiano é um devir-transgressão, a imagem de uma nova perversão delirante pós-estrutural, com uma surpreendente "inatualidade" em relação à atualidade de nossas estruturas clínicas. Com mais precisão, o artista-perverso nietzschiano não se relaciona com a Falta pela negação (*Verneinung*), nem pela rejeição ou foraclusão (*Verwerfung*), nem pela recusa, desmentido ou renegação (*Verleugnung*). Afinal, na transfiguração da ficção a-histórica do desejo como falta e do abismo sem fundo da vontade shopenhauriana em vontade de potência houve a exclusão (*Ausstossung*) da falta, deixando-nos aturdidos com a sua resistência a se fazer carne em nosso plano intraespecífico, a despeito de sua potência conceitual e realidade em mundos livres do homem.

Referências

DELEUZE, G. "Michel Tournier et le monde sans autrui". In: _____. *Logique du sens.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

_____. "Michel Tournier e o mundo sem outrem". In: _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006. (Publicado também em TOURNIER, 1985).

64 Nietzsche, F. *PABM,* §295, p. 195.

_____. *Conversações.* Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Nietzsche e a filosofia.* Trad. Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FOUCAULT, M. *Nietzsche:* Cours, conférences et travaux. Paris: Seuil/Gallimard, 2024.

_____. *Nietzsche e a filosofia.* Trad. Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GIACÓIA Jr., O. *Perspectivismo e interculturalidade.* São Paulo: n-1 edições, 2025.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche.* Vol. I. Trad. P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.

LACAN, J. *Escritos.* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *O Seminário,* Livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LEBRUN, G. "Quem era Dioniso?". In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história: Gérard Lebrun. Organização: Moura, C. A. R.; Cacciola, M. L. M. O.; Kawano, M. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 355-378.

LIBERA, A. de. *Archéologie du sujet I - Naissance du sujet* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris: Vrin, 2007.

_____. *Arqueologia do Sujeito:* Nascimento do Sujeito. Trad. Murad, F. C. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013.

MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche*: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal:* Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Humano, demasiado humano:* um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A gaia ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Genealogia da moral:* uma polêmica. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra:* um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Trad. Pedro Süssekind. Editora 7 Letras, s/d.

PELBART, P. P. *O avesso do niilismo:* cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

TOURNIER, M. *Sexta-feira ou Os limbos do pacífico*. Trad. Fernanda Botelho. São Paulo: DIFEL, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

_____. *Metafísicas canibais:* Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

_____. "Prefácio – O recado da mata". In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu:* palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-41.