

**O trágico como conceito central da filosofia de Nietzsche:  
uma homenagem a Roberto Machado**

André Martins\*

**Resumo:** Roberto Machado foi protagonista de uma geração de professores brilhantes da filosofia carioca e um dos introdutores do estudo de Nietzsche (assim como de Foucault e Deleuze) no Brasil. A ênfase dada ao conceito do *trágico* fora um marco de sua interpretação, fortemente influenciada pela leitura de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*. O presente artigo dialoga e debate criticamente ambas as interpretações, machadiana e deleuziana, mesclando vida e teoria, com relatos e testemunhos de convivência com o grande e saudoso professor e amigo que fora Roberto Machado.

**Palavras-chave:** Roberto Machado; Nietzsche; trágico; Deleuze; eterno retorno; *Amor Fati*; Kant.

**The tragic as a central concept in Nietzsche's philosophy: a tribute to Roberto Machado**

**Abstract:** Roberto Machado was at the forefront of a generation of brilliant Carioca philosophy professors and one of the pioneers of Nietzsche's studies (as well as Foucault's and Deleuze's studies) in Brazil. The emphasis given to the concept of the tragic was a landmark of its interpretation, strongly influenced by Deleuze's reading on *Nietzsche and Philosophy*. The present article dialogues with and critically debates both interpretations, Machadian and Deleuzian, mixing life and theory – with reports and testimonies of coexistence with the great and late teacher and friend who was Roberto Machado.

**Keywords:** Roberto Machado; Nietzsche; tragic; Deleuze; eternal return; *Amor Fati*; Kant.

Recebemos, todos do mundo da filosofia carioca, por mensagem via Instagram e Whatsapp, a notícia de que Roberto Machado estava internado. Poucos dias depois, no meio da apresentação de meu trabalho na 46ª edição dos *Encontros Nietzsche* do *Grupo de Estudos Nietzsche* (GEN), em conjunto com a UniRio, soubemos que havia falecido. No início de minha apresentação eu já a havia dedicado a ele, mencionando que estava hospitalizado por problemas de saúde. Roberto Machado, pernambucano e amigo querido, fora o grande responsável pela recepção de Nietzsche e Foucault no Brasil –

---

\* Professor da UFRJ. Contato: andre.martins.vilar66@gmail.com

assim como também participara da recepção de Deleuze (ele próprio, aluno de Foucault e de Deleuze), tendo sido o tradutor, junto com Luiz Orlandi, do *Diferença e Repetição* em edição publicada em 1988 –, à época em que estes três autores eram rejeitados nos departamentos de Filosofia das universidades brasileiras, nos idos das décadas de 1970 e 80. Se hoje questionamos as epistemes coloniais e a mentira da suposta universalidade de suas verdades, àquela ainda mais rígida época somente se considerava “propriamente” Filosofia as que se apresentavam como Sistema pronto e fechado, dentro de um padrão rígido de um modelo autorreferente de coerência dita racional, no universo paralelo da representação. As filosofias da imanência – que assumem que pensam a vida e com a vida, e não seu duplo – não eram assim chamadas, nem consideradas “sérias”.

Roberto Machado participou da formação de todos os estudiosos cariocas de Nietzsche nas décadas de 1980, 90 e 2000. Foi meu professor no IFCS-UFRJ em meu Mestrado, no final dos anos 1980. Fui seu aluno pela primeira vez em 1987. Naquele momento histórico de resistência e abertura política, e certamente por isso de efervescência cultural, muitas das aulas da Filosofia do IFCS eram vistas por nós, que estávamos na graduação em diversos cursos da área de humanas, como uma espécie de espetáculo do saber, de mergulho nas profundezas encantadoras do conhecimento. Havia uma aura mágica de debate de ideias, autores, correntes, uma espécie de delicioso fascínio misturado a uma abertura de mundos, de pletora de múltiplas formas de olhar e de ser, de perspectivas novas de sentir e de pensar. Entre outros professores desse universo incrível, para mim se destacavam as aulas de Roberto Machado e Gilvan Fogel no IFCS, e na Escola de Comunicação as de Juvenal Hahne Jr., Carlos Henrique de Escobar e Márcio Tavares d’Amaral. À época se destacavam ainda as empolgantes aulas de Clauze de Abreu, também na UFRJ, e as de Cláudio Ulpiano, da UFF, que mantinha um celebrado curso contínuo em um auditório no bairro da Gávea. Em seus cursos em salas lotadas no IFCS, Roberto Machado ensinava o que estava estudando naquele momento, sempre visando a preparação de um novo livro ou de uma nova tradução, e com ele aprendi Nietzsche, Deleuze e Foucault, assim como a importância e o rigor do uso dos textos primários e dos comentadores, do raciocínio e da argumentação – suas aulas eram uma acurada escola de interpretação por si só.

Roberto Machado escreveu uma das cartas de recomendação para a obtenção de uma bolsa integral da CAPES para meu Doutorado em Filosofia que cursei, sob orientação de Clément Rosset, na Université de Nice, na França. Eu tinha então 23 anos,

e desde minha volta, no início do ano de 1995, nos aproximamos e nos tornamos amigos, de viagens para a praia e para a montanha, de trilhas e acampamentos, de frequentar a casa um do outro, a dele um apartamento lindo e agradável no Jardim Botânico, a minha em Santa Teresa e depois na Urca; e mais tarde, desde 2005, no antológico futebol na praia de Ipanema denominado Futebol Ontológico, organizado pelo colega e amigo Miguel Barrenechea. Também fomos amigos de festas, que Roberto amava, embora saísse invariavelmente à meia-noite, exceto quando aconteciam em um apê seu no Leblon alugado para nosso amigo Orlando Bezerra. Era um lobo solitário, que não participava de Congressos nem aceitava convites para mesas, sendo ao mesmo tempo um apaixonado pelo convívio com os amigos, com os alunos e orientandos que se tornavam com frequência amigos. Costumeiramente, fazia do convite para palestras um mote para fazer novos amigos e conhecer novos lugares, de preferência em passeios na natureza Brasil afora. Em 2000, tornei-me seu colega no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do IFCS-UFRJ e lá convivemos até sua aposentadoria, há aproximadamente uma década, e após sua aposentadoria nos encontramos com alegria em algumas bancas. Em 2004 nos encontrávamos também em Paris, quando eu realizava meu Pós-Doc sênior com a pesquisa “Inflexões nietzschianas das fontes trágicas gregas” e íamos juntos estudar na Biblioteca da Sorbonne. Em agosto de 2007 ele foi meu convidado em um programa do Café Filosófico da TV Cultura, sobre a urgência do sentimento trágico, do qual fui curador.

Roberto Machado era um apaixonado pela vida, que não escondia, e compartilhava ao seu modo, o receio que sentia da morte e uma certa angústia pela finitude. Talvez por isso tenha buscado em seus estudos sobre Nietzsche, e compartilhado conosco em cujo convívio tanto aprendemos, a compreensão do *sentimento trágico*. Não lhe interessava a afirmação da angústia, se assim pudermos dizer, de filosofias como a de Heidegger, por exemplo, tão em voga naquelas mesmas décadas, ou o pessimismo schopenhaueriano, mas as filosofias da afirmação da vida e da imanência, em sua beleza trágica.

Com o tempo, fui entendendo, e descobrindo, o quanto Roberto Machado marcou gerações, e em particular, tanto mais eu frequentava a *Pesquisa Nietzsche* no Brasil e na Europa, o quanto nos iniciou em uma dada interpretação da filosofia de Nietzsche. Mais precisamente, nos ensinou (certamente influenciado por Deleuze, de quem foi aluno, o qual dedica ao trágico, à sua maneira, todo o longo capítulo 1 de seu

*Nietzsche e a filosofia*), e mais do que isso, transmitiu-nos, no sentido psicanalítico do termo, a compreensão de que o *trágico* é o conceito central da filosofia de Nietzsche – e, eu acrescentaria, o quanto este conceito ilumina toda sua obra. Até hoje, o conceito do trágico passa despercebido de muitos estudiosos de primeiro quilate da obra de Nietzsche – para dar um exemplo, o breve *Vocabulário de Nietzsche*, publicado em 2001 por meu amigo Patrick Wotling, com quem trabalhei na pesquisa de cooperação franco-brasileira CAPES-Cofecub intitulada “Crises e anátemas da modernidade filosófica: Spinoza e Nietzsche como sismos na metafísica da subjetividade” de 2008 a 2011, não traz a rubrica “trágico”. Não é necessariamente uma falha do livro, que traz, é verdade, o termo “dionisíaco”, conceito este que em certa medida traduz aquele, mas fato é que não há ali uma referência ao trágico propriamente dito.

Enquanto nos anos 1980 e 90 discutia-se, sobretudo a partir das leituras heideggeriana e deleuziana, a centralidade de noções como a de vontade de poder (ou de potência) e de eterno retorno, e a partir dos anos 2000 passava-se a valorizar o todo da obra em seus aspectos epistêmicos mais intrincados, nós líamos Nietzsche na esteira dos autores franceses que Machado estudava – Foucault e Deleuze, mas também Blanchot, Bataille, Klossowski e outros –, e seguíamos cada um seu caminho singular, trazendo de algum modo introjetada em si aquela maneira de perceber o texto nietzschiano que adquirimos para sempre com Machado. E com ele estabeleci um diálogo interno ao longo de meu percurso, diálogo que se estende até hoje. Nesse artigo, pretendo fazer isso, colocar em diálogo minha leitura do trágico e a dele, da qual sou tributário. Nesse percurso, diferenças se evidenciarão espontaneamente, uma vez que no caminho que ele e outros me abriram, e ele em particular sobre Nietzsche, fui aprofundando um olhar involuntariamente próprio na compreensão da imanência, de seus *enjeux*, implicações e desafios intrínsecos. Espero que minha parte neste diálogo esteja à altura de meu exigente interlocutor e generoso amigo, nesta homenagem póstuma. E espero, sobretudo, que ela ao menos – tal como ele me ensinara que Deleuze ensinara a ele – inspire e force a pensar.

Machado publicou dois livros sobre Nietzsche: *Nietzsche e a verdade* (1984) e *Zaratustra: tragédia nietzschiana* (1997). Em seu *Deleuze e a filosofia* (1990) – título que parodia o do livro de Deleuze *Nietzsche e a filosofia* –, há o capítulo “Nietzsche e a repetição da diferença”. Em *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche* (2006) – cujo título parodia por sua vez *O nascimento da tragédia* de Nietzsche – traçara o caminho na filosofia alemã que desemboca no conceito do trágico nietzschiano, com o capítulo

“Nietzsche e a representação do dionisíaco”. Além de diversos artigos, sempre de algum modo posteriormente incorporados em seus livros. Organizou ainda a versão brasileira de *A polêmica sobre o Nascimento da Tragédia* (2005), para a qual escrevera a Introdução. Em todos os seus escritos, embora a ênfase de seus estudos seja dada à primeira fase de Nietzsche, em que este analisava a época trágica dos gregos, Machado faz girar toda a obra de Nietzsche em torno do conceito do trágico, para o qual confluem não somente *Assim falou Zaratustra*, como a filosofia afirmativa de Nietzsche em geral, a saber, do eterno retorno, do sim incondicional à existência e do *Amor Fati*.

Machado foi um intérprete de Nietzsche – assim como de Deleuze e Foucault –, de modo que eu não conseguiria apresentar (interpretar) seu fio de interpretação sem emaranhar a própria filosofia de Nietzsche, e, portanto, também a interpretação que eu faço desta. Proponho, deste modo, aqui um diálogo entre Machado em sua interpretação de Nietzsche, com minha leitura de sua interpretação e minha própria leitura de Nietzsche. Terei como pano de fundo o caminho para o pensamento de Nietzsche que a leitura singular de Machado abriu para mim desde quando fui seu aluno pela primeira vez, aos 19 anos de idade, e o percurso que tracei desde então na filosofia de um modo geral, mas em particular em um diálogo interno com a questão do trágico – implicações e desafios. Acresceu-se a essa busca e reflexão meu diálogo com meu orientador de Doutorado (que cursei graças à bolsa para a qual Roberto Machado fez uma das cartas de recomendação), Clément Rosset, autor de *A filosofia trágica*, livro que escrevera aos 19 anos de idade, e cuja obra filosófica foca-se na questão da afirmação trágica da existência. Ao diálogo de Machado com o conceito do trágico em Nietzsche, que a meu ver passa pela leitura que Deleuze faz de Nietzsche, proporei minha contribuição.

Machado inicia seu livro *Nietzsche e a verdade* com uma apresentação da oposição entre socratismo e arte em *O nascimento da tragédia*. Observa que “nesta época, sob a influência de Kant e Schopenhauer”, a filosofia de Nietzsche “se estrutura através das categorias metafísicas de essência e aparência”, correspondendo à relação “entre apolíneo e dionisíaco” – “diferentemente de textos posteriores em que pensa a vida como aparência ou em que pretende eliminar a oposição essência-aparência”<sup>1</sup>. De fato, em *O nascimento da tragédia*, §19, Nietzsche afirma que “por meio de Kant e Schopenhauer, o espírito da *filosofia alemã* [...] viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer de existir

---

<sup>1</sup> MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p.11.

do socratismo científico, pela demonstração de seus limites”, e que “através dessa demonstração se introduziu um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte” – seguindo aqui a trilha aberta pelo Romantismo e pelo Idealismo alemães pós-kantianos, ao que prossegue: “modo que podemos designar francamente como *a sabedoria dionisíaca* expressa em conceitos”<sup>2</sup>.

Ou seja, Nietzsche, na esteira de Schopenhauer e dos autores do Romantismo e do Idealismo pós-kantiano, notadamente Schiller, Schelling, Hegel e Hölderling – percurso que Machado irá analisar em *O nascimento do trágico* –, entende que Kant, ao propor em sua *Crítica* estabelecer os limites do conhecimento para dar lugar à crença<sup>3</sup>, estaria, talvez por extensão, dando lugar igualmente a outros modos de pensamento que não o conhecimento racional, e em particular à arte. Ora, para Kant os limites do conhecimento são dados pelos objetos a conhecer, ou seja, pela experiência empírica – i.e. pela “intuição” destes objetos (os fenômenos, i.e. aquilo que se manifesta ao conhecimento), dados em suas condições de possibilidade, que seriam as formas *a priori* do sensível, a saber, o espaço e o tempo –, e o que estaria além desses limites somente poderia ser pensado, sem que houvesse objeto correspondente na intuição sensível (por isso não podendo ser conhecidos), caso se mostrassem *necessários* racionalmente, e apenas três coisas preencheriam essa condição: a liberdade humana, i.e. o livre-arbítrio, a perenidade da existência da alma para além da morte, e a existência de Deus, entendido tal como o concebia o cristianismo. Enquanto que a arte, tal como apresentara em sua *Crítica à faculdade do juízo*, suscitaria a percepção do sublime e do belo pela concordância entre o da faculdade do entendimento e a da imaginação subjetiva, sem que essa concordância se dê pela mediação do conceito, como uma percepção de uma racionalidade intrínseca na natureza, à qual a arte seria análoga. Já para os pensadores do Idealismo pós-kantiano, o que seria absolutamente impensável para Kant, parecia ser um entendimento que teria sido aberto por ele: o de que o limite do conhecimento racional pela experiência, permitira um conhecimento não-racional, mas artístico, mais precisamente, um conhecimento que se daria por uma “intuição intelectual”, sendo a arte “a objetivação da intuição intelectual”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, §19. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1992, p.119.

<sup>3</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*, Prefácio B.

<sup>4</sup> MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, cap. 2: “Schelling e a intuição estética do absoluto”. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p.93.

Schopenhauer, por sua vez, “rompe com o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel” ao “situar a essência do homem não na consciência, mas na Vontade”<sup>5</sup>. Ora, como se vê e como se sabe, embora o termo utilizado por Schopenhauer seja “vontade”, esta nada tem a ver com a vontade livre, isto é, com o livre-arbítrio e tampouco com, precisamente, a consciência, mas sim com a ideia de pulsão – não por acaso, aliás, Schopenhauer será, assumidamente por Freud, o principal inspirador de sua concepção de pulsão<sup>6</sup>. Ou seja, a Vontade em Schopenhauer ocupa, a seu modo, o lugar da coisa-em-si kantiana, e o mundo sensível dos fenômenos empíricos será para Schopenhauer o mundo como representação. Isto é, o suprassensível que em Kant corresponde em parte ao mundo das ideias de Platão, tornado transcendental (e não mais propriamente transcendente), em Schopenhauer passa a fazer parte do mundo da representação juntamente com o sensível kantiano. Em resumo: em Kant há uma divisão metafísica entre (i) mundo dos fenômenos, que podem ser conhecidos pelo entendimento, e (ii) mundo suprassensível, instância do sujeito transcendental que conhece os fenômenos e legisla sobre o mundo sensível – sendo a coisa-em-si apenas, digamos, uma parte suposta do fenômeno, à qual este corresponderia; enquanto que em Schopenhauer, leitor de Kant, há também uma divisão metafísica, mas entre fenômeno e coisa-em-si, que em sua concepção correspondem respectivamente ao mundo como representação e ao mundo como Vontade. O ser humano e sua consciência pertencem ao mundo da aparência, ao mundo da representação. O corpo humano em seu sentido pulsional expressa, assim como a arte, a Vontade, mas enquanto individuação e identidade pertencem ao mundo aparente e ilusório do Véu de Maia.

É sobre esta concepção schopenhaueriana que Nietzsche erguerá sua concepção da tragédia, que é apresentada claramente em *O nascimento da tragédia* como uma concepção ontológica: a Vontade se expressa como força dionisíaca, pulsante, como Uno-originário, potência e intensidade que se individua nas formas singulares, que no entanto permanecem se constituindo dessa pulsão dionisíaca, agora multiplamente singularizada e individuada – não por acaso Nietzsche (com Spinoza, cuja Substância corresponderia ao Uno-originário e os modos aos indivíduos) está na origem da concepção groddeckiana e posteriormente freudiana do Isso pulsional indiferenciado que ao se expressar se

---

<sup>5</sup> MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, cap. 5: “Schopenhauer e a negação da vontade”. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p.171.

<sup>6</sup> FREUD, S. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, 1917; *Um estudo autobiográfico*, V, 1924.

individua como coisas singulares que produzem o efeito de um eu<sup>7</sup>. Em Nietzsche, explicitamente a Vontade corresponde ao dionisíaco, cujo reflexo imediato é a música, “que representa para *tudo o que é físico no mundo, o metafísico*, e para todo o fenômeno, a coisa-em-si”, escreve Nietzsche<sup>8</sup> referenciando Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*, I, correspondendo o físico e o fenômeno ao princípio de individuação apolíneo. Neste mesmo § 16 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche entende que será na tragédia, mas sobretudo, a partir desta, “no conceito do *trágico*” (*Begriff des Tragischen*) que a música encontrará “a expressão simbólica” para a “sabedoria dionisíaca”:

A alegria metafísica com o trágico (*Freude am Tragischen*) é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens: o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para o nosso prazer, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum pelo seu aniquilamento. [...] Na arte dionisíaca e seu simbolismo trágico, a mesma natureza nos interpela com sua voz verdadeira, não disfarçada: ‘Sede como eu sou! Sob a alternância incessante das aparências, a Mãe primordial eternamente criadora, eternamente a compelir à existência, que eternamente se satisfaz com essa mudança das aparências!’

Em seguida, no §17, Nietzsche prossegue:

A arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência (*ewigen Lust des Daseins*): só que não devemos procurar esse prazer nas aparências, mas por trás delas [...]: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes. Nós próprios somos realmente, por breves instantes, o Ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir (*Daseinslust*); a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a plethora de incontáveis formas de existência a impulsionar-se e empurrar-se para a vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo; somos trespassados pelo espinho raivoso desses tormentos ao mesmo tempo que nos tornamos um só, por assim dizer, com esse incomensurável prazer primordial da existência (*Urlust am Dasein*), onde quer que pressintamos, em êxtase dionisíaco, a indestrutibilidade e a eternidade desse prazer. Apesar do medo e da compaixão, somos fortunados viventes, não como indivíduos, mas como o *Uno* vivente, em cujo gozo procriador estamos fundidos.<sup>9</sup>

Permiti-me transpor essa longa citação pois me parece que nela fica claro que Nietzsche está descrevendo uma *experiência*, uma vivência estética e sensória intensa. Nietzsche descreve, em *O nascimento da tragédia*, no momento exato em que cita Schopenhauer, essa experiência sensória como sendo “metafísica”. O que não deixa de ser uma contradição em termos, uma vez que, claramente, trata-se de uma experiência sensória. O adjetivo “metafísica”, parece claro, (i) é importado do vocabulário

---

<sup>7</sup> Cf. MARTINS, A. « La philosophie de Spinoza peut-elle enrichir la psychanalyse ? » In : Martins, A. ; Sévérac, P. (dir.) *Spinoza et la psychanalyse*. Paris: Hermann, 2012.

<sup>8</sup> NT 16, p.97.

<sup>9</sup> NT §17.

schopenhaueriano; (ii) revela, influenciado pelo solo epistêmico do Idealismo e do Romantismo, como em um senso comum filosófico, um uso um tanto livre do termo, um tanto metafórico, como em uma licença poética; (iii) e, finalmente, expressa nesse contexto em que Nietzsche o insere, o fato de essa experiência imanente se dar para além da percepção ou da sensação da aparência, da forma, do princípio de individuação apolíneo, embora seja vivenciado univocamente pela pessoa que experimenta a arte trágica dionisíaca. Daí o vínculo da experiência dionisíaca à embriaguez e ao êxtase – que significa sair de seu estado, no caso, para um estado momentâneo de fusão ou re-ligação com o Uno-primordial, com a Vontade, a potência da vida, propiciando uma alegria que inclui, integrada a si, a percepção e a vivência das dores da vida. Exatamente o que sobretudo nos livros de 1888, Nietzsche se referirá, inclusive de forma retrospectiva em relação à sua obra, como um *sentimento trágico*, tal como fica explícito nesse trecho de *O crepúsculo dos ídolos*:

A psicologia do orgiasmus, entendido como um transbordante sentimento de vida e de força, no qual mesmo a dor ainda atua como um estimulante, me deu a chave para o conceito de sentimento trágico [*Begriff des tragischen Gefühls*].<sup>10</sup>

O conceito do trágico como expressando a ideia de uma experiência sensória e de um sentimento, a que em *O nascimento da tragédia* Nietzsche se refere sobretudo como um *efeito* (*tragischen Wirkung*) no espectador da tragédia, e em todos nós que o sentimos em qualquer situação da vida, está presente e descrito nesse seu primeiro livro a despeito do termo “metafísico” a ele atribuído, e sobretudo contradiz o sentido mesmo de um “consolo”, de um consolo metafísico, expressão trazida de Schopenhauer e que expressaria mais uma ideia de resignação do que a ideia trágica e dionisíaca de uma afirmação, ou melhor, e esse é o ponto crucial que eu gostaria de sublinhar, o de uma afirmação que decorre de um sentimento, de uma experiência e do efeito desta. O sentimento trágico, *caso possamos senti-lo, vivenciá-lo*, é a causa da afirmação, e não seu efeito; ou ainda, o que no fundo dá no mesmo: a afirmação trágica, o eterno sim à existência, pode, é verdade, provocar, gerar ou despertar o sentimento trágico, ter esse efeito – mas não necessariamente. Pois que não basta a vontade, que não é livre; é preciso a comunhão vivida com o Uno-primordial, na experiência, e não na teoria. Não adianta conhecer a si mesmo na teoria, no pensamento lógico, se não o vivemos, e essa é a principal mensagem da filosofia de Nietzsche, e por isso o trágico é seu conceito central, e isso é o que significa a crítica de Nietzsche ao pensamento conceitual, e é só por esta

---

<sup>10</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, “o que devo aos antigos”, §5.

vivência, por esse sentimento, que podemos nos tornar o que já somos, isto é, vivenciar a expansão de nossa própria vontade de potência – o que não se dará por ato de uma mera força de vontade, ou por uma vontade que no fundo estará se desejando livre, quando, na vida real, e não na fantasia filosófica imaginária kantiana (astutamente nomeada de razão, a fim de apagar suas pistas passionais que denunciariam o afeto do medo e a consequente negação do real, chamado por ele de empírico, de sensível, de disposições naturais etc.), não é. O que a filosofia de Nietzsche propõe não é uma teoria a mais, mas uma experiência, uma transformação, um voltar a si, uma reforma do pensamento pela via da filosofia e da arte – da filosofia como arte, e da vida como experimentação artística, estética, sensória.

O próprio Nietzsche, como se sabe, em sua *Tentativa de autocrítica*, de 1886, expressa, e eu concordo com ele, seu parecer de que em *O nascimento da tragédia* falava “uma voz *estranha*, o discípulo de um ‘deus desconhecido’ ainda, que por enquanto se escondia sob o capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão, inclusive sob os maus modos do wagneriano; [...] uma espécie de alma mística [...], que, de maneira arbitrária e com esforço, quase indecisa sobre se queria comunicar-se ou esconder-se, como que balbuciava em uma língua estranha. Ela deveria cantar, essa ‘nova alma’ – e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer; talvez eu pudesse fazê-lo!”<sup>11</sup> Sob o capucho do douto: Nietzsche era então professor universitário. Muitos de nós, professores universitários, hoje e em qualquer tempo, têm a coragem de reconhecer que em nome de um desejável rigor acadêmico, se esconde com frequência jogos de poder, patrulhamentos cruzados, panópticos, superegoicos, imperativos e categóricos, que são exercidos não por exploradores, em uma dialética do senhor e do escravo, mas pelos próprios pares, produzindo um mútuo efeito improdutivo, inibidor e adoecedor. Neste mesmo texto Nietzsche reconhece que nem sempre “a vontade de limpeza lógica” do texto e as “demonstrações”<sup>12</sup>, significam “signo de declínio, do cansaço da doença, de instintos que se dissolvem”, “apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo”, “uma covardia e falsidade”<sup>13</sup>, um “esquematismo

---

<sup>11</sup> *Tentativa de autocrítica*, §3.

<sup>12</sup> *Idem*, §3.

<sup>13</sup> *Idem*, §2.

lógico”<sup>14</sup> que precisa justificar as suas ações “por meio de razão e contrarrazão”<sup>15</sup>. Mas certamente o passarão a ser quando e sempre que se fizerem valer como valor moral.

Sem saber se se expressava ou se se escondia, certamente desconfortável em um meio hostil ao qual de alguma maneira queria agradar, talvez para não ser retaliado, Nietzsche expressou sua alma nova em uma língua estranha, schopenhaueriana, na esteira do idealismo alemão. A ideia de um consolo metafísico certamente é a mais estranha ao espírito e à psicologia do poeta trágico, que contudo, mesmo falando em língua estrangeira, conseguiu ser expressa por Nietzsche no livro. A “questão psicológica”<sup>16</sup> ali abordada, é a do sentimento trágico, cujo contraponto é a moral. Embora “a metafísica do artista” proposta no livro seja, nos termos de sua autocrítica, “arbitrária, ociosa”, Nietzsche considera que “ela já revela um espírito que um dia [...] se porá contra a interpretação e a significação *morais* da existência [...] a *hostilidade à vida*, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida [...], o asco e fastio da vida em vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em ‘outra’ ou ‘melhor’ vida. O ódio ao mundo, a maldição sobre os afetos, o medo à beleza e à sensualidade”<sup>17</sup>.

Para, enfim, demonstrar o quanto sua concepção do trágico difere da de Schopenhauer, Nietzsche cita um trecho de *O mundo como vontade e representação*, II: “O surgir do conhecimento de que o mundo, a vida, não podem proporcionar verdadeira satisfação e portanto *não são dignos* de nosso apego: nisto consiste o espírito trágico – ele conduz à *resignação*”<sup>18</sup>. Ou seja, o antípoda da compreensão, e ensinamento, de Nietzsche sobre o trágico. “Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma *linguagem* própria para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentei exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer”<sup>19</sup>. É bom lembrar que, de todo modo, ainda que em uma linguagem adaptada às expectativas acadêmicas, no próprio *Nascimento da tragédia* encontramos passagens onde a rejeição ao moralismo kantiano disfarçado de pensamento universal é explícita, mesmo quando, seguindo a interpretação do idealismo pós-kantiano, a proposta de limitação do conhecimento é voltada contra ele, como na passagem em que

---

<sup>14</sup> NT§14.

<sup>15</sup> NT §14.

<sup>16</sup> Tentativa de autocrítica, §4.

<sup>17</sup> *Idem*, §5.

<sup>18</sup> *Idem*, §6.

<sup>19</sup> *Idem*, §6.

diz que, se ele próprio comprovou os limites “do espírito da ciência”, está “aniquilada a sua pretensão de validade universal”<sup>20</sup>.

Ao final de sua *autocrítica*, Nietzsche menciona um trecho da Quarta Parte de seu *Assim falou Zaratustra* que escreveu em resposta a uma pergunta que fizera em *O nascimento da tragédia*, a fim de não deixar dúvidas de que renegava o termo “consolo metafísico” que houvera utilizado e o seu sentido, rejeitando a herança romântica que inibira a expressão de suas próprias ideias, no entanto já ali presentes, embora em contradição com esse termo. A pergunta feita em *O nascimento da tragédia* foi: “Não seria necessário que o homem trágico dessa cultura, em sua autoeducação para o sério e para o horror, devesse desejar uma nova arte, *a arte do consolo metafísico*, a tragédia [...]?”, ao que, no *Zaratustra*, responde: “Não seria necessário?... Não, três vezes não, ó jovens românticos! Não seria necessário! Mas é muito provável que isso *finde* assim, que vós assim findeis, quer dizer, ‘consolados’, como está escrito, apesar de toda a autoeducação para o sério e para o horror, ‘metafisicamente consolados’, em suma, como findam os românticos: cristãmente... Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *do lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica em primeiro lugar!”<sup>21</sup>.

Machado reconhece explicitamente, já em seu primeiro livro, que “nada mais distante do projeto nietzschiano do que uma crítica interna do conhecimento, exame de seus pressupostos, busca de seu fundamento, como a crítica da faculdade de conhecer que pretende submeter a razão ao tribunal da razão”<sup>22</sup>. Afirma, citando Nietzsche: “É quase cômico ver os filósofos exigirem que a filosofia comece necessariamente por uma crítica da faculdade de conhecer: não é inverossímil demais que o órgão do conhecimento possa se ‘criticar’ a si próprio quando nos tornamos desconfiados com relação aos resultados anteriores do conhecimento? A *redução* da filosofia à ‘vontade de uma teoria do conhecimento’ é cômica. Como se pudéssemos assim ter uma *certeza!*”<sup>23</sup> E quando se refere a *O nascimento da tragédia*, Machado utiliza o termo “consolo metafísico”, definindo-o devidamente em relação a seu uso naquele livro, como “uma suma de todas

---

<sup>20</sup> NT §17.

<sup>21</sup> Tentativa de autocrítica, §7. Machado comenta essa passagem em seu *O nascimento do trágico*, p.238.

<sup>22</sup> MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*, II, 1, p. 57-58.

<sup>23</sup> FP 1[60] out. 1885 – prim. 1886.

as potências curativas profiláticas”<sup>24</sup>, como “um tônico”<sup>25</sup> – “foi isso que Nietzsche chamou nessa época de ‘consolação metafísica’ proporcionada pela tragédia”<sup>26</sup>.

Em um certo sentido, no entanto, Machado parece não concordar com Nietzsche em sua autocrítica quando Nietzsche entende que não há propriamente uma metafísica em seu primeiro livro, e nem mesmo um consolo metafísico, apesar do uso desses termos, por influência dos autores do idealismo alemão. “Essa consolação metafísica proporcionada pela tragédia é [...] uma alegria, *um prazer metafísico*”, afirma (grifo meu). Sim, o próprio texto de *O nascimento da tragédia* o afirma, justamente no §16 que citamos acima: “a alegria metafísica com o trágico é uma transposição da instintiva e inconsciente sabedoria dionisíaca para a linguagem das imagens”<sup>27</sup>. Ao que Machado acrescenta, segundo sua percepção: “Nota-se, portanto, pelo modo como Nietzsche define a alegria e o prazer que eles são sinônimos de consolação. E se o adjetivo ‘metafísico’ é empregado para qualificá-los é porque eles dizem respeito ao aniquilamento do indivíduo e à identificação momentânea do espectador com o ser primordial, o uno originário, a vontade universal”<sup>28</sup>. Não creio que concordo com essa explicação, ou conclusão. O que Machado está considerando como um tipo de prova ou de explicitação do caráter metafísico da alegria dionisíaca então apresentada, em minha leitura é uma forma, justamente, poética e não socrática, de descrever um sentimento, uma experiência, uma vivência, um efeito real, e nada metafísico do espectador no teatro trágico grego, e como conceito, a descrição do mesmo efeito em cada um de nós quando nos afetamos de modo a nos religarmos com a força da vida, seja em interação com uma obra de arte ou um espetáculo artístico, seja com o espetáculo da vida em sua intensidade, desde em outros momentos especiais, até nas coisas mais simples, pois que se trata de um páthos, e não de uma descrição lógica ou de uma definição teórica. Sim, em minha análise do texto também fica claro que o termo “metafísica” é utilizado pelo fato de a experiência descrita, o efeito descrito, ser a de um ultrapassamento do indivíduo, mas, como disse anteriormente, não no sentido de um *para-além* mas no de uma expressão da intensidade da vida em nós. O aniquilamento do indivíduo é uma sensação, obviamente ele não acontece objetivamente, mas como experiência psicológica e compreensão do que é importante na imanência da vida, sim, sem que a pessoa se estilhace por isso – ainda que,

---

<sup>24</sup> NT §21 apud MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, p.240.

<sup>25</sup> MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, p. 240.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> NT §16 apud MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, p.239.

<sup>28</sup> MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, p.239.

interpretado dessa maneira, o termo “metafísica” e sobretudo o termo “consolação” não sejam bem apropriados ou pertinentes, embora seja possível entender seu emprego, sobretudo no sentido de serem parte, e o ponto central, de uma linguagem tomada de empréstimo a autores que, sim, propõem de fato formas de consolo metafísico, isto é, formas imaginárias e dissociadas de depreciação da experiência sensível, com suas dores e prazeres. Sim, a alegria dionisíaca difere dos prazeres não dionisíacos, no que estes se opõem à dor – enquanto que a dionisíaca, o momentâneo – momento porque experiência e não aquisição para sempre, conquista meramente intelectual ou mero propósito mental e intenção – do *Amor Fati*, o momento sentido do *sim*, da afirmação incondicional e da comunhão com o todo da vida, é uma alegria (sentida, como todo afeto, e não teórica ou metafísica) que engloba e integra os prazeres e as dores – as várias formas de *titilatio* e de *dolor*, se utilizarmos os termos latinos de Spinoza, a mãe-bona e mãe-má nos termos de Winnicott. Nos termos do próprio Nietzsche, poderíamos dizer uma *grande alegria*, no sentido em que Nietzsche utiliza o termo ao falar da *grande saúde*, por exemplo. Uma *hilaritas* (uma alegria que toma, naquele momento do afeto, o corpo todo) que tem como *tragischen Wirkung* (efeito trágico) o afeto do *concerning* (concernimento, zelo espontâneo e inocente), – para brincar com as línguas e os conceitos, tais como devem ser, *vivos*, e rirmos um pouco, tal como sugerira Nietzsche em sua *autocrítica*.

Este mesmo conflito de interpretações aparece quando Machado lembra, no momento em que Nietzsche afirma no §24 de *O nascimento da tragédia*, que “‘somente como fenômeno estético a existência e o mundo aparecem justificados’, isso não reduz sua análise da tragédia a uma estética. Um de seus objetivos é certamente esclarecer, contra Schopenhauer que a vida não pode ser justificada moralmente. Mas contrapondo-se a uma interpretação moral da tragédia, o que ele faz é propor uma interpretação metafísica, que vê na tragédia musical [...] uma ‘metafísica de artista’.”<sup>29</sup> Ao que acrescenta: “O que torna o ouvinte estético da tragédia, na verdade, um ouvinte metafísico.”<sup>30</sup> Ora, sempre que Nietzsche, não só em *O nascimento da tragédia* mas também, usa o adjetivo “estético”, entendo que o sentido do termo, o que infiro precisamente pelo contexto em que é empregado, é sempre o de seu sentido originário grego de *aisthesis*, sensação, sensorialidade, isto é, experiência, vivência – uma “sensação luxuriosa” (*die lustvolle Empfindung*)<sup>31</sup>, que enquanto tal, nada tem exatamente de

---

<sup>29</sup> MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, p.239-240.

<sup>30</sup> MACHADO, R. *O nascimento do trágico*, p.240.

<sup>31</sup> NT §24.

metafísica. Uma experiência propriamente artística, pois que sua proposta é a de viver a vida como a de uma experiência artística, criadora, e não como uma experiência submetida ao dever moral ou a qualquer tipo de suposta dignidade moral. A mim parece claro que o que está em questão no adjetivo “estético” em Nietzsche nunca é uma “estética”, como substantivo, como discurso (e muito menos como juízo, termo que escamoteia uma intenção moral) sobre a obra de forma independente de sua recepção por quem interage com ela e faz assim, à sua maneira singular e própria, a experiência do artista, ou melhor, a experiência de artista – tal como fica claro em *O nascimento da tragédia* quando o espectador vive uma experiência criadora a partir do encontro com a arte do poeta trágico. Sim, Nietzsche usa o adjetivo – inapropriado decerto – “metafísica” para nomear essa experiência, o que não deixa de fazer de sua descrição a descrição de uma vivência, e não de um prazer mental, teórico ou místico propriamente metafísico, isto é, imaginário e dissociado de escape e anestesia – *anaesthesia* – da experiência do viver. Enfim, percebo concordar mais, não intencionalmente, mas de fato, com as considerações de Nietzsche feitas em sua *autocrítica*, do que o fez Machado.

Em *Zarathustra: tragédia nietzschiana*, Machado apresenta três aforismos de Nietzsche que explicitam a crítica radical que este faz à moral em Kant, evidenciando o quanto, para Nietzsche, de um modo geral, não faz sentido algum a própria ideia de universalização da ação moral, uma vez que o juízo moral que a ela se imporia apenas camuflaria um desejo não assumido de imposição, inclusive contra si mesmo, de uma verdade ilusoriamente externa e absoluta – quando somos todos singulares. Em *A gaia ciência* §43, Nietzsche escreve: “Meu juízo é *meu* juízo, e não admito facilmente que alguém mais tenha direito a ele.”<sup>32</sup> Ainda em *A gaia ciência*, §335: “É egoísmo, com efeito, considerar o *seu próprio* juízo como uma lei universal; e é um egoísmo cego, mesquinho e sem exigência, porque revela que ainda não se descobriu a si próprio, que ainda não se criou um ideal propriamente pessoal; porque esse jamais poderia ser o ideal de um outro, para não dizer de todos, de todos os outros!”<sup>33</sup>.

No *Anti-Cristo*, §11, Nietzsche afirma que:

A virtude deve ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade mais pessoais: em todos os outros sentidos, é apenas um perigo. O que não determina a nossa vida, a prejudica: uma virtude meramente por um sentimento de respeito pelo termo “virtude”, como

---

<sup>32</sup> GC §43 apud MACHADO, R. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*, p.133.

<sup>33</sup> GC §335, apud MACHADO, R. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*, p.233.

queria Kant, é prejudicial. [...] Esse imperativo categórico de Kant não foi percebido como uma ameaça à vida! ... O instinto teológico sozinho o defendeu!

No mesmo, aforismo, como em um desabafo ultrajado ante o absurdo delirante e acintoso do imperativo categórico kantiano e de um modo geral toda sua filosofia moral, Nietzsche prossegue:

– Uma ação que o instinto de vida impele tem sua prova no prazer de ser uma ação correta: e aquele niilista com entranhas dogmáticas cristãs entendia o prazer como uma objeção ... O que destrói mais rápido do que, sem necessidade interior, sem uma escolha pessoal profunda, trabalhar, pensar, sentir sem prazer? O inverso é ditado pelas leis mais profundas de preservação e crescimento: que todos inventem sua virtude, seu imperativo categórico. Nada destrói mais profundamente, mais interiormente do que todo dever ‘impessoal’, todo sacrifício ao rolo compressor da abstração. [...] A “virtude”, o “dever”, o “bem em si”, o bem com caráter de impessoalidade e validade geral – elucubrações nas quais se exprime o declínio, o último enfraquecimento da vida, a essência chinesa de Königsberg.

E termina: “Como uma máquina de ‘dever’? Na verdade, é a receita da decadência”. Não são xingamentos, é uma análise, uma constatação. Indignada, sim, porque é inacreditável o quanto as pessoas elegem suas auto-opressões, suas bandeiras, suas ‘lutas’ como se diz, e erigem a boa-consciência de que estão do lado do Bem, seu rebanho, seja este qual for. O conceito do trágico em Nietzsche expressa o sentimento de afirmação afetiva do *Amor Fati* e portanto de uma conexão interna com nossa própria potência, que nos liga também com a potência da força dionisíaca da vida em nós e nos outros, cada um em sua singularidade. A singularidade em Nietzsche é irreduzível e não gera bandeiras universais, mas expressões de comunhão, de dentro para fora e não como causa externa introjetada, o que naturalmente gera conflitos – que podem ser agônicos e nobres, se empregamos seus termos –devido precisamente ao fato de que não há singularidades iguais. Kant é o antípoda de Nietzsche, e de todo e qualquer pensamento da imanência, pois ao estabelecer sua “verdade”, é natural que ela se imponha, de onde decorre sua ideia de dever e lei moral. Mas essa verdade é uma mentira, uma defesa psíquica, uma artimanha, que expressa uma mente que tem medo e que se sente mais segura ao compartilhar e impor as regras de controle para si e para os demais, como se fossem inevitáveis, boas, as melhores, dignas de felicidade. Uma criança que não conseguiu brincar; não propriamente um inimigo, talvez um rival que faz de sua doença sua forma de força, um caso de rigidez e ressentimento projetados como vontade de colonização de seu próprio desejo e do outro, sob uma fachada de suposta objetividade e necessidade, e pior, sob o nome de liberdade e autonomia.

Que todos inventem seu próprio imperativo categórico, nos diz Nietzsche. Um imperativo categórico singular, eu entendo que ele está dizendo. Ou seja, inclusive para a própria pessoa, um ‘dever’ mutável, cambiante, em devir, na verdade nem categórico, nem um ponto imperativo vindo da mente, mas que se imponha imperativamente a partir de nossa própria potência intrínseca.

Deleuze, seguindo essa ideia aberta por Nietzsche, de reverter o imperativo categórico, propôs em seu *Nietzsche e a filosofia*<sup>34</sup>: “O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto a regra kantiana. [...] Como pensamento ético o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: *O que quiseres, queira-o de tal modo que também queiras o seu eterno retorno.*” Em *Diferença e repetição*, Deleuze retoma o mesmo argumento, a mesma maneira de ler Nietzsche e o Zaratustra: “De uma certa maneira ainda, vê-se Zaratustra rivalizar com Kant, com a prova da repetição na lei moral. O eterno retorno diz: O que quer que queiras, queira-o de tal maneira que também queira o seu eterno retorno. Há aí um ‘formalismo’ que inverte Kant em seu próprio terreno, uma prova que vai mais longe, pois que, em vez de remeter a repetição a uma lei moral suposta, ela parece fazer da própria repetição a única forma de uma lei para além da moral”<sup>35</sup>.

Primeiramente, para usar termos nietzschianos, é no mínimo de mau gosto, ou desnecessário, descrever a filosofia de Nietzsche em resposta à de Kant, tributária ou reativa a esta – e não como uma filosofia *à part entière*, que se se opõe àquela o faz intrinsecamente, por características próprias, e não a partir dela. Em segundo lugar, não, o pensamento do eterno retorno não dá uma regra e muito menos uma regra rigorosa. Trata-se de um pensamento, não de uma regra. Muito menos uma lei; muito menos a ser imposta a si mesmo, e obviamente ainda menos aos outros. Este pode parecer um pormenor, mas é absolutamente crucial, inclusive em termos de filosofia da mente, de teoria do conhecimento, de ética e de terapêutica, por assim dizer, ou filosofia prática. Um pensamento, como o do eterno retorno<sup>36</sup>, é um alerta para nós mesmos, uma ideia

---

<sup>34</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, II, 14. Paris : PUF, 1962, p.77. (tradução minha)

<sup>35</sup> DELEUZE, G. *Différence et répétition*, Introdução, 3ª proposição. Paris: PUF, 1968, p.15.

<sup>36</sup> Além de menções explícitas e diretas ao eterno retorno, como no aforismo 341 de GC intitulado *O mais pesado dos pesos*: “E se um dia, uma noite, um demônio chegasse furtivamente em sua mais solitária solidão e dissesse: ‘Esta vida, tal como você a está vivendo e já viveu, você a terá que viver mais uma vez e inumeráveis vezes; e não haverá nada de novo nela; cada dor e cada prazer, e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terá que retornar novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A eterna ampulheta da existência será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira.’ Você não se prostraria, rangeria os dentes, e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante formidável no qual teria podido lhe responder: ‘Você é um deus, e jamais ouvi

que, sim, pode ser transformadora – caso *nos afete com intensidade*. E isso nunca acontecerá caso o recebamos como um imperativo, uma causa externa, algo que não criamos, que não veio de dentro de nossa compreensão esta assim sim já transformadora. Em uma palavra, nunca caso nos chegue como um imperativo. A crítica que Deleuze não fez, é a crítica à maneira pela qual um pensamento nos chega – faltou-lhe, digamos, uma *reforma do pensamento*, uma emenda do intelecto, tal como entendera Spinoza (e muito pouco ou quase nada seus comentadores).

Um imperativo, e ainda mais categórico, está vindo de onde para onde? Da mente que julga o imperativo bom por algum motivo, para a pessoa como um todo; ou seja, esta mente de onde vem o imperativo está dissociada do psiquessoma que recebe a ordem, não tendo nenhum poder sobre a pessoa, exceto o de repressão e de culpabilização, certamente provocando, independentemente do conteúdo da lei imposta como causa exterior, um efeito depressor por um sentimento de desvalia de si e da vida, posto que não estará à altura desse ideal de perfeição irreal e portanto inatingível. Freud entendeu isso muito claramente quando, ao lançar seu conceito de supereu, ou superego, como a instância psíquica que cerceia e reprime o eu, ou ego, descrevera: “O superego, como consciência moral, ou como sentimento de culpabilidade inconsciente, dominará severamente o eu”, tendo um “caráter opressor que se manifesta como um imperativo categórico”<sup>37</sup>. No ano seguinte, Freud entenderá ainda que nos casos do que denominara “masoquismo moral”, “o superego, a consciência moral em obra nele, pode tornar-se então duro, cruel, ímpio para com o ego que ele cuida. O imperativo categórico de Kant é assim o herdeiro direto do complexo de Édipo”<sup>38</sup>, o que em seus termos, de um modo geral, expressa a percepção de que o imperativo categórico é resultante de uma repressão das pulsões mais originárias do indivíduo, oriundas do que Freud chamou de isso, ou id (como mencionamos, a partir

---

coisa tão divina!’ Se esse pensamento se apoderasse de você, ele o transformaria, fazendo de você, tal como você é, um outro, talvez lhe esmagando. A questão que se coloca a respeito de tudo e de cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre seus atos como o mais pesado dos pesos! Ou, o quanto você teria que estar bem consigo mesmo e com a vida para *não desejar nada além* do que esta, eterna confirmação e chancela?”; há também outras referências claras ao eterno retorno, porém indiretas, com no belo e importante trecho do §10 de “O canto ébrio” (ou do §3 de “O outro canto da dança”) de AZ: “Alguma vez dissestes sim a um prazer? Ó meus amigos, então dissestes ao mesmo tempo sim a todas as dores. Todas as coisas estão encadeadas, misturadas, amorosamente enlaçadas. Alguma vez desejastes que uma mesma coisa se repetisse? Alguma vez dissestes: ‘Agrada-me felicidade, piscar de olhos, instante!’”? Então desejastes a volta *de todas as coisas!* Todas voltando novamente, todas eternas, todas encadeadas, misturadas, amorosamente enlaçadas. Oh, *foi assim que amastes o mundo!* Vós próprios eternos, vós amai-lo eternamente e sempre; e mesmo à dor dizeis: “Passa, mas volta!” *Pois todo prazer quer a eternidade!*”.

<sup>37</sup> FREUD, S. *O eu e o isso*, III, “O eu e o supereu (ideal do eu)”, 263; 1923. (tradução minha)

<sup>38</sup> FREUD, S. *O problema econômico do masoquismo*, 380; 1924. (tradução minha)

de Groddeck, e por via deste de Nietzsche e de Spinoza, podendo-se assim aproximá-las das pulsões dionisíacas). O masoquismo moral nomeia assim o fato do prazer mental que a criança sente ao se auto-reprimir em prol de assim se sentir atingindo a maioria desejada para ele pelo pai castrador, sem que este precise mais diretamente reprimi-lo, uma vez que a repressão fora introjetada como a instância superegoica de auto opressão, de auto-imposição do “dever”, da “lei moral”.

Voltando pra Deleuze, este afirma que o pensamento do eterno retorno oferece uma regra para a vontade, ou seja, impõe-se para a vontade – que portanto não parece ser aqui a Vontade no sentido schopenhaueriano adotado por Nietzsche, pois que o impulso (*Regungen*) dionisíaco, pois que esta não se submete a regras e é imperiosa, e por isso mesmo insensível a imperativos. Ora, se é-se aí questão de uma regra, e uma regra rigorosa, que se impõe categoricamente, ela se impõe de uma instância mental (superegoica) contra as pulsões dionisíacas (do id) do indivíduo. Essa instância mental que precisa se impor ser imposta como regra, tem um nome como conceito filosófico: livre-arbítrio, ou vontade livre. A desejada transvaloração nietzschiana dos valores preconizada por Deleuze, ao buscar como via para ser alcançada a imposição de uma regra tributária do imperativo categórico kantiano, finda por se afigurar tão simplesmente, não como uma valoração, mas como uma mera inversão de valores. Uma mera mudança de conteúdo. Uma transvaloração, caso ocorra, acontece no real, é uma experiência que pode, sim, ser favorecida pela compreensão, mas a qual não há como controlar ou comandar; enquanto uma mera inversão acontece na mente dissociada, na imaginação racionante, no ideal de eu, revelando-se como um insuspeito e inesperado socratismo “do diferente”, em uma mera enunciação ou boa intenção.

Mas, pode-se objetar, o próprio Nietzsche propõe que “que todos inventem seu imperativo categórico”. Ora, me parece que o sentido desta afirmação, no contexto do aforismo e no contexto da filosofia de Nietzsche, expressa, *se* formos falar em termos de imperativo categórico, que cada um invente o seu, ou seja, que não será um único para todos, que não será universal – e portanto que não será uma regra, se fosse uma regra não seria rigorosa, ou seja, não será uma lei, não será sequer um imperativo. Nietzsche reforça

essa minha leitura em um Fragmento Póstumo de 1887<sup>39</sup>, desta vez por meio de um trocadilho explícito:

SUBSTITUIÇÃO da moral pela *vontade* de atingir nossas metas, e *por conseguinte* os seus *meios*; do imperativo categórico pelo imperador cat<egóico>. Sem querer *elogios*: faz-se o que lhe é útil, ou o que se lhe agrada, ou o que se *tem que fazer*.<sup>40</sup>

Entenda-se, a meu ver: (i) substituição da moral, do dever, da lei, do universal, pela vontade de atingir nossas metas e de atingir os meios que podem nos levar a elas. Vontade esta que nos é singular, e que não é determinada por nossa força de vontade, por nosso voluntarismo, por uma vontade livre puramente mental ou dita racional, dissociada do desejo e do real. Vontade esta portanto que não pode seguir nenhuma regra, sequer uma suposta regra do eterno retorno – por mais que este pensamento possa ser transformador, caso nos afete intensamente, não há como impô-lo a nós mesmos. (ii) Substituição do imperativo categórico kantiano – e aqui é evidente que há um trocadilho, um jogo sonoro com as palavras – por um imperador; não mais um imperativo que se me é imposto, mas um imperador; mas qual imperador? Um imperador que é o próprio eu. Não trago mais um imperativo contra mim mesmo, mas ao contrário deixo que se expresse em mim imperativamente meus próprios apetites, sem buscar aplausos ou louvores, pois que não mais o faço por dever, nem por dever introjetado obedientemente, mas porque me traz prazer, porque é útil a mim de forma imanente, isto é, porque é o que faz sentido para mim que eu faça, o que se impõe a mim. Ao invés de seguir um imperativo, permitirme ser um imperador que não dá ordens, mas que apenas dá vazão a minhas próprias inclinações.

Machado, em *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, valoriza “mais a atitude, o comportamento do homem em relação ao pensamento abissal” do eterno retorno, “do que sua compreensão teórica”<sup>41</sup> Contudo, afirma, certamente influenciado pelo Deleuze de

---

<sup>39</sup> Fragmento que Machado cita em rodapé segundo a tradução absolutamente e enigmaticamente errada de Pierre Klossowski. Não é possível entender por que Klossowski traduzira assim o aforismo em questão, que Machado não atentou a corrigir cotejando com o original alemão. Estranho ainda é constatar que, existindo já desde há muitos anos a edição digital de acesso gratuito de suas obras completas (*Nietzsche Source*), a edição espanhola de 2006 dos Fragmentos Póstumos de 1885-89, de Vermal e Llinares tenha traduzido, ao menos este aforismo, do francês de Klossowski, e não do original alemão, como é nela dito... A tradução de Klossowski diz (ao que a espanhola segue): « Substituer [...] à l'impératif catégorique, l'impératif de la nature »... (grifo meu) A comparar com o original e com minha tradução.

<sup>40</sup> FP 9 [27], 1887 – tradução minha do original: “**Ersatz** der Moral durch den Willen zu unserem Ziele, und folglich zu dessen Mitteln. des kategorischen Imperativs durch den kat<egorischen> Imperator. Kein Lob haben wollen man thut, was Einem nützlich ist oder was Einem Vergnügen macht oder was man thun muss.“

<sup>41</sup> MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p.135-136.

*Nietzsche e a filosofia*, que “existe uma postura correta – a da força – e uma postura incorreta – a da fraqueza”<sup>42</sup>. Ora, é estranho falar de uma postura correta e de uma postura incorreta, sobretudo sem que se defina ou explicita o que se está entendendo por correto e incorreto, em que sentido, sob qual compreensão ou critério. A oposição de Nietzsche à moral é clara, e central; o valor que dá à crítica do valor dos valores, também. Mas a própria enunciação de uma postura correta e uma incorreta, já recoloca, se não em conteúdo, na forma e no modo mesmo de pensar – e por conseguinte de sentir – a questão moral, e eu diria metafísica dicotômica, da imposição de um novo dever, apenas de uma inversão de valores, mas não de uma transvaloração do modo de valorar. Neste sentido, talvez não seja afetivamente o bastante, para a própria pessoa, valorizar uma “atitude”, e muito menos um “comportamento”, mesmo que estes já sejam um aprofundamento em relação ao simples entendimento de uma teoria ou de uma argumentação – que não se vive, que não se sente, uma mera dialética socrática, tão denunciada por Nietzsche. Pois a atitude, o comportamento, a postura, ainda são uma imposição da pessoa sobre ela mesma, uma meta externa, um dever... Um novo móbil externo, um novo ideal – uma nova exigência, geradora de afetos passivos, e provavelmente de ansiedade e autocobrança. Um novo chamado do livre-arbítrio, do sujeito, um novo desejo de controle, quando entendemos com Nietzsche que “alguma coisa”, ou mais precisamente, um “algo”, um “isso” (*ein Etwas es*, na célebre passagem na origem da interpretação de Groddeck adotada por Freud para nomear o isso ou id) é o que somos nós (mais do que o eu, ou ego, que é um efeito do id, d’isso). Para usar termos de Spinoza, por mais que afirmemos algo, se a afirmação permanece na ideia-da-ideia sem afetar e transformar a ideia-do-corpo, isto é, o pensamento-afeto que somos nós, a afirmação, a atitude, permanece somente mental ou somente comportamental; a dissociação mente-corpo se faz valer, a despeito de nosso entendimento, postura ou intenção.

Em suas aulas, que eram literalmente um espetáculo, no IFCS na UFRJ, volta e meia Machado, publicamente – de modo que acredito não estar fazendo nenhuma revelação indiscreta – dizia: “sou um kantiano que estuda Nietzsche para se curar”. Talvez por influência de Deleuze, contentou-se a conciliar Nietzsche e Kant, esses antípodas inconciliáveis. Mas esse tipo de mistura de óleo e vinagre, sempre se dá em detrimento do que escapa ao desejo de verdade, ao desejo de sistema, ao que busca a experimentação. Kant é um autor insidioso e tóxico, não no sentido moral, mas no sentido nietzschiano de

---

<sup>42</sup> MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p.136.

pensamentos, tal como ele sempre acusara, que limitam o horizonte e enrijecem nossas defesas psíquicas, como grades na janela e trancas na porta que servem para trazer segurança mas oprimem a liberdade positiva e singular interna, a confiança como afeto.

Em *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, Machado escreve em sua análise de *Assim falou Zaratustra*, que Zaratustra, no início da terceira parte do livro que relata seu percurso, “ainda não afirmou o eterno retorno; ainda não se superou por um ato de audácia ou de coragem capaz de fazer dele um filósofo trágico”<sup>43</sup> – e é por isso que ainda anuncia, desde o início da parte I do livro até a parte III, o *Übermensch* – traduzido por Machado como super-homem. É ao longo mas sobretudo ao final da parte três do livro que, na leitura de Machado, Zaratustra torna-se ele mesmo o super-homem, “no sentido trágico”<sup>44</sup>, de afirmação do eterno retorno, “em que além de luz é também trevas, em que não remete mais essencialmente ao futuro, mas ao instante, afirmando o ser do devir”, tornando-se “o que se é”<sup>45</sup>: “tornar-se super-homem é querer o retorno de sua vontade afirmativa”, descreve em frase de ressonâncias claramente deleuzianas (de sua tese do eterno retorno não do mesmo, mas do diferente, em um – confesso que estranho, e confortável... – retorno seletivo); “alegrando-se com as coisa tais como elas são, foram e serão; ser super-homem, estar tragicamente diante da existência, é querer a vida, a cada momento, sem reservas, integralmente, incondicionalmente, por toda a eternidade, sendo forte ou pleno a ponto de afirmar até o mais árduo sofrimento”<sup>46</sup>. Após essa descrição, Machado escreve que a “fórmula vertiginosa” do *Amor fati*, do “amor da necessidade”, “a meu ver pode muito bem ser aproximada da fórmula de Goethe: ‘o dever é amar o que ordenamos a nós mesmos’”<sup>47</sup> E novamente nos deparamos com o bolor kantiano... Ora, como o afeto, a experiência estética, a vivência, o sentimento do *Amor Fati* poderiam ser descritos como *dever*, como uma *ordem*?

A questão principal, a meu ver, está na polissemia da afirmação da existência. Me parece fundamental, para a compreensão do que se está dizendo com o termo, entender que se trata de uma abertura, um tipo de apetite, não é um enunciado ou uma intenção, e portanto não depende de nós, não temos controle sobre isso. O que nos resta é compreender e abrir-nos para que a compreensão nos tome e nos modifique de fato. Não

---

<sup>43</sup> MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p.137.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p.142.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p.143.

somos nós os sujeitos dessa possível transformação, ou ela se dá ou não, e caso se dê, certamente será gradual, pois que é afetiva, ou não é. Ela não é um ato de fala, não é performativa, para usar um termo da filosofia da linguagem. É um sentimento. É uma ideia do corpo cuja ideia da ideia pode favorecer, sim, mas não tem o poder de determinar.

Ao final do livro, Machado, sobre a quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, afirma: “a meu ver, não acrescenta ao livro nenhum tema fundamental”<sup>48</sup>. Tal como analisei detalhadamente em outro trabalho<sup>49</sup>, para mim a quarta parte é, ao contrário, claramente a mais importante. É quando é descrita finalmente a aquiescência à vida, isto é, à beleza trágica da vida, quando enfim Zaratustra consegue, para além de suas intenções e anúncios, conviver amorosa e prazerosamente com o pequeno homem, com o último dos homens, o homem superior, o mais hediondo dos homens, o mendigo voluntário, o adivinho, o burro, o sacerdote... enfim, com todas aquelas pessoas que Deleuze quer eliminar em seu eterno retorno seletivo<sup>50</sup> para poder só então afirmar a vida – de forma, porém, nada trágica.

Não creio que seja por acaso que a Deleuze tenha interessado mais na obra de Spinoza sua ideia de seletividade dos encontros. Compreendo que seja sedutor imaginar – idealizar – um mundo onde o homem pequeno é o outro, que posso selecionar com quem vou me encontrar, em que ambiente vou estar. Mas isso não tem nada ver com o trágico – ou pode até ter, por alguma manobra socrática ou dialética; mas com o sentimento do trágico no mundo real, com o sim incondicional no mundo real dos afetos agradáveis e desagradáveis, para além das declarações de intenções, não me parece. Como se houvesse no mundo tipos que afirmam – de uma vez por todas? – a vida e a diferença, e os que teriam menor valor ontológico, menor dignidade; mas não reencontraríamos assim Kant e sua dignidade para merecer a felicidade futura? – após a seletividade do eterno retorno? Qual a fronteira entre uma constatação, uma compreensão, e um... julgamento... moral? Mas não era a moral que se propunha superar?

Enfim, prefiro fruir da beleza trágica da vida nas pequenas coisas, nos momentos simples, no encantamento e na magia da intensidade dionisíaca singular que sentimos aqui e ali. Em um acampamento em Teresópolis, numa escalada nas Paineiras, numa

---

<sup>48</sup> Ibidem, p.153.

<sup>49</sup> Cf. MARTINS, A. “Romantismo e tragicidade no *Zaratustra* de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, 25, 2009.

<sup>50</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, II, 14.

cachoeira do Horto, numa viagem para Itatiaia ou para o Nordeste, numa trilha no Jardim Botânico, num futebol na praia em um fim de tarde, numa festa em Ipanema ou em Santa Teresa, numa aula no IFCS ou numa palestra no Café Filosófico ou no Humaitá. É nos pequenos momentos que temos junto às pessoas que amamos que celebramos a vida e aprendemos na companhia dos amigos a vivê-la, em sua plenitude inacabada, em sua efêmera e inescapável finitude, em sua exuberância simples e lindamente trágica.

*Recebido em 06/12/2021*

*Aprovado em 26/03/2022*