

artigo

Nietzsche e a virada sobre o nascimento: o problema da duplicidade no espírito do sexo e do gênero

*Nietzsche and the turn about birth:
the problem of duplicity in the spirit of sex and gender*

ISADORA RAQUEL PETRY¹

resumo

Partindo da analogia feita por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* entre a duplicidade do apolíneo-dionísio e a guerra dos sexos, pretendo avançar rumo a outros momentos na obra do filósofo em que o problema da duplicidade e da diferença sexual é colocado como estratégia para repensar a relação entre saber, mulher e verdade. Por fim, parto das considerações de Nietzsche sobre a linguagem para dialogar com a teoria de gênero proposta por Butler, no intuito de extrair consequências epistemológicas relevantes das duas abordagens e apontando para a atualidade da filosofia de Nietzsche para as problemáticas de gênero.

palavras-chave

Nietzsche; Butler; Linguagem; Estudos de Gênero; Baubo

abstract

Starting from the analogy made by Nietzsche in The birth of tragedy, between the Apollonian-Dionysian duplicity and the war of sexes, I intend to advance towards other moments in the philosopher's work, in which he places the problem of duplicity and the sexual difference as a strategy to rethink the relationship between knowledge, woman and truth. To conclude, I bring Nietzsche's considerations about language in dialogue with the gender theory proposed by Butler, in order to extract relevant epistemological consequences from both approaches, highlighting the currency of Nietzsche's philosophy in contemporary gender issues.

keywords

Nietzsche; Butler; Language; Gender studies, Baubo

¹ Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNICAMP (FAPESP). E-mail para contato: isadorapetry@gmail.com

INTRODUÇÃO

Já são bastante conhecidas e difundidas entre nós as três ideias que norteiam o livro primogênito de Nietzsche:² a primeira, a de que a tragédia teria sua origem a partir da conciliação entre dois impulsos antagônicos, que são expressos pelos deuses Apolo e Dionísio. A segunda, a de que a tragédia morre por suicídio, com Eurípedes, que ao praticamente aniquilar o coro e prolongar o espaço concedido ao Prólogo, acabaria por perverter a experiência da tragédia pela máxima do *logos* socrático, para quem “tudo deve ser inteligível para ser belo”.³ Assim, Eurípedes seria somente uma máscara pela qual fala o que Nietzsche chama de “socratismo estético”. A terceira e última ideia principal é a de que a modernidade, até então em estado de decadência,⁴ estaria caminhando em direção a um renascimento do espírito trágico nas artes, e isso se daria através da *Obra de arte total* de Richard Wagner. Não comentarei aquilo que Nietzsche revê em sua primeira obra ou o que se mantém, nem o seu afastamento em relação a Wagner, Schopenhauer e à metafísica de artista e sua posterior substituição por uma fisiologia da arte, dado que não é essa a ênfase que pretendo dar neste artigo.⁵

Meu objetivo aqui é propor uma discussão a partir da primeira dessas ideias principais de *O Nascimento da Tragédia*, a relação de duplicidade entre Apolo e Dionísio, valendo-me da provocação contida na própria descrição desse Dossiê, ou seja, que possamos falar não apenas sobre o NT, mas, também, a partir dele, e eu acrescentaria: com ele. Nesse sentido, pretendo partir de determinadas analogias feitas por Nietzsche entre os deuses Apolo e Dionísio, para pensar se é possível extrair delas algumas reflexões a respeito da problemática da diferença sexual e da identidade de gênero. Pretendo, portanto, trazer alguma reflexões que embora partam de *O Nascimento da Tragédia*, não estão necessariamente presentes nesse livro. Outras, sequer ousar afirmar que estão presentes de modo sistemático na filosofia de Nietzsche. Com isso, quero dizer que o que proponho é pensar um campo de abertura – ou a abertura de um campo? – em que a filosofia de Nietzsche se mostre como pertinente e atual no que diz respeito às discussões contemporâneas sobre feminismos e gênero.

² Cf. MACHADO, R. (Org.) “Introdução: arte, ciência, filosofia”, in: MACHADO, R. Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

³ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.81.

⁴ Em *O Nascimento da Tragédia*, o termo utilizado por Nietzsche para falar da decadência ou do declínio da tragédia grega, se alastrando até a modernidade, é *Verfall* ou, ainda, *Niedergang*. Certamente não se trata da *décadence*, conceito que será elaborado por Nietzsche apenas tardiamente e no horizonte do seu diálogo com a literatura francesa, vindo a aparecer nas obras de 1888 que compõem o projeto editorial e filosófico da *Umwertung*. De todo modo, já na primeira obra de Nietzsche, há que se considerar a existência de um solo filósofo em que a análise histórica da cultura se realiza na conjuntura com a análise das expressões artísticas de uma determinada época e seus movimentos de expressão fisiológica – no caso, Sócrates. Isso é algo que o próprio Nietzsche reconhece em sua tentativa de autocrítica, escrita 14 anos após seu primeiro livro: “Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos?” (NIETZSCHE, F. Op.cit., 1992, p. 14).

⁵ A esse respeito, existem importantes autores na Pesquisa-Nietzsche que se ocuparam deste debate, como por exemplo: BURNETT, H. *Para ler O caso Wagner de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2018; GIACOLA JUNIOR, O. *O leitor de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022. E ainda, na pesquisa internacional com tradução brasileira: D’IORIO, P. *Nietzsche na Itália*. Trad. Joana Angélica D’Avila Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

I.

Logo nas primeiras linhas de *O Nascimento da Tragédia* (1), a fim de explicar a produção artística em geral, Nietzsche fará uma analogia entre o *apolíneo* e *dionisíaco* de um lado e, de outro, a relação heterossexual e binária entre homem e mulher: “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*: de modo análogo à maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a guerra é incessante e onde intervêm apenas periódicas reconciliações”.⁶ Em *Nietzsche on Gender*, Opperl⁷ comenta a estranheza que essa analogia causa, principalmente se considerarmos que tanto Apolo quanto Dionísio são deuses masculinos, cuja união sexual com vistas à procriação estaria fora de questão. Além disso, se *O Nascimento da Tragédia* não é um texto em que Nietzsche se propõe a refletir sobre as relações entre os sexos, como vemos aparecer em muitos de seus aforismos de *A Gaia Ciência*, *Além de bem e mal* ou ainda *Humano, demasiado Humano*, e *Ecce Homo*, por exemplo, então por que o filósofo o inaugura com um recurso de cunho sexual? E, ainda, teria *O Nascimento da Tragédia* atingido seu objetivo sem tal analogia?

Notemos que o termo utilizado por Nietzsche para se referir à analogia [ähnlich] entre o par apolíneo-dionisíaco e o par homem-mulher, ao qual se refere a “*der Geschlechter*”, é precisamente: *Duplicität*. O problema da “duplicidade” atravessa toda a obra de Nietzsche, de maneiras distintas.⁸ Em *O nascimento da tragédia*, a duplicidade se ancora na ideia de ágon (Ἄγων)⁹ isto é, na guerra entre Apolo e Dionísio como condição estruturante para o desenvolvimento da arte trágica. Mas quando estamos diante do solo das suas considerações sobre a mulher, o feminino e a diferença sexual, o conceito de duplicidade assume um papel particularmente importante: através dele, é possível perceber incluso as nuances da crítica de Nietzsche ao feminismo de sua época, mas, sobretudo, é no cerne do problema da duplicidade que entendemos como a crítica de Nietzsche às “categorias da razão” nos apontam para a problemática do sexo e do gênero como uma construção no interior de uma determinada prática de linguagem.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche retomará o problema da duplicidade entre os sexos sob a perspectiva do amor, em sua crítica à noção de *igualdade*:

nunca admitirei que se fale de direitos *iguais* do homem e da mulher no amor: tais direitos não existem. É que homem e mulher entendem por amor coisas diferentes – e faz parte das condições do amor; em ambos os sexos, que nenhum dos dois pressuponha no outro o mesmo sentimento, o mesmo conceito de “amor”.¹⁰

⁶ NIETZSCHE, F. Op.cit., 1992, p. 27. Tradução adaptada do original: “Die Fortentwicklung der Kunst an die Duplicität des Apollinischen und des Dionysischen gebunden ist: in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweierheit der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt”. Cf. NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*. In: *Kritische Studienausgabe*. Ed. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15. Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, vol. I., p. 25.

⁷ OPPEL, F. N. *Nietzsche on Gender. Beyond man and women*. London: University of Virginia Press, 2005. Todas as traduções são minhas e de caráter livre.

⁸ Brevemente, cabe remontar a *O caso Wagner*, que em perspectiva diametralmente oposta à obra de juventude, situará o problema da duplicidade sob a face da *décadence* moderna, como instinto-duplicidade [*Instinkt-Doppelzüngigkeit*].

⁹ Que pode também ser luta, batalha, jogo, concurso, envolvendo sempre a dimensão de forças que se opõem e resistem mutuamente. Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000, p. 21.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 264.

Se, por um lado, podemos admitir que as observações de Nietzsche que se seguem a partir daí, atribuem ao feminino e ao masculino papéis bastante engessados e até ultrapassados a respeito dos sexos, por outro, a crítica de Nietzsche à ideia de *igualdade* entre os sexos ecoa para sua crítica ao feminismo de sua época, que pretendia definir “a mulher” a partir de uma ideia abstrata e universal a respeito “do feminino”.¹¹ Nesse sentido é que o dito de Nietzsche em *Além de bem e mal*, acerca da “mulher em si”,¹² se dirige precisamente aos filósofos dogmáticos, aqueles que acreditam que a verdade, assim como a mulher, deve ser capturada na essência e trancada a sete chaves, para que não fuja voando.¹³

Mas o fio perseguido aqui remonta ao problema da duplicidade entre os sexos, que em *Ecce Homo*, por conseguinte, aparece sob a perspectiva do amor: “Amor – em seus meios a guerra [*Kampf*], em seu fundo o ódio de morte dos sexos”.¹⁴ O amor, nesse sentido, possui uma condição primária: a capacidade para “a eterna guerra entre os sexos”, sendo que a propósito da eterna guerra entre os sexos, Nietzsche está pensando naquela mesma perspectiva colocada nas primeiras linhas de *O nascimento da tragédia*: “a duplicidade, em que a guerra é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações”. Tanto a guerra entre os sexos, quanto entre as divindades gregas Apolo e Dionísio, representadas respectivamente pelo mito e pela música ditirâmbica, não dizem respeito ao acesso a uma categoria pura que a ser conquistada após o fim da luta, pelo contrário. Apolo e Dionísio, “tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas”.¹⁵ A tragédia é, efetivamente, manutenção da luta e crescimento das diferenças entre Apolo e Dionísio, na mesma medida em que é condição para o amor “que nenhum dos dois pressupõe no outro o mesmo sentimento, o mesmo conceito de “amor”.

Luce Irigaray,¹⁶ nas portas do feminismo francês da diferença sexual, acusou Nietzsche de ter cometido o “matricídio” em sua primeira obra, esquecendo-se da mulher ao atribuir à tragédia e, especialmente a Dionísio, elementos associados ao feminino, como a dança, o nascimento, a natureza etc. Para Oppel, por outro lado, a omissão da mulher n’*O Nascimento* não seria um “descuido ou fruto de uma repressão, mas o resultado de uma intenção consciente”.¹⁷ Para a autora, é possível perceber que o feminino, enquanto atributo, aparece de modo impressionante na primeira obra de Nietzsche, mas sem que carregue o termo “mulher”. O feminino apareceria como significante de “natureza”, “vontade”, “música”, “mito” e “tragédia”, e pelas diversas metáforas que evocam Apolo, mas principalmente Dionísio. Sua tese é a de que Nietzsche “desmembra essa

¹¹ Cf. GIACOLA JUNIOR, O. “Nietzsche e o Feminino”, in: *Natureza Humana*, vol. 4, n.1, 2002.

¹² Cf. NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 231.

¹³ Discurso mais a esse respeito em: PETRY, I. “A verdade como mulher: pensando uma ética da diferença em Nietzsche. In: *Ensaios Filosóficos (Dossiê Verdade)*, vol. XIX, julho de 2019. Rio de Janeiro: UERJ, pp. 199-208. Disponível em: http://www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo19/14_DOSSIE_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIX.pdf.

¹⁴ NIETZSCHE, F. Op.cit., 2008, p. 56.

¹⁵ Idem. Op.cit., 1992, p. 27.

¹⁶ Cf. IRIGARAY, L. *Lamante marine de Friedrich Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

¹⁷ OPPEL, F.N. Op.cit., p. 64.

mulher, assim como os Titãs desmembram a Dionísio, e ele a espalha em pedaços ao longo do texto, com a esperança de que ela possa renascer”, assim como a tragédia.¹⁸

Na perspectiva de Opiel, *O Nascimento da Tragédia* poderia ser lido como uma alegoria da perda do feminino na medida em que a decadência da tragédia se dá pela via do surgimento da fetichização na racionalidade a partir da morte de Sócrates, “o verdadeiro erótico”.¹⁹ Parece-me, contudo, que insistir unicamente na perda do feminino como um significante atrelado à decadência do sentimento trágico, não abarca todas as nuances visadas por Nietzsche. Primeiramente, teríamos que compreender o papel que o feminino, enquanto categoria filosófica, pode vir a assumir no pensamento de Nietzsche. Em segundo lugar, parece-me que muito mais do que fixar categorias como masculino, ou feminino, ao colocar em cena o problema da duplicidade, Nietzsche está muito mais próximo de um pensamento que questiona a nossa busca por tais categorias (como “homem” e “mulher”) e, conseqüentemente, desestabiliza o nosso imaginário comum ao borrar as fronteiras entre os sexos.

II.

Remontemos, portanto, a Sócrates, considerando que o *logos* socrático é colocado por Nietzsche no umbral da decadência da tragédia. Se Nietzsche considera Sócrates “o verdadeiro erótico”, é porque ele perverte a busca pela dimensão do saber e da verdade, na tragédia aliada ao artista trágico, e a coloca sob a perspectiva da racionalidade. O filósofo não abandona de todo a imagem do erótico em Sócrates, mas dá seguimento a ela em *Crepúsculo dos Ídolos*, quando fala do “fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade”.²⁰ Trata-se, aqui, da dimensão do “cru fetichismo” na “metafísica da linguagem, isto é, da *razão*”.²¹

Cabe fazer um breve retorno argumentativo em direção a Freud, no intuito de compreendermos melhor o alcance da ideia do Sócrates erótico concomitante ao momento da decadência do feminino na tragédia grega, pois o psicanalista vienense se dedicou a pensar sobre o mecanismo do fetiche numa perspectiva que me parece, de certo modo, iluminar retroativamente as teses de Nietzsche. Em seu texto de 1927, *O Fetichismo*, Freud dirá que o que ocorre é que

o garoto se recusou [*sich geweirtet hat*] a tomar conhecimento do fato concreto da sua percepção [*Wahrnehmung*]: que a mulher não possui pênis. Não, isso não pode ser verdade, pois, se a mulher é castrada, seu próprio pênis está ameaçado, e contra isso se rebela a parte do narcisismo, com o qual a natureza precavidamente dotou esse órgão.²²

O que me parece interessante salientar, é que o [objeto] elegido como fetiche – no caso de Sócrates, a razão – substitui o todo pela parte, ou seja, ele é um índice de algo

¹⁸ Idem, p. 65.

¹⁹ NIETZSCHE, F. Op.cit., 1992, p. 87.

²⁰ Idem. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 22.

²¹ Idem, p. 28.

²² FREUD, S. “Fetichismo”, in: *Neurose, psicose, perversão. Obras incompletas de Sigmund Freud*. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 306.

que está em falta. Ele representa uma recusa da falta, sempre imaginária, onde se imagina a possibilidade de se aceder à verdade absoluta. Mas o que Freud fala sobre a percepção do garotinho de que a menina não tem o pênis, deve ser entendido em sentido mais amplo, tal como proposto por Lacan ao explicitar a analogia já proposta por Freud entre o pênis e o falo, como sendo a função fálica.²³ Trata-se de que, imaginariamente, o menino supõe que todos têm a função fálica, e quando se vê diante da falta – na menina –, toma a falta como uma ameaça ao seu narcisismo. É a partir desse momento que se instaura a possibilidade imaginária ou real da fantasia – ou ameaça – de castração. Diante do perigo pela ameaça de castração, a parte do narcisismo no Eu se revolta e elege um objeto substituto – que, no caso de Sócrates, é a razão. Esse mecanismo será por Freud descrito a partir da modalidade da recusa [*Verleugnung*], presente no fetichismo.

Nesse sentido, quando Nietzsche diz que Sócrates adivinhou a ameaça: “estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*”,²⁴ trata-se justamente de um cenário em que “a luz diurna da razão” é eleita como fetiche e substituto – para Nietzsche, como índice da *décadence*. A luz diurna da razão, enquanto signo do fetiche pela racionalidade, toma o lugar da *décadence* e, com isso, camufla o sujeito que engendra sua produção. É o que Nietzsche quer dizer com a célebre afirmação: “juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens”.²⁵

Em *O nascimento da tragédia*, o fetiche pela racionalidade é colocado a partir da aversão socrática ao instinto e ao conhecimento inconsciente:

o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência.²⁶

Ou seja, para aquilo que lhe faltava, onde Sócrates sentia que não era capaz de compreender, precisamente, diante da duplicidade e da luta entre os instintos, ele elegeu

²³ Muito brevemente, cabe dizer que para Lacan o falo não deve ser confundido com o pênis, órgão genital masculino, muito embora o pênis possa ser compreendido como um representante do falo. O próprio clitóris feminino poderia, inclusive, ser um representante do falo na medida em que este diz respeito a um significante da função fálica no desenvolvimento da economia do sujeito. Isso será desenvolvido, por exemplo, sobretudo no Seminário 5, em que Lacan ainda remontará o phallus às suas origens gregas, onde este era sempre visto como um simulacro ou insígnia (fallace). Como uma imitação do órgão representado por um bastão de madeira ou couro, o falo [phallus] é sempre compreendido como um objeto substitutivo, uma substituição que se dá por um signo. Nietzsche, por sua vez, não estava muito longe deste modo de pensar, ao atribuir a Dionísio – o portador do phallus – a representação por excelência da sexualidade. Não à toa, Roudinesco dirá que “foi Jacques Lacan, nietzschiano de cultura católica, admirador de Sade e amigos de Georges Bataille, quem reatualizou a palavra falo, na mais pura tradição de um anticristianismo que ia buscar suas fontes no amor mística e na filosofia platônica” (Cf. “Falo”, in: ROUDINESCO, E.; PLON, M. Dicionário de Psicanálise. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 21). Cf. LACAN, J. Les formations de l'inconscient (Leçon 5: 1957-58). Edição crítica on-line de Patrick Vallas. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em 17 de out. 2022.

²⁴ NIETZSCHE, F. Op.cit., 2006, p. 22.

²⁵ Idem, p. 18.

²⁶ NIETZSCHE, F. Op.cit., 1992, p. 85.

a razão como a única substituta e, com isso a *perverteu*:²⁷ “enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador”.²⁸ Em *Crepúsculo dos Ídolos*, “Sócrates foi também um grande *erótico* [...]”, pois “fascinou ao mexer com o instinto agonal dos gregos” ao inventar um novo tipo de competição: a dialética.²⁹

III.

Na contramão do diagnóstico nietzscheano da máxima do *logos* socrático, para quem “tudo deve ser inteligível para ser belo”, caminha a noção de verdade defendida por Nietzsche, já em *O Nascimento da Tragédia*, mas que ganhará outros e mais explícitos contornos a partir da figura de Baubo, presente no Prólogo de *A Gaia Ciência*, escrito 14 anos após sua primeira obra. Curioso notar que nesse texto será Baubo, e não Dionísio, quem aparecerá como referência à verdade anti-dogmática, no solo do projeto nietzscheano de transvaloração dos valores. Ao carregar na face o órgão genital feminino, ou seja, aquilo que geralmente se esconde, Baubo explicita a interdependência entre profundidade e superfície, interno e externo, mostrando que entre as diferenças não há uma relação de oposição, mas de continuidade. Assim, dirá Nietzsche que “talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões. Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?”³⁰

Portanto, se a tragédia morre com o socratismo estético, é porque o paradigma da racionalidade inaugurado por Sócrates através da boca de Eurípedes, tem uma “fé inabalável” na possibilidade de, por meio do “fio condutor da causalidade”, não apenas “conhecer o ser, mas também e principalmente, *corrigi-lo*”.³¹ Enquanto o “homem teórico”, que tem em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice, “se compraz e se satisfaz com o véu desprendido e tem o seu mais alto alvo de prazer no processo de um desvelamento cada vez mais feliz”, o artista trágico, ao contrário, se satisfaz “a cada desvelamento da verdade [...] tão somente com o que agora, após a revelação, permanece velado”.³² Mas se na primeira obra de Nietzsche é o artista trágico quem, sob os efeitos do apolíneo e do dionisiaco, cumpre e vive uma relação com a verdade naquilo que ela tem de aparência, naquilo que, da verdade, permanece eternamente na dobra, em *A Gaia Ciência*, a porta-voz dessa *outra* verdade que não se deixa capturar pelo fetiche na racionalidade, será precisamente uma mulher – Baubo.

Como significante de uma falta no campo da linguagem, em sua abertura para a relação entre saber e verdade, relação esta que compreende a contínua tensão e composição entre as dualidades (razão/instinto; intelecto/intuição; profundidade/superfície), Nietzsche precisa eleger uma mulher – Baubo – e, com isso, abandona o

²⁷ Nietzsche fala em uma “superfetação” do *logos*, de um exagero da racionalidade, em que “a natureza lógica se desenvolvesse tão excessiva quanto no místico a sabedoria instintiva” Cf. NIETZSCHE, F. Op.cit., 1992, p. 86.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Op.cit., 2006, p. 20-21.

³⁰ NIETZSCHE, F. Op.cit., 2001, p. 15.

³¹ Idem, 1992, p. 93.

³² Ibidem.

nome de Dionísio – estrategicamente, no prólogo do livro em questão.³³ Baubo seria, portanto, um significante para o movimento do artista trágico de *Onascimento da tragédia* diante da verdade, que a entende e vive como eternamente não-completa, mas sem derivar da sua falta de completude um vazio inócuo, pelo contrário. Trata-se, mais ainda, de uma “verdade sem verdade”, uma verdade que “se pode dobrar em todos os sentidos”,³⁴ afinal, se Baubo é o nome dessa verdade-mulher, “para isto é preciso permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele”.³⁵ Ao portar a vulva no lugar da cabeça, Baubo explicita a relação dupla e contínua entre *eros* (Ἔρως) e *alétheia* (ἀλήθεια), desejo e verdade, velamento e desvelamento caminhando juntos e, portanto, sem temer aquilo que não pode se inscrever na lógica da consciência.

Nietzsche escreve o prólogo de *A Gaia Ciência* praticamente no mesmo momento em que se dedica à mesma seção de *Além do bem e do mal*, entre 1885 – 1886. Em ambos, ele está ocupado com a sua tarefa de transvaloração dos valores, que consiste, primeiramente, em reverter o movimento platônico que pôs a verdade “de ponta-cabeça”.³⁶ Com a invenção do “puro espírito e do bem em si”, o platonismo acaba por negar a *perspectiva* e a transitoriedade da verdade. Quando Nietzsche sugere, tanto no prefácio de *Além do bem e do mal*, quanto no de *A Gaia Ciência*, pensarmos na verdade *como* mulher, ele o faz em estreita relação com seu projeto de desconstrução da metafísica e da transvaloração dos valores. “Supondo que a verdade seja uma mulher – *como [wie]?*”,³⁷ dirá Nietzsche, “não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?”. Assim é que, se a verdade fosse uma mulher, “a consequência seria desastrosa para a filosofia, na medida em que ela é predominantemente dogmática”.³⁸ Na perspectiva realizada por Nietzsche, com seu movimento de *transvaloração*, verdade e mulher se aproximariam na medida em que a ambas pertence uma recusa a qualquer tentativa de definição de categorias puras, convicções ou identidades, que são sempre recursos dogmáticos.

IV.

Embora Dionísio e Apolo sejam deuses masculinos, e Baubo, uma divindade feminina, suas diferenças são borradas, os três carregam traços ao mesmo tempo masculinos e femininos. Apolo, por exemplo, na mesma medida em que é associado ao sonho, ao mito e à aparência – algo que Nietzsche inferirá, mais tarde, às mulheres –, é ele quem confere limites ao aniquilamento dionisíaco, quem dita a lei e a medida,

³³ Pois tanto Dionísio quanto Baubo carregam elementos ao mesmo tempo masculinos e femininos, o que leva Thorgeirsdottir (2010) a afirmar que quando Nietzsche evoca tanto o nome de Baubo, quanto de Dionísio – como referência à imagem da gravidez e do nascimento em diversos momentos –, o que está em jogo é a sua tentativa de desconstruir uma ideia essencialista sobre os sexos, algo que se situa no coração de sua tarefa da transvaloração dos valores.

³⁴ Cf. LACAN, J. *O seminário: Livro 6. O desejo e sua interpretação*. Trad. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016, p. 322.

³⁵ NIETZSCHE, F. Op.cit., 2001, p. 15.

³⁶ Idem. Op.cit., 2005, p. 7.

³⁷ Ao inserir a mulher no discurso e reposicionando a pergunta pela verdade, Nietzsche derruba a pergunta platônica pela “essência” [ousía] – (o que é?), fazendo penetrar a pergunta pela *perspectiva* (“como?”).

³⁸ GIACOLA JUNIOR, O. “Nietzsche e o Feminino”, in: *Natureza Humana*, vol. 4, n.1, 2002, p. 11.

dando borda e contorno ao indivíduo imerso no turbilhão que é a existência. A ele corresponde a analogia com o *principium individuationis* [princípio de individuação], retirado por Nietzsche da primeira parte de *O mundo como vontade e representação*:

Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação, da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis*.³⁹

Dionísio, por um lado, é comumente associado à ideia da gravidez e do nascimento. Suas seguidoras são as bacantes ou menádes, mulheres que cuidam do bebê Dionísio e, portanto, entendem das dores e prazeres do parto. Por outro lado, um dos símbolos de Dionísio é um falo grande e ereto. Mas Dionísio também é, como sabemos, compreendido em analogia com a *embriaguez* [*Rausch*]. Em *O Nascimento da Tragédia*, a ideia de embriaguez aparecerá associada principalmente ao uso de narcóticos e ao surgimento da primavera, mas também ao coro das Bacantes. Todas essas experiências, no seio do Dionisíaco, trazem algo em comum: o rompimento da crença nas oposições que outrora, sob o efeito do véu da aparência apolínea, instauraram barreiras entre os indivíduos. Sob os efeitos da embriaguez dionisíaca,

o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis limitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘moda impudente’ estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só.⁴⁰

Mas essa embriaguez a qual Nietzsche tanto se refere em seu livro primogênito, é ela também a embriaguez própria do nascimento e da sexualidade, e é esse o aspecto que pretendo desenvolver agora. Já em 1888, ao criticar a pobreza de instinto dos filólogos alemães, em especial, Christian August Lobeck, Nietzsche dirá ser conversa fiada [*verächtliches Geschwätz*] compreender o *dionisíaco* grego a partir da metáfora da embriaguez em analogia à simples ideia de que “o vinho incita ao prazer, que o ser-humano pode viver de frutos em determinadas circunstâncias [e] que as plantas florescem na primavera”.⁴¹ Esse seria somente o entendimento comum daquilo que o dionisíaco significa. O *dionisíaco* deve, então, ser compreendido em analogia “à procriação” e

mediante os mistérios da sexualidade. Para os gregos, o símbolo *sexual* era o símbolo venerável em si, o autêntico sentido profundo no interior da antiga religiosidade. Todo pormenor no ato da procriação, da gravidez, do nascimento, despertava os mais elevados e solenes sentimentos. Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: as ‘dores da mulher no parto’ santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor... [...]. A palavra ‘Dionísio’ significa tudo isso.⁴²

³⁹ NIETZSCHE, F. Op.cit., 1992, p. 30.

⁴⁰ Idem, p. 31.

⁴¹ NIETZSCHE, F. Op.cit., 2006, p. 105.

⁴² Idem, p. 105-106.

Dionísio significaria, portanto, ser capaz de *transvalorar* perspectivas e afetos, na medida em que a experiência da dor do nascimento, acompanhada do espanto pelo encontro com o outro em sua condição de alteridade, dá espaço para o “vir-a-ser e crescer”. O dionisíaco seria o próprio vir-a-ser, e é nessa experiência do vir-a-ser que a parturiente está imersa: a metáfora do nascimento pretende trazer à baila a efetivação de uma integração entre as oposições, como dor e prazer, sofrimento e alegria.

No que diz respeito à Baubo, ainda que seu nome apareça apenas tardiamente, no prólogo de *A Gaia Ciência*, seu significado não está descolado daquele de Dionísio. Em *O nascimento da tragédia*, se Baubo aparece é somente através de Deméter, quando Nietzsche diz que a deusa “volta a alegrar-se pela primeira vez quando lhe dizem que poderá dar à luz de novo a Dionísio” (NT, 10). Sabemos pelo mito que quem comunica isso a Deméter é Baubo, criada do palácio de Celeu que, em meio a zombarias, provoca-lhe o riso.⁴³ Ou seja, Baubo comunica uma “outra arte – uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial”, trazendo a notícia e a esperança de renascimento.⁴⁴

Segundo os comentários de Mazzino Montinari,⁴⁵ Nietzsche tem conhecimento do mito de Deméter não apenas a partir dos *Hinos homéricos*, mas também da sua leitura do “*Protréptikos*” (Exortação aos gregos), de Clemente de Alexandria. É nesta versão, inclusive, que podemos ler o nome “Baubo”, tal como aparece em *A Gaia Ciência*, enquanto nos *Hinos* a mesma é referida como “Iambé”:

Tendo assim falado, [Baubo] levantou o seu peplo e mostrou, de seu corpo, toda a parte que não convinha [mostrar]; o menino Íaco, que lá estava, rindo, precipita a mão sob as partes íntimas de Baubo; a deusa, então, prontamente sorriu, sorriu em seu coração; ela aceitou a taça colorida, na qual se achava o cíceon.⁴⁶

Na referida versão, lida por Nietzsche, podemos notar a descrição da imagem em que da vulva de Baubo seria possível ver a cabeça de Íaco, também conhecido como Dionísio, ou seja, tratar-se-ia de Baubo dando à luz ao bebê Dionísio. Talvez seja precisamente essa versão da história que justifique Nietzsche escrever, em *O nascimento da tragédia*, sobre a alegria de Deméter ao ser comunicada que poderia dar à luz novamente. Nota-se ainda que Nietzsche substitui a filha perdida de Deméter, Perséfone, por Dionísio, sendo este mais um dos motivos que levaram Luce Irigaray a apontar o “matricídio” cometido pelo filósofo.⁴⁷ Thorgeirsdottir traz, por outro lado, uma interpretação diferente: seria precisamente ao ver Baubo dar à luz a Dionísio que Deméter recobriria a esperança, pois ao ver o outro nascer, significa que também eu posso nascer de novo.⁴⁸ A metáfora do nascimento comportaria, nesse sentido, a experiência da alteridade e

⁴³ Cf. HOMERO. *Hino Homérico a Deméter*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2009, p.113.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. Op.cit., 2001, p. 14.

⁴⁵ MONTINARI, M. “Kommentar zu Band 1-13” vol. 14. In: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15. Vols. Colli, G. and Montinari, M (eds.). Berlin/New York: De Gruyter, 1999, p. 537.

⁴⁶ DE ALEXANDRIA, C. *Exortação aos gregos*. Trad. Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: Realizações Editora, 2013, p. 51.

⁴⁷ IRIGARAY, L. Op.cit.

⁴⁸ THORGEIRSDOTTIR, S. “Nietzsche’s Philosophy of Birth”. In: *Birth, Death, and Femininity. Philosophies of Embodiment*. Schott. R. M. (ed.). Indiana: Indiana University Press, 2010, p. 158.

do encontro com a diferença, condição para a gestação de um pensamento filosófico que tenha ultrapassado a lógica das oposições metafísicas. Por isso, Nietzsche anota em seu caderno em momento próximo à escrita de *O nascimento da tragédia*, que a experiência do nascimento de Dionísio é “como um raio de esperança na eterna face de luto de Deméter”.⁴⁹

O recurso de Nietzsche à duplicidade dos sexos em analogia com a criação artística, parece-me algo importante para considerarmos no que diz respeito à empreitada visada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*: a meu ver, trata-se de subverter o paradigma da filosofia metafísica inaugurado com Sócrates, mas, principalmente, a partir de sua morte. Para inverter o paradigma que levou a filosofia ocidental a pensar o sujeito a partir da morte, da imortalidade da alma e da negação da vida, Nietzsche precisa de novos significantes e, nesse sentido, a analogia que estabelece entre o nascimento da tragédia e a duplicidade como guerra entre os sexos, é fundamental. Em seu primogênito, é como se Nietzsche espalhasse os símbolos sexuais ao longo do texto, começando pela abertura do livro, e os camuflasse, por vezes através de Wagner, de Schopenhauer e da metafísica de artista.

Se, mais tarde, Nietzsche reconhece ser *O nascimento da tragédia* sua “primeira transvaloração dos valores”,⁵⁰ isso não se dá somente pelo caráter polêmico de sua interpretação da tragédia grega, que pretendia desbancar as teses clássicas tanto de Aristóteles, na *Poética*, quanto de Wilamowitz-Möllendorf.⁵¹ O que estaria em jogo, para Nietzsche, diria respeito ao empreendimento de uma virada filosófica que recoloca, em seu centro, o problema do saber e da verdade no solo da analogia⁵² entre a duplicidade dos sexos e a criação do artista trágico, cujo gozo reside naquilo que, diante do desvelamento da verdade, permanece continuamente velado.

Nesse sentido, ao publicar sua primeira obra, que nunca deixou de carregar o termo “nascimento” em seu título, talvez o filósofo não pretendesse só nos avisar que o livro trataria dos primórdios da tragédia grega. Talvez ele já almejasse, também, nos mostrar que é possível fazer um outro tipo de filosofia: com a sua virada sobre o nascimento, “Nietzsche se opõe ao paradigma filosófico desde Sócrates, que tem em seu centro a negação do corpo e a mortalidade”.⁵³ Compreender o sujeito a partir da perspectiva do nascimento, não é de modo algum negar a finitude, mas é afirmá-lo ao mesmo tempo enquanto “vivente e mortal, individual e relacional, masculino e feminino, natural e cultural”.⁵⁴ Sem permanecermos fixados na perspectiva da morte⁵⁵

⁴⁹ Tradução minha de caráter livre do FP 7[123], 1870. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org>.

⁵⁰ Nas duas obras redigidas em 1888, *Crepúsculo dos Ídolos e Ecce Homo*.

⁵¹ Cf. MACHARDO, R. Op.cit.

⁵² Parece-me que o recurso nietzscheano à analogia se encontra, nesse caso, bastante próximo ao discutido por Agamben, para quem: “a analogia intervém nas dicotomias lógicas (particular/universal; forma/conteúdo; legalidade/exemplaridade etc.) não para compô-las numa síntese superior, mas para transformá-las num campo de força percorrido por tensões polares, em que, exatamente como acontece num campo eletromagnético, elas perdem sua identidade substancial”. Cf. AGAMBEN, G. *Signatura rerum. Sobre o método*. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 25.

⁵³ THORGEIRSDOTTIR, S. Op.cit., 2010, p. 157.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Cf. GC, 278: “Eu bem gostaria de fazer algo para lhes tornar o pensamento da vida mil vezes *mais digno de ser pensado*”.

e da negação do corpo, o que a consciência da finitude nos amplia é justamente a coragem para o instante, do presente enquanto graça – *amor fati*.⁵⁶ É precisamente essa a força e a coragem da qual carece Sócrates, cujo diagnóstico é a *décadence*.

Assim, o que parece interessar Nietzsche na metáfora do nascimento, não é propriamente a capacidade de dar à luz, mas sim, o nascimento enquanto experiência mítica que produz, ao mesmo tempo, a unidade das oposições vida e morte, dor e prazer, medo e alegria. Tais oposições são apenas aparentes, pois para Nietzsche o que vive é meramente um tipo do que está morto, e um tipo muito raro: “O morto e o vivo são ambos aspectos do mesmo processo orgânico e inorgânico daquilo que chamamos ‘vida’”.⁵⁷ Precisamente por isso, o nascimento seria a experiência por excelência que confrontaria o pensamento metafísico-dogmático das oposições, que vê na duplicidade algo a ser combatido, e cujo berço reside em Sócrates e Platão. A metáfora da procriação e do nascimento carregaria, portanto, uma significação ao mesmo tempo estética e epistemológica na medida em que explicita e afirma a interdependência dos afetos, isto é, a duplicidade, e com isso dá margem de manobra⁵⁸ para a possibilidade de criação [*Schaffen*]⁵⁹ de novos valores.

CONCLUSÃO

Dito isso acerca da importância da metáfora sobre o nascimento, pretendo ainda mostrar como o que me parece estar em jogo, na primeira obra de Nietzsche, não é tanto seu “esquecimento” da mulher, como foi defendido por Irigaray. A hipótese que pretendo desenvolver, e que segue parcialmente tanto as interpretações de Thorgeirsdottir quanto de Opper, é a de que ao realizar um gesto que “desessencializa” o feminino dos corpos biológicos das mulheres, a filosofia de Nietzsche abriria espaço para pensarmos o gênero como uma construção ampla, e não como algo dado por uma natureza. Isso não quer dizer, certamente, que Nietzsche negue as diferenças biológicas entre os sexos. Como aponta Marton, “se ele se limitasse a negar as diferenças biológicas em proveito das construções culturais, abraçaria uma interpretação do ser humano tão parcial e débil quanto aquela que critica”.⁶⁰ Dizer que a filosofia de Nietzsche se revela

⁵⁶ “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (GC, 276). Além de identificar a si mesmo com a tarefa do *amor fati* (EH, Porque sou tão inteligente 10), o *amor fati* também é expressão do artista trágico dionisíaco, e da cigana Carmen – da ópera de Bizet a partir da novela de Prosper Mérimée –, outra mulher a quem Nietzsche escuta (CW, 2).

⁵⁷ Tradução livre de: FP 168[109], 1874. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org>.

⁵⁸ Em alemão, *Spielraum*. Este conceito é discutido por STEGMAIER, W. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2016.

⁵⁹ Refiro-me à ideia de criação [*Schaffen*] de novos valores no sentido de “algo a ser criado (*etwas, das zu schaffen ist*) e que dá nome a um *processo*”, para o qual Stegmaier cria o conceito de “ato de verdade”: na medida em que “se compreende como condicionante e condicionado a partir da articulação de condições de vida”, que “significa essencialmente pôr-se em *liberdade* e, uma vez que com isso são criadas novas condições de vida, significa reinterpretar, ‘transvalorar’”. Cf. STEGMAIER, W., in: VIESENTEINER, J.L., MUNIZ GARCIA, A. L. (Orgs.). *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr., Antônio Edmilson Paschoal, Anna Hartmann Cavalcanti et. al. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 55.

⁶⁰ MARTON, S. *Nietzsche e as mulheres, figuras, imagens e tipos femininos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022, p. 19.

pertinente e atual para pensarmos a problemática da identidade de gênero e da diferença sexual, é afirmar que sua filosofia acaba por operar uma problematização que considera “as diferenças sexuais como objeto de estudo”,⁶¹ algo que até então não havia acontecido na tradição filosófica.

Se, no início do livro, Nietzsche se refere à relação de duplicidade e luta entre os sexos, mais adiante, dirá que o objetivo da tragédia só pode ser atingido a partir do momento em que Apolo e Dionísio, cada qual com suas diferenças, trocam de papéis:

a difícil relação entre o apolíneo e o dionisiaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral.⁶²

Ainda que as diferenças entre Apolo e Dionísio estejam marcadas pela maneira com que cada um se expressa, sendo o dionisiaco, pelo coro (música ditirâmbica), e o apolíneo, pelo mito (drama), o que Nietzsche quer mostrar é que entre tais diferenças não há uma oposição necessária, assim como “com a contraposição popular, e de todo falsa, de alma e corpo, em verdade nada se pode aclarar, e tudo se pode enredar, na difícil relação entre música e drama”.⁶³ Assim, o apolíneo e o dionisiaco não podem ser compreendidos a partir do paradigma socrático-platônico da metafísica da substância; o que haveria entre eles seria uma contínua luta (*ágon*), onde o que importa é a capacidade de manutenção das diferenças, sem as quais toda luta termina.

Portanto, se Nietzsche não situa Apolo e Dionísio a partir da lógica metafísica das categorias puras, de modo que eles “trocam de papéis” e assim rompem com a ideia de “identidade” em proveito da ideia de “duplicidade”, proponho avançarmos nessa argumentação, mostrando como então seria possível afirmar que Nietzsche desessencializa o feminino dos corpos biológicos das mulheres, descerrando um campo para pensarmos as problemáticas de gênero. Antes de mais nada, é evidente que tais questões não são desenvolvidas em *O nascimento da tragédia*, mas meu objetivo é justamente propor uma leitura disruptiva, onde possamos implicar a filosofia de Nietzsche em nosso próprio tempo.

Em seu último ano de produção filosófica, quando Nietzsche se dedicava ao seu projeto editorial e filosófico da *Transvaloração dos Valores* [*Umwertung der Werte*], escreve que categorias como “unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser”, são ficções da linguagem que, por sua vez, nos levam a formular também o Eu como substância.⁶⁴ Avançando em relação ao que Nietzsche propõe e indo em direção aos estudos de gênero, poderíamos afirmar, então, que aquilo que concebemos como sendo o sexo masculino ou feminino, também só pode ser, de igual modo, produzido no interior desse mesmo esquema de linguagem. Não há, portanto, um “Eu”, um “sujeito”, sequer um “masculino” ou “feminino” que anteceda a linguagem,

⁶¹ Idem, p. 17.

⁶² NIETZSCHE, F. Op.cit., 1992, p. 129-130.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ NIETZSCHE, F. Op.cit., 2006, p. 28.

pois ela pertence “à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*”.⁶⁵

Judith Butler é bastante elucidativa a esse respeito, ao se valer de Nietzsche para problematizar uma das noções centrais do movimento feminista até então, qual seja, a noção de “identidade”. Para Butler, é justamente a ideia de uma “metafísica da substância”,⁶⁶ que ela toma da crítica à filosofia dogmática feita por Nietzsche, o que caracteriza o modo pelo qual a lógica binária do sexo instaurou-se no nosso imaginário. Em seu livro, ela explicita:

O gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da moral*.⁶⁷

Butler se refere a uma passagem da primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, a qual se faz imprescindível trazer à baila:

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso [*Trieb*], vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente [...]. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.⁶⁸

Assim, o que Nietzsche mobiliza e que reaparecerá de modo explícito em sua crítica da linguagem em *Crepúsculo dos Ídolos*, é que um dos erros fundamentais da razão é justamente o “erro de uma falsa causalidade”, onde movidos sob os efeitos da “sedução da linguagem”, somos levados a supor uma relação sequencial e de coerência entre “ser” e “ação”, entre “agente” e “obra” e, conseqüentemente, entre sexo e gênero. Para Butler, nesse sentido, “as condições que possibilitam a afirmação do ‘eu’ são providas pela estrutura de significação, pelas normas que regulam a invocação legítima ou ilegítima desse pronome [...]. A linguagem não é um *meio* ou *instrumento externo* em que despejo um eu e onde vislumbro um reflexo desse eu”.⁶⁹ Assim, é a partir do solo nietzscheano de derrubada da metafísica, que Butler afirma o seu corolário de que “não há identidade

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche explicita seu entendimento do conceito de substância, sendo que “unidade, identidade, duração, causa, materialidade, ser,” são facilmente reconhecíveis como momentos tradicionais deste conceito. Nesse sentido é que a razão, em aliança com o “cru fetichismo” da linguagem, acredita no “Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* – de que a vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é apenas uma palavra...” (NIETZSCHE, F. Idem).

⁶⁷ BUTLER, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 48.

⁶⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 33.

⁶⁹ BUTLER, J. Op.cit., 2013, p. 247.

de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados”.⁷⁰

Trata-se de levar à pique a relação lógico gramatical sujeito-predicado, pois é nela que se encontra o fulcro metafísico da categoria de substância, cuja fetichização gera as hipóstases criticadas por Nietzsche. A noção de “identidade” seria, portanto, constituída e *performada* culturalmente, de modo que também “seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero”.⁷¹ Portanto, se não há uma relação lógica e sequencial entre a ação e o sujeito da ação, corisco e clarão, na medida em que entendemos a própria categoria de “sujeito” como produzida no interior do discurso e da linguagem e regulada pelas práticas e normas sociais, então não haveria, de igual modo, uma relação de continuidade e coerência assegurada entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Trata-se de um pensamento que propõe uma subversão da lógica gramatical, e que se encontra amparado no solo fértil da crítica de Nietzsche à sedução da linguagem e à fetichização da racionalidade, cuja origem remontaria à decadência da tragédia concomitante ao umbral do socratismo estético.

A duplicidade do apolíneo-dionisíaco como condição para o desenvolvimento artístico, a problemática da diferença sexual enquanto luta e manutenção das diferenças, e principalmente a imagem de Baubo como significante de uma verdade anti-dogmática, são três estratégias que se situam no coração da proposta nietzscheana de uma transvaloração dos valores. O que podemos inferir em comum das diferentes estratégias adotadas por Nietzsche e ao longo do ensaio comentadas, é que não existem categorias puras e, nesse sentido, que a própria ideia de um sexo masculino *ou* feminino, só pode ser senão um produto das práticas que são induzidas pelo dispositivo da sexualidade, que é a linguagem, esse “campo da mais rudimentar forma de psicologia”, onde “penetramos um âmbito de cru fetichismo”.⁷²

Assim, a própria ideia de “subjetividade”, ao mesmo tempo vivida e renunciada pelo artista trágico na medida em que ele a reconhece como uma ilusão,⁷³ se vê colocada em xeque pelo jogo dissonante da lógica gramatical. Afinal, para nos livrarmos de Deus, é preciso primeiro desconfiar da gramática, essa “velha e enganadora senhora!”⁷⁴

⁷⁰ Idem, p. 78.

⁷¹ Ibidem.

⁷² NIETZSCHE, F. Op.cit., 2006, p. 28.

⁷³ Tal como posto por Nietzsche no parágrafo 5 de *O nascimento da tragédia*.

⁷⁴ NIETZSCHE, F. Op.cit., 2006, p. 28.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Signatura rerum. Sobre o método*. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000
- BURNET, H. *Para ler O caso Wagner de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- DE ALEXANDRIA, C. *Exortação aos gregos*. Trad. Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: Realizações Editora, 2013.
- D'IORIO, P. *Nietzsche na Itália*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.
- FREUD, S. "Fetichismo", in: *Neurose, psicose, perversão*. Obras incompletas de Sigmund Freud. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- GIACOIA JUNIOR, O. *O leitor de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- _____. "Nietzsche e o Feminino", in: *Natureza Humana*, vol. 4, n.1, 2002.
- HOMERO. *Hino Homérico a Deméter*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- IRIGARAY, L. *Lamante marine de Friedrich Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- MACHADO, R. (Org.) "Introdução: arte, ciência, filosofia", in: MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- MARTON, S. *Nietzsche e as mulheres. figuras, imagens e tipos femininos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- MONTINARI, M. "Kommentar zu Band 1-13". vol. 14. In: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15. Vols. Colli, G. and Montinari, M (eds.). Berlin/New York: De Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Digitale Fassung der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsches* (eKGWB). De Gruyter: Berlin/New York, 1967. Ed. Paolo D'Iorio. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org>.
- _____. Die Geburt der Tragödie, in: *Kritische Studienausgabe*. Ed. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15. Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, vol. I.
- OPPEL, F. N. Nietzsche on Gender. Beyond man and women. London: University of Virginia Press, 2005.
- PETRY, I. “A verdade como mulher: pensando uma ética da diferença em Nietzsche, in: *Ensaaios Filosóficos* (Dossiê Verdade), vol. XIX, julho de 2019. Rio de Janeiro: UERJ, pp. 199 – 208.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 21).
- LACAN, J. *Les formations de l'inconscient* (Leçon 5: 1957-58). Edição crítica on-line de Patrick Vallas. Disponível em: <http://staferla.free.fr>.
- _____. *O seminário: Livro 6. O desejo e sua interpretação*. Trad. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- STEGMAIER, W. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2016.
- STEGMAIER, W., in: VIESENTEINER, J.L., MUNIZ GARCIA, A. L. (Orgs). *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr., Antônio Edmilson Paschoal, Anna Hartmann Cavalcanti et. al. Petrópolis: Vozes, 2013.
- THORGEIRSDOTTIR, S. “Nietzsche’s Philosophy of Birth”, in: SCHOTT, R.M. *Birth, Death, and Femininity: philosophies of embodiment*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Artigo recebido no segundo semestre de 2023.