

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA -
PPGFIL

DISSERTAÇÃO

NIETZSCHE E O *PATHOS* TRÁGICO: UMA
TRANSVALORAÇÃO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

DAVISON ROBERTO DE PAULA

2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

**NIETZSCHE E O *PATHOS* TRÁGICO: UMA TRANSVALORAÇÃO
ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA**

DAVISON ROBERTO DE PAULA

Sob a orientação do Professor

Dr. Danilo Bilate de Carvalho

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Seropédica, RJ
Agosto de 2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P324
n Paula, Davison Roberto de, 1988-
Nietzsche e o pathos trágico: uma transvaloração
estética da existência / Davison Roberto de Paula. -
Petrópolis, 2018.
152 f.

Orientador: Danilo Bilate de Carvalho.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2018.

1. Existência. 2. niilismo. 3. pathos trágico. I.
Bilate de Carvalho, Danilo, 1984-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL

DAVISON ROBERTO DE PAULA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

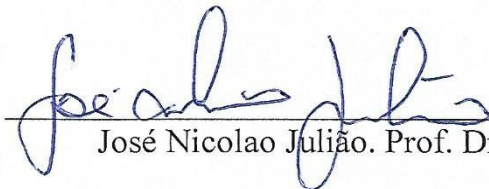
DISSERTAÇÃO APROVADA EM 27/08/2018



Danilo Bilate de Carvalho. Prof. Dr. (UFRRJ)



André Martins Vilar de Carvalho. Prof. Dr. (UFRJ)



José Nicolao Julião. Prof. Dr. (UFRRJ)

Em memória da minha mãe, Raimunda, e do meu sobrinho Jonathan

AGRADECIMENTOS

Martin Buber disse certa vez: “Toda vida autêntica é encontro”.

No final desta travessia quero agradecer os encontros que pude fazer e sem os quais não chegaria do outro lado da margem e, tampouco teria ousado atravessá-la. Além disso, agradeço porque eles são as minhas vivências, esta teia que tece aquilo que sou.

Ao meu orientador, Professor Dr. Danilo Bilate, obrigado. Agradeço o seu olhar atencioso para cada palavra, cada frase, cada questão, do mesmo modo, sou grato pelo incentivo, pela paciência, por valorizar o que havia de bom, por cobrar e exigir quando necessário.

Ao Prof. Dr. José Nicolao, gratidão pela leitura do meu anteprojeto, por ver nele algo que poderia amadurecer, pela participação na minha Qualificação, cujas contribuições me ajudaram a amadurecer a pesquisa.

Ao Prof. Dr. André Martins, pelas aulas que ministrou no segundo semestre de 2016, as quais pude frequentar e que muito me provocaram. Do mesmo modo, obrigado pela participação na minha Qualificação, por cada questão trazida, por cada convite à reflexão.

À Prof.^a Dr.^a Cristiane A. Azevedo, por me incentivar a desenvolver uma vida acadêmica, através dos seus convites para apresentações, publicações, mas sobretudo, por confiar no meu potencial.

À minha esposa Mariana, por tudo. Ao longo destes anos, você compartilhou comigo as angústias e ansiedades em relação ao desejo de ingressar no mestrado, o envio do projeto, as etapas do processo seletivo. Ouvi atentamente o meu entusiasmo, percebeu com a mesma atenção o meu cansaço. Obrigado por ser a minha companheira nesta travessia e por fazer dela algo sempre mais belo e significativo.

Ao meu amado João Pedro, por dar sentido a tudo.

Agradeço à minha família, minhas irmãs Fernanda e Daniela, meus sobrinhos Ana Clara, Náthaly e Theo, meus cunhados Márcio e Tilden, minha cunhada Taísa, meus sogros, Mario e Celia. Obrigado por acreditarem em mim e me ajudarem a realizar os meus sonhos. Sem vocês tudo teria sido mais difícil. Gratidão por toda ajuda!

Agradeço à minha amiga Valéria, pelas conversas constantes, semanais, feitas entre o Rio e Magé. Ali, no caminho, você me ouviu falar sobre Nietzsche, sobre o mestrado; torceu e vibrou com cada apresentação feita, com cada etapa vivida.

Ao Pedro José, por estar sempre presente. Todas as vezes que nos encontramos você me deixava falar de Nietzsche, da pesquisa, e ouvia com paciência o meu entusiasmo. Grato pelo diálogo fecundo!

Ao meu amado Jonathan. Infelizmente você não está aqui comigo neste instante. Sinto muito a sua falta, pois você sempre despertava em mim o desejo de ser melhor. Saudades.

À minha querida Rai, minha mãe, obrigado por todo esforço para que eu pudesse estudar. Obrigado mãe por fazer de mim o homem que eu sou. Você não está aqui, infelizmente. Porém, sinto que deve estar feliz comigo. Saudades, te amo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

“Há um tempo em que é preciso abandonar as roupas usadas, que já têm a forma de nosso corpo, e esquecer os nossos caminhos, que nos levam sempre aos mesmos lugares. É o tempo da travessia, e se não ousarmos fazê-la, teremos ficado, para sempre à margem de nós mesmos.”

(Fernando Teixeira de Andrade)

RESUMO

DE PAULA, Davison Roberto. **Nietzsche e o *pathos* trágico: uma transvaloração estética da existência.** (152p.) Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Filosofia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

Nietzsche anuncia em *Tentativa de autocrítica*, o prefácio escrito em 1886 para *O nascimento da tragédia* (1872), que o essencial na sua obra de juventude consiste em se opor às interpretações e justificativas morais da existência. A história do Ocidente é a narrativa pela qual engendrou-se a partir do socratismo e do cristianismo um juízo condenatório da vida. A negação da vida através da moral inicia o niilismo. O fenômeno do niilismo torna-se objeto de constante análise em sua reflexão filosófica a partir de 1880. Visando a compreensão deste tema polissêmico, Nietzsche relaciona as suas diversas manifestações a partir de um eixo comum: a interpretação moral da existência. O filósofo pretende realizar a travessia do niilismo a partir de uma interpretação e de uma justificativa estética, como forma de afirmação da vida, denominada de *dionisíaca*. O dionisíaco é o *pathos* trágico, a forma afirmativa por excelência. O trágico torna-se o conceito fundamental para a compreensão do significado da existência que se configura na identificação de vida e vontade de poder, cuja tragicidade é a luta incessante dos antagonismos. Deste modo, pretendemos elucidar no primeiro momento a tragicidade da existência, o que tem nela de trágico, e, por que ela é trágica. No segundo momento, a investigação procura elucidar a negação da existência, situando o momento crepuscular de interpretação moral e niilismo, tendo em vista o horizonte devastador da morte de Deus. Dada a ambiguidade do niilismo que pode significar tanto um estado de esgotamento como um estado de força, partimos da hipótese que ele precisa ser superado. No terceiro momento, analisaremos a superação do niilismo que será realizada pela interpretação trágica, na qual haja uma transvaloração dos valores com os quais a existência foi julgada, condenada e negada. A transvaloração estética pode ser pensada como promessa de superação e como realização da travessia do niilismo, oferecendo uma nova forma de compreender o devir, o sofrimento e a si mesmo. O *pathos* trágico é a transvaloração estética da existência, e através dele vivencia-se o “torna-te o que tu és”.

Palavras-chave: Existência, niilismo, *pathos* trágico.

ABSTRACT

DE PAULA, Davison Roberto. **Nietzsche and the tragic pathos: an aesthetic transvaluation of existence.** (152p.) Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Filosofia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

Nietzsche announces in Preface to Self-Criticism, the preface written in 1886 for *The Birth of Tragedy* (1872), that the essential thing in his youth work is to oppose the moral interpretations and justifications of existence. The history of the Occident is the narrative by which a condemnatory judgment of life was born out of Socratism and Christianity. The denial of life through morality initiates nihilism. The phenomenon of nihilism becomes the object of constant analysis in its philosophical reflection from 1880. Aiming at understanding this polysemous theme, Nietzsche relates his various manifestations from a common axis: the moral interpretation of existence. He philosopher intends to cross the nihilism from an interpretation and an aesthetic justification, as a form of affirmation of the life, denominated of Dionisiac. The Dionysian is the tragic *pathos*, the affirmative form par excellence. The tragic becomes the fundamental concept for the understanding of the meaning of existence that is configured in the identification of life and will to power, whose tragic is the incessant struggle of antagonisms. In this way, we want to elucidate in the first moment the tragic nature of existence, what is tragic in it, and why it is tragic. In the second moment, research seeks to elucidate the denial of existence, situating the twilight moment of moral interpretation and nihilism, in view of the devastating horizon of God's death. Given the ambiguity of nihilism which can signify both a state of exhaustion and a state of force, we start from the hypothesis that it needs to be overcome. In the third moment, we will analyze the overcoming of the nihilism that will be realized by the tragic interpretation, in which there is a transvaluation of the values with which the existence was judged, condemned and denied. Aesthetic transvaluation can be thought of as a promise of overcoming and as a realization of the crossing of nihilism, offering a new way of understanding becoming, suffering and oneself. The tragic *pathos* is the aesthetic transvaluation of existence, and through it one experiences the "become what you are".

Key words: Existence, nihilism, tragic *pathos*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: A TRAGICIDADE DA EXISTÊNCIA	11
RESUMO	12
ABSTRACT	13
1.1 “Status quaestionis”	14
1.2 A vida como o horizonte da filosofia	16
1.3 A doutrina da vontade de poder	25
1.4 O horizonte da arte: <i>pathos</i> trágico	42
1.5 Morte de Deus e nova aurora da existência	52
CAPÍTULO II: NILISMO E MORAL: O CREPÚSCULO DA EXISTÊNCIA	58
RESUMO	59
ABSTRACT	60
2.1 “Status quaestionis”	61
2.2 Teoria da <i>décadence</i> em Bourget e Nietzsche	63
2.3 Nihilismo, moral e vontade de nada	69
2.4 Crepúsculo da existência e nihilismo passivo e ativo	83
CAPÍTULO III: O TRÁGICO E A TRANSVALORAÇÃO DA EXISTÊNCIA	91
RESUMO	92
ABSTRACT	93
3.1 “Status quaestionis”	94
3.2 Transvaloração trágica do devir	96
3.3 Transvaloração trágica do sofrimento	103
3.4 Transvaloração trágica de si	110
CONCLUSÃO	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

INTRODUÇÃO

Nietzsche é “o monumento de uma crise”.¹ A construção de um monumento serve às futuras gerações como um símbolo que remete a um grande acontecimento ou a uma personalidade muito importante para determinada sociedade. Monumentos são servos da memória, operam como forças potentes contra a incrível capacidade humana do esquecimento. Nietzsche marca a história do pensamento filosófico de tal modo que pensar depois dele tornou-se um exercício necessário para todos os que enveredam pela filosofia. Isto não quer dizer que todos os grandes pensadores que o sucederam tenham feito alguma referência a ele, ou frequentado e lido as suas obras.² Nietzsche é um filósofo incômodo, mesmo para quem não o tenha levado a sério, pois como ninguém, teve uma sensibilidade aguçada para o clima cultural de sua época, embora se compreendesse como um extemporâneo.³

Sedutor, Nietzsche ainda está na moda. Seus textos atraem pela beleza dos diversos estilos dos quais o filósofo lança mão para comunicar as suas ideias. Aliás, Nietzsche quer dar ao leitor mais do que ideias para serem pensadas. Antes, quer provocar o pensamento. Karl Jaspers denuncia que o frenesi causado pela leitura de Nietzsche deve-se muitas vezes à exacerbada “admiração pelo poeta e pelo escritor, na medida em que essa admiração acontece sob o pretexto de não o levar a sério como filósofo”. Ao mesmo tempo, levá-lo a sério não significa colocá-lo no panteão dos filósofos da tradição e tomá-lo como filósofo nos mesmos termos dos anteriores e medi-lo com os mesmos critérios.⁴ Nietzsche não é um filósofo

¹ *Ecce homo*, “Humano, demasiado humano”, §1. Nietzsche ao abordar retrospectivamente em sua autobiografia filosófica a obra *Humano, demasiado humano* refere-se a ela como “o monumento de uma crise”. As citações sem o nome de autor são de autoria de Nietzsche. Quando outro autor for citado, seja outro filósofo ou comentador, indicaremos o sobrenome antes do título da obra.

² Günter Figal afirma que filósofos como Husserl e Frege “não devem tê-lo sequer lido seriamente, e não poucos só lhe teriam atribuído o título de filósofo com reservas. Por muito tempo o discurso acerca de um ‘filósofo poeta’ esteve em circulação e isso significa para muitos que aí era possível economizar a discussão sobre questões de pensamento”. Havia na filosofia um desejo alimentado pelo neokantismo de se tornar uma “ciência rigorosa”, e isso aconteceria por meio de um elaborado sistema filosófico no qual a racionalidade pudesse efetivar-se através de um método de pensamento cada vez mais claro e rigoroso. As leituras de Max Weber, Georg Simmel e especialmente a leitura feita por artistas do início do século XX foram fundamentais para o reconhecimento da significação de Nietzsche no âmbito filosófico. (FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*, p. 21-22.).

³ Nietzsche define-se como um pensador póstumo, seja em razão de não ter sido ouvido pelos seus contemporâneos, como afirma no Prólogo de *Ecce Homo*, ou apenas por não se conformar com o seu próprio tempo, o que pode ser evidenciado em *Ecce Homo*, “Por que escrevo tão bons livros”. §1, e em *O anticristo*, “Prólogo”.

⁴ JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*, p.5.

convencional, o que pode ser visto a partir do caráter assistemático de sua obra ⁵ e de sua desconfiança diante de todos os sistematizadores. ⁶ Jaspers utiliza uma alegoria para visualizar a obra de Nietzsche: “tudo se dá como se um paredão de uma montanha fosse explodido; as pedras, já mais ou menos esculpidas, apontam para um todo. Mas a obra construtiva, em virtude da qual se realizou a explosão, não foi erigida”. ⁷ Desta forma, a leitura do texto nietzschiano nos coloca diante dos escombros do seu pensamento. Nietzsche - este monumento que se ergueu na Modernidade para lembrar a profunda crise - e a sua obra, se quisermos levar a sério aquilo que ele mesmo nos diz, que uma coisa é Nietzsche e outra coisa são os seus escritos, desmoronam. ⁸ Cada parte de sua obra aponta para um todo. Todavia, buscaremos em vão um sentido absoluto, ou um “em si” no seu texto, como se existisse *o texto*. A totalidade da obra não se faz por meio de um processo dialético, ou de uma exegese comparativa na qual cada parte seria reconstruída em função de uma totalidade. Não há totalidade, ao mesmo tempo não há apenas fragmentação. Cada parte é um todo que luta com outras partes, formando uma unidade não sistemática, uma totalidade que não é ou está fechada em si, mas que se situa no horizonte das possibilidades interpretativas. ⁹

Como é preciso ler Nietzsche? Não estaríamos como afirmou Heidegger ainda muito próximos temporalmente de Nietzsche? Ele não nos é ainda muito atual? Quanto tempo levaremos para poder dialogar com ele sem violentar o seu pensar e o seu dizer? ¹⁰ Enquanto alguns filósofos temem o fato de que os seus próprios livros não sejam lidos, mas apenas os livros sobre eles, Nietzsche corre “o risco de que, uma vez que ele parece tão facilmente

⁵⁵ Segundo Jaspers: “Em contraposição aos sistemáticos, ele não se transformou no construtor de um todo lógico de pensamento: seus planos sistemáticos de obras são ou bem ordenações para a apresentação, que sempre se mostram como possíveis também de maneira diversa, ou bem construtos a partir do estabelecimento de metas de uma intelecção particular da pesquisa ou de um efeito buscado com ele de seu filosofar”. (JASPERS, Karl. *Op. Cit.*, p.2).

⁶ “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (*Crepúsculo dos ídolos*, “Máximas e Flechas”, §26).

⁷ JASPERS, Karl. *Op. Cit.*, p.2-3.

⁸ *Ecce homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, §1.

⁹ “A tarefa parece ser buscar a construção por meio dos escombros, ainda que essa construção não venha a se mostrar para ninguém como uma construção una e inequívoca em um todo pronto. A busca desse elemento velado só tem sucesso, caso nos comportemos como se tivéssemos de erigir por nós mesmos a construção que, para Nietzsche, quando ele a quis estabelecer, acabou produzindo os escombros. O que está em questão é não se deixar dispersar pelo caráter inumerável dos escombros, não decair sob o encanto do brilho do particular quase inabarcável, não se aferroar à inclinação e ao acaso deste ou daquele elemento, mas compreender muito mais Nietzsche por Nietzsche mesmo com um todo, levando a sério cada palavra, sem, contudo, se ater a uma palavra, isolando-a e restringindo nela a visão. Não obstante, também violentaríamos Nietzsche, se atribuíssemos a ele um todo por meio de uma construção arqueológica”. (JASPERS, Karl. *Op. Cit.*, p.2-3).

¹⁰ Para Heidegger: “o pensar e o dizer nietzschianos ainda nos são demasiado atuais. Nós e ele ainda não fomos confrontados de maneira suficientemente ampla em termos históricos, a fim de que possa se formar o distanciamento a partir do qual é possível amadurecer uma apreciação do que é a força desse pensador” (Heidegger, *M. Nietzsche I*, p.7).

acessível, as pessoas o leiam mal”.¹¹ As respostas às questões sinalizadas nos foram dadas pelo próprio Nietzsche, quando ele estabeleceu uma série de virtudes que o seu leitor deveria ter para compreendê-lo: “ser honesto até a dureza”, “estar habituado a viver nos montes”, ser indiferente, não se questionar sobre a utilidade da verdade, ter a coragem de fazer as perguntas para as quais ninguém tem a coragem de fazer, “a coragem para o *proibido*; a predestinação ao labirinto”, ter experimentado a solidão, “sete solidões”, ter “ouvidos novos para nova música”, “novos olhos para o mais distante”, “nova consciência”, “reverência a si mesmo; o amor si; a incondicional liberdade ante si mesmo”.¹² Por isso, Nietzsche sabe que seus livros são para todos e para ninguém¹³ e que, portanto, a sua obra é para pouquíssimos¹⁴, pois talvez os seus leitores ideais ainda não existam.¹⁵

Em outra passagem, Nietzsche enumera três qualidades que ele espera que o seu leitor tenha: “ele deve ser calmo e sem pressa, não deve sempre privilegiar a si e à sua ‘cultura’, não deve, enfim, esperar por encerrar um quadro de resultados”. O leitor desejado deve realizar um grande trabalho sobre si mesmo a fim de alcançar essas virtudes, caso contrário, corre o risco de não compreender aquilo que Nietzsche lhe diz. Todavia, essa longa lista de virtudes pode nos parecer demasiadamente exigente, ocultando-se devido à sua extensão a verdadeira preocupação de Nietzsche sobre o modo como quer ser lido. Ao pensar no seu leitor, está mais presente para Nietzsche a crítica aos leitores modernos, que propriamente uma idealização do leitor. Assim, as virtudes são mais a constatação daquilo que falta aos leitores que a simples exaltação de algo que deva ser buscado. Por outro lado, o filósofo sabe que tais virtudes funcionam como um esforço contínuo de aprimoramento para não sucumbir à cultura de rebanho e decadente de seu tempo. Logo, elas correspondem a dois lados de uma moeda, pois possuem um aspecto crítico-destrutivo e outro construtivo. O aspecto crítico volta-se contra o leitor moderno, apressado, aquele que “quer colher no chão os frutos que gerações inteiras podiam apenas obter” após muito esforço, denunciando que a sua pressa o impede de compreender o autor. E, ainda sobre esse leitor moderno, Nietzsche afirma que ele lê com vistas a um resultado, “escrever um resumo ou ainda um livro”. Ao contrário desse leitor, Nietzsche constrói uma imagem do “leitor de quem espera algo”: “leitores calmos” que “não foram ainda arrastados pela pressa vertiginosa da nossa época precipitada”, leitores que não desaprenderam a pensar lendo, e que ainda conhecem “o segredo de ler nas entrelinhas”, e mais, “ele ainda

¹¹ JASPERS, Karl. *Op. Cit.*, p.9.

¹² *O anticristo*, “Prólogo”.

¹³ O subtítulo de *Assim falou Zaratustra* é “um livro para todos e para ninguém”.

¹⁴ *O anticristo*, “Prólogo”. A primeira frase do “Prólogo” é exatamente esta: “Este livro é para pouquíssimos”.

¹⁵ *Ibid.*, “Prólogo”.

medita sobre o que leu, talvez durante muito tempo depois de ter fechado o livro”.¹⁶ A paciência e a calma são aliadas do bom leitor, e ler bem é uma arte.¹⁷

Toda a exigente descrição do leitor feita por Nietzsche deve levar em consideração o fato de que os escritos não são apenas ideias ou pensamentos aos quais se chegou após um árduo trabalho intelectual. Escritos são frutos das vivências de uma pessoa. As obras narram uma história, testemunham as infinitas idas e vindas de alguém até alcançar aquilo que buscava. A letra posta no papel é o registro da luta de um espírito inquieto com as questões do seu tempo. Pensamentos postos nos livros não são tratados filosóficos ou ensaios críticos apenas, mas são avaliações nascidas de um tipo de vida que se tem. Por isso Nietzsche afirma: “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue e verás que sangue é espírito”. A imagem do sangue, do texto escrito com sangue como o único tipo de escrito digno de ser amado e lido, ilustra este aspecto essencial do pensamento nietzschiano e que o faz ser tão exigente com os seus leitores, pois para ler e compreender um autor faz-se necessário percorrer por si os caminhos percorridos por ele, ou seja, vivenciar em si as inquietações que de alguma forma foram também as do autor. Assim, “não é coisa fácil compreender o sangue alheio: eu detesto os que leem por passatempo”.¹⁸

O resultado desta pesquisa nasce das minhas inquietações filosóficas de Nietzsche. Com ele e, por vezes, contra ele, falo das vivências, pois Nietzsche nos provoca a pensar, não a segui-lo, ou a aderir às suas ideias por meio de uma postura dogmática. A compreensão de seu pensamento se faz pelo embate com ele.¹⁹ Um esforço perene para ter as qualidades necessárias para lê-lo bem, ou em algumas ocasiões apenas cuidava para não o subverter, mas acho que isso também é ler bem. Enfim, aqui está um percurso, um caminho percorrido com ardor, labor e, claro, com paixão. Certo de que Nietzsche ainda é atual, vivenciei a potência, a pertinência e a grandeza do seu pensamento. Estar ainda presente na vida quando acontece, isto é a vivência, e toda vivência é uma superação, uma invenção.²⁰ Deste modo, este trabalho é a minha superação das dificuldades de ler Nietzsche, de refazer em “sete solidões” uma construção a

¹⁶ *Sobre o Futuro de Nossos Estabelecimentos de Ensino*, 2º Prefácio, p.54.

¹⁷ “É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar...*” (Genealogia da Moral, “Prólogo”, §8).

¹⁸ *Assim falou Zaratustra*, I, “Do ler e escrever”.

¹⁹ “Para compreender corretamente Nietzsche é necessário o contrário daquilo para o que a leitura de seus escritos parece imediatamente nos seduzir: não se necessita do acolhimento de afirmações decisivas como uma verdade última, na qual não haveria nada que pudesse ser abalado, mas, sim, do longo fôlego no qual se pergunta mais além, no qual se escuta coisas diversas e opostas, no qual se mantém a tensão entre as possibilidades” (JASPERS, Karl. *Op. Cit.*, p.10).

²⁰ “O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?” (*Aurora*, “Viver e inventar”, §119).

partir dos escombros do seu pensamento. Como ele disse, “Devemos falar apenas do que não podemos nos calar; e falar somente daquilo que superamos – todo o resto é tagarelice”.²¹

Esta superação caracteriza-se pela compreensão de que o pensamento é um movimento constante que está aberto a novas possibilidades e nunca fechado em si mesmo ou detentor de uma verdade que se pretende universal. Trata-se apenas do registro de um caminho, o meu. O resultado que esta pesquisa apresenta é mais uma dentre tantas possíveis portas de entrada para este labirinto chamado Nietzsche. Certo de ser um pensamento que está a caminho, ele pretende ser um momento de travessia, pois assim como o andarilho de Zarathustra, ele “não pode ficar muito tempo parado”, posto que “seja lá o que me aconteça, como destino e como vivência, – sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo”.²²

Este trabalho parte de um problema encontrado no prefácio *Tentativa de autocrítica*, escrito em 1886 para a sua obra de 1872, *O nascimento da tragédia*. Dando a si mesmo uma distância para rever o seu pensamento e o seu percurso filosófico, Nietzsche reconhece quatorze anos depois a imaturidade de seu texto de juventude, ainda muito influenciado por suas leituras de Schopenhauer e pelo entusiasmo com as obras de Richard Wagner, chegando a nomeá-lo como um “livro problemático”²³. Nietzsche chega a afirmar que para fazer justiça com a sua primeira obra, deveríamos “esquecer algumas coisas” e que ele “influiu, e mesmo fascinou pelo que nele era erro”. O erro ao qual Nietzsche se refere é ter compreendido o wagnerismo como um “sintoma de ascensão”, uma espécie de condição de possibilidade para o retorno à experiência grega do trágico.²⁴ Wagner inauguraria na Modernidade decadente um movimento de afirmação da vida, uma superação do estado de crise e ruína no qual ela estava imersa. Ainda que Nietzsche tenha se declarado um pensador póstumo, ele foi um homem de seu tempo e, mais que isso, uma espécie de sismógrafo que mediu os abalos de crise, decadência, desmoronamento e enfraquecimento vital que se manifestaram em todas as áreas da vida e da cultura.²⁵ Nietzsche diagnostica o mal do qual padece a Modernidade como niilismo. Procurando a gênese desse fenômeno, embarca numa viagem até à aurora de nossa civilização

²¹ *Humano, demasiado humano*, “Prólogo”, §1.

²² *Assim falou Zarathustra*, III, “O andarilho”.

²³ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

²⁴ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

²⁵ Para Figal, Nietzsche “tornou-se o pensador mais importante do século XX: o que a filosofia hoje pode ser não se deixa mais compreender sem ele. Nietzsche dramatizou a filosofia de maneira antes desconhecida: pôs em dúvida e em jogo sua possibilidade e quis ao mesmo tempo renová-la sob as exigências mais elevadas. Formulou como nenhum outro antes dele as dificuldades diante das quais o pensamento filosófico agora se encontra, e abriu simultaneamente perspectivas. Esboçou possibilidades de descrição do mundo e da vida que se tornaram decisivas para o tempo posterior a ele”. (FIGAL, Günter. *Op. Cit.*, p. 21).

e encontra no socratismo e na moral cristã o “começo do fim”. No prefácio de 1886, ele anuncia que toda a metafísica de artista presente ali pode ser vista como “arbitrária, ociosa, fantástica”, e que o principal “é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação morais da existência”. Assim, Nietzsche reconhece a necessidade de uma “contra-valorização da vida”, que se oponha à moral e ao niilismo, o que somente seria possível para ele através da arte. O filósofo denomina este “instinto em prol da vida” com o nome de dionisíaco. A questão que se coloca é justamente como pensar a vida – a existência – a partir de novos horizontes valorativos que conduzam para além da moral? A resposta de Nietzsche consiste numa justificativa estética da existência, o que se daria na experiência do *pathos trágico*, também chamado de dionisíaco.²⁶

O primeiro capítulo intitulado de *A tragicidade da existência* apresenta em linhas gerais o problema das duas formas de interpretação e justificação da vida a partir de duas óticas utilizadas pelo próprio Nietzsche em *O nascimento da tragédia*: a ótica vida e a ótica da arte.²⁷ Deste modo, parto da hipótese de que a questão sobre a existência e a sua negação pela moral (niilismo) ou a sua afirmação pela estética (*pathos trágico*) é uma espécie de *leitmotiv* da obra de Nietzsche. Assim, ela constitui-se como uma perene preocupação ao longo de sua produção filosófica, sendo constantemente repensada e reformulada a partir de novas discussões e embates. A vida – a existência – é um tema que perpassa o seu pensamento de tal forma que muitos ficaram tentados a chamá-lo de “filósofo da vida”. Nietzsche ocupa-se da investigação acerca da vida e renuncia às análises do vitalismo feitas de modo mecanicista e que visavam conceber a vida como um princípio fundacional. Do mesmo modo ele se incomoda com as teorias em voga que afirmavam que a vida é uma luta constante do instinto de adaptação e de conversação pela sobrevivência, portanto, podendo ser definida a partir da escassez de recursos. Superando o vitalismo e o darwinismo, Nietzsche concebe a vida como vontade de poder e, por conseguinte, como uma incessante luta de forças que tentam ganhar predomínio, uma vez que o conceito de vontade de poder só pode ser compreendido enquanto designa uma multiplicidade de vontades de poder, ou seja, diversos centros de força nos quais se manifesta o caráter bélico a fim de impor uma determinada forma. Não são a falta e penúria que definem a vida, mas a abundância, a força.²⁸ Assim, deve-se ter sempre presente esta pluralidade e a dimensão profundamente relacional das vontades de poder entre si. A ótica da vida passa a ser analisada

²⁶ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §14.

no capítulo primeiro a partir do dinamismo da vontade de poder e pode ser compreendida na sua *tragicidade*, uma vez que a existência não está apenas marcada por antagonismos exteriores, mas ela é antagônica, porque vida é vontade de poder, e vontade de poder é a expressão do aspecto agonístico da existência. Desse antagonismo não se pode escapar, ele é o centro de gravidade da vida.

Ainda no primeiro capítulo, analiso a ótica da arte situando a questão do trágico na pergunta pelo espaço e tempo da tragédia. Deste modo, parto de uma abordagem propedêutica do fenômeno trágico, a fim de identificar na cultura grega as características iniciais da vivência do *dionisíaco*. No horizonte investigativo tenho presente que a arte é sempre a expressão de valores, e que justamente por isso deve ser avaliada. Devemos nos perguntar se os valores estéticos promovem a vida, potencializando-a, ou se são sinais de declínio que a enfraquecem. Na perspectiva de Nietzsche, a arte é o instrumento pelo qual se torna possível a aceitação da existência do jeito como ela é. A arte diz sim, ou seja, ela afirma a vida que se situa no devir como agonística. Nietzsche inscreve a aceitação trágica da vida sob o signo de Dionísio, este deus celebrado nos rituais trágicos nos quais todas as potências vitais eram afirmadas. Em Dionísio encontram-se as contradições inerentes à vida, e tanto a sua celebração nos mais diversos rituais da antiguidade e posteriormente a institucionalização do seu culto na encenação teatral são a máxima expressão das dicotomias que não devem ser negadas, excluídas ou resolvidas, mas tão somente vivenciadas por meio da sua aceitação incondicional, do mais belo e potente sim à tragicidade da existência. Neste sentido, a interpretação nietzschiana vai além do pensamento de Aristóteles e Schopenhauer acerca da tragédia, ou mais especificamente, do trágico. Não há nada que deva ser expurgado por meio da *catársis* ou do *ascetismo*. Aristóteles concebeu a relevância social da tragédia como um poderoso meio de purificação dos sentimentos não desejados e condenáveis para a vida na *polis*. Schopenhauer concebeu o trágico dentro do seu pessimismo, no qual o destino do herói é uma concretização da vida de todos nós, isto é, uma imagem que mostra que o destino está para o herói trágico do mesmo modo que a vontade de viver para o homem: ambos são forças contra as quais não devemos lutar, porque não somos capazes de vencer, e assim estamos condenados à dor e ao sofrimento. Como um *leitmotiv*, o trágico é investigado por Nietzsche em diferentes momentos e significando em cada um deles algo distinto. Na sua primeira aparição em *O nascimento da tragédia*, o trágico nasce do conflito contínuo dos impulsos artísticos da natureza, o apolíneo e o dionisíaco, que culmina numa conjunção, num equilíbrio, numa espécie de paz sem anulação da guerra. Ainda pensado em termos da luta dos impulsos artísticos, o trágico já aparece como um ditirambo à vida,

enaltecendo-a, afirmando o aspecto essencial da existência, os seus antagonismos, aquilo que relacionamos com a vontade de poder.

Neste contexto, analiso o aforismo 125 de *A Gaia ciência*, cuja temática central é o anúncio da morte de Deus. Do ponto de vista da vida e da arte, da vontade de poder e do trágico, o conceito Deus é pensado através de uma perspectiva que abarca uma série de valores das quais ele é o fundamento. Tais valores são humanos, demasiadamente humanos, mas carregam em si a pretensão de uma validade universal. Os valores dos quais Deus é o fiador são, sobretudo os valores morais. Deste modo, Deus é tomado como a grande antítese da vida, e que precisamente por isso precisa morrer para que seja possível uma nova forma de pensar a vida, isto é, uma transvaloração dos valores. Os valores nascem como o resultado de um tipo de vida, assim, transvalorar os valores significa transvalorar o tipo de vida que se vivencia. Nietzsche pensa que após a constatação da morte de Deus “novos infinitos” se abrem à existência, novas formas de vida podem ser pensadas, e mais que isso, vividas. O barco da existência novamente pode navegar, sabendo que não há um porto para o qual se destina, mas apenas a possibilidade de criar e inventar para si outros portos, ou até mesmo, nenhum porto.

A morte de Deus marca a transição do primeiro capítulo *A tragicidade da existência* para o segundo capítulo. Nietzsche sabe que a morte de Deus é ambígua: ela é uma possibilidade que nasce de um longo processo de desvalorização dos valores das quais ela é ao mesmo tempo consequência e causa, e simultaneamente ela é condição necessária para o advento de uma justificativa trágica, estética, dionisíaca da existência. Por isso no segundo capítulo, *Nihilismo e moral: o crepúsculo da existência*, a relação entre a morte de Deus e a interpretação moral da existência será investigada com base no conceito de niilismo que aparece no período tardio da filosofia de Nietzsche. O niilismo é um tema recorrente no pensamento nietzschiano, complexo e polissêmico. Todavia, a gênese das investigações remete sempre à interpretação moral. O niilismo é tomado como signo de uma interpretação moral que se volta contra a vida, culpando-a e condenando-a. A morte de Deus na Modernidade é concebida como apenas um momento de uma longa caminhada de instauração e desvalorização dos valores morais, descrevendo um processo no qual os valores foram criados, tratados como verdadeiros, servindo de horizonte seguro para a vida, e como aos poucos foram perdendo a sua força, causando um cansaço e mal-estar diante do existir, até serem reduzidos a um valor de nada. A partir da Teoria da *décadence* em Paul Bourget e Nietzsche, investigaremos o niilismo como a lógica da decadência, a fim de perseguir o diagnóstico que ambos fizeram do seu tempo. Embora Nietzsche seja um herdeiro da interpretação de Bourget acerca da náusea que acompanhava o homem moderno e o fazia

experimentalizar o drama da existência como enfadonha e sem sentido, pensadas em termos fisiológicos, o pensador alemão vai além e diagnostica a doença como niilismo e a relaciona com a vontade de poder. Deste modo, Nietzsche compreende o niilismo como vontade de nada, e a vontade de nada é compreendida como vontade de poder. A reflexão acerca do niilismo e a sua relação com a vontade de poder será feita numa perspectiva fisiológica, procurando compreender como uma vontade de poder pode ser vontade de nada, isto é, como a vontade pode querer o nada, engendrando um processo de desagregação da unidade do todo.

Outro horizonte interpretativo desse segundo capítulo abarca a hipótese de que o advento e a escalada no niilismo podem ser vistos através de duas vertentes, uma moral, que consiste na interpretação cristã da existência, e outra que se expressa por meio das crenças nas categorias da razão (metafísica). Moral e metafísica serão vistas através de um movimento de negação da vida inaugurado no cerne da cultura grega operando uma dissolução do caráter trágico afirmativo, cujos pensadores principais foram Sócrates e Platão. Porém, a mudança de avaliação da vida empreendida por eles alcança o seu momento de maior declínio na religião cristã. O cristianismo é a expressão de declínio das forças do espírito, é niilista. Assim sendo, Nietzsche critica veementemente tanto os filósofos tidos na mais alta conta pela nossa civilização e também o cristianismo, afirmando que o niilismo se instaurou e ganhou domínio em todos os campos da cultura e da sociedade, assim como uma doença que aos poucos se alastra por todos os órgãos, devido a eles que ao proferirem um não à vida, forjaram outra vida, um além, outro mundo, seja o paraíso, o Reino dos céus, ou o mundo suprasensível.

No terceiro capítulo, *O trágico e a transvaloração da existência*, discutiremos a questão da transvaloração estética da existência como aquilo que de fato significa a travessia do niilismo. Como podemos pensar a partir dos valores estéticos, trágicos, o devir, o sofrimento e a subjetividade? A discussão sobre a transvaloração do devir é feita em diálogo com o filósofo Heráclito. Nele, Nietzsche encontra indícios de um pensamento trágico, e este consistia na capacidade de dizer sim ao devir. A relação entre o trágico nos dois pensadores será feita a partir do discurso “Das três metamorfoses” de Zaratustra, cujos ecos podem ser encontrados nos fragmentos de Heráclito, quando o filósofo grego afirma que o tempo é uma criança brincando e jogando. A partir das noções de jogo e de criança, trataremos a discussão sobre o caráter agonístico da existência, justamente porque a ideia de *agón* perpassa ambas filosofias.

Em seguida, será necessário pensar a relação da existência com o sofrimento, tendo em vista que o surgimento da tragédia e do trágico estão intrinsecamente relacionados com o modo pelo qual os gregos responderam ao sofrimento. Suscetíveis aos sofrimentos de modo mais

sensível e com uma igual sensibilidade estética, os gregos criaram os deuses olímpicos para transfigurar os horrores dos sofrimentos presentes na existência, mas também o fato mais elementar de todos, que é o sofrimento que é existir. Ouvindo pesar sobre eles as duras palavras de Sileno como uma tentação emergente ao pessimismo, os gregos criaram valores estéticos com os quais a existência pode ser justificada. Assim, Nietzsche compreende que uma questão fundamental é saber de modo sofremos, e por que sofremos de modo distintos. Alguns, sentem o horror da existência, os sofrimentos, as dores, e o sofrimento e a dor de existir, e se cansam, se ressentem, criando para si narcóticos para amenizar o estado de total esgotamento. Para Nietzsche, estes sofrendores sofrem por empobrecimento de vida. Outros, abraçam e desejem o sofrimento, pois sofrem da abundância de vida. Deste modo, há uma forma de vivenciar o sofrimento que é niilista, e outra, que é trágica. A trágica ao afirmar o sofrimento, diz sim à existência na totalidade daquilo que ela é e isto significa, não somente o reconhecimento de que a dor nos constitui, mas que sem ela não nos constituiríamos enquanto o que somos.

Por fim, Nietzsche compreende a força do *dictum* de Píndaro, “torna-te o que tu és”, e a faz eclodir em alguns momentos do seu pensamento, ora com aspecto negativo, como um chamado à negação de si como forma de negação de tudo que em si é produto e valor da cultura vigente; ora a frase ressoa como um desejo de travessia, como um esforço para se tornar aquilo que se é; e, por fim, na vivência de si e na experiência de si, constrói-se enquanto uma bela existência, cuja afirmação envolve a compreensão do eterno retorno e do *amor fati*.

CAPÍTULO I

A TRAGICIDADE DA EXISTÊNCIA

RESUMO

A investigação que pretendemos realizar parte do ataque de Nietzsche à moral no prefácio escrito para *O nascimento da tragédia*. Nele, o filósofo apresenta a moral como uma negação da vida, e busca apresentar uma doutrina da vida, marcada pela afirmação. Investigaremos como a ótica da vida ganha predomínio ao longo das reflexões nietzschianas nos seus escritos de diferentes períodos e como ela passa a ser constituída pelo caráter agonístico. A identificação da vida com a doutrina da vontade de poder nos permitirá vê-la como o critério que não pode ser avaliado, mas que avalia todo o empreendimento genealógico acerca dos valores. As múltiplas forças apresentam-se na vontade de poder em constante luta por poder, e a vontade de poder torna-se constitui a tragicidade. Deste modo, a existência se situa numa nova aurora, pois o seu caráter antagônico emerge como a efetividade da vida e do mundo. A partir da ótica da arte, tomada por Nietzsche como a sua “contradoutrina” e “contra-valoração” da existência, chamada naquele momento de dionisíaca, investigaremos como o conceito de tragicidade surge a partir da pergunta pelo espaço e tempo da tragédia. Após compreender a relação entre tragicidade e vontade de poder, investigaremos como a tragicidade da existência emerge como uma questão fundamental no horizonte da morte de Deus.

Palavras-chave: Tragicidade, Existência, Vontade de Poder.

ABSTRACT

The investigation we intend to carry out part of Nietzsche's attack on morality in the preface written for *The Birth of Tragedy*. In it, the philosopher presents morality as a denial of life, and seeks to present a doctrine of life, marked by affirmation. We will investigate how the view of life gains predominance throughout the Nietzschean reflections in his writings of different periods and how it becomes constituted by the agonistic character. The identification of life with the doctrine of the will to power will allow us to see it as the criterion that can not be evaluated, but which evaluates the entire genealogical enterprise about values. The multiple forces present themselves in the will to power in a constant struggle for power, and the will to power becomes the tragicity. In this way, existence is situated in a new dawn, because its antagonistic character emerges as the effectiveness of life and the world. From the point of view of art, taken by Nietzsche as his "against doctrine" and "counter-valuation" of existence, called in that moment of Dionysian, we will investigate how the concept of tragicity arises from the question of space and time of tragedy. After understanding the relationship between tragedy and will to power, we will investigate how the tragicity of existence emerges as a fundamental issue on the horizon of God's death.

Key words: Tragicity, Existence, Will to Power.

1.1 “Status quaestionis”

Em *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche apresenta a temática que pretendemos investigar neste capítulo: como é possível afirmar a existência na sua tragicidade? Como podemos dizer um sim a tudo que a constitui? E ainda, o que significa essa tragicidade? Para Nietzsche, a afirmação estética da existência é a possibilidade que o homem tem de se contrapor a outra justificativa da existência, a moral. As duas interpretações da existência são apresentadas por Nietzsche a partir da ótica da vida e da arte. O homem que diz sim ou não à vida é um vivente, mas o seu modo de ser é uma existência capaz de dizer sim ou não – atribuir sentido – à própria vida.²⁹

²⁹ Para Heidegger, há três sentidos diversos do termo “existência” em Nietzsche. O primeiro sentido de “existência” equivale ao pensamento sobre a totalidade daquilo que é, o todo, o mundo, a totalidade da realidade. O segundo sentido se refere ao valor e sentido da “existência” ou sobre a possibilidade de determinar um sentido para ela, aproximando-se do que Heidegger compreende quanto ao ente na totalidade que se questiona sobre o seu ser; existência passa a ser o “ser-aí” que se pergunta sobre o seu “ser” e sobre o “aí”. O terceiro sentido de existência para Nietzsche faz referência à vida, e vida não apenas compreendida como “vida humana e existência humana”. Heidegger indica os aforismos 341, 357, 373 e 374 da *Gaia ciência* como indicativos do conceito nietzschiano de existência. (HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p.214-215) Ao longo deste trabalho, utilizaremos os termos “vida” e “existência” como intercambiáveis. Partindo de uma análise de alguns textos de Nietzsche que foram pesquisados neste trabalho em português, buscamos as citações no original em alemão através da ocorrência dos termos no site *Nietzsche source* (NIETZSCHE, F. W. Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB). Organizado por Paolo D’Iorio e publicada pela Nietzsche Source). Assim, identificamos a presença dos termos “Dasein”, “Existenz” e “Leben”, por vezes, nas mesmas frases ou parágrafos, alternando-se sem que houvesse alguma distinção de sentido. O mesmo se verificou nas traduções em português. Por exemplo na *III Consideração Extemporânea*, §1, há a presença de “Dasein”, “Existenz” e “Leben”. Lemos no original: “Aber auch wenn uns die Zukunft nichts hoffen liesse — unser wunderliches Dasein gerade in diesem Jetzt ermuthigt uns am stärksten, nach eigenem Maass und Gesetz zu leben: jene Unerklärlichkeit, dass wir gerade heute leben und doch die unendliche Zeit hatten zu entstehen, dass wir nichts als ein spannenlanges Heute besitzen und in ihm zeigen sollen, warum und wozu wir gerade jetzt entstanden. Wir haben uns über unser Dasein vor uns selbst zu verantworten; folglich wollen wir auch die wirklichen Steuermänner dieses Daseins abgeben und nicht zulassen, dass unsre Existenz einer gedankenlosen Zufälligkeit gleiche.” Analisando a tradução em português feita por Noéli Correia de Melo Sobrinho, percebemos que ela utilizou para “Dasein” a palavra “existência”; para “leben”, o verbo na sua forma infinitiva, “viver”; depois, utiliza para “leben” novamente o verbo “viver” conjugado, “vivermos”; e, depois, ela traduz novamente “Dasein” por “existência”; na sequência aparece a frase “folglich wollen wir auch die wirklichen Steuermänner dieses Daseins abgeben und nicht zulassen”, traduzida assim: “por conseguinte, queremos agir como os verdadeiros timoneiros desta vida”; e, encerrando a análise, vemos o termo “Existenz”, traduzido por “existência”. Observamos assim que não há distinção conceitual entre os termos, ao ponto da tradutora poder fazer a opção por “timoneiros da vida”, enquanto o original utilizava “Daseins”, e não “Leben”. Algo semelhante encontramos na terceira seção. Há seis ocorrências do termo “Dasein” a partir do penúltimo parágrafo, aparecendo quatro vezes nele, e duas vezes no último parágrafo, e o termo “Daseins” aparece uma única vez no penúltimo parágrafo. Os últimos parágrafos da terceira seção são justamente aqueles nos quais surge a questão sobre o valor da existência. No penúltimo parágrafo, Nietzsche coloca a questão sobre o valor da existência por duas vezes, e em ambas emprega o termo “Dasein”. Já a tradutora intercala as palavras “existência” e “vida”. Na primeira aparição, ela traduz “Dasein” por “existência”; na segunda vez, a tradução da pergunta “was ist das Dasein überhaupt werth?” optou por “vida”: “Qual é então o valor da vida em geral?”. Nota-se neste caso, que não há diferença entre “existência” e “vida”. Observa-se ainda o fato de que no segundo momento de questionamento sobre o valor da existência, Nietzsche trata do julgamento dos antigos filósofos gregos sobre o valor da existência, e ainda ali, utiliza o termo “Dasein”. A discussão do parágrafo intercala os termos “existência” e “vida”, tanto no português como no alemão, pois ora o filósofo emprega “Dasein”, ora “Leben”. No último

A história da filosofia, e precisamente a metafísica, distanciou vida e pensamento, elevando o último a juiz da primeira, negando ou tentando resolver o aspecto agonístico de toda efetividade³⁰ e da existência. Assim, esta disjunção vida/pensamento deve ser superada, uma vez que ela representa uma interpretação particular de um tipo de vida. Toda avaliação, toda moral e todo juízo moral são produzidos a partir de um modelo de vida, que pode ser afirmativo ou negativo. A afirmação da tragicidade é a condição de superação dessa disjunção.

parágrafo, Nietzsche refaz a pergunta sobre o valor da existência, mas desta vez opta pelo termo “Leben” ao invés de “Dasein”: “was ist das Leben überhaupt werth?”. Novamente observamos a utilização tanto de um como do outro termo, sem que isto indicasse qualquer indício de que se trata de conceitos diferentes, o que pode ser visto tanto no original, como na tradução em português: “Er wusste es wohl, dass noch Höheres und Reineres auf dieser Erde zu finden und zu erreichen sei als solch ein zeitgemäßes Leben, und dass Jeder dem *Dasein* bitter unrecht thue, der es nur nach dieser hässlichen Gestalt kenne und abschätze.” Cujas tradução é: “Ele sabia bem que há nesta terra, para buscar e alcançar, coisas mais elevadas e mais puras do que uma tal vida de conformidade à época, e sabia também que aquele que só conhece e só avalia a existência segundo esta forma detestável, este lhe fazia cruelmente mal.” Em *Gaia ciência* (cuja tradução brasileira é de Paulo César de Souza), ocorre algo parecido. No primeiro aforismo do Livro I, “Os mestres da finalidade da existência”, Nietzsche discute como a necessidade da finalidade da existência se tornou fundamental e, como a partir dela surgiram os mestres que ensinam e indicam a finalidade. Nietzsche utiliza novamente os termos “Dasein”, “Daseins”, “Leben” e “leben”, mas neste aforismo ele parece marcar uma distinção entre “existência” e “vida”. No início do aforismo ao utilizar o termo “Leben”, Nietzsche refere-se à vida biológica, à vida do homem enquanto espécie que visa à conservação. No segundo momento, Nietzsche utiliza os termos “Dasein” e “Daseins” para marcar o momento no qual o homem “se tornou um animal fantástico”, isto é, teve de ser capaz de “preencher uma questão existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na *razão da vida!*”. Assim, nota-se que por um lado, Nietzsche ao tratar da vida em sentido biológico emprega “Leben”, e, ao tratar da existência no sentido de ser consciente de si, isto é, saber-se na vida e como vivente, impondo-se a necessidade de dar as razões pelas quais existe, emprega os termos “Dasein” e “Dasein”. No entanto, quando fala da necessidade do homem de preencher a sua condição existencial, Nietzsche menciona a “confiança na vida” e “fé na *razão da vida*”, e nos dois casos emprega o termo “Leben”, e aí indica “Leben”, a “vida”, não apenas no sentido biológico, mas no sentido existencial que precisa se justificar, pois coloca para si a questão do seu sentido. Neste emprego do termo “Leben” há uma aproximação com o sentido de “Dasein”, e a distinção feita anteriormente já não faria tanto sentido, pois o sentido da “vida” que se justifica equivale ao sentido da “existência”. No aforismo 357, quando trata do “problema alemão” e retoma Schopenhauer com a sua questão sobre o sentido da existência, Nietzsche utiliza uma única vez o termo “Dasein”; utiliza três vezes “Daseins”, e quando utiliza “Leben”, em nada se altera o sentido, dando a entender que a sua utilização é uma simples escolha que naquele contexto funcionaria como um sinônimo. Ainda em *Gaia ciência*, §373, vemos três ocorrências do termo “Dasein”, e o seu sentido diz respeito ao mundo, sendo utilizada para tratar da “totalidade” do que existe. O aforismo fala de uma interpretação mecanicista, científica e moral para o mundo. Neste caso, trata-se de uma diferença, pois o termo “existência” passa nesse aforismo a se referir ao “mundo”, conforme a interpretação de Heidegger já citada no início desta nota. No aforismo 374, Nietzsche aborda o caráter perspectivístico da existência. Há três ocorrências do termo “Dasein”, uma do termo “Daseins”, e uma do termo “Leben”. Os termos se intercalam sem nenhuma alteração de sentido. A alternância dos termos acontece também em *O nascimento da tragédia*, §3, §4, §5 (para citar apenas algumas ocorrências) nos quais não há diferença conceitual entre eles, mas até mesmo uma utilização na forma de sinônimos. Por isso, justifica-se a utilização ao longo deste trabalho dos termos nos mesmos sentidos, tendo em vista a própria utilização intercambiável feita por Nietzsche.

³⁰ Optamos pela tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, que esclarece o termo efetividade do seguinte modo: “*Wirlichkeit* – termo usual alemão para designar o ‘real’, ‘a realidade’; do verbo *wirken* (fazer efeito), que em linguagem filosófica designa, especificamente, a atuação da causa (eficiente) na produção do efeito (*Wirkung*). Nietzsche faz questão dessa derivação, já desde o texto de 1873 em que cita, a propósito de Heráclito, esta passagem de Schopenhauer: ‘Causa e efeito são, portanto, toda a essência da matéria. Seu ser é seu efetuar-se. É com o maior acerto, portanto, que em alemão o conjunto de tudo o que é material é denominado *efetividade*, palavra que o designa muito melhor que realidade’ (Cf. *A filosofia na época trágica dos gregos* §5)” (*Nietzsche – Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 3ª. ed., 1983 (Col. Os pensadores), p.197, nota 2.

De acordo com Deleuze,³¹ a interpretação de vida como vontade de poder reestabelece a vida que faz o pensamento ser ativo, e o pensamento como elemento afirmador da vida, embora esta unidade vida-pensamento já não possa ser vista, uma vez que o pensamento que se eleva sobre a vida, tornando-se seu avaliador, julga-a como culpada, mutila-a, insere-a no horizonte do erro, do falso, da aparência, justamente porque a vida é luta de forças, é vontade de poder que se constitui na tragicidade do devir.

No entanto, tal possibilidade trágica se insere no horizonte devastador da “morte de Deus”. Assim, o problema da existência relaciona-se com o tema da “morte de Deus”, pois este conceito foi considerado como o fundamento ontológico e moral por excelência, de tal modo que compreender este horizonte trágico significa poder pensar novas formas de existência. A morte de Deus provoca uma crise cultural e espiritual sem precedente. Os valores superiores (entre eles, os valores morais) se desvalorizam, deixando um vazio axiológico e normativo difícil de ser preenchido. O agir humano, privado de seus referenciais se vê não somente sem justificação ou motivação última, mas também sem guia ou direção. No esvaziamento do conceito de Deus, abre-se de novo o horizonte, tornando possível uma nova aurora da existência, trágica, dionisíaca.

1.2 A vida como o horizonte da filosofia

Nietzsche reconhece em *Tentativa de autocrítica*, prefácio escrito quatorze anos após a publicação de *O nascimento da tragédia* (1872), o perigo da “interpretação e significação morais da existência”. Contrapondo-se à moral, o filósofo se esforça para construir uma interpretação alternativa da existência a fim de justificá-la a partir de um novo horizonte. A necessidade de se voltar contra a moral e a reivindicação para si da tarefa de um pensamento antimoral acontecerão sob a ótica da vida e da arte. O autor de *Zaratustra* compreende a moral como o “perigo dos perigos”, pois, ela é uma “vontade de negação da vida”. A sua obra da juventude voltou-se contra a moral, “como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina, e uma contra-valorização da vida, puramente artística”.

³¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p.18.

Nietzsche denomina a justificativa artística “com o nome de um deus grego” e afirma: “eu a chamei *dionisíaca*”.³²

A ótica da vida permite ao filósofo analisar as interpretações possíveis da existência segundo a sua negação ou afirmação. Há uma justificação da existência que se constitui enquanto negação da vida, e que está fortemente presente ao longo de toda tradição filosófica, que é a moral. E há uma “contradoutrina”, uma “contra-valoração da vida”, a estética, dionisíaca. A vida ocupa um lugar extremamente relevante na reflexão nietzschiana e, segundo Wotling, tal lugar é preponderante, a tal ponto que “alguns comentadores ficaram tentados a falar de ‘vitalismo’ no tocante a ele”.³³ De acordo com Ashley Woodward, o vitalismo, movimento da ciência biológica, é associado à filosofia da vida [*Lebensphilosophie*], “uma corrente dominante da filosofia alemã (bem como da cultura de modo geral) entre, grosso modo, 1870 e 1930”.³⁴ Desta forma, cabe investigar os traços fundamentais da filosofia da vida a fim de identificar em que sentido Nietzsche se insere ou não nesta corrente que faz da vida o horizonte do filosofar.

As inspirações da filosofia da vida remontam às críticas feitas no século XVIII ao Iluminismo, especificamente por meio do pensamento e das obras dos filósofos - J.G. Hamann (1730-1788) e J.G. Herder (1744-1803), e pelos movimentos como *Sturm und Drang* – Tempestade e Ímpeto –, final da década de 1760 até início da de 1780, e Romantismo alemão, final do século XVIII e começo do século XIX. Todavia, é somente com as obras tardias de F.W.J. Schelling (1775-1854) que se pode afirmar a origem de fato desta corrente filosófica, pois nelas o filósofo contrapõe os princípios da vida aos princípios do idealismo hegeliano.

O vitalismo era uma oposição às interpretações que se limitavam à descrição mecânica da vida, por meio da qual os seres vivos eram compreendidos simplesmente como uma complexa configuração da matéria inorgânica. Para este movimento, os seres vivos são constituídos por uma força vital. Neste sentido, a filosofia da vida “privilegia uma metafísica da vida baseada em um modelo biológico em lugar de um modelo físico”.³⁵ A vida é concebida como um “princípio fundacional” e “como algo fundamentalmente irracional”,³⁶ opondo-se, portanto à racionalidade. A filosofia da vida faz da “vida” a esfera que tudo abrange e rejeita as abstrações teóricas que conduzem o homem ao afastamento de si e da efetividade. Crítica do

³² *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de auto-crítica”, §5.

³³ WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p. 59.

³⁴ WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanism*, p.53-54.

³⁵ *Ibid.*, p.55.

³⁶ *Ibid.*, p.54.

racionalismo da tradição filosófica que alcançou o seu ápice com o idealismo alemão, a filosofia da vida valoriza o âmbito dos sentimentos e intuições.

O que significa fazer da vida a perspectiva de toda investigação filosófica? Segundo Woodward, quer dizer que:

A filosofia da vida erigiu a “vida” como critério normativo último para todo e qualquer tipo de juízo, seja concernente ao conhecimento, à estética, à ética ou à política. Os filósofos da vida desenvolveram, via de regra, sistemas de oposição valorativa, opondo vida e morte, crescimento e decadência, dinamismo e estatismo, e assim por diante. Em suma, o *sadio*, aquilo que promove a vida e se identifica com o verdadeiro e o bom, é oposto ao *enfermo*, aquilo que diminui a vida e se identifica com o falso e o mau.³⁷

Por um lado, a vida é o princípio fundacional de toda efetividade, ou seja, tudo pode e deve ser analisado a partir da força vital que é o dado primário que constitui tudo. Por outro lado, a vida é erigida como o “critério normativo último” para todos os juízos. Assim, a existência ancora-se no porto seguro de um princípio imanente, e este se impõe como critério, norma, regra. A vida, e tudo aquilo que potencializa a força vital, é simultaneamente princípio e finalidade, *arché* e *télos*. Enquanto origem, a vida não visa a nada fora de si, não busca nenhum princípio transcendente por meio do qual possa se situar no mundo. Pelo contrário, afirmando um modelo biológico, a filosofia da vida privilegia os aspectos mais vitais, como os sentimentos e intuições, e assim, irracionais, em detrimento dos voos metafísicos que a razão pode alçar. Já na sua dimensão teleológica, a vida se torna o juízo que avalia a partir de si o conhecimento, a arte, a ética e a política, engendrando sistemas de oposição valorativa.

Os sistemas de oposição valorativa que se originam na vida têm como escopo a promoção da vida, contrapondo-se aquilo que a enfraquece. Realiza-se a promoção da vida por meio de tudo aquilo que afirma e faz crescer a força vital, alcançando-se assim um estado sadio. Já o estado enfermo se caracteriza pelo enfraquecimento e decadência, por tudo aquilo que diminui a força vital. Nota-se que para os filósofos da vida, o verdadeiro e o que é bom, assim como o falso e o que é mau, relacionam-se intrinsecamente com a vida, a tal ponto de ser possível afirmar que o verdadeiro e o bom são aquilo que contribui para um aumento da vitalidade, gerando um estado sadio da existência; e o seu oposto, o falso e o mau, aquilo que gera um estado enfermo, pois diminui a força de existir, a força vital.

A força destas antíteses normativas foi frequentemente utilizada “como a base para uma crítica da cultura”, e é possível encontrar em Nietzsche ecos deste sistema de oposição, seja na

³⁷ WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*, p. 55.

sua compreensão da cultura ocidental como decadente, seja já em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, cujos “problemas centrais são apresentados como sendo os dos respectivos valores do conhecimento e da arte do ponto de vista da vida”.³⁸ O mesmo se pode afirmar de seu relato autobiográfico: *Ecce homo*. Nele, Nietzsche adverte: “Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!”.³⁹ O pensador que não quer ser confundido, pede que lhe ouçam. Tendo diante dos olhos esta advertência, podemos examinar em *Ecce homo* alguns elementos que se aproximam deste sistema de oposição valorativa:

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso.⁴⁰

Nietzsche não interpreta somente a efetividade a partir de antíteses, mas antes, compreende-se a si mesmo sob a ótica das oposições. Relatando-nos o seu vir-a-ser Nietzsche, empreendendo a árdua tarefa de narrar a si mesmo, percebe-se nas suas palavras um vestígio do sistema de oposição valorativa da filosofia da vida, mas também, um salto em relação a ela. O filósofo de *Ecce homo* não afirma que estava doente e por isso compreendeu a decadência, a diminuição da vitalidade, ou ainda, que ao estar sadio, vivenciou um aumento e promoção da sua força vital. Para Nietzsche, o estado doente lhe proporcionou ver “conceitos e valores mais sãos” e sob a ótica da vida, pode enxergar o “instinto de *décadence*”. Assim, se é correto afirmar que a reflexão nietzschiana se apresenta como uma crítica da cultura e parece se opor a ela, tomando a vida como critério normativo, também é correto dizer que seu pensamento não é a simples oposição daquilo que afirma ou nega a força vital, e tampouco, que para pensar sob a ótica da vida ele adote um modelo biológico como o vitalismo.

Wotling afirma que a inscrição de Nietzsche no rol do vitalismo é “uma qualificação inapropriada em sentido estrito”. Sendo assim:

Seria mais correto dizer que seu pensamento é uma interpretação da realidade a partir de uma reflexão sobre a vida: ponto de vista inevitável, se admitirmos que toda realidade é perspectivista, interpretativa e que nenhuma interpretação pode fazer abstração das condições próprias ao vivente interpretante que a constrói.⁴¹

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

³⁹ *Ecce homo*, “Prólogo”, §1.

⁴⁰ *Ibid.*, “Por que sou tão sábio”, §1.

⁴¹ WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p.59.

A vida não é exaltada e elevada a caráter de princípio fundacional ou a caráter normativo último, como se fosse possível adotar outras perspectivas para conceber a própria existência. A vida é por si mesma o “ponto de vista inevitável” que norteia toda interpretação. Segue-se dessa assertiva o aspecto irrenunciável da vida e o seu estatuto no pensamento filosófico de Nietzsche. Deve-se pensar sob a ótica da vida, e isso não é apenas um dever, mas a única condição de possibilidade de toda e qualquer interpretação. A vida é atividade interpretativa e a interpretação não pode prescindir das condições daquele que existe. A filosofia da vida defendeu que a vida deveria ser um princípio, como se fosse possível colocar outro em seu lugar. Wotling nos faz ver que para Nietzsche a reflexão sobre a vida é o que fundamenta a interpretação da efetividade⁴², e que toda interpretação é feita segundo a perspectiva da vida.

Aparentemente presente em sua obra, os sistemas de oposição valorativa são ultrapassados por Nietzsche, uma vez que só é possível pensar a partir da condição de vivente, e que não faz sentido erigir a vida como o horizonte do filosofar, como se fosse admissível outro olhar. As antíteses empregadas pelo filósofo estão para além dos binômios propostos pela filosofia da vida. Embora Nietzsche utilize ao longo de sua vasta produção as mesmas palavras que tradicionalmente foram contrapostas – vida-morte; saúde-doença; crescimento-decadência; dinamismo-estatismo –, ele não as utiliza nos mesmos termos. O mesmo vale para a apresentação do problema central em *Tentativa de autocrítica*, a moral como sintoma de negação da vida, e uma existência dionisíaca, “puramente artística”, como afirmação da vida. Nietzsche estabelece a vida como o único panorama para interpretar a efetividade e, assim, aponta para duas interpretações distintas. É neste sentido que podem ser lidas as suas palavras sobre *O nascimento da tragédia* presentes em *Ecce homo*:

a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento. Quão alto, com essas duas concepções, havia eu saltado acima da lastimável conversa de néscios sobre otimismo *versus* pessimismo! Eu vi por primeiro a verdadeira oposição – o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (– o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas), e uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo... Este último, mais radiante, mais exaltado-exuberante Sim à vida é não apenas a mais elevada percepção, é também a *mais profunda*, a mais rigorosamente firmada e confirmada por ciência e verdade.⁴³

⁴³ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §2.

A “verdadeira oposição” foi vista por Nietzsche. Ela consiste no “instinto que degenera” e “se volta contra a vida” *versus* a “fórmula de afirmação suprema”. Essa oposição se aproxima da filosofia da vida também na objeção feita ao idealismo, porém, é profundamente divergente ao passo que reconhece como sinal da afirmação suprema da vida até mesmo os aspectos que à primeira vista não são sinais de promoção da vitalidade. Nietzsche supera a dicotomia dos sistemas valorativos da filosofia da vida ao incorporar as dimensões antagônicas a ela como partes indispensáveis da experiência afirmativa da existência. A dor, o sofrimento, a morte, a culpa, “tudo que é estranho e questionável na existência” se transforma em prenúncio da afirmação. A vida se afirma somente nestas condições, assumindo-se na sua totalidade, pronunciando-se um sim à integralidade e multiplicidade que constitui a existência.

Se o conceito de vida ocupa um lugar preponderante na obra de Nietzsche, cabe-nos questionar neste momento o que é a vida para o pensador. O caráter assistemático de sua filosofia conduz a nossa investigação à problemática das diferentes perspectivas com as quais o Nietzsche encara a noção de vida. Como analisá-las? O fio condutor deste empreendimento segundo Scarlett Marton pode ser a noção de conflito e luta que já se apresenta nos seus primeiros escritos e se desenvolve posteriormente na sua obra.⁴⁴

Em suas *Considerações Extemporâneas* e no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche assinala a existência de um conflito entre vida e conhecimento. Esse embate perpassa as três considerações, e é de tal modo aprofundado que em *Ecce homo*, Nietzsche chega a se referir a elas como “integralmente guerreiras” e que ele mesmo se diverte ao “desembainhar a espada”, além de ter “o punho perigosamente destro”.⁴⁵ A ideia central do seu ensaio de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, é defendida também nas quatro extemporâneas: faz-se necessário colocar o pensamento e o conhecimento a serviço da vida, pois Nietzsche identifica como um dos efeitos enganadores do intelecto a ação de privilegiar o conhecimento ao ponto de desprezar a vida. Desta forma, o conhecimento não estaria a serviço da vida, porém serviria à conservação dos indivíduos mais fracos, não passando de uma invenção que possibilita a sua conservação.⁴⁶

Há na *II Consideração Extemporânea, Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, uma advertência muito importante que consiste na necessidade de que a história sirva às finalidades da vida.⁴⁷ Nas palavras de Nietzsche:

⁴⁴ MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p.46.

⁴⁵ *Ecce homo*, “As extemporâneas”, §1.

⁴⁶ Ver MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p.46.

⁴⁷ *Ibid.*

A *segunda* Extemporânea (1874) traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida *enferma* desse desumanizado engenho e masoquismo, da “impessoalidade” do trabalhador, da falsa economia da “divisão do trabalho”. A *finalidade* se perde, a cultura – o meio, o moderno cultivo da ciência *barbariza*... Neste ensaio, o “sentido histórico” de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio.⁴⁸

Em *Schopenhauer como Educador*, ao examinar as questões relativas à educação, Nietzsche assinala que nas universidades nunca se ensinou o único método crítico aplicável a qualquer filosofia, saber se é possível viver segundo seus princípios. Tanto quando se refere à história, ou quando aborda a educação alemã e o ensino de filosofia, a vida é o alvo almejado.

49

Nos seus escritos de juventude, Nietzsche situa a discussão em torno da vida, carecendo, todavia, de uma indicação do que entende por vida. Diagnosticando a divergência entre vida e conhecimento, empreende o seu combate ao identificar a própria tensão entre ambos. Como já mencionamos, o aspecto de conflito e luta permeia o seu pensamento sobre a vida. Isto pode ser evidenciado também em obras de outros períodos, por exemplo, nos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, pois, como afirma Marton, “o conflito entre conhecimento e vida continua presente, mas de forma atenuada”. Em *Aurora*,⁵⁰ há um deslocamento do conflito “para o interior do próprio homem” que se manifesta “na luta entre seus diversos impulsos”. Já em a *Gaia ciência*,⁵¹ Nietzsche começa a delinear “uma concepção mais consistente de vida, na qual a luta se impõe como seu traço fundamental”. Por onde quer que se olhe, Nietzsche identifica a luta como elemento constante da forma de ser da vida. Tudo está em permanente contenda, conforme Marton: “pensamentos, sentimentos, impulsos”, assim como as “células, tecidos e órgãos”.⁵² É neste sentido que Nietzsche escreve na *Gaia ciência*: “É virtuoso que uma célula se transforme na função de outra mais forte? Ela assim precisa fazer. E é maldoso que a mais forte assimile a mais fraca? Ela também assim precisa fazer”.⁵³

Embora esteja ausente uma conceituação da vida, como foi visto, e somente na *Gaia ciência* a noção de luta apareça como “traço fundamental” da vida, pode-se afirmar que ela está

⁴⁸ *Ecce homo*, “As extemporâneas”, §1.

⁴⁹ *III Consideração extemporânea*, §8.

⁵⁰ “Enquanto ‘nós’ acreditamos queixar-nos da violência de um impulso, no fundo, é um impulso *que se queixa de outro*, ou seja, a percepção de um sofrimento causado por tal *violência* pressupõe que existe outro impulso tão ou mais violento ainda e que se torna iminente um *combate*, onde nosso intelecto deve tomar parte” (*Aurora*, §109).

⁵¹ “A sequência de pensamentos e conclusões lógicas, em nosso cérebro de agora, corresponde a um processo e luta de impulsos, que por si sós são todos muito ilógicos e injustos; de hábito só ficamos sabendo do resultado do combate” (*Gaia ciência*, §111).

⁵² MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p.47.

⁵³ *Gaia ciência*, §118.

subjacente nas obras nietzschianas citadas acima, quando o filósofo investiga diversos temas pelo prisma da vida. Assim, Nietzsche faz do caráter problemático da vida um importante tema de sua filosofia, pois, ao relacioná-la com a luta, ele visa afirmar a presença de antagonismos nas diversas dimensões que compõem a existência.

Nietzsche deteve-se com atenção ao conceito de luta (*Kampf*) na sua reflexão filosófica, dando-lhe uma posição privilegiada.⁵⁴ Para Azeredo, ela expressa sempre o “movimento” no qual todo “existente é visto como um campo de batalha, definido, assim, desde a luta”, de modo que esse conceito se estende a todo vir-a-ser enquanto relação de forças, enquanto luta constante.⁵⁵ A efetividade é um fluxo perene cujo cerne encontra-se nas múltiplas relações de forças estabelecidas entre todos os existentes. Nietzsche torna a luta um dado contínuo e relacional a partir da noção de força,⁵⁶ considerando-a assim necessária, a tal ponto de não poder deixar de existir.

Estabelecer a relação inerente da vida com a marca da luta pode nos conduzir a um equívoco, que consistiria na compreensão destes termos no mesmo sentido das teorias do meio, para as quais há uma constante luta pela vida. Wotling afirma que tais teorias são recusadas por Nietzsche, porque ao compreenderem a vida como instinto de luta, “supervalorizam a influência dos fatores externos”.⁵⁷ A noção de vida adquire a acepção de sobrevivência, e, portanto, lutar para viver equivale à luta pela sobrevivência, cuja realização resulta da capacidade de adaptação ao meio e do instinto de conservação.

⁵⁴ De acordo com Azeredo, a noção de luta perpassa a filosofia nietzschiana “desde *A disputa de Homero e O nascimento da tragédia* até *Assim falava Zarathustra* e as demais obras do terceiro período. Presente em todos os momentos do discurso de Nietzsche, expressa sempre o movimento, embora com acréscimos e contornos diferenciados ao longo da elaboração da obra do filósofo. Em *A disputa de Homero*, a luta aparece como disputa (*Wetkampf*), resgatando o sentido do *agon* grego que aparece na *Ilíada* quando do combate entre os heróis helenos. Trata-se da disputa que, vista como qualidade, atua estimulando os homens à ação: “... julgando como Hesíodo, que aponta uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa” (CP Prefácio). Em *O nascimento da tragédia*, a luta aparece desde a ação de dois impulsos antagônicos, o apolíneo e o dionisíaco, respectivamente, que se manifestam no desenvolvimento da arte. A luta aparece, por conseguinte, conduzindo à produção de algo, à criação propriamente artística: “Teremos ganhado muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica, mas a certeza imediata da intuição de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, do mesmo modo como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm períodos de reconciliação”. (NT § 1). Quando da elaboração de *Humano, demasiado humano*, a luta retorna mas, nesse momento, relaciona-se com a vida enquanto prazer, estando vinculada à busca de prazer”. (AZEREDO, V.D. de. *Lyotard e Nietzsche: a condição pós-moderna*, p.50).

⁵⁵ AZEREDO, V.D. de. *Lyotard e Nietzsche: a condição pós-moderna*, p.50.

⁵⁶ Acerca do conceito de força, Scarlett Marton afirma que: “Poucos são os textos em que Nietzsche fala explicitamente a respeito da força e, por vezes, emprega força (*Kraft*) e poder (*Macht*) como termos intercambiáveis.” Deste modo, “dada a impossibilidade de distinguir a força e suas manifestações, parece não poder defini-la. A força só existe no plural; não é em si mas na relação a, não é algo, mas um agir sobre”. (MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p.53-54).

⁵⁷ WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p.59.

Dotado de uma natureza guerreira,⁵⁸ Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos* apresenta-se como *anti-Darwin*.⁵⁹ Afeiçoado ao semblante agonístico da efetividade, em *Ecce homo* define quatro princípios para a prática da guerra: atacar somente “causas vitoriosas”; atacar “causas em que não encontraria aliados”; nunca atacar pessoas; atacar “coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins”. Tendo diante dos olhos os seus princípios bélicos, compreende-se a sua oposição a Darwin. Ele é apenas o instrumento para a crítica nietzschiana a todos os que defendem a vida como sobrevivência, reduzindo-a a isso: “sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável”.⁶⁰

Darwin concebeu o processo vital a partir da luta pela sobrevivência. Aplicando as ideias de Thomas Robert Malthus à natureza, identificou um vestígio de desequilíbrio em tudo. Para Malthus, há uma desigualdade latente na questão demográfica. As populações e os meios de subsistência não crescem nas mesmas proporções. Assim, enquanto a população cresce em progressão geométrica, os meios crescem aritmeticamente. A luta pela vida produz-se neste cenário desproporcional entre aqueles que vivem e as condições materiais que possibilitam a sobrevivência. Para Darwin, a natureza repousa neste estado de luta pela vida, no qual cada ser vivo só sobreviverá se for capaz de se adaptar ao meio. Há uma supervalorização da influência das conjunturas exteriores sobre os seres vivos, visto que são elas que conduzem a “adaptação interna às circunstâncias externas”,⁶¹ como pensava o inglês Herbert Spencer (1820-1903). Os seres vivos se adaptam ao meio, tendo em vista o instinto de conservação.

Para Wotling, Nietzsche interpreta o instinto de conservação como um estado de “penúria, de economia, em total desacordo com a determinação fundamental da vida”, e por isso o rejeita.⁶² Isso fica ainda mais claro quando Nietzsche afirma:

Anti-Darwin. – No que toca à celebre “luta pela vida”, até agora me parece apenas firmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*... Não se deve confundir Malthus com a natureza. – Mas, supondo que haja essa luta – e, de fato, ela ocorre – infelizmente ela resulta no contrário do que deseja a escola de Darwin, do que talvez se *poderia* desejar juntamente com ela: ou seja, em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das felizes exceções.⁶³

⁵⁸ *Ecce homo*, “Por que sou tão sábio”, §7.

⁵⁹ *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §14.

⁶⁰ *Ecce homo*, “Por que sou tão sábio”, §7.

⁶¹ *Genealogia da moral*, II, §12.

⁶² WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p.59.

⁶³ *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §14.

Nietzsche defende nesse trecho que o “aspecto geral da vida não é a necessidade”, mas uma “riqueza”, uma “exuberância”, um “absurdo esbanjamento”. A crítica feita ao darwinismo deve ser lida dentro da problemática maior na qual se insere a noção de vida. Como dissemos, a partir do dado agonístico da efetividade, Nietzsche discutiu em suas obras diversos temas referindo-os sempre à vida. Todavia, ele não ofereceu uma definição mais específica do que compreende por vida. Somente em *Assim Falou Zaratustra* é que Nietzsche oferece uma definição consistente de vida a partir do conceito de vontade de poder.

1.3 A doutrina da vontade de poder ⁶⁴

A primeira aparição da expressão *Wille zur Macht* – vontade de poder – nas obras publicadas acontece no discurso de Zaratustra intitulado “Das mil metas e uma só meta”. Zaratustra figura como um viajante do mundo, que após conhecer muitos países e povos, percebe o valor do bem e do mal para cada um deles, e o quanto diferem de um povo para outro. Assim, Zaratustra afirma que os povos não podem viver sem realizar avaliações, isto é, sem estabelecerem para si mesmos o seu bem e o seu mal. Igualmente, tais avaliações também se distinguem, da mesma forma como os povos são distintos. Então, uma “tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder”. ⁶⁵ A vontade de poder é uma força criadora, por isso, Zaratustra fala no mesmo discurso:

Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador. Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia. Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai isso, ó criadores! ⁶⁶

⁶⁴ Há muitas dificuldades na tradução do substantivo alemão *Lehre*. Optamos por “doutrina”, tendo presente aquilo que Nietzsche nos diz em *Ecce Homo*, “Prólogo”, §4: “Aqui não fala nenhum fanático, aqui não ‘se prega’, aqui não se exige *crença*”. Desta forma, reconhecemos na referência pelo termo doutrina, especificamente a doutrina da vontade de poder, que Nietzsche tem algo a ensinar, o que fica claro quando ele aborda o conceito como algo a ser ensinado em *Assim Falou Zaratustra*, II, “Da superação de si”, mas não querendo engendrar uma crença a qual devemos aderir. Além disso, fazemos referência à obra de Müller-Lauter, cujo título é *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*.

⁶⁵ *Assim falou Zaratustra*, I, “Das mil metas e uma só meta”.

⁶⁶ *Ibid.*

A primeira formulação da vontade de poder introduz a noção de criação como atividade imanente da existência humana. Sem a dimensão criadora, o cerne da vida seria oco, tendo em vista que faltaria a capacidade de valorar, isto é, dar sentido por meio das diversas perspectivas que se estabelecem na interpretação. A vida é um ato valorativo, como o próprio Nietzsche nos diz em *Crepúsculo dos ídolos*: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores”.⁶⁷

Em *Crepúsculo dos ídolos*, o único critério que se impõe por si mesmo é a vida, e é por meio dele que se pode realizar a crítica dos valores sem incorrer em círculo vicioso. Procurando um critério de avaliação que não seja passível de nenhum tipo de avaliação, toca-se no problema de que não basta questionar a origem dos valores, mas se deve avaliá-la. Todavia, como avaliar os valores a partir de um critério que não possa ser também avaliado? Nietzsche apresenta como critério de toda avaliação a própria vida, uma vez que ela mesma valora através do homem.

Descortina-se então, o ponto central da crítica de Nietzsche ao darwinismo: viver não é exclusivamente lutar pela vida – compreendida como a adaptação ao meio nas condições de penúria – e não é o instinto de conservação. No entanto, novamente a pergunta “o que é a vida?” se coloca, e agora com mais força. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche oferece a seguinte definição:

a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia são –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder.⁶⁸

Apropriação, ofensa, sujeição, opressão, dureza, imposição, incorporação, exploração. Com essas palavras tomadas de uma carga semântica negativa, de uma “intenção difamadora”, Nietzsche apresenta a sua definição de vida: a vida como vontade de poder. A vida é constantemente bélica, relação permanente de conflitos entre forças, caracterizando-se pelo dinamismo dos antagonismos dos impulsos que querem dominar. A necessidade de “ganhar predomínio” não nasce de avaliações morais ou imorais, e assim, não pode ser analisada através

⁶⁷ *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como antinatureza”, §5.

⁶⁸ *Além do bem e do mal*, §259.

dos valores “bom” ou “mau”. Este imperativo da vontade que tende a crescer, a querer ser mais, a intensificar o seu poder, não é uma atividade específica daquele que vive, ainda que Nietzsche neste momento caracterize a vontade de poder como vontade orgânica. Desta maneira, de acordo com Marton, “ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo. E, em escritos posteriores, vai além e deixa entrever que se exerce nos órgãos, tecidos e células”.⁶⁹

Anteriormente à identificação de vida e vontade de poder em *Além de bem e mal*, Nietzsche já havia aproximado estes conceitos em seu *Zaratustra*: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!”.⁷⁰ A relação de vida e vontade de poder ocorre de duas formas distintas. Ora o filósofo as identifica; ora a vida é descrita como um caso particular da vontade de poder. Essa distinção possibilita uma dupla interpretação que distingue o âmbito cosmológico do genealógico no seu pensamento, permitindo que ele transite entre os dois. Por vezes, apresenta a efetividade constituída de forças que possuem um querer interno, e que se exercem por todos os lados. Assim, a vida se torna somente um caso particular da vontade de poder no âmbito cosmológico. No âmbito genealógico, Nietzsche adota a vida como critério da avaliação das avaliações, o que significa, de acordo com Marton, que ao submeter “qualquer apreciação” ao crivo da vida, “equivale a perguntar se contribui para favorecê-la ou obstruí-la”, significa ainda “questionar se é sintoma da vida ascendente ou declinante”.⁷¹

A vida, tomada como critério do procedimento genealógico, não deve ser confundida ou identificada com a tese da filosofia da vida que a erige como um princípio fundacional de todo ente na efetividade de seu vir-a-ser. Deve-se evitar o erro de, ao considerar a identificação de vida com a vontade de poder, defender à luz dos filósofos da vida e do vitalismo que Nietzsche apresente a vida como princípio metafísico, ou que a vontade de poder seja uma espécie de força vital. Não se deve confundir a doutrina da vontade de poder com a petição de um princípio que seja capaz de sustentar a multiplicidade, dando-lhe uma unidade. Se a vontade de poder pode reunir o todo multifacetado numa unidade significativa é somente no caráter perspectivista, e, portanto, interpretativo. De acordo com Itaparica:

A vontade de poder, como força em constante efetuação, organiza-se em uma certa estrutura de poder tendo em vista o seu acréscimo. Essa formação de domínio, por conseguinte, envolve delimitação e demarcação de seu campo de atuação. Em outras palavras, cada centro de forças é inseparável de uma certa ação sobre seu meio. Cada um deles, estando relacionado com todos os

⁶⁹ MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p.30.

⁷⁰ Assim falou *Zaratustra*, II, “Da superação de si”.

⁷¹ MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p.89-90.

outros existentes, possui uma certa posição, “um ponto de vista”, a partir do qual ele organiza o todo; cada um deles possui uma *perspectiva* do mundo. Essa perspectiva, por sua vez, é inseparável daquilo que Nietzsche chama de *interpretação*.⁷²

A vontade de poder é uma “força em constante efetuação” que se mantém como perspectiva do seu caráter agonístico, necessário e relacional. A luta afirma não apenas a existência de antagonismos na vida, mas concebe a existência como antagônica, porque a existência está profundamente vinculada à interpretação. E, por sua vez, interpretar é impor uma perspectiva em detrimento de outras, isto é, a existência é o dinamismo de interpretar, de se impor, sobrepor-se para afirmar a si mesma, superar-se e de se assenhorear. Não é por acaso que a identificação de vida com vontade de poder seja feita por Nietzsche no segundo livro de seu *Zaratustra*, na seção intitulada “Da superação de si”. A superação é a imposição de nova perspectiva.

Esta força que se efetiva visa ao acréscimo de poder. A vontade de poder ganha efetividade na relação com outras vontades de poder e, por sua vez, na relação de um centro de forças com outros centros de força. Por essa razão, Nietzsche se opõe veementemente ao darwinismo. É a vontade de expansão, crescimento, e não de adaptação e conservação, que situa cada ser na existência. O registro do nascimento dos conflitos não é a ausência de condições exteriores favoráveis, mas a existência de uma condição imanente que é latente, o fato de que a vontade “quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar domínio”. Desta forma, Nietzsche e Darwin partem de perspectivas diferentes ao abordar o fenômeno da luta. Para o pensador alemão, a luta se dá por dominação, aumento de poder, enquanto para o inglês, ela é a concretização do instinto de sobrevivência; luta-se pela própria manutenção. Assim, seus ataques e críticas contra a luta pela existência e contra a seleção natural têm como foco principal a conservação convertida em ideal ou objetivo principal da humanidade, o que fica mais claro em *Além de bem e mal*: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso”.⁷³ Assim, Nietzsche protesta contra uma interpretação da vida em face da escassez de recursos e no encobrimento de que a vida é um processo contínuo de autossuperação, evolução.⁷⁴

⁷² ITAPARICA, André Luis Mota. *O novo “infinito”*: perspectivismo e interpretação, p.103.

⁷³ *Além de bem e mal*, §13.

⁷⁴ Deve-se observar que apesar das críticas de Nietzsche a Darwin, o conceito de vontade de poder “abriga a noção de concorrência vital” darwinista, como afirma Marton. Deste modo, enquanto Darwin defende que a concorrência vital ocorre entre os animais, Nietzsche defende a sua presença no próprio organismo. Nietzsche foi influenciado pelo biólogo Wilhelm Roux acerca desta ideia. O biólogo amplia o conceito de luta darwinista, ao defender que

O conceito de vontade de poder é um dos mais complexos da filosofia nietzschiana. Heidegger afirma que o ponto “decisivo” é colocar a questão nos seguintes termos: “O que Nietzsche mesmo compreende pela expressão ‘vontade de poder?’”. Heidegger parte da possibilidade de encontrar a compreensão nietzschiana do conceito de vontade de poder. O ponto decisivo é alcançar o *mesmo*, isto é, o núcleo do que Nietzsche pensa. A expressão “vontade de poder” desdobra-se em duas perguntas: “O que significa a vontade? O que significa vontade de poder?”, e, no entanto, ambas são para Nietzsche uma só, pois, de acordo com Heidegger, “vontade não é para ele outra coisa senão vontade de poder, e poder não é outra coisa senão a essência da vontade. Vontade de poder é, então, vontade de vontade, ou seja, querer é: querer a si mesmo”.⁷⁵

Para elucidar as questões levantadas, Heidegger cita um trecho de *Além de bem e mal*, no qual Nietzsche ao analisar o conceito de vontade diz: “Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos”.⁷⁶

Na análise do que significa o *querer*, Heidegger afirma: “querer é uma inclinação para..., um dirigir-se para algo...; querer é um comportamento dirigido para algo”. Algo semelhante ocorre quando observamos um acontecimento ou quando visualizamos uma coisa colocada diante de nós, permanece a dimensão do *estar dirigido a*, neste *lançar-se para*. Porém, este *dirigir-se* ocorre sempre de modo representativo, e por sua vez, não há nenhum querer. Para Heidegger, “Na mera consideração das coisas, não queremos nada ‘com’ as coisas, deixamos as coisas serem justamente as coisas que elas são. Estar dirigido para algo ainda não é um querer e, no entanto, reside no querer um tal estar-direcionado-para”. Do mesmo modo, podemos pensar no querer como desejar, o “querer” algo, alguma coisa. O desejar é um “gostaria-de-ter”, que mais uma vez indica o estar dirigido a algo, sem ser, todavia, um querer, pois o desejante

no organismo há ínfimas partículas nas quais a luta acontece nos períodos de crescimento a fim de ganhar mais espaço e serem mais nutridas, quando não há alimento suficiente. Sendo assim, o organismo é formado por diversas partículas que lutam entre si e configuram a sua melhor adaptação, dado que nele algumas partículas predominam sobre outras. Por isso, “a luta das partes do organismo contribuiria mais para a evolução das espécies que a concorrência vital entre os indivíduos”. Além Roux, Nietzsche é influenciado por outro biólogo, Rolph. Para ele, a adaptação ocorre de outra maneira, não pela concorrência vital entre os indivíduos como era defendido por Darwin, ou através da tese de Roux. Dada à insaciabilidade dos seres vivos, eles absorveriam mais alimento que o necessário e, conseqüentemente, alguns órgãos poderiam “entrar em luta contra os outros até incorporá-los”, não combateriam como autodefesa, mas por voracidade. Sendo assim, no conceito de vontade de poder as duas noções são subsumidas, tendo em vista que se “nele reaparece a ideia darwiniana de concorrência vital, ela vai na direção oposta à do próprio Darwin: não se justifica pela necessidade de autoconservação mas aponta para a superabundância da vida”. (MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p.42-43).

⁷⁵ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p.35.

⁷⁶ *Além do bem e do mal*, §19.

ao estar dirigido a, no seu “gostaria-de-ter”, apenas “espera que o desejo aconteça sem que tenha de fazer nada para tanto”. Heidegger indaga a seguir se justamente o querer implica no desejar algo “com o acréscimo da própria iniciativa”. A resposta também é negativa, porque querer e desejar são distintos, e querer é “colocar-se sob o próprio comando”, cuja decisão de se submeter ao próprio comando se constitui como a concretização do comando.⁷⁷

A vontade compreendida como o desejo de querer algo apareceria assim como puro querer, como um “lançar-se a” contínuo e cego, mas que não pode deixar de realizar o seu movimento, uma vez que a vontade sendo querer precisa sempre em cada instante querer. Schopenhauer, por exemplo defenderia, para Heidegger o puro querer, pois o querer basta à vontade, não precisando ter algo específico, não precisando ser um desejo, um “gostaria-de-ter”. Esta seria a crítica de Nietzsche a Schopenhauer, cujo “equivoco fundamental”, segundo Heidegger, “é achar que há algo assim como um puro querer que é tanto mais puramente um querer quanto mais completamente aquilo que é querido é deixado indeterminado e quanto mais decididamente ele é excluído”. Por sua vez, há, de acordo com Heidegger, a inserção no querer tanto do que é querido como daquele que quer. Desta forma, não se distinguem os termos como aquele que quer, isto é, que se lança a, dirige-a, e aquilo que se quer, ainda que seja algo que não esteja previamente dado ou determinado. A vontade enquanto se direciona para algo é um querer, mas um querer no qual aquele que quer e aquilo que é querido se entrelaçam, do mesmo modo que no aspirar não há a distinção entre o que aspira e o que é aspirado, pois o que aspira (ou o que quer) se lançaria ao que aspira (ou àquilo que é querido), e, portanto, não é possível afirmar que isto seja possível. O que acontece é que coincide o querer e o que é querido, como também o que aspira e o que é aspirado.⁷⁸

Conforme Heidegger afirma:

A pergunta decisiva é justamente: como e em razão do que aquilo que é querido e aquele que quer pertencem no querer ao querer? Resposta: em razão do querer e por meio do querer. O querer quer o que quer como tal, e o querer estabelece o que é querido como tal. Querer é decisão para si, mas para si como para o que o estabelecido no querer como querido quer. A vontade traz a cada vez a partir de si mesma uma determinação corrente no interior do seu querer. Alguém que não sabe o que quer não quer absolutamente, e não pode querer de maneira alguma; não há um querer em geral.⁷⁹

⁷⁷ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p.36.

⁷⁸ Ver HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p.36.

⁷⁹ *Ibid.*, p.38.

À “determinação corrente no interior do seu querer” Nietzsche denomina, segundo Heidegger, de “afeto de comando”.⁸⁰ Por meio do afeto de comando, assenhora-se no querer do querer, isto é, como a vontade é “decisão para si”, o que significa que ela é sempre “querer para além de si”, já não pode acontecer aqui o mesmo que com a aspiração. Aspira-se algo indeterminado, e imerge-se nessa aspiração sem que ela remeta o que aspira para além de si, embora seja sempre também *em direção* a. Na vontade, entretanto, o querer e o que é querido querem no querer, o que significa simplesmente afirmar que há um traço, “um caráter de comando da vontade” que por ser querer, quer em direção a algo, no sentido de que o afeto de comando ao comandar se estabelece como o querer que quer comandar. Assim, “Só é capaz de comandar verdadeiramente – o que não pode ser de modo algum equiparado com o mero dar ordens – quem não apenas está em condições de, mas quem está mesmo constantemente pronto a colocar-se a si mesmo sob comando”.⁸¹

Heidegger identifica assim o movimento fundamental da vontade de poder como sendo a essência da vontade o querer, o querer aqui equivale a querer o poder, isto é, o assenhorear-se de si, e quando o afeto de comando quer no seu querer o querido que é ele mesmo, o que comanda, comanda a si em primeiro lugar, pois para o filósofo “Vontade é poder e poder é vontade”. Deve-se evitar, dentre outros erros possíveis, compreender que a vontade sendo vontade de poder, e poder sendo a vontade de poder, o *poder* indique uma meta. O poder não é o destino para o qual a vontade de poder se destina. O poder, enquanto o que é querido pela vontade, e a vontade enquanto o que quer o querido, no seu querer, não pode ser assim, pois seria pensar o poder como algo distinto da vontade, e por sua vez, extrínseco a ela: “o poder nunca pode ser pressuposto previamente como meta para a vontade, como se o poder fosse algo que pudesse ser estabelecido inicialmente como estando fora da vontade”. Neste sentido, Heidegger afirma ainda que “a vontade é decisão por si mesma como assenhoreamento que se estende para além de si; porquanto a vontade é querer para além de si, a vontade é potencialidade que se potencializa para o poder”.⁸²

O que significa então o poder na expressão vontade de poder? Não há nele uma dimensão teleológica à medida que poder não é meta. Ao mesmo tempo, poder é destino, isto é, aquilo para o qual a vontade se volta, sem, contudo, ser o complemento da vontade. A complexa semântica da vontade de poder parece dar voltas em torno de si em um labirinto no

⁸⁰ “Pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força”. (*Gaia ciência*, §347).

⁸¹ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p.39.

⁸² HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p.40.

qual nos perdemos. O poder da vontade para Heidegger “significa uma elucidação da essência da vontade”. Assim, quando um afeto de comando se submete ao comando e submete outros afetos ao seu comando, isto traz à tona, à superfície, uma configuração da vontade de poder. É por isso que Heidegger afirma que os afetos são em Nietzsche “configurações da vontade de poder”. A investigação heideggeriana prossegue buscando responder às inúmeras questões que surgem acerca do afeto, da vontade como afeto, do afeto como essência da vontade de poder.

83

Para Casanova, Heidegger interpreta a vontade de poder como “o termo que designa o princípio ôntico de configuração da realidade”, cujo princípio se constitui “a partir da transformação da essência da vontade tanto quanto da essência do poder”. A vontade de poder é a essência de todo ente na totalidade. Tomando as noções de vontade e de poder de modo diverso ao qual nos habituamos, pensando esta relação, chega-se à ideia que “a vontade se essencializa aqui no campo mesmo de estabelecimento do poder e o poder se constitui propriamente em meio à dinâmica da realização da vontade”. O modo como esta relação pode ser pensada é justamente à menção ao afeto de comando, ao mando e obediência. Conforme afirma Casanova:

Em verdade, todo vivente é para Nietzsche um obediente. Não porque ele já sempre se vê obrigado a aceitar os limites extrínsecos impostos pelas circunstâncias em geral. Tudo isto é por demais tardio para dar conta do sentido originário da vontade de poder. Todo vivente é um obediente, porque ele já sempre obedeceu à luta entre os elementos relacionais que determinam a cada vez o que ele realmente é. Ao mesmo tempo, não há nenhuma luta que seja capaz de produzir uma supressão radical da situação inicial, mas toda luta particular sempre traz consigo necessariamente uma retomada do embate originário das perspectivas em jogo.⁸⁴

A vontade de poder não pode ser pensada como uma faculdade do sujeito. A vontade de poder é pensada como “embate originário entre perspectivas”, como diz Casanova. A vontade torna-se apenas o que nomeia o “ímpeto proveniente da luta entre perspectivas”, ao passo que ele se estende obrigatoriamente para “o âmbito de vigência do poder, porque o embate entre perspectivas sempre traz consigo a formação de configurações de domínio das perspectivas umas sobre as outras”. A instauração do poder, isto é, o assenhorear-se é a essência da vontade, na qual está sempre em jogo e em luta o conflito das perspectivas.⁸⁵

De acordo com Heidegger, Nietzsche desde o início tentou evitar a “vacuidade”

⁸³ Ver HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p.41.

⁸⁴ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*, p.212.

⁸⁵ Ver CASANOVA, Marco Antônio. *Op. Cit.*, p.212.

do termo “vontade”, e para isto utilizou a expressão “vontade de poder”. Assim, o poder só pode ser compreendido como “querer ser mais poder”. Caso haja uma interrupção da vontade, o poder deixa de ser mais poder, “ainda que mantenha dominado a sua sujeição”. Na vontade de poder, portanto, existe sempre e essencialmente “a intensificação, a elevação”, porque ela é “querer-ser-mais”, e para ser mais, precisa manter a sua elevação, e quanto mais se intensifica, mas “pode fazer com que se escape da tendência para o declínio”. Esse querer-ser-mais, ao se intensificar torna-se um “querer-ser-mais-forte”. Aqui, Heidegger identifica a razão pela qual Nietzsche se opõe ao darwinismo, tendo em vista que a vida não tem apenas o ímpeto para a autoconservação, mas ela é autoafirmação, pois o “querer-conservar-se” limita-se ao que é dado, “se enrijece aí, se perde nele e fica assim cego em relação à sua própria essência”. Já o “querer-ser-mais-forte” como autoafirmação é um querer “continuar dirigindo as coisas”, ou seja, “querer permanecer em cima, é constantemente um retornar à essência, à origem. *Autoafirmação é afirmação originária da essência.*” Por isso, Heidegger pode afirmar que a vontade de poder é o “ente mesmo”, enquanto é a sua essência. Todavia, ele reconhece que Nietzsche não colocou a questão nestes termos, e, no entanto, apesar desse reconhecimento afirma era isso que ele tinha em vista, uma vez que pensar a autoafirmação da vontade de poder significa pensar a essência do ente que voltando-se para si busca o “plus de poder”, dado que poder é querer-ser-mais, querer-ser-mais-forte, elevar-se em si.

Tudo isto se situa numa complexa compreensão do “plus do poder” como a dimensão da criação, no qual o poder é criador, o que causaria ainda mais dificuldades para o entendimento da expressão vontade de poder, tendo em vista que por criação podemos entender a necessidade de produção de algo. Heidegger esclarece esta questão do seguinte modo: “Não é o produzir no sentido da manufatura que é decisivo, mas sim o produzir no sentido do trazer-para-o-alto e do transformar, no sentido do tornar algo diferente de...; em verdade, diferente no que há de essencial”.⁸⁶

O poder é a efetivação da vontade, e a vontade como vontade de poder é o assenhorear-se-para-além-de-si, “intensificação”, afeto de comando, “o criar”, “o afirmar-se”, que segundo Heidegger nada mais são que expressões da vontade de poder, isto é, a sua efetivação, e, por meio destas ideias, evidencia-se que vontade é vontade de poder.⁸⁷ No entanto, ele mesmo reconhece a necessidade de enfatizar dois “momentos relativos à essência do poder”, o que será feito recorrendo ao pensamento de Aristóteles. Tal empreendimento se justificaria para ele, pois

⁸⁶ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p.56.

⁸⁷ Ver HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p.58.

Nietzsche ao equiparar poder e força, e ao não determinar o que entendia por força, deixa aberta a possibilidade de interpretação.

Para Heidegger, o conceito de força é “a capacidade reunida em si, e pronta para atuação, o estar em condições de”. Já os gregos, antes de todos Aristóteles, denominavam a força de *dýnamis*. Por outro lado, o poder é também *energeia*: “ser-poderoso no sentido da realização do domínio, o estar-em-obra da força”. Logo, o poder é sempre como vontade o querer-para-além-de-si, e justamente por isso, o poder é *entelecheia*, “ela se mostra como o chegar-a-si-mesmo, encontrar-se e afirmar-se na simplicidade fechada da essência”. Heidegger afirma que o poder da expressão “vontade de poder” enquanto querer-para-além-de-si “significa tudo isso ao mesmo tempo: *dýnamis, energeia, entelecheia*”.⁸⁸

Heidegger termina a análise da vontade de poder inserindo Nietzsche para além de si e do seu pensar na vasta história da metafísica, cujo ingresso deve-se precisamente, segundo ele, ao conceito de vontade de poder: “Nietzsche é quem ele é, e ele é único. Entretanto, essa unicidade ganha em determinação e só se torna frutífera se for vista no interior do movimento fundamental do pensar ocidental”.⁸⁹

A interpretação da vontade de poder de Heidegger é duramente criticada por Müller-Lauter em sua obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Heidegger, segundo a leitura de Müller-Lauter, comunga da ideia de que a compreensão nietzschiana da vida não se restringe ao “ímpeto de autoconservação”,⁹⁰ conforme o pensamento darwinista, sendo, sobretudo “autoafirmação”. A vida se afirmaria no processo de autossuperação constante. Este sobrepujar-se é a própria vontade de poder que, visando intensificar a si mesma, escalaria “de grau de poder em grau de poder”. A existência, portanto, é uma experiência de ir além de si. O problema de Heidegger fundamenta-se na interpretação da vontade de poder enquanto unicidade. Ele, ao defender a autoafirmação, reduziu-a ao desdobrar-se perene sobre si, movendo-se no “âmbito de sua própria essência”. Assim, autoafirmação “nada mais é para Heidegger que ‘afirmação originária da essência’”.⁹¹

Para Müller-Lauter, Heidegger anula o caráter relacional da vontade de poder. Ela não mais se relaciona com outras vontades de poder, mas se encerra em si mesma para se autoafirmar. “Em todo ‘querer-além-de-si’ da vontade de poder, trata-se, na interpretação dele, de um ‘chegar-a-si-mesmo, de encontrar-se e afirmar-se na simplicidade acabada da essência’”.

⁸⁸ Ver HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p.59.

⁸⁹ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p.58.

⁹⁰ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 68.

⁹¹ *Ibid.*, p. 69.

A vontade de poder, tal como Heidegger entende, converte-se em “um princípio metafísico que se desdobra a partir de si mesmo e do mesmo modo permanece em si, retrocedendo por fim à sua própria origem”. Ainda de acordo com Müller-Lauter, Heidegger tinha a intenção de mostrar que a vontade de poder de Nietzsche possuía uma relação intrínseca com a *dynamis*, *energeia*, *entelecheia* de Aristóteles, uma vez que ela seria “o ser capaz de... no sentido da *dynamis*, a completude de potência no sentido de *energeia* e, por fim, o chegar-a-si-mesmo (em sua simplicidade de essência), no sentido da *entelecheia* .⁹²

Inscriver a vontade de poder como essência cria um problema imenso à sua interpretação. Se ela for pensada assim, perde-se o aspecto da força que tende a efetivar-se no intuito de ganhar predomínio. A vontade que quer dominar se estabelece na relação, uma vez que não existe a vontade de poder “em si”, porém uma multiplicidade de vontades de poder interligadas, afetando-se, efetuando a força no âmago do vir-a-ser enquanto luta e resistência. Não se pode pensar a vontade de poder como algo que acontece isoladamente no processo de autoafirmação, que nada mais é do que um inútil se desdobrar sobre si para ganhar graus de poder, experimentando em si e por si um acúmulo de poder. Desta maneira, Müller-Lauter é categórico quando afirma que as vontades de poder “não ocorrem isoladas, mas em sua relação com as outras, potentes em si mesmas”.⁹³ Deve-se levar em consideração que as vontades de poder não podem ser pensadas do modo como Heidegger fez, segundo a análise de Müller-Lauter:

Não surgem de um princípio metafísico, nem podem ser derivadas da totalidade do mundo. Antes de mais nada, constituem o mar que ondula em si mesmo e que, na visão de Nietzsche, é o mundo. Elas não podem ser nem átomos nem substâncias. Como se mostrou, os esforços de Nietzsche voltam-se justamente para a destruição destes conceitos e dos conceitos que lhes são aparentados. A pergunta: ‘*Quem* quer potência?’, como ele diz, é absurda, caso se pergunte por um portador da vontade de potência. Mas o que deve ser isso que é potente por si mesmo? ‘Não há nenhuma vontade: há pontuações de vontade, que constantemente aumentam ou perdem sua potência’, escreve Nietzsche certa vez.⁹⁴

A vontade de poder constitui “o mar que ondula em si mesmo”, que é o próprio mundo. O mundo como vontade de poder. Estranha formulação para quem inicia afirmando que a vontade de poder e as múltiplas vontades não são um princípio metafísico. Logo, soa inquietante a sua identificação com o próprio mundo. Esse mar que ondula, que está em movimento

⁹² *Ibid.*, p. 70.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 61.

incessante é a vontade de poder como força interpretativa. O mundo “em si” não existe, mas apenas se constitui interpretativamente e, portanto, perspectivisticamente. Desnudado do seu “em si”, o mundo é apenas o ponto de vista de cada vontade de poder, como corrobora Bilate, “É o homem que turva o mundo com miragens, reinterpreta o mundo para adaptá-lo aos seus limites”,⁹⁵ e os “diferentes sentidos não passam de padronizações humanas inexistentes no real em si mesmo”.⁹⁶

Para Nietzsche, a tendência de conferir ao mundo um caráter de “em si” é agir “mitologicamente”, porque “as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade”,⁹⁷ são criadas pelo homem, que ao atribuí-las ao real age como se elas lhe pertencessem, ao passo que elas são humanas, demasiado humanas. Não é o mundo em si mesmo que possui esses signos, porém, é pela atividade interpretativa do homem, o avaliador, que eles são atribuídos ao real.

No aforismo 57 da *Gaia Ciência*, intitulado “Aos realistas”, Nietzsche se dirige a eles com um tom irônico. Ele denuncia a soberba pretensão que acomete aos “homens sábios”, quando “chamam a si próprios de realistas e insinua que, tal como lhes aparece o mundo, assim ele realmente é”. O “em si”, aquilo que o mundo é de fato, aparece totalmente desvelado para os realistas. Arautos da verdade acerca do real, sentem-se detentores de uma avaliação correta. Ignoram um aspecto sutil da vontade de poder: tudo que é só é enquanto avaliação. Por sua vez, toda avaliação é uma perspectiva. “Não existe ‘realidade’ para nós – e tampouco para vocês, sóbrios –”. O “velho” e “antiquíssimo” amor à realidade faz com que os realistas esqueçam, ou simplesmente decidam desconsiderar que subtraindo “todo humano acréscimo” não há mundo. O mundo é aquilo que o homem lhe acrescenta, e ele o realiza por meio das forças que se efetivam configurando novas interpretações. O mundo é um arranjo da vontade de poder e em vão os realistas buscam a sua essência: “Ali, aquela montanha! E aquela nuvem! O que é ‘real’ nelas?”. Nada. Os realistas somente “gostariam de transformar em orgulho e ornamento o seu vazio”. E o fazem.

“*Quem quer poder?*”. Embora essa questão seja avaliada por Nietzsche como absurda, ela é de suma importância para elucidar a crítica de Müller-Lauter à interpretação heideggeriana da doutrina da vontade de poder. Após transformá-la em uma característica do ente na totalidade que busca, não extrinsecamente a si, mas de modo intrínseco ultrapassar-se, Heidegger a identificou com um princípio metafísico, cuja afirmação aconteceria “na simplicidade acabada

⁹⁵ BILATE, Danilo. *A tirania do sentido: uma introdução a Nietzsche*, p. 24.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁷ *Além do bem e do mal*, §21.

da essência”.⁹⁸ O autor de *Ser e tempo* teria respondido à questão sobre o “portador da vontade de poder” remetendo-se ao ente, e, ao ente capaz de colocar-se no mundo e compreendê-lo, o homem. Deste modo, a vontade de poder se tornaria um princípio que viabilizaria ao homem reencontrar a sua *dynamis, energeia e entelecheia*. Conforme diz Müller-Lauter, “Nietzsche recusa expressamente, para o querer do poder, o pensamento de um chegar-a-si-mesmo no sentido da *entelecheia*”,⁹⁹ e assim, conclui que: “Não se pode, pois, atribuir à vontade de poder uma substancialidade”.¹⁰⁰ Da mesma forma, Nietzsche recusa a noção tradicional da filosofia e da psicologia acerca da vontade como faculdade de um sujeito. Por isso, a pergunta é ainda mais absurda e descabida, pois ao perguntar por aquilo que quer, pergunta-se por algo que é uma substância, e esta, é pensada enquanto a causa de toda ação. Nesta visão largamente difundida na tradição, a vontade é um atributo do sujeito. O movimento pelo qual se deseja algo e a passagem para a enunciação verbal “eu quero” induzem a pensar que este processo seja simples.

Todo homem irrefletido acha que somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível. Está convencido de que quando faz algo, quando desfecha um golpe, por exemplo, é *ele* que golpeia, e que golpeou porque *quis* fazê-lo. Ele não nota problema algum aí, basta-lhe o sentimento da *vontade*, não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de *compreender* sua relação. Ele nada sabe do mecanismo do evento e do trabalho cem vezes sutil que tem de ser realizado para que se chegue ao golpe, nem da incapacidade da vontade mesma de fazer sequer uma parte mínima desse trabalho. Para ele, a vontade é uma força magicamente atuante: crer na vontade como causa e efeito é crer em forças magicamente atuantes. Originalmente, toda vez que presenciou um evento o homem acreditou numa vontade como causa e em seres pessoais, donos de vontade, atuando no fundo.¹⁰¹

A crença na vontade como uma “força magicamente atuante” pressupõe a crença no sujeito, a ideia de um eu atuante que é a causa de toda ação. Faz-se necessário superar também esta visão filosófica e psicológica acerca da vontade, a fim de estabelecer uma interpretação mais fiel à ideia de vontade de poder em Nietzsche. Por vontade de poder não se deve entender um sujeito atuante, movido pelo instinto de autoafirmação de si, ou, que o eu agente quer intensificar a sua força de existir, o seu poder de ser. Pensar assim é figurar entre aqueles que não foram capazes de ver a sutileza que se experimenta ao “desferir um golpe”. Nietzsche quer estar para além dos “irrefletidos”, afirmando a vontade na sua originalidade complexa, e não

⁹⁸ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p.69.

⁹⁹ *Ibid.*, p.70

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.72

¹⁰¹ *Gaia ciência*, §127.

simplesmente a reduzindo a um fenômeno que constitui a subjetividade. A vontade de poder é o que move a ação, logo, para Nietzsche: “Não há nenhum ser atrás do fazer, do atuar, do devir, o ‘agente’ foi ficticiamente acrescentado ao fazer, o fazer é tudo”.¹⁰²

Müller-Lauter conduz a reflexão acerca da doutrina da vontade de poder à dramaticidade da existência, permitindo o surgimento de uma nova aurora. Nietzsche “afirma um antagonismo imanente à efetividade do mundo. Esse antagonismo deve residir nas oposições concretas em que o mundo desde sempre se desdobrou e continua a desdobrar-se”.¹⁰³ Ele é a própria vontade de poder. Desde modo, a vida identificada com a vontade de poder tem como horizonte um antagonismo do qual não é possível escapar, pois, ele é aquilo que tece a existência. As contradições fazem parte da vida, e não se limitam ao horizonte da lógica, da ciência ou da linguagem. Se a vontade de poder é a força de dominação, exploração, o impulso de ganhar domínio, ela se impõe a outras vontades de poder que lhe apresentam resistência, já que elas também anseiam o mesmo. Müller-Lauter ao apresentar o caráter profundamente antagônico da vida e ao defender a tese de que ele é a característica fundamental do mundo e da vida e da própria filosofia de Nietzsche, porque é a própria vontade de poder, gera novas perspectivas. O drama da vida é também a sua beleza, e tudo aquilo que se opõe e luta para se afirmar, afirma igualmente o antagonismo no qual nós existimos. É preciso “reconhecer o esforço fundamental do filosofar de Nietzsche: aceitar o caráter antagônico da existência como facticidade, como dado último (que em sua concretude, escapa às tentativas de apreensão)”.¹⁰⁴

A vontade de poder escapa “às tentativas de apreensão”. Todavia, o que se percebe é que a tradição filosófica é uma longa história na qual estão presentes tentativas de inscrever o real na dinâmica do ser. Reduzir a efetividade, caracterizada por um dinamismo imanente de contradições e forças bélicas, à estabilidade que pode ser apreendida, é um atentado violento à existência. Deve-se observar, contudo, que o problema central não está na tentativa de apreensão, mas antes, na crença de que é possível abarcar tudo por meio dela. É contra este engano, autoengano, que Nietzsche desfere o golpe. Assim, os antagonismos presentes na filosofia de Nietzsche aprofundam-se intensamente, porque não se situam na esfera da lógica, o instrumento criado para apreender o vir-a-ser fixando-o no ser, mas porque se inserem na constituição fundamental da efetividade: eles são a vontade de poder acontecendo.

¹⁰² *Genealogia da Moral*, I, §13.

¹⁰³ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 47.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 48.

Antes de Müller-Lauter interpretar os antagonismos como a própria vontade de poder, ele situa a problemática acerca dos antagonismos citando três fragmentos póstumos para sustentar a tese de que em Nietzsche as tensões dos antagonismos devem ser fomentadas “no sentido da emergência do *homem superior*”,¹⁰⁵ uma vez que ele apresentaria “o *caráter antagônico da existência* de modo mais veemente”.¹⁰⁶ Por outro lado, Nietzsche contesta a existência de antagonismos na efetividade, pois eles só aparecem a partir da lógica, de modo que é por meio dela “que transferimos o conceito de antagonismo – falsamente às coisas”.¹⁰⁷ Assim, em decorrência desse conflito, ele nos impele e exige “que retiremos os *antagonismos* das coisas, após compreender que fomos nós que os colocamos nelas”.¹⁰⁸

Por meio da lógica, os antagonismos se estabelecem, por isso, é preciso “questionar o significado fundante da lógica para os antagonismos”. De onde nasce a necessidade dos princípios lógicos e qual é a sua utilidade? Eles têm alguma utilidade? Segundo Nietzsche, eles provêm da “necessidade de ordenar um mundo, no qual *nossa existência* seja possível”.¹⁰⁹ A lógica é um instrumento que tornou viável a superação do mundo ilógico, e assim, viabilizou inclusive a vida. Ela é “uma necessidade que nasce das condições particulares da vida humana”, configurando-se como “uma necessidade biológica”.¹¹⁰ No aforismo “A origem do lógico”, Nietzsche nos diz:

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos possibilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica.¹¹¹

A genealogia do lógico remete à seguinte formulação acerca de sua origem: “igualar o que em si não é igual”.¹¹² Tomar o semelhante da mesma forma que o igual resulta na autoconservação do homem, ao mesmo tempo que opera uma “falsificação do que é efetivo”. Contudo, se a lógica corresponde à necessidade de sobrevivência, e se a igualação permite ao

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.40.

¹⁰⁶ *Ibid.* FP 10 [111] do outono de 1887.

¹⁰⁷ *Ibid.* FP [91] do outono de 1887.

¹⁰⁸ *Ibid.* FP (80) 9 [121] do outono de 1887.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.41. FP (97) 9 [144] do outono de 1887.

¹¹⁰ *Ibid.*, FP 14 [152] da primavera de 1888.

¹¹¹ *Gaia ciência*, §111.

¹¹² MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p.42.

homem passar da necessidade para a sua consumação, afinal, por meio dela nós criamos um mundo no qual sobrevivemos, então, o que de fato Nietzsche está criticando? O que incomoda ao filósofo é o fato de que toda igualação é tanto uma tentativa de apreensão do mundo como se ele fosse um “em si”, e não apenas aquilo que dissemos e fazemos dele, além de se apoiar na “convicção enganadora de que tudo o que é posto como igual é e permanece idêntico a si mesmo. A igualação é desde sempre um tornar fixo”.

O mundo concebido como vontade de poder é puro devir. Segue-se dessa afirmação a impossibilidade de que os antagonismos lógicos possam existir de fato e que a tentativa de querer fixar o ser, nada mais é do que um esforço inútil, pois na “efetividade, não há nada fixo, nada permanente, mas somente a corrente incessante do vir-a-ser e perecer”. Nietzsche se contrapõe a qualquer filosofia que sustente a possibilidade de fixar o devir ou apreendê-lo. Se tudo é fluxo, movimento incessante de forças que lutam para se conservar e aumentar o poder, querendo fazer obedecer e ganhar predomínio, por que ainda não superamos a lógica? A lógica situa os antagonismos como contradições, exigindo um princípio que “elimina a possibilidade de que uma mesma ‘coisa’ possa admitir, ao mesmo tempo, predicados opostos”.¹¹³ Ela instaura o erro da verdade ao negar a possibilidade de distintas perspectivas co-pertencentes ao objeto. E pior, ela nos faz acreditar que há uma efetividade passível de ser apreendida e fixada, não por causa de nós, que introduzimos “seus postulados no acontecer”,¹¹⁴ mas porque a efetividade é, e permanece idêntica a si, e ao que pensamos e falamos sobre ela. A não superação da lógica ocorre devido ao fato de que é preciso distinguir a sua inadequação à efetividade da sua dispensabilidade. Ela não descreve adequadamente a efetividade, mas não pode ser dispensável, pois “*necessitamos do erro*”,¹¹⁵ e nesse cenário Nietzsche permite a sua atuação, por isso Müller-Lauter afirma: “Sem suas ficções, o homem não poderia viver. Sua falsidade não comprometeu o serviço que presta à vida”,¹¹⁶ E, de acordo com Nietzsche:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale

¹¹³ *Ibid.*, p.44.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.43. A citação integral é: “Muito antes de a lógica ter nos chegado à consciência, nada mais fizemos *a não ser introduzir seus postulados no acontecer*”. (FP (98) 9 [144] do outono de 1887).

¹¹⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, “A ‘Razão’ na Filosofia”, §5.

¹¹⁶ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p.43.

a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal. ¹¹⁷

Filósofo dos antagonismos, Nietzsche apresenta o seu pensamento não somente para “além do bem e do mal”, mas também para além das aparentes contradições e conflitos. Isso é perceptível em momentos distintos nas suas obras, e na citação acima fica evidente, pois ele visa “reconhecer a inverdade como condição de vida”. Onde há lugar para o erro e o engano, poderíamos julgar que não há espaço para a promoção e conservação da vida. Nietzsche supera as dicotomias, e é capaz de enxergar até mesmo no erro e no engano, na inverdade, condições extremamente potentes para a vida. A sua filosofia se atreve a fazer da contradição e dos antagonismos um horizonte de infinitas possibilidades. Por isso, em Nietzsche a doutrina da vontade de poder supera os problemas dos antagonismos da sua filosofia, uma vez que os insere não na lógica identitária, mas na ótica da vontade de poder, enquanto correspondem à efetividade. Os antagonismos lógicos são aparentes e só podem ser percebidos porque nós os introduzimos na efetividade, cindindo-a. ¹¹⁸ A existência em seu caráter agonístico é identificada com a vontade de poder. A vontade de poder expressa as forças antagônicas que constituem tudo aquilo que é, desde que esse “é” seja compreendido na sua dinâmica de vir-a-ser, e nunca como um algo a ser descoberto, apreendido e fixado pelos princípios lógicos.

A intenção de Nietzsche é proteger os antagonismos do domínio da lógica, pois ao serem caracterizados como a vontade de poder, eles pertencem ao efetivo. ¹¹⁹ O princípio de não contradição “emerge apenas como um antagonismo aparente, que, no entanto, mascara o efetivo caráter antagônico da vida”. Müller-Lauter cita um fragmento da primavera de 1888, no qual Nietzsche diz que a vontade de poder “não é originalmente um ser, um vir-a-ser, mas um *pathos*” ¹²⁰, para demonstrar que são os antagonismos presentes na efetividade que demarcam as possibilidades das autoafirmações das vontades de poder no seu caráter relacional, enquanto marcadas pelo conflito. A vida identificada com a vontade de poder carrega o traço agonístico das forças múltiplas querendo expansão. Nietzsche, ao querer investigar em *Tentativa de autocrítica* as justificativas para a existência a partir da ótica da vida, percorreu um longo caminho nas suas obras, chegando a afirmar que é a própria vida que interpreta e avalia através

¹¹⁷ *Além do bem e do mal*, §4

¹¹⁸ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p.45.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.* FP 14 [79] da primavera de 1888.

de nós, e que todas as avaliações são conferidas ao mundo apenas quando uma vontade de poder vence, portanto, as avaliações são perspectivas, interpretações que se estabelecem como um *pathos* no cerne dos antagonismos.

A investigação que pretendemos realizar partiu do ataque de Nietzsche à moral no prefácio escrito para *O nascimento da tragédia*. Nele, o filósofo apresenta a moral como uma negação da vida, e busca apresentar uma doutrina da vida, marcada pela afirmação. Investigamos como a ótica da vida ganha predomínio ao longo das reflexões nietzschianas nos seus escritos de diferentes períodos e como ela passa a ser constituída pelo caráter agonístico. A identificação da vida com a doutrina da vontade de poder nos permitiu vê-la como o critério que não pode ser avaliado, mas que avalia todo o empreendimento genealógico acerca dos valores, e que esses são humanos, profundamente e somente humanos, pois nascem do homem, “o avaliador”, que cria interpretações. As múltiplas forças apresentam-se na vontade de poder visando tornarem-se efetivas, mas somente as mais fortes vencem, e a cada conflito há a vitória de determinadas forças, gerando novas agregações, e a derrota de outras, gerando por sua vez outras desagregações. Cada vitória de uma força se impõe como uma perspectiva, e não apenas como um instinto de conservação e adaptação, segundo a escola de Darwin. Deste modo, a existência se situa numa nova aurora, pois o seu caráter antagônico emerge como a efetividade da vida e do mundo. Contudo, cabe-nos a tarefa de analisar ainda um elemento fundamental apresentado já no início do prefácio *Tentativa de autocrítica*, a ótica da arte, tomada por Nietzsche como a sua “contradoutrina” e “contra-valorização” da existência, chamada naquele momento de dionisíaca.

1.4 O horizonte da arte: *pathos* trágico

A arte é um dos temas mais presentes na filosofia de Nietzsche. É possível afirmar que a filosofia e a arte se conjugam em seu pensamento, não apenas por ele adotar diversos estilos, tornando-se um “fino estilista”,¹²¹ ou devido ao fato de ele se debruçar “sobre diferentes manifestações artísticas, buscando compreender o seu significado e avaliar o seu alcance”. A questão central para o autor de *Zaratustra* é a percepção de que tantos os artistas como as suas

¹²¹ MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*, p.51.

obras “expressam valores; por isso, têm de ser avaliados, têm de submeter-se a um exame, têm de passar pelo crivo da vida”.¹²² Os valores estéticos devem ser avaliados de acordo com o crivo da vida, isto é, deve-se verificar se eles promovem e cultivam a vida, potencializando-a, ou se expressam sintomas declinantes, degenerando-a.¹²³ A filosofia, por sua vez, adquire o caráter de vivência, como a busca “por tudo aquilo que é estrangeiro e problemático na existência, por tudo aquilo que foi exilado pela moral”.¹²⁴ Justamente aqui, filosofia e arte se encontram ao se entrelaçarem com a existência, pois “o essencial na arte permanece a sua *completude* existencial, que faz nascer a perfeição e a plenitude. A arte é essencialmente *dizer-sim, abençoar, divinizar a existência...*”.¹²⁵

A filosofia nasce das vivências e a arte emerge como um “*dizer-sim, abençoar, divinizar a existência*”. Dizer sim a que? O que significa abençoar e divinizar a existência? A afirmação nietzschiana insere-se na doutrina da vontade de poder, transformando-se no assentimento a todos os aspectos estrangeiros e problemáticos da existência. Inicialmente, é possível entrever nesses aspectos, os antagonismos efetivos. Sendo assim, dizer-sim converte-se na aceitação da existência que se constitui no devir como agonística. As múltiplas vivências são os sintomas da multiplicidade da efetividade, ao mesmo tempo, das vivências nascem novas perspectivas e avaliações. A arte ao abençoar a existência não a culpa, não a condena, não tenta redimi-la por meio do princípio de não contradição, mas a diviniza. O sagrado na existência é a profanidade do mundo, e o mundo é apenas um ponto de vista humano, muito humano. A “completude existencial” é a aceitação do aspecto trágico da vida. Assim, Nietzsche apresenta a sua doutrina da vida sob o signo de Dionísio.

A fim de perseguir o conceito do trágico na filosofia de Nietzsche, e relacioná-lo com a existência, devemos nos perguntar pelo espaço e tempo da tragédia. A existência é vontade de poder. O mundo é vontade de poder. Constituindo-se por antagonismos, há algo de trágico na vontade de poder. Contudo, o termo trágico usado cotidianamente nos mais diversos meios pode nos induzir à uma interpretação parcial do seu significado. A tragédia abrange o inesperado, provoca certo medo, “alude a situações extremadas, à catástrofe, à perda, à destruição e ao inevitável. Na maioria das vezes, ela invoca a dor e a morte; morte acontecida geralmente de forma súbita, violenta, inesperada”.¹²⁶

¹²² *Ibid.*, p.53

¹²³ *Ibid.*, p.54.

¹²⁴ *Ecce homo*, “Prólogo”, §3.

¹²⁵ MARTON, Scarlett, *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*, p.54-55. O fragmento póstumo citado é o 14 [47] da primavera de 1888.

¹²⁶ BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a alegria do trágico*, p.27.

Atualmente, o trágico é sinônimo de dramático, fazendo referência a qualquer vivência profundamente terrível na qual somos absorvidos por um sentimento de estranhamento radical diante do acontecimento. Dizer que a vida é trágica equivale a identificá-la às experiências de dor e sofrimento. Todavia, remontando-nos à origem grega da experiência trágica, percebemos que estes aspectos são apenas uma parte, e não o todo da tragédia. Os primeiros rituais trágicos, situados historicamente na Grécia arcaica e provavelmente datados no século VII a.C. abarcavam simultaneamente a perplexidade e a admiração, e estavam vinculados à vida na sua totalidade.¹²⁷ De acordo com Barrenechea:

Esse esclarecimento inicial coloca em xeque a compreensão superficial da tragédia, complica a lógica restrita que a identifica fundamentalmente com a morte. Esse gênero teatral surgiu como um festejo, uma celebração, em que todas as potências vitais eram exaltadas; tratava-se de uma cerimônia que comemorava a alegria de existir. A conjugação de dor e alegria, floração e morte, que está no âmago da festa trágica, desafia uma interpretação unilateral da existência, pois o ritual trágico resgata a ambiguidade, a contradição e a pluralidade do mundo.¹²⁸

A tragédia grega possibilita o resgate da “ambiguidade”, da “contradição” e do “pluralismo do mundo”. Ela diverge e desafia uma lógica da identidade,¹²⁹ porque afirma as “potências vitais” que são antagônicas, contraditórias, e conflituosas. Parece estranho, mas na experiência trágica a existência é afirmada na sua natureza, gerando uma alegria, a alegria do trágico. Ver a tragédia a partir da sua ótica negativa é fragmentá-la, e tamanha mutilação provoca uma aniquilação da sua experiência. No ritual trágico, a lógica não é a força predominante. Não pode ser. Mas a existência celebrada na sua totalidade supera o desejo de conhecimento racional. Na exaltação da vida, não exclusivamente a partir dos elementos mais belos, porém incluindo aqueles mais temidos, canta-se à vida um hino que louva a diversidade nos seus elementos mais estrangeiros e questionáveis. A existência trágica é celebrada na sua sacralidade de luz e sombra, tristeza e alegria, bem e mal, vida e morte. A totalidade não é uma abstração pela qual o homem chega através da lógica, antes, ela é uma interpretação não

¹²⁷ De acordo com Albin Lesky, os primórdios da tragédia encontram-se no ditirambo, nos “cantos corais líricos improvisados”, como disse Aristóteles. A hipótese é de que Arion teria sido o primeiro poeta conhecido que se expressou por meio do ditirambo. Provavelmente é Arion “que encontramos nos fins do Século VII e começo do Século VI, na corte do tirano Periandro de Corinto. Já Heródoto nos conta (I, 23) que Arion foi o primeiro homem a compor um ditirambo, pois esta composição já existia de há muito tempo como canto cultural dionisíaco”. (LESKY, A. *A tragédia grega*, p.53).

¹²⁸ BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a alegria do trágico*, p.27-28.

¹²⁹ *Ibid.*, p.27-28.

unilateral da existência. “A tragédia, surgida na época arcaica da cultura grega, aludia à totalidade da experiência humana, a todas as nuances do devir vital”.¹³⁰

A tragédia mesma está marcada por antagonismos. Ela é vivenciada na época arcaica simultaneamente como o “culto do bode e da floração e também como cerimônia de morte, como ritual funerário”.¹³¹ Etimologicamente, tragédia é *tragoedia*, canto do bode. O bode é o símbolo da vitalidade, da fecundidade, evocando a figura do deus Dionísio, que nasce das coxas de Zeus. Semele, sua mãe, foi vítima do ciúme de Hera, que a induziu a pedir a Zeus que lhe aparecesse na sua forma divina. O deus maior do Olimpo assim o faz para provar a Semele que era o próprio Zeus, deixando de assumir uma forma humana, ele lhe aparece no esplendor de sua divindade. Grávida de Dionísio, Semele morre vítima dos raios letais de Zeus, que para salvar o menino o coloca em sua coxa. Dionísio, para fugir de Hera, assume a forma de diferentes animais.¹³² Por isso, Dionísio é o deus das “potências naturais, das transmutações, da permanente mudança da natureza”.¹³³ O bode foi uma das últimas formas assumidas por Dionísio, por isso, na celebração em sua honra as pessoas se vestiam de bode e um coro improvisado, os ditirambos, cantavam hinos em seu louvor.¹³⁴ Dionísio transmutou-se constantemente a fim de escapar da ira de Hera, mas foi morto, tendo seu corpo esquartejado e espalhado por toda a natureza.¹³⁵ Segundo o mito, em cada primavera Dionísio retorna, volta a assumir a sua forma.

O ressurgimento do deus das forças naturais “simboliza também o eterno retorno de todas as formas efêmeras da natureza”. O culto dionisíaco marca a temporalidade transitória, introduzindo nela a perspectiva que a vida é movimento e luta, pois se celebram sempre a partir dessa divindade a morte e o nascimento em um ciclo incessante de criação e destruição, esquartejamento e unificação. As festas dionisíacas manifestam o caráter antagônico da natureza, uma vez que demarcam o fim do inverno, por isso era um ritual fúnebre, ao mesmo tempo em que se alegrava diante da vida que renascia na primavera. Os festivais primaveris aconteciam nas florestas e bosques, invocando na metáfora da morte de uma estação e

¹³⁰ *Ibid.*, p.28.

¹³¹ *Ibid.*, p.29

¹³² KURY, Mario da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*, p.354.

¹³³ BARRENECHEA, Miguel Angel, *Op. Cit.*, p.31.

¹³⁴ LESKY, A. *A tragédia grega*, p.57-59.

¹³⁵ De acordo com os relatos míticos, houve um primeiro Dioniso, chamado de Dioniso Zagreus e é este que teria sido morto pelos titãs a mando de Hera. Dele “salvaram-se dele apenas o coração, tirado por Palas dos titãs, e alguns pedaços insignificantes recolhidos e enterrados por Apolo perto do tripé do templo de Delfos. Perseverando em sua intenção, Zeus mandou Semele engolir o coração do menino, fazendo-o conceber o ‘segundo Dioniso’. Em outra versão da lenda Deméter conseguiu reunir os pedaços de Zagreu e lhe devolveu a vida, e numa terceira versão o próprio Zeus engoliu o coração do menino antes de engendrar Dioniso com Semele. Numa das fontes da lenda Zagreu aparece como um Zeus infernal, semelhante a Hades”. (KURY, 1999, p.401).

nascimento de outra, a eterna presença de Dionísio. É interessante notar que a experiência trágica e a sua vivência no mundo grego estão intimamente vinculadas às potências vitais, e Dionísio “era o deus que simbolizava a textura multiforme do universo; no mais profundo significado dessa divindade convivem as diferenças, as contradições, o sim e o não, a paz e a guerra”.

A evolução do espaço trágico e a sua institucionalização o tornaram um espetáculo não mais restrito à temporalidade das estações do ano. Ao ser levada para o teatro, a tragédia evolui tornando-se uma encenação dramática, e mesmo nesse espaço fixo, ainda há a celebração do reinado de Dionísio na terra.¹³⁶ As referências históricas acerca do nascimento da tragédia não são tão precisas, deixando um largo espaço para a sua problematização e infinitas especulações que neste momento não serão objeto de análise. Como afirma Barrenechea, embora “os comentadores aceitem que este nasceu do ditirambo, de um canto coral improvisado que celebra o reinado de Dionísio, e relata a destruição de um herói, de uma personagem nobre e elevada, houve múltiplas interpretações que tentaram desvendar o seu significado, o seu mais profundo simbolismo”. O que é relevante para o objetivo dessa investigação é aludir resumidamente a algumas tentativas de compreensão do trágico, especificamente as leituras de Aristóteles e Schopenhauer, para avançar em direção à compreensão nietzschiana.

Aristóteles durante muito tempo foi a maior referência para as discussões acerca da tragédia grega. Em *A poética*, afirma que a finalidade da tragédia é suscitar os sentimentos de terror e piedade, para provocar uma purificação das emoções.¹³⁷ Essa purificação foi denominada de *catársis*, mas o próprio Estagirita não se deteve longamente na análise deste termo. Sabe-se apenas que ele o tomou emprestado da medicina, atribuindo-lhe certamente um fim semelhante. A *catársis*, de acordo com Barrenechea, “trata-se inicialmente de uma forma de curar, uma forma de eliminar por punção humores nocivos, bílis, sangue e outros líquidos que ameaçam o organismo” por meio de uma punção. Sendo assim, ela é fisiologicamente falando “cura, libertação, purificação”, que acontecem na subjetividade, agindo, curando, libertando e purificando as emoções.¹³⁸

Os espectadores das tragédias assistem ao drama existencial das personagens que representam os heróis, deuses, semideuses, vítimas que sofrem de uma forma avassaladora e cruel devido ao destino imutável que lhes foi designado, chegando até mesmo à destruição, ao aniquilamento. O terror é sentido, encontrado na empatia, na identificação que também aqueles

¹³⁶ BARRENECHEA, Miguel Angel, *Op. Cit.*, p.33

¹³⁷ ARISTÓTELES, *A poética*, VI.

¹³⁸ BARRENECHEA, Miguel Angel, *Op. Cit.*,33.

que ali estão, sofrem e podem sofrer terríveis coisas. O espectador coloca-se no lugar da personagem, fazendo do drama dela, o seu, da dor que a acomete, a sua, do castigo que lhe foi imposto pelos deuses, a sua própria punição. Dilacerado por tamanho terror, o espectador sente a dor de ser e de existir do outro, como se ele fosse e existisse no lugar do outro. Há uma piedade, uma compaixão, um sentir com o outro. A força dessa identificação era tão forte que se manifestavam no corpo: “diante do desfecho terrível desfecho trágico sentimos arrepios, suamos, trememos. No final da representação trágica, após a *catársis* emocional, estaremos livres dos sentimentos constrangedores”. Os efeitos medicinais dessa purificação prestam um serviço político e moral, uma vez que suscita nos cidadãos o respeito às normas, às leis “e se enquadrem nos moldes éticos da *polis*”.¹³⁹

A evolução do gênero trágico, segundo o testemunho de Aristóteles, deu-se a partir dos relatos feitos por um coro acerca das histórias de uma personagem nobre. O coro improvisava a narração dos feitos e aventuras, e terminava normalmente com a morte da personagem. Com a institucionalização da tragédia, há também outra evolução, pois um coreuta fica em evidência, ele encarna a personagem, dá vida ao herói, torna-se o protagonista, ou seja, o “agonista primeiro”. Esse coreuta transmuta-se no ator que se separava do coro para travar na cena as desventuras de ter um destino desfavorável e cruel, ao mesmo tempo ele luta para vencer as forças que lhe atiram a todo tipo de sorte. Aos poucos, surge o “*deuteragonista* e o *trigonista*”.¹⁴⁰ Os papéis passam a ser desempenhados pelas três personagens e o chefe do coro, alternando-se e usando máscaras diversas para expressar as variadas emoções. Nota-se algo interessante na nomenclatura dos atores: protagonista, deuteragonista, trigonista. O agonista é um lutador, aquele que faz do conflito o mar no qual a sua existência navega. Assim, a tragédia traz para a sua interioridade todos os aspectos da vida, porque a luta manifesta o estado primário de tudo o que é. Os conflitos demarcam o existir, e a existência é agônica no seu aspecto originário. A tragédia nos remete desde a forma como nomeia os atores, até às histórias que são encenadas na perspectiva da celebração dionisíaca, que a vida se encontra nos antagonismos. Ela nos recorda que é no horizonte dos conflitos que se vive.

A leitura de Schopenhauer acerca da tragédia assinala que ela “é uma arte privilegiada porque mostra a textura dolorosa, terrível da existência”,¹⁴¹ ensinando que o desfecho trágico da personagem também é o da vida.¹⁴² De acordo com Volpi, o modo de pensar da filosofia

¹³⁹ *Ibid.*, p.34.

¹⁴⁰ BARRENECHEA, Miguel Angel, *Op. Cit.*, p.30.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.35.

¹⁴² “[...] o objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do

schopenhaueriana se apóia no “inamovível fundamento de um pessimismo sem ilusões”, e sobre ele constrói uma “moral individual e uma sabedoria de vida” a fim de estabelecer regras e conselhos que possam proporcionar uma “orientação eficaz no tempestuoso mar da precariedade humana”.¹⁴³ O autor de *O mundo* reconhece o caráter trágico do mundo enquanto sofrimento constante, e a partir deste horizonte de precariedade emite a sua condenação contra a vida. O aspecto principal desse pessimismo é o reconhecimento de que a vida é um querer constante que nunca se satisfaz plenamente. Os desejos são multiplicados pela vontade, nos oprimindo e nos fazendo buscar “de forma incessante objetos que, no fundo, uma vez possuídos, nos decepcionarão, nos levarão a padecer de *tédio*”.¹⁴⁴

O tédio existencial é causado pelo fluxo contínuo do querer da vontade que se satisfaz momentaneamente, e logo já se sente insatisfeita. A cena trágica ilustra a existência “de um mundo sórdido que não merece ser cultuado; nele somos vítimas, bonecos agitados pela vontade de viver, que nos instiga, que atija permanentemente nossas vontades, em prol de nada”. O homem é vítima não mais de um destino implacável atribuído aos deuses, concebidos como forças transcendentais, mas é arrastado pela sua vontade de viver, uma força imanente. Não importa a distinção entre as forças, se estão no além-mundo ou neste, em ambas, o homem é destruído, no cerne da sua existência está algo que ele não pode absolutamente controlar. O que lhe resta, então? Para Barrenechea:

A solução para essa existência tão dolorosa é, então, a abstenção, o controle ascético de todos os impulsos. Para Schopenhauer, a tragédia tem como fim mais elevado conduzir os espectadores a aceitar calmamente o abandono de todo anseio, pois o que acontece em cena mostra que nenhuma empresa humana acaba bem, que não há vida que mereça ser vivida, que toda existência tem como corolário o fracasso.¹⁴⁵

As potências vitais deixam de ser afirmadas por Aristóteles e Schopenhauer. Deve-se, contudo, buscar superá-las, ou por intermédio da *catársis* ou pelo ascetismo. Nos dois casos, a experiência trágica se perde. Nega-se o caráter bifronte da existência. As ambiguidades, conflitos, antagonismos, as lutas e forças vitais são extintas. Se elas nos fazem sofrer, devemos expurgá-las por uma descarga terrível de piedosa empatia, ou pela negação ascética da vontade.

justo e do inocente. E em tudo isso se encontra uma indicação significativa da índole do mundo e da existência. É o conflito da Vontade consigo mesma, que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, III, “O mundo como representação”, p.51).

¹⁴³ VOLPI, F. *Introdução*. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*, p. 14.

¹⁴⁴ BARRENECHEA, Miguel Angel. *Op. Cit.*, p.35

¹⁴⁵ BARRENECHEA, Miguel Angel, *Op. Cit.*, p.35.

A tragédia é desatada da pluralidade e intensidade dionisíaca. Atrevem-se a condená-la dentro de uma lógica unilateral que tenta fixar a sua utilidade no âmbito sócio-político e numa espécie de imperturbabilidade e supressão dos anseios. Perde-se o “aspecto exagerado, embriagador e orgiástico que caracterizava a celebração dionisíaca”.¹⁴⁶

Nietzsche contesta em *Crepúsculo dos ídolos* as interpretações de Aristóteles e Schopenhauer acerca da tragédia. Entretanto, antes de examiná-las, queremos nos referir à sua postura sobre o fenômeno trágico em *O nascimento da tragédia*. O jovem filólogo apresenta a sua concepção do mundo helênico valorizando a sua capacidade de criar por meio da arte trágica uma forma de existência que afirmava a totalidade das potências vitais. O que permitiu aos gregos a constituição do trágico? Certamente tal ato grandioso só foi possível devido à conjugação de dois impulsos estéticos: o apolíneo e o dionisíaco. A harmonia desses impulsos que são forças da natureza, cuja representação apolínea é a das “forças solares, luminosas, regradas e equilibradas”, e a dionisíaca “contém as forças obscuras, desregradas, exageradas e orgiásticas”, aconteceu, como nos diz Nietzsche, “da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações”.¹⁴⁷ Na tensão constante entre o apolíneo e o dionisíaco encontra-se o “germe do drama trágico”, no qual um vasto “leque de possibilidades vitais” coexistem, abrindo para a existência mil faces discordantes que não se excluem, mas que afirmam o “devir trágico”.¹⁴⁸

Dionísio permanece transmutando-se na tragédia. Os heróis como Édipo, Antígona e Cassandra são as suas máscaras, por meio das quais há a individuação no herói, isto é, “a apolinização de tendências dionisíacas”. As máscaras de Dionísio atuam na dramaticidade da existência do herói, dando a conhecer que as suas dores e seus sofrimentos, as quedas e até a sua destruição são um espelho das vicissitudes de Dionísio, o “proto-herói”.¹⁴⁹ Conforme nos diz Nietzsche, “o único Dionísio verdadeiramente real aparece numa pluralidade de configurações, na máscara de um herói lutador e como que enredado nas malhas da vontade individual”. Os sofrimentos dionisíacos alcançam o seu ápice na encenação da destruição do herói. Assim, conserva-se a ambiguidade imanente do gênero trágico, ser concomitantemente rito fúnebre e celebração da vida. Sob o signo trágico, o fim da individuação apolínea permite o retorno à natureza dionisíaca.¹⁵⁰ O herói aniquilado é assumido pelo coro, tornando-se parte da totalidade. “No ritual trágico, a morte é apenas uma das faces da vida, que não suprime a

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.36-37.

¹⁴⁷ *O nascimento da tragédia*, §1.

¹⁴⁸ BARRENECHEA, Miguel Angel, *Op. Cit.*, p.37.

¹⁴⁹ *O nascimento da tragédia*, §10.

¹⁵⁰ BARRENECHEA, Miguel Angel, *Op. Cit.*, p.38.

continuidade da espécie”, mas simboliza “a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individualidade, como pressentimento de uma unidade restabelecida”.¹⁵¹

Considerando essa compreensão nietzschiana da tragédia, a crítica ao modo como Aristóteles e Schopenhauer conceberam o fenômeno trágico é severa, pois nele não há nenhum espaço para a negação das emoções ou da vida. A tragédia é o lugar privilegiado de afirmação das forças que nos constituem. Ela afirma, diz sim, quer tudo aquilo que aprendemos a não querer. Em *Crepúsculo dos ídolos* a posição de Nietzsche é apresentada claramente:

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico*, que foi mal compreendido tanto por Aristóteles como, sobretudo, por nossos pessimistas. A tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, no sentido de Schopenhauer, que deve ser considerada, isto sim, a decisiva rejeição e *instância contrária* dele. O dizer sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isso* chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta trágico.¹⁵²

A dor insere-se na existência não como uma objeção que caracteriza um estado de decadência ou precariedade. O sofrimento e a morte não são condenações à vida, não se tornam a sua antítese, mas no “sentimento *trágico*” encontra-se a chave para um olhar lúcido para a existência. O *pathos* trágico não foi alcançado plenamente por Aristóteles e Schopenhauer, aliás, até mesmo o poeta Goethe não o compreendeu na sua “psicologia orgiástica”, pois ao refletir sobre os gregos, ele também teria excluído essa noção fundamental.¹⁵³ Em *Ecce homo*, Nietzsche afirma que antes dele “não há a transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica”.¹⁵⁴ A “vontade de vida” dos helenos vincula-se ao *pathos* trágico, pois é nesse sentimento que se pode afirmar a força dionisíaca. O trágico torna-se sinônimo do dionisíaco, ele é a sua face, e nessa feição vê-se o esforço nietzschiano de oferecer uma doutrina da vida puramente artística, apolínea e dionisíaca, portanto trágica. A experiência dionisíaca é a trágica, na qual o instinto apolíneo está plenamente presente, constituindo o devir trágico, a “vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado no passado; o triunfante

¹⁵¹ *O nascimento da tragédia*, §10.

¹⁵² *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, §5.

¹⁵³ *Ibid.*, §4.

¹⁵⁴ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §3.

Sim à vida, acima da morte e da mudança; a *verdadeira* vida, como continuação geral da procriação, mediante os mistérios da sexualidade”.¹⁵⁵

A tragédia não tem nenhuma relação com a exclusão das emoções danosas e prejudiciais à vida individual e, sobretudo, social. Ela é primeiramente a valorização desses estados emocionais, pois os compreende como partes integrantes e fundamentais, e que somente por meio deles se pode viver a existência integralmente, isto é, nos seus aspectos mais sombrios, nos sentimentos menos nobres e elevados, na dor que dilacera. A dor não deve ser curada, expurgada. A questão não é purificar-se dela, mas no *pathos* trágico ela é interpretada como algo sagrado, sendo cultuada e celebrada.

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... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme a si própria, *tem* de haver também eternamente a “dor da mulher que pare”.¹⁵⁶

O *pathos* trágico nasce como uma espécie de ditirambo à vida. Ela não tem fórmulas, não afirma certezas absolutas, não é feita apenas de luz, dia, alegria, prazer, criação, mas tem um rosto que por mais que não gostemos de olhar, ele existe: há sombras, noite, tristezas, dores, sofrimentos, desprazer, destruição, morte e aniquilamento. O canto à vida entoado por Nietzsche busca o que há de mais trágico na existência, mas também o mais sagrado e profano. A vida é trágica. A sua tragicidade permanece, é incessante, pois a vida é vontade de poder. São os antagonismos efetivos, o puro devir, o devir trágico, o eterno vir-a-ser, que são afirmados. Nietzsche canta à vida,¹⁵⁷ dança com ela.¹⁵⁸ No canto, ele diz:

Em teus olhos olhei há pouco tempo, ó vida: vi ouro reluzir em teu olhar noturno – meu coração parou ante essa volúpia: – uma canoa dourada vi reluzir em águas noturnas, uma ondeante canoa que afundava, fazia água, tornava a acenar! Para meus pés, frenéticos dançarinos, lançaste um olhar, ondeante olhar que sorria, indagava, se dissolvia: Apenas duas vezes, com mãos pequenas, agitaste o chocalho – e já meus pés se moveram em frenesi dançante. – Meus calcanhares se erguiam, meus dedos atentavam para te compreender: pois o dançarino tem ouvido – nos dedos dos pés! Em direção a ti saltei (...) Sigo-te a dançar mesmo em teus menores traços. Onde estás? Dá-me a mão! Ou um dedo apenas!¹⁵⁹

¹⁵⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, §4.

¹⁵⁶ *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, §4.

¹⁵⁷ *Assim falou Zaratustra*, II, “O canto da dança”.

¹⁵⁸ *Ibid.*, III, “O outro canto da dança”.

¹⁵⁹ *Ibid.*

Olhando nos seus olhos, Nietzsche convida a vida a dançar. A dança é movimento, fluxo, jogo, e, como afirma Marton, pela sua “cadência, ela põe em cena variados pontos de vista, diversos ângulos de visão, diferentes perspectivas. Faz surgir aspectos inesperados da existência; traz à luz dimensões insuspeitadas do mundo. Com a dança evoca-se o fluxo vital”.¹⁶⁰ Assim, pode-se afirmar a estreita relação dos conceitos de vida, vontade de poder e trágico ao longo da filosofia nietzschiana. O seu esforço inicial parte da necessidade e da tarefa que ele mesmo se atribui, como um instinto em prol da vida, de justificar a existência para além da perspectiva moral. O *pathos* trágico é a condição de possibilidade de olhar nos olhos da vida e dizer sim. Ele nasce de uma valoração afirmativa que interpreta a vida considerando tudo, isto é, tudo é levado a sério, mas não na seriedade moralizante, porém na seriedade alegre do trágico. Tudo o que seria causa de escândalo e contradição à existência é assumido, santificado. O *pathos* trágico diviniza a existência, não por meio do deus moral, da seriedade meticulosa do “espírito de gravidade”,¹⁶¹ mas da divindade dionisíaca, afinal, só se pode embelezá-la e divinizá-la a partir de “um deus que soubesse dançar”.

1.5 Morte de Deus e nova aurora da existência

O perigo da interpretação e significação moral da existência foi evidenciado a partir dos conceitos de vida identificada com a doutrina da vontade de poder, e essa foi analisada na dinâmica incessante das forças antagônicas presentes na efetividade, o que se clarificou de modo mais veemente na investigação acerca do *pathos* trágico, enquanto traço fundamental da justificativa artística da existência. Da ótica da vida à ótica da arte, vimos o imperativo agonístico se impor como uma perene vontade de dizer sim, embelezar e santificar a existência. Nietzsche ao introduzir o conceito de vontade de poder relacionou-o à possibilidade de múltiplas interpretações e perspectivas que visavam superar os aparentes antagonismos da lógica e dos seus postulados, incluindo o de não contradição, a fim de defender a multiplicidade de olhares e pontos de vista. O *pathos* trágico no seu núcleo originário é a experiência que amplia os olhares para a vida e para o mundo, possibilitando a vigência de numerosas interpretações até mesmo ambíguas e contraditórias. Nietzsche tem presente sob a ótica desse

¹⁶⁰ MARTON, Scarlett. A dança desenfreada da vida, p.60.

¹⁶¹ Assim falou Zarathustra, I. “Do ler e escrever”.

pathos trágico que a interpretação moral é a grande negação da vida. A vida que deve ser significada e justificada não o pode ser integralmente por meio da moral. Em *Crepúsculo dos ídolos*, ele manifesta essa estreita relação:

A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” *começa*...
162

A justificativa moral articula-se com a ótica da vida, na qual Deus aparece como a “antítese e condenação da vida”,¹⁶³ pois volta-se contra ela, contra os seus instintos. O que se oculta na moral e que se revela na ideia de Deus é o caráter condenatório da existência. A vida é castrada, os “mais baixos e mais elevados” instintos devem ser condenados, e após o juízo, punidos. O problema da existência insere-se novamente na temática das perspectivas, com um agravante: Deus. Em *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche afirma que *O nascimento da tragédia* é um esforço para afirmar que é “a arte – e *não* a moral – apresentada como a atividade propriamente *metafísica* do homem”¹⁶⁴ e que retorna constantemente a “sugestiva proposição de que a existência só se *justifica* como fenômeno estético”. Deste modo, Nietzsche está convicto de que precisa travar uma batalha contra a antítese da vida, de tal forma que o sentido de artista, o único aceitável, é aquele no qual o artista, “um ‘deus’, se assim se deseja, mas decerto só um deus-artista completamente inconsiderado e amoral, que no construir como no destruir, no bom como no ruim, quer aperceber-se de seu idêntico prazer e autocracia”. Esse deus-artista é certamente não uma divindade, mas um *pathos*, o *pathos* trágico, pois é absolutamente amoral, não definível plenamente, afirma as contradições, o caráter agônico da existência, percebe o prazer dionisíaco e as suas forças vitais, assim como a ordem e autocracia apolíneas. A existência e o mundo devem ser interpretados a partir de novos horizontes:

O mundo, em cada instante a *alcançada* redenção de deus, o mundo como a eternamente cambiante, eternamente nova visão do ser mais sofedor, mais antitético, mais contraditório, que só na *aparência* sabe redimir-se: toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica – o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja

¹⁶² *Crepúsculo dos ídolos*, “A moral como antinatureza”, §4.

¹⁶³ *Ibid.*, “A moral como antinatureza”, §5.

¹⁶⁴ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

o perigo, se porá contra a interpretação e a significação *morais* da existência.
165

A doutrina da vontade de poder abriu o horizonte para a compreensão de que toda efetividade está vinculada à interpretação e às inúmeras perspectivas possíveis. Ao mesmo tempo, Nietzsche esforçou-se para nos fazer entender que é a vida que valora através de nós, os avaliadores. Na *Gaia ciência*, o filósofo escreve um texto no qual situa o problema da existência articulando-o com os novos infinitos oferecidos pelo perspectivismo.¹⁶⁶ Esses temas se entrelaçam, já que a sua preocupação é contrapor uma interpretação à moral, e, por sua vez, à antítese mor da vida, Deus.

Nosso novo “infinito”. – Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido”, não vem a ser justamente “absurda”, se, por outro lado, toda a existência não é *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*.¹⁶⁷

A necessidade de sentido para a existência e o pensamento de uma existência absurda, porque carece de sentido, já havia sido investigada por Nietzsche no aforismo 357 da *Gaia ciência*. Schopenhauer é apresentado como o primeiro “filósofo” e “ateísta confesso” que colocou a questão se “a existência tem algum sentido?”. Nietzsche faz eclodir a força dessa questão e que diz que ela “precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade”. Mesmo criticando a resposta de seu mestre, tomando-a por “precipitada, juvenil”, Nietzsche reconhece a relevância dele ao ter colocado a questão. Schopenhauer defende a “profanidade da existência”, isto é, segundo Bilate, a sua crença “no sem-sentido da vida, na ausência de valores absolutos, na falta de uma ordenação moral do mundo”.¹⁶⁸ Por isso, Nietzsche afirma a força tirânica desse sem-sentido cuja fonte encontra-se no ateísmo confesso e inabalável do autor de *O mundo como vontade e representação*. Após a rejeição da interpretação cristã, a pergunta pelo sentido da existência é reconduzida ao seio

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Ver, sobre isso, ITAPARICA, André Luis Mota, *O novo “infinito”*: perspectivismo e interpretação, p.100.

¹⁶⁷ *Gaia ciência*, §374.

¹⁶⁸ BILATE, Danilo. *Op. Cit.*, p.22.

da filosofia com um tom terrível, pois sabe-se que o conceito Deus se esvaziou de sentido, não podendo, portanto, dar nenhum sentido para a existência humana.

Os novos infinitos abertos para a existência só são possíveis devido ao esvaziamento da ideia de Deus e da interpretação moral e cristã engendradas por ela. Por isso, anteriormente aos aforismos citados, Nietzsche apresenta a imagem do homem louco a fim de mostrar a gravidade desse vazio e até que ponto ele chega.

O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com o seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o *matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então!’¹⁶⁹

A grandeza desse ato assemelha-se à questão feita por Schopenhauer sobre o sentido da existência, uma vez que ambas necessitam de tempo para serem compreendidas em toda a sua profundidade. Nota-se que por meio da personagem do homem louco, Nietzsche anuncia a morte de Deus. Este caráter de anúncio é extremamente relevante, pois o filósofo não visa a uma demonstração racional da inexistência de Deus, pelo contrário, há simplesmente um anúncio, um declarar algo, um dizer, um testemunho. Diante de tal ato, o homem experimenta a angústia de não saber sequer se é digno dele.¹⁷⁰

A morte de Deus é um momento da história da moral, e, em certa medida, o seu ápice, uma vez que é o momento no qual o homem ocidental vê-se abandonado diante do nada da existência. Deus, o valor mais sagrado, o fundamento último da efetividade, o bem em si, fundamento de toda moralidade, está morto. O drama existencial da personagem do homem louco dá o tom deste horizonte devastador: “como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ele agora? Para onde nos movemos nós?”.¹⁷¹

De acordo com Casanova:

¹⁶⁹ *Gaia ciência*, §125.

¹⁷⁰ Ver VERCELLONE, Federico. *Introduzione a il nichilismo*, p.68-69.

¹⁷¹ *Gaia ciência*, §125.

A sentença nietzschiana “Deus está morto” não significa de maneira alguma uma espécie de confissão de um indivíduo particular quanto ao fato de não acreditar mais pessoalmente em Deus. Ela não possui nada em comum com uma declaração de ateísmo ou com uma postura pessoal qualquer de cunho religioso. A morte de Deus designa muito mais o esvaziamento total das categorias metafísicas e a supressão radical da dicotomia que tornava possível o surgimento de tais categorias: a dicotomia entre mundo sensível e mundo suprassensível. No contexto da obra de Nietzsche, Deus representa a própria materialidade do suprassensível e concretiza em si a essência mesmo do modo metafísico de determinação.¹⁷²

Para onde nos movemos nós? A questão que se impõe a cada homem após a constatação angustiante deste anúncio fúnebre é justamente a do sentido, ou, dita de outra forma, a questão acerca do horizonte sobre o qual a existência pode ser vivida, justificada e interpretada. Nietzsche reconhece a ambiguidade deste anúncio, uma vez que alguns se ressentirão da vida e proclamarão que tudo é vão e nada vale a pena. Esses, após a morte de Deus, e durante séculos, criarão para si “cavernas em que sua sombra será mostrada”.¹⁷³ Nietzsche reconhece a possibilidade trágica de uma nova interpretação, e que essa só acontecerá quando as sombras de Deus forem vencidas. Todavia, a morte de Deus insere uma dimensão criadora da existência, e não apenas destrutiva que precisa vencer o que ainda resta de Deus no mundo, mas, sobretudo, afirmativa, por que:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres” ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa, – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento. O mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.¹⁷⁴

A justificação estética só é possível se Deus morrer. A sua morte também é antagônica. Por um lado, há resquícios de sua presença. Suas sombras continuam nas cavernas do mundo. Alguns se desesperarão e se ressentirão da vida, buscando na escuridão do velho Deus, o antigo sol e fundamento, ainda viver moralmente. A moral transformada em consolo em face do desespero do nada. Por outro lado, o mar está aberto, novas auroras são possíveis, e essas serão alcançadas, experimentadas numa existência dionisíaca. A moral engendrará o niilismo, o *pathos* do em vão, negativo. Ele se voltará contra a vida, o seu advento está marcado pela morte

¹⁷² CASANOVA, Marco Antônio. *Op. Cit.*, p.208.

¹⁷³ *Gaia ciência.*, §108.

¹⁷⁴ *Ibid.*, §343.

de Deus, pelo ressentimento, a má consciência e o ideal ascético. Suas sombras serão transmutadas em tormentos, e o mar da existência ficará tentado a ancorar-se em algo, ainda que seja no nada. Nietzsche teme o niilismo, e apresenta o *pathos* trágico como a condição de possibilidade de sua superação, gerando e emergência de que se faça a sua travessia, transvalorando os valores, e transvalorando estética e tragicamente a existência.

CAPÍTULO II

NIILISMO E MORAL: O CREPÚSCULO DA EXISTÊNCIA

RESUMO

Neste capítulo, examinaremos a gênese do niilismo no pensamento tardio de Nietzsche, compreendendo este conceito em suas múltiplas faces, desde a investigação da *décadence* e a influência de Bourget sobre o diagnóstico que Nietzsche realiza da Modernidade; a relação entre niilismo e vontade de poder, compreendendo-o como vontade de nada; analisaremos ainda as duas vertentes pelas quais o niilismo, “o mais sinistro de todos os hóspedes” toma lugar no Ocidente: a interpretação moral (cristã) da existência, e a crença nas categorias da razão, portanto, a metafísica; por fim, relacionaremos a ambiguidade do niilismo – passivo e ativo – à ambiguidade do crepúsculo da existência – negação e afirmação do existir.

Palavras-chave: Moral, *Décadence*, Niilismo.

ABSTRACT

In this chapter, we will examine the genesis of nihilism in Nietzsche's late thinking, understanding this concept in its many faces, from the investigation of *décadence* and Bourget's influence on Nietzsche's diagnosis of Modernity; the relation between nihilism and the will to power, understanding it as the will of nothing; the most sinister of all the guests "takes place in the Occident: the moral (Christian) interpretation of existence, and the belief in the categories of reason, therefore, metaphysics; finally, we will relate the ambiguity of passive and active nihilism to the ambiguity of the twilight of existence - negation and affirmation of existence.

Key words: Moral, *Décadence*, Nihilism.

2.1 “Status quaestionis”

Requiem aeternam deo! Adeus a Deus, canta o homem louco, cuja loucura é uma imagem do homem moderno.¹⁷⁵ A loucura de crer em Deus, a loucura de matar o Pai no qual se cria com a máxima virulência. Seremos dignos deste ato? Ele não está tão acima de nós, de tal modo que pensá-lo já seria insuportável, quem dirá cometê-lo? No entanto, nós o cometemos. Cantemos hinos fúnebres, nos vistamos de luto, celebremos a sua morte. Depois virá o tempo no qual o pensamento de sua morte será para nós o mais terrível que já houve até então. Digno ou não desse ato, o sangue divino está nas mãos do homem moderno que experimenta em si o assombro deste evento, o maior acontecimento da Modernidade.

A Modernidade é analisada por Nietzsche como um grande momento de crise, cuja problemática pode ser descrita em termos médicos com o diagnóstico de uma doença. A Modernidade padece de um mal, está enferma. O homem moderno sente a crise de seu tempo, e vê no acontecimento da morte de Deus o ponto ápice dessa crise, ou em outros termos, sente que as condições de vida pioraram, uma vez que o médico dos médicos, Deus, já não lhe atende e não pode lhe oferecer nenhuma cura. O mal da Modernidade não se inicia com a constatação do deicídio, apenas se agrava. E, ao mesmo tempo, é este agravamento da doença na Modernidade que culmina no óbito sagrado, o que nos faz pensar acerca das condições histórico-filosóficas que tornaram possível esse fato. Como Deus morreu? Como é possível a morte de um Deus? Ou ainda, tratando-se de um assassinato, quais seriam as motivações que levaram o homem moderno a cometer tamanho crime?

Nietzsche descreve a Modernidade como um tempo doente, mas ao anunciar a morte de Deus, ele a narra como um crime. Aparentemente, Deus não morre porque adoeceu, ou seja, a sua morte não seria um processo natural, mas antes, uma tragédia, no sentido mais coloquial do termo, uma catástrofe fortemente violenta, quase um acidente. Porém, essas ideias não se enquadram no anúncio do homem louco, pois Deus morreu devido à doença do homem moderno, sendo a sua morte um processo longamente preparado na história do Ocidente, sendo possível afirmar que desde o seu nascimento – supondo que a crença em Deus tenha um início – ele estava destinado à morte. Contudo, este acontecimento que irrompe na Modernidade é uma catástrofe, não no sentido de algo inesperado e, assim, surpreendente, mas algo que provoca uma reviravolta no curso da história e do pensamento.

¹⁷⁵ *Gaia ciência*, §125.

Sismógrafo de seu tempo, a Modernidade, Nietzsche capta os abalos cósmicos gerados pela morte de Deus. Abalos que são sentidos pelo homem no que concerne ao sentido e finalidade de sua existência, uma vez que a ideia de Deus ocupa na tradição filosófica o horizonte seguro, sólido, no qual todas as aspirações humanas encontram respostas, e Deus representa o valor absoluto que fundamenta todos os valores, sobretudo os valores morais. Sem Deus, o que resta ao homem? Como dar sentido à existência? De acordo com Araldi:

A morte de Deus não é um evento fortuito, sem qualquer concatenação com a história da moral; ao contrário, é um evento longamente preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que por fim anula o dualismo entre mundo sensível e mundo supra-sensível.¹⁷⁶

O diagnóstico feito por Nietzsche acerca da doença que acomete o homem moderno pode ser descrito como niilismo, constituindo-se como a lógica da decadência do Ocidente. A partir dos anos de 1881, Nietzsche esforça-se por refletir acerca desse conceito, oferecendo diversas caracterizações dele em suas obras. Todos aqueles que enveredam pelos textos do período tardio encontram logo de início um terreno espinhoso e árido, quase inóspito, seja porque Nietzsche não escreveu uma obra específica no qual desenvolva uma história linear do conceito, seja porque uma pretensa fonte de pesquisa na qual há muitos fragmentos sobre o niilismo, a obra *A vontade de Poder*, encontra-se envolvida em inúmeras polêmicas, e, aliás, a obra sequer existe, não passando de um escrito polêmico – não como Nietzsche compreendia os seus textos – , mal editado, mal intencionado e não desejado por Nietzsche. Todavia, comentadores importantes como Müller-Lauter e Eugen Fink ao analisarem o conceito em suas obras, ou mesmo Heidegger, o fazem muitas vezes através dos fragmentos agrupados indistintamente pela irmã de Nietzsche nesta pseudo-obra de Nietzsche. Acrescenta-se a tudo isto o fator mais importante que torna o conceito mais complexo, que não exclui as dificuldades citadas acima, mas as supera porque situa o problema não apenas no âmbito histórico das publicações, e constitui propriamente a riqueza do termo como um conceito polissêmico, portanto, conceito filosófico.

Neste capítulo, examinaremos a gênese do niilismo no pensamento tardio de Nietzsche, compreendendo este conceito em suas múltiplas faces, desde a investigação da *décadence* e a influência de Bourget sobre o diagnóstico que Nietzsche realiza da Modernidade; a relação entre niilismo e vontade de poder, compreendendo-o como vontade de nada; analisaremos ainda as duas vertentes pelas quais o niilismo, “o mais sinistro de todos os hóspedes” toma lugar no

¹⁷⁶ ARALDI, C.L. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, p. 77.

Ocidente: a interpretação moral (cristã) da existência, e a crença nas categorias da razão, portanto, a metafísica; por fim, relacionaremos a ambiguidade do niilismo – passivo e ativo – à ambiguidade do crepúsculo da existência – negação e afirmação do existir.

2.2 Teoria da *décadence* em Bourget e Nietzsche

Apesar das múltiplas significações do conceito, pode-se afirmar que a abordagem sobre o niilismo na filosofia de Nietzsche gira em torno de um eixo comum: a desvalorização dos valores.¹⁷⁷ Assim, niilismo e moral são temas que se entrelaçam, de tal forma que o niilismo descreve a vasta história do Ocidente como história do homem moral. A Modernidade marca o momento de tomada de consciência do estado enfermo que há muito tempo afeta o homem, no qual paira um clima de profunda incerteza em face dos desafios da existência, das explicações e justificativas para o mundo e o viver. Nietzsche sabe muito bem que o homem moderno não suportará viver com esse sentimento e que se sentirá num horizonte cada vez maior de dúvidas, medos, angústias e que é justamente na Modernidade pós-morte de Deus que o niilismo torna-se uma questão fundamental, cuja relevância consiste em desnudar os valores instaurados e supremos, mostrando o seu nada de sentido e de valor.

O niilismo expressa o sentimento de vertigem no qual estamos situados. Falta algo, a meta, a direção, a bússola indicativa de um norte, um sentido e uma finalidade. Tudo se submete ao sentimento crescente de se estar diante do nada, e decrescente por ver que cada vez mais os valores valem menos. A desvalorização dos valores vigentes por dois milênios é algo terrível, e coloca a pergunta inevitável de como seremos capazes de suportar conviver com ela, e mais, se é possível viver à sombra do Deus morto. Segundo Pecoraro, o niilismo é um “conceito fundamental, imprescindível para compreender o pensamento filosófico dos dois séculos – signo do nosso tempo, fenômeno ubíquo, complexo, multifacetado; ao mesmo tempo, causa, patologia e oportunidade”.¹⁷⁸

Nietzsche amadurece a temática do niilismo no período tardio de seu pensamento, e o horizonte intelectual e literário de gestação do conceito remete às suas leituras de Schopenhauer, Paul Bourget, Dostoievski e Turgueniev. Interessa-nos particularmente a

¹⁷⁷ ARALDI, C.L. *Op. Cit.*, p. 75-76.

¹⁷⁸ PECORARO, Rossano. *Niilismo*, p.7.

influência do romancista e crítico literário francês Paul Bourget sobre a filosofia de Nietzsche acerca do niilismo, pois foi através do contato com o seu pensamento que o autor de Zarathustra pode compreender e desenvolver uma crítica da Modernidade e da história ocidental a partir das noções de decadência.

O impacto de Bourget sobre Nietzsche é profundo, ambos são espíritos inquietos, ávidos observadores de seu tempo e precisos no diagnóstico da doença do século, ao mesmo tempo que desenvolvem uma “teoria” da *décadence*.¹⁷⁹ Bourget soube intuir o sentimento crescente que acometia os seus contemporâneos e os levava ao estado de náusea do mundo, um impulso de negação da vida. Através de seus artigos publicados de 15 de dezembro de 1881 a 1º de outubro de 1885, o pensador francês serviu-se de conceitos em voga naquele período, tais como decadência, pessimismo, cosmopolitismo e niilismo, a fim de analisar a literatura em circulação na França. Foram esses artigos, especificamente os escritos sobre Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal, publicados em 1883 sob o título de *Essais de Psychologie Contemporaine*, que marcaram significativamente o leitor Nietzsche.¹⁸⁰

Em suas críticas literárias, Bourget busca analisar e descrever as profundas transformações que envolvem toda a sociedade francesa, percebendo a transição de estilos literários, como a do romantismo francês para a chegada de uma literatura decadentista. O método pelo qual o crítico estuda os reflexos dessas transformações é o psicológico, visto que Bourget tenta compreender os sintomas mais velados que motivam o sentimento geral de esgotamento e cansaço. Utilizando esse método em sua obra *Essais*, Bourget escreve as quatro páginas finais dedicadas a Baudelaire sobre o mal do século, identificando com “o pessimismo e o niilismo da literatura de então”, declarando que se esse mal-estar for levado a sério, as conclusões a que se pode chegar indicam que “inexistem remédios para ele e, conseqüentemente, convém aceitá-lo junto com os valores estéticos dele decorrentes”. Foram essas páginas, especificamente o tópico terceiro, intitulado de *Théorie de la décadence* que tornaram os *Essais* famosos e que despertaram a atenção de Nietzsche.¹⁸¹

Dada a relevância do tema para o pensamento tardio de Nietzsche sobre o niilismo e a elaboração de sua própria “teoria da decadência”, faz-se importante o exame do conceito bourgetiano de *décadence*. O que é a *décadence* para Bourget? E, por que ela explica a náusea

¹⁷⁹ Ver MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 124.

¹⁸⁰ Ver VOLPI, Franco, *O niilismo*, p.46.

¹⁸¹ Ver VOLPI, Franco, *O niilismo*, p.46-47.

que o homem moderno sente diante do mundo? O conceito tem dois sentidos análogos, ora refere-se à sociedade, ora ao estilo e à literatura:

Pela palavra decadência, comumente designa-se o estado de uma sociedade que produz um pequeníssimo número de indivíduos aptos aos trabalhos da vida comum. Uma sociedade deve ser assimilada a um organismo. Como um organismo, pois, ela se decompõe em uma federação de organismos menores, que se decompõem eles mesmos em uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos menores funcionem com energia, mas com uma energia subordinada, e para que esses organismos menores funcionem eles mesmos com energia, é necessário que as suas células componentes funcionem com energia, mas com uma energia subordinada. Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam paralelamente de subordinar sua energia à energia total, e a anarquia que se estabelece constitui a decadência do conjunto. O organismo social não escapa dessa lei. Ele entra em decadência logo que a vida individual se exagera sob a influência do bem-estar adquirido e da hereditariedade.¹⁸²

Assim, é possível comparar o organismo e a sociedade, e o organismo e a língua, de tal modo que a decadência da sociedade acontece quando os seus indivíduos conquistam a independência. Ora, Bourget retrata a doença como um processo desarmônico entre as partes e o todo, entre os indivíduos e a sociedade, quando os indivíduos já não se submetem ao todo, quando as suas energias individuais não estão a serviço da energia do todo. A *décadence* da forma como é narrada por Bourget é um processo, algo que acontece, que não está já dado, pronto, constituído, mas algo que emerge nas circunstâncias da vida. Acrescenta-se, um processo anárquico que se instaura e culmina na ruína, a decadência propriamente dita, do conjunto, seja o organismo, seja a sociedade, não importa, pois há sempre uma desproporção, um impulso das partes contra o todo.¹⁸³

A decadência literária será pensada por Bourget analogamente:

Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a decadência desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo de decadência é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, no qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra.¹⁸⁴

Bourget analisa a decadência literária e a social a partir da decomposição do todo, seja o livro, a sociedade ou o organismo, tendo em vista que essa decomposição acontece

¹⁸² BOURGET, Paul, *Baudelaire*, p.176.

¹⁸³ Ver VOLPI, Franco, *O niilismo*, p.47.

¹⁸⁴ BOURGET, Paul, *Op. Cit.*, p.176.

simultaneamente à independência das partes. Quanto mais as partes colaboram entre si em uma interdependência, mais a unidade mantém-se. No sentido inverso, quando elas lutam para serem independentes, sobressaindo-se em relação à unidade da qual tentam se separar, ocorre a decadência. Assim, o livro perde a sua unidade porque a página instaurou um processo de desagregação; por sua vez, a página perde a sua unidade porque a independência da frase se impõe com uma força violenta de desagregação de sua unidade e, por fim, a frase que se impôs como um todo independente decompõe frente à outra força separatista, a palavra. Poderíamos continuar a análise bourgetiana seguindo a lógica da decadência e afirmar que a palavra também sofreria o mesmo processo, uma vez que as letras tentariam se dissolver ganhando a sua independência. Em todos os casos da dissolução permanece o instinto anárquico que ao se instaurar visa à decadência do organismo.

A teoria da decadência de Bourget expressa em seus *Essais*, no texto sobre Baudelaire, merece ainda um último destaque: o pessimismo de Baudelaire. Segundo Bourget, Baudelaire compreendeu e, mais radicalmente, vivenciou em si mesmo o tédio vital, o sentimento profundo de inadequação entre as necessidades dos modernos com o grande desenvolvimento da civilização.¹⁸⁵ Essa inadequação corresponde a um sentimento de melancolia que o homem sente diante de todo progresso de seu tempo. Entediado, sem respostas, os dias transcorrem com um profundo desgosto, a vida passa a pesar, isto é, a ser enfadonha, uma condenação. A náusea do mundo diagnosticada por Bourget é expressão da decadência social da Modernidade. Mas ao mesmo tempo, Baudelaire é caracterizado como um pessimista, um “pessimista parisiense”: “Do pessimista, ele carrega o traço fatal, a paixão satânica, diriam os cristãos: o horror do Ser, e o gosto, o apetite furioso do Nada”.¹⁸⁶ Deste modo, para Baudelaire o pessimismo é o signo de um tempo decadente.

Nietzsche identifica-se com Bourget, ao ponto de afirmar: “Paul Bourget, que de longe se mostra como aquele que mais se aproxima de mim”.¹⁸⁷ Todavia, embora experimente uma amizade intelectual e encontre proximidades entre ele e Bourget, entre as suas ideias e as dele, para Nietzsche, as investigações do psicólogo francês não foram suficientes para explicar o espírito de negação da vida que fora percebido por ambos pensadores. Deste modo, Nietzsche precisa dar um salto nas suas reflexões sobre a Modernidade enferma, e o faz abarcando sob o nome de niilismo “as multifacetadas ‘aparições da doença’”, como diz Müller-Lauter.¹⁸⁸ Esse

¹⁸⁵ BOURGET, Paul, *Op. Cit.*, p.171-172.

¹⁸⁶ BOURGET, Paul, *Op. Cit.*, p.172.

¹⁸⁷ FP 25 [9] de 1888.

¹⁸⁸ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 124.

salto conduz o diagnóstico nietzschiano a novas perspectivas, tornando-o, segundo Volpi, “o profeta máximo e o teórico maior do niilismo, alguém que cedo intuiu a ‘doença’ do século e sua respectiva terapia”.¹⁸⁹

O aspecto mais singular que Nietzsche colhe em Bourget e que marca o seu pensamento sobre o niilismo e a decadência é a caracterização do conceito *décadence* como “dissolução fisiológica do organismo e pela desagregação das partes que se separam do todo para se fazerem independentes”, ainda segundo Volpi.¹⁹⁰ Assim, “o movimento niilista” é “apenas a expressão de uma *décadence* fisiológica”.¹⁹¹ O que significa fisiologia para Nietzsche? De acordo com Müller-Lauter, há “três determinações gerais” de fisiologia em Nietzsche: em primeiro lugar, ele utiliza o vocábulo no mesmo sentido das ciências da natureza de sua época, embora lhe “faltassem conhecimentos especializados” nessas áreas, compreendendo por fisiologia os estudos das funções e do funcionamento normal dos seres vivos a partir dos processos físico-químicos que ocorrem no organismo; em segundo lugar, “fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens, isto é, diz respeito “às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido imediato do corpóreo; por fim, ele “chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’”.¹⁹²

O próprio uso do termo francês *décadence* para se referir à doença do século deve-se à influência de Bourget. Ainda de acordo com Müller-Lauter, no cerne da *décadence* está a sua relação profunda com a vontade de poder, uma vez que os “processos fisiológicos são ‘desencadeamentos de forças’, mas isso significa lutas por potência dos *quanta* de vontade. Fisiologia bem compreendida é, pois, doutrina da vontade de poder”.¹⁹³ Logo, evidencia-se o que é a *décadence* para Nietzsche, uma tendência desagregadora dos instintos, uma anarquia dos organismos em detrimento e a despeito do organismo total, no qual se desarranja e se desfaz a unidade e a harmonia estabelecida. No fragmento 14 [85] da primavera de 1888, Nietzsche sintetiza essas questões, superando as intuições de Bourget: “O niilismo não é uma causa, mas somente a lógica da decadência”.

A *décadence*, cuja lógica é o niilismo, é uma “forma particular dos desencadeamentos de forças fisiológicas”, ou seja, trata-se não de um estado, mas de um processo, no qual as

¹⁸⁹ VOLPI, Franco, *O niilismo*, p.43.

¹⁹⁰ *Ibid*, p.51.

¹⁹¹ FP 17 [8] de maio-junho de 1888.

¹⁹² MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica* A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner, p.21-22. In: *Cadernos Nietzsche* 6, p. 11-30, 1999.

¹⁹³ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 126.

vontades de poder subjugadas por outra vontade de poder – que lhes organizou em uma determinada configuração interpretativa e perspectiva – “aspiram a separar-se”.¹⁹⁴ A isto Nietzsche denominou desagregação dos instintos.¹⁹⁵ Em *O caso Wagner*, Nietzsche em uma espécie de atitude iconoclasta discorre amplamente sobre a decadência artística do seu antigo amigo, chegando a pensar que a decadência do artista é antes de tudo, uma decadência fisiológica. Assim, as obras feitas por Wagner são decadentes, não porque em si mesmas a decadência se manifesta nelas, mas porque o seu autor é um decadente. A fim de compreender o modo como a desagregação dos instintos ocorre, demonstrando a aspiração à separação, tomemos como exemplo Wagner, do qual Nietzsche diz: “Estilo da decadência em Wagner: cada andamento particular torna-se soberano, a subordinação e classificação tornam-se aleatórias. Bourget p. 25!”.¹⁹⁶ Nietzsche faz referência à passagem de *Essais*, o ensaio sobre Baudelaire, especificamente a “Teoria da *décadence*”, no qual Bourget define fisiologicamente a *décadence* e analisa analogamente em relação à literatura. Um texto parecido com o do escritor francês encontra-se em *O caso Wagner*, quando Nietzsche afirma que já no estilo da obra de arte evidencia-se o fato de “que a vida não mais habita o todo. A palavra torna-se soberana e irrompe para fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é mais um todo”.¹⁹⁷

Montinari chama a atenção para a “assimilação da teoria da *décadence*” por Nietzsche, afirmando que nesse aforismo citado acima, o filósofo alemão acrescentou uma variante, o movimento, pois no *O caso Wagner*, vai do “particular ao geral, da palavra à totalidade, enquanto nos *Essais*, de Bourget, da totalidade e do geral – do livro – ao particular – à palavra”.¹⁹⁸ Nietzsche privilegia neste processo de fisiologização da *décadence* a força rebelde das vontades de poder, portanto, volta-se para a consideração do particular ao geral, da “anarquia dos átomos e desagregação da vontade” para a dissolução da “vontade condutora”, organizadora de certa unidade do todo. Tal “vontade condutora” perde a sua potência. Assim, “*tenciona-se a dissolução de uma organização*”, enquanto processo de “desmoronamento de uma totalidade”.

199

¹⁹⁴ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 127.

¹⁹⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 35.

¹⁹⁶ FP 24 [6] do inverno de 1883/1884.

¹⁹⁷ *Caso Wagner*, § 7.

¹⁹⁸ MONTINARI, M. Nietzsche em Cosmópolis, p.6-7.

¹⁹⁹ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 127-128.

Esse processo de desmoronamento tem uma dinâmica intensa e própria que se constitui por certa “coesão fundada por um querer interno”. A coesão só pode acontecer e permanecer à medida que uma vontade de poder se impõe sobre outras, ou, quando um impulso “subordina a si uma multiplicidade de impulsos e forças”. No entanto, para dominar impondo-se como perspectiva e configuração dominante em uma unidade coesa, o impulso de uma vontade de poder deve ser potente o suficiente, não apenas para dominar, assenhorear-se, mas também para manter durante certo período de tempo essa relação. O paradoxo da *décadence* consiste no fato de que é o próprio impulso dominante que dá ensejo à desagregação. Desta forma, a “vontade dominante nesse todo tem de ser, por isso, uma vontade de desmoronamento. E, à medida que aspira, com o desmoronamento, ao fim ou ao não ser da unidade por ela organizada, ela é vontade de fim ou vontade de nada, ou seja, no nada”.²⁰⁰

A compreensão da influência de Bourget e do seu diagnóstico da Modernidade como uma época doente, assim como o seu pessimismo e a sua teoria da *décadence* como processo de desagregação fisiológica influenciaram a leitura e a percepção de Nietzsche de uma forma tão intensa que ele radicaliza na sua teoria da *décadence* as diversas manifestações do sentimento comum a diversos povos que percebiam em si uma náusea em relação ao mundo, um desgosto pela vida, um tédio existencial, nomeando todos esses fenômenos como niilismo. Tendo compreendido a relação existente entre *décadence*, fisiologia e vontade de poder – identificando inclusive fisiologia com vontade de poder – e construindo assim certas perspectivas interpretativas, chegamos ao momento no qual o nada, a vontade de nada e o niilismo como vontade de nada aparecem com uma força tirânica, quase como um impulso dominante, exigindo a sua análise mais aprofundada. Como pode na dinâmica das relações das vontades de poder a existência e surgimento de uma vontade de nada? Como essa vontade pode ser forte o bastante para iniciar um processo de desmoronamento? Tais questões serão examinadas tendo como o fio condutor a relação entre vida – existência – vontade de poder e niilismo.

2.3 Niilismo, moral e vontade de nada

²⁰⁰ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 128-129.

Nietzsche anuncia o advento do niilismo, pretendendo narrar “a história dos próximos dois séculos, daquilo que vem, que não pode mais vir de outro modo: *a ascensão do niilismo*”.

²⁰¹ A narrativa nietzschiana é simultaneamente um diagnóstico, uma radicalização e uma superação do niilismo ²⁰². Das tormentas niilistas, da profunda vontade de nada, de fim, às travessias do niilismo. Eis um itinerário percorrido por Nietzsche, mas como nós podemos percorrê-lo? Devemos percorrê-lo? Vattimo em sua obra *O fim da Modernidade*, no capítulo primeiro, intitulado *Apologia do niilismo*, assim escreve:

O niilismo existe em ato, não se pode fazer um balanço dele, mas pode-se e deve-se procurar compreender em que ponto se encontra, em que nos concerne, a que opções e atitudes nos convoca. Creio que a nossa posição em relação ao niilismo (que significa: a nossa colocação no processo do niilismo) possa ser definida mediante o recurso a uma figura que aparece com frequência nos textos de Nietzsche, a do ‘niilista consumado’. O niilista consumado é aquele que compreendeu que o niilismo é a sua (única) chance. O que acontece hoje em relação ao niilismo é o seguinte: comecemos a ser, a poder ser, niilistas consumados. ²⁰³

“Em que ponto” se encontra o niilismo e “em que ponto” nos encontramos nesse movimento histórico-filosófico? Em que nos concerne e a que opções e atitudes nos convoca? Vattimo elucida com bastante vigor o caráter de movimento-evento, portanto, de processo histórico do niilismo. Como dito anteriormente, ele é o signo de um tempo, o nosso; sintoma e doença, mas também possibilidade, quase uma promessa, pois nos convoca a assumi-lo ou a negá-lo. Assumir o niilismo consumando-o é a única travessia possível, enquanto negá-lo é permanecer nas tormentas niilistas da negação, do tudo é em vão. Nietzsche preocupa-se com a ambiguidade do niilismo, como explica Pelbart, uma vez que ele é, por um lado, um “sintoma de decadência e aversão pela existência, por outro, e ao mesmo tempo, é expressão de um aumento de força, condição para um novo começo, até mesmo uma promessa”. ²⁰⁴

O niilismo possui uma gênese moral, e se radicaliza quando a instauração da interpretação moral da existência se impôs como a dominante. ²⁰⁵ Assim, niilismo e moral são

²⁰¹ FP 11 [411] de novembro de 1887 a março de 1888.

²⁰² Ver WOODWARD, Ashley, *Op. Cit.*, p.22.

²⁰³ VATTIMO, Gianni, *O fim da Modernidade*, p.3.

²⁰⁴ PELBART, Peter Pál, *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*, p.93.

²⁰⁵ Cf. ARALDI, C.L. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, p. 76. E MULLER-LAUTER, Wolfgang., *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 120; 124. Ambos afirmam categoricamente que a gênese do niilismo é o advento e instauração da interpretação moral – do homem moral e do Ocidente moralizado.

indissociáveis, e para compreender o fenômeno do niilismo no seu âmago é preciso adentrar na crítica de Nietzsche à moral, tendo em vista que é a moral o grande perigo para a existência. Através do niilismo “a experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida à problematização filosófica, para explicar a sua lógica de desenvolvimento”.²⁰⁶

Como a interpretação moral da existência se impôs? Tomemos como ponto de partida uma pequena citação de *O anticristo*: “Se se põe o centro de gravidade da vida, não na vida, mas no ‘além’ – no nada –, tirou-se da vida toda gravidade”.²⁰⁷ A interpretação e justificativa moral da existência e o niilismo começam com o deslocamento do centro de gravidade da vida rumo à outra dimensão, diferente da própria vida. O tédio existencial que acompanha o homem moderno e o seu profundo pessimismo perante o existir levaram-no a depreciar a vida a partir da metafísica e de valores tidos como superiores. Portanto, essa mudança do centro de gravidade da vida culmina na sua desvalorização ao passo que se afirmam valores que estão acima dela. No entanto, esses valores reduzem a vida a um valor de nada, já que se apoiando no ‘além’ que se identifica com o ‘nada’, a vida passa a nada valer, a ter um valor de nada.

De acordo com Pelbart, o niilismo coloca em cena a “ascensão dos valores morais, o modo pelo qual esses valores vieram a valer no transcurso de nossa cultura socrático-cristã”, dando-lhe uma segurança, porque lhe conferiram “uma finalidade e um sentido”. Porém, é a partir desses valores, outrora elevados, que a existência foi rebaixada, e é a partir deles também que o homem moderno sente a força dos impulsos anárquicos que visam a dissolução dos arranjos das vontades de poder dominantes, pois tais valores colapsaram, uma vez que com a morte de Deus, um total descrédito se abateu sobre eles, permitindo entrever “que a verdade desses valores, desde o início, era da ordem da ficção”.²⁰⁸

O niilismo tem suas raízes na metafísica e na moral, cuja máxima expressão dada a relevância tanto para a história do Ocidente, como para a história da filosofia, é vista em Sócrates, Platão e no cristianismo.²⁰⁹ Os dizeres délficos que marcaram significativamente a vida de Sócrates são a pedra angular do edifício cultural chamado Ocidente: *nosce te ipsum* – diz para si o homem ocidental, assumindo-o como lema norteador da existência, e repete a si: “Conhece-te a ti mesmo”. Em Sócrates e Platão há uma ânsia, uma sofreguidão pelo saber,

²⁰⁶ ARALDI, C.L. *Op. Cit.*, p. 76.

²⁰⁷ *O anticristo*, §43.

²⁰⁸ PELBART, Peter Pál, *Op. Cit.*, p.94-95.

²⁰⁹ Segundo Lefranc, é possível distinguir dois momentos da interpretação nietzschiana acerca de Sócrates. No primeiro momento, Sócrates é visto em oposição ao trágico, ele é o antitrágico, pois no seu “pessimismo estético” ele se volta contra a tragédia, tornando-se um inimigo dela. O Sócrates do período tardio é um decadente. (LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*, p.60).

saber este que é critério e condição *sine qua non* da vida, na qual a fórmula do oráculo é reescrita no interior de um processo de racionalização: para viver bem é preciso ter conhecimento, a ignorância é a causa do mal. Assim, do ponto de vista epistemológico, a vida deve ser corrigida pelo pensamento, e do ponto de vista moral, condenada. Com a identificação de conhecimento e virtude, a moral é subjugada pelo saber.

Em Sócrates e Platão, a lógica torna-se o elemento para avaliar a vida, e não mais a vida na sua abertura originária, criativa.²¹⁰ A razão, e cada vez mais o anseio por mais razão, é enaltecida a fim de que ela corrija a vida para que o homem suporte o peso de existir e seja feliz, e torna-se o ponto alto desta interpretação da existência. Se a existência é pesada, enfadonha, repleta de náusea e desgosto, a saída socrático-platônica consiste na sua negação. Nasce a metafísica, como um movimento de rompimento do mundo grego. Nasce da vingança do pensamento contra a vida.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche apresenta Sócrates e Platão como “sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos”.²¹¹ No âmago da cultura grega, no qual a complexidade dos problemas da vida era retratada no teatro, nas grandes tragédias, e com as quais havia uma grande identificação, uma vez que as personagens encarnavam todas as espécies de mazelas da vida humana, esses filósofos operaram uma inversão, uma “dissolução”: a interpretação moral da existência à luz da razão. Por isso são “pseudogregos” e “antigregos”, e neste sentido, todo o Ocidente que se construiu sob os alicerces deste projeto de racionalização e de humanidade são também sintomas de decadência, sinais de que o desvio levou a caminhos demasiado tortuosos. Nas palavras de Nietzsche:

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver — significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto. — O que *prova* isso? O que *indica* isso? — Antigamente se teria dito (— oh, foi dito, e em voz alta, e com os nossos pessimistas à frente!): “De todo modo, deve haver alguma verdade nisso! O *consensus sapientium* [consenso dos sábios] prova a verdade”. — Ainda falaremos assim hoje? Podemos falar assim? “De que modo, deve haver alguma doença nisso” — é o que nós respondemos: esses mais sábios de todos os tempos, é preciso antes observá-los de perto! Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? titubeantes? *décadents*? Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?...²¹²

²¹⁰ *O nascimento da tragédia*, §13.

²¹¹ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §2.

²¹² *Ibid.*, “O problema de Sócrates”, §1.

A grande ironia, não a socrática, mas a que Nietzsche apresenta nesse texto está no fato de que justamente são os mais sábios, aqueles que deveriam ser os mais sábios, considerando a sua experiência vital, aqueles que proferem a condenação da vida. Nota-se que eles emitem não um simples juízo, mas há na sua avaliação um sentimento pesaroso da vida, “uma melancolia”, uma espécie de cansaço. A interpretação moral da existência que se inaugura com os filósofos “pseudogregos” relaciona a vida a um estado doentio, “viver significa estar há muito doente”.
213

Qual seria o antídoto para a doença que acomete a vida? A grande dissolução grega é a negação da facticidade da existência. O homem que não suporta o devir, o múltiplo, o sofrimento, este mundo, cria para si o ser, o uno, o mundo ideal. A metafísica é o instrumento que traz em si uma promessa degenerada e que não pode ser cumprida: a vida passa a ter um sentido, um fim, um por quê e para quê, um fundamento. Se o homem experiencia o drama de existir no devir, por meio da metafísica sente-se seguro, ancorado. O barco da existência que navega em alto mar, encontra-se em porto seguro.

O erro de Sócrates, a vida dialética,²¹⁴ que é o modelo do humanismo greco-cristão, no qual o homem passa a ser concebido como animal racional, e o seu remédio para a fragilidade da vida, a metafísica, não solucionam o problema da vida. “Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido”,²¹⁵ pois tentaram fazer guerra contra a vida, por meio da “racionalidade a qualquer preço”, mas isso já é uma forma de decadência.

Relendo *O nascimento da tragédia* em *Ecce homo*, Nietzsche reafirma que o socratismo é “instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*”.²¹⁶ Ao cristianismo, a quem foi dado um “profundo e hostil” silêncio em *Ecce homo*,²¹⁷ e um “precavido e hostil silêncio” em *O nascimento da tragédia*,²¹⁸ Nietzsche direciona as suas forças, pois o compreende como uma apropriação e radicalização do racionalismo socrático-platônico.

²¹³ “Para aqueles que sentem a vida mesma como uma doença, a despedida dela lhes caem como uma cura. É nestes termos que Nietzsche interpreta o pessimismo presente na última frase de Sócrates em seu leito de morte (“devo um galo a Asclépio”): o deus da medicina é aqui invocado como o responsável pela libertação da enfermidade que seria o próprio viver. Entre os gregos ou entre os modernos, os imperativos morais são problemas que exigiriam então solução médica” (SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do Nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*, p. 87).

²¹⁴ *O nascimento da tragédia*, §14.

²¹⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §11.

²¹⁶ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

²¹⁷ *Ibdi.*, §2

²¹⁸ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

O cristianismo é visto “como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou a escutar”.²¹⁹ Ele é o verdadeiro perigo a qualquer sim afirmativo à vida, a toda interpretação estética, pois ele “não é apolíneo nem dionisíaco; nega todos os valores estéticos [...] o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da afirmação.”²²⁰

Sócrates é decadente, símbolo do niilismo, uma prefiguração da desvalorização de todos os valores empreendida pelo cristianismo, levando consigo o homem ao mal-estar com o absurdo da existência. O cristianismo é niilista, uma vez que profere um não à vida, acusando-a, culpando-a:

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado de lá inventado para difamar melhor o lado de cá, no fundo com anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer somente valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque *é* algo essencialmente amoral – a vida, oprimida sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si.²²¹

O que se oculta na moral cristã para Nietzsche é a sua hostilidade à vida, disfarçada de consolo metafísico que concede ao homem alguma esperança no porvir, que no entanto, não será realizado “do lado de cá”, apenas “no lado de lá”, quando enfim o homem que está impregnado do socratismo, do cansaço da vida, encontrará a possibilidade do repouso, o “sabá dos sabás”. “Asco e fastio da vida na vida”. Como alguém que está na vida pode sentir o mais profundo desprezo por ela? Somente no estado de decadência, de doença, o homem pode ter essa aversão à vida. É para isso que Nietzsche chamará a atenção em *Ecce homo*, ao afirmar que “a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento”.²²² Assim, a interpretação moral da existência que se apresenta encarnada no cristianismo é no fundo um “anseio pelo nada”.

Da ótica da moral, a vida deve ser condenada. Da epistemologia, corrigida. Tanto o socratismo como o cristianismo manifestam esta dupla avaliação da vida. Da interpretação e

²¹⁹ *Ibid.*, §5.

²²⁰ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

²²¹ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

²²² *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §2.

justificação moral da existência nasce a história do Ocidente como processo de queda, empobrecimento, declínio, anseio pelo nada, niilismo. O niilismo é o mais profundo “não” à vida, alcançando o seu ponto ápice na modernidade, quando Nietzsche anuncia no aforismo 125 da *Gaia ciência* a morte de Deus, e assim questiona: “Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo?”.

Na *Genealogia da Moral*, o filósofo descreve esse sentimento de vertigem da Modernidade: “Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? Rumo ao nada? Ao ‘lancinante sentimento do seu nada’?”.²²³ Nietzsche não se limita ao diagnóstico, como se pudesse pensar o niilismo de uma posição exterior, de fora dele, por exemplo, com um olhar de viajante, um andarilho, que passando por um povoado identifica a tábua de valores e o quanto eles valem. Nietzsche é niilista, ele assume em si a decadência, embora nele o mal seja sintoma de força da potência, o que torna possível levá-lo às últimas consequências, de certa forma ao ponto mais baixo do esgotamento. E, no fundo, ele faz a curva, a travessia, afirmando o fundo, afirmando o sentimento de vertigem. Em Nietzsche o niilismo se converte em *pathos* do em vão, em vontade de nada, vontade que não deve ser negada, pois não é um nada de sentido, pelo contrário, o sentido da vontade de nada – do niilismo – é a sua potência afirmativa que se abre a cada um, e a cada vontade de poder.²²⁴

A cultura ocidental para Nietzsche nasce sob o signo da moral e da metafísica. A moral que o filósofo condena reiteradamente é a que se impôs como cristianismo, pois nela os instintos voltam-se contra a vida, negando-a. A metafísica fundamenta o cenário no qual a interpretação moral cristã se torna dominante. A vontade de nada, a desagregação dos instintos possui raízes longínquas para Nietzsche e embora os séculos futuros sejam caracterizados por uma profunda crise que se inicia com a morte de Deus e consequente derrocada de tudo aquilo que até então tivemos como valor, em mais alta conta, já na Antiguidade encontra-se o nascimento do niilismo, o começo do fim: “Já há longo tempo toda nossa cultura europeia se movimenta com [uma] tensão de tortura que cresce a cada século, como que em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada; como uma corredeira que quer chegar ao fim”.²²⁵

Como se define essa vontade de nada, essa catástrofe, essa “corredeira que quer chegar ao fim? Nietzsche assim responde: “Niilismo, falta a meta, falta a resposta para o por quê? O

²²³ *Genealogia da moral*, III, 25.

²²⁴ Ver CONSTÂNCIO, João. A última vontade do homem, a sua vontade do nada: Pessimismo e Niilismo em Nietzsche, p.53.

²²⁵ FP 11[411] de novembro de 1887 a março de 1888.

que significa niilismo? – que os supremos valores desvalorizam”.²²⁶ A falta de resposta a todos os “por quês” é o niilismo, uma vez que essa pergunta expressa a sede de conhecimento e ânsia de fundamentação de nossa cultura. Quando a resposta falta, sentimo-nos imersos na ausência de sentido, emergindo o nada como espantosa possibilidade. Da crença na possibilidade de responder a todos os “por quês” à constatação terrível e catastrófica do reconhecimento da total inexistência de resposta e, assim, da compreensão que não causa, finalidade, sentido ou razão para a existência e os eventos da história.

A desvalorização dos valores consagrados como supremos constitui o niilismo e é anunciada por Nietzsche a partir da “lógica da catástrofe”. Catástrofe que nos remete à “aurora de nossa cultura”, como já dissemos, quando o impulso do conhecimento predomina em Sócrates e Platão, e com ele, a moral. Como explica Giacoia, “Desde um ponto de vista genealógico, nossa cultura nasce sob o signo de uma obsessão explicativa, uma *espécie de delírio de onipotência da razão*”.²²⁷ Deste modo, com o niilismo esse delírio esvazia-se, porque não há nenhum valor absoluto, nenhum valor em si, universal, descontextualizado, acima do bem e do mal, mas somente valorações pontuais, que servem aqui ou ali, valores que nascem e morrem, que são humanos, demasiadamente humanos. Os valores são consequência de relações de domínio dos impulsos do organismo, que ao ganhar domínio estabelecem um “tu deves” àqueles impulsos que foram dominados. As avaliações são apenas perspectivas, cuja genealogia nos faz pensar no valor dessas avaliações. Assim, conceber o niilismo como a desvalorização dos valores que durante mais de dois mil anos fundaram a sociedade ocidental, significa se perguntar sobre o valor desses valores, isto é, sobre os tipos de vida que criaram tais valores, e, por sua vez, sobre os tipos de vida que criaram as condições nas quais tornou-se possível fazer a travessia desses valores quando os mesmos foram reduzidos a um nada de valor.

De acordo com Fink:

Tem máxima importância o fato de Nietzsche não ver a desvalorização niilista de todos os valores anteriores como consequência de um sentimento vital novo e contrário, senão como uma consequência dos próprios valores: o niilismo está instalado dentro deles, é o dote oculto que os acompanha desde o começo. As valorações são, em última instância, programas de vida, são projetos aos quais a própria vida se sujeita e com os quais se propõe uma tarefa, uma missão.²²⁸

²²⁶ FP 9 [35] do outono de 1887.

²²⁷ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 224.

²²⁸ FINK, Eugen, *La filosofia de Nietzsche*, p. 181.

Valores são programas de vida, isto é, “são as condições de exercício da vontade de poder”. Deve-se compreender com isso que os valores, ora afirmados, agora negados, não expressam apenas perspectivas de determinados povos em seus contextos culturais, políticos, sociais e geográficos, mas significam algo mais fundamental: valores são a expressão exterior de uma organização interior, enquanto manifestações das vontades de poder, isto é, os valores demonstram os impulsos dominantes, e por sua vez, eles são “exigências psicofisiológicas”, sendo “indissociável do corpo que os gerou, da hierarquia instintiva aí presente, dos processos interpretativos do próprio organismo”.²²⁹ As avaliações resultam de um programa vital, de um modo de existir na efetividade e de interpretá-la.

A travessia do niilismo deve ser pensada a partir da lógica da catástrofe, da lógica interna do próprio niilismo como nos recorda Eugen Fink ao afirmar que em Nietzsche, o niilismo não é um evento novo, fruto de um sentimento vital novo. A lógica do niilismo está na sua dinâmica interna de autodestruição, no qual há um “dote oculto”, imanente e inerente ao processo de desvalorização dos valores. Desde o seu nascimento, os valores estavam condenados ao fim. “O horror da valoração existente até agora é que ela mesma se elimina em seu final histórico, que a veracidade tão mimada pela moral cristã se volta, em última instância contra a moral, que esta se afunda em si mesma”.²³⁰

Uma ideia semelhante está presente em Müller-Lauter, quando ele afirma que na lógica da *décadence* o processo de desagregação fisiológico e desmoronamento de uma unidade só pode ocorrer a partir da vontade dominante que sede às vontades subjugadas que aspiram à separação e ganho de independência, e, por sua vez, aspiram também querer impor-se sobre as demais como nova configuração e vontade dominante. Desta forma, “a vontade de nada dominante estimula os impulsos dominados por ela *contra si*”.²³¹

Quando a interpretação moral da existência se impôs na história, desde a Antiguidade até o advento e propagação do cristianismo, ela trouxe em si o germe do fim. O niilismo só está em curso e se agravou na Modernidade, porque desde tempos distantes se instalou em nossa cultura, e mais, aquilo que se abate sobre a ruína de agora nada mais é a que o entendimento – tardio – de que as bases já eram niilistas. Se agora os valores se desvalorizam, é porque já se ocultava neles o seu nada de valor, revestido de vontade de verdade. A vontade de verdade proibiu-se a mentira da crença em Deus, e a crença nos valores superiores fundamentados nele.

²²⁹ PELBART, Peter Pál, *Op. Cit.*, p.98.

²³⁰ FINK, Eugen, *Op. Cit.*, p. 181.

²³¹ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 129.

²³² O movimento de autossupressão pode ser evidenciado a partir de duas grandes catástrofes niilistas: a da interpretação cristã da existência e as categorias da razão. ²³³

A catástrofe da interpretação cristã a partir da veracidade é pensada por Nietzsche nos seguintes termos:

O niilismo está à porta: De onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes? 1) Ponto de Partida: é um erro indicar “estados de carência social”, ou “degenerações fisiológicas”, ou mesmo a corrupção como causas do niilismo. Elas permitem sempre ainda interpretações totalmente distintas. Porém o niilismo encontra-se numa interpretação bem determinada, na interpretação cristã-moral. Em si mesma, a penúria, mesmo a penúria psíquica, física, intelectual, ainda não é inteiramente capaz de produzir niilismo, isto é, a recusa intransigente do valor, do sentido, da desejabilidade. ²³⁴

O niilismo se encontra numa interpretação bem determinada da existência, a cristã-moral. O grande benefício dessa interpretação consiste no fato de ter oferecido ao homem um sentido e um valor à existência em meio à efetividade que é constante luta de forças das vontades de poder. Mas ao mesmo tempo, “entre as forças que a moral cultivou estava a *veracidade*: esta finalmente volta-se contra a moral”, anulando o antagonismo: “não poder estimar aquilo que conhecemos e não *podemos* estimar aquilo que gostaríamos de mentir para nós mesmos resulta num processo de dissolução”. ²³⁵ Embora Nietzsche reconheça na moral o perigo dos perigos, e nos convoque veementemente, “Temos que atirar na moral”, ²³⁶ ele igualmente reconhece os seus benefícios, ao mencionar que por meio dela o homem pode encontrar algum sentido para a existência.

O niilismo presente na interpretação cristã-moral da existência é sinal de fraqueza, de nojo pela vida, “começa com a vontade de fazer triunfar os valores de negação sobre os valores de afirmação”. ²³⁷ O cristianismo desvaloriza este mundo e esta vida em função de outra vida, a eterna. No seu período tardio, Nietzsche volta-se não apenas contra Sócrates, opondo a vida que degenera por meio do homem teórico e o a vida que cresce afirmando-se por meio da arte trágica, mas eleva a sua artilharia opondo o crucificado a Dionísio. Em *O anticristo*, novamente Nietzsche dirige-se contra o enojamento da vida e o gosto pelo nada:

²³² *Genealogia da moral*, III, §27: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária ‘autossuperação’ que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: ‘*patere legem, quan ipse tulisti*’ [sofre a lei que tu mesmo propuseste]”.

²³³ Ver GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 229.

²³⁴ FP 2 [127] do outono de 1885 ao outono de 1886.

²³⁵ FP 2 [127] do outono de 1885 ao outono de 1886.

²³⁶ *Crepúsculo dos ídolos*, “Máximas e Flechas”, §36.

²³⁷ ONFRAY, Michel, *A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche*, p. 67.

O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos. Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do “aquém”, para toda mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!²³⁸

Em Deus o nada é divinizado, isto é, posto num trono e tomado como o valor mais sagrado. A ele, ao nada, toda a honra, toda adoração. O nojo da vida e a vontade de nada são canonizados, santificados, lidos como bem-aventurados. O milagre que conduz a vontade de nada ao altar das nossas venerações é a sua resposta degenerada da vida, mas que ainda guarda em si alguma utilidade para a conservação e manutenção da vida, pois imprime um caráter de eternidade, finalidade, sentido e valor à existência. Assim, o homem “inventa um mundo para poder caluniar e macular este mundo: recorre toda vez ao nada e transforma o nada em ‘Deus’, em ‘verdade’, e, em todo e qualquer caso, em juiz e condenador *deste ser*”.²³⁹

O maior exemplo do nojo da vida que culmina no esforço constante de sua negação é o ideal ascético. Desta forma, convém examinar como a vontade de nada pode levar a termo o desmoronamento da unidade de certo organismo. A ascese nada mais é que “um querer cindido” e tal cisão ocorre quando “a vida se nega na práxis ascética”, porque reivindica “outra forma de existência”, considerando que essa é somente uma ponte, mera oposição à vida verdadeira.²⁴⁰ De novo, um lado de lá inventado para difamar o lado de cá, a crença no “além” para desprezar o “aquém”.

O ideal ascético contribui como um “artifício para a conservação da vida”,²⁴¹ pois por meio dele o sacerdote ascético buscando realizar o seu desejo “de ser outro e estar em outro lugar”, aprisiona-se à vida. Ele é um grande negador, que ao negar, “pertence às enormes forças conservadoras e afirmadoras da vida”.²⁴² O grande mérito do ideal ascético é que ele preserva a vida de todo “niilismo suicida”,²⁴³ ainda que a vida não possa ser curada pela práxis ascética, o ideal busca aliviar o sofrimento da existência humana. Todavia, os remédios empregados para

²³⁸ *O anticristo*, “Prólogo”, §18.

²³⁹ MULLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 137.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 129-130.

²⁴¹ *Genealogia da moral*, III, §13.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Genealogia da moral*, III, §28.

tal alívio trazem um “novo sofrimento consigo, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e corrosivo à vida”.²⁴⁴

O niilismo, como afirma Müller-Lauter, “no fundo, não pode ser nada mais que vontade de nada”,²⁴⁵ e, assim Nietzsche o caracteriza em algumas ocasiões.²⁴⁶ Portanto, a questão que se coloca é como é possível que a vontade queira o nada? Se a vontade não pode não querer, uma vez que ela necessita de uma meta, como pode querer o nada? Como Nietzsche afirma, “no fato de o ideal ascético ter significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda querer o nada a nada querer”.²⁴⁷ Se o querer é querer poder, como a vontade pode querer o nada, isto é, como a vontade de nada pode engendrar o processo de dissolução do organismo? E, ainda, devemos compreender que a vontade de nada permanece sendo vontade de poder, o que torna ainda mais complexa a investigação acerca da compreensão e identificação de niilismo e vontade de nada.

Segundo Müller-Lauter, Nietzsche não analisa a vontade de poder em sua singularidade, não afirma existir *a* vontade de poder, mas a apresenta como multiplicidades conflitantes entre si, destacando o caráter de tensão que habita a sua dinâmica de domínio. Há vontades no plural relacionando-se num jogo de ganhar e perder domínio, logo a vontade de nada também é vontade de poder, motivo pelo qual podemos nos questionar: “como o que quer poder pode aspirar ao nada?”.²⁴⁸

Há sempre uma vontade vitoriosa que domina por ser naquele momento a mais forte e, simultaneamente, uma vontade vencida, que é dominada por ser naquele cenário específico de luta a mais fraca. É claro que não há vontade forte “em si” ou fraca “em si”, seja porque não há nada “em si” para Nietzsche, dado que somente por força do nosso julgamento é que atribuímos ao real o caráter de permanência de uma identidade essencial, seja porque há vontade, pensada como uma faculdade unitária do espírito que determina o querer e o fazer. Força e fraqueza expressam apenas o “resultado da luta travada por duas vontades”, sendo, portanto, um problema de linguagem, e não uma qualidade inerente à faculdade volitiva – que por sua vez não passa de ficção ou artigo de fé. Na luta as vontades mais fracas não são aniquiladas pelas

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 133.

²⁴⁶ Cf. *Genealogia da moral*, II, §21; §24; III, §14.

²⁴⁷ *Genealogia da Moral*, III, §1.

²⁴⁸ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 134.

mais fortes, elas apenas se submetem produzindo uma “hierarquia em que ambas se referem mutuamente, em que ambas são indispensáveis uma à outra”. Toda inversão dessa hierarquia é possível, pois vencedores e dominares *estão* vitoriosos e dominando, nunca são plenamente vitoriosos e dominadores, porque a luta é incessante. Desta forma, a vontade subjugada pode rebelar-se, e voltando-se contra a vontade mais forte, inverter os papéis. Segundo Müller-Lauter:

De qualquer maneira, a vontade de nada é uma vontade de poder que se *oculta* enquanto tal. Para poder dominar ela exige que a vontade de poder que se confessa a si mesma possa abdicar de si mesma. Ela se porta como o antagonismo *absoluto* da vida, a fim de *nesta* atuar contra si mesma. Ela não sai efetivamente da vida, pois todos os antagonismos são *imanentes à vida*.²⁴⁹

A “catástrofe das categorias da razão”, que tem início no pensamento filosófico grego com os saltos metafísicos da razão desde Sócrates e Platão, será analisada tomando o fragmento intitulado *Crítica do niilismo*, deslocando o problema da interpretação moral da existência presente na catástrofe da veracidade cristã para as categorias que fundamentaram a história da metafísica no Ocidente.²⁵⁰ Nietzsche aponta uma consequência desse movimento:

Resultado: *a crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo – medimos o valor do mundo por categorias, *que se referem a um mundo puramente fictício*. Resultado final: todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e, afinal, justamente com eles, o *desvaloramos*, quando eles se demonstram inaplicáveis – todos esses valores são do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente *projetados* na essência das coisas. É sempre ainda a *hiperbólica ingenuidade* do homem: colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas.²⁵¹

“A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo”. Nietzsche caracteriza três formas do niilismo pensando-as como estados psicológicos que serviram para que se estabelecesse uma interpretação da existência. As categorias que se esgotam e pelas quais tentamos “tornar o mundo estimável para nós” e que justamente contribuíram para a sua desvalorização e, por sua vez, esvaziamento, são as de fim, unidade e ser.

²⁴⁹ MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 138.

²⁵⁰ Ver GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo, *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 233.

²⁵¹ Fragmento póstumo de novembro de 1887 a março de 1888, n.11 [99]. Adoto a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Nietzsche – Obras incompletas*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.381s.

Tendo diante de si a pergunta pelo “por quê?”, o primeiro estado psicológico do niilismo é a categoria de *fim*. Precisamos encontrar um sentido em todo acontecer. Interpretamos a efetividade e os seus antagonismos do vir-a-ser nos perguntando sobre a razão pela qual os processos acontecem de uma forma e não de outra. Creemos na causalidade, que há uma ordem necessária de causa e efeito, e que tudo o que é, enquanto é, é por causa de uma outra causa que lhe antecede. Assim, a categoria de finalidade torna-se indispensável para a vida cotidiana. Por isso Nietzsche diz que a catástrofe das categorias da razão inicia com a “tomada de consciência do longo desperdício de força” que empregamos procurando por um sentido e finalidade nas coisas, “falsamente projetados” nelas. Falta a meta, isto é, o mundo do vir-a-ser não transcorre em direção a um fim previamente determinado, antes, toda finalidade e sentido são interpretações projetadas na efetividade. Consequência: o sentimento do “em vão” nos assola e nos frustra.²⁵²

“O niilismo como estado psicológico ocorre, *em segundo lugar*, quando se tiver colocado uma *totalidade*, uma *sistematização*, ou mesmo uma *organização*, em todo acontecer e debaixo de todo acontecer”, afirma Nietzsche.²⁵³ A categoria da razão para qual o filósofo se direciona é a de “totalidade”. A razão visa reunir em uma unidade o múltiplo caótico dos seres individuais, oferecendo uma interpretação “global do vir-a-ser” coesa. O niilismo desmascara a crença da possibilidade de uma unidade do múltiplo, portanto, de uma totalidade, uma vez que o vir-a-ser é multifacetado e que é inútil tentar reuni-lo em um todo.²⁵⁴

Por fim, a terceira categoria do niilismo como estado psicológico relaciona verdade e ser.²⁵⁵ Tanto a primeira categoria da razão de fim e sentido como a segunda, a de unidade e

²⁵² FP 11 [99] de novembro de 1887 a março de 1888.

²⁵³ FP 11 [99] de novembro de 1887 a março de 1888.

²⁵⁴ Ver GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 234.

²⁵⁵ No Fragmento que estamos analisando, Nietzsche escreve: “O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é *falso*... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro* mundo... Em suma: as categorias “*fim*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*...” (FP 11 [99] de novembro de 1887 a março de 1888). O próprio Nietzsche ao citar os conceitos com os quais a razão interpreta o mundo e a existência, atribuindo-lhe um valor, utiliza indistintamente “*verdade*” e “*ser*”. No início do fragmento ele cita os conceitos de “*fim*”, “*unidade*” e “*verdade*”, e no final, em uma espécie de resumo do que havia dito e antes de concluir que “o mundo parece sem valor”, Nietzsche elenca novamente as três categorias, mantendo as de “*fim*” e “*unidade*”, e substituindo a categoria de “*verdade*” pela de “*ser*”. Por que ele relaciona os dois conceitos, como se não houvesse diferença entre eles? Ao analisar o terceiro estado psicológico do niilismo temos a impressão de que ele se refere ao conceito “*verdade*” e não ao de “*ser*”. Isto pode ser evidenciado pela ideia de que após a desilusão causada pela ineficácia dos conceitos “*fim*” e “*unidade*” para abarcar o vir-a-ser, oferecendo ao mundo e à existência um sentido e uma unidade, restaria apenas a possibilidade de renegar o vir-a-ser, difamá-lo, inventando um mundo verdadeiro. Neste sentido, a crença em outro mundo serviria provisoriamente como consolo em face do absurdo do vir-a-ser. Por sua vez, o mundo aparente seria interpretado como falso. Nota-se que a relação entre verdade e ser é sutil, pois

totalidade, trazem à superfície do pensamento a sua ineficácia para compreender a efetividade do vir-a-ser, representando um “desperdício de força” que culmina no sentimento da absoluta incapacidade de apreender o mundo. O mundo pensado a partir dessas categorias é um mundo fictício, fazendo crescer no homem “o tormento do em vão”. Compreendendo e sentindo o drama do esvaziamento dessas categorias, “resta como escapatória condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele, como *verdadeiro* mundo”. Todavia, essa invenção não demora muito tempo até ruir sob os pés do homem, já que ele descobre que esse mundo verdadeiro não existe, não é, ou melhor, efetivamente não é, apenas existe enquanto produto de suas “necessidades psicológicas”. Nietzsche narra assim a última forma de niilismo pensado a partir da catástrofe das categorias da razão, como a “*descrença em um mundo metafísico, que se proíbe a crença em um mundo verdadeiro*”. Assim, o mundo do vir-a-ser deixa de ser o mundo aparente, mera cópia de um outro mundo, fadado ao erro e à falsidade, e se torna aquilo que é de fato, a única realidade, proibindo-se inclusive “toda espécie de via de dissimulação que leve a ultramundos e falsas divindades – mas não *se suporta esse mundo, que já não se pode negar...*”.²⁵⁶

As três categorias da razão que caracterizam o niilismo como estado psicológico manifestam a total insuficiência de valores absolutos com os quais se possa abarcar a existência humana. Se anteriormente o niilismo foi descrito como movimento e processo catastrófico na história do Ocidente moralizado, pensado desde o delírio da onipotência da razão e da interpretação da existência feita pela moral cristã, ao mesmo tempo em que se deixava de crer nas categorias da razão, como “fim”, “unidade” e “ser”, agora ele elucida de forma mais avassaladora o sentimento de uma profunda insustentabilidade da existência. Estamos à deriva, pois em suma: as categorias “com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor...*”.²⁵⁷

2.4 Crepúsculo da existência: niilismo passivo e ativo

ela consiste na noção de vir-a-ser *versus* ser, devir contra ser, mundo verdadeiro contra mundo aparente. A categoria de “verdade” fundamenta-se na ideia de que o mundo é um “em-si” ao qual se tem acesso pela razão. A metafísica apresenta-se como a possibilidade de descobrir o ser do ente, como se ele fosse imutável, fixo. Ela visa conhecê-lo, abarcá-lo por meio da razão. Assim, o conceito “ser” só faz sentido se houver o de “verdade”, isto é, ele necessita da crença na verdade para existir, uma vez que a verdade é a descoberta do ser, é simultaneamente adequação e desvelamento pela linguagem. A verdade é o discurso que se produz sobre o ser.

²⁵⁶ FP 11 [99] de novembro de 1887 a março de 1888.

²⁵⁷ FP 11 [99] de novembro de 1887 a março de 1888.

Tomemos como ponto de partida um texto que se encontra na quarta parte de *Assim Falou Zaratustra*, intitulado “O mais feio dos homens”. Zaratustra percorre “montanhas e florestas”, está alegre pelo seu bom dia, por ter encontrado bons interlocutores. No entanto, após contornar uma rocha, a paisagem transforma-se de repente. De um lugar agradável e belo, a um lugar estranho, “um reino de morte” evitado por todos os animais, “até os animais de rapina” não passavam por ali, e somente as cobras gostavam daquele lugar. Exatamente por isso este vale fora denominado de “Morte das serpentes”. Zaratustra tem a sensação de que já esteve ali, e assombrado por tamanho horror caminha até que lhe aparece “algo à beira do caminho, com a forma de um homem e dificilmente parecendo um homem, algo indescritível”, era o mais feio dos homens. Neste encontro, o mais feio dos homens pergunta à Zaratustra “o que é a vingança contra a testemunha?”, e Zaratustra então o reconhece: “és o assassino de Deus!”. Quem foi capaz de sujar as mãos com o sangue de Deus? Quem cometeu o maior ato de todos os tempos? O homem feio. Qual teria sido a sua motivação? Zaratustra a denuncia: “Não suportaste aquele que te viu, que sempre te viu e te escrutou, ó homem feiíssimo! Te vingaste daquela testemunha!”. ²⁵⁸

Do que se envergonhava o mais feio dos homens? Por que ele não foi capaz de suportar o olhar divino que lhe mirava, e se vingou da testemunha? O mais feio dos homens responde a estas questões, deslocando o foco de si e o colocando em Deus. O problema não é o homem e tudo aquilo do qual se envergonha ou simplesmente não deseja mostrar. O problema está naquele que tudo vê:

Mas ele – ele via os fundamentos e profundezas do homem, toda a sua escondida ignomínia e feiúra. Sua compaixão não conhecia pudor: ele se insinuava em meus mais sujos recantos. Esse curioso entre os curiosos, esse superimportuno e supercompassivo tinha que morrer. Ele sempre me via: de uma testemunha assim eu desejava me vingar – ou não mais viver. O Deus que tudo via, *também o homem*: esse Deus tinha que morrer! O homem não suporta que viva uma testemunha assim. ²⁵⁹

O mais feio dos homens pode ser tomado como uma imagem do homem moderno e da toda a Modernidade, cuja feiura encontra-se na sua *décadence*. ²⁶⁰ Aquilo que incomoda e que

²⁵⁸ *Assim Falou Zaratustra*, IV, “O mais feio dos homens”.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ “A feiura do assassino de Deus deve ser compreendida a partir dos valores reativos e, uma vez que ela é superlativa, a partir dos valores mais reativos. Quais são estes últimos e qual sentido histórico abrange aqui a distinção ainda formal entre valores ativos e reativos? São, antes de tudo, os valores ontológicos, os valores constitutivos de toda ontologia enquanto tal, sobre os quais repousam o ser, a lógica e a verdade”. (FRANCK, Didier. *As mortes de Deus*, p.18).

não queremos que a testemunha veja é a desagregação dos instintos, na qual o organismo total se desfaz, visto que se nega o todo para a afirmação das partes. Deus vê o nada no qual a existência se situa. E mais, Deus identificado anteriormente com o nada, constituindo-se apenas como uma ficção cuja crença foi proibida pela lógica interna da própria moral que se dissolve, suprimindo-se e autossuperando-se. “O homem não suporta que viva uma testemunha assim” porque ela vê o nada, ela vê as angústias e a náusea que sentimos diante do mundo. O niilismo como vontade de nada, a constatação do absurdo da vida, a própria vida desnudada de sua sacralidade e de toda moral e metafísica precipita-se no nada. O homem enfermo não quer que vejam a sua doença, o progressivo agravamento, e o mergulho cada vez mais profundo no nada. Se Deus é o nada, o nada divinizado e canonizado, e o homem tem horror ao nada, o homem tem horror a Deus, pois preferirá querer sentir-se só a ser visto pelo “curioso entre os curiosos”, assim como “preferirá querer o nada a nada querer”.²⁶¹

O assassinato de Deus emerge do interior das análises nietzschianas acerca do niilismo. Mas o que queremos elucidar neste momento é que ainda subsiste no mais feio dos homens um sentimento moral do qual ele utiliza ainda o vocabulário: “vergonha”, “fundamentos”, “profundezas do homem”, “compaixão”, “pudor”, “recantos sujos”. Desta forma, a sombra do Deus morto ainda paira sobre nós, uma vez que a moral permanece impondo uma tábua de valores e gritando a cada um “tu deves”. Queremos analisar a seguir as noções de niilismo passivo e ativo e as suas relações com o crepúsculo da existência.

A moral cristã, cujo personagem central é Deus, nega a existência. Estamos num momento crepuscular e em um horizonte niilista da existência, em que podemos tanto conceber esse tempo como a decadência da vida, assim como um instante de maior ou menor luminosidade. A ambiguidade do fenômeno crepúsculo – matutino, como o instante de luminosidade ascendente; vespertino, como luminosidade decrescente – nos remete à outra complexa ambiguidade intrínseca ao niilismo que se deve ao fato de ser um conceito polissêmico na obra de Nietzsche: o niilismo passivo e o niilismo ativo.

Nietzsche descreve o niilismo passivo da seguinte forma:

Niilismo como declínio e regressão da potência do espírito: o niilismo passivo; como um signo de fraqueza, a força do espírito pode estar extenuada, exaurida, de modo que as metas e valores até então vigentes são inadequados e não encontram mais nenhuma crença; [de modo que] a síntese entre valores e metas (sobre a qual repousa toda cultura forte) dissolve-se, e assim os valores singulares guerreiam entre si; destruição; [de modo que] tudo o que reconforta,

²⁶¹ *Genealogia da moral*, III, §28.

cura, acalma, entorpece, ocupa o proscênio, sob diferentes disfarces, sejam eles religiosos, ou morais, ou políticos, ou estéticos.²⁶²

O niilismo passivo é consequência do esgotamento de valores do homem moral. Cansado, o homem experimenta o “declínio e regressão da potência do espírito”, de tal forma que essa forma de niilismo o leva a afirmar o caráter tenebroso da existência para negá-lo. É o cansaço daqueles cujas forças se extenuaram, exauriram. O niilismo passivo é perigoso, uma vez que não realiza nenhuma transvaloração. Ele apenas nega, declara que tudo é em vão. Expressão máxima da *décadence*, o niilismo passivo remete a uma “doença da vontade humana e, em termos mais gerais, a uma marcha doentia do ocidente marcado pela moral cristã”.²⁶³

O niilismo passivo avança sobre a existência assim como a noite sobre o dia. Tudo o que toca escurece, perde o seu brilho, turva o olhar. Crepúsculo noturno, forças decrescentes, o niilista passivo despreza ainda com mais vigor a vida, mesmo que esteja cansado demais. O adivinho de *Assim falou Zaratustra* encarna esse tipo, ele afirma: “Eu vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras. Uma doutrina surgiu acompanhada de uma fé: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’”.²⁶⁴ A vida despedaça-se, a desagregação está em curso de forma violenta, pois não encontra nenhuma terra firme, não há mais nenhum valor, a não ser inventar para si uma nova doutrina acompanhada de uma fé, a crença no vazio e o desejo de que tudo pereça.

O niilismo passivo é uma espécie de pessimismo elevado a um grau maior que já se encontra nos gregos, mas embora estivesse embrionariamente neles, eles resistiram aos sofrimentos inerentes à existência. Assim, seria mais correto dizer que nos gregos há uma linha tênue entre um pessimismo que se converteu na filosofia trágica e afirmativa, e um pessimismo que se aprofunda no niilismo passivo. Quando o rei Midas captura Sileno, lhe pergunta “qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para os homens”, o sábio ficou calado, e forçado a falar, respondeu-lhe assim: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.²⁶⁵

As duras palavras de Sileno parecem ter ecoado durante séculos até encontrar ouvidos dispostos a acolhê-las. O niilismo passivo é esse desejo de “não ter nascido, não *ser, nada ser*”.

²⁶² FP 9 [35] do outono de 1887.

²⁶³ ARALDI, C.L. *Op. Cit.*, p. 86.

²⁶⁴ *Assim falou Zaratustra*, II, “O adivinho”.

²⁶⁵ *O nascimento da tragédia*, §3.

A aspiração ao nada tortura os “filhos do acaso e do tormento”, nós, modernos, demasiadamente modernos, profundos decadentes. Nas palavras do Adivinho, a vida torna-se uma “grande tristeza” porque é desgosto e cansaço pela existência. Assim, o pensamento do niilismo passivo é o mais terrível justamente porque é o mais paralisante, como afirma Pelbart:

Apenas um homem cansado, quando já não encontra apoio nessas crenças ou instâncias, torna-se niilista num sentido que Nietzsche denomina de passivo, ou seja, aquele que fica paralisado ao perceber que o mundo tal como ele é não deveria ser, e o mundo tal qual deveria ser não existe, e que portanto não faz sentido agir, sofrer, querer, sentir, em suma – tudo é em vão.²⁶⁶

A vontade de nada se transmuta em um nada de vontade. O adivinho expressa esse sentimento com bastante angústia: “Ah, onde há ainda um mar onde possamos nos afogar?: eis como soa o nosso lamento – por sobre pântanos rasos. Em verdade ficamos cansados demais para morrer, ainda estamos acordados e prosseguimos vivendo – em sepulcros!”.²⁶⁷ O horizonte do niilismo passivo é crepuscular, vê-se aos poucos uma menor luminosidade até que se perceba que já não existe nenhuma claridade, a noite caiu. O crepúsculo da existência sinaliza assim o seu aspecto negativo, pois começa a acontecer quando a interpretação e justificativa moral se instauraram como a dominante, atingindo o ápice na desvalorização de todos os valores e acentuação do sentimento de que tudo é em vão.

Conceito ambíguo, polimorfo, o niilismo não se reduz à passividade, a um estado de cansaço e nojo da vida, decréscimo de força, a um esgotamento do poder do espírito. Ele também pode ser um sinal de força, de aumento e incremento do poder do espírito, o qual Nietzsche denominará de niilismo ativo:

Niilismo como signo de intensificada potência do espírito: como niilismo ativo: ele pode ser um signo de fortaleza: a força do espírito pode estar tão acrescida, que para ela as metas até então vigentes (“convicções”, artigos de fé) se tornaram inadequadas. Com efeito, uma crença exprime universalmente a coerção de condições de existência, uma submissão à autoridade de relações sob as quais um ser prospera, cresce, ganha força [...]. Por outro lado, um sinal de insuficiente fortaleza também, produtivamente, instituir-se outra vez uma meta, um por quê?, uma crença. Seu *maximum* de força relativa, ela o alcança como força violentamente ativa de destruição: como niilismo ativo. O niilismo representa um patológico estado intermediário (patológica é a imensa generalização, a inferência: absolutamente nenhum sentido): seja que as forças produtivas não são suficientemente fortes, seja que a decadência ainda hesita e não inventou seus meios auxiliares.²⁶⁸

²⁶⁶ PELBART, Peter Pál, *Op. Cit.*, p.99.

²⁶⁷ *Assim falou Zaratustra*, II, “O adivinho”.

²⁶⁸ FP 9 [35] do outono de 1887.

O niilismo ativo é ainda um estado intermediário no qual é possível experimentar uma reação à desvalorização dos valores e à vontade de nada e ao nada de vontade, superando e fazendo a travessia do grande cansaço diagnosticado como niilismo passivo, como um primeiro ato, um movimento inicial de colocar-se a caminho. Embora ainda não possua o gesto instaurador de novos valores, o niilismo ativo cria as condições para que eles venham, uma vez que em sua atitude iconoclasta, destrutiva, ele não destrói como os fracos ou ressentidos, por vingança, isto é, por uma fraqueza, mas antes, destrói através de uma “força violenta ativa de destruição”.

O belíssimo texto no qual Zaratustra narra as três metamorfoses do espírito encarna a dinâmica da relação entre niilismo passivo e ativo, e apresenta uma saída para a transvaloração de todos os valores e, por sua vez, a discutível hipótese da superação do niilismo. O espírito se torna camelo, o animal de carga, aquele que carrega o peso dos valores estabelecidos no decorrer de mais de dois mil anos. Sobre ele, o fardo da moral, um imperativo do “tu deves” recai sobre o camelo. O camelo representa o niilismo passivo, pois carrega o peso da moral e não tem forças para reclamar a sua liberdade, somente carrega o peso, obedece, frustra-se e ressentido-se da sua condição, ajoelha-se buscando ainda adorar o velho Deus morto. O camelo é animal de carga, “que renuncia e é reverente”. No entanto, o camelo vai para o deserto e “no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto”. O leão supera o camelo, não carrega nenhum fardo, pelo contrário, impõe-se contra tudo e contra todos, afirmando o seu querer. O leão representa o niilismo ativo, enquanto momento intermediário que no deserto, no deserto do qual se assenhoreou destrói “todo valor que já foi criado”, mesmo que ainda não possa criar novos valores, ele pode “criar a liberdade para nova criação”.²⁶⁹

A superação do niilismo acontecerá na terceira e última metamorfose, quando o leão se transformar em uma criança. É neste estágio que a existência se apresenta na sua força afirmativa, após os crepúsculos. Superado o niilismo passivo, deixando de ser camelo, o espírito cria as condições para a sua liberdade, destruindo por meio de um niilismo ativo todos os valores criados e vigentes, e não se sentindo culpado por isso, porque a destruição é condição necessária para a criação do novo. Desta forma, a desvalorização dos valores é um momento decisivo para o projeto de transvaloração de todos os valores, pois denuncia os programas de vida, isto é, os impulsos dominantes que se ocultavam nas avaliações morais.

²⁶⁹ *Assim falou Zaratustra*, I, “Das três metamorfoses”.

Zaratustra pergunta: “Mas dissei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança?”. Passa então a definir a criança como “inocência” e “esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”. A criança diz sim a quê? Para “o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo”.²⁷⁰ Não mais crepúsculo da existência, porque a criança é o grande meio-dia.

O niilismo foi compreendido na sua relação com a moral, identificando-se com a interpretação moral da existência. Assim, percorreu-se um caminho investigativo que pretendeu verificar o diagnóstico nietzschiano acerca da doença que acomete o homem moderno. Sabe-se que Nietzsche é um crítico incisivo da Modernidade, e busca encontrar por meio do seu método genealógico o valor das valorações morais acerca da existência e do mundo, o que o leva à compreensão e descrição da história ocidental sob o signo do niilismo. O horizonte do *pathos* niilista convoca à travessia. É possível uma superação do niilismo em Nietzsche? Se sim, como esta superação aconteceria? Haveria ainda uma vontade de poder forte o bastante para realizar tal projeto? Parece que a última metamorfose do espírito abre a possibilidade para respostas afirmativas acerca deste tema. Nesse sentido, retomamos a ideia de Vattimo que nos diz que o niilismo é a nossa única chance, isto é, é preciso tomar consciência desse processo, a fim de pensar uma transvaloração da existência que não seja mais pela via da moral, mas da estética, como Nietzsche constantemente nos faz ler em seus escritos.²⁷¹ Do *pathos* niilista, que nega e se cansa da vida, que destrói, mas ainda não cria valores, a não ser a liberdade para a criação, é preciso avançar para realizar a última metamorfose e alcançar uma existência que seja um sagrado dizer-sim.²⁷²

²⁷⁰ Assim falou Zaratustra, I, “Das três metamorfoses”.

²⁷¹ Para Constâncio, em *Genealogia da moral*, III, §25, encontramos claramente Nietzsche propondo a arte como alternativa aos valores transcendentais. Ele questiona tal afirmação: “Como pode a arte — ainda que certamente aliada a uma nova filosofia que seja ‘artística’ (ou ‘estética’) — produzir ‘valores elevados’ que definam ‘metas’ para o homem e respondam ao ‘porquê’ do sofrimento e do homem? O que tem a arte que ver com a possibilidade de uma ‘superação do niilismo’?”. A resposta significa um retorno à época trágica dos gregos, pois, “permanece sempre, para Nietzsche, o modelo da possibilidade de uma afirmação da vida como afirmação da imanência”. (CONSTÂNCIO, João. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”: pessimismo e niilismo em Nietzsche, p.67).

²⁷² De acordo com Constâncio, é possível pensar em uma superação do niilismo: “A questão da superação do niilismo no final do século XIX (como possivelmente no século XXI) é a de saber se se podem desenvolver formas de vida em que se verifique uma plena afirmação da imanência — quando ‘está à porta’ a ruptura radical com a própria ideia de transcendência e, portanto, um ‘fracasso do desejo’ que consistiria na incapacidade da vontade humana de ultrapassar o sentimento de que tudo é ‘em vão’ ou de que tudo é ‘nada’”. (CONSTÂNCIO, João. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”: pessimismo e niilismo em Nietzsche, p.68).

CAPÍTULO III

O TRÁGICO E A TRANSVALORAÇÃO DA EXISTÊNCIA

RESUMO

Neste capítulo analisaremos o trágico como experiência estética fundamental pela qual Nietzsche acredita ser possível transvalorar a existência, criando possibilidades de vida. Assim, partimos da hipótese de que no trágico encontra-se a condição de possibilidade da travessia do niilismo. Por isso, retomaremos o discurso de Zaratustra, “As três metamorfoses”, relacionando a última transmutação com a filosofia de Heráclito, no qual Nietzsche encontra certo parentesco na interpretação do trágico, a partir da noção de criança, *agón*, devir, *hýbris*. Em seguida, tomaremos o sofrimento presente na existência como chave para a compreensão de duas interpretações possíveis, a trágica e a niilista. Por fim, discutiremos a fórmula que Nietzsche toma de Píndaro, “Torna-te o que tu és”, em oposição ao “Conhece-te a ti mesmo”, tendo em vista que *dictum* de Píndaro encontramos o cerne da vivência do trágico, enquanto criação de si que se faz no devir da existência, na qual o eterno retorno surge como um tema existencial e o *amor fati* como síntese do *sim* dionisíaco à vida, possibilitando uma transvaloração estética da existência.

Palavras-chave: Trágico, Transvaloração, Existência.

ABSTRACT

In this chapter we will analyze the tragic as a fundamental aesthetic experience through which Nietzsche believes it is possible to transcend existence, creating possibilities of life. Thus, we start from the hypothesis that in the tragic one is the condition of possibility of the crossing of nihilism. Therefore, we shall return to Zarathustra's discourse, "The Three Metamorphoses," relating the last transmutation to Heraclitus's philosophy, in which Nietzsche finds a certain kinship in the interpretation of the tragic, from the notion of child, *agon*, *devir*, *hýbris*. Then we will take the present suffering in existence as the key to the understanding of two possible interpretations, tragic and nihilistic. Finally, we will discuss Nietzsche's formula of Pindar, "Become what you are," as opposed to "Know thyself," in view of which Pindar's dictum we find the core of the tragic experience, while creation of self that is made in the becoming of existence, in which the eternal return emerges as an existential theme and *amor fati* as synthesis of the Dionysian yes to life, making possible an aesthetic transvaluation of existence.

Key words: Tragic, Transvaluation, Existence.

3.1 “Status quaestionis”

Em sua obra de juventude, Nietzsche persegue a gênese do conceito de trágico, culminando na afirmação de que ele nasce do conflito e da harmonia entre os dois impulsos estéticos da natureza, o apolíneo e o dionisíaco.²⁷³ Entretanto, Nietzsche não é o primeiro pensador a discutir a natureza do trágico, pois, como afirma Barros:

O nascimento da tragédia é um livro que tematicamente se insere em um longo contexto da reflexão na Alemanha acerca dos gregos e de sua significação para a formação do homem, para a arte e para a cultura. Desde o século XVII, com Winckelmann, os gregos foram tomados pelos alemães como modelos a serem seguidos e copiados, enquanto arquétipos para a formação de uma concepção de cultura elevada, caracterizada pela naturalidade e pela idealidade.²⁷⁴

Nietzsche também se deixou fascinar pelos gregos. Mas afinal, o que os gregos tinham de tão atraente para serem exaltados como modelos, padrões para uma “a formação de uma cultura elevada”? No cerne da cultura grega está a resposta que procuramos: a sua relação com o sofrimento. O modo como os gregos vivenciaram os horrores, dores, o caráter agonístico da existência é o que salta aos olhos dos alemães. Assim, a tragédia grega será tomada como a maior expressão artística pela qual os gregos demonstraram a sua relação em face ao absurdo do mundo e da vida. No entanto, como afirma Szondi, “Desde Aristóteles há uma poética da tragédia, apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico”.²⁷⁵ Deve-se, portanto, distinguir a discussão acerca da tragédia, cuja fonte principal apoia-se no testemunho de Aristóteles em sua obra *A poética*, e a questão acerca do trágico, cuja referência primária é Schelling. Embora Nietzsche vincule-se à tradição alemã que experimentava no encantamento com os helenos a esperança de reconstrução da cultura Moderna, ele mantém um interesse maior no desenvolvimento de uma filosofia do trágico que propriamente na poética da tragédia. Isto se deve ao fato de que a filosofia se interessou pelo trágico tardiamente, dado o efeito da recepção da *Poética* e sua influência sobre a compreensão da tragédia. Por isso, o *trágico* é uma questão latente na Alemanha do século XIX, e o filósofo extemporâneo vê nele a possibilidade de crítica e reconstrução da cultura decadente da Modernidade. Por outro lado, segundo Barros: “Nietzsche interpreta o trágico grego como verídica manifestação da força vital daquele povo,

²⁷³ *O nascimento da tragédia*, §1.

²⁷⁴ BARROS, Roberto. *Nietzsche: além do homem e idealidade estética*, p.27.

²⁷⁵ SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*, p. 23.

fundada para ele, na compreensão do caráter atroz da existência, que se torna singular pela superação estética do temor dessa intuição”.²⁷⁶

Em seu texto autobiográfico, *Ecce homo*, Nietzsche se define como o primeiro filósofo trágico, porque antes dele não havia acontecido “a transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica*”.²⁷⁷ É interessante notar nesta citação o fato de o filósofo fazer referência ao trágico com o termo dionisíaco. Nietzsche utiliza-se de nuances, por vezes quase imperceptíveis se o lemos com pressa, no modo como elabora os seus conceitos. Se em *O nascimento da tragédia* o dionisíaco é um dos impulsos estéticos da natureza ao lado do apolíneo, possibilitando o nascimento da tragédia, agora ele é compreendido como o próprio trágico. No conceito “dionisíaco” encontram-se tanto o dionisíaco da embriaguez, como o apolíneo da individuação. Mas afinal, o que é esse *pathos* filosófico? Como ele se manifesta? O que significa o trágico? Ainda em *Ecce homo* encontramos “a concepção do ‘trágico’, o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia” que Nietzsche, citando a si mesmo, havia dado no *Crepúsculo dos ídolos*:

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles –, mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*.²⁷⁸

Neste capítulo analisaremos o trágico como experiência estética fundamental pela qual Nietzsche acredita ser possível transvalorar a existência, criando possibilidades de vida. Assim, partimos da hipótese de que no trágico encontra-se a condição de possibilidade da travessia do niilismo. Por isso, retomaremos o discurso de Zaratustra, “As três metamorfoses”, relacionando a última transmutação com a filosofia de Heráclito, no qual Nietzsche encontra certo parentesco na interpretação do trágico, a partir da noção de criança, *agón*, devir, *hýbris*. Em seguida, tomaremos o sofrimento presente na existência como chave para a compreensão de duas interpretações possíveis, a trágica e a niilista. Por fim, discutiremos a fórmula que Nietzsche toma de Píndaro, “Torna-te o que tu és”, em oposição ao “Conhece-te a ti mesmo”, tendo em vista que no *dictum* Píndaro encontramos o cerne da vivência do trágico, enquanto criação de

²⁷⁶ BARROS, Roberto. *Nietzsche: além do homem e idealidade estética*, p.29.

²⁷⁷ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §3.

²⁷⁸ *Ibid.*

si que se faz no devir da existência, na qual o eterno retorno surge como um tema existencial e o *amor fati* como síntese do *sim* dionisíaco à vida, possibilitando uma transvaloração estética da existência.

3.2 Transvaloração trágica do devir

A travessia do niilismo implica na sua superação. O modo como Nietzsche pensa a superação do niilismo pode ser visto em seu discurso “Das três metamorfoses”. Chama a atenção que este belo texto tenha sido posto como o discurso inaugural de *Assim falou Zaratustra*. Após o prólogo, ele abre o seu livro narrando as três metamorfoses vivenciadas pelo espírito. De algum modo, podemos ler nas entrelinhas e identificar um programa de vida, um itinerário, um caminho que cada um deve trilhar por si, mas cujas indicações nos foram dadas. Chega um tempo em que é preciso abandonar aquilo que pesa nos ombros, tornando-se necessário deixar de ser o que somos, o camelo. Não mais suportar o peso dos valores tradicionais, não mais viver de acordo com as avaliações morais e metafísicas da existência, não mais reverenciar ídolos, não mais sentir que tudo é em vão e não vale a pena. Ao mesmo tempo, a liberdade criada para si pelo leão, a liberdade reivindicada com toda a força não é suficiente, pois ela pode ser também um peso. Todos podemos suportar “criar a liberdade para nova criação”? ²⁷⁹ Enfim, podemos ver nas metamorfoses a travessia pela qual aos poucos o espírito supera o niilismo passivo, o profundo sentimento do em vão, depois, criando a liberdade e dizendo não ao dragão que insiste que os valores já estão criados, sendo assim é desnecessário querer criar outros, supera o niilismo ativo, até assumir a forma da criança. Ela é o grande momento da afirmação, “inocência”, “esquecimento”, “novo começo”, “jogo”, “uma roda a girar por si mesma”, “um primeiro movimento”, “um sagrado dizer-sim”.

Em *Ecce homo*, Nietzsche promete uma nova “era trágica”. Assim como o “homem louco” havia anunciado a morte de Deus na *Gaia ciência*, o filósofo anuncia este tempo trágico que virá. O anúncio é feito como uma promessa. Nietzsche compromete-se em dar aos homens, aos seus contemporâneos e a nós, um antídoto contra todo niilismo. Como médico, não se limitou a diagnosticar a doença da qual padecemos, porém teve como intenção oferecer meios

²⁷⁹ *Assim falou Zaratustra*, I, “Das três metamorfoses”.

para a sua cura. O trágico, a sabedoria trágica, o *pathos* dionisíaco como remédio contra o nihilismo, a moral e a metafísica. Antes do anúncio, Nietzsche disse que havia procurado em vão indícios dessa sabedoria trágica “inclusive nos grandes gregos da filosofia”, mas que teria uma “dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança” sentia-se “mais cálido e bem-disposto que em qualquer outro lugar”. Posteriormente afirma que o pensamento do eterno retorno poderia ter sido ensinado por Heráclito. O que Nietzsche visualiza em Heráclito que os aproxima tanto? Assim o pensador alemão responde: “A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’”.²⁸⁰

Heráclito é um filósofo trágico porque afirmou o devir. O filósofo grego, segundo Nietzsche, teria negado radicalmente a noção de ser. Ao mesmo tempo em que valoriza o fluxo constante de todo vir-a-ser, ele diz sim às contradições e à guerra inerentes ao mundo do devir. Tudo o que é se apresenta apenas como uma harmonia estável durante um tempo, pois no instante seguinte o fluxo contínuo presente e constituinte da efetividade o transforma. O ser se tornaria um problema de linguagem, pois por ausência de outra forma de comunicação, insistimos em nomear o que flui, tentando fixar com palavras o real, negando-lhe a mudança e o movimento. Para Nietzsche, com o pensamento de Heráclito o mundo passa a ser pensado a partir dos antagonismos efetivos do vir-a-ser em perene movimento. Só há a metamorfose. Ao negar o ser, Heráclito opera uma mudança na maneira de conceber o devir.

Para Nietzsche, nos primórdios da filosofia Anaximandro representa uma interpretação oposta à de Heráclito. Segundo Nietzsche, Anaximandro teria afirmado que, “de onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”.²⁸¹ Os filósofos da época trágica buscaram responder à questão da *arché*, o fundamento primeiro de tudo o que é. Anaximandro denomina este princípio de *ápeiron*, o indeterminado. O *ápeiron* enquanto princípio é eterno, corresponde ao ser que está na origem de toda a *physis*. Os entes são seres determinados, sujeitos à temporalidade, uma vez que nascem e morrem num espaço de tempo limitado. Com a morte, haveria uma indeterminação do ente que retornaria ao *ápeiron*. Todo o fluxo temporal está inserido neste movimento, cuja ideia básica é a de que somente o ser indeterminado não está no tempo, ele é eterno, e por isso, não tem um ciclo de nascimento e

²⁸⁰ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §3.

²⁸¹ *A filosofia na época trágica dos gregos*, p.17.

perecimento. Por sua vez, o ente determinado tem de deixar de ser o que é, precisa perecer e retornar ao indeterminado.

O que se postula na filosofia de Anaximandro é uma concepção moral do mundo. Através da noção de *hýbris*, o filósofo introduz a interpretação moral que cinde a efetividade, criando a dicotomia indeterminado-determinado, ser e vir-a-ser. A *hýbris* é a desmesura que rompe a ordem preestabelecida. Ela é crime, pecado, injustiça e assim, justamente por isso, deve ser punida, penitenciada. Como o devir é *hýbris*, ele está sentenciado a deixar de ser, a retornar infinitamente ao indeterminado. Nietzsche diz que “se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo mais profundo dos problemas éticos”.²⁸² Anaximandro é o germe de uma tradição que interpretará de modo dualista o mundo e a existência, dentro da qual podemos incluir Sócrates, Platão, e até mesmo o cristianismo. Eles apresentam-se como grandes expoentes da visão moral do mundo, privilegiando o ser, julgando, condenando e punindo o devir. Neles, a *hýbris* torna-se desmedida no sentido mais profundo, torna-se pecado.

Heráclito é um filósofo trágico, e por ser trágico, diz sim ao vir-a-ser, negando a tese dualista de Anaximandro. Para Nietzsche, a afirmação do devir não pode prescindir de uma compreensão do vir-a-ser:

Sob a forma da polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que lutam pela reunificação. Constantemente uma qualidade entra em discórdia consigo mesmo e separa-se em seus contrários; constantemente esses contrários lutam outra vez um em direção ao outro. [...] Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra ainda não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre conforme a esse conflito, e é exatamente esse conflito que manifesta a eterna justiça. [...] Só um grego estava em condições de descobrir essa representação como fundamento de uma cosmodiceia; é a boa Éris de Hesíodo transfigurada em princípio do mundo: é o pensamento de competição dos gregos individuais e dos Estados gregos, transferido, dos ginásios e palestras, dos agonos artísticos, das contentas dos partidos políticos e das cidades entre si, a máxima universalidade, a tal ponto que agora a engrenagem do cosmo gira nele. Assim como cada grego combate, como se somente ele estivesse no direito, e uma medida infinitamente segura do julgamento determina, a cada instante, para onde inclina a vitória, assim combatem as qualidades entre si, segundo leis e medidas inflexíveis, imanentes ao combate. [...] Esse combate [...] é o próprio vir-a-ser.²⁸³

²⁸² *A filosofia na época trágica dos gregos*, p.18.

²⁸³ *Ibid.*, p.75-77.

No texto de Nietzsche ecoam as palavras de Heráclito que chegaram até nós por meio de dois fragmentos muito importantes: “o combate (*pólemos*) é de todas as coisas o pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (DK 22 B 53) e “é preciso saber que o combate (*pólemos*) é o o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (DK 22 B 80). O traço que marca o vir-a-ser é o combate incessante dos opostos que manifesta o fluxo de toda a efetividade. Heráclito nega o ser, e por consequência, nega a compreensão de *hýbris* feita por Anaxágoras, uma vez que não há oposição entre o que é e o que está sendo, entre o ser e o vir-a-ser. Ao propor o fogo como a *arché*, Heráclito tentou demonstrar que o princípio que rege tudo o que é não é uma indeterminação que reunifica em si a determinação, numa experiência de condenação do mundo e da existência. O fogo é a imagem do movimento que queima sem se consumir por completo, daquilo que é e está deixando de ser ao mesmo tempo. Ele não representa nenhuma determinação estável, fixada, é um tornar-se, pois as suas chamas diferenciam-se de si mesmas a cada instante, como se no seu movimento houvesse uma dança cujos passos são muito bem coreografados e executados. O devir dança. Deste modo, Heráclito subverte a *hýbris* dando-lhe novo significado: da desmedida concebida como desarmonia do ser, ao restabelecimento da ordem a partir do devir, do conflito, como discordante, como contraditória.

Heráclito redime o devir, expia a sua culpa, porque “justiça é discórdia”, a harmonia é o conflito no qual cada ente flui. A desarmonia, a não conciliação não é uma maldição lançada ao mundo e à existência. Pelo contrário, ela é aquilo que diviniza o mundo e a existência, porque o liberta do pensamento acerca do ser, dos voos incansáveis do pensamento rumo ao ser verdadeiro de tudo o que é para afirmar que o verdadeiro é aquilo que existe, e só existe o devir em conflito perene. Heráclito concebe o mundo *para além de bem e de mal*, indo além de uma concepção moral. Não há nada que deva ser condenado, apenas afirmado.

A noção de *pólemos* implica a noção de *agón*. O conflito que rege a efetividade é uma característica central da vida dos gregos, povo que tinha uma disposição para as competições, como afirmou Nietzsche, “é o pensamento de competição dos gregos individuais e dos Estados gregos, transferido, dos ginásios e palestras, dos agonos artísticos, das contentas dos partidos políticos e das cidades entre si, a máxima universalidade, a tal ponto que agora a engrenagem do cosmo gira nele”. O *agón* diz respeito à propensão dos gregos para o combate, para as disputas e competições, além disso, refere-se ao caráter agonístico da própria existência. De acordo com Johan Huizinga, “O *agón* na vida dos gregos, ou a competição em qualquer outra

parte do mundo, possui todas as características formais do jogo e, quanto à sua função, pertence quase inteiramente ao domínio da festa, isto é, ao domínio do lúdico”²⁸⁴.

O *agón*, compreendido no domínio do lúdico como jogo, tem “um caráter fundamentalmente antitético”,²⁸⁵ segundo Huizinga. Deste modo, os jogos evidenciam o jogo do vir-a-ser, são um espelho no qual a imagem agonística da existência se reflete, mostrando a beleza e a força dos antagonismos, das antíteses, das contradições que emergem *no* e *do* devir. Scarlett Marton sinaliza a importância de dois princípios fundamentais do *agón*: a inexistência da trégua e do termo, tendo em vista que “o combate todavia não se confunde com extermínio nem a precedência com hegemonia. Para que ocorra a luta, é preciso que existam antagonistas; como ela é inevitável e sem trégua ou termo, não pode implicar a destruição dos beligerantes – e nisso se revela o seu caráter agonístico”.²⁸⁶

A ausência de trégua e de termo é o indício da *hybris* pensada como “justiça” e “discórdia”. O *agón* marca um tempo muito específico, tem a sua própria temporalidade. Ele é *enquanto* a luta é. Assim, na sua vivência não pode acontecer o fim do conflito através de uma vitória, um estado de paz, nem tão pouco da aniquilação do outro contra o qual se combate. Enquanto houver a luta, haverá o traço agonístico. Desta maneira, Nietzsche vê em Heráclito o seu precursor nas veredas do trágico, pois a afirmação do devir se dá no pensador grego a partir do *agón*. O trágico é o *agón*.

A interpretação do trágico como *agón* oferece a possibilidade de uma consideração extramoral do mundo. O mundo em seu caráter agonístico é um jogo, um jogo trágico, mas um trágico lúdico. Nietzsche identifica em Heráclito uma interpretação desse lúdico agonístico como uma superação da concepção moral da qual Anaximandro era o porta-voz. Segundo Nietzsche, esse jogo do mundo é:

um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhuma prestação de contas de ordem moral, só tem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência – esse jogo joga o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar, faz e desmantela: de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o assalta de novo, chama à vida outros mundos. Às vezes a criança atira fora seu brinquedo: mas logo recomeça, em humor inocente.²⁸⁷

²⁸⁴ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*: o jogo como elemento da cultura, p.36.

²⁸⁵ Ver HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*: o jogo como elemento da cultura, p.54-55.

²⁸⁶ MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito, p.139-140.

²⁸⁷ *A filosofia na época trágica dos gregos*, p.79.

O vir-a-ser no seu movimento perene de construção e destruição de si não pode ser pensado ou vivenciado numa perspectiva moral. A moralização do devir é uma subversão violenta do núcleo trágico da efetividade. No entanto, não se deve pensar a negação do ser e a afirmação do vir-a-ser ainda nos mesmos termos morais, ou seja, Nietzsche não vê em Heráclito apenas uma inversão do ponto de vista, mas uma transvaloração, uma avaliação do valor do vir-a-ser empreendida num sentido extramoral, estético. Nietzsche coloca lado a lado o artista e a criança, ambos jogam com a criação no tempo. Assim arde “o jogo do fogo eternamente vivo” sem se consumir por completo. O vir-a-ser que se expressa através das imagens da criação estética, feita pelo artista, e da criança, nesse jogo fluido e permanente é inocente. Não há culpa, o vir-a-ser é inocência. Por isso, na sua inocência os valores e juízos morais não lhe são aplicáveis, já que a sua avaliação só pode ser feita no horizonte trágico, na dimensão agonística. Em Heráclito se apresenta uma afirmação trágica do devir, e, portanto, uma consideração extramoral e estética da existência. Nietzsche vê nele uma transvaloração estética da existência.

As palavras de Nietzsche acerca do jogo da criança e da sua inocência criativa nos remetem a duas citações importantes. A primeira é um fragmento de Heráclito, onde se lê: “O tempo é criança jogando e brincando” (DK 52). A outra está no discurso “Das três metamorfoses” em *Assim falou Zaratustra*: “Mas dissei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança?”. Porque ela é “inocência” e “esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”. Na continuação da apresentação da criança, Nietzsche explica para quê ela *diz-sim*: “para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo”. Na percepção do tempo encontramos o *agón* de modo muito interessante, porque a temporalidade é a nossa condição, não há como não *estar no tempo*. Ele nos atravessa, nós atravessamos nele a existência. Tudo o que “somos”, “foi” e “será” testemunha a favor do caráter agonístico do mundo, pois no tempo sentimos que o mar no qual navegamos ou o brinquedo com o qual brincamos estão sujeitos ao começo e ao fim, tudo passa e tudo retorna. O tempo é a marca indelével do devir, não uma testemunha no sentido moral, como se o devir estivesse sob acusação, mas antes, ele é um monumento, uma obra de arte, um vestígio de que o trágico não pode ser condenado, porque ele representa aquilo que embeleza a vida, aquilo no qual a vida acontece. A criança “chama à vida outros mundos”, e conquista para si o seu mundo, pois ela por ser perenemente um “novo começo” nos recorda Dionísio esquartejado que

ressurge em cada primavera, criando para si outros mundos nos quais as potências vitais podem ser afirmadas em todos os seus aspectos.

A dimensão estética do trágico não pode ser excluída em hipótese alguma. Sem ela, caímos no perigo da moral. Por meio da inocência do artista que apenas cria, cria sem intenções ou preconceitos morais, está inserida a possibilidade da construção de si. A criança e o artista criam valores pelos quais se torna possível viver. Nietzsche tinha razão quando afirmou que em Heráclito encontrava uma sabedoria trágica. O filósofo grego soube na sua singularidade dizer sim a tudo aquilo que poderia ser causa de negação e condenação. Sim ao devir, sim ao tempo, sim à inocência criativa do jogo agonístico, mas também lúdico do mundo e da existência. A força do seu sim nos indica o que significa uma transvaloração estética: a aceitação do *agón*, a decisão de jogar esse jogo no qual não há trégua nem termo, somente as contradições, forças que se enfrentam, e *enquanto são*, deixam de ser, e no deixar de ser *são*. Heráclito reconcilia a existência consigo, pois a afirma na sua totalidade antagônica, trágica. Sua sabedoria trágica está em dizer-sim ao devir, e por isso, afirma o mundo. Nota-se que a travessia do niilismo acontece quando nós enfrentemos o problema com seriedade, percebendo que as categorias com as quais havíamos tentado atribuir ao mundo um valor, por meio dos conceitos de “fim”, “unidade” e “ser” já não funcionam como a resposta. Do mesmo modo, criamos em vão um “mundo verdadeiro”, em oposição a este mundo, e começamos a chamar o mundo do devir de falso. A verdade está em outro lugar, novamente condenação a este mundo. Somente o sim como a aceitação do vir-a-ser nos conduz num primeiro momento à superação do niilismo, pois como afirma Nietzsche: “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para mais nada serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la”.²⁸⁸ E, no trecho seguinte, ele conclui: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo nos restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve: fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra])”.²⁸⁹

²⁸⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, §5.

²⁸⁹ *Ibid.*, §6.

3.3 Transvaloração trágica do sofrimento

Em *O nascimento da tragédia* há um esforço para compreender o modo como os gregos lidaram com os sofrimentos e dores da existência. A tragicidade da existência situa-se na tarefa de afirmação da vida na sua totalidade. Assim, o afirmador quer tudo, quer a vida como ela é: quer igualmente a vida e a morte, a dor e o prazer, e todas as dicotomias que são inerentes ao mundo. Visto por este ângulo, a exaltação do *sim* para o sofrimento parece encobrir as dificuldades concretas de vivenciar o sofrimento. Quando Nietzsche nos diz que é preciso dizer sim à vida, “mesmo em seus problemas mais duros e estranhos”²⁹⁰ a tarefa parece simples, mas não é. Sabendo desta dificuldade que temos em face ao sofrimento, Nietzsche escreve: “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido”²⁹¹. O sofrimento pode ser suportado desde que exista um sentido, isto é, uma interpretação que lhe atribua um valor, um “fim”. No aforismo intitulado *O que é romantismo da Gaia ciência*, o filósofo afirma:

Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.²⁹²

A “abundância de vida” e o “empobrecimento de vida” são, de acordo com Wotling, “determinações características da vontade de poder”, que se traduzem “por duas interpretações divergentes do sofrimento”: à primeira, Nietzsche dá o nome de “trágica” ou “dionisíaca”, à segunda, “niilista”.²⁹³ Partindo desta distinção, investigaremos como o sentido trágico possibilita a transvaloração estética da existência na sua travessia de superação do niilismo. Neste sentido, a reflexão sobre os gregos feita em *O nascimento da tragédia* traduz com bastante clareza como essas duas interpretações são engendradas e o seu alcance na cultura dos helenos.

Em que consiste a singularidade dos helenos? Para Machado, ela “se encontra na correlação entre uma sensibilidade exacerbada para o sofrimento e uma extraordinária sensibilidade artística que caracteriza os gregos e que se explica pela força de seus instintos”

²⁹⁰ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §3.

²⁹¹ *Genealogia da moral*, II, §7.

²⁹² *Gaia ciência*, §370.

²⁹³ WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, p.184.

²⁹⁴. Podemos pensar que os gregos tinham um grande apreço pela existência que se manifesta por meio da arte. Desta maneira, diante do horror da existência, imersos nas dores e sofrimentos inerentes à vida, os gregos não buscaram uma fuga ascética ou a negação do caráter agonístico e sofredor da vida que se constitui no jogo, no *agón* do vir-a-ser. Antes, criaram esteticamente possibilidades de vida.

O sofrimento faz parte da vida, é inevitável. O que nos diferencia uns dos outros é a interpretação que fazemos dele. Os gregos experimentaram o sofrimento de uma forma mais intensa, pois não apenas compreenderam que há momentos nos quais o homem sofre, como por exemplo diante da morte de alguém que se ama ou quando se cai em desonra. O sábio Sileno situa um horizonte ainda mais difícil, quase insuportável para os gregos, pois segundo o sábio, a existência é em si sofredora. Por isso, afirma: “Extirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém o melhor para ti é logo morrer”. ²⁹⁵ Diante do pessimismo e do absurdo em face de uma existência sem sentido e, por isso, sofredora, os gregos criaram os deuses olímpicos para que lhes fosse possível viver. Sentindo “os temores e os horrores de existir” tiveram de colocar entre eles e a vida, essa imagem “resplandecente”. ²⁹⁶

Estes dois aspectos são fundamentais para a compreensão do surgimento da tragédia, pois criaram as condições para o seu nascimento: de um lado, o horror da existência e uma “sensibilidade exacerbada para o sofrimento”, de outro, a necessidade de embelezamento da vida para que ela se tornasse suportável. O aspecto do embelezamento culmina na criação dos deuses, como um “espelho transfigurador”. Mesmo com a criação dos deuses olímpicos, os gregos não deixaram de sofrer, mas encontraram uma via de acesso ao âmago da existência e do mundo: o trágico. Não se trata aqui de sublimar a dor e o sofrimento, resignar-se, purificar-se, ajoelhar-se e crer que eles redimirão o mundo. Os gregos, ao aceitarem a tragicidade, afirmaram o sofrimento como parte da existência, portanto, através dos seus deuses podem pronunciar um sim à existência. Como nos diz Nietzsche, “Assim, os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem”. Desta forma há uma inversão substancial da sabedoria de Sileno: contra o desejo de “não ter nascido”, “não ser”, não existir e morrer logo, já que se existe, os gregos impõem a sua vontade de continuar vivendo: “A pior coisa de todas

²⁹⁴ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*, p.17.

²⁹⁵ *O nascimento da tragédia*, §3.

²⁹⁶ *Ibid.*

é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia”.²⁹⁷ O sofrimento e a dor não são algo do qual devemos fugir, mas algo que se deve aceitar, acolher, embelezar.

A relação entre sofrimento, arte e vida conduz os gregos à exaltação da existência e ao desejo de viver. O trágico reconcilia os antagonismos imanentes da efetividade e celebra a sua força transfiguradora da existência, pela afirmação da totalidade dos acontecimentos. No trágico há o *agón* perfeito entre os impulsos estéticos da natureza, pois o apolíneo e o dionisíaco em luta constante entre si não destroem um ao outro, mas no seu jogo, no seu combate criam. Por isso, “O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte”, afirmou Nietzsche.²⁹⁸ Deste modo, Barros afirma que:

na arte grega, o não mascaramento da verdade essencial do mundo em sua crueldade – fonte incessante e intransponível de sofrimento – consiste em uma justificativa estética da existência, por meio da qual os gregos não apenas superaram o pessimismo diante do existir, como ainda lograram produzir uma cultura exuberante e afirmativa.²⁹⁹

O problema não é o sofrimento, porém o modo como nos apropriamos dele. A interpretação que pode ser feita do sofrimento resulta das configurações da vontade de poder. Uma vontade de poder forte é capaz de colher do sofrimento algo que lhe impulse, que a faça crescer. Neste sentido, um processo de afirmação do sofrimento só pode ser realizado por uma vontade forte, por uma vontade de poder que ao sofrer não se resigna, não o interioriza como fruto de um castigo, culpando-se e desejando que tamanha dor desaparecesse. Os sofredores que “sofrem da abundância de vida” querem o sofrimento, porque ele é parte integrante da vida e renunciar a sua vivência é querer a vida pela metade, é ser incapaz do grande sim dionisíaco.

Uma vontade de poder fraca na qual haja um processo decadente por meio do qual as forças estejam em desagregação não encontra no sofrimento nada do qual possa se apropriar para crescer. Pelo contrário, por meio dele se nega ainda mais a existência. Os sofredores que sofrem do “empobrecimento de vida” fazem do sofrimento um argumento contra a vida. Assim, porque há dor e sofrimento, porque não há nada que console o homem e como não há como não sofrer, é preciso se resignar, condenar a vida, culpá-la. A vontade de poder fraca faz do sofrimento uma causa de negação da existência, tornando-a indigna de ser vivida. Ao mesmo

²⁹⁷ *O nascimento da tragédia*, §3.

²⁹⁸ *Ibid*, §1.

²⁹⁹ BARROS, Roberto. *Nietzsche: além do homem e idealidade estética*, p.31

tempo em que se ressentente, culpa a si mesmo e ao devir, os sofredores niilistas sofrem da ausência de sentido do sofrimento.

A relação trágica com o sofrimento não se traduz na ascese, pois se assim o fosse, ela nada mais seria que uma vontade de nada, uma manifestação do niilismo, uma espécie de empobrecimento vital. O modo como o trágico afirma o sofrimento consiste até mesmo no desejo dele, como Nietzsche nos ensina:

existe uma vontade de trágico e de pessimismo que é a marca tanto do rigor como da força do intelecto (do gosto, do sentimento, da consciência). Não tememos, com essa vontade no coração, o que há de temível e duvidoso em toda existência: nós até o buscamos. Por trás dessa vontade se encontra a coragem, o orgulho, o anseio por um grande inimigo.³⁰⁰

O sim dionisíaco que não se resigna à dor, antes, a desejando, é “uma marca tanto do rigor como da força do intelecto”. Enquanto o sofredor niilista tenta fugir da dor e apartá-la da existência, o trágico a assume, até a busca. A “vontade de trágico” é um sintoma de uma vontade de poder forte, que quer se expandir e que se utiliza da sua dimensão estética, criadora para embelezar “o que há de temível e duvidoso em toda existência”. Em *Aurora*, Nietzsche descreve a dor como um tirano que quer que “testemunhemos contra a vida”, fazendo reiteradas “insinuações” a fim de nos convencer da força que o sofrimento exerce sobre nós quase como uma maldição. A afirmação trágica do sofrimento, o dizer sim a toda dor é, segundo Nietzsche, “tomar o partido justamente da vida contra o tirano”.³⁰¹

De acordo com Wotling, “se o homem dionisíaco pode ser definido como criador, a vontade de poder declinante não é, por seu turno, inatividade absoluta. Mesmo enfraquecida, ela permanece, por natureza, criadora, mas a qualidade da criação que chega a produzir se altera”.³⁰² Enquanto a vontade de poder forte diz sim à vida e ao devir, afirmando os antagonismos, a vontade de poder declinante engendra interpretações hostis à vida, negando-a. Ainda segundo Wotling, a criação torna-se reativa, uma vez que visa a dissolução do trágico, funcionando, como “um protesto contra a dureza das condições inerentes à vida orgânica”.

Há na criação reativa um esforço para fazer desaparecer o sofrimento, para negá-lo. A dor que é insuportável necessita de narcóticos, pois através deles torna-se possível viver. Os narcóticos representam uma reação niilista em face do sofrimento e exatamente por isso estão entranhados na Modernidade decadente, conforme Nietzsche expressa na *Gaia ciência*: “Oh,

³⁰⁰ *Humano, demasiado humano*, II, “Prólogo”, §7.

³⁰¹ *Aurora*, §114.

³⁰² WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, p.186.

quem nos contará toda a história dos narcóticos! – É quase a história da ‘cultura’, da chamada cultura superior!”.³⁰³ De acordo com Wotling, é possível elencar três narcóticos dos quais o niilista lança mão na sua interpretação do sofrimento: o fanatismo, a vingança, a superestimação da razão.³⁰⁴

Contra a vontade de poder forte que cria naturalmente por expansão de si mesma, manifesta-se a vontade de poder declinante que cria qualitativamente de forma inferior. A abundância de vida promove a criação, a ação, a interpretação trágica. Enquanto o estado de penúria vital cria por reação à afirmação dionisiaca. Assim, o fanatismo é um narcótico criado reativamente como resposta aos desafios da existência, e, como afirma Wotling, “só se manifesta para negar uma realidade que o fraco não tem força para interpretar e que o faz sofrer”. Enquanto narcótico, o fanatismo é apenas “a consequência da fraqueza da vontade”.³⁰⁵ Para Nietzsche:

Pois o fanatismo é a única “força de vontade” que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensorio-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua *fé*.³⁰⁶

A vingança é o segundo narcótico que implica, ao mesmo tempo, uma descarga das emoções e a observação do modo como essa descarga atua sobre o outro a quem ela se endereçou. A vontade de poder fraca e reativa, ao descarregar no outro as suas paixões, torna-o objeto de sua vingança, pois como não é possível deixar de sofrer, resta vingar-se do sofrimento não contra o próprio sofrimento, o que também é impossível, mas apenas no outro. Assim, essa vontade de poder alcançaria um aumento do sentimento de poder, consistindo numa troca de sofrimento e por meio dela haveria uma inversão das relações de dominação.³⁰⁷

Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente narcótico para tormentos de qualquer espécie.³⁰⁸

³⁰³³⁰³ *Gaia ciência*, §86.

³⁰⁴ WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, p.189-191.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.189.

³⁰⁶ *Gaia ciência*, §347,

³⁰⁷ Ver WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, p.190.

³⁰⁸ *Genealogia da moral*, III, §15.

Os sofredores niilistas, aqueles nos quais a vontade de poder é vontade de nada, isto é, luta constante das forças para a desagregação do todo, sentem a necessidade de descarregar em alguém os seus afetos. O narcótico da vingança procura incessantemente por culpados, pois, ao tentar culpabilizar o outro por toda dor, ele parece encontrar alguma satisfação, algum aumento do sentimento de poder. Expressão da força reativa da vontade de poder declinante, o narcótico da vingança transforma em “malfeitor o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo”, segundo Nietzsche. Ao reconhecer o sofrimento, ele procura um culpado, porque deve haver algum e “assim pensa toda ovelha doente”. Todavia, a vingança como narcótico em face ao sofrimento é algo em vão, já que o sacerdote ascético olha para o sofredor e lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!...*”.³⁰⁹

O terceiro narcótico é a valorização da racionalidade. Diante do sofrimento experimentado devido à tragicidade da existência, a dor tirana apresenta-se com o seu sem-sentido, insistindo em procurar a sua causa. Assim, o sofredor padece da ausência de razões.³¹⁰ Nietzsche, ao tratar do ideal ascético na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, afirma que se desconsideramos esse ideal, a existência do “animal homem” não teve nenhum sentido ou finalidade. Sem o ideal ascético o homem carecia da resposta sobre o seu *para quê*. Nesta lacuna, o niilismo tornava-se presente: “Em vão!”.³¹¹ Nietzsche afirma ainda sobre o homem que:

ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!*³¹²

A supervalorização da razão encontra no socratismo a sua máxima expressão, conforme declara Nietzsche: “A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida”.

³¹³ A confiança inabalável na racionalidade como narcótico para superar a dor é, para Wotling,

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ “A dor pergunta sempre pela causa, enquanto o prazer tende a ficar consigo mesmo e não olhar para trás”. (*Gaia ciência*, §13).

³¹¹ *Genealogia da moral*, III, §28.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

“o sinal de uma vontade de poder enfraquecida, que procura um sentido a esse sofrimento, porque não pode assimilá-lo espontaneamente: a interpretação moral da realidade lhe fornece esse sentido”.³¹⁴ No entanto, o sentido dado ao sofrimento através da razão que engendra uma moral – o que fica claro no ideal ascético – não é capaz de isentar a existência do sofrimento. Dar um sentido ao sofrer pode até ter um efeito narcótico, mas a longo prazo provoca o agravamento da enfermidade, do niilismo, tendo em vista aquilo que Nietzsche disse acerca da interpretação feita pelo ideal ascético: “A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento pela perspectiva da *culpa*...”.³¹⁵ Algo semelhante se lê em *Aurora* no aforismo “Onde estão os novos médicos da alma?”:

Foi através dos meios de consolo que a vida recebeu o fundamental caráter sofredor em que hoje se crê; a maior doença dos homens surgiu do combate a suas doenças, e os aparentes remédios produziram, a longo prazo, algo pior do que aquilo que deveriam eliminar. Por desconhecimento, os recursos momentaneamente eficazes, anestésicos e inebriantes, chamados de “consolações”, foram tidos como os verdadeiros remédios, e nem mesmo se notou que o preço pago por esses alívios imediatos era frequentemente uma piora geral e profunda do mal-estar, que os doentes iriam sofrer as consequências da embriaguez e, depois, a privação da embriaguez, e, depois ainda, uma oprimente sensação geral de inquietude, agitação nervosa e indisposição.³¹⁶

Os narcóticos foram consolações niilistas pelas quais os que sofrem do empobrecimento de vida responderam ao problema do sofrimento. Dado ao enfraquecimento da vontade de poder, criaram qualitativamente meios inferiores para dar um sentido ao sofrer. No entanto, “esses alívios imediatos” cobraram um preço alto ao agravarem o estado enfermo gerando “uma piora geral e profunda do mal-estar”. Todas as rotas de fuga percorridas não puderam conduzir à solução do drama da existência trágica e agonística. Definitivamente nem o fanatismo, a vingança e a supervalorização da razão podem anular ou mascarar aquilo que está posto no devir: a dor é indispensável à vida.

O sentido trágico do sofrimento afirma a dor, transvalora a dor, apropriando-se dela. A vontade de poder forte que caracteriza os que sofrem de abundância de vida empreende a criação de uma interpretação estética da dor. Desta maneira, o trágico toma o partido da vida contra a tirania da dor, o que significa afirmar o caráter agonístico da efetividade no qual o

³¹⁴ WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, p.366.

³¹⁵ *Genealogia da moral*, III, §28.

³¹⁶ *Aurora*, §52.

dionisíaco emerge como a força afirmativa a tudo aquilo que foi julgado, condenado e punido por meio de longos anos de interpretação niilista do devir e da existência. Só há um remédio para a dor: o trágico. Ele não anula o sofrimento, não visa o apaziguamento dos conflitos próprios da vida. Pelo contrário, ele deseja o sofrer, não para se tornar um mártir, ou por prazer pela dor. Antes, porque sabe que pode transfigurá-la como fizeram os gregos. A sabedoria de Sileno foi superada pela sabedoria trágica: em resposta ao sofrimento, à dor, não mais o desejo de não ser, nada ser e morrer logo; apenas o sim, o sim a todo horror e ao mais temível, não para horrorizar-se ou temer-se, porém para transvalorar esteticamente, tragicamente, dizendo o sim dionisíaco.

3.4 Transvaloração trágica de si

A transvaloração trágica é a estética, pois é valorar a partir de outro horizonte interpretativo, superando a moral por meio de valores estéticos. Nietzsche chega a afirmar que *O nascimento da tragédia* havia sido a sua primeira transvaloração de todos os valores e se reconhece como “o último discípulo do filósofo Dionísio”.³¹⁷ Ao mesmo tempo, polemizando contra o cristianismo afirma que “ele não é nem apolíneo, nem dionisíaco; *nega* todos os valores *estéticos* – os únicos valores que *O nascimento da tragédia* reconhece”, enquanto “no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da afirmação”.³¹⁸

A transvaloração estética da existência só pode acontecer sob o signo de Dionísio, no fenômeno do trágico, cujo *dizer-sim* ao devir e ao sofrimento aponta para a urgência de uma criação de si como o corolário da aceitação e da vivência trágicas. Em três momentos distintos Nietzsche expõe a inevitabilidade da justificativa estética. No prefácio *Tentativa de autocrítica* declara que “a existência do mundo só se *justifica* como fenômeno estético”;³¹⁹ Em *O nascimento da tragédia*, declara do seguinte modo: “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo justificar-se eternamente”;³²⁰ Na *Gaia ciência* diz algo parecido, “Como

³¹⁷ *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, §5.

³¹⁸ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

³¹⁹ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

³²⁰ *O nascimento da tragédia*, §5.

fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno”.³²¹

A existência se justifica como fenômeno estético. O estético é o dionisíaco, portanto, o trágico, o “*pathos* filosófico” por excelência no qual reside a maior afirmação.³²² Justificar traz em si o sentido de apresentar as razões de algo, provar que não poderia ser de outra forma, tornar válido. Assim, respectivamente, justificar pode ser compreendido como fundamentar, demonstrar (provar), legitimar. A existência só pode ser explicada e compreendida a partir da estética. E, só como fenômeno estético, ou seja, qualquer interpretação que não seja a estética é incapaz de abarcar a existência na sua totalidade, justamente porque o trágico é o conceito pelo qual Nietzsche descreve o caminho de afirmação total dos antagonismos, porque o trágico é *enquanto agôn*. Por fim, a legitimidade da existência, ou melhor, o seu processo de legitimação não pode ser empreendido pela via da moral, pois ela é a sua condenação. Logo, toda legitimação precisa ser feita através de uma interpretação estética. Contudo, não se deve confundir justificação com a busca de uma fundamentação metafísica ou com uma avaliação moral na qual a existência precisaria de uma redenção.

A justificação estética da existência alcança o seu ápice na transvaloração de si. Assim, é preciso transvalorar a subjetividade, isto significa que a vontade de poder forte cria uma interpretação trágica acerca do *eu*. A fórmula que sintetiza esta experiência é descoberta por Nietzsche nas *Odes Píticas* de Píndaro, e ele a reescreve: “Como alguém se torna o que é”. Tomada como subtítulo de sua narrativa autobiográfica na qual Nietzsche nos conta o seu vir-a-ser, o como chegou a ser quem é, a frase aparece, contudo, pela primeira vez em grego “no imperativo e epígrafe” de um trabalho de juventude sobre Teognis: “Torna-te o que tu és”, como afirma Larrosa.³²³ Reaparece em *Schopenhauer como educador* com algumas nuances, depois em *Humano, demasiado humano*, I,³²⁴ e em dois momentos da *Gaia ciência*,³²⁵ e ainda a reescreve em três textos de *Assim falou Zaratustra*³²⁶ e no parágrafo 9 de *Por que sou tão inteligente* em *Ecce homo*. Fora algumas cartas e frases similares como “encontrar-se”, “cultivar-se”, fazer-se a si próprio”, como recorda Larrosa.³²⁷

³²¹ *Gaia ciência*, §107.

³²² *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, §5; *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §3.

³²³ LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*, p.41.

³²⁴ “Numa humanidade altamente desenvolvida como a de hoje, cada um tem da natureza a possibilidade de alcançar vários talentos. Cada qual possui *talento nato*, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, *se torne aquilo que é*, ou seja, o descarregar em obras e ações” (*Humano, demasiado humano*, I, §263).

³²⁵ *Gaia ciência*, §270 e 335.

³²⁶ *Assim falou Zaratustra*, III, “O convalescente”; IV, “A oferenda do mel”, “A sanguessuga”.

³²⁷ LARROSA, Jorge. *Op. Cit.*, p.42.

O fio condutor desta investigação seguirá uma abordagem cronológica em torno das aparições do *dictum* de Píndaro nas obras de Nietzsche. A afirmação de si, a criação estética da existência, relaciona-se com a *Bildung*, enquanto descreve um caminho de autoformação, autocriação. Portanto, ao realizar a análise da frase, teremos sempre no horizonte a sua relação com a ideia de formação, de *Bildung* e ao mesmo tempo, assumindo a relação deste conceito com o de *bildungsroman*, tomaremos a frase de Píndaro como uma expressão dele.³²⁸ *Bildung* pode ser compreendida, de acordo com Larrosa, “como a ideia que subjaz ao relato do processo temporal pelo qual um indivíduo singular alcança sua própria forma, constitui sua própria identidade, configura sua particular humanidade ou, definitivamente, converte-se no que se é”.

329

Na *III Consideração Extemporânea* encontramos a primeira aparição da frase de Píndaro, com algumas nuances. *Schopenhauer como educador*, é um texto no qual se vê “inquietude”, “desassossego”, “decisão”, “autoexigência”, um tom combativo de Nietzsche contra o seu o seu tempo, do homem contra a sua época e cultura.³³⁰ Nietzsche começa o texto realizando uma avaliação dos seus contemporâneos através da figura do *viajante*. A máscara do viajante é muito significativa, pois ele representa desprendimento, liberdade, o estar a caminho. Assim, ele tem uma visão mais ampla, não se limita aos costumes e valores de sua cultura, do seu lugar. Ao mesmo tempo, o viajante não pertence ao lugar onde está, a sua existência é sempre uma travessia, um não pertencimento, um saudável inconformismo e rebeldia.

Ao ser perguntado que natureza encontrou nos homens em todos os lugares, o viajante que viu muitos países e povos e vários continentes respondeu: eles têm uma propensão à preguiça. Alguns acharão que ele teria respondido com mais justeza e razão: todos são timoratos. Eles se escondem atrás de costumes e opiniões.³³¹

O viajante é um conhecedor dos homens, capaz de avaliar a sua natureza mais íntima. Com um tom pessimista, ele não titubeia ao afirmar que em todos os lugares e em todas as

³²⁸ Para Larrosa, a ideia de *Bildung* é a ideia de formação. E enquanto tal, “articula-se, ao mesmo tempo, em três unidades de discursos diferentes”. Em primeiro lugar move-se no horizonte da Filosofia e das Ciências Humanas, “daquelas disciplinas que se configuram a partir de uma materialidade textual e histórica”, ou seja, “daquelas disciplinas cujo objeto é um texto”. Em segundo lugar, parte-se da compreensão que a Pedagogia tem deste conceito, tendo em vista o seu papel formativo das humanidades, levando em consideração uma formação humanística em oposição “a uma ideia de educação mais pragmática, mais instrumental e mais técnico-científica”. Em terceiro lugar, articula-se com um “subgênero de novela, na novela de formação, no *bildungsroman*, nesse subgênero narrativo que tem seu modelo no *Wilhelm Meister*, de Goethe”. (LARROSA, Jorge. *Op. Cit.*, p.43-44).

³²⁹ LARROSA, Jorge. *Op. Cit.*, p.45.

³³⁰ *Ibid.*, p.47.

³³¹ III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador, §1, p.161. In: SOBRINHO, Noéli Correia de Melo (Org). *Escritos Sobre Educação: Friedrich Nietzsche*.

culturas, viu em todos os homens a preguiça como o seu traço fundamental, ou como alguns prefeririam que ele tivesse dito, covardia. O viajante ao avaliar a natureza humana universaliza os defeitos – preguiça e covardia – que havia encontrado em alguns. Agora eles definem a *todos*. No entanto, como o viajante não pertence à cultura na qual está, como está provisoriamente aqui e ali, o seu olhar tem a pretensão de profundidade, mas a sua avaliação está na superfície. O seu juízo nasce de uma impressão que vem de fora, sendo assim, situa-se sempre na exterioridade.

De uma perspectiva geral na qual considera a massa, o homem como animal de rebanho preguiçoso e covarde, o viajante problematiza o fato de que “todo homem sabe muito bem que não se vive no mundo senão uma vez, na condição de único, e que nenhum acaso, por mais estranho que seja, combinará pela segunda vez uma multiplicidade tão diversa nesse todo único que se é”. Ora, mas se o homem sabe que é único, por que se esconde atrás dos costumes e opiniões? Por que esconde de si este sentimento da sua singularidade “como se tivesse um remorso na consciência”? O que Nietzsche questiona neste momento é de onde vem esse sentimento de pertencimento ao rebanho, de conformismo, de adequação que o faz “pensar e agir” como animal de rebanho. Novamente a resposta do viajante: a propensão à preguiça.³³²

Nietzsche começa a desenhar o cenário da oposição entre o homem, animal de rebanho, gregário, massificado, preguiçoso e conformado com a cultura e seus respectivos valores, crenças, costumes e opiniões, e o homem como ser singular, aquele que tem a consciência do que lhe torna único. Definido o cenário conflituoso, trava-se a guerra, como afirma Larrosa, Nietzsche “vai estabelecer a questão da subjetivação como uma luta entre o convencionalismo do agrupamento e a ânsia de singularidade do indivíduo”. Na sequência do texto, Nietzsche apresenta a importância dos artistas e dos filósofos (grandes pensadores) para a realização da singularização contra os valores vigentes.

Somente os artistas detestam este andar negligente, com passos contados, com modos emprestados e opiniões postizas, e revelam o segredo, a má-consciência de cada um, o princípio segundo o qual todo homem é um milagre irrepetível; somente eles se atrevem nos mostrar o homem tal como ele propriamente é, e tal como ele é único e original em cada movimento dos seus músculos, e mais ainda, que ele é belo e digno de consideração segundo a estrita coerência da sua unicidade, que ele é novo e incrível como todas as obras da natureza e de maneira nenhuma tedioso.³³³

³³² *Ibid.*, §1, p.162-163.

³³³ *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §1, p.162.

O olhar do artista é fundamental, pois ele vê o que há de único, portanto, de singular em cada um. A sua singularidade é estetizada por meio do artista que mostra a cada homem que ele é “belo” e “digno de consideração”. O artista é um instrumento de negação e afirmação de aspectos aos quais se deve *dizer não* e *dizer sim* no processo de construção de si. Nega-se a interiorização dos costumes, a massificação, este modo de andar descuidado. O *andar* aqui significa a vida, sendo assim, os artistas dizem não, precisam dizê-lo, à vida que não cuida de si mesma, pois já se acostumou “com modos emprestados e opiniões postças”. Porém, também se faz necessária a afirmação que se situa na negação do “convencionalismo do agrupamento” por meio do *sim* àquilo que se é, ainda que neste instante não haja uma clareza sobre a singularidade que se é, sabe-se, contudo, que se é singular.

Nietzsche apresenta a figura do “grande pensador”,³³⁴ o filósofo, aquele que, segundo Larrosa, é “capaz da generalização e do juízo” e que por isso vai “ensinar a arte da valoração e, portanto, o desprezo”.³³⁵ O filósofo despreza a preguiça que torna os homens “mercadorias fabricadas em série”, nos diz Nietzsche.³³⁶ As mercadorias feitas sequencialmente não se diferenciam umas das outras. No processo de produção as diferenças são eliminadas porque indicam defeitos. Deste modo, cada produto deve se igualar o máximo possível do outro, sob pena de ser descartado caso a diferença se apresente. O “grande pensador” ao desprezar a preguiça, despreza porque precisa rejeitá-la, isto é, precisa negá-la para que se negue o seu produto, a massificação. Em vistas da defesa das diferenças como elemento constituinte da singularidade, o filósofo *diz não* a todo conformismo que impede o homem de ser aquilo que é.

Após a apresentação das figuras do artista e do filósofo, e do modo como eles contribuem no processo de singularização, Nietzsche reescreve o *dictum* de Píndaro como um imperativo da consciência: “O homem que não quer pertencer à massa só precisa deixar de ser indulgente para consigo mesmo; que ele siga a sua consciência que lhe grita: ‘Sê tu mesmo, tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas’”.³³⁷ Aquilo que se é só pode ser compreendido a partir daquilo que não se é. O grito da consciência é um imperativo negativo, porque ela grita em primeiro lugar para “o homem que não quer pertencer à massa”, por isso, já há nesse homem uma inadequação entre si e a massa, entre o que faz, pensa e deseja, e aquilo que o rebanho quer que ele faça, pense e deseje. É na fronteira, nesta linha tênue, entre o apelo a ser o que se é, o

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ LARROSA, Jorge, *Op. Cit.*, p.49.

³³⁶ *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §1, p.

³³⁷ *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §1, p.162.

não ser aquilo que se é, que se situa a possibilidade de pensamento de um processo de subjetivação, compreendido como construção estética, trágica de si.

Em *Schopenhauer como Educador*, a fórmula adquire o caráter agonístico por ser um imperativo negativo que impele o homem a lutar contra a sua época e contra si mesmo. O combate contra si é necessário enquanto este *si* for o resultado da interiorização do modo de ser de uma sociedade. Neste *enquanto* está inserida a marca da temporalidade, uma vez que o imperativo nega o tempo no qual se é, e conclama à rebelião contra esse tempo. Nietzsche afirma ainda que:

Toda alma jovem ouve este apelo dia e noite, e estremece; pois ela presente a medida de felicidade que lhe é destinada de toda a eternidade, quando pensa na sua verdadeira emancipação: felicidade à qual de modo nenhum alcançará de maneira duradoura, enquanto permanecer nas cadeias da opinião corrente e do medo. E como pode ser desesperada e desprovida de sentido a vida sem esta libertação!³³⁸

Nietzsche relaciona os conceitos de felicidade, de emancipação (libertação e liberdade), de tempo (temporalidade), de desespero (angústia), de sentido da vida, com a frase “Sê tu mesmo!”. O fato de que o homem venha a ser ele mesmo envolve a felicidade à medida que se não realizar este imperativo da consciência, corre o risco de não ser feliz. A ideia de felicidade articula-se estreitamente com a singularidade, e, por sua vez, com o processo percorrido para tornar-se o que é. A emancipação só é possível se cada um reivindicar para si o enfrentamento com a cultura, a “opinião corrente”. Tudo isto se vivencia no tempo, no instante, no *enquanto*, isto é, *enquanto* o indivíduo ouve o imperativo da sua consciência que lhe grita ordenando que se seja ele mesmo, ouve também a afirmação da consciência que lhe diz que a sua singularidade não corresponde ao que ele é naquele momento. O *enquanto* pode ser pensado como marca, sinal, vestígio do *agón*, da luta que se trava para vivenciar o imperativo de liberação, como um “voto solene”, para usar uma expressão de Larrosa.³³⁹ Por fim, Nietzsche presente e anuncia, ainda de modo velado na primeira seção, que o *tornar-se o que se é* tem a ver com a pergunta sobre o sentido da vida. A vida do homem que ainda não conquistou para si a vivência do imperativo como um “voto solene” de liberação está marcada pelo “desespero” e “desprovida de sentido”. No fim da terceira seção, Nietzsche desvela a questão acerca do valor da vida:

O julgamento dos antigos filósofos gregos sobre o valor da existência diz a respeito desta mais do que pode fazê-lo um julgamento moderno, porque eles tinham sob os olhos e em torno deles a própria vida numa luxuriante perfeição

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ LARROSA, Jorge. *Op. Cit.*, p.50.

e porque, neles, o sentimento do pensador não se extraviava, tal como ocorre conosco, no conflito entre o desejo de liberdade, beleza e grandeza da vida e o instinto de verdade que somente pergunta: Qual é o valor da vida em geral?
340

Retomando a primeira seção na qual a fórmula “Sê tu mesmo!” aparece, Nietzsche intercala na sua análise da época histórica uma crítica ³⁴¹ e uma exaltação do tempo. Por um lado, compreende que ele deveria ser apagado da “história da autêntica emancipação da vida”, pois corresponde ao “momento mais obscuro e desconhecido”, “mais inumano da história”. Talvez uma das razões para esta crítica esteja contida na ideia de que quando não se é aquilo que se é, os homens figuram como mercadorias produzidas em série. Assim, este estado gregário no qual o singular se anula impregna todos os setores da sociedade e da cultura, até atingir o Estado: “não são os homens vigorosos que governam, mas os arremedos de homem, os intérpretes da opinião”. Entretanto, Nietzsche exalta o momento histórico, não por si, mas porque nele cada um é chamado a existir e a ser quem é: “falar sobre este fato inexplicável de vivermos justamente hoje, quando dispomos da extensão infinita do tempo para nascer, quando não possuímos senão o curto lapso de tempo de um hoje e quando é preciso mostrar nele, por que razões e para que fins, aparecemos exatamente agora”. Cada singularidade está no tempo e ele convoca cada um a justificar a sua existência, isto é, dar as razões pelas quais nós existimos. Adiante, Nietzsche nos convida a “assumir diante de nós mesmos a responsabilidade por nossa existência”. ³⁴²

A necessidade de justificativa da existência, a vivência do “tornar-se aquilo que se é” se faz intempestivamente contra a ideia de que nossa existência não passa de uma simples “contingência privada de pensamento”. Tal responsabilidade deve ser assumida com “ousadia” e “temeridade”, pois ela é trágica, isto é, sabemos da nossa finitude, “até porque no melhor ou no pior dos casos, sempre a perderemos”. ³⁴³ Condenados a deixar de ser algum dia, resta-nos o trágico, como afirmação de tudo e de nós. Mas também como negação de tudo e de nós, ou daquilo que em nós não é o que somos e, no entanto, foi assumido como se fosse. Por isso Nietzsche insiste no aspecto agonístico do *dictum*, como luta contra o tempo, como oposição

³⁴⁰ *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §3, p.188.

³⁴¹ A crítica à época histórica será retomada na quarta seção do seguinte modo: “Então, como vê o filósofo a cultura na nossa época? Completamente diferente, é preciso confessar, de todos estes professores de filosofia satisfeitos com o Estado em que vivem. Quando ele pensa na pressa geral, no crescimento vertiginoso da queda, no desaparecimento de todo recolhimento, de toda simplicidade, ele parece quase discernir os sintomas de uma extirpação e de um desenraizamento completos da cultura” (*III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §4, p.193).

³⁴² *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §1, p.163.

³⁴³ *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §1, p.164.

direta ao “convencionalismo do agrupamento”, no qual cada existência reivindica para si a responsabilidade por si, chegando ao ponto de poder afirmar:

Tu não és propriamente nada disso, diz ela para si. Ninguém pode construir a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida – ninguém, exceto tu. Certamente, existem as veredas e as pontes e os semideuses inumeráveis que se oferecerão para te levar para o outro lado do rio, mas somente na medida em que te vendesses inteiramente: tu te colocarias como penhor e te perderias. Há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar. Para onde leva ele? Não perguntes nada, deves seguir este caminho.³⁴⁴

A luta contra o tempo nada mais é do que a luta contra si. Nietzsche ao exaltar Schopenhauer como seu educador, afirma que ele, o mestre, do mesmo modo que todo “grande homem”, sabendo-se “filho do seu tempo e como aquele que sofre, em todo caso, com todas as mazelas deste tempo” ao combater, ele visa aquilo que lhe “impede de ser grande”, o que significa “ser livre” e ser “totalmente si mesmo”. Portanto, no fim, revela-se que “o pretense filho do seu tempo é somente um bastardo”.³⁴⁵ Por quê? Porque ao assumir a responsabilidade pela sua existência, o homem percebe que precisa se colocar contra aquilo que nele corresponde ao gregário, somente assim poderá se afirmar. Na conquista da liberdade está também, indissociavelmente, a conquista de si.

Corre-se o risco, ao interpretar o caráter agonístico da relação homem e cultura, singularidade e massa, de imaginar que Nietzsche estaria pensando na dicotomia interioridade e exterioridade. Embora pareça que a luta do indivíduo contra o seu tempo seja norteadada pelo horizonte daquilo que impacta o que somos, e que justamente por isso, vem de fora mas que é introjetado por nós, não é isso que Nietzsche deixa transparecer no texto, pois quando se questiona como podemos *nos encontrar a nós mesmos?*, Nietzsche não rodeia e diz que esta empreitada é “algo obscuro e velado”. As duas palavras das quais o filósofo lança mão nos indicam que o conhecimento de nós mesmos, o modo como nos encontramos a nós mesmos, assemelham-se ao mistério. E o mistério é exatamente algo obscuro, isto é, que impede parcialmente a nossa visão e o nosso entendimento porque não se deixa abarcar por inteiro. O conhecimento de si e o modo como o atingimos turvam a visão. Nietzsche não descreve o processo de conhecimento de si como um desvelamento, um despir-se, um tirar os véus: “e se

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, §3, p.189.

a lebre tem sete peles, o homem pode bem se despojar setenta vezes das sete peles, mas nem assim poderia dizer: ‘Ah! Por fim, eis o que tu és verdadeiramente, não há mais invólucro’”.³⁴⁶

O imperativo de liberação dito pela consciência por meio do qual nos tornamos seres singulares rompendo com o que há de animal de rebanho em nós não é um “cavar assim em si mesmo e descer à força, pelo caminho mais curto, aos poços do próprio ser”. Nietzsche chama a atenção para esta tentativa, porque ela é “penosa e perigosa”, inclusive ele afirma que corremos o risco de nos ferirmos tão gravemente que nenhum médico poderia nos curar. Só faz sentido querer descer e escavar para dentro de si quando se crê na existência de um *dentro* e um *fora*, uma interioridade que subjaz ao invólucro, constituindo um *eu*. “Sê tu mesmo!”, neste *mesmo* não há o *em si*, pois “tua essência verdadeira não está oculta no fundo de ti, mas colocada infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que tomas comumente como sendo teu eu”.

347

Onde então poderíamos realizar a difícil tarefa da nossa formação rumo ao que somos? Como é possível criar-se? Para Nietzsche, é desnecessário tentar olhar para dentro de si, porque tudo a nossa volta “carrega consigo o testemunho daquilo que somos, as nossas amizades e os nossos ódios, o nosso olhar e o estreitar da nossa mão, a nossa memória e o nosso esquecimento, os nossos livros e os traços da pena”. É no exame do que está ao redor de si que se constrói a singularidade, “uma natureza, uma lei, a lei fundamental do teu verdadeiro eu”. Ora, o tornar-se o que se é adquire ainda mais o aspecto de vivência e ao mesmo tempo, só chegamos a ser o que somos quando somos capazes de retrospectivamente narrar o que verdadeiramente amamos até agora, as coisas que nos atraíram. O chegar a ser o que se é enquanto processo de formação, compreendido como *Bildung* necessita da vivência e da narrativa da vivência, portanto, da memória, tudo isso forma “uma escada graduada através da qual até agora te elevaste até teu eu”.³⁴⁸ De acordo com Viesenteiner:

Embora Nietzsche nunca tenha elaborado sistematicamente os conceitos de cultivo e vivência (*Erlebnis*), ambos são noções decisivas à fórmula ‘tornar-se o que se é’, bem como condições para uma fenomenologia da ação moral em Nietzsche. ‘Tornar-se o que se é’ só pode ocorrer em condições concretas da vida e, neste caso, através do cultivo do homem em suas vivências. Essencialmente fluidas, as condições da construção da ação em Nietzsche podem também sempre deslocar seu sentido, na medida em que as condições mesmas da vida são sempre fluidas. Em todo caso, o homem já sempre está em uma situação concreta do mundo e da vida e, neste caso, atravessando suas

³⁴⁶ *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §1, p.164-165.

³⁴⁷ *Ibid.*, §1, p.165.

³⁴⁸ *Ibid.*

próprias vivências, que, por sua vez, devem atuar sobre ele como um cultivo de si na tarefa de ‘tornar-se o que se é’.³⁴⁹

Nietzsche pensa sobre a fluidez das “condições concretas da vida” e, serve-se de uma metáfora bastante sugestiva para marcar o horizonte de crise no qual surge o imperativo de liberação “Sê tu mesmo!”: “o fluxo glacial da Idade Média”. E afirma que “já começou o degelo e com ele um movimento ocorre, gigantesco e devastador. Os blocos se amontoam, todos os rios são inundados e correm perigo”.³⁵⁰ É neste contexto de concretude de sua vida que o homem ouve o grito da sua consciência.

Ao anunciar a singularização como uma negação do tempo e da cultura, que ao negá-los, nega somente a si mesmo, ou uma certa ideia de si construída culturalmente, resultado de uma *Bildung*, a ideia de *bildungsroman* emergiu. Nos romances de formação, o protagonista, normalmente um jovem que tem ainda algo a decidir sobre si mesmo, é posto em movimento em busca das respostas para as suas inquietações e angústias quando surge o viajante.³⁵¹ Este desconhecido, segundo Larrosa:

desperta a nostalgia do longínquo, a nítida sensação de que a vida está em outra parte. O viajante vem de longe para interromper a comodidade do habitual e do acostumado, para produzir a diferença entre o que se é (e agora se está deixando de ser, porque começou a ser estranho e insuportável, radicalmente alheio), e o que se vem a ser. O viajante desfaz o que se é, separa o jovem protagonista de seu mundo e de si mesmo, e o lança a um vir a ser, aberto e indefinido.³⁵²

Uma espécie de eco complementar ao imperativo “Sê tu mesmo!” pode ser encontrado em *Humano, demasiado humano* I, no aforismo 292:

Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada de cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. A época na qual, com tristeza, você se sente lançado, considera-o feliz por essa fortuna; ela lhe diz que atualmente você partilha experiências de que os homens de uma época futura tenham de se privar.

³⁴⁹ VIESENTEINER, J.L. “Cultivo” e vivência (Erlebnis): premissas à construção da tarefa de ‘tornar-se o que se é’ em Nietzsche, p.203-204.

³⁵⁰ *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, §4, p.196.

³⁵¹ Viagem relaciona-se profundamente com experiência, de acordo com Gilvan Fogel: “Assim, perfazendo, performando, perdurando, experiência (*Erfahrung*) é, de algum modo, a *viagem – erfahren* é viajar. Mas sobretudo a viagem verbo e não substantivo, ou seja, trata-se de ser ou estar em viagem, a caminho. [...] Experiência é portanto isto: a, uma viagem. A viagem que se é. A viagem que é, que são as coisas, cada coisa. É assim. Como viagem, que experiência é também envio, destino, destinação, remetimento, relacionamento – *estória*”. (FOGEL, Gilvan. Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar, p.96).

³⁵² LARROSA, Jorge. *Op. Cit.*, p.51.

Este aforismo de *Humano* retoma algumas ideias centrais de *Schopenhauer educador*, mas ao mesmo tempo insere algumas questões relevantes para a investigação acerca da criação de si como transvaloração estética da existência. Nietzsche exorta o homem a se libertar do desgosto com o que se é e a perdoar o *eu*, e o problema que conduz ao desgosto e a ausência de perdão a si mesmo tem alguma relação com a experiência. Antes do convite à reconciliação consigo mesmo, o pensador pede que independentemente de quem formos, o importante é que sejamos a nossa própria experiência. Por experiência podemos compreender uma travessia, um estar a caminho. De acordo com Giacoia, ela se diferencia da vivência, pois enquanto a vivência (*Erlebnis*), “significa viver alguma coisa – estar ainda vivo quando alguma coisa acontece”, a experiência (*Erfahrung*) “indica um processo, uma elaboração, em certo sentido objetivo, de vivências”.³⁵³ A vivência é imediata, a experiência exige um tempo de elaboração.³⁵⁴ No fragmento que citamos, Nietzsche percebe a importância da elaboração das vivências para que se construa uma narrativa de si, assim, só existe um eu, pensado não mais como a substância, quando nos tornamos capazes de fazer experiências. Somente quando costuramos os retalhos das vivências, atravessamos o rio, construímos a ponte, percorremos o caminho que somente nós poderíamos trilhar, sem nos perder, sem que tenhamos nos penhorado.

A segunda aparição da fórmula ocorre em *Gaia ciência*, em dois aforismos, o 270 e o 335. No primeiro aforismo, Nietzsche escreve novamente a fórmula de Píndaro como um imperativo da consciência: “O que diz sua consciência? ‘Torne-se aquilo que você é’”. Se considerarmos a sequência de aforismos que encerra o Livro III da *Gaia ciência*, que vai desde o aforismo 268 até o 275, e ainda o primeiro aforismo do Livro IV, o 276, intitulado *Para o ano novo*, podemos contextualizar melhor o surgimento da fórmula, pois sem esta

³⁵³ GIACOIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p.263.

³⁵⁴ No prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche abre o livro com um texto falando das vivências: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: ‘onde estiver teu tesouro, estará também teu coração’. Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito – levar algo ‘para casa’. Quanto ao mais da vida, as chamadas ‘vivências’, qual de nós pode leva-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta ‘o que foi que soou?’, também nós por vezes abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, ‘o que foi que vivemos?’, e também ‘quem somos realmente?’, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes da nossa vivência, da nossa vida, nosso *ser* – ah! e contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos ‘homens do desconhecimento’...” (*Genealogia da moral*, “Prólogo”, §1).

contextualização ela parece uma flecha lançada ao vento. Nietzsche faz sete perguntas muito pontuais e pessoais no final do Livro III, desde sobre o que torna heroico,³⁵⁵ o que ele acredita,³⁵⁶ o que diz a sua consciência,³⁵⁷ o lugar dos maiores perigos,³⁵⁸ até o que se ama nos outros,³⁵⁹ o que acha ruim,³⁶⁰ a coisa mais humana,³⁶¹ o emblema da liberdade alcançada.³⁶² Cada aforismo indica um passo no caminho de formação de si, pois de alguma forma o que aparece aqui e se deixa entrever é, conforme Larrosa, “um destino para o vir-a-ser, que inclui uma reavaliação dos valores e a afirmação de si, como condição de possibilidade para chegar a ser o que se é”.³⁶³ Já o segundo aforismo, o 335 da *Gaia ciência*, é um aforismo longo se comparado aos que lhe antecedem e aos que lhe sucedem e, nele, está dito:

Viva a física! – Quantas pessoas sabem observar? E, entre as poucas que sabem – quantas observam a si mesmas? “Cada qual é o mais o mais distante de si mesmo” – é o que sabe todo escrutador das entranhas, para seu próprio desgosto; e as palavras “Conhece-te a ti mesmo!” são, na boca de um deus e dirigidas aos homens, quase uma maldade.

Na continuidade do aforismo, Nietzsche volta-se para o mecanismo da consciência que cria juízos morais. As avaliações da consciência aparecem nos homens com a força de verdade que moraliza, que interpreta moralmente: “Minha consciência me diz que é assim; a voz da consciência nunca me é imoral, pois somente ela determina o que deve ser moral!”. O filósofo explica que os valores morais resultam dos “impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências”, e que é fundamental perguntar sobre “Como surgiu isso?” e o que impele a pensar e dar ouvidos a isto ou aquilo, tendo em vista que os juízos morais, a própria moral, tem uma “pré-história”. É o Nietzsche genealogista que fala neste aforismo ao por em xeque a crença na consciência tomada como portadora da verdade. De modo ainda mais profundo, ele indaga sobre “uma consciência por trás de toda consciência”.³⁶⁴

Em outro aforismo, Nietzsche explica melhor como as avaliações são feitas:

Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, um eterno crescimento, de avaliações, de cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações.

³⁵⁵ *Gaia ciência*, §268.

³⁵⁶ *Ibid.*, §269.

³⁵⁷ *Ibid.*, §270.

³⁵⁸ *Ibid.*, §271.

³⁵⁹ *Ibid.*, §272.

³⁶⁰ *Ibid.*, §273.

³⁶¹ *Ibid.*, §274.

³⁶² *Ibid.*, §275.

³⁶³ LARROSA, Jorge. *Op. Cit.*, p.54.

³⁶⁴ *Gaia ciência*, §335.

Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse) permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!³⁶⁵

A fórmula surge no fim do aforismo 335:

Nós, porém, *queremos nos tornar aquele que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos! E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário: temos de ser *físicos*, para podermos ser *criadores* neste sentido.

Nietzsche associa o *dictum* à dimensão estética, pois neste *tornar-se* está o sentimento da própria singularidade e a capacidade de criá-la. Retoma ainda a ideia de experiência ao articular todas essas ideias com os físicos. Ter que ser como físicos significa ter a habilidade da observação e realizar experimentos até alcançar aquilo que se é. Inclui-se na experiência a possibilidade do erro. Todavia, no experimento do “tornar-se o que se é” devemos nos resguardar de qualquer pensamento de previsibilidade diante do processo de formação, como se *o chegar a ser* indicasse algum ideal ou paradigma, quem sabe, até mesmo uma finalidade pré-determinada, e o *que se é* já estivesse posto antes das vivências nas quais se constrói. Não há um *eu* nem antes daquilo que se vive, nem antes da elaboração do que se vive. Do mesmo modo, não há um ponto de partida e de chegada claros no início deste *tornar-se*, não há um alvo a ser atingido, uma meta a ser alcançada, um objetivo a ser concretizado. Aquilo que se colhe das vivências não está lá, é posto por nós quando a vivenciamos e dela fazemos a experiência.

366

De acordo com Viesenteiner, a vivência é um “contra-conceito da razão” e por isso deve ser compreendida como um *pathos*. O *pathos* não é um conceito da razão, “fixo e universal”, e, por isso, o conteúdo dele jamais pode ser determinado conceitualmente, “de modo que se converte em uma noção muito mais estética do que especificamente racional”.³⁶⁷ A partir desta compreensão podemos ler dois aforismos da *Gaia ciência* cujos conteúdos complementam a tarefa de “tornar-se o que se é” a elucidando. No aforismo 290, Nietzsche escreve sobre a

³⁶⁵ *Ibid.*, §301.

³⁶⁶ “O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?” (*Aurora*, “Viver e inventar”, §119).

³⁶⁷ VIESENTEINER, J.L. *Op. Cit.*, p.204.

necessidade de “dar estilo ao caráter” e descreve esta “arte grande e rara” pela perspectiva do domínio de um gosto que cria uma configuração, dando estilo ao que se é: “quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido só um gosto!”. Este gosto organiza a construção avistando “tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico”. No aforismo 299, *O que devemos aprender com os artistas*, Nietzsche torna ainda mais clara o noção estética e o plano artístico que são fundamentais para compreender o “tornar-se o que se é” enquanto *pathos*: “Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas”.

Fica claro que a vivência do “tornar-se o que se é” como *pathos* não se faz pelo anseio de definição de um conceito fixo e universal acerca *do que se é*, isto que se denomina tradicionalmente na filosofia por *eu*. Esta vivência acontece no horizonte da invenção, portanto, ela é eminentemente estética. Assim, a fórmula que Nietzsche toma emprestada de Píndaro, reescrevendo-a com a sua letra e sua assinatura, não está conforme Larrosa, “do lado da lógica identitária do autodescobrimento, do autoconhecimento ou da autorrealização, mas do lado da lógica desidentificadora da invenção”.³⁶⁸ Através da experimentação o homem se cria, torna-se poeta-autor de sua vida. As vivências e as experiências (ou experimentações) são o cerne do *bildungsroman*, pois manifestam o jogo, o *agón*, enquanto conflito, mas também na sua ludicidade, no qual nós nos encontramos. A existência que ouviu o grito da consciência clamando como um imperativo de libertação se vê agora na travessia para a concretização da difícil tarefa de se desvencilhar de tudo o que ainda está e é em si resquício do animal de rebanho, ou, ainda, na tarefa de se afirmar contra o seu tempo, ou mais ainda, construir-se enquanto singularidade negando a homogeneização das mercadorias. A alma jovem a que Nietzsche fazia referência em *Schopenhauer como educador* foi despertada pelo viajante. Aquele olhar de fora a conduziu a trilhar o seu caminho e, somente no caminho, do fazer-se a si mesmo, do justificar a existência esteticamente é que se faz a maior vivência e experiência, pois nela alcança-se, não como um prêmio final, o trágico da existência. O “tornar-se o que se é” é uma transvaloração da existência, que ao se esculpir no devir, na travessia, afirma tragicamente uma subjetividade sem sujeito definido e substancializado. O *eu* torna-se assim, trágico, pois só é o que é na travessia ousada de renunciar ao que se é – e que o faz pertencente

³⁶⁸ LARROSA, Jorge. *Op. Cit.*, p.56-57.

à massa – ao mesmo tempo, é na travessia que se vivencia a si mesmo, portanto, o *eu* está sempre por vir, por se fazer, por se inventar esteticamente.³⁶⁹

Em *Assim falou Zaratustra* há três momentos significativos nos quais o *dictum* do poeta grego reverbera. No fim da terceira parte, em *O convaléscente*, e na quarta parte, em *A oferenda do mel* e *A sanguessuga*. Antes de analisar o aparecimento da fórmula, podemos afirmar que nesta obra se realiza de modo mais veemente a relação com a ideia de *bildungsroman*, uma vez que antes havíamos empreendido um esforço para visualizar as características do romance de formação em *Schopenhauer como educador* e na *Gaia ciência*, quando examinamos sob o signos da negação e da travessia aqueles dois momentos pelos quais alguém, um indivíduo, o homem para “tornar-se o que se é” revolta-se contra o seu tempo, provocado pelo olhar do viajante, daquele que desperta o interesse pelo desconhecido, a vontade ou a saudade do que não se viveu e se coloca no caminho, na experiência. Deste modo, o “tornar-se o que se é” não está somente situado no seu imperativo de negação e libertação, “Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas”, ou na travessia, mas os dois momentos são subsumidos na afirmação de Zaratustra, que é “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”, que é a ideia do eterno retorno enquanto *amor fati*, como vivência do trágico.³⁷⁰

Segundo Martins:

Ora, as características fundamentais do romance de formação estão todas presentes em *Assim falava Zaratustra*: seu herói, Zaratustra, passa por experiências pessoais em sua relação com o ambiente social, que o levam a uma evolução psicológica que o libera das normas e exigências da sociedade, realizando assim suas predisposições pessoais, ou tornando-se o que é. Em acréscimo, não somente o diálogo com a Bíblia é explícito, como em outros romances de formação, mas também o estilo metafórico e alegórico é análogo ao das Escrituras – permitindo-nos inclusive levantar a hipótese de que a opção pela alegoria não se deva a uma predileção de estilo, aliás não mais retomado por Nietzsche, mas ao objetivo de parodiar o texto bíblico e sua narração da saga de Jesus.³⁷¹

Em *O convaléscente* aparece a fórmula “torna-te o que tu és” pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra*, numa narrativa envolvente que marca o fim do ocaso de Zaratustra e sua jornada até o meio-dia. Numa manhã em sua caverna, Zaratustra acordou, “pulou da cama como um louco”, “gritando com voz terrível”, agitado, como se falasse com mais alguém que não

³⁶⁹ Conforme Viesenteiner, “O desdobramento estético-existencial de uma *Erlebnis* é o mesmo processo que tanto considera o homem obra de arte, como também o considera o escultor de si mesmo, na medida em que ele se cultiva e se constrói através da própria travessia da *Erlebnis*, tonando-se aquilo que ele é”.

(VIESENTEINER, J.L. *Op. Cit.*, p.213-214).

³⁷⁰ *Ecce homo*, “Assim falou Zaratustra”, §1.

³⁷¹ MARTINS, André. Romantismo e tragicidade no Zaratustra de Nietzsche, p.122-123.

queria se levantar. Seus animais se aproximam, e ele diz: “Sobe, pensamento abismal, de minha profundidade! Eu sou teu galo e teu alvorecer, verme adormecido! De pé, de pé! Minha voz te despertará como o canto do galo!”. Numa espécie de êxtase, Zaratustra prossegue chamando e falando com o “pensamento abismal”, o eterno retorno: “Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento mais abismal!”. Ao senti-lo, exclama: “Viva! Está vindo – eu te ouço! Meu abismo *fala*, minha derradeira profundidade eu consegui trazer à luz!”. E, seguido a estas palavras algo acontece, algo que tem a ver com a mão que lhe é dada, depois pede que lhe largue, e por fim ele diz três vezes “nojo”.

372

Depois disso, Zaratustra caiu num sono profundo durante sete dias. Fieis a Zaratustra, seus animais ali ficaram, “não o abandonaram nem de dia nem de noite, exceto a águia, quando voou para buscar alimento”. Ao voltar a si, erguendo-se no leito, decidiu comer algo. Seus animais, então lhe disseram:

Ó Zaratustra, disseram eles, há sete dias estás assim deitado, com olhos pesados: não queres enfim, pôr-te novamente em pé? Sai da tua caverna: o mundo te espera como um jardim. O vento brinca com intensos aromas que querem chegar a ti; e todos os riachos desejam ir atrás de ti. Todas as coisas anseiam por ti, desde que ficaste sete dias a sós – sai da tua caverna! Todas as coisas querem ser médicos para ti! Veio-te um novo conhecimento, amargo e pesado? Como uma massa fermentada estiveste aí deitado, tua alma inchou e transbordou por todas as margens.³⁷³

Zaratustra pede que os animais continuem falando, valoriza a existência de “sons e palavras” e encontra nelas um “jardim”. Seus animais prosseguem e lhe falam do eterno retorno: “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – retornam. Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser”. Os animais continuam falando, caracterizando isto que retorna eternamente, afirmando que a “curva é a trilha da eternidade”. Utilizando imagens, metáforas, os animais narram para Zaratustra a experiência do eterno retorno, ou, o que achavam que sabiam sobre ela, já que dela mesma nada podiam falar, uma vez que não vivenciaram o eterno retorno. Zaratustra sim, ele vivenciou em si, no seu corpo, na sua carne, em cada membro de seu corpo, em cada célula, órgão e tecido o “pensamento mais abismal”. Por isso, ele interrompe os animais, chama-os de “bufões”, e os censura por serem “realejos”, uma espécie de caixinha de música que, girada a manivela, repete a mesma música. Os animais falam do que não sabem. Zaratustra, então lhes conta o sofrimento

³⁷² *Assim falou Zaratustra*, III, “O convalescente”.

³⁷³ *Ibid.*

causado nele pelo “pensamento mais abismal” de que também “o pequeno homem” retornará eternamente. No final do texto, quando Zaratustra já havia se calado após tremer novamente por pensar no retorno de tudo o que é pequeno, medíocre, fraco, seus animais lhe incentivam a sair e a cantar. A música aparece como um consolo para Zaratustra, “*esse consolo inventei para mim, e essa cura!*”. Os animais lhe dizem:

Pois vê, ó Zaratustra! Para tuas novas canções necessitas novas líras. Canta e extravasa, Zaratustra, cura tua alma com novas canções: para que possas carregar teu grande destino, que ainda não foi destino de homem nenhum! Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-te: eis que *és o mestre do eterno retorno* – é esse agora o *teu* destino! Que tenhas de ser o primeiro a ensinar essa doutrina – como esse grande destino não seria também teu maior perigo e doença? Vê, sabemos o que ensinas: que todas as coisas eternamente retornam, e nós mesmos com elas, e que eternas vezes já estivemos aqui, juntamente com todas as coisas. Ensinas que há um grande ano do vir-a-ser, uma monstruosidade de grande ano: tal como uma ampulheta, ele tem de virar sempre de novo, a fim de novamente escorrer e transcorrer.³⁷⁴

O momento no qual Zaratustra recebe o seu destino é o mesmo, e um só, do aparecimento do *dictum* de Píndaro. Não há como dissociar a vivência de “tornar-se o que se é” do destino de ser o mestre do eterno retorno. O “pensamento mais abismal” precisa ser vivenciado no *pathos* do “tornar-se”. Após as palavras dos animais, Zaratustra silencia, vivencia o seu destino, naquele instante “Permaneceu deitado, imóvel, de olhos fechados como alguém que dorme, embora não dormisse”, ele “conversava com sua alma”. Com o seu corpo deitado, olhos fechados, com as palavras silenciadas, num diálogo consigo, Zaratustra faz a experiência de si, elabora as suas vivências, olha para tudo o que foi, que é, pensa que tudo retornará, talvez ecoasse nele aquilo que havia lhe sido dito em *A hora mais quieta*, “As palavras mais quietas são as que trazem a tempestade. Pensamentos que vêm com pés de pombas dirigem o mundo”.³⁷⁵ Zaratustra não pronuncia nenhum discurso, nenhuma palavra.³⁷⁶ O silêncio é o seu deserto, no qual pode realizar a sua metamorfose: Zaratustra se converte em criança,³⁷⁷ está maduro

³⁷⁴ *Assim falou Zaratustra*, III, “O convalescente”.

³⁷⁵ *Assim falou Zaratustra*, II, “A hora mais quieta”.

³⁷⁶ *Ibid.*, III, “O convalescente”.

³⁷⁷ Zaratustra está maduro para se transformar, ao contrário de antes: “Então novamente me falaram sem voz: ‘É preciso que te tornes criança e não sintas vergonha. Ainda tens o orgulho da juventude, tarde te tornaste jovem: mas quem quer se tornar criança, ainda tem de superar sua juventude’. – E eu refleti longamente e tremi. Mas, afinal, disse o que havia dito primeiramente: ‘Não quero’. Então houve uma risada ao meu redor. Ah, como essa risada me rasgou as entranhas e dilacerou o coração! E pela última vez me falaram: ‘Ó Zaratustra, teus frutos estão maduros, mas não estás maduro para teus frutos!’”. (*Assim falou Zaratustra*, II, “A hora mais quieta”).

para torna-se “esquecimento”, “um novo começo”, “um jogo”, “uma roda a girar por si mesma”, “um primeiro movimento”, “um sagrado dizer-sim”.³⁷⁸

Em *A oferenda do mel* já não está em questão o caminho percorrido por Zaratustra até o seu destino. Abre-se agora uma nova relação com os homens que se diferencia daquela do prólogo, quando aos trinta anos de idade, retira-se para uma caverna nas montanhas e permanecendo ali durante dez anos, gozando do “seu espírito e da sua solidão”, decide descer a montanha numa atitude apolínea, solar, para, pleno de si, iluminar o mundo dos homens, afinal, “Que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas?”.³⁷⁹ Zaratustra muda o modo como se relaciona com os homens, o que fica claro em *A oferenda do mel*, porque ele sobe a montanha, e na sua solidão discursiva, pode “falar mais livremente do que diante de cavernas de eremitas e domésticos animais de eremitas”. Zaratustra fala *para todos e para ninguém*, tendo em vista que ao “tornar-se”, e tornar-se precisamente o mestre do eterno retorno, ele superou em si a necessidade de adequação, de ser ouvido, de ter discípulos, de iluminar. Zaratustra pesca no alto da montanha, sem pretensões, sem expectativas: “Mas eu e meu destino – nós não falamos para o hoje, nem para o nunca: temos paciência para falar e tempo, mais que tempo. Pois um dia ele tem de vir, e não pode passar ao largo”.³⁸⁰ Zaratustra fala para o porvir, para homens e um tempo que estão por vir. Ao futuro, Zaratustra apenas oferece o mel, não ensina nada, nenhuma doutrina, não anuncia nada, não condena os seus contemporâneos, tão somente lança aos homens a sua felicidade nascida e experimentada na vivência de ter se tornado o que era:

Em especial o mundo dos homens, o mar dos homens: - *nesse* lanço agora minha áurea vara de pesca e digo: abre-te, ó abismo dos homens! Abre-te e lança-me teus peixes e cintilantes caranguejos! Com minha melhor isca pesco hoje os mais prodigiosos peixes-homens! – é minha própria felicidade que lanço a todas as latitudes e distâncias, entre alvorecer, meio-dia e poente, para ver se muitos peixes-homens aprendem a puxar e se debater em minha felicidade. Até que, mordendo meu afiado anzol oculto, os mais coloridos peixes abissais tenham de subir à *minha* altura, tenham de vir até o mais malvado de todos os pescadores de homens. Pois *tal* sou eu, no fundo e desde o início, a puxar, atrair, erguer, elevar, um puxador, preceptor e tratador, que tem dia, não em vão, instou a si mesmo: “Torna-te o que é!”.³⁸¹

³⁷⁸ Assim falou Zaratustra, I, “Das três metamorfoses”.

³⁷⁹ *Ibid.*, I, “Prólogo”.

³⁸⁰ *Ibid.*, IV, “A oferenda do mel”.

³⁸¹ Assim falou Zaratustra, IV, “A oferenda do mel”.

Em *A sanguessuga*, a frase aparece apenas em primeira pessoa pronunciada por Zaratustra ao homem que havia sido mordido pela sanguessuga: “eu sou quem devo ser”.³⁸² Zaratustra se define como sendo aquele que deveria ser. Assume quem é, sabendo-se sempre por fazer, pois ser quem *deve ser* em nada se aproxima de um discurso moralista que impõe, como o dragão ao leão “Das três metamorfoses”, um “tu deves”. Ao imperativo do “tu deves” acrescenta-se o *ser*, agora leia-se: “tu deves ser”. Pronto, construiu-se um ideal, um *eu* a ser descoberto no mais íntimo de nós mesmos. Sobre o espírito que, na sua solidão cria-se a si mesmo como uma obra de arte, paira a mesma tentação feita pelo dragão ao leão: “Todo o valor já foi criado”.³⁸³ Para que criar-se? Se todo valor já foi criado, e se “todo o valor criado sou eu”, afirma o dragão, então o *eu* estará sempre no horizonte da moral, e, por sua vez, no niilismo. Zaratustra faz a travessia do niilismo, aliás, ele é esta travessia. Nele, o herói da tragédia de Nietzsche, o herói que assume o seu destino, que se converte no que é, o mestre do eterno retorno. Contra o *eu* e o *sujeito moral*, um *eu* e um *sujeito* por vir, por fazer-se, ainda em vias de, ao mesmo tempo, negação, travessia e afirmação. Um sujeito singular, uma singularidade por criar-se.

A chave de leitura que nos conduz a um maior entendimento da transvaloração trágica de si, ou, se quisermos da invenção de novas subjetividades, encontra-se em *Ecce homo*. Em *Por que sou tão inteligente*, no parágrafo 9, Nietzsche declara:

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do *amor de si...* Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’*a* tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quanto o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados”: eles aqui trabalham a serviço do *amor de si*, do *cultivo de si*. – É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos.³⁸⁴

³⁸² *Ibid.*, IV, “A Sanguessuga”.

³⁸³ *Ibid.*, I, “Das três metamorfoses”.

³⁸⁴ *Ecce homo*, “Por que sou tão inteligente”, §9.

Em *Ecce homo*, Nietzsche narra “como se tornou o que era”. O *dictum* assume o sentido profundo de experiência, como discurso da sua vida, como registro das suas vivências, das condições nas quais ele se tornou Nietzsche. Contra pensamentos, elucubrações, devaneios da razão, a vivência, a sua vivência do *pathos* de “tornar-se o que se é” contada por ele mesmo, com a sua assinatura, como uma elaboração de si, e, portanto, uma experiência a qual temos acesso por meio da sua obra. Obra como escritura, texto, livros, mas também como a obra de uma vida. Segundo Giacoia, “A obra de uma vida não é da mesma natureza do produto de fabricação, do tipo do artefato, que subsiste por si depois de cumprido o ciclo operativo da produção. Trata-se, antes, de uma composição inacabada, decomposição de si nas obras, como a inscrição do herói em seus feitos”.³⁸⁵

Em *Ecce homo*, não é mais a formação de Zarathustra que se conta, mas a de Nietzsche. A perspectiva do trágico se anuncia logo no início, pois para tornar-se é preciso assumir toda a vida, querer tudo. Por isso, Nietzsche pode afirmar a partir das suas vivências que: “possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as modéstias, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa”. Tudo importa. A existência que se faz como *pathos* trágico é a afirmação de todos os aspectos que a compõem. Assim, toda tentativa de deixar algo de fora feita por meio de uma interpretação moral na qual se nega ao mesmo tempo o devir, o sofrimento e a existência é niilismo. Nietzsche transvalorou a sua existência, criando-se no devir, afirmando os seus sofrimentos e tudo o que poderia ser causa de condenação e punição. No trágico há a inocência da criança que joga, joga ludicamente, e enquanto joga afirma através da vivência o caráter agonístico de existir, do vir-a-ser, porque jogo é *agón*.

A vivência do “tornar-se o que se é” é a “obra máxima da preservação de si”, pois nela se concretiza o sim àquilo que se é. No cultivo de si há a criação de si, feita não como manutenção do que se é, enquanto compreendermos este “que se é” como aquilo que ainda é produto da massificação, sinal da decadência de um tempo, de uma cultura. Por isso Nietzsche afirma enfaticamente que a realização deste *pathos* que é o “tornar-se o que se é”, pressupõe que alguém “não suspeite sequer remotamente o *que é*”. Porque a suspeita ainda é pensamento, ainda é representação mental de algo do qual se duvida ou que se pode duvidar e por em dúvida. Ter suspeitas acerca de si significa querer buscar um conhecimento racional sobre si, caindo-se no erro de pensar o *eu* como substância por trás do invólucro. Já em *Schopenhauer como educador* Nietzsche havia chamado a atenção para isto. O cultivo de si, a vivência de si é sempre

³⁸⁵ GIACOIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p.265.

ficcional, isto é, precisa ser inventada, e, assim, o *eu* torna-se o produto do que se viveu, e viver é criar.

O “tornar-se o que se é” é uma vivência trágica da existência, um *pathos*, enquanto o *nosce te ipsum* é um pensamento antitrágico com o qual se profere um juízo de condenação à existência que se converte numa moral que nega todos os valores trágicos, estéticos, pois ao colocar o pensamento sobre a vida, opera uma disjunção cruel na efetividade.³⁸⁶ O *dictum* de Píndaro é uma Ode à vida na sua totalidade, por isso ele é trágico. Os dizeres délficos querem apenas uma parte da vida, ainda pretendem ser apolíneos, mas nem isso o são, e o que são se resume na “fórmula para a destruição”. Nietzsche escreve a frase “conhece-te a ti mesmo” em latim, *nosce te ipsum*, não em grego *gnothi seauton*. O filólogo Nietzsche sabe exatamente o que está fazendo, pois, ao escolher escrever a tradução latina e não o original em grego, ele tem presente um certo sentido que lhe serve para a sua oposição interpretativa.³⁸⁷ Assim, o que Nietzsche faz é impor uma perspectiva conflituosa para contrabalancear com o *dictum* de Píndaro. Em outros termos, o que Nietzsche opera ao reescrever duas sentenças gregas, uma em latim, e a outra em alemão, marca o problema central a que estamos nos dedicando que é justamente o das interpretações e justificativas feitas à existência. À frase que remete a Sócrates, Nietzsche vincula a interpretação moral e cristã, por isso a escreve em latim, a fim de marcar os usos e apropriações do *gnothi seauton* na tradição filosófica que se compreendeu como moral e metafísica. Tomando de Píndaro a frase em grego *genoi hoios essi mathón*, Nietzsche a escreve em alemão suprimindo a palavra *mathón*.³⁸⁸ Não por descuido, não por acaso, mas porque tinha um projeto filosófico que ao traduzir, interpreta, e, ao interpretar impõe uma vivência. A frase em alemão impõe outro horizonte de interpretação da existência, o trágico. Por isso Nietzsche a escreve na sua língua, porque como disse Szondi, a filosofia do trágico nasce na Alemanha.³⁸⁹

Para Nasser, o “conhece-te a ti mesmo” desdobra-se na história do pensamento ocidental, sendo possível distinguir dois grandes momentos:

- I- O “conhece-te a ti mesmo” enquanto um preceito prático e de natureza imanente. Trata-se da acepção predominante na Grécia antiga cuja finalidade era fazer com que o homem se tornasse prudente em suas ações. Esse sentido pode ser localizado em nomes como Heráclito, Ésquilo e Plutarco.

³⁸⁶ *O nascimento da tragédia*, §13-14.

³⁸⁷ Ver NASSER, Eduardo. “Como tornar-se o que se é: si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche, p.200.

³⁸⁸ NASSER, Eduardo. *Op. Cit.*, p.191.

³⁸⁹ SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*, p. 24.

- II- O “conhece-te a ti mesmo” enquanto um dogma metafísico. Esse é o momento que caracteriza as escolas do período helenístico e imperial, sobretudo o neo-platonismo, assim como praticamente toda filosofia cristã, que tomam a máxima delfica associada ao tema da conversão. O “conhece-te a ti mesmo” desempenha o papel de lembrar ao homem que a sua verdadeira realidade não está depositada no seu corpo, em suas tarefas, em sua posição social, etc.³⁹⁰

Nietzsche toma o *nosce te ipsum* na sua acepção dogmática. Contra este conhecimento de si que se situa na ordem da moral e da metafísica, opõe-se não somente ao socratismo, mas a todo o cristianismo. Ambos são niilistas, proferem um *não* à existência. Como a negam? Através da interpretação moral da existência e do mundo cuja expressão se faz através da ideia de ser, da condenação do sofrimento, e da negação da existência quando se afirma outro mundo, um mundo verdadeiro. Ao contrário, Nietzsche tem presente um projeto de transvaloração dos valores, isto é, ao constatar o niilismo que solapava as bases da Modernidade, pretende realizar a sua travessia. Esse projeto parece ser delineado contra a moral em *Tentativa de autocrítica*, quando pretende contravalorar a partir da estética, do trágico. Neste cenário mais amplo, o “torna-te o que tu és” é a travessia transvaloradora que cada um deve realizar como vivência e experiência, portanto, como *pathos*. Nele está o trágico, o dizer sim dionisíaco que afirma o devir, abraça e até deseja o sofrimento, e afirma a vida na sua tragicidade criando-se, tornando-se poeta-autor da própria vida. O *amor fati* traduz na prática uma existência trágica e transvalorada na qual chegou-se a ser o que se é e se pode, por isso, ser um sagrado dizer-sim:

Para o Ano-Novo. – Eu ainda vivo, eu ainda penso: ainda tenho de viver, pois ainda tenho de pensar. *Sum, ergo cogito; cogito ergo sum* [Eu sou, portanto penso: eu penso, portanto sou]. Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! 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!

O eterno retorno e o *amor fati* estão intimamente ligados à vivência do “torna-te o que tu és”. Apenas quem se converteu naquilo que é, torna-se um afirmador do instante no qual se é. Cada momento compõe a constituição de si, cuja realização nunca está completa, nunca está definida. Um sujeito por vir, um *eu* por vir. Nietzsche ao afirmar o eterno retorno apresenta

³⁹⁰ NASSER, Eduardo. *Op. Cit.*, p.199.

uma questão existencial, tendo em vista que o modo como cada um vê e compreende o “pensamento abismal” depende do modo como vive. Assim, o eterno retorno pode ser uma maldição, um peso a mais posto sobre aqueles que se ressentem da vida, que a negam, que querem, como Sócrates, ser curados, dispondo-se a pagar o que for a Asclépio. Para outros, estes que se tornaram aquilo que são, aqueles que abraçam o devir, o sofrimento e a si mesmos, nesta tarefa trágica de criação de si, a afirmação do eterno retorno é vivenciada na afirmação de cada momento. Saber que tudo retornará é uma condição existencial que insere o homem na vivência de si. O *amor fati* é a expressão do desejo de uma existência dionisíaca que é capaz de dizer sim a tudo, porque reconhece a tragicidade da existência e a afirma.

CONCLUSÃO

Nietzsche é um filósofo trágico. Por trágico, compreendo um movimento de contra-valorização da existência, plenamente afirmativo, dionisíaco. Ao longo deste trabalho investigamos o problema das interpretações da existência na filosofia de Nietzsche e o tomamos como chave de leitura do seu pensamento. Os conceitos “moral”, “existência”, “trágico”, “nihilismo” e “vontade de poder” entrelaçaram-se em nossa argumentação, dando consistência àquilo que pretendíamos investigar: o que significa uma transvalorização estética da existência. Desde a sua obra de juventude, *O nascimento da tragédia*, o confronto entre aquilo que nega a vida e aquilo que a afirma aparece constantemente como se assistíssemos a uma ópera com os seus atos, nos quais a cena dramática se desenvolve até atingir o seu ápice. Nietzsche é um filósofo artista que sabe nos conduzir através de seus escritos, fascinando a leitura, nos envolvendo e seduzindo, apresentando conceitos, desenvolvendo-os, ampliando-os, transformando seus significados. Nietzsche nos inquieta porque provoca o nosso pensamento que se acostumou com definições seguras, claras e distintas. Ele nos inquieta porque na sua filosofia estamos como num labirinto. E com o termo *trágico* ele fez exatamente isto.

Não tivemos a pretensão de sustentar que o seu pensamento se reduz a estes temas, ou que neles consiste uma espécie de essência da sua filosofia. Seria uma simplificação da riqueza de temas e questões desenvolvidos por Nietzsche. Esses temas são apenas o modo como ouvimos essa música chamada Nietzsche. Portanto, eles configuram o nosso *leitmotiv*, e não propriamente algo que está em Nietzsche, como se quiséssemos encontrar através deles a verdade do seu texto, e no seu texto. Não se trata disso. Trata-se apenas de uma perspectiva interpretativa nascida da minha vivência da filosofia nietzschiana que no decorrer das leituras e pesquisas feitas ganhou força e sentido.

Nietzsche concebeu a existência na sua tragicidade. O dramático da vida é que há a possibilidade de se viver a partir de uma interpretação moral ou de uma interpretação estética. Deve-se ressaltar que Nietzsche não é ou pretende ser um negador de toda forma de moralidade. A sua crítica à moral precisa ser lida dentro de um contexto muito particular do seu pensamento: a ótica da vida. Assim, a pergunta fundamental sobre a moralidade é: o que significou a moral nesses dois mil anos para a vida? A crítica da moral nasce do seu projeto genealógico no qual se pretende questionar o valor dos valores. Por sua vez, avaliar os valores é se indagar acerca de que tipo de vida eles nascem, uma vez que toda avaliação é apenas o sintoma de uma vida. Devemos nos perguntar ainda sobre que moral Nietzsche tem em mente quando afirma que ela

é “perigo dos perigos”.³⁹¹ Tomando a vida como o horizonte do seu filosofar, conduzimos a discussão a um momento ainda anterior a crítica à moral, pois a própria pergunta sobre o que é a vida se impôs. Filósofo da vida, Nietzsche a definiu como vontade de poder³⁹² a fim de superar as discussões com o vitalismo e o darwinismo.

A doutrina da vontade de poder é um tema central para a compreensão da tragicidade da existência, tendo em vista as suas características de luta incessante das múltiplas vontades de poder, da afirmação dos antagonismos como inerentes à existência, e por fim, porque a vontade de poder tem um traço estético à medida que cria valores que norteiam a vida. Esse aspecto estético da vontade de poder, e por extensão, da vida, aparece em *Assim falou Zaratustra* quando fica claro que sem o ato criador de valores, “a noz da existência” seria “oca”.³⁹³

A tragicidade da existência se expressa por meio do entendimento do caráter dramático que a tece que está na constatação que os antagonismos presentes na efetividade são o seu núcleo, e mais que isso, os antagonismos são imanentes à existência identifica com a vontade de poder. Um dos problemas da moral é que ela não suporta a vida do jeito que ela é e da forma como acontece. Então, experimentamos a decadência. Sentimos que tudo é contaminado pela instauração da interpretação moral. Aos poucos, o niilismo mostra a sua face mais cruel: o sentimento da absoluta insustentabilidade da existência. Nega-se a vida. Sente-se que tudo é em vão. Não há saída, até mesmo Deus morreu. Nietzsche pressentiu a ambiguidade desse evento para a história da humanidade. Novamente a questão acerca da existência se impõe: como viver agora? À sombra de Deus, o *pathos* do em vão. Porém, “novos infinitos” foram abertos quando ouvimos esta notícia. Não se trata de ocupar o lugar do velho Deus. O filósofo sabe que isso não adianta, porque seria continuar vivendo debaixo de sua sombra. Antes, devemos experimentá-la como um ato corajoso e rebelde do leão: como uma possibilidade. A morte de Deus é uma possibilidade não menos trágica, mas ainda assim, uma possibilidade que se vislumbra. Estamos livres, seremos capazes de criar valores?

O leão voltou-se contra o “tu deves”. Já não podia viver oprimido pelos valores que há lhe dizem nada. Afinal, com o assassinato de Deus houve uma derrocada e esvaziamento dos valores. O espírito que se metamorfoseia em leão não pode continuar vivendo como o camelo. No deserto, ele cria a liberdade para que o espírito receba o meio-dia, a infância. Somente a partir do horizonte trágico, isto é, da afirmação dionisíaca para a vida na sua totalidade, somente

³⁹¹ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

³⁹² *Além do bem e do mal*, § 259.

³⁹³ *Assim falou Zaratustra*, I, “Das mil metas e uma só meta”.

dizendo um sim a todos os aspectos da existência é que se torna possível fazer a travessia do niilismo. Travessia que consiste na sua superação, numa contra-valorização, numa justificativa estética. Diante da existência agonística, dizer sim. A tudo que é, que foi e que será, ao devir, ao fluxo constante e à luta incessante, um sim! Afirmar o caráter trágico é transvalorar a existência. Contra o *pathos* niilista está a forma de afirmação por excelência, o *pathos* trágico.

A transvaloração trágica da existência é um imperativo da vontade de poder que quer criar-se na sua tragicidade constituinte, reivindicando o caráter agonístico de todo vir-a-ser no seu vir-a-ser. Deste modo, a afirmação não precisa do conceito de Deus, de verdade, de moral como foram pensados pela tradição filosófica. Nietzsche quer atravessar o niilismo experimentando-o, pois ele é a condição na qual nos encontramos e não podemos pensá-lo como um simples conceito. Pelo contrário, é a vivência do niilismo, a afirmação de que também padecemos da doença da Modernidade, a aceitação de que também somos este homem moderno que está cansado da vida, que preferiria crer em outra, num além, o ato de maior honestidade que nos conduz ao deserto. O camelo sabe que é um animal de carga, por isso, no seu deserto, no deserto daquilo que é e no seu mais profundo conhecimento de si, no horizonte mais íntimo de suas vivências, na sua solidão ele se transforma. Ao emergir o leão, o camelo é apenas uma tentação, uma possibilidade de ressentimento, um passo atrás.

Quando nos questionamos pelo espaço e tempo da tragédia na Grécia, vimos que a sua experiência estava vinculada às celebrações em honra ao deus Dionísio. Posteriormente, os rituais trágicos foram levados para o teatro dando origem à encenação trágica. O que se vislumbra para além das muitas discussões acerca do nascimento da tragédia é o nascimento do trágico. Os gregos foram trágicos, justamente porque reconheceram a vida na sua integridade, não tiveram medo das suas faces mais sombrias. Os gregos compreenderam o que era existir e criam a si mesmos numa travessia incessante de superação de todo pessimismo do qual o sábio Sileno era porta-voz. Contra o desejo de não ser, não existir e, já que se é, e que existe, o melhor seria morrer logo, os gregos transvaloraram a existência esteticamente por meio dos impulsos artísticos da natureza, o apolíneo e o dionisíaco. Posteriormente, Nietzsche já fala de Apolo, mas o compreende presente no seu conceito trágico, dionisíaco. Assim, vida e morte, alegria e tristeza, prazer e dor, o próprio sofrimento eram abraçados pelos gregos, porque são os antagonismos que configuram o existir. O espaço e tempo da tragédia é a celebração que marcava a passagem as estações do ano do inverno e primavera. Ao mesmo tempo em que uma findava, outra tinha o seu nascimento. Ambos exaltados, fim e início, morte e vida, e a figura

de Dionísio é a força sintetizadora de todas as forças vitais. Assim sendo, já nos gregos havia uma experiência trágica que consistia no assentimento à totalidade da natureza e da vida.

Aos poucos houve a dissolução da era trágica. Tudo aquilo que constituía o devir da existência passou a ser racionalizado, pois se criou a crença de que o pensamento, o *logos*, poderia corrigir a vida, resolver as suas contradições. O fim do trágico, do estético, o início da moral, da metafísica. Nietzsche vê na cultura ocidental uma ânsia pelo conhecimento, e consegue perseguir esse desejo desmedido como a ruína e a falsificação da existência. Não há nada para ser corrigido na vida, porque ela é o que é apenas a partir dos seus antagonismos. Toda tentativa de superação das contradições culmina na negação da efetividade e da existência.

Tendo atingido o seu máximo de esgotamento no niilismo passivo, a moral e a metafísica não puderam mais sustentar a existência. O remédio não pode ser outro, precisa ser o trágico. Trágico que não é mais a luta entre o apolíneo e o dionisíaco, mas Dionísio contra Sócrates, e mais ainda, Dionísio contra o cristianismo. No trágico já não há mais a dicotomia entre o sonho e a embriaguez, ambos foram abarcados pelo dionisíaco. Há agora a verdadeira oposição, o trágico contra o antitrágico, ou seja, a interpretação estética contra a interpretação moral. Esta é uma visão parcial que nega tudo o que ela considera como indigno na existência: o corpo, os afetos, este mundo. Aquela, a máxima afirmação, o sim sagrado à vida, o canto à vida, a aceitação de tudo o que até agora havia sido condenado e submetido ao ascetismo. O trágico é a possibilidade da criação estética, da reinvenção de si, da superação de si, do estabelecimento de novas interpretações, cada vez mais embelezadoras da existência, das contradições, das lutas, do sofrimento e todos os dramas. O trágico é a realização da travessia, sem ele não há superação. Por isso ele se realiza na última metamorfose: na criança. Ela diz sim para “o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo”.³⁹⁴ Há uma transvaloração estética, trágica do devir, do sofrimento e do “eu”, pois no trágico, vivenciado como a máxima afirmação, tudo passa a ser avaliado a partir de outro horizonte, e nele, nada é negado, tudo é assumido como parte que integra a totalidade, mesmo tudo o que poderia ser causa de sofrimento, aliás, o sofrimento em si é até mesmo desejado. Na vivência do trágico há a transvaloração da ideia de subjetividade, pois o *eu* passa a ser avaliado não mais pela moral e pela metafísica, mas um imperativo se impõe a cada um: “torna-te o que tu és”. Este tornar-se é sempre um estar a caminho, um ir em direção a, sem meta, sem fórmulas, sem tábuas de

³⁹⁴ Assim falou Zarathustra, I, “Das três metamorfoses”.

valores sobre si, apenas um tornar-se que, todavia, significa um voltar-se para si porque é um contra-conceito da razão, um *pathos*. No *pathos* trágico se vivencia o *pathos* de si, o *pathos* de tornar-se o que se é.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, F. W. Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB). Organizado por Paolo D'Orto e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica: <http://nietzschesource.org/#eKGWB>.

_____. “Obras incompletas”. In: Vol. *Nietzsche*, Col. *Os pensadores*. Sel. De Gerárd Lebrun. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Os Pré-socráticos*. Vol. I. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os pensadores).

_____. *O caso Wagner: problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano, I*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Humano, demasiado humano, II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

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

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador. In: SOBRINHO, Noéli Correia de Melo (Org). *Escritos Sobre Educação: Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino. In: SOBRINHO, Noéli Correia de Melo (Org). *Escritos Sobre Educação: Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *O anticristo – Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Outras Obras:

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 5, p.75-94. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

ARISTÓTELES. *A poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1993.

AZEREDO, Vânia Dutra (org.). *Caminhos percorridos e terras incógnitas: encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

_____. Lyotard e Nietzsche: a condição pós-moderna. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 30. P.33-58, São Paulo: Discurso Editorial, 2012.

BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. *Nietzsche: além-do-homem e idealidade estética*. Campinas: Editora Phi, 2016.

BILATE, Danilo. *A tirania do sentido: uma introdução a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

BOURGET, Paul. Baudelaire. Trad. Isadora Raquel Petry. In: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v.7, n.1, p.162-189, jan./jun. 2016.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 2.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

CONSTÂNCIO, João. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”: pessimismo e niilismo em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 2º semestre de 2012 – Vol. 5 – nº 2 – pp. 46-70*.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2014.

FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FINK, Eugen. *La filosofia de Nietzsche*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

FOGEL, Gilvan. Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 13, p. 89-117. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

FRANCK, Didier. As mortes de Deus. Trad. Alexandre Filordi de Carvalho. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 19, p.7-42. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

GEN – GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. *Dicionário Nietzsche/* [editora responsável Scarlett Marton]. São Paulo: Edições Loyola, 2016. – (Sendas & veredas)

GIACOIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. 2.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: *Os Pré-socráticos*. Trad. J. C. Sousa *et al.* 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os pensadores).

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Trad. J. P. Monteiro. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

ITAPARICA, André Luis Mota. O novo “infinito”: perspectivismo e interpretação. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Caminhos percorridos e terras incógnitas: encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KURY, Mario da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a Educação*. Trad. Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.

LESKY, A. *A tragédia grega*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1990.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTINS, André. Romantismo e tragicidade no Zaratustra de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 25, p.115-143. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª. ed. – São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: _____. Ensaaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3ª. ed. – São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. A dança desenfreada da vida. In: _____. Ensaaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3ª. ed. – São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

MONTINARI, M. *Nietzsche em Cosmópolis*. Trad. Ernani Chaves. StudiaNietzscheana, 2014. Org. Paolo D'Iorio. (Disponível em: nietzschesource.org/SN).

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

_____. Décadence artística enquanto decadence fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche* n° 6, p. 11-30, 1999.

NASSER, Eduardo. “Como tornar-se o que se é: si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche, p.200. In.: *Dissertatio*, n° 33, p.189-226, inverno de 2011.

ONFRAY, Michel. *A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche*. Trad. Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PECORARO, Rossano. *Nihilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

PELBART, Peter Pál. *O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento*. Trad. John Laudenberger. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 2003.

_____. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do Nada: a crítica de Nietzsche ao nihilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Ed. USP, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VERCELLONE, Federico. *Introduzione a il nichilismo*. Bari: Editori Laterza, 1992.

VIESENTEINER, J.L. “Cultivo” e vivência (Erlebnis): premissas à construção da tarefa de ‘tornar-se o que se é’ em Nietzsche. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 17, 2/2010.

VOLPI, Franco. Introdução. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O nihilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. – (Coleção Vocabulário dos filósofos).

_____. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013. (Sendas & Veredas).

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanism*. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016. – Série Pensamento Moderno)