

O VERDADEIRO, O NÃO-VERDADEIRO E A APARÊNCIA SEGUNDO NIETZSCHE

Rogério Miranda de Almeida

Resumo: O verdadeiro, o não-verdadeiro e a aparência segundo Nietzsche. Este texto que, no essencial, se encontra no último capítulo da minha tese de doutorado (*Nietzsche et le Paradoxe*), tenta mostrar como Nietzsche, partindo das suas intuições sobre a vontade de poder e as relações de forças desmascara tudo o que se concebeu até hoje em termos de oposições e antinomias. Tentamos mostrar também o que tem significado, para Nietzsche, a tentativa de superar as ditas oposições.

Palavras-chave: Nietzsche, Verdadeiro, Não-verdadeiro, Aparência, Vontade de poder.

Abstract: The True, the Non-true and Appearance according to Nietzsche. This text, the principal part of which belongs to the last chapter of my dissertation (*Nietzsche and the Paradox*), tries to show how Nietzsche, starting from his insights on the will to power, on the relationship and the play of forces, unmasks all that has been so far construed in terms of opposition and antinomies. We also try to show what has been meant, in Nietzsche's point of view, the endeavour to overcome these oppositions.

Key words: Nietzsche, True, Non-true, Appearance, Will of power.

J á num dos fragmentos preludiando *O nascimento da tragédia*, primeiro livro publicado por Nietzsche (1872), encontra-se esta afirmação desconcertante: "Minha filosofia, platonismo invertido (*umgedrehter Platonismus*): quanto mais

longe do ser (Seienden) verdadeiro, mais puro, mais belo, melhor será. A vida na aparência como meta (Ziel).¹

Com efeito, o primado da aparência levou mais de um comentador a enfatizar o risco a que se expunha Nietzsche, a saber, o de "ontologizar" a aparência e restabelecer, assim, a oposição mesma que ele queria evitar: seja a oposição platônica entre verdade e ilusão, entre o Mesmo e o Outro, ou a oposição kantiana e schopenhaueriana da coisa em si e do fenômeno. A teimosia de Nietzsche no entanto o leva tão longe, que ele afirma e reafirma a aparência até o ponto de, paradoxalmente, dessembarçar-se e esvaziar a própria aparência. "O mundo verdadeiro, — dirá ele num dos últimos escritos (*Crepúsculo dos ídolos*) —, nós o abolimos: que mundo restava? o aparente, talvez?... Mas não! Com o mundo *verdadeiro* abolimos também o *aparente*!"²

Notemos porém que não foi o *mundo*, mas o mundo *verdadeiro* e o mundo *aparente* que foram abolidos. A filosofia de Nietzsche, pelo contrário, quer ser uma filosofia *deste mundo*, no sentido em que ela se diz criadora de valores que afirmam esta vida, que dizem *sim* à sua abundância, à sua fertilidade e ao seu excesso, mesmo nos seus aspectos mais problemáticos e terríveis.

Mas se o mundo verdadeiro e o mundo aparente foram abolidos, que restará então? A que mundo poderemos ainda nos referir? Terá Nietzsche suprimido toda oposição e toda antinomia, ou terá ele ficado preso nas malhas da linguagem e das estruturas metafísicas que ele próprio combate? Esta questão fica aberta e suscetível de interpretações diversas. É ela que tentaremos desenvolver agora.

No texto que acabamos de citar, Nietzsche utiliza a expressão "*mundo aparente*" (*scheinbare Welt*). Já no fragmento citado no início, e que faz parte da sua primeira produção, ele emprega o conceito de aparência (*Schein*). A expressão "A vida na aparência" (*Das Leben im Schein*) nos incita a considerar mais de perto a palavra *Schein*, que quer dizer "o parecido", a aparência enganadora, a ilusão, aquilo que aparece como sendo outra coisa, e também, com relação ao verbo *scheinen* (luzir, brilhar, aparecer), o que aparece difundindo luz, o que irradia, que brilha. E com efeito, em *O nascimento da tragédia*, Apolo é evocado como *der "Scheinende"*, ou o "*brilhante*", o deus escultor do olhar solar, que traz a medida e impõe o limite. Ele é "a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*"³. Já Dionísio é o deus da ebriedade e do êxtase, aquele que rompe os liames do *principium individuationis* e faz manifestar-se o fundo mais íntimo das coisas, do homem, da natureza, enfim, do Uno original.

1. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 7(156), VII. Todas as citações que faremos são tiradas desta edição crítica. As palavras sublinhadas provêm do próprio Nietzsche.

2. Cf. 4.

3. Cf. NT, I.

Estas duas divindades, com as quais se abre e se desenrola *O nascimento da tragédia*, se apresentam ora separadas, ora unidas, aqui em luta aberta e logo mais reconciliadas. Essas vicissitudes, porém, não implicam uma autonomia, uma independência ou o predomínio de uma força sobre a outra. Pelo contrário, a aparência apolínea é a manifestação essencial do dionisíaco. Só se entende uma com relação à outra. Estas duas pulsões se pertencem mutuamente, reciprocamente. Fundamentalmente.

Na tragédia musical, porém, sobrevém este fenômeno paradoxal: o espectador "vê diante de si o herói trágico em toda a sua clareza e toda a sua beleza épicas, e no entanto ele se deleita com o seu aniquilamento; o seu olhar penetra no mais longe e no mais profundo que pode, e no entanto o seu desejo é de não enxergar"⁴. É que tanto o espectador como o artista trágicos criam figuras que a sua própria pulsão dionisíaca vem destruir. E ao fazê-lo, ela lhes dá a pressentir, por trás do aniquilamento do mundo fenomenal, a existência de uma alegria estética mais alta e original (*eine höchste künstlerische Urfreude*). É como se a destruição do visível fosse a condição mesma de acesso ao centro do Uno e de sua alegria original, de sua *Ur-freude*. Na música, porém, ocorre um fenômeno semelhante. Com efeito, Nietzsche nos lembra que assim como na tragédia o espectador quer olhar e ao mesmo tempo ultrapassar o visível, também na dissonância musical se experimenta o desejo de ouvir e, simultaneamente, ultrapassar o audível. Nos dois casos, portanto, a destruição da visibilidade e da audibilidade parece ser a condição e a passagem para um gozo, uma alegria ou um prazer mais alto e original. É por isso que na seção 24 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche conclui insistindo: "Essa aspiração ao infinito, esse bater de asas que se acompanha de um gozo máximo na realidade claramente percebida nos levam a pensar que em ambos os estados se trata de um fenômeno dionisíaco que, pelo jogo incessante de construção e destruição do mundo da individuação, nos revela a efusão de um prazer original (*einer Urlust*). Assim, Heráclito o Obscuro compara a força formadora do mundo a uma criança que, ao brincar, coloca aqui e ali pedrinhas e edifica montes de areia para derrubá-los de novo".

Se há um problema que realmente obsediou Nietzsche é o problema da relação de forças e este que lhe está ligado, qual seja, o da construção e destruição contínuas. Na verdade, seria mais exato falar de uma construção-destruição, pois a força de construir já pressupõe a força — e a vontade — de destruir. Também, a volúpia em aniquilar vai junto com o gozo em criar, em construir, ou em recriar e reconstruir. Nietzsche percorre a história da moral como sendo a história das forças niilistas que estão

continuamente a metamorfosear-se, ou a quebrar e a inventar novas tábuas de valores. Valor em si para ele não existe. Existem, sim, novos nomes, novas perspectivas e novas interpretações colocadas sobre outras que já perderam a força de impor-se. É, pois, dentro e através do universo de forças e do movimento mesmo de construção-destruição que se situa e se desenrola a problemática da perspectiva, da interpretação e da avaliação. Estas, com efeito, não cessam de mudar, pois elas não cessam de superar-se, de ultrapassar-se, de exceder-se e de recomeçar.

Já nos escritos do primeiro período, aquele que se ocupa basicamente da arte e da cultura em geral, e em que ainda não se precisara nem se explicitara a grande descoberta de Nietzsche, que é a vontade de poder⁵, vamos encontrar a questão do perspectivismo como resultante da força que avalia e que interpreta. Assim, num fragmento datado de: verão 1872-início de 1873, podemos ler:

“Não existe *forma* na natureza, porque não há nem interior nem exterior.

Toda arte repousa sobre o *espelho* do olho”.

Mas o artista quer algo mais que simplesmente contemplar o mundo, ele quer transfigurá-lo, embelezá-lo: “É sem dúvida a *beleza* que visa o conhecimento sensível do homem, este conhecimento transfigura o mundo. Por que nos precipitarmos para outro? Que procuramos para além dos nossos sentidos?” (Fragmento da mesma época).

Estes dois textos ressoam ainda neste outro que data do outono de 1880: “‘Não há mundo se não há espelho’ é um absurdo. Mas todas as nossas relações, por mais exatas que sejam, são descrições do homem, e *não do mundo*: trata-se das leis desta óptica suprema, para além da qual nos é impossível avançar. Não se trata de uma aparência (*Schein*) nem de uma ilusão (*Täuschung*), mas de uma escrita cifrada, onde se exprime algo desconhecido — bem clara para nós, feita para nós: nosso lugar humano com relação às coisas. É assim que se nos dissimulam as coisas”. Daí podermos dizer que conhecer as coisas é organizá-las, ou reorganizá-las, recriá-las e reconstruí-las a partir desta atividade contínua do olhar lançado sobre o mundo. É por isso que Nietzsche insiste noutro fragmento da mesma data: “O ponto de partida é a ilusão do espelho. Nós somos imagens *vivas dentro de um espelho*”. Porque o espelho em si não existe: “Se procurarmos observar o espelho em si — dirá ele no parágrafo 243 de *Aurora* —, descobriremos finalmente que nada encontramos senão as coisas que nele se refletem. Se quisermos apanhar as coisas, nada

5. Nós preferimos traduzir *Wille zur Macht* por *vontade de poder*, embora sabendo que esta expressão em português, como aliás esta outra, *vontade de potência*, não restitui toda a riqueza que lhe confere Nietzsche em alemão. Com efeito, a preposição *zur* (para, em direção de) acentua o caráter móvel, fluido e dinâmico da vontade como devir, como vir a ser, como vontade de tornar-se mais.

finalmente atingiremos senão o espelho. Assim é a história universal do conhecimento”.

Conseqüentemente, podemos afirmar que o conhecimento é óptica humana, acuidade visual, movimento de crescimento e decréscimo das coisas a partir da incessante atividade que exerce o olhar sobre o mundo. Sendo assim, a base do conhecimento é o erro e a aparência, já que não existe, em parte alguma, uma unidade de medida que venha garantir com rigor as variações da sensação. Assim, vemos Nietzsche prosseguir na mesma linha de reflexões que iniciara no fragmento citado logo acima: “Em toda a parte onde se encontram espelho e órgãos do tato, nasce uma esfera. (...) Portanto, a limitação da força e o constante colocar-se dessa força em relação com outras constitui o ‘conhecimento’. Não a relação de sujeito e objeto; mas algo diferente. O que o pressupõe é uma ilusão óptica de anéis que nos rodeiam, *mas que de fato não existem*. O conhecimento é essencialmente *aparência (Schein)*”. Aparência que se cria a partir de uma relação, de um limite, de uma resistência e de um jogo que se exerce através dos nossos sentidos. “O nosso pensamento nada mais é que um jogo (Spiel) mui sutilmente tecido de *visão audição tato*, as formas lógicas são leis fisiológicas das percepções sensíveis. Nossos sentidos são centros de sensações desenvolvidos, com ressonâncias e espelhos possantes” (fragmento da mesma época).

Não só pela visão, portanto, mas pela visão, pela audição e pelo tato se constitui o conhecimento. Sabe-se do primado que a tradição metafísica atribuiu à visão em detrimento dos outros órgãos do sentido, com exceção da audição. A visão foi considerada por todos os filósofos metafísicos como o órgão “especulativo” por excelência, aquele que está no alto, que não trabalha, e é responsável pela contemplação, pela *teoria*. Certo, pelo “perspectivismo” Nietzsche também se inscreve nessa tradição que privilegia a visão como órgão modelar do conhecimento. Mas nele só se pode conceber o perspectivismo como movimento de *valorização* decorrente de uma relação de forças e da vontade de poder. Assim, no universo de forças em que se move o pensamento nietzschiano, é não somente a visão, mas os demais sentidos e o corpo todo inteiro que avaliam. O corpo é uma grande razão, dirá Zarathustra, e o que se chama “espírito” é tão somente um instrumento e um brinquedo da grande razão. A consciência é o que há de mais superficial no mundo das forças e das relações de forças criadoras de valores. “Tudo o que chega à consciência como ‘Unidade’ já é terrivelmente complicado: nunca temos senão uma *aparência (Anschein)* de unidade. O fenômeno do *corpo* é o mais rico, o mais claro, o mais apreensível fenômeno: a ser colocado à frente, do ponto de vista do método,

sem nada procurar explicar de sua significação última" (fragmento de: verão 1886-outono 1887).

Com base nesses textos, podemos afirmar que o mundo nada mais é que criação e construção do nosso corpo: embeleza-se, transforma-se, transfigura-se e cria-se a partir de uma coação, de um limite e de uma necessidade de expansão e de crescimento de poder. Toda arte é criação a partir de uma falta, embora a falta não produza necessariamente uma obra de arte. Mas é pelo limite e a resistência que se oferecem à necessidade de expansão que nós nos tornamos as coisas belas, atraentes e desejáveis. Em si mesmas elas não o são. É a arte que as transfigura. Por isso Nietzsche vê nos artistas modelos a serem imitados, pois eles sabem falsificar, mentir, dissimular e dar às coisas uma superfície, uma epiderme e um véu de cores, de matizes, de gradações, de sombra e de luz.

A questão do sentido e da interpretação múltipla ocupa cada vez mais lugar no texto nietzschiano. Ao longo do seu terceiro e último período, onde se elaboram e se enriquecem as análises em torno da vontade de poder, o problema da arte como ficção necessária, como ilusão e vontade de enganar recebe, também, uma perspectiva que vem alargar, prolongar e aclarar o que os dois períodos precedentes já haviam iniciado. O papel que ocupava o *gênio* nos escritos trágicos, vale dizer, o de mediador entre o Uno original e o seu povo, será cada vez mais assumido, e transformado, pelo indivíduo, o pesquisador, o "experimentador" e o artista. E em *Para além de bem e mal*, obra publicada em 1886, Nietzsche irá apresentar um novo tipo de filósofo, que é ao mesmo tempo filósofo, legislador, "dissecador" e artista. As metáforas do filósofo legislador e artista são freqüentes nessa obra. Assim, os filósofos do futuro são artistas, criadores e plasmadores de valores. "Eles estendem suas mãos criadoras em direção do futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu 'conhecer' é *criar* (*Schaffen*), seu criar é legislação, sua vontade de verdade é — *vontade de poder*" (BM, 211).

Como se vê, esses filósofos artistas são escultores. Eles trazem o martelo, eles escrevem sobre a pedra, quebram, talham e dão forma à matéria e, portanto, à resistência, ao limite. É aí que reside o seu paradoxo, pois eles criam destruindo, e aniquilam como criadores. É por isso que conviria melhor falar de uma construção-destruição, pois por ela se revela uma volúpia no vir a ser, uma vontade de incessantemente criar, remodelar, forjar e transfigurar. Esses filósofos do futuro, que já começam a apontar, criam eles mesmos a sua verdade e suas tábuas de valores.

Que lhes importa a verdade dos outros, a verdade do número, a verdade do rebanho? "Repugna ao seu orgulho e ao seu gosto a idéia de a sua verdade dever ser a verdade para todos, o que até agora tem sido o desejo secreto e o sentido escondido (*Hintersinn*) de todos os anelos dogmáticos. 'Meu julgamento é meu julgamento, e outro não terá facilmente direito a ele' — dirá talvez um desses filósofos do futuro" (Ibid., 43).

A questão da verdade ou da não verdade de um julgamento, que Nietzsche já havia colocado e desenvolvido em "Humano, demasiado humano" (1878-1880), será de novo retomada, aprofundada e enriquecida pelas análises que "Para além de bem e mal" irá fazer em torno da vontade de poder, da relação de forças e da perspectiva.

Nesta obra, que foi recentemente traduzida para o português sob o título errado de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche combate precisamente o espírito mesquinho e limitado que busca estabelecer num *além* os valores que este mesmo espírito está a criar. Ofelia Schute observa que Nietzsche também estava à procura de um *além* como fundamento de valores: "Mas o seu fundamento de valores diferia significativamente daquele que buscava a metafísica tradicional. O *além* metafísico que combatia Nietzsche repousava sobre o dualismo, enquanto a realidade que ele reclamava estava para além de bem e mal"⁶. E não para além do bem e do mal, pois buscar um fundamento que transcenda dois valores opostos é ainda, aos olhos de Nietzsche, sintoma de decadência, de ressentimento, de lassidão ou de vontade de nada. É pois contra a oposição, ou a antítese que o espírito de decadência erige entre o bem e o mal que Nietzsche irá assestar suas armas. E o que ele reclama é, pelo contrário, um "para além de bem e mal" (*Jenseits von Gut und Böse*).

Como filósofo do futuro, portanto, Nietzsche também se arroga o direito de abolir todas as barreiras que o instinto gregário e as forças do ressentimento haviam levantado entre verdadeiro e não verdadeiro, entre bem e mal. Onde a perspectiva estreita das forças niilistas não vê mais que antinomias e contradições, o filósofo futuro, enquanto legislador, "dissecador", experimenter e artista, percebe as diferenças de graus, as transições, as nuances, a pluralidade e mobilidade dos valores.

Podemos voltar agora à fórmula problemática que citamos no início desta reflexão: "O mundo verdadeiro, nós o abolimos: que mundo restava? o aparente, talvez?... Mas não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente!" Esta afirmação, que encerra um texto breve na sua forma e denso no seu conteúdo, presta-se de fato a interpretações e a pontos de vista diversos. Partindo

6. OFELIA SCHUTE: *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, The University of Chicago Press, 1986, p. 38.

do título: "Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar em fábula" (*Crepúsculo dos ídolos*, 4), Nietzsche traça e resume as diferentes etapas por que passou o pensamento europeu e que culminaram na inversão total dos valores, a saber, no ensinamento de Zaratustra. Com Zaratustra o mundo verdadeiro e o mundo da aparência são, de fato, aniquilados, pois o meio-dia chegou: "(Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA.)"

Estas fórmulas marcam ao mesmo tempo um término e uma nova partida: elas apontam para o "fim do mais longo erro" e anunciam uma nova era, um novo começo: INCIPIT ZARATUSTRA. Podemos ver aí tanto o pensamento do eterno retorno como o niilismo que se supera, se ultrapassa, se transforma e se muda em novos valores. Estes enunciados podem também esclarecer, completar e confirmar os pontos de vista que desenvolveu *Para além de bem e mal*, e que são aqueles relativos às oposições, ou à destruição das oposições que criou e alimentou o instinto de decadência. Assim, *Para além de bem e mal*, *Crepúsculo dos ídolos* e os outros textos que a estes se ligam vêm projetar uma nova luz sobre a destruição do mundo verdadeiro e do mundo aparente a que procedeu Nietzsche.

Com efeito, ao longo do seu terceiro e último período, as análises e o diagnóstico que opera Nietzsche em torno da vontade de poder, das forças e das relações de força se tornam cada vez mais claros e precisos: as oposições que se erguem entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente, entre justo e injusto, entre bem e mal, bom e ruim se revelam como sintomas de uma vontade de nada, ou como a expressão do ressentimento dos fracos e da fuga para um além. Certo, o filósofo do futuro reivindica também um *além*, mas o além que ele reclama se apresenta antes como uma realidade que está *para além de bem e mal*, para além de verdadeiro e não-verdadeiro. Neste caso, seria mais exato afirmar que o filósofo do futuro *cria* a realidade, uma realidade que se faz, que se torna, se constrói e se destrói num contínuo recomeçar. De fato, a realidade não é algo que se encontra já feita, mas algo que se está a criar e a inventar: a ela dá-se um nome, uma designação, e com isso se lhe impõe um sentido, uma nova interpretação. Cria-se por esse meio uma outra realidade.

Mas se tal é o caso, isto é, se com os filósofos futuros e os espíritos livres que os antecedem já se acham abolidas as oposições entre verdadeiro e não-verdadeiro, entre bem e mal, como explicar então que são justamente essas oposições que continuam a predominar? Esta questão poderá talvez se esclarecer se recor-

remos a um texto escrito um ano após a publicação de *Para além de bem e mal*:

“A Psicologia da Metafísica”

“Este mundo é aparente — *conseqüentemente* há um mundo verdadeiro.

Este mundo é condicional — *conseqüentemente* há um mundo incondicional.

Este mundo é cheio de contradições — *conseqüentemente* há um mundo sem contradições.

Este mundo é um mundo do *dever* — *conseqüentemente* há um mundo do *ser*.

Apenas conclusões erradas (confiança cega na razão: se A é, seu conceito oposto B também deve ser)

Estas conclusões são inspiradas pelo sofrimento (Leiden): trata-se no fundo de desejos que um tal mundo exista; igualmente, imaginar um outro mundo que seja mais *válido* (*wertvolle*) é a expressão do ódio contra um mundo que faz sofrer: o ressentimento dos metafísicos contra a realidade (*das Wirkliche*) é aqui criativo”⁷.

Como vemos, este último parágrafo é rico em implicações e em ambigüidades: o ódio que ele apresenta como expressão da incapacidade e da impotência em mudar ou transfigurar o sofrimento torna-se, paradoxalmente, criador e gerador de novos valores. Construíamos outro mundo, diz o impotente, pois este aqui só nos causa sofrimento. O ressentimento dos metafísicos revela-se deste modo criador, e este mundo torna-se ao mesmo tempo ponte, meio e ocasião de se inventar um além. O sofrimento é paradoxal na medida mesma em que por ele se goza e se quer gozar ainda mais. Aqui se exprime uma vontade de superar, de ultrapassar e de exceder que não conhece nem fim nem razão de ser. Mas os metafísicos e os seres religiosos em geral ignoram, segundo Nietzsche, este duplo caráter do sofrimento. É que eles vêem neste uma falta que se deve preencher ou eliminar a todo custo:

“— Algo de cansado e de doentio nos metafísicos e nas pessoas religiosas se exprime no fato de eles verem no primeiro plano os problemas de prazer e de sofrimento”.

“Do mesmo modo, a preocupação com a aparência (*Schein*) e com o erro: causa de sofrimento, superstição que a felicidade estaria ligada à verdade (confusão: a felicidade na ‘certeza’, na ‘fé’)”⁸.

Nesta visão, a felicidade seria a ausência total de dúvida e de erro, o preenchimento de toda lacuna e de toda falta, a plenitude do sentido, a abolição de todo "aquém" e, portanto, de todo "além". Isto equivaleria ao silêncio glacial da morte, ao vazio absoluto de dois espelhos colocados um em frente do outro ou, como diz Roland Sublon a respeito do sofrimento na experiência analítica: "A certeza de uma vida eterna que viesse suprimir todo além e toda alteridade tornaria a própria vida impossível, porque esta seria tetanizada pela angústia; e uma vez lançada a última palavra, a crença também se apagaria por não mais haver objeto capaz de ainda dizer algo".

9. ROLAND SUBLON: *La lettre ou l'esprit: Une lecture psychanalytique de l'histoire*, Paris, Cerf, 199. p. 206

Se, portanto, as forças da decadência reclamam um para além do verdadeiro e do não-verdadeiro, do bem e do mal, do justo e do injusto, e se, inversamente, as forças da vida ascendente reivindicam um para além de toda oposição e de toda antinomia, não é menos verdade que estas impulsões exprimem todas elas uma vontade que não conhece nem descanso nem fim. É o gozo de um novo começo no momento mesmo em que a falta ia ser preenchida. Por isso, a insaciabilidade do conhecimento pode também se apresentar como gozo e ao mesmo tempo como meio, ponte e ocasião de mais gozo. Neste sentido, o parágrafo 327 de *Aurora*, que se intitula aliás: *Uma Fábula*, poderá não só esclarecer o que acabamos de desenvolver, mas também deixar o caminho aberto para outras questões que estes e os demais textos de Nietzsche venham acaso suscitar. O parágrafo começa falando precisamente do Don Juan do conhecimento:

"— O Don Juan do conhecimento: ele ainda não foi descoberto por nenhum filósofo nem por nenhum poeta. Ele não tem amor pelas coisas que conhece, mas possui espírito e sente comichão e gozo (Genuss) na caça e nas intrigas do conhecimento — até as estrelas mais altas e mais remotas do conhecimento! — até que finalmente nada mais lhe reste a caçar senão o elemento absolutamente doloroso do conhecimento, semelhante ao bêbado que ao fim bebe água-forte e absinto. Assim, ele deseja por último o inferno — é o conhecimento final que o seduz. Talvez o decepcione também, como tudo que é conhecido. Então teria de ficar eternamente imobilizado, pregado à decepção, e ele próprio transformado em conviva de pedra, anelando por uma ceia do conhecimento que nunca mais lhe será repartida! — pois o mundo inteiro das coisas não dispõe de mais nenhum bocado para oferecer a esse faminto".

Endereço do autor:

Caixa Postal 44

13280-000 — Vinhedo — SP