

ASCETISMO, ARTE E FORMA DE VIDA NO PENSAMENTO DO NIETZSCHE TARDIO*

Clademir Luís Araldi

Universidade Federal de Pelotas

Resumo: Pretendemos mostrar neste artigo que Nietzsche também compreende de modos positivos o ascetismo em sua filosofia tardia. A partir da reconstrução dos sentidos do ascetismo na filosofia do espírito livre e na obra *Assim falou Zaratustra*, defendemos que Nietzsche estima sempre mais o ascetismo dos filósofos em suas obras *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral*. Entretanto, é em 1888, que ele aprofunda a concepção de arte como forma de vida, estreitamente ligada a formas de ascetismo filosófico. Nesse último ano de produção filosófica são desenvolvidos os projetos da fisiologia da arte e da construção de valores estéticos. Assim, o ascetismo, enquanto “dureza do artista”, é condição para a tarefa da transvaloração dos valores, que Nietzsche pretende efetivar em si mesmo.

Palavras-chave: Ascetismo, arte, forma de vida, transvaloração, valores.

Abstract: We intend to show in this article that Nietzsche also understands in positive ways the asceticism in his late philosophy. From the reconstruction of the meanings of asceticism in the philosophy of the free spirit and in the work *Thus Spoke Zarathustra*, we argue that Nietzsche esteems the philosophers' asceticism even more in his works *Beyond Good and Evil* and in the *Genealogy of Morals*. However, it was in 1888 that he deepened the conception of art as a way of life, closely linked to forms of philosophical asceticism. In this last year of philosophical production, the projects on the physiology of art and the construction of aesthetic values are developed. Thus, asceticism, as the “artist's hardness”, is a condition for the task of transvaluation of values, which Nietzsche intends to effect in himself.

Keywords: Asceticism, art, way of life, transvaluation, values.

Nietzsche constrói tipos diversos em 1888, para tentar juntar filosofia e arte em seu pensamento: o imoralista, o artista, o “filósofo da transvaloração”, o “Anticristo”. Ele se apresenta como psicólogo, como artista, como “filósofo”, como crítico da moral e da modernidade, sem lograr construir um tipo unificante (sintético) para todas as suas expressões literárias, estilos e formas de vida. A “filosofia da mentira”, como problematizaremos, não logra unificar de modo satisfatório a filosofia com a arte, pois Nietzsche está ainda de certo modo vinculado à vontade de verdade, à “paixão do

* Esse artigo foi possível graças ao apoio do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

conhecimento”. Procuramos mostrar neste artigo um caminho promissor para essa unificação, que foi apenas indicado por Nietzsche: a arte como forma de vida, ligada a tipos de ascetismo filosófico, como o dos “últimos estoicos”. No fundo, teríamos uma forma bem específica de “transvaloração”, que implicaria em novos confrontos com a modernidade e com suas manifestações decadentistas. As propostas de valores estéticos e de naturalização do ascetismo podem abrir caminho para uma estetização da vida, em meio à crise dos valores morais, sociais e políticos.

1. O ascetismo do espírito livre

Para compreendermos o valor positivo do ascetismo na filosofia tardia de Nietzsche, é preciso situar os sentidos do ascetismo para o espírito livre, no período intermediário de sua filosofia, até *Assim falou Zaratustra*. Desde o início da filosofia do espírito livre, o ascetismo é tratado como um meio para a libertação da moral, ou seja, como formas preparatórias para assumir a posição de imoralista¹; em termos mais positivos, o ascetismo é estimado como condição para criar novos sentimentos de valor, para buscar e assentar valores sobre novos modos de vida. Em 1888, como veremos no final, o ascetismo naturalizado é condição para o grande projeto de Nietzsche, de transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*). Entretanto, os ensaios de configurar o ascetismo (de modo estético e naturalista) nos modos de viver, de pensar e sentir do espírito livre são determinantes para a transvaloração.

Em *Aurora*², Nietzsche expressa seu interesse em aprender o “ascetismo prático” dos filósofos gregos, incorporando-o à educação dos

¹ Entre outubro e dezembro de 1876 Nietzsche elabora os “10 mandamentos do espírito livre”. Metade deles possuem um cunho negativo, começando com “Tu não deves...” (*Du sollst nicht...*); eles são renúncias e exercícios ascéticos necessários no caminho de libertação do espírito:

1. Tu não deves amar nem odiar os povos.
2. Tu não deves praticar nenhuma política.
3. Tu não deves ser rico e nem um mendigo.
4. Tu deves sair do caminho dos famosos e influentes.
5. Tu deves tomar tua mulher de um povo que não seja o dela.
6. Tu deves deixar teus filhos serem educados por teus amigos.
7. Não deves te submeter a nenhuma cerimônia da igreja.
8. Tu não deves te arrepender de nenhuma ofensa, mas por causa disso fazer uma boa ação.
9. Tu deves preferir o exílio, para poder dizer a verdade.
10. Tu deves deixar o mundo ir contra ti e precaver-te contra o mundo.” (FP 1876, 19[77])

² Serão utilizadas as seguintes abreviaturas para citar as obras de Nietzsche: NT (*O nascimento da tragédia*), HH (*Humano, demasiado humano*), A (*Aurora*), GC (*A gaia ciência*), ZA (*Assim falou Zaratustra*), BM (*Além do bem e do mal*), GM (*Genealogia da moral*), CW (*O caso Wagner*), CI

jovens e à sensibilidade moderna³. É importante, nesse sentido, ter em mente que a ascética (*Asketik*) não era algo sobrehumano, mas fazia parte da moral antiga, dos modos de vida cultivados pelos epicuristas e pelos estoicos.⁴

Nietzsche, como sabemos, é um pensador que valoriza os filósofos antigos, principalmente os pré-platônicos, os estoicos, os cínicos, os cétricos e os epicuristas, por conceberem a filosofia como modo de vida, por praticarem exercícios ascéticos de controle sobre si mesmo e sobre as paixões. Ao longo dos anos 1880, Nietzsche incorpora traços que ele valoriza em filósofos anteriores a ele para a sua própria tarefa filosófica. É assim que ele elabora o “ascetismo do espírito”⁵ (*der Asketismus des Geistes*). Para o Espírito Livre, o “ascetismo do espírito”, que abarca também o “ascetismo da virtude” (*der Ascetismus der Tugend*), oferece meios para o aumento do poder. Entretanto, as consequências mais imediatas da “tentativa ascética de viver sem moral” são negativas: “a pobreza de soldado, a proximidade da morte”⁶. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche compreende o ascetismo como um momento decisivo da própria constituição do “espírito” (*Geist*), expressando-o na figura do camelo. Das três metamorfoses do espírito descritas, a primeira trata de como o espírito se torna em camelo:

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado.

O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado. (*ZA I. Das três metamorfoses*)

Nietzsche configurou nas figuras do camelo e do leão vários exercícios ascéticos que a humanidade praticou por milênios, e que

(*Crepúsculo dos Ídolos*), AC (*O Anticristo*), EH (*Ecce homo*) e FP, para os fragmentos póstumos por nós traduzidos, conforme a convenção adotada pelos editores G. Colli e M. Montinari, na *Kritische Studienausgabe* (KSA), que é seguida por Paolo D'Iorio, na edição eletrônica e-KGWB: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

³ Cf. A 195.

⁴ Cf. nesse sentido, o FP 1880 3[53], e tb. GC 45 e 306.

⁵ Nietzsche empregou vários termos para designar a ‘ascética’, a ‘ascese’ e o ‘ascetismo’: *Asketismus*, *Ascetismus*, *Ascetism*, *Asketism*, *Ascetik*, *Asketik*, *Asketenthum*, *Askese*, *Askesis*, *ascese*. Como não há uma distinção nítida em sua obra entre esses termos, empregamos “ascetismo”, “ascese” e “ascética” como sinônimos. Eles possuem sentido tanto positivo quanto negativo, dependendo da forma de vida em que são aplicados. Até *Humano, demasiado humano*, o ascetismo tem conotação preponderantemente negativa, como exercícios próprios de morais e religiões, principalmente da cristã. Na obra tardia, a naturalização do ascetismo é posta a serviço dos tipos de seres humanos e formas de vida ascendentes, conforme a compreensão nietzschiana de vida afirmativa: a saber, da vida como vontade de poder.

⁶ FP 6[4] inverno de 1882 – 1883. Cf. tb. FP 1882 6[1 – 4] e FP 1884, 25[24] e FP 1884, 26[261].

determinaram o seu caráter. O que mais lhe importava, no entanto, era a prática ascética do Espírito Livre (*der Freigeist*). Imbuído do *pathos do ascetismo* (*Pathos des Asketenthums*), o espírito do leão pratica com disciplina e rigor, a ‘ginástica da vontade’, fruindo do sentimento transbordante de poder e plenitude, no deserto solitário de sua libertação. Assim sendo, a *askesis* presente no “tu deves” do camelo é condição necessária para o “eu quero” do leão (segunda metamorfose). Somente na terceira metamorfose (como o leão se torna criança), o “espírito” reúne os meios anteriores para a intensificação de seu poder, que é simbolizado na inocência da criança, imersa no devir⁷. Nessa mesma época, Nietzsche descreve esse percurso ascético tão vasto, que se configura na própria história da moral e na cultura, por seus recursos engendrados, que são apropriados, por fim, pelo indivíduo livre, para dar “estilo” ao seu caráter e à sua existência singular. Através das três metamorfoses abre-se o caminho para o ser humano reconquistar *sua* natureza mais própria, a natureza dos instintos, que é potencializada e transfigurada no espírito. O espírito, desse modo, não é uma entidade estranha ao corpo, mas é uma direção da vida instintiva. Em um fragmento póstumo dessa mesma época (primavera de 1884), Nietzsche trata desse mesmo processo de superação da moral, como sendo “o caminho para a sabedoria”:

O caminho para a sabedoria.

Indicações para a superação da moral

O primeiro passo. Melhor adorar (e obedecer e aprender) do que qualquer um. Juntar todas as coisas dignas de veneração e deixá-las lutar entre si. Carregar tudo o que é pesado. Ascetismo do espírito – coragem, tempo da comunidade.

O segundo passo. Quebrar o coração que venera (como alguém que *está firmemente ligado*). O espírito livre. Independência. Tempo do deserto. Crítica de tudo o que é venerado (idealização do que não é venerado). Tentativa de estimativas invertidas.

O terceiro passo. Grande decisão, para uma posição positiva, para a afirmação. Nenhum deus, nenhum homem *sobre mim!* O instinto do criador que sabe *onde* ele coloca a mão. A grande responsabilidade e a inocência. (Para desfrutar de algo, é preciso aprovar *tudo*.) Dar a si mesmo o direito de agir. (FP 1884 26[47])

O ascetismo do espírito, conforme é elaborado nesse fragmento póstumo, é tanto condição para superar a moral (em sentido pejorativo, da moral que guia ao apequenamento do ser humano) quanto para o

⁷ Cf. FP 25[351] – primavera de 1884.

estabelecimento de novos valores, não “morais”, naturalistas, e para dar vazão ao instinto de criação de novos modos de vida para si mesmo, para além das coações da sociedade e dos códigos morais⁸.

O filósofo de espírito livre critica as morais prescritivas e universalistas, à medida que elas negam a natureza instintiva do ser humano. Mas Nietzsche valoriza um sentido de moral, já valorizado em escolas antigas, como o epicurismo e o estoicismo, da moral como condição de existência e fomento da vida – como constituição do *ethos* individual⁹. Assim, ele configura com determinação práticas ascéticas, até chegar a versões radicais, como o “ascetismo dos fortes” (*der Asketismus der Starken*) na primavera de 1888, quando Nietzsche se dedica em Turim para a escrita do *Caso Wagner* e para o projeto de transvaloração dos valores¹⁰.

Até a época de elaboração da obra *Assim falou Zaratustra*, as considerações sobre o ascetismo centram-se na configuração (ético-estética) de si mesmo. Elas são relevantes, pois Nietzsche mostra a importância de concentrar, alimentar e intensificar os pendores mais fortes e naturais de cada um, para poder ‘estilizar’ a existência singular. A prática de exercícios de autocontrole, o cultivo de hábitos saudáveis, os exercícios de combate à veemência das paixões e as práticas de espiritualização das paixões possibilitam que o ser humano tenha contentamento consigo mesmo, fruindo de si até mesmo na renúncia, na dor e no desprendimento dos valores do ‘rebanho’.

Para chegar a novas configurações de si, à vitória sobre o espírito de peso e sobre a heteronomia moral, é preciso que muitos homens, em diferentes épocas, tenham obedecido, padecido fome, praticado exercícios de privação corporais e anímicos, como os ascetas da filosofia vedanta, como na “ascese prática” dos filósofos gregos, ou no “ascetismo mais popular” dos

⁸ Cf. FP 1882 4[51].

⁹ Nietzsche chega a ponderar em alguns escritos a necessidade de haver códigos morais prescritivos, em relação à coletividade. Como no fragmento póstumo de 1884, em que ele estabelece a “hierarquia dos criadores de valores”: “a) os artistas; b) os filósofos; c) os legisladores; d) os fundadores de religião; e) os homens supremos, como regentes da Terra e criadores do futuro”. (FP 1884 26[258]) Parece-me que esta hierarquia é apresentada em ordem ascendente. Entretanto, Nietzsche insiste na obra tardia no sentido de que o indivíduo autônomo e extramoral deve estabelecer e seguir sua própria hierarquia dos valores. Essa é uma questão complexa, pois quando se volta para o plano social e político, a criação dos valores (um dos aspectos da transvaloração) tem pretensão de abarcar o conjunto dos seres humanos, a “humanidade”, distinguindo entre os que mandam e os que obedecem.

¹⁰ Ao comentar *O caso Wagner*, Andreas Urs Sommer entende que a estratégia geral dessa obra é “propiciar uma nova orientação valorativa na atualidade” (URS SOMMER, 2012, p. 18). Essa afirmação reforça minha hipótese, de que já nos escritos da primavera de Turim, principalmente em *O caso Wagner*, Nietzsche propõe a transvaloração de um modo mais polêmico, com pretensões de intervir nos rumos da *décadence* moderna.

germanos ávidos de rapina¹¹. Nesse sentido, as análises do ascetismo na *Genealogia da moral* são aprofundamentos das perspectivas abertas nos anos anteriores.

2. Os “últimos estoicos” e as novas aflorações do impulso artístico

Na época em que elaborava *Além do bem e do mal*, Nietzsche tecia novas considerações sobre o ascetismo. Na nova orientação de seu pensamento, com foco na crítica da modernidade e da moral, a pretensão maior é incidir sobre os diversos âmbitos do mundo moderno, principalmente na moral, na cultura, na arte, na política e na religião. É nesse sentido que o ascetismo passa a ser considerado como “meio temporário para represar nossas paixões, – para fornecer-lhes perigos e grande estilo –” (FP 1885 2[21]). O represamento, congestionamento ou concentração das paixões não tem em vista somente o indivíduo singular, mas a “humanidade” como conjunto dos seres humanos, que necessitam de uma nova hierarquização dos valores, dos costumes e dos modos de sentir.

É em *Além do bem e do mal* que temos as primeiras menções à transvaloração dos valores na obra publicada. Na primeira menção, Nietzsche afirma que a fórmula do “Deus na cruz” foi “a transvaloração de todos os valores antigos” (BM 46). Ou seja, os judeus conquistaram a primeira vitória na longa rebelião dos escravos na moral. O Cristianismo e a Revolução Francesa seriam outras vitórias significativas na história da moral e da civilização ocidental. A primeira menção, portanto, ocorre em um contexto de análise da natureza da religião. Nietzsche analisa, nesse contexto, os sacrifícios exigidos pela fé cristã, principalmente no caso exemplar de Pascal. Apesar de ter sido arruinado pela moral cristã e pelos paradoxos da fé, Pascal é um modelo de espírito ousado e determinado em suas práticas ascéticas. Logo em seguida, nesse capítulo (A natureza religiosa), o ascetismo na religião é considerado como um meio de “educação e enobrecimento quase indispensáveis” (BM 61). Se já no início dessa obra Nietzsche considerava a filosofia como a forma mais espiritual da vontade de poder, agora Nietzsche quer que o Filósofo se aproprie da religião como um reservatório de “meios de cultivo e de educação” dos seres humanos. Ou seja, se o ascetismo foi um meio de poder dos sacerdotes¹², o Filósofo poderia, enfim, se apropriar dessas práticas herdadas da religião para seus próprios fins, a saber, a construção de

¹¹ Cf. GM III, 12.

¹² Cf. FP 1885 7[5].

novos tipos de homens afirmativos. É nesse contexto que ocorre a segunda menção à transvaloração dos valores em *Além do bem e do mal*. Novos filósofos são necessários para “transvalorar” valores eternos, para incitar à produção de valorações opostas, para impor “novos rumos à vontade de milênios”. Esse novo tipo de filósofo poderá, caso consiga reunir as condições necessárias, “ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo” (BM 203). É um projeto de radical autonomia e de autodeterminação, que pressupõe ir além da postura um tanto contemplativa do espírito livre (do período intermediário). O ser humano é um animal ainda não fixado. Novos tipos de homem podem ser fixados, a partir de hábitos, costumes, de modos de vida e de pensamento. A tarefa da cultura e da educação é grande, sendo necessárias muitas gerações para que esses modos de vida e traços de caráter se fixem (com duração relativa) como uma segunda natureza, ou seja, pela força do hábito certos modos de vida adquirem a espontaneidade do instinto. O ascetismo, nesse sentido, pode fornecer meios valiosos para a tarefa da transvaloração:

... uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria de aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade; por outro lado, a necessidade de tais líderes, o apavorante perigo de que possam faltar, malograr ou degenerar — estes são *nosso*s cuidados e preocupações, sabem disso, espíritos livres? estes são os pesados, remotos pensamentos e temporais que cruzam o céu de *nosso* vida. (BM 203)

A transvaloração de todos os valores de Nietzsche (na época tardia) pressupõe uma “declaração de guerra” aos valores decadentes, para possibilitar a vitória dos valores afirmativos, cujo modelo ainda continuam sendo as aristocracias antigas, principalmente a grega e a romana. Através do modo de vida do “imoralista”, ele pretende dar um valor superior ao que foi menosprezado. Após *Além do bem e do mal* essa perspectiva é desenvolvida com determinação, através do ensaio de naturalização da ascética: “Eu quero naturalizar novamente a ascética” (FP 1887 9[93]). Esse ascetismo naturalizado já é uma efetivação (um pôr mãos à obra) da transvaloração, através da “ginástica da vontade”, dos cuidados com o corpo, com a dieta, através do cultivo de hábitos salutares.

Assim, podemos compreender o novo sentido de ascetismo, quando Nietzsche afirma: “nós, os últimos estoicos”, como aqueles que se preparam

para essa grande tarefa. Esses estoicos excêntricos são os “imoralistas”, os “espíritos livres” (*die freien Geister*), audazes ao ponto de lançar-se ao proibido, com sua “mais espiritual vontade de poder”, cuidando de perfeccionar a “honestidade”, a única virtude que lhes resta:

E se no entanto nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos *duros*, nós, os últimos estoicos!, e enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso “*nitimur in vetitum*” [lançamo-nos ao proibido], nosso ânimo e aventura, (...). (BM 227)

Temos de ter em mente que a dureza aqui apresentada é a “dureza de artista”, seu poder de configurar o caos de seus impulsos, de estilizar e transfigurar suas paixões, de dar forma e consistência aos seus sentimentos em modos de vida afirmativos. É nesse sentido que a naturalização do ascetismo implica numa valorização da arte. Nesse sentido, as morais¹³, as religiões, as filosofias são vistas como formas de arte, da habilidade artística tipicamente humana de falsear, interpretar, organizar e simplificar a realidade, para os fins humanos. Ou seja, são formas de aparência, de vontade de ilusão, de superfície. A própria paixão do conhecimento seria, assim, uma afloração do homem artista. Em *O Anticristo*, temos uma formulação bem esclarecedora desse impulso artístico: o homem do conhecimento é “artista e transfigurador da crueldade” (AC 57). Entre 1887 e 1888 Nietzsche vai ainda tratar do homem do conhecimento (filósofo) como aquele que tornou o ascetismo em instinto, em natureza. Mas é sempre como artista, que quer moldar artisticamente sua forma de vida e se contrapor à decadência do mundo moderno.

Para o Nietzsche tardio, o tipo *ascético*-moral da religião cristã é desprezível, à medida que a renúncia de si implica em esgotamento do seu corpo e da sua mente. A crítica ao ascetismo como o modo de vida dos ‘malogrados’ e de seu grão-mestre, o sacerdote ascético, daqueles que querem fugir do mundo que lhes perturba, é articulada com uma avaliação do ascetismo dos filósofos.

¹³ Cf. BM 291.

3. O ascetismo dos filósofos

Na *Genealogia da moral* Nietzsche reinterpreta a história do ascetismo a partir de suas novas análises da fisiologia e da psicologia. Nesse sentido a “ascética inteira” é considerada como um entorpecimento e uma hipnotização de todo o sistema nervoso e intelectual¹⁴. O sacerdote ascético quer, primeiramente, propiciar o acúmulo de sentimentos de culpa e de dor em seu rebanho doente. Assim, a interpretação do sofrimento como culpa, como pecado, gera um excesso de sentimentos, que é descarregado nas práticas e ritos religiosos, assim como em pequenas ações da vida cotidiana. Mas o foco é a vida no além, a promessa da redenção definitiva do sofrimento na vida eterna. Assim, os doentes e esgotados lidariam asceticamente com as dores e feridas na sua existência terrena. Entretanto, falta ao sacerdote ascético a dureza para, *como artista*, dar forma aos seres humanos¹⁵, de modo a intensificar seu poder e sentimento de poder na vida efetiva, ou seja, nas relações de poder próprias do mundo humano, social e cultural.

Nietzsche se esforça na *Genealogia da moral* para mostrar que os “autênticos Filósofos” são capazes dessa dureza de artista, de modo a abrir o caminho para novos tipos humanos, afirmativos e configuradores de novos modos de vida, além da moral do rebanho. Antes disso, porém, o ascetismo dos filósofos tem um sentido bem mais preparatório: livrar-se das perturbações que os impedem de serem os artistas configuradores de sua própria existência e de possibilitadores de novas formas de vida, a serem aprimoradas pelas gerações vindouras.

Na breve genealogia do espírito filosófico que ele esboça nos parágrafos 6, 7, 8 e 9 da *Genealogia da moral*, a propensão dos filósofos ao ideal ascético evidencia que a filosofia só pôde surgir a partir do ascetismo, usando a máscara e usurpando o hábito dos ascetas:

Todo animal, portanto também *la bête philosophe*, busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos (...) tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum*. (GM III 7)

¹⁴ GM II 3

¹⁵ Cf. GM III 24.

Para o Filósofo autêntico, desse modo, o ideal ascético é o caminho próprio para o poder e para constituição de si, por reunir as condições para a “mais alta espiritualidade”¹⁶. Assim, exercícios ascéticos de culturas e religiões antigas são meios propícios para engendrar espíritos fortes e livres. O elogio da solidão é seguido por uma recomendação viva para que os filósofos não se casem. Heráclito é ainda o grande modelo de filósofo solitário, tal como o jovem Nietzsche já o valorizava. O casamento de Sócrates, por seu turno, é visto como uma exceção, permitida a esse grande irônico, uma vez que não lhe impedia (ao contrário, até estimulava!) a prática de seus exercícios ascéticos. Nietzsche até mesmo julga encontrar apoio nos Fisiólogos para certos saberes ‘intuitivos’ a que chegou nas suas considerações sobre o ascetismo, como o dos efeitos nocivos do coito para os atletas (Cf. GM III 8). Esse ódio dos filósofos em relação à sensualidade, seu retiro para o “deserto”, sem paixões e ilusões de seu tempo, são condições ascéticas para chegar à mais elevada espiritualização. Essa é uma questão que importa bastante a Nietzsche, pois ela resume o sentido positivo do ascetismo nos Filósofos autênticos, entre os quais ele presume estar! Quando esses exercícios ascético-espirituais se tornam instinto dominante pode surgir, enfim, o tipo do Filósofo livre e independente, tão valorizado por ele. Em 1888, Nietzsche dará o passo decisivo para se reassumir, com motivos mais concretos e mais ligados à sua própria constituição fisiológica, como o Filósofo, o espírito mais independente da Europa, com forte conotação artística e literária. Entretanto, já em GM III 8, Nietzsche ousa se colocar entre os Filósofos (“Nós, Filósofos”), entre os espíritos fortes, seguros de si, que valorizam acima de tudo a independência e a liberdade de espírito. Mas esses espíritos livres ainda estão isolados em sua paixão do conhecimento, sem conseguir intervir na modernidade e em sua cultura decadente. Somente em 1888 Nietzsche buscará reunir as condições para que os mais “espirituais” sejam também os legisladores e os mais poderosos. Mas esse é um passo muito arriscado e incerto, como veremos ao final.

Retornemos ao contexto da *Genealogia*. Até agora, o Filósofo só pôde existir com a máscara do ascetismo. Mas o ânimo de Nietzsche logo arrefece, quando constata que foi outra conformação de ascetismo que triunfou no Ocidente. A criação de novas artes de transfiguração (até mesmo do que há de mais horrível e penoso) é relegada aos Filósofos do futuro, pois no decadente

¹⁶ Nietzsche compreende a espiritualidade (*Geistigkeit*) como sinônimo de espiritualização (*Vergeistigung*), a saber, como um movimento próprio da natureza instintiva humana, como poder do próprio ser humano de interiorizar e direcionar seus impulsos. Por meio do ascetismo, o ser humano pode desenvolver as formas mais “espirituais” da vontade de poder.

mundo moderno não há forças e condições para a enorme tarefa de transvaloração e configuração. A modéstia do pensador Nietzsche, que recua de seus propósitos afirmativos, para pedir ajuda as Fisiólogos, Historiadores e Psicólogos, no intuito de investigar como esse vínculo estreito entre Filosofia e ascetismo opõe-se à megalomania do autor do *Ecce homo*, que afirma seu próprio Eu como destino e “raio aniquilador” de tudo o que é decadente, em suma, como aquele que efetiva em si a transvaloração. Na *Genealogia*, há um longo caminho, que levará aos Filósofos futuros, com melhores condições para resolver o problema dos valores humanos. Por isso, é preciso avaliar o significado do ascetismo no “verdadeiro filósofo” Schopenhauer.

Que significa um filósofo como Schopenhauer¹⁷ render homenagem ao ideal ascético? Com essa pergunta Nietzsche não está preocupado ainda em tratar de uma questão estética (a centralidade da experiência do criador) para seu projeto de transvaloração dos valores, mas seu foco está em apreender um sentido profundo e afirmativo no ascetismo dos filósofos. A indicação inicial é que, com essa homenagem, o Filósofo “quer livrar-se de uma tortura” (GM III 6). A veemência com que Schopenhauer quer se livrar das paixões por meio da contemplação estética o aproxima da ataraxia de Epicuro, do efeito calmante sobre a vontade. Ao contrapor a compreensão do belo de Stendhal, como promessa de felicidade, à concepção estética quietista de Schopenhauer, o autor da *Genealogia* indica que ele pretende desenvolver esses temas na *fisiologia da estética* (Cf. GM III 8). Esses temas serão desenvolvidos com novas ênfases no ano de 1888, em relação ao projeto grandioso da transvaloração dos valores. Os aspectos afirmativos da arte, em contraposição ao ideal ascético, nesse sentido, são centrais na fisiologia da arte, como trataremos na quarta parte deste artigo.

Assim como todas as coisas “boas” de hoje, também o ascetismo dos Filósofos foi visto como “ruim” no passado, e foi visto com desconfiança, principalmente no período mais antigo da moral, da eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*), que era baseado na obediência aos costumes e à autoridade das tradições. Essa tendência ao excesso, à violentação da natureza exterior e interior seria uma forma diferente de crueldade consigo mesmo em relação ao caráter contemplativo dos ascetas antigos. Os “velhos brâmanes” e outros

¹⁷ João Constâncio interpreta o ascetismo do filósofo Schopenhauer em sentido negativo, como uma “negação do amor de si”, oriunda da compaixão. Assim sendo, o ascetismo implicaria em negação da vontade. Nietzsche compreenderia a vontade ascética como vontade de nada em suas investigações sobre o ideal ascético na Terceira Dissertação da *Genealogia* (Cf. CONSTÂNCIO, 2018, p. 64-67). Entendo que Nietzsche não subsume completamente na *Genealogia da moral* e nos escritos de 1888 o ideal ascético à vontade ascético-niilista em Schopenhauer, à medida que ele vê o ascetismo filosófico de Schopenhauer também como cultivo de si mesmo e como disciplina do espírito.

seres religiosos e contemplativos da Antiguidade, como Buda, estariam na gênese do espírito filosófico¹⁸. Os Filósofos, nesse sentido, necessitaram imitar tipos ascéticos já existentes, para terem autonomia e liberdade de espírito. Mas somente os Filósofos do futuro poderiam assumir a tarefa de fornecer outra valoração da vida humana, diferente da do sacerdote ascético. Entretanto, o sacerdote ascético foi a “única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar...” (GM III 10). O problema é que na História do homem ocidental o modo de valorar do sacerdote ascético preponderou sobre o modo de vida dos Filósofos e espíritos fortes. Provisoriamente, ele precisou se despedir das tarefas criativas do Filósofo do futuro na *Genealogia da moral*, para concentrar-se no imenso poder e significado do ideal ascético nesse tipo tão hostil à vida.

Em 1888, no entanto, Nietzsche não projeta mais sua tarefa nos Filósofos do futuro, mas a si mesmo como o “Filósofo da transvaloração de todos os valores”. Em certo sentido, Nietzsche é o artista da transvaloração, à medida que contrapõe valores estéticos aos ideais ascéticos. A forma de vida de “artista”, afirmativa e transfiguradora, no sentido amplo por ele compreendido, seria o contramovimento à *décadence* moderna.

No âmbito da genealogia, importa a coragem do artista Richard Wagner para o ideal ascético, quando este se apoia no filósofo Schopenhauer. O *Parsifal* de Wagner, com seu elogio da castidade, seria uma espécie de epílogo e de drama satírico, por meio do qual o trágico Wagner quis se despedir de seus contemporâneos com um “excesso da *mais crua forma* da antinatureza do ideal ascético, enfim superada” (GM III 3). No fundo, é um elogio a Wagner, pois essa “deliberada paródia” do trágico seria uma espécie de vitória sobre si, o triunfo de sua “última e mais elevada liberdade de artista”. (GM III 3) Ao propor a renaturalização do ascetismo, Nietzsche quer reunir condições propícias para novos valores estéticos, para sua forma mais afirmativa de “liberdade artística”. Essa tentativa está ligada ao projeto da fisiologia da arte, em que o ascetismo na arte e nos artistas passa a ser muito valorizada enquanto meio para a libertação da moral e para a constituição de si, em contraposição à glorificação do ascetismo pelo artista Richard Wagner, que não conseguiu se libertar completamente dos desvarios morais e religiosos.

4. A fisiologia da arte e a filosofia da mentira

Em 1888, Nietzsche retorna ao ascetismo de Richard Wagner, no registro de suas análises da decadência moderna. Nos fragmentos póstumos da

¹⁸ Cf. GM III 9.

primavera de 1888, nos quais estão os escritos preparatórios a *O caso Wagner*¹⁹, [e também o esboço do “ascetismo dos fortes”], Wagner é designado como tipo de artista da *décadence*, juntamente com outros artistas e literatos, como Baudelaire e Victor Hugo. Schopenhauer conta como o filósofo decadente, que ainda buscava salvar o ascetismo negador cristão, por meio da moral da compaixão. Foi Schopenhauer, o filósofo da *décadence*, defensor da compaixão e da resignação, que teria revelado “o artista da *décadence* a si mesmo” (CW 4). Com isso, Wagner passa a ser caracterizado como “*o artista da decadence*”, como “típico *décadent*” (CW 5), que resumiria a modernidade. Há um apanhado de observações psicológicas (como tipos psicológicos, as heroínas de Wagner seriam doentes) e de considerações fisiológicas, à medida que Wagner é o caso mais interessante para “médicos e fisiólogos” – e para o próprio Nietzsche. São empregados ali recursos psico-fisiológicos para provar que Wagner, o artista moderno *par excellence*, tornou a arte doente. A música de Wagner, com sua teatralidade e arrebatamento, tem uma relação íntima com a fisiologia, de modo que Nietzsche quer explicitar os defeitos, a degenerescência fisiológica da arte de Wagner. No início da seção 7, após esboçar o quadro do declínio da arte, do artista e de seu caráter, Nietzsche menciona novamente sua intenção de desenvolver o capítulo “Fisiologia da arte”:

Terei oportunidade (num capítulo de minha obra principal que levará o título de “Para a fisiologia da arte”) de mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente, uma forma de histerismo), tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner: (...) Wagner era algo *perfeito*, um típico *décadent*, no qual não há “livre-arbítrio”, e cada feição tem sua necessidade. (CW 7)

Sem querer entrar aqui nas questões da degenerescência fisiológica e nas críticas a Wagner como “hístico” e “neurótico”, queremos enfatizar o que Nietzsche contrapõe a Wagner como tipo de artista decadente. O “filósofo da transvaloração” pressupõe que os tipos fortes (ainda indefinidos) possuiriam uma grande saúde, forças vitais inesgotáveis, um grande capital acumulado, enquanto os fracos se consumiriam no seu irremediável processo de esgotamento, pois são fisiologicamente doentes, ou seja, padecem do decréscimo da “força vital”²⁰. Mas essa força vital só pode ser proclamada a

¹⁹ Cf. FP 1888 15[6] e FP 1888 16[33-38].

²⁰ Para G. Moore, essa força vital (*Lebenskraft*) seria compreendida como força artística, de modo que “O Nietzsche tardio chama de vontade de poder essa ‘força artística primordial’ comum ao estado

partir da perspectiva valorativa adotada por Nietzsche, a saber, da perspectiva da vontade de poder da vida ascendente. Não se pode reduzir o valor de uma ação a “valores fisiológicos”, pois, em si mesma a ação não possui valor²¹. É o ser humano que atribuiu valor às coisas e que embeleza o mundo. Apesar dessas objeções, Nietzsche procederá à redução dos valores estéticos a valores fisiológicos, que seriam aplicados a tipos de homens, e não às ações. Penso que Nietzsche poderia sustentar também os valores estéticos a partir de pressupostos fisiológicos distintos, englobando também estados doentes e patológicos.

Os valores estéticos próprios de uma constituição fisiológica sadia se configuram num tipo afirmativo e sintético (Goethe é o modelo destacado), em contraposição à decadência dos tipos fracos, dos esgotados (Wagner é o caso típico de decadência artística e fisiológica)²². Depois de criticar o histrionismo decadente de Wagner, Nietzsche poderia atuar no palco do mundo moderno como um *histrion* dionisíaco redivivo, tendo uma “grande saúde” ao fundo. Para tanto, ele precisa afirmar o valor da arte como contramovimento ao esgotamento moderno.

Nietzsche propõe o seu modelo de arte como contramovimento à *décadence* e a todas as formas de niilismo:

A arte e nada mais do que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida.

A arte como a única força superior em contraposição a toda vontade de negação da vida, como o anticristão, antibudista, antiniilista *par excellence*.

A arte como a *redenção do que conhece*, – daquele que vê, que quer ver o caráter terrível e problemático da existência, do conhecedor trágico.

A arte como a *redenção do que age*, – daquele que não apenas vê o caráter terrível e problemático da existência, mas ama-o, quer amá-lo, do homem trágico-guerreiro, do herói.

estético e à vida animal” (MOORE, 2002, p. 109). É importante destacar, nesse contexto, que Nietzsche assume, no mundo pós-darwiniano, que os valores estéticos repousam em valores biológicos, para sustentar sua hipótese evolutiva oposta, de que o aumento de poder e o avanço da vida ocorrem a partir desse impulso vital, artístico, configurador, da vontade de poder. Essa assunção está sempre presente nos desenvolvimentos da fisiologia da arte, como bem analisa G. Moore.

²¹ Cf. FP 1888 14[184]. Nessa anotação póstuma, Nietzsche compreende os “valores biológicos” e os “valores fisiológicos” como sinônimos.

²² Acerca da imbricação entre *décadence* artística e *décadence* fisiológica no tipo Wagner, confira MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 15-17. Segundo Müller-Lauter, Nietzsche não se limita a criticar a *décadence* em Wagner como fenômeno estético: ao evidenciar as condições fisiológicas da arte, da pessoa e do tipo de artista em Wagner, Nietzsche ataca um problema maior, que é a decadência do mundo moderno.

A arte como a *redenção do que sofre*, – como caminho para estados em que o sofrimento é desejado, transfigurado, divinizado, em que o sofrimento é uma forma do grande encanto. (FP 1888 17[3])²³.

Essa compreensão da arte resume bem os esforços afirmativos de Nietzsche em 1888. É uma referência ao valor da arte em *O nascimento da tragédia*, agora reassumida na configuração da fisiologia da arte e da vontade de poder enquanto arte²⁴. Mas que “arte” é o grande estimulante da vida? E que tipos de ascetismo podem contribuir para a configuração de formas de vida afirmativas? Não se trata aqui da arte das obras de arte, ou da avaliação do processo de criação, mas de uma ampliação das capacidades artísticas humanas para o *ethos*, para o modo de vida do ser humano que conhece, age e sofre. A construção de novos tipos afirmativos, sintéticos, não é uma mera projeção de imagens fictícias. Nietzsche está também concentrado em produzir em si mesmo esse tipo artístico afirmativo. Se na juventude ele louvou Wagner como aquele que foi disciplinado pelo “impulso artístico”²⁵, o Nietzsche tardio quer disciplinar a si mesmo com exercícios ascéticos, segundo as exigências do “impulso artístico”. Assim, podemos entender melhor a ênfase e a retomada do impulso artístico dionisíaco nos escritos de 1888. Ao se encaminhar para o encerramento do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche refere ao dionisíaco e ao trágico como suas grandes inovações da juventude, às quais ele retorna com renovado entusiasmo: “E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os

²³ Uma formulação semelhante, também em referência ao *Nascimento da tragédia*, ocorre no FP 1888 14[17].

²⁴ O jovem Nietzsche já compreendia o dionisíaco e o apolíneo a partir dos “fenômenos fisiológicos” do sonho e da embriaguez (Cf. NT 2). E ponderava, em escritos póstumos da época do *NT* que “Estética só tem sentido enquanto ciência da natureza: do mesmo modo, o apolíneo e o dionisíaco” (FP 1871-1872, 16[6]. Cf. tb. FP 1871-1872, 16[42]). Entretanto, são leituras muito amplas e dispersas, ligadas ao vitalismo que predominava na biologia de seu tempo, por exemplo, na assunção de que há um *Bildungstrieb*, ou um *Kunsttrieb*, como impulso criativo da própria natureza. É sintomático que em 1881 Nietzsche se expresse com sinceridade a seu amigo F. Overbeck: “Dito com confiança: o pouco que consigo trabalhar com meus olhos agora diz respeito quase exclusivamente aos estudos fisiológicos e médicos (estou tão mal informado! – e realmente preciso tanto *saber!*)” (Carta a F. Overbeck, de 20-21 de agosto de 1881: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1881,139>). Essa carta, em que Nietzsche pede para o amigo encomendar vários livros de ciências (de O. Caspari, O. Liebmann, J. G. Vogt, entre outros) marca uma nova fase dos estudos de fisiologia nos anos 1880, que serão apropriados para a formulação da vontade de poder, da teoria das forças e da fisiologia da arte.

²⁵ Cf. FP 1874 33[15], em que Nietzsche elogia Wagner por sua disciplina ascética a partir do impulso artístico (*Kunsttrieb*): “A natureza ética de Wagner foi disciplinada pelas exigências sempre mais fortes de seu impulso artístico”. Cf. também o FP 1874 32[15], em que a menção ao impulso artístico como elemento disciplinador é referida de modo indefinido ao ser humano: “Um homem que é disciplinado por seu impulso artístico”.

valores: (...)”. (CI, O que devo aos antigos, 5). Mas o *histrion* dionisíaco, com sua atuação teatral, com seus caracteres cômicos, com suas bufonarias, se afasta da tragédia e dos ensaios de uma filosofia trágica.

Nietzsche é artista sobretudo enquanto escritor. Para Giorgio Colli, o abandono das construções sistemáticas no ano de 1888 em prol da elaboração de outras obras, mais polêmicas, “artísticas” e não sistemáticas revela também novas facetas do Nietzsche artista. Temos que ter em mente que Colli compreende o autor de livros polêmicos, “Nietzsche”, como artista, mentiroso e comediante:

Quando Nietzsche quer publicar um livro, ele pensa primeiramente nos leitores e, por esse motivo, ele se torna artista, portanto – conforme o significado que esse conceito tem para ele – mentiroso e comediante: (...). Temos então de procurar nos fragmentos póstumos o Nietzsche que diz a verdade, o filósofo, e nas obras publicadas, o artista? Esse questionamento, na verdade, é simplificador, sobretudo quando se quer ampliar a relação geral entre os escritos póstumos e os publicados, mas ele pode nos auxiliar a compreender melhor o último ano de criação literária de Nietzsche – do outono de 1887 até o final de 1888 –. (COLLI, 1988, p. 656)

O “filósofo da transvaloração” hesita nos escritos de 1888 em levar até o fim seus impulsos artístico-configuradores. São muito instigantes, no entanto, suas afirmações sobre o valor afirmativo da mentira, p. ex., quando ele diz que “a mentira é o poder”²⁶. Nesse sentido, G. Colli apresenta um desafio enorme para a filosofia do poder nietzschiana: na “Filosofia da mentira” (*Philosophie der Lüge*), a arte (como criação de ilusões e enganos) é vista como a expressão mais elevada do poder afirmativo humano²⁷. O homem como poeta, como artista e mentiroso, poderia triunfar sobre o caráter terrível da existência. Os tipos fortes da vida ascendente, que foram exceções dispersas no passado humano, também poderiam ser expressões desse poder artístico. Sob as condições de fraqueza do mundo moderno não seria mais possível atingir graus elevados de poder; por isso, o tipo forte do futuro deveria ser longamente preparado. Mas a “modernidade” é ambígua, não podendo ser reduzida a um esgotamento niilista. Nietzsche poderia incidir de modo afirmativo em seu tempo se tratasse a arte moderna da *décadence* como uma profusão de forças, que poderia ser aproveitada para o artífice e legislador do

²⁶ FP 1888 11[415].

²⁷ Cf. COLLI, 1988, p. 661.

futuro. Como compatibilizar as tarefas valorativas do artífice de legislador do futuro com as propensões do artista, com seus valores estéticos?

Nessa “filosofia da mentira”, a arte, a religião, a filosofia, a ciência, a moral seriam aspectos distintos de uma tendência preponderante à mentira. Sem os erros incorporados ao longo do devir humano não poderíamos viver. O problema da verdade retorna, sem perspectivas de solução. Nietzsche não assume inteiramente a posição do comediante e artista, que simplesmente afirma o valor da mentira. Podemos questionar, assim, se o critério do aumento de poder não seria mais uma expressão dessa “Filosofia da mentira” do que um critério da verdade. A nova orientação para a *Aesthetica* é um indício de um longo caminho a ser percorrido, que é escassamente desenvolvido na fisiologia da arte²⁸, na distinção entre as formas de embriaguez apolíneas, dionisíacas e a embriaguez dos fracos, modernos, esgotados. O próprio Nietzsche, como último discípulo do filósofo (*histrion*, bufão) Dioniso, se servirá da ascese, da dureza artística, para seu novo modo de pensar, de viver e de se expressar. Se ele detecta em Sócrates os estigmas da *décadence*, os modos artísticos dos gregos antigos, por sua vez, poderiam revelar também sintomas da vida ascendente, de novas configurações estéticas para Nietzsche e para os espíritos livres de um tempo por vir.

Em muitos momentos de sua obra tardia, principalmente no início de 1888, Nietzsche prezava muito o recolhimento, o isolamento criativo, a concentração solitária na sua tarefa filosófica, sem se pôr em cena²⁹ no grande palco da arte, da política e da cultura europeias. A partir da primavera de 1888 e, de modo mais decidido, a partir de setembro desse seu último ano de produção filosófica, ele mudou seus modos de vida. Ao passo que antes ele pretendia viver como um tipo de artista ascético e livre, agora ele passa a se preocupar com a glória e tem a pretensão hiperbólica de mudar os destinos do

²⁸ Helmut Pfotenhauer defende que Nietzsche tenta construir mais uma “arte da fisiologia” do que uma “fisiologia da arte”. No contexto das compreensões sobre a arte a partir da vontade de poder, há uma apropriação de algumas fontes fisiológicas para o desenvolvimento de valores estéticos e do valor da arte para a filosofia tardia de Nietzsche (Cf. PFOTENHAUER, 1984, p. 411 ss.). Essa ponderação é importante para compreendermos a relação entre arte e fisiologia no interior da transvaloração dos valores e na construção de modos de vida artísticos, no ano de 1888.

²⁹ Antonio Edmilson Paschoal interpreta de modo afirmativo esse *mis-en-scène*: a autoencenação filosófica de Nietzsche, no *corpus* de sua filosofia e no corpo de seu autor (que se serve de várias máscaras e figuras), principalmente em *Ecce homo*, teria um sentido construtivo, à medida que ele emprega de modo performativo recursos linguísticos, estilísticos e retóricos, buscando unificá-los em sua tarefa filosófica. O “modo autorreferencial e autobiográfico na exposição” é interpretado positivamente, como adoção de estilos que seriam desdobramentos de sua própria filosofia. A narrativa de si como experimento filosófico, enfim, é vista na perspectiva de “criação artística de si mesmo” (Cf. PASCHOAL, 2019, p. 158-166).

mundo... É assim que Nietzsche propõe o “ascetismo dos fortes” (*der Asketismus der Starken*), na primavera de 1888:

“Tarefa desse ascetismo, que é apenas um aprendizado passageiro, não um objetivo: libertar-se dos antigos impulsos de sentimentos [*Gefühls-Impulsen*] dos valores tradicionais. Passo a passo, aprender a seguir seu caminho para o “Além do Bem e do Mal”.

Primeira etapa: Manter atrocidades / cometer atrocidades

Segunda etapa, a mais pesada: Suportar condições miseráveis / cometer miserabilidades, incluindo como exercício preliminar: tornar-se ridículo, fazer o papel de ridículo.” (FP 1888, 15[117]).

Esse ascetismo é descrito como um conjunto de meios para a libertação da moral. Tratam-se de meios, atos e atitudes bem mais excêntricos e ousados, como cometer atrocidades, fazer coisas ridículas, sem temer o vício, a mentira e a má reputação. Mas é uma libertação negativa, por meio de várias práticas para perder a vergonha de si mesmo para, assim, conquistar a inocência no devir, no atuar (como ator) e no criar. A construção de novos valores estéticos fica ainda indefinida no projeto inconcluso da fisiologia da arte. Nietzsche compreende bem que a construção de valores estéticos precisa estar ligada a modos de vida artísticos, libertos das obrigações da moral e da política. Nos últimos meses de 1888, ele se dedica a “transvalorar valores”, procurando valorizar aquilo que foi muito desprezado pela moral, como os cuidados com o corpo, com a alimentação, as paixões e os prazeres artísticos. Assim, as várias formas de exercícios ascéticos que ainda cultivava foram valiosos para ele se tornar o artista de sua própria existência.

Referências

- CONSTÂNCIO, J. “Schopenhauer: mestre de Nietzsche. Sobre niilismo e ascetismo”. In: *Revista Softa*, Vitória (ES), vol.7, n.2, p. 59-81, Jul./Dez. 2018.
- COLLI, G. *Nachwort zu Band 12 e 13*. In: NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889. KSA 13*. Berlim/Munique: de Gruyter/DTV, 1988.
- MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Nietzsche a Richard Wagner*. In: *Cadernos Nietzsche*, 6, p. 11-30. São Paulo, GEN, 1999.

NIETZSCHE, F. W. *A genealogia da moral*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *O caso Wagner*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. W. *O nascimento da tragédia. Ou Os gregos e o pessimismo*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

_____. W. *O Anticristo*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. W. *Ecce homo*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 15 vols.

_____. W. *Digital critical edition of the complete works and letters (eKGWB)*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, ed. por Paolo D'Iorio. Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

PASCHOAL, A. E. “Acerca da encenação filosófica do “Senhor Nietzsche””. In: FERRARO, G.; FAUSTINO, M.; RYAN, B. (Org.). *Rostos do Si. Autobiografia, Confissão, Terapia*. Lisboa: Vendaval, v. 1, p. 151-167, 2019.

PFOTENHAUER, H. “Physiologie der Kunst als Kunst der Physiologie?”. In: *Nietzsche-Studien*, 13, p. 399-411, Berlim, 1984.

URS SOMMER, A. *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Nietzsche-Kommentar*, vol. 6/1. Berlim: de Gruyter, 2012.

Email: clademir.araldi@gmail.com

Recebido: 08/2021

Aprovado: 05/2022