

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

A RADICALIZAÇÃO DO NILISMO NA OBRA DE NIETZSCHE
Acerca da posição de um novo sentido de criação e de aniquilamento

CLADEMIR LUÍS ARALDI

ORIENTADORA: Profa. Dra. *SCARLETT MARTON*

SÃO PAULO – SP

2002

Clademir Luís Araldi

A RADICALIZAÇÃO DO NILISMO NA OBRA DE NIETZSCHE
Acerca da posição de um novo sentido de criação e de aniquilamento

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutor, sob a orientação da Profa. Dra. Scarlett Marton.

São Paulo, outubro de 2002

“Oh, ihr Armen, die ihr fñhlt, die ihr auch nicht sprechen mögt von menschlicher Bestimmung, die ihr auch so durch und durch ergriffen seid vom Nichts, das über uns waltet, so gründlich einsieht, daß wir geboren werden für Nichts, daß wir lieben ein Nichts, glauben ans Nichts, uns abarbeiten für Nichts, um mählich überzugehen ins Nichts – “ (Hölderlin, F. *Hyperion*, I, p. 145)

(“Ó! Pobres de vós, que sentis que não podeis também falar do destino humano, que sois também completamente capturados pelo Nada que reina sobre nós, tão profundamente vedes que nascemos para o Nada, que amamos um Nada, acreditamos no Nada, trabalhamos duramente por Nada para, pouco a pouco, nos tornarmos em Nada.”)

“Der Mann war ein Freigeist von jeher, und er hält sich stark in seiner letzten Stunde, wie Voltaire. (...) Er schaut blaß und ruhig in das leere Nichts, wohin er nach einer Stunde einzugehen gedenkt, um den traumlosen Schlaf auf immer zu schlafen.” (Bonaventura. *Nachtwachen*, I, p. 6)

(“O homem era desde sempre um espírito livre, e mantinha-se firme em sua última hora como Voltaire. (...) Pálido e sereno, ele mirava no Nada vazio, para onde ele tencionava entrar depois de uma hora, a fim de mergulhar para sempre no sono sem sonhos.”)

AGRADECIMENTOS

- À *Scarlett*, pela valiosa orientação, pelo incentivo e amizade.

- Ao prof. *Günter Abel*, pela atenção e motivação.

- Ao GEN (*André Luís, Carlos Eduardo, Fernando, Ivo, Márcio, Sandro, Vânia e Wilson*), pelas discussões e pelo companheirismo.

- Aos colegas e amigos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (*João, Manoel, Joãosinho, Carlos, Maria Luiza*), pelo incentivo e apoio.

- À *Adriana*, pelo amor e dedicação.

Esta tese foi subvencionada pela *Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)* e pelo *Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD)* – cuja bolsa de estudos (*doutorado-sanduiche*) possibilitou a pesquisa de um ano (abril de 2001 – março de 2002) na Universidade Técnica de Berlim, sob a orientação do Prof. Dr. Günter Abel.

SUMÁRIO

	pág.
Resumo	06
Abstract	07
Nota Liminar	08
Introdução	10
I. A posição do niilismo na filosofia de Nietzsche	25
II. O artista trágico e a superação do pessimismo	78
III. O espírito livre enquanto tentativa nietzschiana esclarecida de construção de um tipo superior de homem	126
IV. A transição ao além-do-homem: tensões e impasses	173
V. Os caminhos da criação e do aniquilamento	217
Conclusão	268
Bibliografia	279

RESUMO

O niilismo torna-se uma questão decisiva na obra tardia de Nietzsche a partir da retomada da investigação sobre o pessimismo e na medida em que é articulado com os principais temas dessa época, a saber, o eterno retorno, a vontade de potência e a transvaloração dos valores. Nesta tese, investigamos o modo como o filósofo alemão relaciona a radicalização do niilismo, da negação, da destruição, com o modo de pensar mais radical e afirmativo da vida e do mundo. Procuramos mostrar, nesse sentido, que há em sua filosofia um pensamento dos extremos, isto é, um pensamento que se move entre a negação e a suprema afirmação da vida e do mundo. Nessa perspectiva, compreendemos o artista trágico, o espírito livre e o além-do-homem como três tipos de homem significativos, construídos ao longo de sua obra no intuito de radicalizar e superar o niilismo. Num primeiro momento, enfatizamos que a questão do niilismo, antes de ser somente o resultado dos estudos e preocupações da última fase do pensamento do filósofo alemão, já está prefigurada em escritos anteriores: na abordagem do pessimismo – antigo e moderno –, na filosofia do espírito livre e no ‘anúncio’ da morte de Deus. A partir disso, investigamos a perspectiva em que ele desenvolve seu pensamento dos extremos: o confronto com o niilismo, com a negação e com o pessimismo é condição para o estabelecimento de um novo sentido de criação e de aniquilamento. Num segundo momento, questionamos o modo como são relacionados, na filosofia nietzschiana, a criação e o aniquilamento, a história do niilismo e o eterno retorno, a vontade de potência ascendente e a decadente, a desvalorização e a transvaloração dos valores, o *tipo superior* e o *último homem*. Questionamos também a pressuposição do filósofo de que a radicalização do niilismo significa, ao extremo, a sua auto-superação e a transição à suprema afirmação. Buscamos avaliar, assim, em que medida Nietzsche alcança uma síntese dos opostos e se há na sua filosofia uma ‘solução’ última para as ambigüidades e problemas levantados.

ABSTRACT

The nihilism becomes a quite important question in Nietzsche's latest work when the investigation on pessimism is restarted and at the same time that it is well-connected with the main themes of this period, that is to say, the eternal recurrence, the will to power and the revaluation of the values. In our thesis, we inquire into the manner through which the German philosopher relates the radicalization of nihilism, negation and annihilation to a much more affirmative and radical way of thinking about the world and life itself. We aim at showing, in this way, that within his philosophy there is a thought concerning the extremes, that is to say, a type of thought that moves itself between the extreme negation of life and the extreme affirmation of life and world. Bearing this perspective, we take the tragic artist, the free spirit and the overman as three significant types of men, built throughout his work in order to radicalize and overpass the nihilism. We aim at showing, firstly, that the problem of nihilism, far from being just a result of some studies and worries of Nietzsche's latest ideas, is already prefigured on previous writings: on the investigation about the old and modern pessimism, on the free spirit philosophy and on the 'announce' of the death of God. Starting from this point, we investigate how Nietzsche develops his extremes thoughts: the confrontation with the nihilism, with the negation itself and with the pessimism is the condition for the establishment of a new sense of creation and annihilation. Secondly, we discuss the way through which creation and annihilation are related in Nietzsche's philosophy, the history of nihilism and the eternal recurrence, the ascendant and the decadent will to power, the devaluation and revaluation of values, the *superior type* and the *last man*. We also discuss the philosopher's presupposition that the radicalization of nihilism means, in an extreme way, his self-overcoming and the transition to the supreme affirmation. We aim at evaluating, therefore, in what sense Nietzsche provides a synthesis of the opposites and if exists, within his philosophy, a last 'solution' for the ambiguities and the problems well-connected with nihilism.

Nota Liminar

A citação das obras de Nietzsche na presente tese seguem a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo: Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988. As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências e são as seguintes:

- GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1872
- DW/VD – *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisiaca de mundo)* – 1872
- BA/EE – *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)* - 1872
- PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)* – 1873
- WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)* - 1873
- DS/Co. Ext. I – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor)* – 1873
- HL/Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)* – 1873/74
- SE/Co. Ext. III – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)* - 1874
- WB/Co. Ext. IV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner in Bayreuth)* - 1876
- MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))* – 1878
- VM/OS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)* - 1879
- WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)* - 1880
- M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880/81
- FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)* – 1881/82 e 1886

- Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zarathustra)* – 1883/85
 JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)* – 1885/86
 GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Para a genealogia da moral)* - 1887
 GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* – 1888
 WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)* - 1888
 AC/AC - *Der Antichrist (O Anticristo)* – 1888
 NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* - 1888
 EH/EH - *Ecce homo* – 1888
 DD/DD – *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)* - 1889

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em GD/CI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo.

Para os fragmentos póstumos, o algarismo romano indicará o volume da edição das obras completas indicada na bibliografia e os arábicos que a ele se seguem, o fragmento póstumo. Acrescentamos a essa notação a data ou época na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA).

A citação das cartas de Nietzsche segue o critério adotado por Colli e Montinari em sua edição crítica das cartas: Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Briefe (SB). Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1986. Após a abreviatura da edição da edição crítica das cartas (SB), o número romano posterior indicará o respectivo volume; o número arábico corresponde ao critério de enumeração dos editores, sendo acrescido da data de elaboração e do destinatário das mesmas.

INTRODUÇÃO

Foram consideráveis as dificuldades com que se depararam todos aqueles que se esforçaram em compreender a questão do niilismo na filosofia de Nietzsche. Comentadores e intérpretes como K. Löwith, M. Heidegger, W. Müller-Lauter, dentre outros, perceberam a complexidade e a ambigüidade que se apresentam a todo aquele que busca apreender a envergadura de sentido dessa questão.

A complexidade da questão nietzschiana do niilismo se manifesta no caráter implícito e, muitas vezes, lacunar, da relação com os temas principais de sua filosofia – pessimismo, arte trágica, além-do-homem, eterno retorno, vontade de potência -, através dos quais se explicita a compreensão de mundo do filósofo. O modo nietzschiano de relacionar os temas e dar conta dos problemas, além de complexo, é marcado por uma variedade de perspectivas que mantêm entre si, quase sempre, uma relação de oposição e de ambigüidade. Assim, há em Nietzsche diferentes camadas de significação do niilismo, bem como diferentes modos de relacioná-lo com os temas fundamentais de sua filosofia.

As oposições, ambigüidades e rupturas que a questão do niilismo suscita, são determinantes para o movimento próprio da filosofia nietzschiana, constituindo um desafio ao pensamento. O esforço em dar conta desta questão da filosofia nietzschiana cristalizou-se em diversas interpretações relevantes.

Karl Löwith foi um dos primeiros a perceber a importância do niilismo em Nietzsche. Esse comentador pretende abarcar as rupturas e transformações da filosofia nietzschiana como momentos interligados de um mesmo problema fundamental: “qual é o sentido da existência humana no todo do ser?” (Löwith, K. *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, p. 10). A obra *Assim falava Zaratustra*, “resumo” do conjunto da filosofia de Nietzsche, estabeleceria a ambigüidade entre negação e

afirmação, entre niilismo e eterno retorno: “Ora, a filosofia de Nietzsche é tão ambígua quanto seu autor; é uma dupla profecia do niilismo e do eterno retorno do mesmo. Esta doutrina foi de certo modo seu “destino”, porque sua vontade de nada queria a si como uma “vontade dupla”, retornando ao ser da eternidade.” (*id., ibid.*, p. 10)

Como um “novo Colombo”, o filósofo alemão encetaria a sua viagem aos confins do nada, para renascer nos confins do ser. Esse movimento expressa, então, a “crença na potência criativa da contradição” (*id., ibid.*, p. 102); ou seja, manifesta a necessidade do auto-ultrapassamento do niilismo extremo (da modernidade) no eterno retorno, entendido como *amor fati*, como aquiescência sagrada ao Ser. No duplo movimento da vontade, a negação (liberdade para o nada) é a condição para re-imersão do homem na inocência natural.

O eterno retorno – pensamento fundamental unificador – deve ser visto, segundo Löwith, em sua relação essencial com o niilismo, como uma resposta à questão do niilismo. Assim como o eterno retorno estaria prefigurado na filosofia da juventude de Nietzsche, a partir da busca de uma afirmação incondicional do mundo, também o niilismo estaria latente em toda a sua filosofia anterior, como ameaça que, paradoxalmente, também é condição para a afirmação do mundo.

Queremos ressaltar a importância da relação apontada por Löwith entre o niilismo e o eterno retorno, que seria constitutiva do caráter de experimentação do pensamento nietzschiano. Ultrapassar o não extremo é condição para atingir o sim incondicional do eterno retorno. Entretanto, após colocar a questão da necessidade implícita na filosofia nietzschiana de radicalizar e ultrapassar o niilismo no eterno retorno, Löwith conclui sua análise com a demonstração do “fracasso” do empreendimento nietzschiano: Nietzsche estaria enredado na “energia niilista” do mundo moderno; não conseguiria chegar ao eterno retorno, que Löwith entende como o restabelecimento da cosmologia grega antiga.

Ao centrar sua análise na obra *Assim falava Zaratustra*, Löwith não dá conta de todas as implicações e significados da questão do niilismo, contidas nos fragmentos póstumos de 1882 a 1888 e nas obras posteriores ao *Zaratustra*. Embora admitamos a relevância da tentativa de compreender o desdobramento dessa questão, a começar pelos primeiros escritos filosóficos de Nietzsche e pela preocupação em atingir o sim

incondicional do mundo, julgamos necessário também atentar para a complexidade da investigação do niilismo, entre os anos de 1882 e 1888, e as implicações ali contidas para a compreensão do todo de sua obra.

Heidegger, por sua vez, compreende o niilismo como um dos cinco termos capitais do pensamento de Nietzsche, juntamente com a transvaloração de todos os valores, com a vontade de potência, com o eterno retorno do mesmo e com o além-do-homem. Não se trataria de um fenômeno ou tema datado, pois “é a experiência vivida da realidade do niilismo que nutre a filosofia de Nietzsche” (Heidegger, M. *Nietzsche I*, p. 337). Desse modo, Heidegger entende que a filosofia de Nietzsche atinge sua maturidade e completude, à medida em que aprofunda a questão do niilismo.

A afirmação heideggeriana de que o pensamento de Nietzsche está “sob o signo do niilismo” abre perspectivas novas de compreensão e de interpretação. Mesmo que também Löwith tenha abordado a importância do mesmo na relação com o eterno retorno, em Heidegger esta imbricação é desenvolvida numa perspectiva mais ampla, através da consideração da história moderna do conceito de niilismo (cf. Heidegger, M. *Nietzsche II*, p. 31-33), e através da compreensão do niilismo como processo histórico, de conotação metafísica: “o próprio Nietzsche interpreta o curso da História ocidental metafisicamente, enquanto ascensão e desdobramento do niilismo.” (Heidegger, M. *Holzwege. Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, p. 193-194) Enquanto evento (*Ereignis*) determinante e duradouro de toda a História do ocidente, o niilismo guiaria à completude (ao momento derradeiro) da metafísica ocidental, compreendida como a “verdade sobre o ente em sua totalidade” (Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. II, p. 33). Com este propósito, Heidegger analisa, além das obras publicadas, também os fragmentos póstumos de 1887 e 1888, em que Nietzsche desenvolve a questão do niilismo.

A história ocidental, segundo a interpretação heideggeriana de Nietzsche, é niilista em sua essência, sendo determinada pela instituição da verdade e dos valores superiores (no platonismo e no cristianismo). As posições fundamentais metafísicas e valorativas são o solo e o âmbito do transcurso da história do ocidente, que têm o niilismo como “lógica inerente” (*innere Logik*) (*id, ibid.*, II, p. 92).

Heidegger vê no *niilismo extremo* a ambigüidade própria do pensamento de Nietzsche. Após o reconhecimento de que não há nenhuma verdade em si, e que os

valores superiores se desvalorizaram, o niilismo pode manifestar-se tanto passiva (negativamente) quanto ativamente. No *niilismo ativo*, a vontade de potência é reconhecida como o caráter fundamental do ser (a verdade seria apenas uma de suas configurações). Assim, Nietzsche busca atingir a potência mais elevada do niilismo, o niilismo clássico, extático, extremo-ativo, que por fim seria reconhecido como “um modo divino de pensar”, como condição a uma nova posição de valores (cf. *id., ibid.*, p. 95-96).

Para Heidegger, o niilismo, tal como Nietzsche o pensou, é “o evento fundamental na História do homem ocidental” (*id., ibid.*, I, p. 337). A tarefa estaria, então, em compreender a “essência” do niilismo a partir da História (*Geschichte*). Antes de ser um mero fenômeno de decadência, Heidegger entende que o niilismo em Nietzsche, enquanto processo de desvalorização dos valores superiores, alude a um movimento decisivo e fundamental na História do ocidente.

Não é com o intuito de realizar uma crítica imanente que Heidegger investiga o niilismo na filosofia de Nietzsche. É com base em sua compreensão própria de metafísica que ele a interpreta. Ao afirmar que a essência do niilismo está na História, Heidegger tem em vista a História da verdade do ocidente, que ele entende como aquela do esquecimento do ser. Esta compreensão de História não só é alheia ao pensamento de Nietzsche, como inviabiliza qualquer tentativa sua de superar o niilismo. Desse modo, quando Heidegger afirma que o aprofundamento da questão do niilismo leva à necessidade de sua superação, através do contramovimento do eterno retorno, ele já está assegurado do fracasso dessa tentativa nietzschiana. Por considerar o niilismo enquanto desvalorização dos valores superiores e por pretender superá-lo na transvalorização de todos os valores, Nietzsche permaneceria enredado na metafísica moderna, que concebe o ser enquanto valor. Heidegger conclui, então, que Nietzsche não *pensa* o niilismo em sua essência. Ele retoma a discussão do final do século XVIII, travada principalmente entre Jacobi e Fichte, do niilismo como consequência do idealismo, compreendendo que Nietzsche seria o ápice da metafísica moderna da subjetividade. Trata-se aí de *uma outra* abordagem do niilismo, pois a crítica à subjetividade, ao eu ocorre num plano distinto da crítica nietzschiana.

Ao presumir ser o primeiro que se pôs a caminho da compreensão da essência da história ocidental marcada pelo niilismo, Heidegger se distancia de Nietzsche. Por pensar o niilismo como conceito de valor, Nietzsche seria ainda um pensador metafísico. Assim sendo, “a metafísica de Nietzsche não supera o niilismo” (*id., ibid.*, II, p. 273). Esta tarefa seria assumida por Heidegger, que, situando-se para além da metafísica ocidental, pensaria o niilismo em sua essência, preparando a virada decisiva na história da metafísica, em direção a uma nova experiência do ser. Na medida em que considera Nietzsche como um pensador niilista, Heidegger acaba por projetar sua própria compreensão de ser na interpretação do niilismo a que se propõe.

Wolfgang Müller-Lauter atentou tanto para as insuficiências, quanto para as inovações contidas nas interpretações de Löwith e de Heidegger, com as quais ele se confronta criticamente, procurando um ponto de partida mais sólido para entender a filosofia de Nietzsche.

Partindo de uma apresentação crítico-imanente dos temas fundamentais da filosofia de Nietzsche, Müller-Lauter assume a tematização dos opostos como o ponto de partida mais frutífero. Ele admite que foram “as reflexões sobre a significação de Nietzsche na problemática do niilismo que o conduziram à necessidade de repensar as questões fundamentais de sua filosofia” (Müller-Lauter, W. *Nietzsche. Seiner Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Vorwort, V). Entretanto, ele não visa ao estudo do niilismo nietzschiano a partir de sua significação na história do niilismo moderno, nem quer interpretá-lo de uma perspectiva externa aos textos.

Para Müller-Lauter, é na compreensão de vontade de potência (*Wille zur Macht*) que se encontram os opostos efetivos da filosofia de Nietzsche. Nessa perspectiva, ele afirma: “Na medida em que ele se pergunta pelas vontades de potência que sucumbem em si mesmas na luta das contradições, abre-se a ele o problema do niilismo” (*id., ibid.*, p. 8). Visto que as oposições, entendidas como a luta infindável entre os impulsos, são a condição de todo acontecer, o niilismo se manifestaria na história do homem, quando os fracos triunfam na luta contra os fortes. A época moral da humanidade seria, então, um tempo doentio de declínio. Assim, Müller-Lauter entende a história do niilismo em Nietzsche como a “história da doença do homem moral” (*id., ibid.*, p. 64).

A partir da análise dos fragmentos póstumos dos anos 80 e das obras *A gaia ciência*, *Para além do bem e do mal*, *Para a genealogia da moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *Anticristo*, Müller-Lauter define o niilismo como vontade de nada (*Willen zum Nichts*), que seria a expressão de uma decadência fisiológica – entendida esta no contexto da luta entre as vontades de potência.

Nessa perspectiva, o processo niilista de declínio é também manifestação da vontade de potência. Entretanto, não é mais a vontade ascendente, mas a vontade de declínio, de nada, que se torna dominante. (*id., ibid.*, p. 71) A vontade de nada que atravessa os impulsos é ambígua, pois, ao mesmo tempo em que está subordinada ao nada, luta contra ela. Müller-Lauter segue o fio condutor da obra *Para a genealogia da moral* a fim de mostrar que o sacerdote ascético, ao procurar impedir o niilismo com seus paliativos, acaba, por fim, preparando a ascensão do niilismo ativo (*id., ibid.*, p. 74). O deus cristão nada mais seria do que o nada divinizado; o “triunfo” da inversão de valores da moral cristã acaba em autodestruição. Para Müller-Lauter, “o cristianismo é o reservatório de todas as tendências niilistas” (*id., ibid.*, p. 85). O cristianismo e sua moral, que antes triunfou dos fortes, fatalmente sucumbe: nem o forte nem o fraco poderão impedir a marcha decadente-niilista da humanidade.

Tendo em vista a inevitabilidade do declínio niilista no homem moderno, Müller-Lauter afirma que a solução de Nietzsche para a superação do niilismo está na adoção da “intensificação de poder” (*Machtsteigerung*) como o “critério para a grandeza do homem” (*id., ibid.*, p. 123). O além-do-homem, que encontra sua grandeza ao experimentar o eterno retorno, seria a tentativa de Nietzsche de superar o niilismo. Entretanto, Nietzsche não compreenderia o além-do-homem de modo unívoco, mas estabeleceria uma oposição entre dois tipos de além-do-homem – o sábio e o dominador – que se relacionam de modo diferente com o eterno retorno. Mesmo apontando a riqueza de perspectivas, Müller-Lauter ressalta o caráter aberto e problemático da tentativa nietzschiana de superar o niilismo, bem como os abismos e oposições a que conduz.

O tratamento lúcido e reiterado com que Müller-Lauter tenta dar conta da complexidade e da ambigüidade da questão nietzschiana do niilismo, não o isenta de uma excessiva simplificação e de reducionismo no ponto de partida adotado. Ao tratar a

problemática do niilismo, partindo das oposições inerentes à vontade de potência, este intérprete desconsidera temas e questões relevantes dos escritos nietzschianos da juventude e do período intermediário (pessimismo, tragédia, ceticismo, decadência) para o complexo “niilismo”. Mesmo que concordemos com Müller-Lauter que a questão do niilismo desenvolve toda sua envergadura na relação com a vontade de potência, na experimentação do além-do-homem e no confronto com o eterno retorno, julgamos necessário repensar o ponto de partida e ampliar o círculo de temas para a investigação. Com essa perspectiva, trazemos à discussão a interpretação de Elisabeth Kuhn.

Através de uma investigação complexa e exaustiva, Elisabeth Kuhn se debruça sobre a complexa e ambígua questão nietzschiana do niilismo. Em sua obra *A filosofia do niilismo europeu de Friedrich Nietzsche*, Kuhn desenvolve tanto investigações histórico-conceituais do niilismo (o niilismo russo, o niilismo em Bourget, Taine, Turgueniev), bem como pretende elucidar o auto-entendimento nietzschiano do mesmo e seu estatuto filosófico. Analisando minuciosamente as obras publicadas e fragmentos póstumos de Nietzsche, à luz da edição crítica Colli-Montinari, Kuhn analisa os vários estratos de significação do niilismo nietzschiano, através de quatro procedimentos: 1) perspectiva semasiológica, que consiste em investigar o *como* e o *por quê* da mudança de significações da palavra niilismo; 2) perspectiva onomasiológica, a qual parte do pensamento, do conceito niilismo, perguntando quais são as palavras, através das quais esse pensamento ou conceito é concebido na linguagem; 3) sincronia, análise transversal do conceito niilismo numa situação dada e 4) diacronia, entendida como “disposição profunda de mudança do conceito niilismo de situação em situação” (Kuhn, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, p. 4-6).

A partir das origens, dos âmbitos de manifestação, do transcurso e das formas de manifestação do niilismo à luz dos procedimentos mencionados, E. Kuhn afirma que o niilismo ocupa “o centro na moldura dos filosofemas nietzschianos importantes (*id., ibid.*, p. 263). Reconhecendo que a filosofia nietzschiana do niilismo europeu permanece, em sua dimensão inteira, nos póstumos, Kuhn ressalta que o esforço do filósofo em levar o niilismo até suas últimas conseqüências – até sua superação na nova posição de valores - ocorreria no estabelecimento e desenvolvimento do projeto da vontade de potência (a partir de 1887). Além de ser a cristalização da história precedente do conceito de niilismo, a filosofia nietzschiana do niilismo europeu,

assumindo o caráter de uma doutrina perspectivista (hipotética-interpretativa) dos afetos, guiaria à nova posição de valores, da qual o além-do-homem e o eterno retorno seriam aspectos (*id., ibid.*, p. 255).

Para Kuhn, entretanto, o niilismo seria auto-superado através das interpretações nietzschianas, de caráter perspectivista, da vontade de potência, do além-do-homem e do eterno retorno. É necessário atentar como essa intérprete pretende provar o abandono da questão do niilismo, recorrendo a alguns póstumos de agosto e setembro de 1888, nos quais Nietzsche deslocaria/abandonaria o empreendimento da vontade de potência e se ateria à transvaloração e à crítica ao cristianismo (cf. *id., ibid.*, p. 262).

Apesar de E. Kuhn pretender dar conta, através de uma análise ampla e complexa, das origens e dos desenvolvimentos do conceito de niilismo na filosofia de Nietzsche, ela realiza, por fim, um corte arbitrário, enfatizando fragmentos póstumos de restrita significação, diluindo a questão do niilismo na “filosofia experimental pós-niilista da vontade de potência” (*id., ibid.*, p. 268). Se o contexto de instauração e desenvolvimento do niilismo não se restringe, como quer Kuhn, aos escritos dos anos 80, mas remonta às investigações anteriores do pessimismo, como é possível afirmar que a não ocorrência da “palavra” niilismo, após setembro de 1888, implique no abandono do niilismo como um todo? A nosso ver, Kuhn não consegue provar que os escritos posteriores a setembro de 1888 contenham a solução e o ultrapassamento da questão do niilismo.

Ciente da riqueza de perspectivas e das ambigüidades da filosofia nietzschiana, Michel Haar elege como fio condutor a questão do ultrapassamento da metafísica. Indo ao fundo dessa questão – que seria explicitamente posta por Nietzsche - ele pretende analisar o niilismo de um modo intrínseco aos textos. Nessa perspectiva, Haar se afasta da interpretação heideggeriana. Ao criticar a estreiteza da compreensão metafísica de Nietzsche, Heidegger acaba aprisionando-o na história da metafísica ocidental, desconsiderando as tentativas reais de ultrapassá-la. (Haar, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 9-10)

Na tentativa de depurar os excessos da interpretação heideggeriana, Haar move-se na “pluralidade de sentidos” do niilismo, apontando para o fio condutor que os reúne: “o niilismo enquanto processo historial” (Haar, M. *Nouveaux Essais sur Nietzsche*, p.

120). Haar é coerente em mostrar que o niilismo, segundo Nietzsche, já está presente desde o início da instauração da interpretação moral da existência em Platão e se manifesta, continuamente, na história do homem ocidental, até sua “explosão violenta” na modernidade (*id.*, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 30). A começar pela constatação da metamorfose do niilismo incompleto em niilismo completo, Nietzsche buscaria transformar esse último em niilismo do êxtase ou acabado. A destruição/negação da metafísica ocidental e do deus único guiaria a uma nova criação de valores e a uma “nova experiência do divino” (no deus Dioniso) (*id.*, *ibid.*, p. 35).

Para compreender a dinâmica do processo historial de declínio, Haar ressalta a importância de se distinguir entre decadência e niilismo. Enquanto a decadência expressa o fenômeno sempre repetido do declínio das forças, o niilismo levaria, da “tomada de consciência interna da cronologia da decadência”, à superação do declínio ou fadiga da vida (Haar, M. *Nouveaux Essais sur Nietzsche*, p. 122). Recorrendo ao discurso do *Zarathustra* “Das três transmutações”, Haar quer provar que o camelo, o leão e a criança constituem as três fases do desenvolvimento da história ocidental. Essas três fases seriam retomadas continuamente por Nietzsche em sua obra, enquanto obediência e tentativa de conservar o antigo, enquanto negação da veneração e, finalmente, enquanto inocência e afirmação irrestrita na “metamorfose do niilismo em amor do necessário” (*id.*, *ibid.*, p. 123).

Haar procura enquadrar o ultrapassamento do niilismo em Nietzsche numa “ontologia do vivente” ou numa ética compreendida como “religião do sim”. O Dioniso nietzschiano (tanto o deus vivente de *O nascimento da tragédia* quanto o Gênio do coração das últimas obras) seria “o símbolo da adesão ilimitada do vivente à vida em sua totalidade” (Haar, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 13). Essa compreensão de Dioniso expressaria a metafísica da imanência do filósofo alemão. O esforço nietzschiano de construir uma nova noção de sujeito, de corpo e de natureza para além da metafísica se expressaria numa ética positiva, além do niilismo, que se estabeleceria como a “religião do sim dionisíaco, abarcante e afirmador da vida em sua totalidade” (Haar, M. *Nouveaux Essais sur Nietzsche*, p. 39).

Concordamos com M. Haar no sentido de que é necessário analisar os empreendimentos construtivos nietzschianos: a religião dionisíaca do sim, a ética além

de bem e mal. Discordamos, porém, do seu procedimento de recortar arbitrariamente esses temas, desconsiderando o movimento interno dos textos nietzschianos, que a edição crítica Colli-Montinari (em larga medida desconsiderada por Haar) nos ajuda a compreender.

Se os intérpretes abordados, ao partirem da complexidade da posição e desenvolvimento, colocam como foco de suas investigações a superação do niilismo, é de modo diverso, contudo, que a concebem. Para Löwith, a tentativa nietzschiana de superar o niilismo se daria através da filosofia do eterno retorno, entendida como esforço de restabelecer a cosmovisão antiga. Para Müller-Lauter, é através do além-do-homem, que experimenta o eterno retorno e reconhece o mundo como vontade de potência, que está o foco da superação. Já Heidegger desloca a questão da superação: Nietzsche permaneceria niilista por continuar preso à metafísica ocidental guiada por valores. A superação do niilismo colocar-se-ia além de Nietzsche, numa ontologia fundamental que pensaria novamente o Ser. Na esteira da interpretação heideggeriana, Michel Haar procura ressaltar o confronto de Nietzsche com a metafísica. À diferença de Heidegger, Haar ressalta que os esforços de Nietzsche de superar o niilismo, através de uma religião do sim, ou de uma ética positiva, estariam além da metafísica ocidental (como Heidegger a compreende), mesmo que implique numa ontologia da imanência. Para E. Kuhn, trata-se de pensar a auto-superação do niilismo, a partir dos textos nietzschianos. Na filosofia experimental, perspectivista da vontade de potência, tal como ela a compreende, o niilismo seria ultrapassado e abandonado.

A abordagem desses intérpretes é instrutiva e relevante, no sentido de ampliar o horizonte de problematização e de elaboração da questão nietzschiana do niilismo. Entendemos que uma análise crítica de uma perspectiva externa, como ocorre em muitos momentos do pensamento de Heidegger, é limitada e questionável, no sentido que desconsidera o estatuto próprio e a riqueza dessa questão em Nietzsche; reconhecemos, contudo, a originalidade e a ampliação do horizonte da investigação e dos questionamentos do niilismo em seus escritos. Por outro lado, se admitimos com Löwith, Müller-Lauter e E. Kuhn ser necessário realizar uma análise imanente e

critériora da questão do niilismo, confrontamo-nos com a dificuldade de estabelecer um ponto de partida sólido e coerente com a filosofia nietzschiana como um todo.

Reconhecemos que a filosofia nietzschiana, por sua complexidade, originalidade e radicalidade, e por seu caráter aberto, inconcluso, permite várias “entradas”. Se não há uma chave única que permita compreender seu pensamento como uma totalidade fechada, ou como uma unidade coerente, podemos, contudo, buscar *um outro* ponto de partida para adentrarmos nele.

Partimos da hipótese de que há na filosofia de Nietzsche um pensamento dos extremos, ou seja, que o seu pensamento se move entre dois extremos: da perspectiva da negação da vida (de seu(s) sentido(s) e valores) à perspectiva da suprema afirmação do mundo e da vida. Que este pensamento ocupa um lugar central na sua filosofia é o que procuraremos mostrar ao longo do trabalho. Entendemos que a negação, a destruição e o aniquilamento são determinantes e necessários para sua filosofia, seja no sentido de “*ato terrível de destruição e negação*” (FW/GC 370) ou enquanto *pensamento* do mais problemático na existência e no mundo. A radicalização da negação se dá através do pessimismo, do ceticismo, da decadência e, de um modo mais pleno, no niilismo. À medida que se radicaliza, a negação/destruição niilista se mostra em sua relação necessária com o modo de pensar mais radical e afirmativo do mundo, insistentemente perseguido por ele, através de várias tentativas relacionadas entre si: a arte trágica, a vontade de potência, a filosofia dionisíaca e o eterno retorno do mesmo.

A busca nietzschiana sempre renovada de uma solução à questão dos extremos negação/afirmação não se dá, a nosso ver, de um modo abstrato ou teórico, no sentido de um sistema especulativo. É a pretensão de construir um tipo de homem afirmativo que move a radicalidade do seu questionamento. Assim, entendemos que o modo *mais* próprio e coerente de abordar a questão do niilismo é através da análise dos esforços do filósofo alemão em construir um tipo de homem que radicalize a negação para, desse modo, atingir a suprema afirmação.

O artista trágico, o espírito livre e o além-do-homem são três tipos de homem significativos construídos para dar conta da questão do niilismo: neles e através deles ser-nos-á possível mergulhar nos abismos, mover-nos nas planícies e ascender aos cumes da filosofia nietzschiana. Nesse sentido, pretendemos mostrar que através desses

três tipos é possível abranger a questão do niilismo, em sua relação com os temas fundamentais de sua filosofia.

Devemos colocar, então, a pergunta pela unidade e coerência da filosofia nietzschiana como um todo. É necessário, primeiro, atentar para os esforços do filósofo em compreender e abarcar sua obra como um todo coerente. Esses esforços se concentram, principalmente, nos prefácios de 1886 às obras precedentes a *Assim Falava Zaratustra*, onde o filósofo procura reconstruir e rememorar seu itinerário filosófico, mostrando as inovações e limites inerentes a tais obras. O *Ecce Homo*, escrito autobiográfico, é talvez o esforço mais vigoroso do filósofo para mostrar a unidade de sua filosofia, apesar das diferentes perspectivas de cada uma de sua obras. Além dos prefácios de 1886 e do *Ecce Homo*, há vários fragmentos póstumos e cartas em que aparece essa busca de unidade. Na carta a Peter Gast de 16 de agosto de 1883, o filósofo menciona que a elaboração de esboços de uma “moral para moralistas” levou-o a uma visão retrospectiva de sua obra: “A congruência e coerência inconscientes, não desejada de pensamentos, na massa multifacetada de meus novos escritos tem-me causado espanto”. Ainda numa outra carta a Peter Gast, desta vez de 22 de dezembro de 1888, ele escreve: “Agora tenho a absoluta convicção que tudo está bem logrado - tudo é um e quer o um. Li, anteontem, o “Nascimento”: algo indescritível, profundo, delicado, feliz...”

O próprio Nietzsche admite que a coerência e a unidade de sua obra não foram intencionais, que tomou consciência delas somente nos últimos anos de sua produção filosófica. Desse modo, as rupturas, mudanças de orientação, de estilo, de perspectivas, antes de serem um impedimento, seriam constitutivas e necessárias ao seu percurso filosófico. K. Löwith mostra com acuidade que no “processo de vir-a-ser outro”, o filósofo permaneceria o mesmo: “E como o futuro de sua tarefa dispunha de antemão dele, ao ponto que é a partir de sua última doutrina que mesmo as dissertações de estudante tomam todo seu sentido ...” (Löwith, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 31). É necessário questionar, contudo, se há de fato coerência e unidade na sua obra, através das tensões e ambigüidades, ou se não se trata de uma ilusão de ótica, de um olhar perspectivo do Nietzsche ‘tardio’, de sua perspectiva interessada, a saber, de sua vontade de unidade, de coerência, de auto-justificação.

Também a questão do niilismo, que só aparece explicitamente a partir de 1882, é compreendida tardiamente por Nietzsche como já estando presente em sua primeira obra publicada, *O nascimento da tragédia*: “Vê-se que nesse livro (*O nascimento da tragédia*) o pessimismo, digamos mais claramente: o niilismo, é tomado como a verdade” (XIII, 14 (24) – início de 1888). Se em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche partia de uma concepção de pessimismo que ainda possuía traços schopenhauerianos e românticos, ele vai, pouco a pouco, dando prosseguimento e radicalizando o pessimismo do século XIX (de Schopenhauer, E. von Hartmann e dos românticos) para, por fim, desenvolvê-lo em sua radicalidade na questão do niilismo. Embora Nietzsche reconheça que na sua juventude ele não se libertou inteiramente da metafísica (em sua acepção romântico-schopenhaueriana) ele afirma que nessa época nasceu a “profunda aspiração por uma nova imagem de homem” (XI, 27 (78)).

Nos escritos dos anos 80, dedicados a reconstruir e a organizar sua obra, Nietzsche reconhece que as diversas camadas de significação do niilismo se situam em momentos diferentes de sua obra. O pessimismo de *O nascimento da tragédia* e o ceticismo do “espírito livre” de *Humano, demasiado humano* seriam momentos de um pensamento que se move entre extremos. Nesse sentido, consideramos importante tratar da periodização da filosofia nietzschiana, desde que compreendamos as diferentes perspectivas adotadas por ele como constituintes de um mesmo movimento de pensamento.

Seguimos os critério de periodização de Karl Löwith, que propõe uma divisão em três períodos, os quais seriam confirmados em sua significação pelo próprio Nietzsche. Num fragmento póstumo de 1884, Nietzsche caracteriza as três etapas essenciais do “caminho para a verdade”: 1) veneração; 2) libertação, tempo do deserto, do espírito livre e 3) posição positiva, dizer-sim, a grande responsabilidade e inocência” (XI, 26 (47) verão – outono de 1884). O discurso do *Zaratustra* “Das três transmutações” também confirmaria a evidência dessa periodização em três etapas, através do “tu deves” (veneração); “eu quero” (libertação) e “eu sou” (inocência) (cf. Löwith, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 34-35).

No que tange à nomeação e à caracterização dos três períodos da filosofia nietzschiana seguimos, em parte, a proposta de Scarlett Marton. O primeiro período –

do *Nascimento da tragédia* às *Considerações Extemporâneas* é nomeado por S. Marton de pessimismo romântico, onde são ressaltadas as influências da música de Wagner e da filosofia de Schopenhauer. O segundo período – de *Humano, demasiado humano, Aurora e Gaia Ciência* – é nomeado de “positivismo cético”, levando-se em conta que o filósofo alemão se abre às idéias de Augusto Comte (cf. Marton, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*, introdução). Quanto ao terceiro período, assumimos a posição de K. Löwith, que afirma ser esse período – a partir de *Assim falava Zaratustra* – marcado pelo pensamento do eterno retorno. Scarlett Marton nomeia este período de “transvaloração dos valores”, procurando ressaltar a tarefa construtiva da filosofia nietzschiana. A nosso ver, apesar da importância do projeto de transvaloração, é o pensamento do eterno retorno, em sua relação com o niilismo, que concentra os esforços construtivos do filósofo.

Ao adotarmos essa periodização dos escritos nietzschianos, temos em vista a necessidade de situar as diferentes “atmosferas” de sua obra, nas quais são construídos diferentes tipos de homem (artista trágico, espírito livre e além-do-homem). Esses três períodos, longe de negarem a ‘unidade’ de sua obra (entenda-se aqui ‘unidade’ como unidade *de* um questionamento), são indicações do movimento e da radicalização de seu pensamento. Desse modo, é nas metamorfoses e na radicalização do questionar (da questão de fundo acerca do sentido e valor da existência humana, formulada de diversos modos) que se estabelece sua tarefa própria de radicalizar o pessimismo e o niilismo, na busca de um pensamento supremo afirmativo do mundo. Procuraremos mostrar que o transcurso de seu pensamento não é marcado pela linearidade. Os tipos de homem *artista trágico* e *espírito livre* são tratados novamente no terceiro período, no qual é construído o tipo superior do *além-do-homem*, visto de outras perspectivas e preocupações. A maestria nietzschiana em transtocar perspectivas permiti-lhe avançar através das oposições que se lhe deparam no curso não-linear de seu pensamento; há momentos importantes de sua obra, contudo, em que ele retrocede diante das oposições e ambigüidades ou se detém diante delas. Desse modo, a re-consideração do artista trágico e do espírito livre permitirá um maior aprofundamento do além-do-homem e, com isso, uma ampliação do horizonte da tarefa construtiva-criativa; ela oculta também o recrudescimento da questão do niilismo (e do pessimismo), visto que quanto mais

radical for colocada a questão, tanto mais extremas e elaboradas deverão ser as tentativas de resposta.

O presente trabalho se articula em cinco capítulos. No primeiro capítulo, analisaremos a posição e o desenvolvimento da questão do niilismo no interior da filosofia nietzschiana. As considerações de P. Bourget, de Turgueniev e de Dostoievski relativas a essa questão serão levadas em conta à medida em que foram apropriadas e inseridas por Nietzsche no seu campo próprio de investigação do niilismo. Para atingirmos uma compreensão e caracterização abarcantes, a questão do niilismo será tratada em relação com o pessimismo e com a decadência. A tentativa nietzschiana de superação do pessimismo romântico será o tema do segundo capítulo. Buscamos mostrar que o artista trágico é o primeiro tipo de homem significativo que Nietzsche construiu para radicalizar e superar o pessimismo. Perguntamos, contudo, se há no artista trágico uma superação definitiva do pessimismo. No terceiro capítulo, trataremos do espírito livre como uma segunda tentativa nietzschiana significativa para superar o pensamento do vazio de sentido, do niilismo compreendido como ceticismo extremo. Se o espírito livre não consegue ainda atingir o pensamento da suprema afirmação do mundo, ele radicaliza, experimentalmente, o niilismo, buscando um novo sentido à existência e uma nova compreensão de mundo. No quarto capítulo analisaremos o além-do-homem como o tipo de homem extremo da filosofia nietzschiana, o qual é construído em relação com o pensamento do eterno retorno, com a noção de vontade de potência, na perspectiva da criação de valores. Assim sendo, além-do-homem, eterno retorno e vontade de potência relacionam-se mutuamente como a posição extrema em que se manifestam os esforços de Nietzsche para superar o niilismo. Ao problematizarmos a relação entre esses temas estamos também fazendo o mesmo com os esforços criativos e afirmativos. Por fim, a posição de um novo sentido de criação e de aniquilamento será o tema do quinto capítulo. Perguntamos ali pelos resultados efetivos do pensamento nietzschiano da radicalização do niilismo e como o criar e o aniquilar se relacionam no tipo superior de homem e na filosofia da maturidade como um todo.

I. A POSIÇÃO DO NIILISMO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

“Somente tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi somente há pouco que eu fui, desde o fundo até aqui, niilista: a energia, a *nonchalance* com que eu, enquanto niilista, fui adiante, enganou-me acerca desse fato fundamental. Quando se vai ao encontro de um objetivo, parece impossível que a “ausência de objetivo em si” seja o nosso princípio de crença”¹. (XII, 9 (123) – outono de 1887).

O niilismo assume relevância filosófica decisiva na obra tardia de Nietzsche, com a retomada da investigação do pessimismo e na articulação com o conceito de vontade de potência, com a doutrina do eterno retorno do mesmo, com o diagnóstico da morte de Deus e com a posição do além-do-homem². Já no mês posterior à publicação de *Aurora*, contudo, o filósofo alemão expressa seu “espanto” em face do surgimento dos seus principais pensamentos:

“Pensamentos surgiram em meu horizonte como jamais vi antes. Não quero falar nada sobre isso, e manter-me numa calma imperturbável! Precisaré viver ainda *alguns* anos! Ah, amigo, às vezes me passa pela cabeça o pressentimento de que eu vivo uma vida altamente

¹ Man hat nur spät den Muth zu dem, was man eigentlich weiß. Daß ich von Grund aus bisher Nihilist gewesen bin, das habe ich mir erst seit Kurzem eingestanden: die Energie, die Nonchalance, mit der ich als Nihilist vorwärts gieng, täuschte mich über diese Grundthatsache. Wenn man einem Ziele entgegengeht, so scheint es unmöglich, dass “die Ziellosigkeit an sich” unser Glaubensgrundsatz ist”.

² A articulação do niilismo com os temas supracitados será abordada ao longo desta tese, de modo a permitir uma gradual ampliação de significado dessa questão. Nessa perspectiva, abordaremos ainda neste capítulo a relação entre niilismo e morte de Deus, bem como a retomada do pessimismo (que será também tema do segundo capítulo). No capítulo 3 analisaremos a articulação entre niilismo e vontade de verdade; no capítulo 4 a articulação com o além-do-homem e, por fim, no capítulo 5, a articulação com a vontade de potência, com o eterno retorno e temas a ele referentes (filosofia dionisiaca).

perigosa, pois pertenço às máquinas que podem *quebrar*.”³ (SB VI, no. 136. Carta a Peter Gast de 14 agosto de 1881)

Se o próprio Nietzsche se surpreendeu por ter sido tomado de assalto por pensamentos abissais, como o do eterno retorno, conforme aparece na carta citada, nesta época em que “surgiram” seus temas próprios e originais, o niilismo passa a ocupar sempre mais um lugar central, enquanto questão para a qual convergem todos os temas referentes à crise dos valores e dos ideais do homem moderno e à percepção da derrocada do mundo, os quais foram abordados por vários pensadores do séc. XIX e que o filósofo assume desde sua juventude como sua tarefa própria. Num filósofo que desde a juventude marcou seu pensamento pela ousadia e pela busca de novos experimentos e horizontes, não podemos falar de períodos estanques, marcados por questionamentos distintos e incomunicáveis. A nosso ver, o surgimento de temas próprios, decisivos em sua filosofia é a consequência da radicalização e intensificação de uma experiência, em que crises e rupturas, antes de uma restrição, são o motor de seu pensamento.

O surgimento repentino de pensamentos decisivos no horizonte filosófico nietzschiano pode ser visto, desse modo, como o resultado da perspectiva de dedicar-se ao que há de mais problemático e terrível, da paixão do conhecimento. No final de *Aurora*, delinea-se um horizonte de incerteza na filosofia experimental nietzschiana. Mesmo que se abra aos “aeronautas do espírito” um mar descomunal, uma rota livre, não há, no entanto, nenhuma garantia prévia quanto ao “destino” de tais navegadores e experimentadores: “nosso destino era o de naufragar ao infinito? Ou, meus irmãos? Ou? – (M/A 575). Desse horizonte de incertezas é que se abrem (ainda em 1881) duas perspectivas ou inquietações no pensamento nietzschiano: - o pensamento do eterno retorno, como novo peso ou centro de gravidade e o niilismo, entendido como a questão propriamente inquietadora que surge no seu horizonte.

A prerrogativa nietzschiana de dedicar-se incondicionalmente ao que há de mais problemático e terrível⁴, apesar das diversas perspectivas adotadas ao longo da obra,

³ “An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehn habe – davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. Ich werde wohl *einige* Jahre noch leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche *zerspringen* können!”

⁴ Essa autocompreensão de Nietzsche é evidenciada principalmente nos prefácios de 1886 às obras *O Nascimento da Tragédia, Humano, demasiado Humano, Aurora e A gaia ciência*, bem como no *Ecce*

manifesta o mesmo esforço, qual seja, o de atingir o pensamento da suprema afirmação do mundo e da existência⁵. No primeiro período, esse esforço se manifesta através das abordagens do fenômeno dionisiaco e do pessimismo, onde o filósofo já expressa pensamentos e intuições próprios, apesar de sua ligação com Schopenhauer e com Wagner. Desde *Humano, demasiado humano*, esse esforço se intensifica, visto que Nietzsche passa a experimentar o niilismo na forma de um ceticismo extremado. Ao modo do andarilho, ele busca atravessar os desertos do niilismo e da negação, visando a atingir, para além deles, um pensamento afirmativo. Nietzsche compara esta sua experimentação de pensamento aos grandes descobridores da época moderna, como Colombo, que, sem garantia prévia, navegaram através de oceanos desconhecidos, esperando encontrar algo novo, inusitado⁶.

Nos anos 80 há o aprofundamento e maturação da filosofia de Nietzsche, o que lhe permite exprimir com conceitos, imagens e estilo próprios aquele âmbito de temas e vivências que no passado ele muitas vezes expressou com terminologias tomadas de empréstimo de Schopenhauer, Kant e Wagner. Nesse sentido, a posição explícita do niilismo deve ser vista como o resultado desta busca de clareza e determinação dos horizontes de pensamento e de experimentação: “em que medida todo horizonte mais claro aparece como niilismo?” (IX, 12 (57) – outono de 1881)

Nesse póstumo, não é oferecida uma explicação definitiva ou fixa do que é o niilismo em sua essência ou em sua delimitação enquanto conceito. Numa filosofia de

Homo. A “dureza e estranhamento de si” (*MAI/HHI*, pref. 5), a “andança pelo estrangeiro, pelo estranho” (*VM/OS*, pref. 5), os “perigosos exercícios de domínio sobre si” (*FW/GC* pref. 3) ou “a procura por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência” (*EH/EH* pref. 3) são assumidos pelo filósofo como indícios de um mesmo *pathos* que atravessaria seus escritos.

⁵ Queremos trazer aqui a contribuição filosófica de Karl Löwith, no que se refere à sua consideração acerca da existência de uma questão unificadora do pensamento de Nietzsche, a partir da qual se poderia afirmar a relação entre pessimismo e niilismo. Segundo Löwith, o eterno retorno do mesmo é esta questão fundamental unificadora, que, estando prefigurada nos escritos juvenis de Nietzsche (*Fatum e História e Liberdade e destino* e no esboço autobiográfico *Minha vida* (1863)), atravessaria toda a sua obra. Na filosofia do eterno retorno, convergiriam todas as tentativas nietzschiana de afirmar incondicionalmente o mundo. Concordamos com Löwith que, para chegar à suprema afirmação do mundo, Nietzsche necessita radicalizar experimentalmente o niilismo e atravessá-lo em todas as suas formas. Cf. Löwith, K. “Nietzsche et sa tentative de récupération du monde” p. 45-50. Nessa perspectiva, Löwith afirma também que há desde a juventude do filósofo a busca de um pensamento supremo afirmativo; o niilismo, por sua vez, também estaria prefigurado no caráter romântico e pessimista dos escritos do primeiro período. Cf. Löwith, K. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*, o cap. II, p. 31-33.

⁶ Confirma *M/A* 575, a seção intitulada “Nós, os aeronautas do espírito”, onde o filósofo alemão se compara também com os artistas, homens de ciência e pensadores da Renascença que se dedicavam à experimentação. Também Leonardo da Vinci é elogiado pelo seu esforço de buscar, através de experimentos e da ousadia, novas possibilidades de vida. Cf. *JGB/BM* 200.

caráter dinâmico e aberto, a posição do niilismo enquanto questão significa que, mesmo incompleta e embrionária, tal questão adquirirá profundidade e radicalidade, à medida em que for desenvolvida. As questões são inseridas como tentativas de dar conta dos temas fundamentais do pensamento, em sua relação com a vida do homem. Queremos enfatizar o aspecto dinâmico e inovador do questionamento desse filósofo, partindo da posição e do desdobramento da questão do niilismo. O esforço em caracterizar o niilismo em suas várias formas e em suas metamorfoses, a tentativa de fornecer um diagnóstico, uma anamnese e um prognóstico que atestem o caráter de processo, de transcurso histórico dessa questão não resulta, contudo, na elaboração de uma obra acabada, em que o autor expõe seus pensamentos de modo inequívoco e conclusivo.

É importante que notemos como o filósofo alemão assume a crise e as inquietações do pensamento moderno, tanto em sua vertente metafísica, moral, científica, estética e como nele convergem estudos dos críticos e analistas da decadência, como F. Dostoievski e P. Bourget. As considerações e reflexões acerca do niilismo, ocorrendo já em vários pensadores do final do séc. XVIII e do séc. XIX, assumem em Nietzsche uma conotação própria, com pretensão de rigor e coerência filosóficos. Criticando sua época, em todos os seus âmbitos, ele estende a tarefa destruidora a toda a tradição ocidental e a todas as formas de decadência, para dar lugar à tarefa afirmativa, que se distancia radicalmente dos empreendimentos de outros filósofos modernos, como Hegel, Marx, Kant, Descartes. A pretensão nietzschiana de distanciar-se da modernidade e dos filósofos da tradição suscita-nos a pergunta acerca da efetiva ruptura alcançada por ele, malgrado a radicalidade de seu questionamento. Se Nietzsche não foi o único filósofo a criticar de modo radical a filosofia e o mundo moderno e a pretender um novo pensamento para além dele, é necessário que analisemos criticamente sua reivindicação de ser o primeiro a tratar radicalmente esse tema.

O fato de não haver em Nietzsche uma obra organizada em torno da compreensão e caracterização do niilismo não significa que essa questão fique em segundo plano no seu pensamento. Nos fragmentos póstumos de 1880 a 1888 – dentre os quais destacamos o ‘Fragmento de Lenzer Heide’ *O niilismo europeu* – e nas obras

publicadas *Aurora*, *A Gaia Ciência*, *Assim falava Zaratustra*⁷, *Além do bem e do Mal*, *Para a genealogia da moral* e *Crepúsculo dos ídolos*, há um tratamento mais direto e enfático que permite compreender o desdobramento e aprofundamento dessa questão. A constatação de que a maior parte das considerações sobre o niilismo ocorre nos escritos póstumos, exige de nossa parte uma análise atenta e articulada entre as obras publicadas, ou preparadas para publicação, e os escritos póstumos, para, desse modo, compreender o sentido do movimento da interrogação filosófica nietzschiana. É nossa preocupação, nesse sentido, investigar se os escritos sobre o niilismo nos póstumos não implodem com algumas construções positivas das obras publicadas, por exemplo, a transvaloração dos valores.

Vários anos antes de empregar a *palavra* niilismo, Nietzsche manifesta interesse por temas referentes ao *conceito* de niilismo, como o pessimismo⁸, o Nirvana⁹, o não-ser e o nada¹⁰. No que se refere à abordagem da história do conceito de niilismo, há que se apontar primeiro que Nietzsche não retoma *diretamente* as discussões sobre o niilismo do final do séc. XIX na Alemanha (introduzidas principalmente por F. Jacobi)¹¹, e na França, com os socialistas¹².

⁷ Apesar de o niilismo não aparecer explicitamente, enquanto conceito, podemos observar na obra *Assim falava Zaratustra* como essa questão é tratada através de imagens significativas, como a do leão e a do deserto, na seção “Das três transmutações”. Nessa seção, o niilismo é visto como um momento necessário da transmutação do espírito, para chegar à afirmação irrestrita, ao dizer sim da criança. Na quarta e última parte dessa obra, a imagem do deserto retorna na boca de Zaratustra na seção “Entre as filhas do deserto”. Há, contudo, um póstumo de 1884, em que o niilismo é relacionado a Zaratustra: “Zaratustra (grito de socorro): todo tipo de empobrecimento louco, das naturezas superiores (por exemplo, o niilismo) chega a ele”. (XI, 27(23) verão – outono de 1884)

⁸ A partir do confronto com a filosofia de Schopenhauer (do final de outubro de 1865), Nietzsche passa a tematizar e a aprofundar, gradualmente, a questão do pessimismo. Entre 1869 e 1873 ele aborda o pessimismo principalmente em relação à arte. Cf. VII, 3(51), 3(54), 3(73) e 3(95) – inverno de 1869-1870; cf. também VII, 19(52) – verão de 1872 – início de 1873; VII, 23(35) – inverno de 1872-1873 e VII, 29(4) – verão-outono de 1873. Acerca da menção e valorização de Nietzsche do pessimismo schopenhaueriano, confira SB II, no. 511 – carta a Hermann Mushacke de 11 de julho de 1866. Cf. também VII, 28(6) – início-outono de 1873 e VII, 29(52) – verão-outono de 1873.

⁹ A caracterização nietzschiana do Nirvana ocorre seus estudos sobre o budismo, que iniciaram já em 1862 e se intensificaram entre 1869 e 1873. Cf. VII, 3(55) – inverno de 1869-1870, VII, 5(58), 5(59) e 5(60) – setembro de 1870-janeiro de 1871. Cf. também VII, 19(45) – verão de 1872-início de 1873.

¹⁰ É também a partir dos estudos de Schopenhauer que Nietzsche desenvolve suas reflexões sobre o não-ser (*Nichtsein*) e o nada (*Nichts*), sendo que as mesmas ocorrem em relação à filosofia e religião indianas e a questões de teoria do conhecimento. Cf. VII, 3(55) – inverno de 1869-1870 e VII, 5(50), 5(51), 5(53) – setembro de 1870 – janeiro de 1871. Acerca dessa questão, confira também Kuhn, E. *op. cit.*, p. 17.

¹¹ Para Heidegger, o primeiro emprego ‘filosófico’ da palavra niilismo remontaria a F. Jacobi, na *Sendschreiben an Fichte*, de 1899. Cf. Heidegger, M. *Nietzsche II*, p. 23. W. Müller-Lauter, na obra *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (1971), também é

Nos diversos estudos realizados pelo filósofo após 1880, há uma intensificação da questão do niilismo a partir da referência ao horizonte de inquietações de sua época. A primeira ocorrência do termo, mesmo que contenha referências a Lutero e a Schopenhauer, atesta como questões inquietantes da época do filósofo refletem-se no seu pensamento:

“O consolo de Lutero enquanto a causa não foi adiante, “decadência do mundo”. Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo. Todos os ativos extremos querem deixar o mundo em pedaços, quando eles

dessa opinião. Entretanto, ele não coloca ali como probabilidade, mas afirma: “O emprego ‘filosófico’ da palavra niilismo encontra-se primeiro em F. H. Jacobi, que em sua *Sendschreiben an Fichte* (1899) trata o idealismo como um niilismo”. Müller-Lauter, W. *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 66. Entretanto, num texto posterior (1975), em que analisa a crítica de Jacobi à filosofia transcendental, Müller-Lauter admite que não foi Jacobi quem inventou, ou que pela primeira vez utilizou filosoficamente a palavra niilismo. Müller-Lauter traz à discussão o texto de O. Pöggeler *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*. Pöggeler mostra nesse texto que D. Jenisch cunha a palavra niilismo três anos antes (1896) no livro *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*, em que caracteriza o idealismo transcendental incondicionado como niilismo. Cf. Müller-Lauter, W. “Nihilismus als Konsequenz des Idealismus”. In: *Denken im Schatten des Nihilismus*, p. 114-115. Entretanto, Müller-Lauter salienta que foi Jacobi quem mais aprofundou essa questão, a saber, de compreender o niilismo como inerente à própria filosofia transcendental-idealista, desde Kant, até Schelling e Fichte: “É importante observar aqui que o entendimento de niilismo de Jacobi não se limita ao processo de uma mera destruição de caráter teórico-cognitivo. Ele refere o resultado dessa destruição ao ‘homem existente’ em sua relação com o mundo e com Deus. A ‘insuportabilidade’ existencial da destruição idealista pertence para Jacobi ao fenômeno pleno do niilismo”. Id., *ibid.*, p. 119.

Segundo Müller-Lauter, a discussão introduzida por Jacobi sobre o niilismo “caiu no esquecimento”. A prova disso é a afirmação de I. Turgueniev de que ele teria ‘inventado’ a palavra niilismo no romance *Pais e filhos*. É importante apontar para esse horizonte de pensamento e questionamento da época de Nietzsche, visto que este também parece supor que I. Turgueniev foi o primeiro a cunhar e tematizar o niilismo. Tanto Heidegger quanto Müller-Lauter afirmam que, apesar de Nietzsche não ter levado em conta a discussão sobre o niilismo do final do séc. XVIII e início do séc. XIX, ele retoma, de modo próprio, o problema da subjetividade e a crítica do idealismo alemão. Cf. Müller-Lauter, *op. cit.*, p.116-117. Heidegger, por sua vez, afirma que Nietzsche não só retoma, mas ainda permanece enredado na subjetividade: “Precisamos compreender a filosofia de Nietzsche como metafísica da subjetividade” e, de um modo ainda mais determinado “como metafísica da subjetividade incondicional da vontade de potência”. Heidegger, M. *Nietzsche II*, p. 177.

¹² No que se refere à etimologia da palavra niilismo, é necessário apontar que a sua formação a partir do conceito da ‘nada’ (*nihil*), de ‘aniquilação’ (*Annihilation*). Nesse sentido, o niilismo não remontaria somente às discussões filosóficas do final do séc. XVIII, mas também à tradição escolástica e, particularmente, à seita do séc. XII ‘Nihilianismus’, designação para um desvio herético do cristianismo. Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, p. 846.

Para Müller-Lauter, mais significativo ainda é o emprego das palavras ‘*nihiliste*’ e ‘*rieniste*’ na época da Revolução Francesa, para designar a postura de indiferença política ou religiosa. Cf. Müller-Lauter, *ibid.*, p. 114-115. Na metade do século XIX a palavra niilismo é usada para designar os conflitos políticos e sociais na Rússia. Tal emprego, contudo, é determinado, como bem notou Müller-Lauter, pela compreensão (implícita ou explícita) de niilismo dos socialistas franceses do séc. XIX e pelos hegelianos de esquerda, bem como da filosofia de Schopenhauer, de seus estudos sobre a doutrina budista do Nirvana. Cf. Müller-Lauter, W. *ibid.*, p. 160-162.

reconhecem sua vontade como impossível (Wotan).”¹³ (IX, 4 (103) – verão de 1880)

Há neste fragmento uma sobreposição de temas, aparentemente desconexos. Podemos perceber, contudo, a compreensão dos “niilistas” como os ativos extremos, vinculados a Schopenhauer, ao desejo de declínio do mundo e à pretensão de deixar o mundo “em pedaços”. A menção a Lutero e a Wotan indica, respectivamente, o declínio dos consolos religioso-morais da tradição ocidental e a ascensão de um pensamento destrutivo-criador (Wotan).

A compreensão dos niilistas se torna mais determinada e clara ainda num escrito posterior, onde o filósofo critica aqueles que estimam somente os destruidores dos costumes, através do pensamento, difamando aqueles que os destróem através da ação. Ao ressaltar a coragem, independência e originalidade do espírito necessárias para romper com os costumes, são mencionados, primeiramente, os tiranos como aqueles dotados de coragem para essa tarefa. Em seguida, é feita referência aos niilistas:

“Responde-se agora em geral à pergunta se os niilistas russos seriam mais imorais que os funcionários públicos russos em favor dos niilistas. – Há incontáveis costumes que sucumbem aos ataques dos livre-pensadores e dos livre-agentes: nosso modo individual de pensar atual é o resultado do mais ruidoso crime contra a eticidade. Todo aquele que ataca o existente é tratado como “homem mau”; a história trata somente desses homens maus!” (IX, 4 (108) – verão de 1880)¹⁴

Ao se perguntar pela relação entre os niilistas russos¹⁵ e a sociedade da época, é apontada para a necessidade de ruptura com os costumes e com as noções de bem e mal

¹³ “Der Trost Luthers als die Sache nicht vorwärts gieng, “Untergang der Welt”. Die Nihilisten hatten Schopenhauer als Philosophen. Alle die extrem Aktiven wollen die Welt in Stücke gehen lassen, wenn sie ihren Willen als unmöglich erkennen (Wotan)”. (IX, 4 (103) – verão de 1880)

¹⁴ “Man beantwortet jetzt allgemein die Frage ob die russischen Nihilisten unmoralischer seien als die russischen Beamten zu Gunsten der Nihilisten. – Es sind zahllose Sitten den Angriffen der Freidenker und Freithäter zum Opfer gefallen: unsere jetzige individuelle Denkweise ist das Resultat von lauter Verbrechen gegen die Sittlichkeit. Jeder der das Bestehende angriff, galt als “schlechter Mensch”; die Geschichte handelt nur von diesen schlechten Menschen!” (IX, 4 (108) – verão de 1880)

¹⁵ No final da década de 70 e na década de 80 (do séc. XIX), antes, portanto, do emprego nietzschiano do termo niilismo, há, na Alemanha, uma discussão crescente acerca do niilismo russo, como mostram publicações da época. Na obra *O desenvolvimento do niilismo* (1ª edição de 1878; 3ª edição (ampliada) de 1880) Nicolai Karlowitsch se surpreende com o impacto e com a recepção de seu pequeno e desprezível livro em jornais e revistas alemães: “Os avanços do niilismo despertam agora mais a atenção pública da Europa do que mesmo os pessimistas mais decididos da Rússia julgam possível”. Karlowitsch, N. *Die Entwicklung des Nihilismus* (1880), p. 13.

a eles inerente¹⁶. Embora a “história” trate como ‘maus’ os destruidores dos costumes, Nietzsche compreende a si mesmo como herdeiro e como continuador desta tarefa de romper com a tradição, tanto em nível teórico como em nível prático.

Embora não haja, entre os escritos de 1880 e 1885, estudos contínuos acerca da relação do niilismo com a morte de Deus, com o eterno retorno, com a vontade de potência e com a história da moral, há breves, mas importantes considerações acerca da relação entre esses temas, principalmente no que se refere à interpretação niilista da

Karlowitsch se esforça por apresentar objetivamente o niilismo russo em seus desdobramentos e nas tendências revolucionárias e anarquistas. Ele se dirige ao povo russo, procurando através da discussão dessa questão, não só mostrar as fraquezas da sociedade, mas, principalmente, propiciar o desenvolvimento ‘seguro’ de seu povo. Cf. id., *ibid.*

O livro de Gregor Kupczanko *O niilismo russo (der russische Nihilismus)* de 1884 também tem o intuito de mostrar ao público alemão a natureza, o caráter e os objetivos desse movimento na Rússia. Essa obra oferece, além disso, uma exposição detalhada dos planos revolucionários dos niilistas russos, da estrutura dos partidos revolucionários, do planejamento de atentados, de fugas, bem como de processos políticos, de prisões e de aspectos da vida dos niilistas. O autor elabora, por fim, uma crônica revolucionária do movimento niilista russo, desde 1861 até 1883. Cf. Kupczanko, G. *Der russische Nihilismus*. Leipzig, Verlag von Wilhelm Friedrich, 1884.

Enquanto que nas duas obras citadas não há nenhuma menção ou análise dos pressupostos teórico-filosóficos do niilismo, Iwan Golowin procura reconstruir na obra *O niilismo russo (Der russische Nihilismus)* (1ª edição de 1880), a partir de suas relações com Herzen e com Bakunin, o horizonte mais amplo do niilismo. Para além das fronteiras da Rússia, o niilismo já se manifestaria, segundo ele, desde a Revolução Francesa, enquanto ateísmo (p. ex. em Marat e em Robespierre) e, na década de 70, com os sociais-democratas de Paris, que justificariam e aprovariam o niilismo. Cf. Golowin, I. *Der russische Nihilismus*, p. 106-109.

Herzen e Bakunin são, segundo Golowin, os fundadores do niilismo russo (que não teria sua origem na Comuna parisiense). Ele reconhece, no entanto, que o niilismo remontaria à antiguidade: “ ‘Niilismo’ não é, de modo algum, uma expressão inventada por Iwan v. Turgueniev. Ele emerge da história da filosofia grega: mas esse sistema teve lá uma duração efêmera. A negação da religião, do Estado, da família, não pode satisfazer nem os pensadores, nem os agentes políticos por muito tempo”. Id., *ibid.*, p. 27.

A partir dessas considerações, pretendemos mostrar que antes de Nietzsche aprofundar suas análises e críticas do niilismo havia na Alemanha (principalmente em cidades prussianas como Berlim, Leipzig e Dresden, principalmente) discussões em jornais e periódicos, eventualmente lidos por Nietzsche (apesar do tom difamatório com que ele encarava esse tipo de ‘literatura’). Tais discussões forneceram elementos e o ensejo para o aprofundamento dessa questão. Importante também é salientar que Bakunin e Herzen eram autores conhecidos por Nietzsche. Acerca de Bakunin cf. VII, 26(14) – início de 1873. Ao discutir acerca das condições de criação da nova cultura, Nietzsche se refere a Bakunin como aquele que odeia a sua época e que quer aniquilar toda a História e o passado. Segundo Colli e Montinari, foi a partir de diálogos com Wagner que Nietzsche chegou a conhecer aspectos do pensamento e da vida de Bakunin. Cf. XIII, comentário ao volume VII, p. 547. Quanto a Herzen, Nietzsche teve contato com a obra *Memoiren* através de Malwida von Meysenbug. Cf. XIV, comentário ao volume XIII, p. 760. No único póstumo em que Nietzsche menciona A. Herzen não há, contudo, nenhuma conotação política, anarquista ou niilista, mas somente referência à despersonalização e ao esquecimento de si. Cf. XIII, 14(64) – início de 1888.

¹⁶ Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche compreende ainda o niilismo russo – em contraposição à ‘suavidade’ do ceticismo moderno – como uma força “explosiva”, como negação real e efetiva não só dos costumes mas da própria vida. Aos homens modernos, que buscam refúgio no ceticismo moderado, o filósofo faz ver a intensidade e o poder explosivo de um ‘nã’ subterrâneo, que se aproxima como um “ruído assustador e terrível, como se se experimentasse em algum lugar um novo explosivo, um dinamite do espírito, talvez uma ‘niilina’ russa (*ein Russisches Nihilin*) recém descoberta, um pessimismo *bonae voluntatis*, que não diz somente o não, mas quer o não – terrível pensamento!” (*JGB/BM* 208).

história da moral e da modernidade, partindo da situação de crise dos valores da segunda metade do século XIX, no modo como ela se manifestou na literatura, nas ciências, na sociedade, nas artes e, principalmente, no pensamento. Nesse período não há ainda, por parte do filósofo, uma reflexão significativa acerca do niilismo, como processo que abarca a história inteira do ocidente¹⁷. Prevalece a compreensão do niilismo enquanto um evento ou fenômeno necessário de conseqüências descomuns. Atento em diagnosticar os sintomas e os sinais característicos desse evento, Nietzsche intensifica sua reflexão, construindo, num mesmo movimento, uma história do *niilismo* (na acepção de *genitivo subjetivo*), e um *pensamento* do niilismo (na acepção de *genitivo objetivo*).

Nos dois fragmentos póstumos analisados, encontram-se vestígios da leitura feita por Nietzsche do romance *Pais e Filhos* de Ivan S. Turgueniev¹⁸, bem como do prefácio de Prosper Mérimée a esta obra, que são as fontes iniciais do niilismo para o filósofo alemão. Mérimée discorre acerca do eixo central do romance de Turgueniev: o conflito entre a geração de 1840 (marcada pelo liberalismo e pelo hegelianismo) e a geração de 1860 (marcada pela adesão a Schopenhauer, cujos membros eram chamados de opositoristas, de “novos homens”, de “realistas” e, mais tarde, de “niilistas”¹⁹. No romance *Pais e Filhos*, Turgueniev apresenta o tipo do niilista na figura do personagem

¹⁷ Entendemos que em Nietzsche ocidental e europeu são termos sinônimos, empregados na acepção espiritual-cultural. Desse modo, quando ele fala sobre a *História do niilismo europeu*, deve-se entender “europeu” como sinônimo de ocidental. A “História da cultura ocidental” para o filósofo alemão é um processo contínuo marcado por três momentos determinantes: 1) o helenismo e sua valoração estética superior da existência; 2) o mundo romano que implicou numa transformação da cultura helênica – e num enfraquecimento e “embrutecimento” de seus impulsos artísticos superiores e 3) o domínio e autodissolução da interpretação moral cristã da existência, marcada pelo influxo de povos não-civilizados (bárbaros) e pelos valores judaico-cristãos hostis à vida. Cf. VIII, 6 (11), 6 (12) e 6 (13) – póstumos do verão de 1875. Cf. tb. VIII, 30 (54) - verão de 1878, onde Nietzsche aproxima a cultura (ocidental no caso) com a vida inteira do espírito (*das gesamte Geistesleben*). Nos póstumos a partir de 1880 são inúmeras as referências à cultura européia. Quando o filósofo trata da *História do niilismo europeu*, ou quando ele próprio se assume como europeu, deve-se entender europeu na acepção ampla de cultura, enquanto o conjunto das realizações artístico-humano-espirituais. Cf. XIII, 14 (114) – póstumo da primavera de 1888; XIII, 13 (3), início de 1888; XIII, 11 (411) – novembro de 1887 a março de 1888 e XII, 6 (26) – verão de 1886 – primavera de 1887; XII, 7 (8), 7 (31), fim de 1886 – início de 1887. Concordamos com Heidegger, quando este trata em Nietzsche do niilismo ocidental, pressupondo implicitamente a equiparação europeu – ocidental.

¹⁸ O romance *Pais e Filhos* de I. Turgueniev foi publicado pela primeira vez na revista russa “Russki vestnik” (em alemão “Russischer Bote”) em 1862. Entretanto, apareceu pela primeira vez em forma de livro em Paris, com o título *Pères et enfants* em 1863, sendo precedido por um prefácio de Prosper Mérimée intitulado “Lettre à l’éditeur”, contendo comentários ao romance, que foram muito provavelmente lidos por Nietzsche. A este respeito confira Kuhn, E. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriff”, p. 262-263. Cf. também Müller-Lauter, W. Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, p. 66-67.

Bazarov. Autodefinindo-se como “o homem que nada respeita”, ou como aquele que “tudo examina do ponto de vista crítico”, Bazarov assevera, em tom grave, o traço característico desta nova atitude: “o niilista é o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça” (Turgueniev, *Pais e Filhos*, p. 31). Em seguida, este tipo niilista expressa o sentido de sua negação: “Na época atual, o mais útil é negar. Por isso negamos (tudo)” (id., *ibid.*, p. 69).

A obra de Paul Bourget *Ensaio de psicologia contemporânea* (1ª edição em 1883 e 2ª edição em 1885), embora posterior, também influenciou na compreensão nietzschiana de niilismo²⁰. Nesta obra, o autor diagnostica nos “literatos da decadência” (Baudelaire, Renan, Flaubert, entre outros) o *spleen* corrosivo que, pouco a pouco, tomava conta do homem do século XIX, desembocando na “crença lenta na desagregação da natureza” (Bourget, P. *Essais de Psychologie Contemporaine*, p. 10.) No ensaio sobre Baudelaire, ele constata o desacordo entre o homem e o seu entorno. Baudelaire teria sido um dos primeiros a diagnosticar o espírito crescente de negação da vida em seus contemporâneos, fornecendo um sentido trágico ao *toedium vitae* (id., *ibid.*, p. 9). A partir dessa perspectiva, Bourget analisa as manifestações desses sintomas de melancolia e de desacordo: “a náusea universal diante da insuficiência do mundo” se manifesta entre os eslavos como niilismo, entre os germanos como pessimismo e entre os latinos através de neuroses solitárias e bizarras. Como exemplos desse espírito de negação da vida, ele menciona: a fúria assassina dos conspiradores de São Petersburgo, os livros de Schopenhauer, os incêndios furiosos da Comuna e a misantropia dos romances naturalistas. (Cf. Bourget, *op. cit.*, p. 9-10)

Para Bourget, Baudelaire é um espírito de exceção que expressa “o apetite furioso do nada” (*l'appétit furieux du Néant*) através de imagens e de sensações raras. Baudelaire seria, então, decadente assumido, ao mesmo tempo lúcido em suas análises e embriagado pelo nada; seus versos e análises expressam a “definitiva maldição lançada à existência pelo vencido que sucumbe no irreparável niilismo” (id., *ibid.*, p. 11).

¹⁹ A este respeito confira Kuhn, E. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriff”, p. 263-264

²⁰ Para Charles Andler, foram as leituras de P. Bourget que propiciaram o emprego da palavra *niilismo* em Nietzsche (Cf. Andler, Charles. Nietzsche, sa vie et sa pensée. La dernière philosophie de Nietzsche, p. 266). Mesmo reconhecendo a importância da obra desse autor na filosofia de Nietzsche, é importante

O que mais chamou a atenção de Nietzsche em Bourget foi a elaboração da “teoria da *décadence*”, mais particularmente a análise da decadência literária. O autor de *Ensaio de Psicologia Contemporânea* compreende Baudelaire como teórico da decadência; através de seu espírito de análise, ele traria à luz o sentido dessa marcha decadente, que, emergindo lentamente, radicaliza-se no séc. XIX enquanto “crença” na bancarrota da natureza e enquanto negação de todos os esforços humanos de todos os tempos. Bourget, no entanto, retoma essa teorização de Baudelaire num outro plano. Num primeiro momento, ele compara a sociedade a um organismo, que seria entendido como uma federação de organismos menores – as células, os indivíduos sociais – cujo bom funcionamento depende da relação de subordinação entre si. A decadência do conjunto do organismo (sociedade) ocorre, quando as células (indivíduos) se tornam independentes; não havendo mais subordinação de um organismo a outro, a consequência é a “anarquia do conjunto” (*id., ibid.*, p. 14). Num segundo momento, Bourget aplica a “lei” que preside o desenvolvimento e decadência do organismo social ao organismo da linguagem: “Um estilo da decadência é aquele onde a unidade do livro se decompõe, para dar lugar à independência da página, onde a página se decompõe para dar lugar à independência da página, onde a página se decompõe, para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra” (*id., ibid.*, p. 14)²¹.

Há uma aproximação, ou melhor, uma afinidade no modo como Nietzsche e Bourget caracterizam a “doença” que se intensificava no séc. XIX, principalmente no vazio de sentido da existência humana e no desacordo com o mundo²². O complexo de temas: declínio (*Verfall*), decadência (*décadence*, *Untergang*, *Niedergang*), esgotamento (*Erschöpfung*), desagregação dos instintos (*Disgregation der Instinkte*), empobrecimento (*Entartung*) passam a ocupar na filosofia de Nietzsche uma

apontar, à luz da ordenação cronológica dos escritos nietzschianos, da edição crítica Colli-Montinari, as fontes e aproximações anteriores que influenciaram na posição desse tema.

²¹ Em *O caso Wagner*, Nietzsche elabora esta idéia de um modo similar ao de Bourget: “Como se caracteriza toda decadência literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo”. (*WA/CW 7*). A respeito da relação entre Nietzsche e Bourget confira Müller-Lauter, W. “Decadência artística como decadência fisiológica”. In *Cadernos Nietzsche* 6, p. 12-13.

²² É com este intuito que Nietzsche menciona Bourget numa crítica a Richard Wagner como decadente: “Estilo da decadência em Wagner: o andamento singular torna-se soberano, a subordinação e ordenação tornam-se casuais. Bourget p. 25” (*X, 24 (6)* – inverno de 1883-1884).

importância sempre maior, de modo a ampliarem o campo de significação do niilismo, aprofundando e deslocando o diagnóstico de Bourget.

Os anarquistas russos empregaram o termo “niilismo” na perspectiva de oposição ao regime czarista, pressupondo uma atitude decididamente ateísta, individualista e antiteológica. Autodenominados “niilistas”, os anarquistas não reconheciam nenhuma autoridade religiosa, política ou moral, exceto a ciência natural, vista como instrumento para a absoluta independência humana. Este termo adquiriu popularidade e aceitação crescentes no domínio da cultura e pensamento europeus, principalmente na França, Rússia e Alemanha, após a publicação do romance de Turgueniev *Pais e filhos*. Para Nietzsche, entretanto, esse romance de Turgueniev possui uma importância restrita, enquanto descrição e apresentação de um fenômeno de conotação decisiva no transcurso da vida do homem do séc. XIX. Em Bourget, no entanto, Nietzsche encontrou um estudioso da decadência e do niilismo, cujas análises e reflexões convergiam, em larga medida, com as suas próprias, de modo a possibilitar um entendimento mais profundo e um maior distanciamento crítico desse “fenômeno”.

No horizonte do pensamento nietzschiano o niilismo vai aclarando-se, primeiramente, enquanto sintoma, do qual ele diagnostica a derrocada de sentido e a corrosão dos valores da tradição. Assim, o niilismo aparece como um movimento, como uma marcha em que se intensifica o instinto de destruição: “Niilismo como pequeno prelúdio. (...) Inevitável o desprezo e o ódio contra a vida. Budismo. A força européia da ação impele para o suicídio das massas.” (X, 2 (4) – verão-outono de 1882) O niilismo passa a ser visto como uma revolta dos descontentes e revoltados: “os niilistas não deveriam humilhar-se através dos objetivos europeus; eles não querem mais ser escravos” (XI, 25 (264) – início de 1884). Entretanto, o niilismo não é visto somente como uma insignificante revolta de escravos; este movimento também é “elogiado” por Nietzsche: “Elogio dos niilistas: é preferível aniquilar e ir ao fundo por si mesmo”. (XI, 25 (281) – início de 1884) Nesse elogio à força de aniquilação e ao sucumbir por si mesmo há uma declaração da importância dos niilistas russos para a radicalização desse movimento: “vejo mais pendor à grandeza nos niilistas russos que nos utilitaristas ingleses”. (XI, 26 (335) – verão-outono de 1884)

O emprego do termo *niilismo* (*der Nihilismus*), nesses póstumos abordados, aparece no sentido de diagnosticar as diversas manifestações da doença ou crise inscritas no homem moderno. Com base nesse diagnóstico, Nietzsche busca atingir a raiz comum dessas manifestações. A pergunta pela origem a partir da qual o niilismo se desenvolve é posta com determinação no livro V (1886) de *A gaia ciência*. É devido à pretensão do homem de opor-se ao mundo que surge o ponto de interrogação niilista no horizonte da modernidade:

“Não caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição, de uma oposição entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *tolerávamos* viver – e um outro mundo, que *somos nós próprios*: uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos, que se apodera de nós, europeus, cada vez mais, cada vez pior, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante deste terrível ou – ou: “ou abolir vossas venerações, ou – *vós mesmos!*” Este último seria o niilismo; mas o primeiro não seria também... o niilismo? – Esse é *nosso* ponto de interrogação”²³. (*FW/GC* § 346)

Essa passagem, além de afirmar a necessidade de radicalização do niilismo, aponta também o sentido dessa radicalização: a cisão homem-mundo está na raiz do niilismo; a supressão de um dos dois pólos da cisão não garante, contudo, a sua superação.

O pensamento filosófico nietzschiano do niilismo adquire maior profundidade e radicalidade com a elaboração das várias versões do projeto “Vontade de potência”, a partir de 1886, e com a concomitante elaboração da doutrina da vontade de potência (*Lehre des Willens zur Macht*)²⁴. Numa versão de 1886 deste projeto, o filósofo propõe o desenvolvimento de quatro livros, sendo que o primeiro tematizaria o niilismo como o “perigo dos perigos” e como a “conseqüência dos valores até aqui existentes”. (XII, 2 (100) outono de 1885 – outono de 1886) É importante ressaltar o caráter ameaçador,

²³“Sind wir nicht eben damit dem Argwohne eines Gegensatzes verfallen, eines Gegensatzes der Welt, in der wir bisher mit unsren Verehrungen zu Hause waren – um deren willen wir vielleicht zu leben *aushielten* -, und einer andren Welt, *die wir selber sind*: einem unerbittlichen, gründlichen, untersten Argwohn über uns selbst, der uns Europäer immer mehr, immer schlimmer in Gewalt bekommt und leicht die kommenden Geschlechter vor das furchtbare Entweder-Oder stellen könnte: “entweder schafft eure Verehrungen ab oder – *euch selbst!*” Das Letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das Erstere – der Nihilismus? – Dies ist *unser* Fragezeichen”.

²⁴ A análise da doutrina nietzschiana da vontade de potência e sua relação com a teoria das forças e com a fisiologia será realizada no capítulo 4 e 5. No momento, queremos apenas apontar a importância desses temas para o desenvolvimento do pensamento nietzschiano do niilismo.

trágico, com que o “fenômeno niilista” é descrito: “o niilismo está à porta: de onde vem o mais sinistro dos hóspedes” (XII, 5 (50) – outono de 1886 – verão de 1887). Ao mesmo tempo em que é situado historicamente, este fenômeno é *pensado* no interior do projeto filosófico, que, partindo da crítica da moral, visa a atingir um pensamento afirmativo, para além da oposição entre homem e mundo. **O pensamento de Nietzsche visa, com isso, a uma inflexão na História do niilismo.**

Ao constatar que o niilismo é a consequência da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos da tradição ocidental, o filósofo afirma que a raiz comum desse fenômeno, a origem desse hóspede sinistro está na interpretação moral da existência e do mundo. Desse modo, o niilismo assume em Nietzsche o estatuto de uma questão fundamental, através da qual a experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida à problematização filosófica, para explicitar sua origem, seu transcurso e os âmbitos nos quais ela (a moral) se desenvolve.

A modernidade é, para o filósofo alemão, o momento decisivo desse transcurso ou processo, visto que na mesma o niilismo se radicaliza e apresenta suas formas mais acabadas. Assim sendo, a modernidade é por ele compreendida como uma época de crise e de questionamento do sentido da existência, do mundo e da interpretação moral de ambos. Já nas *Considerações Extemporâneas*, a modernidade é vista como a época em que ocorre a extirpação da cultura, em que predomina uma prática científica sem nenhuma medida. (*SE/Co. Ext. III, 4*) Na obra tardia, a modernidade passa a ser compreendida na radicalidade de suas manifestações e consequências ambíguas.

A modernidade (*Modernität*) é, para Nietzsche, a época de declínio do poder e da disciplina do espírito. O homem moderno (*der moderne Mensch*) é marcado por uma “irritabilidade doentia”, por um caos de instintos e pulsões que não estão mais ordenados hierarquicamente²⁵. Como características da modernidade são ressaltadas: “o desenvolvimento superabundante das formações intermediárias, a atrofia dos tipos, a ruptura com as tradições (...), o enfraquecimento da força da vontade”. (XII, 9 (168) – inverno de 1887). De um modo provocativo e instigante, o filósofo alemão considera a modernidade “sob o signo da nutrição e da digestão”. Sobrecarregado de impressões, o homem moderno não consegue mais “digerir” os estímulos externos, apenas reagindo a

²⁵ Cf. XII, 9 (165) – fragmento póstumo do inverno de 1887.

eles. Sobrevem-lhe, então, um cansaço e um peso, conseqüências do “enfraquecimento da força da digestão”. (XII, 10 (18) – inverno de 1887).

O estado doentio do homem novecentista das “idéias modernas” (da ciência histórica, da idéia do progresso, da moral altruísta) é tratado pelo filósofo alemão enquanto autodesprezo e autocompadecimento crescentes, sendo que nenhum disfarce (seja o disfarce de romântico ou clássico, de cristão ou florentino, de barroco ou nacional) consegue encobrir sua feiúra²⁶.

Em *O crepúsculo dos ídolos* e póstumos relacionados a essa obra, Nietzsche critica a modernidade como a época em que os homens perderam os instintos que deram origem às instituições. As comunidades aristocráticas de Roma e de Veneza são vistas como expressão de uma vontade de tradição, de responsabilidade inerente aos instintos dos homens fortes. A modernidade, porém, é a “era da *décadence*”, da “primazia do princípio desorganizador”²⁷, “uma época de fraqueza” (*GD/CI*. Incursões de um extemporâneo, 38), em que há o decréscimo da força organizadora, da vontade de ser si próprio. Assim sendo, a democracia moderna é uma forma de decadência da força organizadora. O “espírito moderno” do ocidente já não consegue mais construir instituições duradouras: a sociedade arruina-se com suas instituições (como p. ex. o matrimônio) (*id., ibid.*, 39). O “moderno” é, então, autocontradição e autodestruição dos instintos (*id., ibid.*, 41). Não há, segundo o filósofo alemão, a possibilidade de retroceder a uma época mais forte. Se não há involução, o único “progresso” possível é o de avançar passo a passo na *décadence*: “Pode-se pôr obstáculos a este desenvolvimento e, através de obstáculos, estagnar a própria degeneração, concentrá-la, torná-la mais veemente e *repentina*. Mais não se pode fazer” (*id., ibid.* 43).

Entretanto, o filósofo alemão pondera que a modernidade apresenta também obstáculos e condições favoráveis, tais como a saúde e pureza crescente dos habitantes das cidades e o predomínio da fisiologia sobre a teologia, a moral, a economia e a

²⁶ Cf. *JGB/BM* § 222, 223 e 224. Em *O Ecce Homo*, ao comentar a obra *Para além de bem e mal*, Nietzsche afirma que essa obra é, “em todo o essencial, uma crítica da modernidade”. *EH/EH*, *Para além de bem e mal*, 2.

²⁷ Também em *O caso Wagner*, Nietzsche compreende a modernidade enquanto desagregação e contradição dos instintos. A modernidade, época de vida declinante e de contradição instintiva teria em Wagner um caso exemplar. Cf. *FA/CW*, Epílogo.

política. (cf. XII, 9 (165)). É no sentido de superar o adocimento de seu tempo que o filósofo pretende

“percorrer o círculo inteiro da alma moderna, (...) este é meu orgulho, minha tortura e minha felicidade. *Superar* efetivamente o pessimismo -; um olhar goetheano pleno de amor e de boa vontade como resultado. Minha obra deve conter uma *visão abarcante* sobre nosso século, sobre a *modernidade* inteira (grifo nosso), sobre a civilização *atingida*”²⁸. (XII, 9 (177)- outono de 1887).

Nessa perspectiva, são considerados os séculos XVII, XVIII e XIX com base no domínio respectivo de diferentes “sensibilidades”: no séc. XVII predominaria o aristocratismo, enquanto domínio da razão; no séc. XVIII haveria o domínio do sentimento, do romantismo, do altruísmo e do feminismo e, por fim, no séc. XIX a animalidade predominaria enquanto domínio dos apetites. (cf. XII, 9 (178))

Nietzsche vê como decisivo, no transcurso da modernidade, a manifestação e desenvolvimento do niilismo: “o resultado total do séc. XIX é um caos, um niilismo” (XII, 9 (179)). Gradativamente, os homens modernos reconheceriam a impossibilidade de salvaguardar os valores tradicionais, quer seja através da ciência natural ou da história²⁹. Ao analisar o “problema” do séc. XIX, o filósofo se pergunta se não residiria ali também o aspecto positivo:

“O problema do séc. XIX. (...) A diferença de seus ideais, sua contradição são condições a um objetivo superior, enquanto algo superior? – Poderia, pois, ser nesta medida a determinação prévia para a grandeza crescer em tensão impetuosa. A insatisfação, o niilismo poderia ser um bom sinal.”³⁰ (XII, 9 (186) – inverno de 1887)

²⁸ “Den ganzen Umkreis der modernen Seele umlaufen, (...) - mein Ehrgeiz, meine Tortur und mein Glück Wirklich den Pessimismus *überwinden* -; ein Goethischer Blick voll Liebe und gutem Willen als Resultat. NB. Mein Werk soll enthalten einen *Gesamtüberblick* über unser Jahrhundert, über die ganze Modernität, über die *erreichte* “Civilisation””.

²⁹ Ao reconhecer essa impossibilidade, Nietzsche também se assume como moderno: “Todas as formas e modos de viver, todas as civilizações do passado, outrora duramente justapostas e sobrepostas, desembocam em nós, “almas modernas”, graças a esta mistura (de povos ou raças), os nossos instintos refluem agora em todas as direções, nós próprios somos uma espécie de caos - : o “espírito”, como já disse, acaba por descobrir nisto a sua vantagem”. (JGB/BM 224)

³⁰ “Das Problem des 19. Jahrhunderts. (...) Ob die Verschiedenheit seiner Ideale, deren Widerspruch in einem höheren Zwecke bedingt sind, als etwas Höheres? – Denn es könnte die Vorbestimmung zur Größe sein, in diesem Maaße, in heftiger Spannung zu wachsen. Die Unzufriedenheit, der Nihilism könnte ein gutes Zeichen sein”.

É como um filósofo que realizou o duplo movimento de assumir em si e tomar distância de seu tempo, observando-o extemporaneamente, que Nietzsche compreende a modernidade como o tempo da decadência crescente, do cansaço e do esgotamento, em suma, como desvalorização niilista dos valores morais. Entretanto, além de época de desagregação, a modernidade é compreendida por ele também como a época de experimentação, como uma descomunal “oficina” de experimentação, na qual se instaura a luta contra “o perigo dos perigos”. O niilismo é assumido pelo filósofo como um movimento descomunal e decisivo que permeia todos os âmbitos do pensamento e da ação do homem moderno, constituindo o “problema propriamente trágico do nosso mundo moderno”. (XII, 7 (8) final de 1886 – início de 1887) A luta contra o niilismo que decorre da dissolução do mundo dos valores morais dá início à “época trágica da Europa”. (XII, 5 (50) outono de 1886 – verão de 1887) À diferença dos primeiros escritos, nos quais Nietzsche “acreditava” no nascimento (no seio da época moderna) do espírito trágico, enquanto pulsão afirmativa apolíneo-dionisiaca, nos anos 80 é através da radicalização do movimento destrutivo-aniquilador do niilismo que o filósofo vê o nascimento de uma “época trágica”.

O evento decisivo da modernidade é a *morte de Deus*, que em sua conotação niilista, guia à ruína os valores da tradição que davam *um* sentido ao mundo. Para o filósofo alemão, este tema não possui nem o significado de um enunciado metafísico sobre a existência ou não de um ser superior, nem é uma mera expressão literária ou uma figura estética. A *morte de Deus* é um evento longamente preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que, por fim, ocasiona a derrocada da interpretação moral, que é assumida pelos homens modernos como a perda total de sentido, abrindo um vazio em suas vidas desmundanizadas. É importante ressaltar que para Nietzsche a “morte de Deus” é um *acontecimento (Ereigniss)* inegável; com ela sucumbe a interpretação moral da existência, apesar dos esforços humanos de conservar os valores antigos.

Ao anunciar a morte de Deus, o filósofo não se situa numa posição exterior, imune às suas influências. A admissão de tal evento significa em sua obra e em sua vida uma comoção e uma ruptura de grandes conseqüências. É assim que devemos compreender o *pathos* intensificado e a forma do anúncio em *A gaia ciência*. Há, neste aforismo, a posição exemplar da questão de deus, de modo a desdobrar as suas

implicações filosóficas; além disso, esse aforismo é o resultado da experiência e do questionamento pessoais do filósofo acerca de Deus, articulados num pensamento que ele considera como algo perigoso e explosivo.³¹

O anúncio do homem louco “Deus está morto” (“*Gott ist tot*”) tem o significado de um abalo cósmico, de uma perda total de sentido, ocasionados pelo afastamento de Deus, fonte divina dos valores que forneciam *um* sentido ao mundo³². Se Deus era a personificação do supra-sensível – a fonte da verdade objetiva, o sol³³ que ilumina os viventes - sua morte anula o dualismo entre mundo sensível e mundo supra-sensível. O único mundo que restou, parece agora falso, sem valor.³⁴

A moral (principalmente a cristã) foi a retardadora do niilismo (cf. XII, 5 (71)). Ao tentar impedir a manifestação da ameaça niilista latente, a moral acabou preparando sua aparição violenta e fatídica, visto que seus meios e recursos não tinham poder de contê-la. Com a morte de Deus, sucumbe toda interpretação moral do mundo e da vida: o niilismo, portanto, radicaliza-se após esse descomunal evento.

Mesmo descrevendo a iminência da “catástrofe” niilista (XI, 32 (22)), Nietzsche admite que o homem moderno está longe ainda de assumir todas as conseqüências da morte de Deus. Mesmo que os homens modernos tenham consciência de que Deus e os seus predicados não designem a essência das coisas, mas constituem somente os “sinais distintivos do nada” (*die Kennzeichen des Nichts*), ainda não há o abandono total dos valores transcendentais, que perderam seu valor e legitimação. A moral atuou como

³¹ Acerca dessa questão, confira Türcke, C. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Prólogo, onde é defendido que no aforismo 125 de *A gaia ciência*, o anúncio da morte de Deus pelo louco significa uma autoconfissão de Nietzsche, que pressentiria nela a periculosidade de seu pensamento. Concordamos com Türcke no modo de relacionar vida e obra neste aforismo. Discordamos, porém, da compreensão de razão, ou melhor, da paixão de razão a partir desse aforismo.

³² Concordamos com a afirmação de Heidegger de que em Nietzsche a morte de Deus significa que o supra-sensível não tem mais poder sobre o homem e sobre sua destinação terrena. A anulação do supra-sensível, decorrente da morte de Deus, não significa, contudo, a entronização do mundo sensível como superior ao sensível, a partir de uma simples inversão de valores. Cf. Heidegger. *Nietzsche*. Vol. 2, p. 32-33.

³³ Cf. *FW/GC* § 125. O homem louco. Após anunciar a morte de Deus, o homem louco pergunta: “para onde vamos nós? Longe de todos os sóis?” A interpretação heideggeriana de todo esse parágrafo no escrito “A frase de Nietzsche: Deus está morto” é relevante, no sentido de apontar para as implicações nele contidas. Ressaltamos aqui a interpretação heideggeriana da metáfora do sol, onde é mostrado que o afastamento do sol em relação à terra não se refere apenas à Revolução Copernicana, mas também à metáfora platônica do sol, que delimita o horizonte em que aparecem todos os seres existentes. Cf. Heidegger. “A frase de Nietzsche: Deus está morto”, p. 518. Acerca da aproximação da metáfora do sol em Platão e Nietzsche, confira também Pautrat, *Versions du Soleil*, p. 9-10.

³⁴ Cf. XII, 5 (71) e XII, 7 (43) – outono de 1887.

antídoto ao niilismo, apoiando-se no ideal de verdade. Foi a moral que “inventou” o sentido da veracidade. Mesmo com a dissolução da moral em sua vertente religiosa, o sentido da veracidade por ela inventado continua atuando nas ciências, nas artes, na política, na filosofia... Assim sendo, a modernidade representa para o filósofo tanto o esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso), bem como o vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente já não exerce mais nenhuma influência sobre a existência humana.

O ponto de interrogação niilista, tido como um evento inexorável e inevitável para Nietzsche, emergiria, pouco a pouco, à consciência humana, perpassando todos os domínios do saber e do agir. É necessário, então, diagnosticar todas as suas formas e disfarces para abarcar o sentido de seu movimento de radicalização. São diagnosticados, desse modo, os traços niilistas nas ciências naturais, na política, na economia, na história e na arte³⁵. Se Nietzsche se autodeclara o primeiro niilista completo da Europa, ele compreende, contudo, que o niilismo necessariamente atingirá a todos.

Há na obra nietzschiana, a nosso ver, uma relação de continuidade e de mútua implicação nas manifestações do niilismo nas grandes religiões, na moral e na filosofia. Assim sendo, a construção de uma “história natural da moral” (*die Naturgeschichte der Moral*) (JGB/BM V), os estudos sobre a “história do conceito de conceito de deus” (*die Geschichte des Gottesbegriffs*) (XIII, 17 (4), maio-junho de 1888) e a “história” do mundo verdadeiro (GD/CI. Como o mundo verdadeiro tornou-se em fábula. História de um erro (*Geschichte eines Irrthums*), inserem-se no mesmo projeto filosófico.

³⁵ A ocorrência de traços niilistas na política, cujas causas são a democratização da Europa, a ascensão do tipo do escravo e o triunfo das idéias modernas, tais como a igualdade e o progresso. Nietzsche critica o anarquismo, o socialismo, o cristianismo e o movimento e idéias democráticas em geral como estreitamente aparentados, por expressarem o niilismo (XII, 2 (131)).

As conseqüências niilistas da economia resultam do desligamento desta ciência das intenções religiosas. A unificação econômica da Europa decorre da desnacionalização crescente, propiciando aos escravos a subelevação contra os senhores (XII, 2 (127)).

As conseqüências niilistas da história são detectadas principalmente nos historiadores práticos ou românticos, que veneram sentimentos primitivos (o cristianismo, ascese, alma do povo) (XII, 2 (127)). As pretensões totalizantes da visão histórica, como no caso do darwinismo e do fatalismo – derradeiras tentativas de salvaguardar algum sentido, a providência – dissolvem a vida (XII, 2 (131)).

O transcurso da arte também é niilista. Ao se opor à moralização e à metafísica, a arte impele ao niilismo. Há, contudo, artistas decadentes, como R. Wagner, que procuram salvar a moral da tradição. Mas, por ser um decadente típico, nas obras desse artista, como por exemplo *O Anel dos Nibelungos*, culminam no niilismo, enquanto anseio de quietismo e de fim. (XII, 2 (113))

É como uma doença³⁶ que o autor de *Assim falava Zaratustra* busca compreender o advento do niilismo nas grandes religiões da humanidade, dentre as quais ele destaca o cristianismo e o budismo. O cristianismo surge na Antigüidade como decorrência de uma doença da vontade (cf. XIII, 14 (13) início de 1888). Essa doença tem sua origem no enfraquecimento e no empobrecimento dos instintos vitais, que ocasiona uma negação da natureza e dos instintos em favor da afirmação de um poder (lei, idéia, divindade) transcendente. O cristianismo é visto, portanto, como o grande movimento niilista da Antigüidade (cf. XIII, 11 (372)). Ao investigar a fisiologia das religiões, o filósofo vai criticar o cristianismo e budismo como religiões niilistas, visto que nas mesmas se encontra o germe da decadência, que, desde a Antigüidade atua na vida humana (cf. XIII, 11 (371)). Ambos os movimentos religiosos, cristianismo e budismo, são vistos como determinações originárias, como tipos de religião puros, que, por criarem um deus a partir do nada (do caos da decadência fisiológica), desembocam no nada (cf. XIII, 11 (370)). Nesse sentido é afirmado: “toda posição pura de valor (por exemplo, o budismo) acaba no niilismo” (XII, 7 (64)). A pretensão de instituir uma interpretação moral global do mundo gera a própria dissolução da moral. É por isso que Nietzsche afirma que na Índia, com o budismo e com a religião budista, ocorre um movimento de auto-superação da moral semelhante ao do cristianismo (*GM/GM* III § 27).

Se cristianismo e budismo são equiparados por serem religiões niilistas e estados não-artísticos em que predomina a vontade de nada (cf. XIII, 17 (9) – maio-junho de 1888), há entre eles uma diferenciação conceitual no que se refere ao grau de decadência atingido por ambos. O cristianismo (*das Christenthum*) é criticado por Nietzsche por seu caráter ambíguo, por mascarar o movimento niilista em curso através de valores morais pretensamente salvadores e afirmativos. Apesar de que o cristianismo impediu a ação do niilismo enquanto encorajamento ao suicídio e à auto-aniquilação, ele retardou-o através de um “longo suicídio: pouco a pouco uma pequena pobre vida

³⁶ Nietzsche compreende a doença (*Krankheit*) a que o homem foi acometido ao longo da história – de que as grandes religiões (judaísmo, budismo, cristianismo) são formas de manifestação – enquanto corrupção dos instintos que atingiu os fracos, oprimidos e degenerados. O cristianismo seria a forma principal dessa doença. Cf. XIII, 14 (6) Em *Para a genealogia da moral*, após criticar a confusão feita pelo sacerdote ascético entre as causas e os sintomas da doença do homem ocidental, o filósofo alemão chega a abordar as efetivas causas fisiológicas dessa doença: “a enfermidade do nervo simpático, pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, estados de tensão do baixo ventre que impedem a circulação do sangue, a degeneração dos ovários ...” (*GM/GM* III, 15).

mas duradoura; pouco a pouco uma vida inteiramente burguesa, medíocre, habitual etc.” (XIII, 14 (9) – início de 1888). Enquanto que o cristianismo está preso à moral do ressentimento, lutando contra os instintos naturais, o budismo vai além do ressentimento, exterminando os sentimentos hostis e afastando todos os inimigos. O budismo pressupõe, desse modo, um alto grau de disciplina ascético-espiritual (que o cristianismo não possuiria ainda), para atingir a paz da alma e o desligamento da ação e dos instintos naturais. (Cf. XII, 10 (157) – inverno de 1887). O budismo reconhece que a existência não possui nenhum sentido, que toda ação que prende o homem à existência é má. À diferença do sacerdote ascético cristão ou dos apóstolos (Paulo, principalmente), movidos pelo fervor da paixão religiosa e pelo amor caritativo, o budista não quer nenhuma vingança, nenhuma tensão, nenhum inimigo. Enquanto o cristianismo nasceu das camadas pobres, incultas, que negaram a tradição filosófica grega, o budismo foi cultivado durante milênios por classes cultas e refinadas que conseguiram livrar-se da oposição bem-mal, para encetar o caminho para o nada, para divinizar o nada e, desse modo, realizar um progresso no niilismo. (Cf. XII, 10 (190) – inverno de 1887 e XIII, 14 (91) – início de 1888)

A nosso ver, o filósofo, ao atribuir grande importância ao tema da auto-superação da moral, insere, estrategicamente, a investigação das motivações morais dessas religiões. Os valores bem e mal adquirem significação e legitimidade em sua referência a um poder ou divindade transcendente. Desse modo, a autodestruição das religiões e da moral fazem parte do mesmo transcurso niilista, pois os valores morais se desvalorizam na medida em que perdem sua legitimação religiosa. O cristianismo vai ao fundo por sua moral. A moral, principalmente através do ideal ascético, impediu que o homem sucumbisse ao niilismo:

“Que se desconte o ideal ascético: e o homem, o *animal* homem, não teve, até agora, nenhum sentido. Sua existência sobre a terra não conteve nenhum alvo: “para que em geral o homem?” – era uma pergunta sem resposta; a *vontade* de homem e terra faltava; por trás de cada grande destino humano soava como refrão um ainda maior “Em vão!” *Isto* justamente significa o ideal ascético: que algo *faltava*, que uma descomunal *lacuna* circundava o homem – ele não

sabia justificar a si mesmo, explicar-se, afirmar-se, ele *sofria* do problema de seu sentido.”³⁷ (*GM/GM* III 28)

Na obra *Para a genealogia da moral*, o filósofo alemão procura analisar e expor criticamente a moral enquanto um movimento de autodestruição e de auto-superação inerente à vida. Julgamos que essa obra é importante, ao mostrar a implicação existente entre religião, moral e niilismo. Tendo sua origem na religião (nesse caso o judaísmo e o cristianismo, em sua relação), a moral se manifesta como niilismo em três formas: como ressentimento, como má-consciência e como ideal ascético. Consideramos ser esta obra determinante da investigação nietzschiana acerca do niilismo, pois ali o filósofo, ao tratar do problema da procedência dos valores morais e, num sentido mais determinado, do *sentido do ideal ascético*, vincula a sua pesquisa genealógica da moral à tematização do niilismo.

No final de *Para a genealogia da moral* (§27) Nietzsche menciona que o problema por ele abordado, a saber, o problema do ideal ascético, seria por ele aprofundado no escrito “História do niilismo europeu”³⁸, que seria parte da obra em preparação *A vontade de potência. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*. Tal obra, apesar dos inúmeros projetos, nunca foi levada a cabo. Entretanto, os escritos sobre a história do niilismo europeu e, principalmente, o fragmento de Lenzer-Heide, “O niilismo europeu” aprofundam a questão da moral e do ascetismo. Importante aqui é ver que a investigação genealógica da moral significa também a tentativa de caracterizar o niilismo em suas formas e em sua lógica intrínseca. A longa história da moralização surge de uma vontade que se volta contra a vida e contra si mesma, tendo como consequência a doença, a perda de sentido, o *niilismo*.

³⁷ “Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das *Thier* Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; “wozu Mensch überhaupt?” – war eine Frage ohne Antwort; der *Wille* für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem grossen Menschen-Schicksale klang als Refrain ein noch grösseres ‘Umsonst!’ *Das* eben bedeutet das asketische Ideal: dass Etwas *fehlte*, dass eine ungeheure *Lücke* den Menschen umstand, - er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er *litt* am Probleme seines Sinns.”

³⁸ Nietzsche está provavelmente referindo ao projeto da ‘vontade de potência’ do outono de 1887: “Vontade de potência: Ensaio de Transvaloração de todos os valores”. O título do terceiro livro é: “Para a História do niilismo europeu”. Cf. XII, 5(75) – verão de 1886 – outono de 1887. Há outros três planos da época de elaboração da “História do niilismo europeu”, que se vinculam com a vontade de potência, com a transvaloração e com o eterno retorno. Cf. XII, 6(26 – verão de 1886 – outono de 1887; XII, p. 246 (acerca da elaboração desse projeto cf. também XIII, 18(17) e XIV, comentário aos volumes XII e XIII, p. 684 ss.). Confirma também XII, 7(8) – final de 1886 – início de 1887, em que Nietzsche esboça e estrutura o que deveria constituir o cap. Terceiro “Para a História do niilismo europeu”.

Com o intuito de radicalizar o movimento niilista da moral dos escravos até esgotá-lo e ultrapassá-lo, o filósofo interpreta como imoralista a história da moral; entretanto, é da perspectiva do doente que ele aprecia os valores mais saudáveis da humanidade. Enquanto pensador da modernidade³⁹, Nietzsche assume essa dupla perspectiva (da doença e da sanidade). A clareza surge quando o niilismo se radicaliza, após o vazio deixado pela morte de Deus, através de um radical questionamento: ou o homem é saudável em seus instintos mais profundos e nega o mundo de suas venerações ou ele será vitimado pelo niilismo.

Na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* há, a nosso ver, um esforço filosófico contínuo em atingir a raiz do niilismo através da pergunta pelo sentido do ideal ascético. Para Nietzsche, o ideal ascético foi a única posição de sentido que teve êxito na história do homem ocidental, foi “até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o *faute de mieux* par excellence” (*GM/GM* III § 28). Para fugir do caos da falta de sentido, o homem inventou valores morais superiores. Nesta necessidade de “inventar” valores morais manifesta-se o traço fundamental da vontade humana, seu *horror vacui*. O homem “precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer” (*GM/GM* III § 1).

Ao se perguntar pelo significado do ideal ascético, Nietzsche não compreende o niilismo apenas como uma consequência da decadência fisiológica humana: “nele (o ideal ascético) o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava a todo niilismo suicida” (*GM/GM* III § 28). Desse modo, o niilismo é visto como uma lacuna, como uma ameaça latente, como *horror vacui*, como temor diante da ausência do sentido. Aqui não se trata, a nosso ver, do niilismo *propriamente* dito, visto que ele está encoberto e mascarado pela interpretação moral do mundo. Contudo, pode-se dizer que, no platonismo e no cristianismo, o niilismo está em germe, e que o início da interpretação moral da existência manifesta o niilismo em suas formas preliminares.

³⁹ Compreendemos que há em Nietzsche o esforço de pensar a modernidade em suas características fundamentais e em sua ambigüidade. Nesse sentido, o filósofo procura construir uma caracterização da modernidade. (cf. XII, 9 (168) – Zur Charakteristik der Modernität) bem como radicaliza a crítica do homem moderno (cf. XII, 9 (130) – Kritik des modernen Menschen).

O tipo contraditório do ideal ascético se estabelece sob um signo extremo: combate a vida em si mesmo, busca contentamento no sacrifício de si mesmo. A vontade ascética de negar a vida natural ascende em teoria e prática, na religião, na arte, na ciência e na filosofia metafísica e idealista. O triunfo do ideal, seja na filosofia de Kant, na arte e na ciência é o triunfo do ideal ascético:

“Tudo isso é ascético em alto grau; ao mesmo tempo que não haja engano, é *niilista* em grau ainda mais elevado! Vemos um olhar triste, duro, porém decidido – um olho que *olha para longe*, como faz um explorador polar desgarrado (...). Há apenas neve, a vida emudeceu; as últimas gralhas que se fazem ouvir dizem “Para quê?”, “Em vão!” “Nada” – nada mais cresce ou medra, no máximo metapolítica petersburguense e compaixão “tolstoiana”.⁴⁰ (GM/GM III 26)

Em todos esses domínios do saber e da ação, há uma busca de domínio das fontes da vida, da constrição dos instintos. O sacerdote ascético nega a vida sensível; entretanto, como não pode deixar de querer, sua vontade tem uma destinação sobrenatural: Deus, ou melhor, o nada⁴¹.

A vida humana, abarcada e avaliada pelo ideal ascético, encontra-se num estado mórbido. Este “estado mórbido do tipo homem”, fisiológica e filosoficamente considerado enquanto desgosto da vida, desejo de fim, pessimismo, constitui para Nietzsche um movimento niilista.

Nietzsche procura articular sua análise do ideal ascético e do niilismo com considerações históricas. Nessa perspectiva, ele mostra a ação das epidemias da saciedade de viver, dentre as quais ele cita a dança macabra de 1348, o pessimismo parisiense a partir de 1850, o alcoolismo, a dança de São João e de São Vito na Idade Média, a depressão e a onda de suicídios na Alemanha depois da guerra dos trinta

⁴⁰ “Dies Alles ist in einem hohen Grade asketisch; es ist aber zugleich in einem noch höheren Grade *nihilistisch*, darüber täuschte man sich nicht! Man sieht einen traurigen, harten, aber entschlossenen Blick, - ein Auge, das *hinausschaut*, wie ein vereinsamter Nordpolfahrer hinaus schaut (...). Hier ist Schnee, hier ist das Leben verstummt; die letzten Krähen, die hier laut werden, heißen “Wozu?”, “Umsonst!”, “Nada!” – hier gedeiht und wächst Nichts mehr, höchstens Petersburger Metapolitik und Tolstoi’sches ‘Mitleid’.”

⁴¹ Para Nietzsche, deus e o nada são sinônimos, visto que a crença em deus, por estar em oposição aos instintos e à natureza, é um anseio de nada. É nesse sentido que Nietzsche equipara Deus e o nada em *Para a genealogia da moral*. Cf. GM/GM I 6; II 24 e III 6.

anos⁴². Ocorrendo em vários momentos da história, essa vontade que se volta contra a vida mostra sua origem a partir do instinto de espiritualidade que quer negar a natureza e tem como consequência o *toedium vitae*, a saciedade de viver, o niilismo. O que importa nessa dissertação nietzschiana é captar o sentido do ideal ascético. Entretanto, a potência de sua negação é ambígua:

“a negação que ele lança à vida traz à luz, como por milagre, uma quantidade de afirmações mais delicadas; sim, mesmo quando ele se fere, esse mestre destruidor, destruidor de si mesmo, - é ainda a ferida que o obriga a viver.”⁴³(*GM/GM* III § 13)

O sofrimento e o temor “constrangem” os fortes a serem fortes e a manterem sua robustez. Nos homens doentes, contudo, o sofrimento aguça o desejo de fim, a grande piedade pelo homem e o grande desgosto. Unidos, o desgosto e a piedade pelo homem trazem ao mundo a “mais monstruosa entre todas as coisas”: a “última vontade do homem, sua vontade de nada, o niilismo”. Com isso, Nietzsche se situa no limiar da modernidade. A única atmosfera que se respira na modernidade européia é a “atmosfera especial do hospício e do hospital” (*GM/GM* III § 14). Os fracos, desprezadores da vida, acometidos pela lassidão e desespero, constituem o maior dos perigos. É no limiar da modernidade que irrompe inexoravelmente a insanidade de milênios. O desejo e a crença instintiva dos fracos de triunfar sobre a vida se efetua pelos caminhos mais escusos, através de uma “vingança subterrânea, insaciável”, em suma, sob o pretexto de *conservar (erhalten)* sua existência, eles, os fracos, lançam a mais perigosa de todas as maldições à existência, o profundo desgosto do homem, a profunda compaixão pelo homem, o niilismo.

Com a desvalorização dos valores morais, vem à luz o malogro da tentativa do sacerdote ascético de dar uma direção à vontade, mesmo que seja enquanto vontade de nada. A ausência de sentido e de uma direção à vontade trazem à luz o niilismo.

É como herdeiro da “mais longa e mais corajosa” auto-superação, que a Europa moralizada realizou sobre si mesma, que Nietzsche compreende a si mesmo e a sua

⁴² O filósofo alemão considera, em termos gerais, as diversas formas de manifestação da vontade de (auto)destruição: “epidemias epiléticas, sistema nervoso arruinado, paralisias terríveis, depressões prolongadas, histerias das bruxas, sonambulismo, delírios coletivos sedentos de morte”. *GM/GM* III 28 cf. também *GM/GM* III 13, 17, 21.

tarefa filosófica; é como imoralista que se apropria da tradição moral milenar, buscando atravessar o niilismo.

“O ateísmo absoluto, leal (- e é somente em sua atmosfera que respiramos, nós, os mais espirituais desse tempo!) não está em oposição a este ideal, como parece à primeira vista: ele é, ao contrário, uma fase última de sua evolução, uma de suas formas finais, uma de suas conseqüências íntimas, - ele é a catástrofe imponente de uma disciplina de dois milênios do instinto de verdade, que, por fim, se interdita a mentira da crença em Deus.”⁴⁴ (*GM/GM* III § 27)

* * *

No mesmo sentido em que Nietzsche compreende que o ideal ascético e o seu instinto de verdade se auto-suprimem no ateísmo leal e absoluto (sua última fase de ‘evolução), ele afirmará a “auto-supressão da moral”⁴⁵ (*die Selbstaufhebung der Moral*).

No Fragmento de Lenzer Heide, de 10 de junho de 1887, há o mesmo diagnóstico que em *Para a genealogia da moral*, a saber, de que “a moral foi o grande *antídoto* contra o niilismo teórico e prático” (XII, 5(71) – 10 de junho de 1887). A moral mesma engendra seu movimento próprio de auto-supressão, visto que

“... entre as forças que a moral engendrou, está a *veracidade*: esta volta-se finalmente contra a moral, descobrindo sua *teleologia*, sua consideração *interessada* – e agora resulta o *discernimento* desta longa mentira encarnada, de que se desespera, para tirar de si, precisamente como estímulo. Ao niilismo.”⁴⁶ (XII, 5 (71) – 10 de junho de 1887)

⁴³ “Sein Nein, das er zum Leben spricht, bringt wie durch einen Zauber eine Fülle zarterer Ja’s an’s Licht; ja wenn er sich verwundet, dieser Meister der Zerstörung, Selbsterstörung, - hinterdrein ist die Wunde selbst, die ihn zwingt, zu leben ...”

⁴⁴ “Der unbedingte redliche Atheismus (- und seine Luft allein athmen wir, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters!) steht demgemäss nicht im Gegensatz zu jenem Ideale, wie es den Anschein hat; er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwicklungsphasen, eine seiner Schlussformen und inneren Folgerichtigkeiten, - er ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet”.

⁴⁵ Cf. XII, 5(72) – outono de 1887.

⁴⁶ “Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre *Teleologie*, ihre *interessirte* Betrachtung – und jetzt wirkt die *Einsicht* in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzuthun, gerade als Stimulans. Zum Nihilismus.”

Trata-se aqui também da mesma conclusão da 3ª dissertação da *Genealogia* – de que a moralidade cristã, devido ao rigor de seu conceito de veracidade, triunfou sobre o Deus cristão, mostrando a problematicidade da vontade de verdade (Cf. *GM/GM* III 27).

Entretanto, no fragmento de 10 de junho de 1887, Nietzsche desenvolve e aprofunda essas considerações, procurando mostrar, a partir do antagonismo inerente à vontade de verdade e a necessidade humana do não-verdadeiro, quais são os movimentos da ‘vontade de nada’, e do que resulta da mesma: um processo de dissolução (*ein Auflösungsprozeß*) (cf. XII, 5(71) – 2).

O que leva Nietzsche a aprofundar radicalmente suas reflexões sobre o niilismo nesse denso e instigante escrito de poucas páginas, e *nesse* lugar? Nos meses anteriores à sua chegada a Chur (nas imediações de Lenzer-Heide), em 8 de maio de 1887, Nietzsche não se ocupou diretamente com temas de filosofia. Ele leu meses antes, no entanto, Dostoiévski⁴⁷. Menciona ter lido *La maison des mortes* (que considera “um dos livros mais humanos (!) que há”) e *Humiliés et offensés*. Nietzsche visita, nessas quatro semanas, a biblioteca pública de Chur. Entre as leituras realizadas nessas semanas está o livro *Geschichte der Civilisation in England* de H. Th. Buckle, bem como de obras sobre o panteísmo moderno e a recepção do pensamento de Leibniz, Espinosa e Hegel; além disso, discute a repercussão desses temas em autores de sua época, como Dühring e E. von Hartmann⁴⁸. Nietzsche se encontra num estado de ânimo conturbado, desiludido⁴⁹, e sente a solidão como um tormento.

É a incerteza sobre o seu futuro como escritor e, principalmente, sobre o ‘rumo’ de sua vida que o filósofo expressa: “Se nesse verão estarei em Sils-Maria, é incerto; talvez Celerina, talvez ainda Lenzer Heide (onde há espessas florestas). Mas a ‘alma querida’ precisa primeiro acalmar-se e livrar-se da tensão estúpida, em que me encontro já há muito”. (SB VIII, nº 851 – carta a Peter Gast de 20 de maio de 1887)⁵⁰. Até essa

⁴⁷ Cf. SB VIII, nº. 814 – carta a Heinrich Köselitz (Peter Gast) de 7 de março de 1887.

⁴⁸ Acerca dessa questão, confira Riedel, Manfred. “Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus”, p. 70-71. Cf. também “Friedrich Nietzsche: Chronik in Bildern und Texten”, p. 665.

⁴⁹ Em outra carta a Peter Gast dessa época, Nietzsche se lamenta, após constar que somente foram vendidos 114 exemplares de *Para além de bem e mal*: “Instrutivo: não se quer *partout* minha literatura! E eu – não posso mais me dar ao luxo da impressão”. SB VIII, nº 856, carta a Peter Gast de 8 de junho de 1887.

⁵⁰ Cf. também SB VIII, nº 856 – carta a Peter Gast de 8 de junho de 1887.

data (20 de maio) Nietzsche afirma que seu “rumo de viagem” ainda é incerto: “Lenzer Heide, ou Celerina ou Sils ou?”

Essa inquietação é expressa também à irmã no início de junho. O filósofo afirma estar atravessando tempos de depressão: “custa-me agora uma séria superação o acerto de contas com cada dia único” (SB VIII, nº 855. Carta a Elisabeth Förster-Nietzsche de 5 de junho de 1887).

Acrescido aos fracassos de publicação de suas próprias obras, aos esforços malogrados para a apresentação da ópera *O leão de Veneza* de Peter Gast, Nietzsche se encontra em mau estado de saúde⁵¹, com tempo ruim (neve até nos vales), em meio a vivências desagradáveis (desentendimento com E. Rohde). Dias depois ele ainda descreve sua situação em tons sombrios:

“Manter-me nesses últimos anos – isso foi talvez o mais difícil que o meu destino até aqui me exigiu. Depois de um tal brado, como foi meu *Zarathustra*, desde o mais íntimo da alma, não ouvir nenhuma voz de resposta, nada, nada, sempre somente a solidão sem voz de mil faces – isso é sobremaneira terrível, nisso pode sucumbir ‘até o mais forte’! Ah, - eu não sou ‘o mais forte’!⁵² Meu ânimo está, desde então, ferido; admiro-me que vivo ainda. Mas não há dúvida de que eu vivo: quem sabe o que ainda tenho que vivenciar!”⁵³ (SB VIII, nº 863. Carta a Franz Overbeck de 17 de junho de 1887).

Nesse estado de ânimo sombrio, Nietzsche se decide ‘livremente’ pela escolha do lugar, a saber, por Lenzer Heide. A escolha *desse* lugar afastado, com matas escuras,

⁵¹ “Minha saúde está sempre pior: não devo culpar a primavera (...)” (SB VIII, nº 858 – carta a Franz Overbeck de 8 de junho de 1887).

⁵² A ‘modéstia’ de Nietzsche em admitir que não é ‘o mais forte’ não seria uma resposta, ou melhor, um recuo diante da pergunta posta no final do fragmento de Lenzer-Heide: “como os mais fortes experimentariam o eterno retorno?”. Queremos apontar aqui para uma afirmação de Günter Abel (que julgamos valiosa), num encontro de orientação de março de 2002 (mesmo que não seja convencional numa tese citar uma discussão como fonte). Para Abel, é decisivo o reconhecimento dessa “modéstia de Nietzsche”, de que “ele não é o mais forte, de que ele não pode assumir todas as consequências de seu pensamento”. Com isso, se evidenciaria não só o caráter aberto de sua filosofia, mas também seria apontado para a tarefa futura, que deveria ser retomada por outros. Não se *mostra* aqui também *um* aspecto ‘trágico’ de seu pensamento e vida, de que mesmo a sua modéstia de relegar o ‘peso’ de sua tarefa a outros (a discípulos, aos filósofos do futuro), poderia ainda ser “em vão”, na medida em que talvez ninguém mais assumisse tal tarefa?

⁵³ “Diese letzten Jahre auszulalten – das war vielleicht das Schwerste, was mir überhaupt mein Schicksal bisher zugemuthet hat. Nach einem solchen Anrufe, wie mein Zarathustra es war, aus der innersten Seele heraus, nicht einen Laut von Antwort zu hören, nichts, nichts, immer nur die lautlose, nunmehr vertausendfache Einsamkeit – das hat etwas über alle Begriffe Furchtbares, daran kann der Stärkste zu Grunde gehn – ach, und ich bin nicht “der Stärkste”! Mir ist seitdem zu Muthe als sei ich tödtlich verwundet, es setzt mich in Erstaunen, daß ich noch lebe. Aber es ist kein Zweifel, ich lebe noch: wer weiß, was ich noch Alles zu erleben habe!”

reflete seu “clima espiritual”: a predileção ao obscuro, ao abandono de si, ao passar despercebido. Em *A genealogia da moral* III o filósofo comenta essa ‘escolha’:

“Uma obscuridade voluntária, talvez; um desencaminhar-se de si mesmo; uma repulsa a ruído, admiração, jornal, influência; (...) sob certas circunstâncias um quarto numa pousada qualquer lotada, onde se está certo de ser confundido, e pode falar impunemente com qualquer um, - aqui há ‘deserto’: é solitário o bastante, creiam-me.”⁵⁴ (*GM/GM* III 8)⁵⁵

No terceiro dia de permanência em Lenzer-Heide (Nietzsche permanece lá do dia 8 ao dia 12 de junho de 1887), ele escreve “O niilismo europeu”, indicando o local: Lenzer Heide, e a data: 10 de junho de 1887. Local e data são aqui de grande significação, pois mostram o impacto e o abalo desse escrito no âmbito de seu pensamento e no movimento diacrônico de seu espírito inquieto. De um modo sereno, contudo, Nietzsche procura mostrar que a posição extrema da interpretação moral cristã – de fornecer *um* sentido e *um* valor ao mundo – se ‘reverte’ (*sich kehrt um*) no seu oposto, na crença na ausência de sentido e de meta, como se não houvesse nenhum sentido na existência, como se tudo fosse em vão (Cf. XII, 5(71) – 4).

É nesse contexto que Nietzsche insere sua posição extrema – do pensamento da eternização do nada - , movendo-se até o pólo extremo da negação: ele *põe* o niilismo sob o signo do pensamento de um retorno eterno, sem sentido, do mesmo:

“Pensemos este pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: “o eterno retorno”.

Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o “sem sentido”) eterno!

Forma européia do budismo: a energia do saber e da força *coage* a uma tal crença. É a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis. Negamos alvos finais: se a existência tivesse um, teria de estar alcançado”.⁵⁶ (XII, 5 (71)) – 6) – 10 de junho de 1887)

⁵⁴ “Eine willkürliche Obskurität vielleicht; ein Aus-dem-Wege-Gehn vor sich selber; eine Scheu vor Lärm, Verehrung, Zeitung, Einfluss; (...) unter Umständen selbst ein Zimmer in einem vollen Allerwelts-Gasthof, wo man sicher ist, verwechselt zu werden, und ungestraft mit Jedermann reden kann, - das ist hier “Wüste”: oh sie ist einsam genug, glaubt es mir!”

⁵⁵ Acerca da referência desse texto à estadia de Nietzsche em Lenzer-Heide confira Riedel, Manfred, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁶ “Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrende, ohne ein Finale ins Nichts: “die ewige Wiederkehr”.

Com essa posição extrema do niilismo, podemos notar o quão afastado está Nietzsche do cume supremo da afirmação do eterno retorno. Trata-se aqui da dupla face de Janus do pensamento do eterno retorno, de dois extremos intimamente ligados entre si? Não estaria ele, aqui, sendo atraído pela “gravidade” do mais pesado de todos os pesos (o pensamento do eterno retorno)? Não seria o “demônio da melancolia”, o espírito de gravidade, o que o absorve a esse abismo sem fundo, em que a vida, a própria história, perdem seu sentido diante da ameaça de sujeição a uma fatalidade ‘cruel’? Do refúgio de Nietzsche no obscuro, nos subterrâneos, abre-se, a nosso ver, um ‘buraco negro’ no seu pensamento: à medida em que ele tenta se furtar às conseqüências desse mergulho no ‘abismo do nada’, traz ainda à tona os aspectos afirmativos, criativo-transfiguradores de sua filosofia. Questionamos, nesse sentido, a ‘estabilidade’ e sustentação da tarefa criativa-afirmativa (mesmo dos vãos e da dança do corpo-espírito) sobre esse *fundo* do niilismo. É necessário atentar para o que leva Nietzsche a dar um ‘peso’ enorme ao niilismo, enquanto processo, transcurso e História, e para a sua ‘pressuposição’ de que a radicalização do niilismo signifique a ‘reversão’ do mesmo, e o triunfo do pensamento do eterno retorno.

* * *

É uma preocupação de Nietzsche, nos anos 80, mostrar que a filosofia, em sua relação com a religião, com a moral, arte e ciência constitui um transcurso niilista. Ao filósofo alemão interessa apreender os grandes traços e marcos da história do homem. Nesse sentido, a filosofia é por ele compreendida como a busca da verdade a qualquer preço⁵⁷. Ao negarem o mundo do vir-a-ser como aparente e falso, os filósofos da tradição inventaram o ideal de mundo verdadeiro, atribuindo valor supremo à verdade. Nessa perspectiva, os principais filósofos da tradição, dentre os quais Nietzsche destaca Platão e Kant, ao buscarem a verdade a qualquer preço, estiveram sob a sedução da moral. A negação dos instintos e de tudo o que é natural levou à construção das doutrinas filosóficas metafísicas e idealistas.

Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das “Sinnlose”) ewig!

Europäische Form des Buddhismus: Energie des Wissens und Kraft *zwingt* zu einem solchen Glauben. Es ist die *wissenschaftlichste* aller möglichen Hypothesen. Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein.

⁵⁷ A respeito da compreensão nietzschiana de vontade de verdade, confira *JGB/BM*, o cap. I. “Dos preconceitos dos filósofos”; *GD/CI*, o cap. “A razão na filosofia” e *Za/ZA*. Segunda parte, a seção “Do superar si mesmo”.

Nietzsche pretende abarcar toda a história da filosofia ocidental partindo de uma visão simplista e abarcadora de metafísica como cisão de mundos⁵⁸. Essa perspectiva de análise, a nosso ver, se insere na estratégia nietzschiana de captar o traço básico, decisivo, da filosofia ocidental: a invenção do mundo verdadeiro (transcendente) após a negação do mundo natural do vir-a-ser (que, segundo Nietzsche, é o único existente). Em *O crepúsculo dos ídolos* essa perspectiva está clara, quando Nietzsche procura compreender “como o mundo verdadeiro tornou-se em fábula”. A nosso ver, quando o filósofo alemão trata da história do mundo verdadeiro, ele não entende a invenção da verdade apenas da perspectiva teórica. Em todas as posições teóricas metafísicas haveria uma motivação moral, a busca de sentido, de uma direção à vontade. Ou seja, nessa perspectiva, a metafísica seria apenas um produto da moral. A verdade, sendo instituída como valor supremo, fornece *um* sentido ao homem, afastando de si a ameaça niilista do em vão, do vazio de sentido.

Entretanto, perguntamo-nos: como Nietzsche compreende o triunfo da “invenção” do mundo verdadeiro sobre as visões antigas afirmadoras do mundo, se esta invenção partiu de um tipo de homem decadente?

O esforço de Nietzsche está em mostrar o caráter fugaz e insustentável deste triunfo. A filosofia, como movimento marcado pela busca da verdade e de sentido, desemboca no niilismo. Assim, já em Platão, na invenção do mundo verdadeiro enquanto *idéia*, o niilismo estaria *in nuce*. Inventado como *idéia*, o mundo verdadeiro é inserido num transcurso histórico, ao longo do qual ele se desenvolve em sua *lógica* intrínseca. Em Platão, o filósofo tem acesso ao mundo verdadeiro enquanto pensa, ou intui essas idéias, que ele crê sejam eternamente verdadeiras. No cristianismo haveria uma popularização dessa visão de mundo dualista: o mundo verdadeiro é agora prometido ao virtuoso (Cf. *GD/CI*. Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar em fábula). Esta *idéia* assume nos tempos modernos uma nova conformação. Para Kant, o mundo verdadeiro não pode ser conhecido, mas é algo que ordena, um imperativo. É importante ver como Nietzsche afirma existir uma relação de continuidade entre esses

⁵⁸ Os principais escritos nietzschianos relativos à metafísica têm como eixo comum a compreensão da metafísica a partir de dualismos: o dualismo entre fenômeno e coisa em si (Cf. *MAI/HHI*, cap. I, “Das coisas primeiras e últimas, 16 e 18); ou entre mundo do ser e do vir-a-ser; mundo verdadeiro – mundo aparente (Cf. *GD/Cid*. Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar em fábula; *FW/GC* V §§ 110, 111, 346, 357) e como crença na oposição de valores (*JGB/BM* § 2).

grandes traços (filosóficos, morais, religiosos) da história humana. Se em Platão, no cristianismo e em Kant há uma relação positiva do homem com o mundo verdadeiro, com o positivismo moderno há uma outra atmosfera, caracterizada pelo rigor científico e pelo ceticismo. Após a constatação de sua incognoscibilidade, o mundo verdadeiro é desprezado e descartado. Nesse ponto de ruptura inerente ao “progresso” da idéia, fica claro que Nietzsche pressupõe uma lógica de autodestruição do mundo verdadeiro. O positivismo constituiria um momento de ruptura com os valores decorrentes da crença no mundo verdadeiro. Essa ruptura guia, contudo, ao niilismo, que desdobra suas formas a partir do vazio deixado pela ruína do mundo verdadeiro. Entretanto, ela também abre espaço para que os espíritos livres, os filósofos do futuro exerçam seu poder, a partir de um novo pensamento que esteja além do dualismo metafísico. A prerrogativa de Nietzsche é a de assumir as conseqüências dessa história (a autodestruição do mundo verdadeiro, que se consumaria no evento da morte de deus) e, para além das formas finais do niilismo, “proclamar” o pensamento supremo afirmativo.

O transcurso da moral cristã e o transcurso da metafísica ocidental constituem para Nietzsche uma única história, ao longo da qual não há nenhuma ruptura ou descontinuidade significativa, no sentido de superar a noção de verdade e de valor moral a ela inerente. Do mesmo modo, não haveria uma ruptura radical entre as religiões niilistas e os filósofos da tradição, visto que estes estariam a serviço daquelas (cf. XII, 7 (54)). A instauração e autodestruição do mundo verdadeiro e dos valores morais portanto, portanto, ao niilismo propriamente dito.

O complexo de fenômenos e temas - decadência, pessimismo, esgotamento, instituição e desvalorização de valores, vontade de nada, morte de Deus- são inseridos pelo filósofo num transcurso histórico: a *História do niilismo europeu*⁵⁹. Apesar de haver uma estreita vinculação entre niilismo e decadência, uma análise comparativa

⁵⁹ A interpretação heideggeriana contribuiu muito, a nosso ver, para mostrar o estatuto filosófico do niilismo em Nietzsche. Para Heidegger, o niilismo está no cerne da história e da metafísica ocidentais. Cf. Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Vol. II, p. 76. Entretanto, Heidegger afirma que, apesar de Nietzsche ter sido o primeiro filósofo a pensar e experimentar o niilismo, ele ainda permanece preso à metafísica e às suas raízes niilistas. A nosso ver, ao afirmar que Nietzsche não pensa o niilismo em sua *essência*, Heidegger quer colocar-se na posição de filósofo que, para além de Nietzsche, superou o niilismo, pois o pensa em sua essência, como conceito de ser, e não de valor. Apesar de considerarmos instigante e provocadora a abordagem heideggeriana do niilismo, entendemos que Heidegger não considera, devidamente, os esforços nietzschianos em superar a metafísica e pensar o niilismo para além dela.

entre esses dois termos na obra de Nietzsche aponta, inicialmente, para uma distinção básica. Enquanto o niilismo é geralmente compreendido como um transcurso histórico único – do platonismo até o triunfo do pensamento supremo afirmativo –, a decadência, por sua vez, é compreendida como algo necessário que se manifesta de um modo a-histórico.

Ao colocarmos a questão acerca do que diferencia niilismo e decadência, devemos primeiramente analisar os diferentes modos com que Nietzsche analisa o conceito de decadência. Os três termos utilizados pelo filósofo *Untergang*, *Niedergang* e *décadence*, apesar da aparente relação de sinonímia, expressam um desenvolvimento e ampliação do campo semântico deste conceito.

Nos primeiros escritos do filósofo ocorre somente o emprego do termo *Untergang*, que possui o sentido de declínio trágico, seja de uma cultura, de uma manifestação artística, de um mito ou de um povo. É nesse sentido que Nietzsche expressa em *O nascimento da tragédia* a decadência (*Untergang*) da época dos heróis (*GT/NT* 3), da tragédia grega (*GT/NT* 23) ou a decadência de Dioniso (XII, 7 (140) – final de 1886 – início de 1887). Também a decadência de Roma ou a crença cristã de uma decadência iminente do mundo possuem esse acento trágico de momento derradeiro de uma cultura ou época (*M/A* § 71). Já em *Assim falava Zaratustra*, o próprio personagem Zaratustra experimenta a sua decadência (*Untergang*), entendida aqui como ocaso estreitamente ligado a uma nova ascensão.

O novo sentido dado para o termo decadência em *Assim falava Zaratustra* denota a mudança que esse termo sofre com as novas preocupações teóricas do filósofo. A decadência não é mais vista apenas como o momento derradeiro de ruína ou de esgotamento de um povo, de um mito ou de uma pulsão artística, mas como um processo necessário e inerente ao mundo. A decadência da moral que começaria com Sócrates, é descrita como um processo lento e gradual (X, 7 (44) – junho-julho de 1883). As várias manifestações da decadência (*Niedergang*): decadência de um povo ou cultura (XII, 9 (157)), do teísmo europeu (*JGB/BM* § 53), da crença no deus cristão (*FW/GC* § 357) ou de todos os valores supremos (XIII, 13 (3)) são vistas como processos necessários dotados de lógica intrínseca, em que, por fim, triunfam a ciência e o ateísmo (XIII, 14 (225)). Entretanto, a decadência (*Niedergang*), entendida como

desagregação das forças estruturadoras de uma cultura ou como dissolução dos instintos de um indivíduo, está relacionada com a ascendência (*Aufgang*): a decadência de um povo ou cultura está ligada à ascensão de outro povo ou cultura mais fortes, com maior poder de organização e domínio (XII, 9 (157) – outono de 1887).

O emprego do termo *décadence* é decisivo para o amadurecimento e aprofundamento dessa relação. Dos estudos acerca da teoria da decadência de P. Bourget (cujos traços básicos apresentamos anteriormente), Nietzsche passa a dispor de novos recursos para diagnosticar as doenças típicas do homem do século XIX: o pessimismo, a degeneração, a anarquia dos instintos, o alcoolismo ..., bem como os transcurso doentios típicos de outras épocas (no platonismo, no cristianismo). Bourget focalizou a decadência na literatura, que teria como causa a desproporção entre as aspirações do indivíduo e a condição do mundo. Nietzsche, sem dúvida, utiliza os recursos teóricos de Bourget para criticar o estilo da *décadence* em Platão e Wagner (Cf. *GD/CI*. O que devo aos antigos e *FA/CW* 5, 11). Entretanto, o filósofo alemão radicaliza a análise de Bourget, restrita ao diagnóstico das manifestações doentias do homem do séc. XIX, para construir um pensamento mais abarcante e unívoco da decadência. Assim sendo, para Nietzsche a decadência é um processo necessário, constitutivo do mundo; é também periódica, de retorno inevitável: “processos vitais ascendentes e descendentes: a decadência (*décadence*) pertence a todas as épocas da humanidade” (XIII, 11 (226) – novembro de 1887 – março de 1888). A decadência também pode significar a corrupção a-histórica da vida. Ela atinge indivíduos de culturas tardias, que, na ausência de um impulso dominante externo ou interno, acabam degradando-se fisiologicamente⁶⁰.

Com o intento de compreender e abarcar as manifestações periódicas e necessárias da decadência, o filósofo alemão elabora o pensamento do niilismo. Enquanto “conseqüência lógica da decadência”, o niilismo é compreendido como um modo próprio, específico de dissolução das forças e dos instintos vitais. O niilismo europeu constituiria, desse modo, um transcurso histórico único; somente através e além

⁶⁰ Concordamos com Michel Haar no sentido em que ele compreende que a decadência, enquanto fadiga da vida, pode aparecer em qualquer época ou povo. Entretanto, compreendemos que a decadência se manifesta também no mundo inorgânico, na forma de desagregação de estruturas de forças organizadas.

dele poder-se-ia superar as manifestações mais fortes e derradeiras da decadência, possibilitando a transição, conscientemente assumida, para uma nova ascendência.

Tanto a decadência quanto o niilismo são vistos como processos de declínio. Ao passo que a decadência é mais originária, inconsciente e a-histórica, o niilismo tira as conseqüências decisivas desse processo de declínio. O processo niilista de declínio (expressão da desagregação de forças e impulsos) traz à luz um novo impulso dominante: a vontade de nada. Enquanto desejo de fim, e enquanto querer ir ao fundo por si mesmo, a vontade de nada se expressa de modo auto-reflexivo (como *Selbstbesinnung*), vislumbrando, contudo, o seu ultrapassamento.

Há, contudo, uma questão ainda não esclarecida: o que leva Nietzsche a afirmar a transição da decadência, entendida como declínio periódico e necessário das forças organizadas, para o transcurso único e ‘irreversível’ do niilismo, no qual haveria, a partir de suas formas mais extremas, seu próprio ultrapassamento? Essa pergunta surge, quando se constata uma ambigüidade nas afirmações nietzschianas: por um lado, quando o niilismo é referido aos fracos e esgotados, ele é visto como uma ameaça que deve ser eliminada e transposta definitivamente. Por outro lado, enquanto expressão de força, o niilismo é visto como necessário, como etapa ou condição para a suprema afirmação.

Embora não haja em Nietzsche uma compreensão unívoca da relação entre decadência e niilismo, podemos constatar uma tendência a remeter e a incorporar as considerações sobre a decadência – bem como as do pessimismo – ao âmbito de questionamento do niilismo: “o sofrimento, a decadência, pertencem a tempos de descomunal crescimento. É desejável para a transição (...) que a mais extrema forma de pessimismo, que é niilismo, venha ao mundo”. (XII, 10(22))⁶¹.

Também o niilismo é visto como necessário no transcurso do mundo. Apesar de o pensamento de Nietzsche estar centrado mais na análise da história do niilismo europeu, há também importantes considerações sobre o niilismo nos gregos: em Epicuro, em Pirro e nos Eleatas (cf. XIII, 14(99); 14 (100) O budismo, do mesmo modo, é compreendido pelo filósofo alemão como um movimento niilista que, à semelhança

⁶¹ Cf. também XII, 5 (70) – outono de 1887; XIII, 14 (135) – primavera de 1888 e XIII, 7 (6) – maio-junho de 1888.

do cristianismo, constitui uma manifestação de decadência fisiológica. Os valores da moral cristã e budista são em sua gênese niilistas, pois, após sua instituição, eles se auto-destroem⁶². Nesse sentido, o niilismo não possuiria um único começo⁶³. Entretanto, no que tange ao homem ocidental, o niilismo se constitui como o movimento histórico determinante, através da instituição, ruína e transvaloração dos valores. Ao elaborar a “História do niilismo europeu”, Nietzsche pretende não só abarcar todas as manifestações da decadência da Europa (pessimismo, esgotamento, cansaço...), mas também pretende incorporar outros movimentos niilistas: o niilismo russo e o niilismo budista. Desse modo, o niilismo não deve ser visto como um mero fenômeno histórico. Atuando na história, o niilismo tem sua gênese, contudo, num esgotamento a-histórico da vida. A radicalização do niilismo implodiria, além disso, com a própria história ocidental.

Ao elaborar a *História do niilismo europeu*, Nietzsche trata da *origem* desse fenômeno (platonismo e moral cristã), dos *âmbitos* em que ele aparece (política, história, economia, arte...⁶⁴) e das *formas* de manifestação: enquanto expressão da decadência, enquanto ascensão e radicalização.

⁶² Cf. XIII, 14 (94); XIII, 15 (10) – início de 1888. Cf. também *GM/GM* III § 27.

⁶³ Para Müller-Lauter, o niilismo, por ser expressão de uma decadência fisiológica, não possuiria um início único na história ocidental. Para provar esta tese, Müller-Lauter parte da equiparação feita por Nietzsche entre o transcurso niilista do cristianismo e do budismo. O niilismo surgiria, desse modo, em toda religião, cultura, povo ou indivíduo onde os instintos se desagregam. Cf. Müller-Lauter, W. *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, cap. 4. “Nihilismus und Christentum”. A nosso ver, apesar da pertinência dessa afirmação no que se refere à vinculação entre niilismo e decadência fisiológica, Müller-Lauter não reconhece os esforços de Nietzsche em construir uma filosofia do niilismo europeu, que brota a partir de um impulso dominante – a vontade de negação da vida natural no platonismo – e se desenvolve através do cristianismo e de toda a história do ocidente.

⁶⁴ Bruno Hillebrand entende que o niilismo, em suas manifestações diversas, significa a situação de penúria, a perda da ‘pátria’ dos sofredores: “Niilismo significa a perda de uma ligação orgânica, bem como pulsional e sustentadora com a natureza. Sente-se o vazio do espírito e o caráter aniquilador da natureza”. Hillebrand, B. *Ästhetik des Nihilismus*, p. 43.

Para Hillebrand, a arte do séc. XIX, contudo, é a “culminância de uma posição subjetiva de si, a força que libera o niilismo” (id., *ibid.*, p. 41). A arte possuiria, desse modo, um caráter idealista, na medida em que é uma “embriaguez do subjetivismo”. A crença na arte seria, nesse sentido, a “crença nas forças criadoras do indivíduo”. (id., *ibid.*, p. 45) Resultado de uma tal crença, o niilismo seria ainda elaborado pelos dadaístas. Cf. Hillebrand, *op. cit.*, p. 5.

Para Hillebrand, Nietzsche necessita elevar a arte (seja a metafísica de artista ou a fisiologia da vontade de potência), nessa época do niilismo, como um impulso criador, visto que somente a criação artística poderia “arranjar o mundo”, para possibilitar uma nova criação de valores. O “conhecimento fundamental” de Nietzsche é, segundo Hillebrand, o de que “não se precisa mais de Deus quando o homem se descobre como princípio criador, tanto estética quanto metafisicamente” (id., *ibid.*, p. 40).

Apesar de priorizar a análise de alguns aspectos do niilismo em Nietzsche – a partir da arte e do idealismo do séc. XIX -, julgamos sugestivo e valioso o esforço de Hillebrand de compreender Nietzsche como o

Nietzsche procura articular e desenvolver historicamente o pensamento filosófico do niilismo, ao compreendê-lo como *transcurso* (*Verlauf*). Tal compreensão aparece, principalmente, no escrito póstumo de 1887 “o niilismo europeu”:

“o que eu narro é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais deixar de vir: o advento do niilismo. Esta história já pode ser contada desde agora, pois a necessidade mesma está aqui em obra. Este futuro fala já através de cem signos; este destino anuncia-se em geral; para esta música do futuro estão todos os ouvidos aguçados. Nossa cultura europeia inteira move-se desde há muito numa tortura da tensão, que cresce de século em século, como se quisesse ocasionar uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada. Como uma corrente que quer o fim, que não reflete mais sobre si, que teme refletir sobre si.”⁶⁵(XIII, 11 (411) – novembro de 1887 – março de 1888)

Procurando compreender o transcurso histórico do niilismo europeu, o filósofo enumera três períodos: o período de obscuridade (*Periode der Unklarheit*), o período de clareza (*Periode der Klarheit*), o período dos três grandes afetos (*Periode der drei großen Affekte*): a compaixão, o desprezo e a destruição (XIII, 11 (150) – novembro de 1887-março de 1888). Ainda no sentido de acentuar a necessidade da ascensão e da radicalização do niilismo, são enumerados quatro momentos: a ascensão do niilismo, a necessidade do niilismo, a auto-superação e, por fim, o período em que será estabelecida a divisão entre os vencedores e vencidos (XIII, 13 (4) – início de 1888)⁶⁶.

Entendemos que o filósofo alemão é coerente, quando realiza a anamnese do niilismo (do platonismo até a ruína dos valores morais superiores na época moderna) e quando diagnostica as suas formas e metamorfoses, após a ruína do mundo dos valores morais. A partir da compreensão do niilismo como transcurso necessário, ele se propõe,

ápice da história do niilismo, no qual o conhecimento abarcante do niilismo é a condição para a reviravolta, para a sua superação. Cf. Hillebrand, B. *op. cit.*, p. 68.

⁶⁵ “Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zur Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen”.

⁶⁶ Esse projeto é muito importante, principalmente no que se refere ao aspecto arquitetônico, à articulação entre *vontade de potência*, *eterno retorno* e *transvaloração*, e à intenção de que cada livro tivesse 150 páginas, e cada capítulo 50 páginas. Cf. XIII, 13(4) – início de 1888.

na perspectiva da radicalização, a *prognosticar*⁶⁷ a forma mais extrema desse transcurso e o ponto em que se dará a sua auto-superação.

A transição do *pessimismo* ao *niilismo* é determinante na História, visto que a conseqüência da ruína do mundo dos valores superiores é o obscurecimento da existência humana, o vazio de sentido. Para Nietzsche tratar o pessimismo enquanto pré-forma do niilismo (*Vorform des Nihilismus*) tem um significado decisivo, pois esse movimento ou manifestação impede o homem de recuar na crença ingênua do mundo verdadeiro. Desse modo, o pessimismo radicalizado conduzirá ao niilismo incompleto, perfazendo uma etapa necessária do transcurso niilista.

É importante que estejamos atentos à insistência e vigor com que o filósofo alemão passa a tratar o pessimismo enquanto um movimento ambíguo, do mesmo modo que o niilismo. O pessimismo pode ser tanto expressão da fraqueza – nesse caso ele é

⁶⁷ Os prognósticos e ‘profecias’ nietzschianas acerca do niilismo tiveram uma forte ressonância no séc. XX, à luz de dois eventos históricos marcantes: a Primeira e, principalmente, a Segunda Guerra Mundial. Tais efeitos epocais do ‘niilismo de Nietzsche’ se fazem sentir de modo próprio na filosofia de Heidegger, principalmente no escrito de 1940 “O niilismo europeu”, em que ele compreende o niilismo como o evento fundamental da História do Ocidente, que prepara a guinada decisiva nessa ‘História’. Cf. Heidegger, M. *Nietzsche II. O niilismo europeu*.

Müller-Lauter enfatiza que o diagnóstico de Nietzsche sobre o niilismo contemporâneo é levado a sério após a Primeira Guerra Mundial e, de modo, mais radical, após a segunda Grande Guerra. Segundo ele, o homem perderia, ao longo do séc. XX, não só a confiança de que o niilismo pudesse ser transformado seja através das forças criativo-artísticas, seja através de instâncias coletivas geradoras de sentido. O niilismo se manifesta, então, como a experiência do esvaziamento de sentido, da destruição e de submissão ao poder da técnica. Cf. Müller-Lauter, W. “O desafio Nietzsche”, p. 7-9.

Também Bruno Hillebrand procura mostrar que a ‘visão’ de Nietzsche sobre o niilismo é significativa na história espiritual e política, na medida em que consoma a autodissolução de todas as posições de sentido anteriores. A arte moderna e contemporânea, principalmente o dadaísmo, a filosofia de Heidegger, o existencialismo francês, seriam expressões dessa crítica niilista, da suspeita de abrir-se um “vácuo da perda total do mundo”. Cf. Hillebrand, B. *Ästhetik des Nihilismus*, p. 3-17.

Reinhard Wilczek, por sua vez, procura mostrar os efeitos epocais da profecia nietzschiana sobre o niilismo em autores distintos como Oswald Spengler e Gottfried Benn. A profecia nietzschiana seria interpretada por Spengler no sentido de uma morfologia da história, na qual a decadência do ocidente está intimamente ligada à ascensão do niilismo. Já para G. Benn, apesar da experiência da derrocada universal dos valores (após a Primeira Guerra), os debates intensivos sobre o niilismo poderiam ainda guiar a descoberta de “espaços artísticos de jogo” (Wilczek, R. *Nihilistische Lektüre des Zeitalters*, p. 26-32). Wilczek privilegia, no entanto, a recepção do niilismo de Nietzsche em Ernst Jünger. Através da análise das obras de Jünger (principalmente de *Der Arbeiter*), ele procura mostrar que esse literato passa da tentativa de *ultrapassar* para a postura de *observador* e *analítico* do niilismo. Além disso, Wilczek traça um paralelo entre as obras de Heidegger e as de Jünger da década de 30 e início da década de 40, mostrando que as discussões e correspondência entre ambos resultaram numa nova orientação similar acerca do niilismo, seja em relação ao poder da técnica e à compreensão da vontade de potência nietzschiana, seja em relação ao “destino dos alemães”, à necessidade de uma ruptura radical. Cf. Wilczek, R., *op. cit.*, p. 139-148.

denominado de pessimismo romântico⁶⁸ (por que não denominá-lo de *niilismo*?)⁶⁹ - bem como pode ser expressão da força, da vida ascendente – nesse caso ele é nomeado de pessimismo clássico ou dionisíaco⁷⁰.

Com o intuito de criticar e radicalizar o pessimismo, Nietzsche se autodenomina pessimista. Para ele, entretanto, a mera enumeração das dores e das misérias da existência, no sentido que isso ocorre em Schopenhauer, Leopardi e Byron, não é suficiente para estabelecer o valor e sentido do pessimismo. É como pessimista que demonstra “boa vontade ao pessimismo” (*VM/OS* Pref., 4) que ele busca radicalizá-lo: “E assim encontrei o caminho para aquele pessimismo corajoso – oposto à mentira

⁶⁸ Dieter Arendt procura mostrar que já no Romantismo alemão há a ligação formal entre niilismo e romantismo. A partir da análise da literatura (e da crítica da literatura) romântica, ele aponta que na escola pré-romântica, em Ludwig Tieck, por exemplo, há potenciais anarquistas e niilistas: do próprio seio do romantismo cresceria um niilismo consciente, decidido. Cf. Arendt, Dieter. *Der 'poetische Nihilismus' in der Romantik*, p. 4. Ele afirma, contudo, que as análises posteriores do niilismo romântico sofreriam a influência da definição de Nietzsche do ‘pessimismo romântico’ como sintoma de fraqueza, de decadência: “Nietzsche expressa com esse ajuizamento do romantismo, evidentemente, somente a possibilidade, a disposição para o niilismo, e designa esse temor ou fuga diante do nada de niilismo passivo da fraqueza; ele desenvolve seu niilismo ativo da força na discussão com a época pós-romântica e o modelo para o niilismo consciente e confessional fornece-lhe muito provavelmente o personagem Bazarov de Turgeniev”. (id., *ibid.*, p. 6).

Se no personagem Bazarov há uma compreensão pejorativa do romantismo, típica da época (‘romântico’ é seu insulto preferido), como algo retrógrado, conservador, metafísico, Arendt se esforça por mostrar que no próprio Romantismo (considerado não somente como um movimento histórico determinado (*Romantik*), mas como um fenômeno trans-histórico, passível de repetição (*Romantismus*)) há uma reflexão e crítica do niilismo. Nesse sentido, Arendt aponta para o desinteresse de Nietzsche pela discussão acerca do niilismo a partir de F. H. Jacobi, do círculo de Jena e anos depois com Jean Paul, que cunhou o termo *niilismo poético* (*poetischer Nihilismus*): “O conceito ‘niilismo’ surge como designação da crítica e autocritica radicais no momento da autocritica suprema do romantismo”. (id., *ibid.*, p. 7)

Consideramos valiosas as análises de Arendt acerca da autocritica do Romantismo enquanto niilismo em autores como Tieck, Jean Paul e Bonaventura, a partir dos quais seria possível ampliar o horizonte e questionamento de discussão do niilismo.

⁶⁹ Jean Paul, ao analisar a poesia de sua época, procura caracterizar o espírito e as tendências poéticas então vigentes. Ele cunha, nesse sentido, o termo *niilistas poéticos* (*poetische Nihilisten*) em conotação irônica e crítica: “Segue do arbítrio desregrado do espírito atual da época – que prefere antes aniquilar egoisticamente o mundo e o todo, para abrir somente um lugar livre de jogo no nada, e que rasga a ligadura de suas feridas como se fosse uma cadeia –, que ele precisa falar com desprezo da imitação e do estudo da natureza”. Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*. In: *Sämtliche Werke* I, 11, p. 22.

Segundo Jean Paul, os ‘niilistas poéticos’, ao desprezarem a realidade e o todo, refugiam-se em si mesmos, valorizando e, ao mesmo tempo, temendo a obscuridade de suas criaturas e de sua fantasia. Ele critica o *idealismo* dos líricos que presumem ser sua arte um “romantismo superior”: tais líricos e idealistas se debateriam no deserto sem lei de sua fantasia, perdendo-se no vazio informe. Cf. Jean Paul, *op. cit.*, p. 24-25.

Acerca do estatuto da análise de Jean Paul do niilismo poético do romantismo confirma Hillebrand, B. *op. cit.*, o cap. “Die verwegne Schule der Romantik”. Hillebrand analisa, além do texto citado, também dois romances de Jean Paul, em que esses traços niilistas seriam ressaltados, a saber, no romance satírico *Siebenkäs* (1795-1796), na visão descomunal de Jean Paul contida em “Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei”, e no romance *Titan* (1800-1803), em que Roquairol seria o “niilista perfeito”, encarnação do arbítrio, ator da vida. Cf. Hillebrand, B. *op. cit.*, p. 27-31.

⁷⁰ Acerca da distinção entre pessimismo romântico e pessimismo dionisíaco, confirma: *FW/GC* § 370.

romântica” (*VM/OS*, Pref. 4). O pessimismo da época moderna é compreendido pelo filósofo alemão como sendo a expressão da atrofia dos instintos humanos fortes. O *pessimismo romântico*, como ele entende essa doença e suas manifestações (o pessimismo parisiense de 1850, o alcoolismo crescente na Europa), é uma consequência do cansaço da vida, do envelhecimento das formações culturais. Apesar de o pessimismo constituir “a grande paixão do espírito” para os europeus, ele nada mais é, nessas manifestações, senão a expressão do esgotamento dos impulsos. No entanto, quando Nietzsche trata do pessimismo germânico, ele não vê apenas a expressão do esgotamento. Desde a época medieval, ele constata, o pessimismo se mostra entre os alemães enquanto retidão e rigor para consigo mesmo e como recusa ao otimismo lógico. Nesse sentido, o pessimismo schopenhaueriano é mais profundo e significativo do que outras formas anteriores, por colocar com determinação e vigor a pergunta pelo sentido da existência. Para Nietzsche, ao colocar essa pergunta, Schopenhauer já constata como um fato indubitável a não-divindade da existência. Como filósofo, Schopenhauer foi o primeiro a afirmar ser a crença em Deus, na razão e na ordenação moral do mundo uma mentira. Com essa afirmação, ele teria ultrapassado todas as formas anteriores de pessimismo. Entretanto, o rigor e honestidade com que Schopenhauer colocou sua pergunta pelo sentido da existência, contrastou com a hesitação de sua resposta:

“o que o próprio Schopenhauer respondeu a essa pergunta foi – perdoem-me – algo precipitado, juvenil, apenas um compromisso, um parar e ficar entalado justamente nas perspectivas morais cristiano-ascéticas, às quais, com a crença em Deus, foi retirada a crença...”⁷¹ (*FW/GC* § 357)

Compreendendo-se como o mais sério herdeiro/continuador do pessimismo schopenhaueriano (XI, 27 (78)), Nietzsche busca pensar essa questão em profundidade, para além dos limites morais, religiosos e metafísicos a que ela estava restrita. Opondo ao pessimismo romântico o pessimismo dionisíaco, o filósofo busca provar que há também um pessimismo que brota da força, dos instintos sadios. Se o pessimismo é o grande acontecimento do espírito europeu do séc. XIX, Nietzsche assume a tarefa de pensá-lo radicalmente, até atingir sua forma mais plena e afirmativa. Nos prefácios e

comentários de 1886 a *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e, principalmente, ao *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche, ao analisar retrospectivamente essas obras, reforça, tendo como base sua nova compreensão de pessimismo e de niilismo dos anos 80, a importância das próprias investigações juvenis acerca do pessimismo. Com a mudança de título de sua primeira obra *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música* (*Die Geburt der Tragödie aus der Geist der Musik*) para *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo* (*Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus*) ele procura ressaltar o traço pessimista básico desta obra: “Vê-se que nesse livro o pessimismo, digamos mais claramente: o niilismo, é tomado como a “verdade”. Mas a verdade não é tomada como critério mais alto de valor, e menos ainda como potência mais alta” (XIII, 14 (24) – início de 1888). Procurando distinguir seu pessimismo do de Schopenhauer, ele afirma: “Aqui se anuncia, quiçá pela primeira vez, um pessimismo “além do bem e do mal”, aqui recebe palavra e fórmula aquela “perversidade do modo de pensar” contra o qual Schopenhauer não se cansa de arremessar de antemão as suas mais furiosas maldições e relâmpagos – uma filosofia que ousa colocar, rebaixar a própria moral ao mundo da aparência (...)” (*GT/NT*. “Tentativa de autocrítica”, 5). E ainda: “A concepção da obra, com que se depara no fundo desse livro, é singularmente sombria e desagradável: entre todos os tipos de pessimismo conhecidos até agora, nenhuma parece ter alcançado esse grau de malignidade. Falta aqui uma oposição entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente (...)” (XIII, 17 (3) – maio – junho 1888).

Ao radicalizar o pessimismo, Nietzsche o insere num movimento mais amplo: o niilismo. Compreendido enquanto pré-forma do niilismo (*Vorform des Nihilismus*), o pessimismo seria somente a manifestação inicial da doença do homem moderno, qual seja, o esgotamento, a perda de sentido, a desorganização dos instintos. Ameaça latente, o pessimismo teria sido transfigurado desde a antiguidade através da arte, da religião e, de um modo duradouro, através da moral cristã. Ao triunfar sobre a justificação artística da existência, a moral cristã, conseguiu, através da compaixão e do temor a Deus,

⁷¹ “Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war – man vergebe es mir – etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Abfindung, ein Stehen- und Steckenbleiben in eben den christlich-asketischen Moral-Perspektiven, welchen, mit dem Glauben an Gott, der Glaube gekündigt war ...”

impedir que esta ameaça irrompesse no mundo⁷². Na modernidade, entretanto, com a ruína da crença em Deus e na ordenação moral do mundo, o pessimismo se manifesta e se radicaliza teórica e praticamente: “... talvez uma niilina russa recém-descoberta, um pessimismo *bonae voluntatis*, que meramente não *diz* não, mas *quer* o não! – terrível pensamento” (*JGB/BM* § 208)⁷³.

Apesar de em alguns escritos pessimismo e niilismo aparecerem como termos intercambiáveis⁷⁴, há o esforço reiterado de compreender a “lógica do pessimismo ao niilismo derradeiro. Entendemos que até 1886 Nietzsche não tem ainda uma elaboração acabada filosoficamente, a partir da pergunta pela sua origem, transcurso e âmbitos de atuação. Como pretendemos mostrar, Nietzsche assumiu a tarefa de levar a pergunta do pessimismo até suas últimas conseqüências, de modo a ir além dela: “Pessimismo não é nenhum problema, mas um sintoma que precisa ser substituído (o nome) pelo niilismo. Questão: o não-ser é melhor que o ser?” (XIII, 17 (8)). A posição do niilismo é o resultado desse esforço. Mesmo com a construção, a partir de 1886, da filosofia do niilismo europeu, não há o abandono do pessimismo. A nosso ver, o pessimismo é inserido num horizonte de questionamento mais amplo que, na articulação com outros temas e situações, radicaliza-se no movimento do niilismo.

A partir do aprofundamento e radicalização do pessimismo, Nietzsche desenvolve o questionamento filosófico do niilismo. Ao criticar e descrever o niilismo na modernidade como um movimento de negação da vida, o filósofo alemão tem em vista o movimento oposto de intensificação e aumento de poder, desde uma atitude afirmativa. Se entre 1881 e 1885 há a ênfase no advento do niilismo como o evento necessário e fatídico da história do ocidente, a partir de 1886, há um distanciamento, uma tentativa de *pensar* o niilismo e, através dele, compreender toda a história do homem e, mais do que isso, ir além da história marcada pela instauração e declínio dos valores.

⁷² Entretanto, o pessimismo teria se manifestado em algumas épocas, em indivíduos isolados ou até mesmo em povos e raças, devido à carência de recursos de transfiguração artísticos, religiosos ou morais. Este seria o caso dos habitantes das ilhas Fidji (cf. *GT/NT* 22), da dança de São João e de São Guido, no Medievo Alemão, do alcoolismo na idade média, como como do pessimismo parisiense de 1850.

⁷³ Cf. também XII, 2(127 – outono de 1886; XII, 9(60) – Outono de 1887 e XII, 11(123) – novembro de 1887-março de 1888.

⁷⁴ Cf. XI, 35 (82) – maio-junho de 1885; XIII, 16 (72) – primavera – verão de 1888 e XIII, 14 (24), do início de 1888.

Compreendido como *processo*⁷⁵ que move a história do ocidente, o niilismo se radicaliza, à medida em que o homem experimenta o vazio de sentido que decorre da ruína dos valores superiores/transcendentes ou, dito de outro modo, da morte de Deus. Deve-se entender aqui ‘processo’ como um jogo de forças (sem finalidade intrínseca), e não como um movimento ‘logicamente’ determinado. Enquanto processo de declínio, o niilismo é pensado por Nietzsche na perspectiva da radicalização. Este processo é constituído basicamente por três momentos: 1) niilismo incompleto; 2) niilismo completo (em sua manifestação enquanto niilismo ativo e passivo e 3) niilismo radical ou extremo⁷⁶.

⁷⁵ É necessário, contudo, atentar para a crítica e a postura irônica nietzschiana (já presente em escritos anteriores, de 1873, p. ex.) em relação às noções de processo, de desenvolvimento, tais como elas se mostram em Hegel e em E. von Hartmann: “O processo do mundo (*Weltprozess*) hegeliano transcorria num Estado prussiano inchado, com boa polícia. Isso tudo é teologia mascarada, também ainda em Hartmann. Não podemos pensar, no entanto, o início e o fim: deixemos assim esse ‘desenvolvimento’ repousar sobre si mesmo! Isso é desde já risível! O homem e o “processo do mundo”! O inseto da terra e o espírito do mundo!” (VII, 29(53) – verão-outono de 1873).

Na época das considerações extemporâneas Nietzsche se opunha a Hegel, a quem ele compreendia como “Gênio da História” (*Genius der Historie*) alemão, com a preocupação de limitar e submeter o sentido histórico ilimitado. Entretanto, é em E. von Hartmann que a crítica do filósofo se torna mais virulenta. Hartmann se esforça, segundo Nietzsche, em compreender a “história (*Geschichte*) como um processo”. (VII, 29(51)). Por compreender a história como um “processo necessário”, o escritor berlinense exigiria, desse modo, que todos se “abandonassem ao processo do mundo”. Hartmann introduz, segundo Nietzsche, um *telos* no processo histórico, na medida em que pressupõe haver uma lógica intrínseca nos “três estágios da ilusão” (infância, idade viril e senilidade), que guia à “redenção consciente e à libertação e destruição das ilusões” (Cf. VII, 29(52)). Nietzsche cita um trecho da obra de Hartmann *Philosophie des Unbewussten* (p. 637) em que ele afirma: “A vitória completa do Lógico sobre o Ilógico deve, portanto, coincidir com o fim temporal do processo do mundo, como o juízo final”!! (*apud* Nietzsche VII, 29(52)) Nietzsche se volta de modo veemente contra a suposição de Hartmann de que, após o abandono ao processo do mundo, a saber, à afirmação do querer viver, a consciência crescente da época senil da humanidade guiaria à aniquilação, ao retorno a nada, afirmando que “a consciência é sempre mais fomentada por ilusões superiores”. (VII, 29 (52)).

Se o filósofo de Sils-Maria manterá sua crítica às noções de progresso e desenvolvimento histórico, devido ao finalismo introduzido, ou devido às suas implicações teológico-cristãs, ele se preocupará em compreender, no entanto, o niilismo como um processo, na medida em que a auto-dissolução dos valores da moral é visto como um “processo de dissolução” (*ein Auflösungsprozess*) (XII, 5(71) – fragmento de Lenzer-Heide, 10 de junho de 1887). O filósofo, contudo, se pergunta se seria possível, mesmo negando toda e qualquer finalidade, afirmar ainda o “processo”: “Retiremos a representação de fins do processo, poderemos, *apesar disso*, afirmar o processo? – Esse seria o caso, se algo inerente ao processo a todo o momento fosse atingido – e sempre o mesmo (*ibid.*).

Ao tratar da posição afirmativa irrestrita, Nietzsche compreende o processo a partir do eterno retorno do mesmo e não a partir da história: “Um processo infinito (*ein unendlicher Prozess*) não pode ser pensado de outro modo a não **periodicamente**” (X, 15(18) – verão-outono de 1883). Ao tratar da “História do niilismo europeu” ele atribuirá ao niilismo, entretanto, um desenvolvimento histórico, epocal, abarcando períodos, âmbitos e momentos co-implicados.

⁷⁶ A nosso ver, niilismo radical e niilismo extremo podem ser equiparados, visto que ambos constituem a última fase do niilismo, no limite com o pensamento supremo afirmativo – o eterno retorno do mesmo. Nesse sentido discordamos da distinção feita por Elisabeth Kuhn entre niilismo extremo e niilismo radical. Para Kuhn, o primeiro se refere à autodestruição da interpretação moral do mundo e o último, à autodestruição do valor supremo da verdade. A nosso ver, a destruição do mundo dos valores e a

Entendemos que a investigação nietzschiana do niilismo ocorre no sentido de conjugar o transcurso histórico (desde o platonismo até o surgimento do pensamento afirmativo do eterno retorno) com a caracterização de suas formas de manifestação (do niilismo incompleto ao niilismo extremo).

Com a articulação entre *história*⁷⁷ e *pensamento* do niilismo, Nietzsche pretende inserir os grandes marcos do transcurso da vida humana (platonismo, cristianismo, positivismo, pessimismo...) enquanto metamorfoses e disfarces de um processo de declínio. À medida em que se radicaliza o processo niilista de declínio, todas as tentativas antigas, medievais e modernas de fornecer um sentido à existência e ao mundo sucumbem e, ao sucumbirem, mostram ser a ausência de sentido a condição inevitável do homem que pautou sua existência em valores morais.

Enquanto *condição psicológica* (*psychologischer Zustand*), o niilismo ocorre quando se reconhece a nulidade de buscar um sentido em todo acontecer, de buscar uma totalidade ou sistematização dos acontecimentos e, finalmente, com a consciência de que não reina nenhuma unidade substancial ou finalidade no vir-a-ser (XIII, 11 (99) – novembro de 1887-março de 1888).

O *niilismo incompleto* (*der unvollständige Nihilismus*) reúne todas as tentativas modernas de suplantarem o niilismo sem transvalorar, contudo, os valores (niilistas) que estão na sua gênese. No *período de obscuridade* (*die Periode der Unklarheit*), há a tentativa de conservar os valores antigos. No pessimismo do século XIX há um obscurecimento vital, devido à experiência do esvaziamento de sentido. Em face do

destruição da verdade como valor supremo constituem em Nietzsche um só movimento, razão pela qual, a nosso ver, resulta arbitrária e sem significação a distinção proposta por Kuhn.

⁷⁷ Foucault procura ressaltar que Nietzsche, através do procedimento genealógico, não compreende a história como “o lugar da verdade”, nem pretende afirmar que, no início, as coisas estão em estado de perfeição. A genealogia exige, segundo Foucault, “a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência”. Foucault, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *A microfísica do poder*, p. 15. Na genealogia da moral, do ascetismo, da razão, seria possível, desse modo, perceber que no começo está o disparate, o acidente. Na história proliferam-se e dispersam-se os acontecimentos, não há continuidade e unidade para além dessa dispersão: “A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem” (*id.*, *ibid.*, p. 34-35).

A partir dessas considerações é preciso questionar, no entanto, o próprio intento nietzschiano de construir uma “História do niilismo europeu”: ao buscar a gênese do niilismo, não estaria o filósofo alemão abarcando mais de dois milênios da história ocidental a partir de *uma* vontade básica – denominador comum de manifestações históricas (moral, religião, metafísica...) – *a* vontade de nada? Com esse modo

vazio de sentido, os pessimistas buscam consolos metafísicos, artísticos ou morais. No *período de claridade* (*die Periode der Klarheit*), há a constatação inequívoca da ruína do mundo dos valores e do sentido. Entretanto, há nessa época a tentativa de preencher o vazio decorrente desta perda através de valores e ideais laicizados: a crença no progresso, na ciência, na razão, na democracia. Nietzsche experimenta essa crise e tentativa de superação como sendo sua época – final do séc. XIX. Do mesmo modo que as tentativas anteriores, esta também está fadada ao fracasso, pois não constitui uma alternativa ao transcurso niilista.

Com o *niilismo completo* (*der vollkommene Nihilismus*), há uma nova percepção do homem sobre sua situação após a ruína dos valores. Autodeclarando-se o “primeiro niilista completo da Europa” (XIII, 11 (411)), Nietzsche trata a questão do niilismo não só a partir da crítica de sua época, mas também do seu empenho de superá-la, pensando e experimentando sua mais decisiva crise.

O niilismo completo, assegura Nietzsche, é uma *condição normal* (*ein normaler Zustand*) (XII, 9 (35) – outono de 1887) da época em que os valores superiores se desvalorizaram. Entretanto, essa forma de aparição é ambígua: o *niilismo ativo* (*der active Nihilism*) significa a intensificação do poder do espírito, enquanto força de destruição, ou nas palavras de Nietzsche, enquanto “budismo europeu da ação”. No *niilismo passivo*⁷⁸ (*der passive Nihilism*), ao contrário, há o esgotamento do poder do

de consideração da história não estaria Nietzsche colocando a perder a “minúcia do saber” e o próprio acaso da origem, a dispersão dos acontecimentos?

⁷⁸ Gilles Deleuze compreende a dinâmica do niilismo em Nietzsche à luz da 3ª dissertação de *A genealogia da moral*, ponderando que “*nihil*, em niilismo, significa a negação como qualidade da vontade de potência” (Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 123). Deleuze reconstrói a compreensão nietzschiana de niilismo passivo, pressupondo que o niilismo, a vontade de negar, sejam formas da vontade de potência. Entretanto, enquanto que, no primeiro sentido, o niilismo significa vontade de nada que se exprime através dos valores superiores (Deus, mundo verdadeiro e de todas as formas do supra-sensível), no segundo sentido – no niilismo reativo – haveria propriamente a negação de toda a vontade: o homem encontrar-se-ia sozinho com a vida depreciada, num mundo sem sentido: “O primeiro sentido do niilismo encontrava seu princípio na vontade de negar como vontade de potência. O segundo sentido, ‘pessimismo da fraqueza’ encontra seu princípio na vida reativa nua e crua, nas forças reativas reduzidas a si mesmas” (id., *ibid.*, p. 124).

Concordamos com Deleuze no sentido de que o niilismo (em Nietzsche) pode ser compreendido como uma interpretação (dos ressentidos) que se dá numa pluralidade de forças (do mundo das vontades de potência). Entretanto, a distinção entre *niilismo reativo* e *negativo*, se permite, por um lado, compreender o movimento do niilismo como um *devir reativo* (há negação em toda reação), ela encobre o sentido positivo que Nietzsche atribui ao *niilismo ativo*. Segundo Deleuze, há uma afinidade entre afirmação e ação, no sentido de que a afirmação é o poder de tornar-se ativo (Cf. Deleuze, G. *op. cit.*, p. 44). Não é possível, a nosso ver, compreender, a partir dessa afinidade, o *niilismo ativo* de Nietzsche: enquanto poder de destruição, ou budismo europeu da ação, a ‘ação’ não possui nele afinidades com a ‘afirmação’.

espírito, que se manifesta no budismo europeu, enquanto aspiração ao nada, em que predominam os sentimentos de compaixão e de desprezo.

O declínio e a ascendência não devem ser vistos como duas formas de vida contraditórias e incomunicáveis, pois, através dessas duas manifestações, há a radicalização do niilismo. Em sua conotação ativa, o niilismo se radicaliza necessariamente na forma da vontade de destruir, de aniquilar e de ultrapassar o mundo dos valores arruinados. É nesse sentido que entendemos as afirmações feitas por Nietzsche de que o niilismo ativo pode ser valioso para o filósofo, no sentido de que, radicalizando (experimentalmente) o niilismo até suas formas mais acabadas, será possível revertê-lo no “dionisíaco dizer-sim ao mundo”.

Ao filósofo, este pensamento experimental é necessário para a tarefa criativa. No tipo de homem niilista, entretanto, o dizer-não e o fazer-não são instintos mais valiosos e fortes que a vontade de afirmar a vida. É instigante, quando o próprio Nietzsche vê como positiva essa afirmação do instinto de destruição e aniquilamento, que não está necessariamente ligado à criação, relegada a uma época futura, após a travessia do niilismo, até o ponto de se compreender a si mesmo como um “aniquilador”⁷⁹.

A partir da afirmação da ambigüidade existente no niilismo (ativo-passivo), Nietzsche pretende, sem dúvida, pensar sobre a manifestação da doença e do declínio do homem ocidental. A elaboração desta ambigüidade tem também uma função estratégica, pois, o filósofo alemão pode então operar em duplo registro: enquanto crítico do niilismo que, tomando distância da decadência moderna, afirma o ideal contrário – o pensamento afirmativo; enquanto aquele que assume a si próprio como niilista, Nietzsche entende que é necessário um modo de pensar aniquilador. Somente radicalizando o niilismo, o filósofo pode ultrapassar esse estágio intermediário: “um modo de pensar e doutrina pessimista, um niilismo extático, pode ser, sob certas circunstâncias, imprescindível ao filósofo” (XI, 35 (82) – maio-julho de 1885).

⁷⁹ Num diálogo com J. Paneth de 29 de janeiro de 1884, Nietzsche busca na etimologia da palavra polonesa *Niecki*, da qual procederia seu sobrenome, o sentido de aniquilação: “*Niecki, der Vernichter, Nihilist, der Geist der stets verneint*”. A nosso ver, não é importante constatar a procedência ou não desta etimologia. O importante é perceber a importância desta autocompreensão do filósofo como aniquilador ou niilista. Acerca da autocompreensão de Nietzsche como niilista, cf. também XII, 9 (123).

Enquanto aquele que diz-não, o filósofo assume a aniquilação como paixão do espírito: “niilismo como ideal do supremo poder do espírito” (XII, 9 (39) – outono de 1887).

No que tange ao niilismo completo e suas manifestações ativo – passivo, é importante analisar também a distinção nietzschiana entre o niilismo prático e teórico. Teoricamente considerado, o niilismo significa a negação lógica do mundo, que tem sua origem na oposição entre ser e não-ser. O niilista teórico, vendo o mundo como ele é, julga que tal mundo não deveria ser (cf. XII, 9 (60); 9 (62)). O niilista completo, no sentido teórico, somente pensa e “idealiza” no horrível. Desse modo, “o niilismo filosófico é a convicção de que todo acontecer é sem sentido e em vão” (XIII, 11 (97) – novembro de 1887-março de 1888).

O niilismo, entretanto, não é somente a posição teórico-filosófica do em vão, do vazio de sentido. Nietzsche afirma também a necessidade prática do niilismo: “é útil e melhor exigir um niilismo conseqüente da ação” (XIII, 14 (9) – início de 1888). Ao tratar do niilismo prático, Nietzsche parte, sem dúvida, das diversas manifestações de destruição ocorridas em sua época, principalmente entre os anarquistas e os niilistas russos.

O *niilismo passivo*, entendido como aspiração ao nada e como tendência à compaixão, à resignação, à quietude e o *niilismo ativo*, como inquietude e vontade de destruir, são manifestações distintas do mesmo processo doentio de declínio do homem. Procurando vincular o *pensamento* filosófico do niilismo com a *história*, Nietzsche compreende a manifestação do niilismo ativo e passivo como o período dos três grandes afetos: a compaixão, o desprezo e a destruição. Nos dois primeiros afetos – a compaixão e o desprezo – é o niilismo passivo que se manifesta. Há uma transformação do budismo asiático⁸⁰ (enquanto religião niilista que conduz ao nada e à compaixão) em “budismo europeu” (enquanto aspiração ao nada) (XII, 9 (82) – outono de 1887). É necessário que

⁸⁰ E. von Hartmann relaciona misticismo e niilismo em sua obra *Philosophie des Unbewussten* (lida e analisada por Nietzsche entre 1865 e 1873: “Encontramos na maior parte dos místicos um desvio da vida ativa, uma retroação à contemplação quietista, até mesmo a aspiração pelo *niilismo* (o grifo é nosso) espiritual e corporal”. Hartmann, E. von. *Philosophie des Unbewussten*, IX, p. 315. Hartmann emprega a palavra ‘niilismo’ a partir de sua compreensão do pessimismo schopenhaueriano. É nesse sentido que ele entende que tanto o pessimismo unilateral, que provém do “desespero niilista”, quanto o otimismo extremo, guiam ao quietismo (id., *ibid.*, p. 749). Segundo Hartmann, o budismo entronizaria, através do Nirvana, o Nada, a resignação plena como estados superiores aos estados anteriores (presos à vontade de viver). Cf. Hartmann, E. von., *op. cit.*, p. 710-711. Essa aproximação de Hartmann do niilismo ao

notemos que Nietzsche já compreende o budismo asiático enquanto manifestação niilista. Entretanto, quando na Europa surge o segundo budismo, há uma aspiração ao nada que vai além dos limites morais do primeiro budismo (asiático). Somente no segundo budismo há um transcurso que pode guiar à auto-superação do niilismo. O afeto do desprezo, que o filósofo constata tanto na literatura europeia (principalmente na França, com Baudelaire, Renan,...) bem como na moral e na ação do homem europeu, atesta que o niilismo é um movimento que se radicaliza e se manifesta através de formas sempre mais acabadas e determinantes. O *afeto da compaixão*, que se manifesta quer na filosofia moral de Schopenhauer, em ligação com o budismo, quer na prática do cristianismo, também se insere neste movimento. A compaixão pode também ser a expressão de uma vida fraca e decaída que não consegue mais criar valores, após o término da interpretação moral do mundo.

O niilismo ativo se manifesta na história, através do afeto da destruição (terceiro grande afeto). A destruição é compreendida como *afeto*, *pathos* ou *instinto* em que predomina o não, a negação determinada e apaixonada. Nietzsche constata que o *pathos* de destruição se propaga na Europa do século XIX, tendo como principal foco irradiador a Rússia, lugar onde o filósofo diagnostica a primeira manifestação conseqüente do niilismo ativo. No que tange ao diagnóstico do niilismo russo, deve-se ressaltar o interesse de Nietzsche pelas obras de Dostoiévski. A partir de 1886, podemos constatar o impacto da leitura de obras do autor russo, como *Os demônios*, *O espírito subterrâneo* e, possivelmente, *Os irmãos Karamazovi*⁸¹. Em *O crepúsculo dos ídolos*, ao

misticismo e ao budismo é esclarecedora, pois aponta para o horizonte de questionamento da segunda metade do séc. XIX, a partir da qual Nietzsche desenvolverá sua questão do niilismo.

⁸¹ A recepção nietzschiana de Dostoiévski e as relações de parentesco/afinidade entre ambos pensadores foram abordadas por vários autores franceses e alemães, tais como A. Gide, L. Chestov, H. F. Minsin e E. Benz. Como bem apontou W. Müller-Lauter, essas análises são limitadas porque se baseiam em meras suposições e especulações acerca do que Nietzsche leu e valorizou em Dostoiévski. Cf. W. Müller-Lauter. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, pp. 66-67. Com a edição crítica das obras de Nietzsche realizada por G. Colli e M. Montinari foi possível verificar que nos anos de 1887 e 1888 Nietzsche leu a obra *Os demônios*, tanto na versão alemã *Die Dämonen* e na versão francesa *Les Possédés* (Cf. XIII, 11 (331), 11 (333), 11 (334), 11 (336) e 11 (337)). Como atesta a carta a Franz Overbeck de 23 de fevereiro de 1887 Nietzsche leu também a tradução francesa de *O espírito subterrâneo*: “De Dostoiévski não sabia há poucas semanas nem mesmo o nome – eu homem inculto, que não lê nenhum jornal! Uma visita casual a uma livraria trouxe-me aos olhos a obra traduzida em francês “L’esprit souterrain” (de um modo tão casual ocorreu-me antes aos 21 anos de idade com Schopenhauer e aos 35 com Stendhal!). O instinto de parentesco (ou como devo eu chamá-lo?) falou imediatamente, precisei retroceder até meu contato com o *Vermelho e o Negro* de Stendhal, para lembrar-me de uma tal alegria”. (SB VIII no. 804. Carta a Franz Overbeck de 23 de fevereiro de 1887). Numa carta a Peter Gast Nietzsche afirma também ter tido contato com as obras *La maison des morts* e *Humiliés et offensés*. Cf. SB VIII, nº 814, carta a Peter Gast de 7 de março de 1887.

caracterizar o tipo do criminoso, o filósofo alemão exterioriza o sentido de sua recepção de Dostoievski:

“É assim na nossa sociedade, na nossa domesticada, medíocre, castrada sociedade, onde um homem vindo da natureza, chegado das montanhas ou das aventuras do mar degenera necessariamente em criminoso. Ou quase necessariamente: pois há casos em que esse homem mostra ser mais forte que a sociedade: o corso Napoleão é o caso mais famoso. Para este problema é de extrema importância o testemunho de Dostoievski, - de Dostoievski, o único psicólogo do qual, seja dito de passagem, eu tive algo a aprender; ele faz parte dos acasos mais felizes da minha vida, mais que a descoberta de Stendhal”⁸² (*GD/CI. Incursões de um extemporâneo*)⁸³

Nos anos em que viveu em meio aos presidiários da Sibéria, Dostoievski teria constatado que esses criminosos eram homens fortes e extraordinários, cujas forças poderosas pereceram em vão. O “instinto de parentesco” que Nietzsche vê entre ele e Dostoievski, residiria no diagnóstico da doença da época – a anarquia dos instintos e o surgimento de novas forças destrutivas – que seria levado a cabo através de uma análise psicológica desses tipos de homem marcados por forças destrutivas. Para o filósofo alemão, o século XIX é um “caos”, um “suspiro niilista” (*GD/CI Incursões de um extemporâneo*, 32 e 50); como filósofo ele se assume como niilista, visto que percebe o nada a que aponta o cansaço, a enfermidade do homem moderno.

A partir das indicações disponíveis não podemos afirmar, como pretende Boris de Schloezer, que Nietzsche leu também a obra *Crime e castigo* e, como ele afirma, “muito possivelmente *Os irmãos Karamazovi*”. (Cf. Schloezer, Boris de. “Nietzsche et Dostoievski”. Colóquio de Royamont, p. 169).

⁸² “Die Gesellschaft ist es, unsre zahme, mittelmässige, verschnittene Gesellschaft, in der ein naturwüchsiger Mensch, der vom Gebirge her oder aus den Abenteuern des Meeres kommt, nothwendig zum Verbrecher entartet. Oder beinahe nothwendig: denn es giebt Fälle, wo ein solcher Mensch sich stärker erweist als die Gesellschaft: der Corse Napoleon ist der berühmteste Fall. Für das Problem, das hier vorliegt, ist das Zeugniß Dostoiéwsky’s von Belang – Dostoiéwsky’s, des einzigen Psychologen, anbei gesagt, von dem ich Etwas zu lernen hatte: er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens, mehr selbst noch als die Entdeckung Stendhal’s”.

⁸³ O impacto de Dostoievski na obra de Nietzsche no que tange ao diagnóstico da doença e dos instintos sombrios e destrutivos do homem moderno, pode ser observado em outras passagens, como no prefácio de *Aurora*, escrito em novembro de 1886: “Encontrar-se-á aqui um homem subterrâneo que cava”...; “qual libertação a de ler Dostoievski” (XII, 14 (47), início de 1888).

Nietzsche “descobriu” Dostoievski somente no final de 1886 – início de 1887, ou seja, vários anos após o início de sua reflexão sobre o niilismo, razão pela qual pode ser dito que o filósofo alemão não foi “influenciado” por este último na elaboração do niilismo. Há uma relação de convergência, pois ambos se dedicaram incansavelmente em pensar acerca da abrangência e do sentido da negação e do instinto de destruição que aflorava na segunda metade do século XIX. Desse modo, há tanto em Nietzsche quanto em Dostoievski a reflexão sobre a crise ocasionada pelo declínio dos valores “superiores” da cultura vigente, onde se intensificam os traços doentios, a sensibilidade caótica e a “sublime estranheza”, que se manifestavam como experiência histórica do esvaziamento dos horizontes de sentido. Acerca dessa compreensão de crise e de declínio em Nietzsche, confira XIII, 11 (378); 11 (335)).

Dostoievski buscava compreender psicologicamente a intensificação dos apetites sombrios de destruição que se manifestavam na ação política e no pensamento da juventude russa como uma ameaça à ordenação moral do mundo e como um sintoma da ruína e catástrofe do mundo⁸⁴. Esse é também o esforço de Nietzsche: construir uma psicologia do niilista. A diferença entre ambos se dá no sentido da superação dessa crise. Enquanto que Dostoievski pretendia fornecer também um sentido positivo, no sentido soteriológico-cristão, Nietzsche insere o cristianismo no movimento de negação e de destruição⁸⁵. Para o filósofo alemão, no niilista a dor é mais real que o prazer; o instinto de destruição/aniquiação é mais forte que o instinto criativo/afirmativo (XIII, 11 (332)). A construção da psicologia do niilista, desse modo, insere-se na tentativa de pensar o niilismo filosoficamente e de construir uma “história do niilismo europeu” (XIII, 11 (328))

No século XIX, desse modo, o resultado da ruína dos valores superiores é a desagregação caótica dos impulsos. Nietzsche compreende a ascensão e intensificação

⁸⁴ Os personagens do romance *Os demônios* manifestam, através de seu ateísmo e anarquismo, um estado de ânimo patológico através de atitudes destrutivas. Kirillov parte da idéia de uma liberdade completa: o ato humano da “aniquiação” de Deus: “A liberdade completa existirá quando for o mesmo viver e não viver. Essa é a meta de todo homem”. (Dostoievski, F. *Os demônios*, p. 142) Esse homem absolutamente livre para a vida e a morte transformar-se-á, através da dor, num ser feliz, orgulhoso, enfim em Deus: “Aquele que conquistar a dor e o terror será por si mesmo Deus. E o outro Deus deixará de sê-lo”. (id., ibid., p. 143) Desse modo, a vontade humana pretende-se absoluta: “Se Deus existe, tudo é sua vontade e eu não posso fazer nada contra sua vontade. Se não existe, tudo é minha vontade e estou obrigado a tornar manifesta minha vontade” (id., ibid., p. 735). Em suas meditações noturnas Kirillov emerge completamente nas fantasias de sua interioridade e despreza tudo o que é humano: o progresso, a reprodução..., pois ele já teria tingido alguns segundos de “harmonia eterna plenamente lograda”. (id., ibid., p. 704) Como Deus não existe, tudo seria sua vontade (a de Kirillov). Kirillov dá livre curso à sua vontade, que é vontade de suicidar-se, pois ele se tornou indiferente ao mundo e à história humana. Dostoievski expressa também o “instinto de destruição que jaz no fundo do homem” no personagem Stavogrin. Stavogrin, ao afastar-se da vida de libertino, volta-se contra si mesmo, autotorturando-se, fazendo a experiência-limite de uma união com uma mulher retardada, bem como entrega-se a outras situações vergonhosas e degradantes. Assim, o autor de *Os demônios* diagnostica os apetites bestiais que emergem do fundo niilista da existência dos russos de sua época: a experiência do em vão, do fastio da vida. Desta atmosfera nasceria a atitude revolucionária/destrutiva de grupos clandestinos que agiam com o propósito único de destruição universal. Essa situação de crise e de destruição, mesmo que aflorasse violentamente somente em pequenos grupos, diria respeito aos russos e europeus como um todo.

⁸⁵ Acerca da relação entre Nietzsche e Dostoievski, concordamos com C. A. Miller, quando este afirma que o que mais aproximou o filósofo alemão do escritor russo foi a compreensão da psicologia como análise das pulsões convulsivas de negação e auto-aniquilamento (Cf. Miller, C. A. “Nietzsches ‘Soteriopsychologie’ im Spiegel von Dostoiévskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus” In: *Nietzsche Studien* 7, 1978. Entretanto, discordamos da afirmação desse autor, de que Nietzsche teria negligenciado a dimensão positiva, na perspectiva cristã da redenção, da obra de Dostoievski. Compreendemos que há em Nietzsche uma crítica do pendor cristão de Dostoievski, bem como da tentativa de “salvar” (a salvação em Nietzsche possui outro sentido que o cristão) o homem dessa crise (Cf. XIII, 14 (25), do início de 1888). O próprio Miller, além disso, afirma no artigo citado,

do instinto destrutivo/aniquilador como sendo a radicalização do niilismo. Desse modo, manifestações destrutivas como a *libertinage* do espírito e a anarquia social são vistas como conseqüências necessárias desse impulso (XIII, 13 (1)). Enquanto o tipo de homem decadente submerge aos impulsos de destruição, o filósofo alemão quer pensar o niilismo até o fim e, radicalizando-o até a catástrofe, quer dele assenhorear-se⁸⁶. No *Periodo de catástrofe*, é atingido o niilismo radical ou extremo. O filósofo alemão procura acentuar as conseqüências calamitosas e terríveis da destruição da mentira de milênios (os valores supremos) e do triunfo do ateísmo radical e do niilismo ativo: cataclismas, “terremotos”, crises, colisão de consciências. O niilismo russo, na forma de budismo europeu enquanto instinto de destruição gera a “catástrofe niilista”, que aniquilaria a “cultura terrena” (XII, 9 (82) – outono de 1887).

Se na forma extrema e mais radical do niilismo, todos os valores e sentidos da existência são vistos como insustentáveis (XII, 10 (192) - e se, tanto na ação quanto no pensamento, somente o sem-sentido e em vão são vistos como eternos, como poderá então o niilismo ser superado?

É essa auto-superação do niilismo na suprema afirmação que julgamos obscuro e problemático em Nietzsche:

“Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela *quer*, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um “dionisiaco dizer-sim ao mundo”, tal como é, sem desconto, exceção e seleção -, quer o eterno curso circular: - as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati*”⁸⁷ (XIII, 16 (32)).

Essa passagem concentra, a nosso ver, os esforços filosóficos de Nietzsche em ultrapassar o niilismo extremo até a suprema afirmação da existência e do mundo.

que Nietzsche potencializa a psicologia (no sentido empírico-científico moderno) em soterio-psicologia, buscando uma saída para além da catástrofe da fé cristã.

⁸⁶ Cf. XIII, 12 (2) – início de 1888 e SB VIII, nº. 831, carta a F. Overbeck de 14 de abril de 1887.

⁸⁷ “Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne dass damit gesagt wäre, dass sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem *dionysischen Jasagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl – sie will den ewigen Kreislauf, - dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik

Embora esta passagem elucide a proposta do pensamento nietzschiano, entendido como filosofia experimental, ela é, a nosso ver, problemática em seu cerne, devido à dificuldade de Nietzsche de fornecer um estatuto filosófico satisfatório à reversão do niilismo na suprema afirmação. Nietzsche necessita ‘postular’, desse modo, que a negação extrema se *reverte* na suprema afirmação. Se para o niilista extremo o eterno retorno significa o em vão, o dizer e fazer-não, o sem-sentido da existência e do mundo, como, para Nietzsche, o eterno retorno pode ter a conotação inversa, a saber, do supremo, dionisíaco dizer-sim ao mundo e à existência? Há em Nietzsche um tratamento filosófico a essa ambigüidade do niilismo e do eterno retorno? É possível pensar essa ambigüidade enquanto problema, de algum modo, mesmo para além de Nietzsche?

Nietzsche julga ter pensado e vivido o niilismo até seu extremo, de modo que *nele* o instinto de destruição não teria como resultado o sem-sentido eterno. Assumindo a prerrogativa de destruir ativamente, o filósofo alemão propõe que nele mesmo, o niilismo extremo é a condição para novas criações. A criação teria nele o sentido de suprema afirmação da existência. Como articular a dupla exigência proposta por Nietzsche: o *aniquilador* (*der Vernichter*), que traz à luz todo o falso das coisas e pretende levar à ruína tudo o que é fraco e decadente e o *criador* (*der Schöpfer*), que pretende ter descoberto o caminho à afirmação suprema do mundo?

Apesar de reconhecermos a importância que Nietzsche atribui à superação do niilismo em sua obra tardia, consideramos problemático o modo como ele considera as formas antigas, presentes e futuras do niilismo em sua necessidade e, principalmente, o modo como ele trata de sua auto-superação, na medida em que ela é apenas pressuposta. Não há, em nosso entendimento, o abandono do niilismo na filosofia de Nietzsche, visto que permanece em aberto a questão de sua superação, do ultrapassamento (*Überwindung*).

Deparamo-nos, desse modo, com a *questão* de compreender se há um nexo necessário entre a radicalização (*Radikalisierung*) e a sua auto-superação (*Selbstüberwindung*), entre a superação do niilismo e a nova postura afirmativa do eterno retorno do mesmo, entre a extrema negação e a extrema afirmação. Ao esboçar a

der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn -: meine

“História do niilismo europeu”, Nietzsche parece pensar a procedência, o desdobramento e a superação do niilismo, a ‘história’ da posição, criação e desvalorização dos valores morais supremos, e a sua ‘superação’ na transvalorização de todos os valores (‘transvalorização dos valores’ e ‘reversão do niilismo’ seriam faces de um mesmo projeto). Nesse sentido, o auto-aniquilamento da moral na filosofia de Nietzsche seria ainda uma das últimas potencialidades da moral.

Não teríamos que dar razão a Heidegger, quando este compreende a metafísica mesma (de Platão a Nietzsche) como niilismo e Nietzsche como aquele que teria apenas *consumado* (*vollendet*) o niilismo, não o teria ainda *ultrapassado* (*überwindet*)? Segundo Heidegger, Nietzsche não lograria a “superação do niilismo”: a inversão (*Umkehrung*) do platonismo ou o acabamento (*Vollendung*) do niilismo na “metafísica” da subjetividade incondicionada que põe valores não seriam ainda “superação”⁸⁸.

Reconhecemos a necessidade de ‘questionar radicalmente’ a *pressuposição* nietzschiana de que a radicalização do niilismo guia à sua superação; não pretendemos, contudo, projetarmo-nos *para além* do pensamento do filósofo e criticar seu projeto a partir de fora, de um outro horizonte.

Enquanto questão inesgotável, o niilismo constitui a singularidade da filosofia nietzschiana: a busca voluntária do problemático, dos lados mais sombrios da existência. Nessa busca surgem ambigüidades, “contradições”, que são articuladas com novos questionamentos radicais. O pensamento da radicalização do niilismo constitui, a nosso ver, o questionamento mais radical do filósofo, e suscita a necessidade de repensar os temas anteriores de sua filosofia, suas ‘respostas afirmativas’.

Formel dafür ist *amor fati*...”

⁸⁸ Cf. Heidegger. *Nietzsche II*, p. 348-349. Heidegger entende que Nietzsche propicia uma mudança (*Wendung*) decisiva no acabamento (*Vollendung*) da História da metafísica. Entretanto, somente com o seu pensamento essencial (que pensa o nada como conceito de ser), poderia ocorrer a superação propriamente dita. (cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 85 e 179)

II. O ARTISTA TRÁGICO E A SUPERAÇÃO DO PESSIMISMO

“A partir da pressão da plenitude, a partir da tensão das forças que crescem firmemente em nós e ainda não sabem descarregar-se, surge um estado, semelhante ao que precede a uma trovoadas: a natureza que nós somos obscurece-se. Também isso é pessimismo ... Uma doutrina que põe fim a esse estado (...) – não precisa ser necessariamente uma doutrina da felicidade: na medida em que ela libera a força que estava concentrada e estancada até o tormento, ela traz felicidade”¹. (XIII, 11 (38) – novembro de 1887-março de 1888)

Nietzsche retorna, nos anos 80, à investigação do pessimismo, paradoxalmente, com ânimo incansável e sobriedade constante. Aparentemente, a concepção positivista da ciência e do conhecimento do período intermediário (de *Humano, demasiado humano* à *Gaia ciência*) obnubilaram o *pathos* carregado-afetado dos escritos juvenis². Antes de solucionadas ou ultrapassadas, as questões mais instigantes do primeiro período - arte trágica, pessimismo, fenômeno dionisíaco, metafísica de artista - retornam ao primeiro plano de sua filosofia potencializadas através de novos e decisivos experimentos de pensamento, de crises e de vivências pessoais dolorosas, entre as quais cabe salientar a ruptura com R. Wagner e com A. Schopenhauer, bem como as recordações dos anseios insatisfeitos e da melancolia de sua infância e juventude. Tendo

¹ “Aus dem Druck der Fülle, aus der Spannung von Kräften, die beständig in uns wachsen und noch nicht sich zu entladen wissen, entsteht ein Zustand, wie er einem Gewitter vorhergeht: die Natur, die wir sind, verdüstert sich. Auch das ist Pessimismus ... Eine Lehre, die einem solchen Zustand ein Ende macht (...) braucht durchaus keine Glückslehre zu sein: indem sie Kraft auslöst, die bis zur Qual zusammengedrängt und gestaut war, bringt sie Glück”.

² Conforme mostramos na introdução, o segundo período da obra de Nietzsche – o positivismo cético-, expressa uma disposição científica e esclarecida, através da análise e do distanciamento crítico de todos os valores, doutrinas, ideais da humanidade. O filósofo também se distancia criticamente de si mesmo, do *pathos* romântico-obsuro (no sentido de um entusiasmo cego – *schwärmerisch*) de seu primeiro período, o pessimismo romântico.

isso presente, não causará mais surpresa a ênfase do filósofo na crítica e caracterização do pessimismo (principalmente nos fragmentos póstumos a partir de 1885), bem como a crítica ao pessimismo schopenhaueriano que, apesar dos pretensos “pontos finais”, retorna, por vezes, de modo ainda mais decisivo.

A nova abordagem do artista trágico (*der tragische Künstler*), em que são reelaborados os temas supracitados, permite-nos entrever e investigar o movimento singular da filosofia nietzschiana como uma tensão entre dois pensamentos extremos, contrapostos: o **pessimismo** da negação extrema de sentido e a **arte** da afirmação irrestrita da existência e do mundo. Que essa tensão está presente, de modo claro e definido, fundamentalmente nos escritos do primeiro período, e que ela é posta novamente a partir de diferentes perspectivas, é o que buscaremos provar.

Na nova edição de *O nascimento da tragédia*, de 1886, a tensão entre a negação inscrita no pessimismo e a afirmação na arte é logo explicitada, através da modificação do título original *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*O nascimento da tragédia no espírito da música*) para *Die Geburt der Tragödie. Oder Griechentum und Pessimismus* (*O nascimento da tragédia. Ou: helenismo e pessimismo*). Através do prefácio, ou melhor, posfácio, escrito nesse ano ao *Nascimento*, o caráter problemático e irresoluto dessa tensão é longamente investigado. As autocríticas e auto-interpretações nietzschianas, no que se refere à compreensão da arte trágica, do pessimismo, do fenômeno dionisíaco e da metafísica de artista, são elucidativas e valiosas para compreender, principalmente, o transcurso e o amadurecimento de seu pensamento. O caráter “numinoso”, iniciático, problemático e decisivo que Nietzsche atribui, em vários escritos dos anos 80, a seus pensamentos e vivências da juventude mostram bem a importância da retomada dessa investigação. Num fragmento póstumo de 1883, Nietzsche cita um trecho de sua primeira obra publicada, *O nascimento da Tragédia*, em que ele expõe o pensamento básico de sua metafísica de artista, qual seja, de que a arte salva o homem da sabedoria dionisíaca aniquiladora, e, desse modo, perpetua a vida:

“Eles (os gregos) conheceram, e lhes enoja agir” (*Nascimento da Tragédia*, p. 35). “Eles são salvos pela arte – através da arte a vida se salva neles”³. **Pensamento fundamental.** Minha vida posterior é a consequência.” (X, 16 (11) – inverno de 1883)⁴

³ Nietzsche se refere aqui ao cap. 7 de *O Nascimento*, em que ele afirma ser o grego “apto ao mais terno e mais terrível sofrimento, ele que mirou com olhar cortante bem no meio da terrível ação destruidora da

Nietzsche compreende também o *Nascimento* como o “livro em que se extravasava a minha coragem e a minha suspicácia juvenil” (*GT/NT. Tentativa de autocrítica*, 2) como uma “obra de primícias” (*ein Erstlingswerk*)⁵. A compreensão nietzschiana de arte trágica é, em nosso entendimento, o fruto mais maduro de seus escritos de juventude (dentre os quais o *Nascimento* está no centro), que se afirma como o contraponto ao pessimismo **profunda e obscuramente** enraizado.

O pessimismo é visto como um perigo, como uma ameaça de aniquilação da vida humana, já na adolescência de Nietzsche:

“Quando adolescente fui pessimista, tão risível isso possa soar. Alguns trechos de música dos 12 e 13 anos da minha vida estão no fundo de tudo o que eu conheço da música mais obscura e decisiva. Não encontrei em nenhum poeta ou filósofo pensamentos e palavras que viessem tão à luz do abismo da negação derradeira, em que eu mesmo estava então assentado”. (XI, 25 (11) – início de 1884)⁶

assim chamada história universal, assim como da crueldade da natureza, e que corre o perigo de ansiar por uma negação budista do querer. Ele é salvo pela arte; e através da arte salva-se nele – a vida” (*GT/NT 7*).

Essa é a ‘sabedoria dionisiaca’, o verdadeiro conhecimento que o homem dionisiaco alcança, a saber, “o relance interior na horrenda verdade” (*GT/NT 7*). Assim como Hamlet, o homem dionisiaco lançou “alguma vez um olhar verdadeiro à essência das coisas, ambos passam a *conhecer* e a ambos enoja atuar”. O ‘verdadeiro conhecimento’, a saber, o “relance interior na horrenda verdade” mata a ação, pois nem Hamlet nem o homem dionisiaco conseguem ainda apegar-se a ilusões: “Na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê agora, por toda a parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser, agora ele compreende o que há de simbólico no destino de Ofélia, agora reconhece a sabedoria do deus dos bosques, Sileno: isso os enoja” (*GT/NT 7*).

A tensão entre a negação da vontade e a afirmação da vida é claramente colocada a partir dos gregos: face ao perigo da negação da vontade, a arte surgiria como potência possibilitadora da vida, como a “feiticeira da salvação e a cura” (*GT/NT 7*).

⁴ “sie haben erkannt, und es ekelt sie zu handeln p 35 Geburt der Tragödie. “sie rettet die Kunst – und durch die Kunst rettet sie sich das Leben.” **Grundgedanke.** Mein weiteres Leben ist die Konsequenz”.

⁵ O *Nascimento* é compreendido como uma “obra de primícias” não somente na *Tentativa de autocrítica*, 2. Também no último parágrafo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche se compreende como o último discípulo e iniciado do deus Dioniso, a quem ele, respeitosamente e em segredo, ofereceu as suas “primícias” (*Erstlinge*) (cf. *JGB/BM 295*). De um modo semelhante, no final do *Crepúsculo dos Ídolos* o filósofo afirma que *O Nascimento da Tragédia* constitui o ponto de partida e o coroamento de sua obra: “... e com isso torno a atingir o ponto de que noutra tempo parti – *O nascimento da tragédia* foi a minha primeira transvaloração de todos os valores: com isto volto a situar-me outra vez no terreno de que brotam o meu querer, o meu poder – eu, o último discípulo do filósofo Dioniso, - eu, o mestre do eterno retorno ...” (*GD/CI. O que devo aos antigos*, 5).

⁶ “Als Knabe war ich Pessimist, so lächerlich dies klingt: einige Zeilen Musik aus meinem zwölften, dreizehnten Lebens-Jahre sind im Grunde vor Allem, was ich an rabschwarzer Musik kenne, das Schwärzeste und Entschiedenste. Ich habe bei keinem Dichter oder Philosophen bisher Gedanken und Worte gefunden, die so sehr aus dem Abgrunde des letzten Neinsagens herauskämen, in dem ich selber zeitweilig gegessen habe.”

O filósofo reconhece postumamente que nessa época estava profunda e marcadamente envolto num *pathos* pessimista, de conotação romântico-musical⁷. Ele procura ressaltar que as vivências dolorosas e os sonhos obscuros de sua infância e juventude deram origem aos primeiros ensaios de pensar e de aprofundar o pessimismo⁸.

Para o jovem Nietzsche, de 17 anos, a poesia e a música eram os meios mais próprios para expressar essa disposição pessimista⁹. Pouco a pouco ele vai se aproximando de pensadores e dramaturgos como Shakespeare, Byron e Goethe; a partir da leitura de tais autores ele expressa traços de melancolia, de desprezo de si e de nostalgia da morte¹⁰.

Para o jovem estudante de filologia clássica da Universidade de Leipzig, a descoberta de Schopenhauer foi o primeiro marco decisivo (Wagner seria nos anos subsequentes, o segundo) em sua vida e em seu pensamento. A filosofia de Schopenhauer lançou uma “luz sombria” no filósofo que desde muito jovem estava envolto num *pathos* pessimista-obsuro. *O nascimento da tragédia* é a cristalização do pendur nietzschiano à filosofia, que culmina num pensamento de caráter muito peculiar e inovador. Esta obra é um amálgama singular de pensamentos schopenhauerianos, românticos, de temas dos dramas musicais de Wagner e, principalmente, de intuições e

⁷ Confira Behler, E. “Nietzsche und die frühromantische Schule”, p 66.

⁸ Em 1861, numa carta a um amigo ‘imaginário’ – para dar conta de uma ‘real’ incompreensão –, Nietzsche recomenda a leitura de Hölderlin, seu poeta preferido de então. Nesse escrito ele esboçava, em larga medida, pensamentos de conotação pessimista: “Assim, você não conhece o *Empédocles*, este fragmento dramático tão pleno de significação, em cujos tons melancólicos ressoam o futuro do infeliz poeta e o túmulo de uma loucura de muitos anos; porém, não como você pensa, em palavras obscuras, mas na mais pura linguagem sofocliana e numa plenitude infinita de pensamentos profundos. Você não conhece também o *Hyperion*, que no movimento harmonioso de sua prosa, na sublimidade e beleza das formas aí emergentes, produzem em mim uma impressão semelhante ao bater de ondas do mar agitado. De fato, esta prosa é música, tons brandos que se fundem, interrompidos por dissonâncias dolorosas, esfacelando-se, por fim, em sombrias e secretas canções sepulcrais”. (*Mein Leben*, 19.10.1861). O entusiasmo (*Schwärmerei*, delírio místico) e a melancolia desta época foram o solo a partir do qual Nietzsche se aproximou da investigação filosófica para, desse modo, com rigor intelectual, construir filosoficamente a imagem do destino trágico do infeliz poeta, do fundo melancólico e pessimista de seu pensamento.

⁹ Os termos e metáforas empregados – dor, melancolia, dissonância, loucura, nostalgia de repouso, bater de ondas do mar agitado, tons mais delicados da nostalgia, sombrias e secretas canções musicais – são expressão dessa disposição pessimista, assim como a composição da peça para piano *A dor é o tom básico da natureza*, de agosto de 1861, é uma expressão musical do pessimismo. Cf. Janz, C.P. *Nietzsche*. Vol. 1

¹⁰ O efeito de tais leituras se faz sentir no fragmento da novela *Euphorion*, de 1862, em que sua disposição sombria-melancólica é manifesta. Cf. Janz, C.P. *Nietzsche*. Vol. 1, p. 97-99. Cf. também Hollinrake, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*, p. 199-200, em que o autor analisa os

inquietações próprias. A relação de Nietzsche com Schopenhauer é mais um confronto do que uma apropriação de idéias. Temas como a valorização da música (por ser o acesso privilegiado ao coração do mundo, ao Uno-Primordial), a metafísica da vontade, e a consideração trágico-pessimista do mundo são assumidos e inseridos por Nietzsche, em sua “obra das primícias”, em novos e amplos horizontes de questionamento.

É de um modo ambíguo que Nietzsche se dirige retrospectivamente, através de um posfácio, ao *Nascimento da Tragédia*, de 1872. Ao mesmo tempo que esse livro é a culminância de seus pensamentos juvenis mais fortes e decisivos, ele é “problemático” por seu aparente e duvidoso comprometimento conceitual e programático com a filosofia de Schopenhauer e com os dramas musicais de Wagner:

“Mas o livro em que se extravasava a minha coragem e a minha suspicácia juvenis – que livro impossível teria de brotar de uma tarefa tão contrária à juventude! Edificado a partir de puras vivências próprias, prematuras e demasiado verdes, que a floravam todas à soleira do comunicável, colocado sobre o terreno da arte – (...) um livro talvez para artistas dotados também de capacidades analíticas e retrospectivas (...), cheio de inovações psicológicas e de segredos de artistas, com uma metafísica de artista no plano de fundo, uma obra de juventude cheia de coragem e melancolia juvenis, independente, obstinadamente autônoma, mesmo lá onde parece dobrar-se a uma autoridade e a uma devoção própria, em suma, uma obra das primícias (...), acometida de todos os defeitos da mocidade, sobretudo de sua “demasiada extensão”, de sua “tempestade e ímpeto”: de outra parte, dado o seu êxito (em especial junto ao grande artista Richard Wagner, a quem se dirigia como para um diálogo), um livro ‘comprovado’, quer dizer, um livro tal que, em todo caso, satisfaz “os melhores de seu tempo”.”
(*GT/NT. Tentativa de autocritica*, 2)¹¹

estudos originais de Nietzsche a respeito dos vínculos entre poesia e música e acerca da origem da tragédia, antes mesmo da descoberta de Schopenhauer e do conhecimento de Wagner.

¹¹ “Aber das Buch, in dem mein jugendlicher Muth und Argwohn sich damals ausliess – was für ein unmögliches Buch musste aus einer so jugendwidrigen Aufgabe erwachsen! Angebaut aus lauter vorzeitigen übergrünen Selbsterlebnissen, welche alle hart an der Schwelle des Mittheilbaren lagen, hingestellt auf den Boden der *Kunst* – (...), ein Buch vielleicht für Künstler mit dem Nebenhange analytischer und retrospektiver Fähigkeiten (...), voller psychologischer Neuerungen und Artisten-Heimlichkeiten, mit einer Artisten-Metaphysik im Hintergrunde, ein Jugendwerk voller Jugendmuth und Jugend-Schwermut, unabhängig, trotzig-selbständig auch noch, wo es sich einer Autorität und eignen Verehrung zu beugen scheint, kurz ein Erstlingswerk auch in jedem schlimmen Sinne des Wortes, trotz seines greisenhaften Problems, mit jedem Fehler der Jugend behaftet, vor allem mit ihrem “Viel zu lang”, ihrem “Sturm und Drang”: andererseits, in Hinsicht auf den Erfolg, den es hatte (in Sonderheit bei dem grossen Künstler, an den es sich wie zu einem Zwiegespräch wendete, bei Richard Wagner) ein *bewiesenes* Buch, ich meine ein solches, das jedenfalls “den Besten seiner Zeit” genug gethan hat”.

Nietzsche julgava poder ver - 14 anos mais tarde - a questão mais profunda de sua primeira obra de um modo mais claro, imparcial e abarcante, a questão que diz respeito aos “gregos e obras de arte do pessimismo, à música e à tragédia” (*GT/NT. Tentativa de autocrítica*, 1). Escavando a partir da superfície da “serenojovialidade” (*Heiterkeit*) grega, o filósofo alemão “descobre” o fundo pessimista do mundo helênico. Nessa busca, ele reconhece que apreendeu algo terrível e perigoso, por meio do qual se aproximou de uma tarefa grandiosa: “ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida ...” (*GT/NT. Tentativa de autocrítica*, 2)

A arte, desse modo, ocupa o lugar central nas preocupações filosóficas do jovem Nietzsche. Antes de simples e delimitadas, as considerações nietzschianas sobre a arte são complexas e inesgotáveis, por seu encadeamento com a noção de trágico, com o dionisiaco (*das Dionysische*) e por desembocarem na construção da *metafísica de artista*¹² (*Artisten-Metaphysik*).

O amadurecimento da concepção básica da metafísica de artista – da superação da oposição pessimismo-arte apolínea na tragédia – não foi resultado de uma pesquisa erudita desinteressada. O que o determinou foram questões profundamente pessoais, intimamente relacionadas com o questionamento filosófico do valor da existência¹³. É à inquietante concepção pessimista de mundo que ele concentrou seus esforços e seu entusiasmo vital-especulativo juvenil:

“a concepção de mundo que se depara no fundo desse livro é sombria e desagradável: entre todos os tipos de pessimismo até aqui conhecidos nenhum parece ter atingido tal grau de malignidade”. (XIII, 11 (415) – novembro de 1887 – março de 1888)

¹² As querelas em torno do *Nascimento da tragédia* travadas nos círculos filológicos alemães e suíços, principalmente por Willamowitz-Möllendorf, apesar de sua relevância estética e filológica, não são objeto desse estudo.

¹³ No prefácio da *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que quando era um garoto de 13 anos o problema da origem do mal humano o preocupava intensamente. Entretanto, não foi no mundo humano que ele procurou a solução do problema, mas no além, em Deus, a quem ele atribuiu a paternidade do mal. Cf *GM/GM prefácio* 3. Em 1862, no escrito *Fatum und Geschichte*, apresentado à agremiação estudantil *Germania* ele admite que o cristianismo só se baseia em conjeturas: imortalidade da alma, existência de Deus: “Eu tentei negar tudo isso: oh, demolir é fácil, mas edificar!” (*Fatum und Geschichte*. Citado por Janz, C.P. *Nietzsche*. Vol.1, pp. 87-92) O grande problema da existência humana nessa época era para Nietzsche o de como conciliar a liberdade da vontade humana com a necessidade do destino: a solução vislumbrada era de que a vontade livre não é oposta ao destino, mas é sua mais alta potência e expressão. Nessa época havia a pressuposição idealista, abandonada nos anos subsequentes, de que o indivíduo era dotado de poder para subtrair-se do jogo de marionetes da fatalidade.

“Vê-se que nesse livro o pessimismo, digamos mais claramente, o niilismo, vale como a verdade”¹⁴. (XIII, 14 (24) – início de 1888)

Ao mesmo tempo em que Nietzsche reconhece em sua ‘obra das primícias’ o pessimismo como o “perigo dos perigos”, ele julga ter encontrado ali também o caminho de sua superação:

“Este livro (*Nascimento da tragédia*) é, dessa forma, até mesmo anti-pessimista, no sentido de que ele ensina algo que é mais forte que o pessimismo, que é mais divino que a verdade: a arte”¹⁵. (XIII, 14 (21) – início de 1888)

Essas passagens mostram o caráter problemático e complexo da relação entre arte e pessimismo na obra do filósofo alemão. Entretanto, esta tensão entre o *pessimismo* da negação da vida e a *arte* como grande estimulante para a vida foi o que impeliu incansavelmente o filósofo a construir um pensamento afirmativo.

O grandioso ponto de partida (*der große Ausgangspunkt*) – o pessimismo, possuiria, na visão de Nietzsche, uma conotação própria, apesar de sua ligação com problemas candentes de sua época, de sua cultura e de sua tradição de pensamento. Nesse sentido, ele se assume como herdeiro do pessimismo germânico antigo, marcado pela retidão moral, pela busca obstinada da verdade, tendo como símbolo a gravura *O cavaleiro, a morte e o diabo*, de Albrecht Dürer¹⁶. Mesmo que reconheçamos que a

¹⁴ “Die Conception der Welt, auf welche man in dem Hintergrunde dieses Buches stößt, ist absonderlich düster und unangenehm: unter den bisher bekannt gewordenen Typen des Pessimismus scheint keiner diesen Grad von Bösartigkeit erreicht zu haben”.

“Man sieht, daß in diesem Buche der Pessimismus, sagen wir deutlicher, der Nihilismus als die “Wahrheit” gilt”.

¹⁵ “Dieses Buch ist dergestalt sogar antipessimistisch: nämlich in dem Sinn, daß es etwas stärker ist als der Pessimismus, das göttlicher ist als “Wahrheit”: die Kunst”.

¹⁶ E. Bertram mostra, de um modo coerente a nosso ver, que o *Cavaleiro, a morte e diabo* constitui um símbolo da atmosfera vital-especulativa de Nietzsche. Segundo esse autor, o presente que Nietzsche deu a Wagner, a gravura de Dürer *O cavaleiro, a morte e o diabo*, passa a marcar e a acompanhar também a sua vida exterior, marcada pelo heroísmo da veracidade. Numa carta a Wagner, por ocasião de seu aniversário, Nietzsche expressa essa influência: “Sou grato a vós e a Schopenhauer, por ter permanecido fiel à seriedade que distingue a concepção de vida germânica, à contemplação profunda desta existência tão grave e tão repleta de enigmas.” (SB III, no. 4. Carta a R. Wagner, de 22 de maio de 1869). (“Ihnen und Schopenhauer danke ich es, wenn ich bis jetzt festgehalten habe an dem germanischen Lebensernst, an einer vertieften Betrachtung dieses so räthselvollen und bedenklichen Daseins”). (cf. também *GT/NT* 20, em que Nietzsche equipara o cavaleiro solitário de Dürer com a busca heroica da verdade em Schopenhauer). Segundo Bertram, o pessimismo foi a perspectiva dominante da vida e da filosofia de Nietzsche, como atestam suas relações vitais e parentesco intelectual com Schopenhauer, Wagner, e com o pessimismo germânico antigo. A busca obstinada da verdade do pessimismo germânico é marcada pela coragem: o cavaleiro, com olhar fixo no horizonte, não tem nenhuma garantia prévia do caminho a ser atingido. A ameaça da morte (reforçada no romantismo schopenhaueriano) é constante; entretanto, uma “força demoníaca”, mítica, revelaria a rota de seu trágico destino. Cf. Bertram, Ernst. *Nietzsche: Essais de*

maior parte de suas considerações se refiram ao pessimismo grego antigo, ao pessimismo romântico e ao pessimismo schopenhaueriano, as poucas considerações sobre o pessimismo germânico antigo são decisivas, visto que são apropriadas afirmativamente, como pano de fundo de sua reflexão¹⁷.

Além da perspectiva moral, o pessimismo é tratado do ponto de vista da teoria do conhecimento e da arte. Num escrito anterior ao *Nascimento*, o pessimismo é visto como “a conseqüência do conhecimento do ilógico absoluto da ordenação do mundo” (VII, 3 (51) – inverno de 1869-1870). O pessimismo prático, enquanto aspiração absoluta ao não-ser, seria impossível, pois “o não-ser não pode ser nenhum objetivo” (VII, 3 (95)). Os gregos teriam experimentado o pessimismo teórico (*der teoretiker Pessimismus*), pois em todo o seu *conhecimento* pessimista jamais chegaram ao *ato* do pessimismo. (cf. VII, 5 (50) – setembro de 1870 – janeiro de 1871)

Em *O nascimento da tragédia*, o pessimismo aparece como a “verdade” de caráter dionisiaco, como fundo caótico da vida. A terrível e profunda “verdade” dionisiaca, matriz do pessimismo, teria sido expressa pelo “sábio” Sileno, após insistente intepelação do rei Midas:

“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 inatingível: não ter nascido, não-ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.¹⁸
(GT/NT 3)

Nos gregos antigos o pessimismo se manifestou, segundo o filósofo, enquanto conhecimento do fundo caótico-dionisiaco do mundo, de sua eterna dor e contradição. Face a esse pessimismo teórico, face a essa “necessidade trágica de sobrevivência” os gregos contrapuseram a arte trágico-dionisiaca¹⁹. (cf. GT/NT 16) Nietzsche se serve de termos schopenhauerianos, tais como vontade primordial (*Urwille*), Uno-Primordial (*Ur-Eine*), fenômeno e coisa em si, para expressar o triunfo dos gregos sobre o

Mythologie, p. 96-100. Bertram não investiga, contudo, a trajetória singular do pessimismo nietzschiano após a ruptura com Wagner e Schopenhauer.

¹⁷ cf. também *M/A*, Pref., 3 e 4. Cf. também VII, 9 (85) e *FW/GC* 357.

¹⁸ “Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweibeste aber ist für dich – bald zu sterben”.

¹⁹ Esse fundo pessimista-dionisiaco se mostra na mitologia grega na titanomaquia, e em muitos mitos, dentre os quais Nietzsche ressalta o mito de Prometeu e o de Édipo (cf. VII, 3 (73) – inverno de 1869/1870).

pessimismo de fundo de sua consideração e percepção de mundo. A vontade primordial²⁰, por trás do turbilhão dos fenômenos, é eternamente viva, poderosa. Desse sombrio e eterno abismo de dor e contradição da vontade eternamente viva brota simultaneamente o “prazer primordial” (*der Urlust*) dionisiaco, pressupondo sempre o entrelaçamento entre dor e prazer²¹. Nesse ponto podemos apontar para uma distinção capital entre Schopenhauer e Nietzsche. Enquanto que para o primeiro o Uno-Primordial é somente dor e contradição, e sua vida eterna é vista como um eterno tormento, para o último no Uno-Primordial dor e prazer estão entrelaçados. Do Uno-Primordial, de seu abismo de dor e contradição brota o prazer dionisiaco, que cria o mundo todo da aparência, através do qual ele se (auto)redime.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche, após abordar o modo como os gregos pensaram e superaram o pessimismo (na tragédia), salta para o seu século e julga encontrar em Schopenhauer e Wagner o ressurgimento tanto da consideração pessimista do mundo quanto da tragédia. A leitura do quarto livro de *O mundo como vontade e como representação* (inclusive dos suplementos de 1844) foi determinante para a compreensão nietzschiana do pessimismo. Neste livro Schopenhauer realiza uma ampla recensão do pessimismo na mitologia, nas religiões antigas (bramanismo, budismo, judaísmo e cristianismo), na literatura oriental e ocidental e na filosofia desde os gregos até o século XIX, tendo como eixo a discussão de sua época entre otimismo e pessimismo.²²

²⁰ Schopenhauer compreende a vontade primordial como una, sem fundamento, como algo que está fora do espaço e do tempo. A vontade é, desse modo, “a essência íntima de seu próprio fenômeno”, ou seja, ela é independente de todas as formas fenomenais, mas ao mesmo tempo as penetra para poder se manifestar. A vontade é, para Schopenhauer, a coisa em si. Ele explica que o conceito de vontade (na nova significação e no amplo sentido dado por ele) é o único que não tem origem no fenômeno. A vontade não é, contudo, um conceito vazio: seu conhecimento imediato é inseparável do conhecimento do corpo (que é tanto vontade como representação). Cf. Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*. Livro II, §§ 17-23.

²¹ Num fragmento póstumo de 1871, da época em que elaborava *O nascimento*, num projeto em que aborda temas referentes à tragédia, Nietzsche afirma o dionisiaco “como mãe dos mistérios, da tragédia, do pessimismo” (VII, 9 (60)). Desse modo, o dionisiaco seria a matriz comum geradora de todas as tendências criativas ou negativas.

²² Também Nietzsche retoma em alguns póstumos essa discussão, procurando ressaltar a necessidade de uma ampliação do questionamento, indo além de uma mera enumeração das dores do mundo. cf. VII, 29 (230) - verão-outono de 1873; VIII, 9 (1) e VIII, 21 (71) – primavera verão de 1877.

Para Schopenhauer, o pessimismo²³ diz respeito à percepção da preponderância da dor sobre o prazer; é necessário, inevitável, inscrito na vida e na constituição do mundo. A dor é por ele compreendida num sentido cósmico-metafísico, como resultante da própria autocisão da vontade originária. Desse modo, a justiça eterna realizaria a própria redenção da vontade, ao punir os seres individualizados com dores intermináveis, até guiar, pelo conhecimento superior, à possibilidade de sua auto-supressão²⁴.

Também Wagner retoma – de um modo original – a visão pessimista de Schopenhauer em seus dramas musicais, principalmente no *Anel dos Nibelungos*, *Tristão e Isolda* e *Parsifal*, oscilando entre a negação budista do querer e as esperanças redentoras do amor.²⁵ Nietzsche cita um trecho do drama musical *Tristão e Isolda* para mostrar que a imersão do indivíduo no dionisiaco Uno-Primordial é a salvação, o “supremo prazer”, ao mesmo tempo que é a negação do querer individual:

²³ Schopenhauer compreende o pessimismo a partir de suas manifestações nas religiões, na filosofia, e na arte dos povos antigos. Nas religiões o pessimismo se expressa enquanto visão de que “a existência deste mundo deve ser compreendida somente como conseqüência de nossa culpa e que, portanto, ele não deveria existir, na medida em que elas (as religiões) reconhecem que a dor e a morte não podem residir na ordem eterna, originária e inalterável das coisas...” Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*. Vol. 2 (Suplementos ao livro I, cap. 17), p. 197. Cf. também *Parerga e Paralipomena*. In Schopenhauer. *Werke*, vol. V, p. 341.

Schopenhauer fala, nesse sentido, da moral ascética cristã (Cf. *O mundo*, vol. 2, Suplementos ao livro IV, cap. 48) e nos ensinamentos do budismo e do bramianismo. Também em filósofos antigos (Platão, Orfeu, Píndaro, Heráclito e Empédocles) o pessimismo teria sido ensinado. Confira *O mundo*, vol. 2, livro 4, cap. 48 e *Parerga e Paralipomena* I, vol. IV, p. 43. Também a tragédia grega, através da representação do sofrimento do herói, expressaria o pessimismo. Em todas essas manifestações (na religião, na tragédia e na filosofia) Schopenhauer compreende o pessimismo enquanto “negação da vontade de viver”. À diferença das religiões e da arte, a filosofia deveria representar esses conteúdos (“elementos indestrutíveis da pura verdade”) através de conceitos abstratos. Cf. *O mundo*, vol. 2, suplementos ao livro 4, cap. 48).

²⁴ G. Simmel procurou mostrar o traço básico do pessimismo schopenhaueriano, a partir dessa transposição cósmica da dor. O homem ético reconheceria, então, a unidade metafísica de tudo o que existe. Ao perceber que a dor está na raiz de toda manifestação individual do mundo, ele proporia a solução ao problema do valor da existência. Para Simmel, “o pessimismo mais radical de Schopenhauer” se expressa na afirmação de que não há nenhuma proporção justa entre prazer e dor. A essência do mundo é vista pelo filósofo pessimista como um desassossego absoluto, toda aparência fenomenal (seja ela humana, ou da natureza em geral) é marcada pela dor, pela caducidade. Nessa visão pessimista é pior que o mundo exista. Com a contemplação metafísica da unidade de tudo o que existe, o homem ético passa a reconhecer que a profundidade do sofrimento do mundo realiza, por si só, a justiça eterna; a ele cabe, então, trazer à luz a contradição existente no fenômeno, para mostrar o caráter imóvel da vontade una. As dores do mundo resultantes do autodilaceramento da vontade (sua afirmação) devem ser suprimidas no homem, através do movimento reverso de autonegação da vontade de viver. Cf. Simmel, Georg. *Schopenhauer und Nietzsche*, p. 87 ss.

²⁵ Nietzsche percebeu que Wagner procurou, em alguns momentos, superar em seus dramas musicais o pessimismo de cunho resignado de Schopenhauer: “R. Wagner diz que a filosofia de Schopenhauer teria, ao final, uma péssima influência sobre a juventude, porque ela instrui ao pessimismo, que seria uma forma de pensar que se volta contra a vida e, a partir disso, constitui uma desesperança prática”. Basel, 17 de fevereiro de 1870.

“Na torrente arquejante
Do mar do deleite,
No sonido bramante
Das ondas olorosas,
No todo bafejante
Do alento do universo,
Afogar-se, afundar-se,
Inconsciente – supremo prazer!”²⁶

O pessimismo significa para Nietzsche um perigo latente, apesar do êxito da arte trágico-dionisiaca em transfigurá-lo. O conhecimento pessimista seria a condição para a ação afirmativa do mundo²⁷. Entretanto, ele cita exemplos de povos, como os habitantes das ilhas Fidji, em que o pessimismo, sem a transfiguração da arte, chega à ação, enquanto tendência auto-destruidora. O pessimismo prático (*der praktische Pessimismus*) levaria, em face do “enfraquecimento do instinto de viver” à ética do genocídio. (cf. *GT/NT* 15)

A arte trágica foi, segundo Nietzsche, a principal tentativa engendrada na Antiguidade para superar a ameaça do pessimismo de fundo dionisiaco. O dionisiaco (*das Dionysische*), abismo a partir do qual brotou a frágil e ameaçada existência dos gregos, manifestou-se também (além da sabedoria do deus silvano) nos mitos gregos: no mito da *Moirá*, que reinava impiedosamente sobre todos os conhecimentos, no mito do castigo de Prometeu, e na maldição imposta à estirpe dos Átridas. (cf. *GT/NT* 3) Para poderem triunfar, ou ao menos fugir dos poderes titânico-destrutivos da natureza, os gregos “criaram” a arte. A vida do homem seria constituída, desse modo, por um duplo movimento: pelo movimento do ‘saber absoluto’ (*absolute Wissen*) que guia ao pessimismo e pelo contramovimento da arte²⁸, assumida como cura do pessimismo. Na

²⁶ “In des Wonnemeeres
wogendem Schwall,
in der Duft-Wellen
tönendem Schall
in des Weltathems
wehendem All –
ertrinken – versinken –
unbewusst – höchst Lust!” (Primeira versão de *Tristão e Isolda*, ato III, cena III, posteriormente modificado por Wagner. Citado por Nietzsche em *GT/NT* 22.

²⁷ Para Giorgio Colli, Nietzsche oscila, na época de *O nascimento da tragédia* entre o pessimismo teórico e o otimismo vital, visto que a vida, apesar de seu fundo caótico, é afirmada e transfigurada artisticamente. Cf. Colli, G. *Scritti su Nietzsche*, p. 87-88.

²⁸ É digno de menção que Nietzsche busca, já nessa época (1872-1873), explicitar a relação entre orgânico e inorgânico através da arte. Ele afirma inicialmente: “com o Orgânico começa também o

metafísica de artista nietzschiana este duplo movimento é designado de *dionisiaco* e de *apolíneo*, que são vistos tanto como divindades, como pulsões ou âmbitos artísticos, como fenômenos ou como gênios²⁹.

O dionisiaco (*das Dionysische*), compreendido nas acepções supramencionadas, aparece na *metafísica de artista* nietzschiana intimamente ligado ao Uno-Primordial, no modo como este termo é apropriado da metafísica de Schopenhauer, ou seja, como raiz metafísica de toda a realidade fenomenal. No autor de *O nascimento da tragédia* a compreensão do Uno-Primordial faz transparecer um pessimismo exacerbado, compreendido como fundo sombrio a partir do qual a existência brota e no qual ela mergulha inevitavelmente. Tal pessimismo expressa a situação da existência humana através de imagens e metáforas terrificantes, enquanto “rosas a desabrochar da noite espinhosa” (GT/NT 3), enquanto “flor a brotar de um sombrio abismo” (GT/NT 4) ou “uma luminosa imagem de nuvem e de céu que se espelha sobre um lago negro de tristeza” (GT/NT 9).

O Uno-Primordial é o “eterno padecente e pleno de contradição”. Nele há a “reverberação de eterna dor primordial, o *único* (grifo nosso) fundamento do mundo” (GT/NT 4). Se, por um lado, essa verdade dionisiaca (sofrimento e contradição) fundamental não pode ser destruída, o homem pode dela redimir-se *na* e *através* da aparência.

O dionisiaco constitui o “cerne mais íntimo da natureza” (*der innerste Kern der Natur*). Esse impulso cego de autodilaceramento e de autofragmentação inerentes à natureza originária, dionisiaca, dá origem ao mundo das aparências³⁰. Entretanto, o

Artístico”. A seguir, contudo, ele *postula*: “talvez as transformações químicas no mundo inorgânico sejam também processos artísticos”. Cf. VII, 19(50) – verão de 1872 – início de 1873. Essas considerações serão retomadas posteriormente, a partir da vontade de potência.

²⁹ Em *O nascimento da tragédia* e em escritos desse período, Apolo e Dioniso são vistos como pulsões artísticas (Cf. GT/NT 1,2), como gênios (GT/NT 5; cf. também VII, 10 (1), como poderes ou âmbitos artísticos (GT/NT 2); como fenômenos (GT/NT 24 e Tentativa de autocrítica 1 e 2).

³⁰ Para provar sua tese de que a tragédia grega, em sua configuração mais antiga tinha apenas por objeto os sofrimentos de Dioniso, Nietzsche pondera que todas as figuras trágicas do palco grego seriam apenas “aparições”, máscaras de Dioniso. As aparições de Dioniso na tragédia, sob a máscara de heróis apolíneos seriam, no entanto o seu “despedaçamento”. Recorrendo à mitologia de Dioniso, Nietzsche narra que o deus, quando criança foi despedaçado pelos Titãs, passando a ser, desde então, adorado como *Zagreus* (que em trácio ou frígio significa “desfeito em pedaços” (cf. nota de J. Guinsburg ao parágrafo 10 do GT/NT). Entretanto, o sofrimento de Dioniso, como ocorria nos mistérios, denotaria um processo cosmogônico: sua fragmentação e dilaceramento seria também a origem da individuação e da constituição do mundo. A esperança dos eoptas residia na vinda de Dioniso, para redimir dos terrores da

jovem Nietzsche compreende que na natureza originária-dionisiaca há também o impulso inverso, de auto-redenção e de transfiguração da dor primordial, bem como de reunificação com o Uno-Primordial. A mesma Natureza que originalmente é “o eterno padecente e contraditório” *quer* libertar-se de suas contradições na aparência, através da criação de formas e figuras individuais. Desse modo, Nietzsche insere sua suposição metafísica:

“O verdadeiro existente e Uno-Primordial, enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para a constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa³¹ – ...“ (GT/NT 4)

O supremo perigo para o homem (inteiramente natureza, mas uma natureza esclarecida pelo conhecimento e pela cultura³²) reside em *conhecer* esse pavoroso abismo no qual a vida lança suas raízes³³. Ao mesmo tempo que “a autêntica verdade da natureza” possui um aspecto horroroso, caótico e absurdo, ela possui também atributos divinos e artísticos. Dotada de “poderosos impulsos artísticos”, a natureza se serve de ilusões, estendidas sobre e diante dos indivíduos para, assim, ir além de sua inconsciência e transfigurar seus tormentos inerentes. A natureza é vontade (primordial, caótica, cega), mas dotada de impulso à claridade, à consciência, servindo-se para tal escopo, de joguetes³⁴ – os seres individualizados -, entre os quais o homem é o mais “evoluído”. O dionisiaco, compreendido como uma potência artística da natureza,

individualização. (Cf. GT/NT 10) Nessa análise Nietzsche mostra a relação entre a narrativa mitológica e o pensamento schopenhaueriano da autocisão do Uno-Primordial.

³¹ “Das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht: (...)”

³² Na terceira das *Considerações Extemporâneas – Schopenhauer como educador*, Nietzsche expõe sua compreensão de natureza em sua relação com a cultura. O homem seria o mais alto grau da natureza: através do conhecimento e da cultura ele traria à luz a teleologia inconsciente da natureza, para realizar, desse modo, seus supremos desígnios. Através das manifestações do gênio (filósofo, santo e artista) a natureza alcança a sua transfiguração. Nesse ponto Nietzsche partilha da tese da filosofia de Schopenhauer de que a natureza aspira ao conhecimento, a sair da obscuridade inconsciente à luz do conhecimento (no homem). O gênio seria a meta suprema da natureza, alcançada através da cultura superior do espírito. Não haveria, desse modo, oposição entre natureza e cultura (autêntica), pois a cultura é vista como a *physis* transfigurada, como a realização dos *anseios* da natureza. Cf. SE/C.Ext. III. *Schopenhauer como educador*, 5.

³³ A compreensão de verdade como algo pavoroso, terrificante e desolador aparece também em outros momentos do *Nascimento da Tragédia* (cf. GT/NT 4, 10 e 19) e em escritos desse período (I, DW/VD p. 569).

³⁴ Em alguns momentos de *O nascimento da tragédia* e, principalmente, na *Consideração Extemporânea Schopenhauer como educador*, Nietzsche expressa uma concepção negativa de jogo. É muito instigante a constatação de que Nietzsche entende nessa última obra o vir-a-ser “*como um jogo de marionetes, estúpido e mentiroso, que a grande criança, o tempo, joga conosco*”(SE/CExt. III, 4). (Isso é

significa a reconciliação da Natureza (Uno-Primordial) com o homem; na embriaguez do estado dionisiaco revelar-se-ia a unidade do homem com o “fundo mais íntimo do mundo”. Cf. *GT/NT* 22) A auto-satisfação e auto-redenção do Uno-Primordial é a da natureza que se rejubila de si mesma em suas manifestações:

“Nos gregos a “vontade” queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior.”³⁵ (*GT/NT* 3)

A arte apolínea surgiu, então, da necessidade de transfigurar a pulsão abissal dionisiaca. O mundo da arte apolínea é um véu, um espelho transfigurador intimamente vinculado ao mundo dionisiaco. Na medida em que compreende o dionisiaco como impulso artístico, intimamente ligado ao apolíneo, o filósofo se distancia do pessimismo de Schopenhauer, bem como do pessimismo do conhecimento (dionisiaco). Apolíneo e dionisiaco são, portanto, impulsos, universos artísticos emparelhados, reciprocamente condicionados. O apolíneo perfaz o mundo do sonho, das visões oníricas, da bela aparência. Através do apego à medida, à moderação e da glorificação das belas aparências luminosas Apolo opera a transfiguração da pulsão (e também da sabedoria) dionisiaca originária. Da relação entre esses dois impulsos artísticos Nietzsche insere a tese principal de sua metafísica de artista: **“A existência e o mundo só podem ser justificados como fenômenos estéticos”**. (*GT/NT* 5)

Cura, salvação, redenção, transfiguração são os efeitos aspirados por esta metafísica de artista. A arte, e somente a arte, poderia transformar aquela percepção (pessimista-dionisiaca) sobre o absurdo da existência em figuras e criações que seduzem à vida e à ação. Isso se manifestou no mundo grego, segundo o filósofo, através do coro satírico do ditirambo e, principalmente, através da arte trágica.

Na tragédia grega, os âmbitos estéticos do apolíneo e do dionisiaco se manifestaram em contato e intensificação recíprocos, em completa relação de co-determinação, como irmãos rivais, mas inseparáveis (cf. *GT/NT* 23). Dessa forma,

radicalmente distinto do que ele proferiu em *O nascimento da Tragédia*, 23, acerca da inocência cósmica, da criação dos mundos).

³⁵ “In den Griechen wollte der “Wille” sich selbst, in der Verklärung des Genius und der Kunstwelt, anschauen; um sich zu verherrlichen, mussten seine Geschöpfe sich selbst als verherrlichenswerth empfinden, sie mussten sich in einer höheren Sphären wiedersehen”.

devem ser considerados “efeitos” da tragédia tanto a arte apolínea como a arte dionisiaca.

A arte apolínea se mostra nos gregos sob a forma de “serenojovialidade” (*Heiterkeit*). Através da arte da transfiguração, a vontade helênica triunfou sobre o sofrimento, como “a flor a brotar de um sombrio abismo da cultura apolínea” (*GT/NT* 17). Apolo é compreendido como artista figurador, como deus da individuação, do sonho, da ilusão, como a sabedoria da aparência (*GT/NT* 1); sua sabedoria se torna tão mais íntima e intensa quanto maior for o perigo dionisiaco a que ele está exposto. Na arte trágica, Apolo sela um “pacto” com Dioniso, refreando seus excessos através da arte das belas formas, através da ilusão, do tranqüilo deleite no mundo da individuação (*GT/NT* 24). Entretanto, mesmo na tragédia grega Apolo não consegue persistir definitivamente em sua tarefa de vencer os excessos dionisiacos, visto que o impulso à desmedida e à embriaguez está nas “raízes mais profundas do helenismo”³⁶ (*GT/NT* 2).

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se distancia criticamente da compreensão de tragédia de Aristóteles, bem como das vigentes em sua época (de Goethe, de Schiller). Para ele o valor e a importância da tragédia não residem na *katharsis*³⁷, na exaltação da vitória dos princípios bons e nobres ou no ensinamento da resignação, nem nos efeitos catárticos (medo, terror) incutidos no espectador. O proto-fenômeno do trágico não deve ser procurado na esfera extra-estética moral-patológica³⁸. O efeito superior da tragédia está no jogo estético da vontade, no prazer superior que

³⁶ Dioniso é compreendido por Nietzsche tanto como um deus bárbaro, de proveniência asiática, que “invadiu” os domínios do mundo grego, bem como um deus grego arcaico, constituinte do núcleo mais originário e arcaico da cultura grega. O Dioniso grego é o deus da embriaguez, da orgia, mas não da orgia selvagem asiática. Nas “festas de redenção universal e dos dias de transfiguração” das orgias dionisiacas gregas a natureza alcançava júbilo artístico” (*GT/NT* 2).

³⁷ Nietzsche critica a compreensão de *katharsis* em Aristóteles, a saber, como “descarga patológica”, descarga de afetos como a paixão e o medo. Cf. *GT/NT* 22. No *Crepúsculo dos Ídolos*, ele volta a criticar a compreensão aristotélica de ‘tragédia’: o efeito trágico não pode ser compreendido como o intento de se libertar do medo e da paixão, de “purificar-se de uma paixão perigosa mediante uma forte descarga dessa paixão”. *GD/CI*. O que devo aos antigos, 4.

³⁸ É nesse sentido que ele cita a carta de Goethe a Schiller, de 9 de dezembro de 1792. Nessa carta Goethe admite: “Sem um vivo interesse patológico jamais consegui tratar de uma situação trágica, preferindo, por isso, evitá-la a ir procurá-la”. Em comparação com os modernos, mais preocupados com o triunfo da ordem moral do mundo, os antigos eram da opinião que o mais alto grau do patético (*das höchste Pathetische*) era somente “um jogo estético”. A pretensão de Schiller de utilizar o teatro como uma instituição visando à formação moral do povo é criticada também pelo filósofo alemão, visto que nela seriam inseridas tendências estranhas (como o apelo à ordem moral do mundo) aos propósitos artísticos genuínos, a saber, ao ‘êxtase do ouvinte estético’. Cf. *GT/NT* 22.

esse jogo suscita. A sua natureza é, desse modo, puramente estética; a tragédia é um jogo estético (cf. *GT/NT* 22). Há uma oposição evidente em relação a Schopenhauer³⁹, que Nietzsche, no entanto, só vai ressaltar radicalmente em vários escritos dos anos 80. O seu silêncio em relação ao distanciamento de seu mestre de juventude é, porém, instrutivo, pois revela implicitamente o rumo próprio de sua investigação. Em *A tentativa de autocrítica* ele critica explicitamente a afirmação de Schopenhauer⁴⁰ de que o trágico conduz à resignação, à negação da vida, mostrando ao mesmo tempo a distância abissal do seu entendimento da tragédia e do dionisiaco, enquanto arte afirmadora da vida em sua totalidade (cf. *GT/NT*, *Tentativa de autocrítica* 6. Cf. tb. *Ecce Homo*, O nascimento da tragédia, 3)

A tragédia, em sua música e mito, é uma aspiração ao infinito, à reunificação com o Uno-Primordial e, simultaneamente, uma afirmação do mundo da bela aparência; ela é a manifestação do fenômeno dionisiaco

“... que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira semelhante à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los”⁴¹. (*GT/NT* 24)⁴²

³⁹ Georg Simmel explicitou a distinção entre as noções de Nietzsche e de Schopenhauer do trágico. A noção schopenhaueriana de trágico estaria intimamente ligada à condição ambígua da vontade, que leva em seu seio a cisão e as dores da individuação e é ao mesmo tempo uma, a garantia de sua reunificação e apaziguamento. Enquanto que para Schopenhauer o trágico resulta da eternidade da vontade, que ele entende como um eterno tormento, como a eterna não-redenção (nesse sentido é o pensamento mais terrível), para Nietzsche a eternidade é a condição a partir da qual se pode conceber o processo de auto-redenção do mundo, na afirmação irrestrita do eterno retorno da vida, entendida como o triunfo sobre as tendências de decadência. Cf. Simmel, Georg. *Op.cit.*, p. 187 ss.

⁴⁰ No terceiro livro de *O mundo como vontade e como representação* (§ 51), Schopenhauer afirma: “O que confere à tragédia, seja qual for a sua forma, o seu impulso característico, é o despertar do conhecimento de que o mundo, de que a vida, não podem oferecer verdadeira satisfação e, por conseguinte, não merece a nossa lealdade. Esta é a essência do espírito trágico; portanto, conduz à resignação.”

⁴¹ “... das uns immer von Neuem wieder das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluss einer Urlust offenbart, in einer ähnlichen Weise, wie wenn von Heraklit den Dunklen die Weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft”.

⁴² A comparação do fenômeno dionisiaco com a criança dos mundos de Heráclito mostra o afastamento de Nietzsche em relação a Schopenhauer. No escrito *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche compreende Heráclito como o filósofo que atribuiu ao vir-a-ser o caráter de jogo. Heráclito reconhecera um só mundo: “nesse mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual”. (*PHT/FT* VII) Entretanto, a contemplação do mundo como jogo de Zeus consigo mesmo, como obra de arte, seria a superação da visão de Anaximandro, do mundo como reino da injustiça e do castigo. Filósofo solitário e sombrio, Heráclito teria conhecido/percebido a ameaça de o homem ser dragado no sorvedouro do vir-a-

Na arte trágica dos gregos há um forte pendor que impele para além da clara nitidez das imagens apolíneas. A arte dionisiaca triunfa como impulso que rasga o véu da ilusão apolínea, para desvelar o fundo misterioso do mundo (*GT/NT* 24). No **artista trágico** (*der tragische Künstler*) manifesta-se o efeito notável da co-presença da arte apolínea e da arte dionisiaca. Ele encarna e intensifica o prazer apolíneo da aparência, até o ponto de negá-lo/ultrapassá-lo num prazer ainda mais alto, no “aniquilamento do mundo da aparência visível” (*GT/NT* 24). O mito trágico, ao narrar os sofrimentos fatidicamente impostos ao destino do herói (dor, contradição de motivos...), mostra que o feio e o desarmônico são condições para um prazer superior. No fundo do mito trágico está o dionisiaco, com o seu “prazer primordial percebido inclusive na dor”. Para provar a tese de sua *metafísica de artista*, de que a vida e o mundo só podem justificar-se como fenômenos estéticos (principalmente nos fenômenos da arte dionisiaca), Nietzsche recorre aos efeitos da dissonância musical:

“Difícil como é de se apreender, esse fenômeno primordial da arte dionisiaca só por um caminho direto torna-se singularmente inteligível e é imediatamente captado: no maravilhoso significado da *dissonância musical*; do mesmo modo que somente a música, colocada junto ao mundo, pode dar uma noção do que se há de entender por justificação do mundo como fenômeno estético. O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da música. O dionisiaco, com o seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico”⁴³. (*GT/NT* 24)

ser. Do fundo pessimista do pensamento heraclítico (resultante da solidão do pensador no mundo tempestuoso), surgiria a intuição do mundo como jogo, como inocência cósmica. Para Schopenhauer, o vir-a-ser não passa de uma autocisão do querer-viver; desse modo, a luta entre os seres é um fenômeno horroroso, desencorajador. Ele se alinha, com isso, à consideração moral-pessimista de mundo de Anaximandro, que vê o vir-a-ser como uma emancipação criminosa do ser eterno. Para ele, a existência não possui nenhum valor, deve ser expiada pela morte, pelo declínio, visto ser ela somente uma emancipação criminosa do ser eterno (id., *ibid.*, IV). É instigante que Nietzsche interprete a sentença de Anaximandro - “De onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo” (Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit” (*PZ/FT* 4)- como a “sentença enigmática de um verdadeiro pessimista”. O moralista Schopenhauer corroboraria essa visão pessimista-moral do mundo.

⁴³ “Dieses schwer zu fassende Urphänomen der dionysischen Kunst wird aber auf directem Wege einzig verständlich und unmittelbar erfasst in der wunderbaren Bedeutung der *musikalischen Dissonanz*: wie überhaupt die Musik, neben die Welt hingestellt, allein einen Begriff davon geben kann, was unter der Rechtfertigung der Welt als eines aesthetischen Phänomens zu verstehen ist. Die Lust, die der tragische Mythos erzeugt, hat eine gleiche Heimat, wie die lustvolle Empfindung der Dissonanz in der Musik. Das Dionysische, mit seiner selbst am Schmerz percipirten Urlust, ist der gemeinsame Geburtsschooss der Musik un der tragischen Mythos”.

Nietzsche compreende o homem, em sua frágil situação no mundo, através do recurso da dissonância. Artisticamente empregada, a dissonância revela-se como proto-fenômeno da arte dionisiaca; através dela o homem poderia atingir diretamente o fundo dionisiaco do mundo, prescindindo da via indireta da transfiguração apolínea. O feio e o desarmônico seriam, desse modo, um “jogo artístico que a vontade, na plenitude de seu prazer, joga consigo própria”. (*id., ibid.*, 24)

A “apropriação” *sui generis* de Nietzsche da metafísica schopenhaueriana da música mostra bem o caráter complexo e problemático da relação entre esses pensadores. Nietzsche expressa seu respeito e consideração pela metafísica schopenhaueriana da música, ao mesmo tempo em que chega a conclusões radicalmente distintas. Nietzsche concorda com Schopenhauer que o valor superior e distinto da música em relação às outras artes consistiria em que ela é o “reflexo imediato da vontade”. (cf. *GT/NT* 16) Enquanto linguagem universal da vontade, a música exprimiria através de seus tons graves, da melodia, de seus andamentos e, principalmente, de suas dissonâncias, a eterna dor e contradição do Uno-Primordial.⁴⁴

Até esse ponto Nietzsche se mantém “fiel” à metafísica schopenhaueriana da música e da vontade. Para Schopenhauer a música é, à diferença das outras artes (que são reflexo (*Abbild*) do fenômeno, um reflexo imediato da vontade mesma, e representa, portanto, “o metafísico em relação a tudo o que é físico no mundo” (Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*, § 52)⁴⁵. As dissonâncias musicais revelariam a

⁴⁴ Num fragmento póstumo do final de 1870 – abril de 1871, Nietzsche reformula, a seu modo, a distinção schopenhaueriana entre a coisa em si (vontade) e a representação (fenômeno): “O mundo da aparência, enquanto o mundo da arte, do vir-a-ser, da multiplicidade, é o oposto do mundo do Uno-Primordial, que é dor e contradição” (VII, 7(174)). Essa oposição é compreendida, então, a partir dos impulsos artísticos helênicos – o apolíneo e o dionisiaco. O dionisiaco significa o mundo da dor e da contradição (Uno-Primordial). Enquanto o indivíduo é somente aparência (*Schein*), o gênio pode atingir uma fruição estética pura, uma visão (*Anschauung*) livre da dor. Somente o gênio e Uno-Primordial, eterno padecente, pode atingir essa visão pura, o conhecimento de seu Ser-Primordial (*Ursein*). É na música, contudo, que Nietzsche vê a “missão germânica” por excelência, a “arte exigida daquele conhecimento trágico”. Cf. VII, 7(174) – final de 1870-início de 1871.

É importante notar aqui como o filósofo alemão aproxima ‘gênio’ e ‘espécie’. Ao cunhar a expressão “gênio da espécie” (*Genius der Gattung*), sob a influência de E. von Hartmann, Nietzsche parece ligar a idéia de processo, de desenvolvimento histórico de Hegel com a concepção pessimista schopenhaueriana da vontade. O fundo originário da vontade (eterno contraditório, pai de todas as coisas) desenvolve-se ‘unitariamente’ enquanto espírito de povos determinados (no caso, o povo grego e o povo alemão). Em relação aos gregos lê-se em *O nascimento*: “Nos gregos a “vontade” queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma”. *GT/NT* 3

⁴⁵ Para Schopenhauer, a música é independente do mundo fenomenal e vai além das idéias, captando, desse modo, a essência do mundo e a essência própria do homem: “A música é, desse modo, uma objetivação tão imediata e reflexo (*Abbild*) da vontade inteira, que o mundo inteiro é, bem como as idéias

natureza mais própria da vontade, que é ao mesmo tempo una e cindida consigo própria. Assim, para Schopenhauer, o mundo seria o espelho da contradição e da cisão inerentes à Vontade Una que, através dele (do mundo) quer chegar à salvação, ou seja, à libertação no nada. O artista e o gênio, no entendimento de Schopenhauer, são aqueles que podem chegar a um conhecimento profundo e verdadeiro da natureza do mundo, para, desse modo, propiciar uma libertação momentânea dos tormentos da vontade⁴⁶. A autonomia do ‘momento estético’ seria, na ótica nietzschiana, somente relativa ao princípio de razão suficiente. Mesmo que a contemplação e a fruição das idéias estéticas não possuam em si nenhum caráter moral, elas *podem* guiar, assim como o conhecimento puro da essência do mundo inteiro, para a negação do querer viver.

Quão diversa e contrastante é a compreensão nietzschiana do artista, do gênio e dos efeitos da dissonância. Apesar de Nietzsche partir do mesmo ponto, da vontade como fundamento do mundo, e de se servir em muitos momentos da terminologia schopenhaueriana, ele constrói uma noção radicalmente nova de arte, de trágico e de gênio. Já na primeira seção do *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche equipara (equivocadamente) a descrição schopenhaueriana do homem colhido pelo véu de Maia (pelo *principium individuationis*) com a arte apolínea da ilusão, o que denota já a adoção de rumos bem diversos entre eles, no que se refere à valorização da arte (em Schopenhauer a arte da ilusão não possui nenhum valor em e por si mesma). Apesar de “respeitar” a metafísica schopenhaueriana da música, Nietzsche se opõe abertamente à sua compreensão do eu lírico e à existência de um sujeito puro do conhecimento desprovido de vontade. Para Nietzsche, o artista não visa a se libertar da vontade após conhecer sua essência, mas apenas se liberta de sua vontade individual para expressar a vontade do artista primordial, Dioniso.

A tragédia expressa, segundo Nietzsche, através do coro dos sátiros o consolo metafísico de que a vida, apesar de toda a transitoriedade e mudança das aparências,

o são. cujo fenômeno múltiplo constitui o mundo das coisas singulares”. Schopenhauer. *O mundo*, Livro IV, § 52. Como exemplo ele menciona a execução de uma sinfonia: “ela faz desfilar diante de nós todos os eventos possíveis da vida e do mundo”. (id., *ibid.*)

⁴⁶ Concordamos com Maria L. Cacciola no sentido de que em Schopenhauer “a arte assume o caráter de uma potência libertadora do sofrimento do mundo. O gênio a encarna por meio da sua capacidade inata de vencer os apelos e interesses da vontade. Nele a enorme força do intelecto, auxiliada pela imaginação, sobrepuja a Vontade”. Cacciola, Maria Lúcia M. e O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 178.

repousa ao fundo, indestrutivamente poderosa e alegre (cf. *GT/NT* 7). Podemos reconhecer nessa invocação do coro dos sátiros da tragédia um elemento metafísico da arte, - segundo a acepção do jovem Nietzsche. O consolo metafísico que toda “verdadeira tragédia” proporciona, expressa, segundo ele, os efeitos transfiguradores da arte: o coro dos sátiros, seres naturais (por trás da civilização), serviria de consolo aos homens ameaçados de aniquilação no turbilhão destrutivo da História Universal. O homem se salva através dessa arte; a vida se salva no homem através da arte trágica. A arte é chamada à vida por esse anseio de transfiguração, de espelhamento inerente à vontade primordial.

O intento do filósofo é chegar a uma compreensão (ao menos) intuitiva do “mistério” da união entre os gênios apolíneo e dionisiaco na tragédia. Se inicialmente ele tratou do apolíneo e do dionisiaco como dois estados artísticos imediatos da natureza, a saber, o sonho e a embriaguez, ele passa a tratar desses dois âmbitos ou pulsões artísticos a partir da mediação do artista humano⁴⁷ e de suas criações: a música e o mito trágico.

Tanto a música quanto o mito trágico expressariam a aptidão dionisiaca dos gregos⁴⁸. A tragédia grega “absorveria” em si o mais alto orgasmo musical dos gregos. Como o título de sua obra das primícias indica, a tragédia grega nasceu a partir do espírito da música. Esta é a “autêntica idéia do mundo” (*GT/NT* 21). Por seu simbolismo universal, a música se refere à contradição e à dor primordiais impregnadas no “coração do Uno-Primordial” (*GT/NT* 6). Desse modo, o artista dionisiaco (*der dionysische Künstler*) torna-se um só com o Uno-Primordial, com sua eterna dor e contradição e “produz a réplica desse Uno-Primordial em forma de música” (*GT/NT* 5). Enquanto músico, o artista dionisiaco é a própria dor primordial, e também o eco dessa dor, expressa através de sons dolorosos e prazerosos.

À diferença de Schopenhauer, Nietzsche não compreende o gênio como um “descomunal intelecto”, mas como “o fruto supremo da vida”: o gênio, segundo Nietzsche, não é aquele que *sobrepuja* a Vontade, mas aquele que a *transfigura* artisticamente.

⁴⁷ Homero e Arquíloco, em suas criações artísticas, a épica e a lírica, respectivamente, seriam os progenitores da poesia grega. A origem da tragédia estaria, contudo, principalmente na música e no mito trágico.

⁴⁸ Na última seção de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche escreve: “Música e mito trágico são de igual maneira expressão da aptidão dionisiaca de um povo e inseparáveis uma do outro. Ambos procedem de um domínio artístico situado para além do apolíneo; ambos transfiguram uma região em cujos prazenteiros acordes se perdem encantadoramente tanto a dissonância como a imagem terrível do mundo (...). (*GT/NT* 25)

Entretanto, Nietzsche retrocede dessa exaltação dionisiaca e admite que uma “unificação imediata” com a música dionisiaca e sua dissonância poderia destroçar o homem. Para que isso não ocorra, e o homem permaneça uma “dissonância durável”, é necessário que essa aptidão musical se descarregue através de imagens apolíneas. O homem, “encarnação da dissonância”, só consegue viver se recorrer aos efeitos artísticos de Apolo, que consegue, através da beleza, transfigurar a imagem terrível do mundo (*GT/NT 25*).

A arte trágica é, desse modo, o intento metafísico de transfiguração da “realidade natural”, do fundo dionisiaco caótico do mundo. Dioniso é o proto-artista, o proto-herói, o Sujeito verdadeiro da tragédia grega, cujo núcleo era a representação dos seus sofrimentos. Os heróis trágicos – Prometeu, Édipo -, seriam somente máscaras, aparições de Dioniso. Assim sendo, o artista trágico seria somente um *medium* através do qual o proto-artista Dioniso se manifesta (*GT/NT 5*).

O artista trágico expressa a necessidade de redenção da dor primordial inerente à própria natureza. Tal artista não é um sujeito dotado de vontade livre, com autonomia para impor regras à arte e à natureza. A música e o mito trágico engendrados pelo artista trágico seriam “réplicas” da eterna dor e contradição do Uno-Primordial, entendido como “gênio universal” (*Weltgenius*). Para chegar ao conhecimento do “gênio apolíneo-dionisiaco” (*Erkenntnis des dionysisch-apolinischen Genius*), do “mistério” de sua união, ele aborda primeiro a relação entre a poesia lírica e a poesia épica (em Arquíloco e Homero, respectivamente)⁴⁹. O gênio lírico necessita auto-alienar-se para criar. Nesse sentido, o ‘eu’ do lírico não é o eu do homem empírico-real, mas o “único ‘Eu’ (*Ichheit*) verdadeiramente existente e eterno, em repouso no fundo das coisas”. O homem “ardoroso e apaixonado”, Arquíloco, seria somente uma visão do gênio universal. Nietzsche pressupõe, desse modo, que o gênio individual necessita libertar-se das malhas da subjetividade e fundir-se, no ato de criação artística, a Dioniso, artista primordial do mundo, gênio universal.

⁴⁹ A partir de Arquíloco, Nietzsche quer mostrar a “identidade” do lírico com o músico. (cf. *GT/NT 5*). O poeta lírico, enquanto artista dionisiaco, unifica-se com o Uno-Primordial produzindo em forma de música (afigural) primeiramente a “réplica desse Uno-Primordial e de sua dor primordial” (que ele entende como uma mera “repetição” do mundo). Além disso, o poeta lírico expressa o prazer e a redenção da aparência, visto que a música se lhe torna visível sob a influência do gênio apolíneo, através de imagens oníricas. Cf. *GT/NT 5*.

Podemos constatar, assim, que o filósofo alemão compreende o gênio (*der Genius*) tanto em sua acepção individual quanto universal⁵⁰. A partir disso, podemos abordar a questão acerca da aproximação de Nietzsche com os pré-românticos (e com os românticos), na medida em que partilha com eles a noção de que o gênio individual deve, na criação artística, abrir-se ao “gênio supremo”, ‘criador’ do mundo.

Na metafísica de artista nietzschiana, os homens são vistos como “obras de arte” enformadas pelo artista Dioniso. (*DW/VD* § 1) Somente o artista trágico, entendido como *gênio*⁵¹, pode atingir a essência mais íntima da arte, na medida em que no ato de criação ele se funde com o artista primordial do mundo.

Entretanto, uma unificação imediata do artista humano com o Uno-Primordial revelar-se-ia irrevogavelmente aniquiladora. A arte apolínea da ilusão, do engano da transfiguração é trazida à luz pela mais premente das necessidades. Desse modo, o drama – e o mito trágico a ele inerente – exerce uma função precípua no conjunto da tragédia, pois é com a intensificação das forças apolíneas da ilusão que o homem é encorajado a viver. A arte apolínea da ilusão, contudo, não triunfa definitivamente sobre o “protoelemento dionisiaco da música” (*GT/NT* 21). Segundo Nietzsche, no ponto mais essencial e determinante da tragédia o engano apolíneo é rompido, e o dionisiaco recupera sua preponderância. No sofrimento e na morte do herói trágico revelar-se-ia o ensinamento dionisiaco profundo, expresso na alegria superior com o aniquilamento do *principium individuationis*.⁵²

⁵⁰ Márcio Suzuki mostra que no pré-romantismo alemão o gênio é compreendido também em acepção universal. Isso se evidencia no fascínio dos pré-românticos (p. ex. Goethe, no *Prometeu*) por Young e Shaftesbury no que se refere à analogia entre a produção divina e a atividade criadora do homem. Cf. Suzuki, M. *O gênio romântico*, p. 59-62. Na *Dramaturgia de Hamburgo*, Lessing entende o gênio como “criador mortal”, que deveria medir-se a Deus, “gênio supremo”. (*Id., ibid.*, p. 62). Para Kant, contudo, o gênio é compreendido, à diferença dos pré-românticos, não mais de modo organicista (como teleologia inconsciente da natureza), mas como a “unidade vivificadora das faculdades da mente” (*id., ibid.*, p. 67). Consideramos valiosa essa análise das distintas compreensões de gênio na estética da segunda metade do séc. XVIII, na medida em que fornece elementos, a partir dos quais Nietzsche construirá sua noção própria de ‘gênio’ no primeiro período de sua obra.

⁵¹ Num escrito preparatório ao *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche reforça a compreensão do gênio (*der Genius*) em sua dupla acepção apolínea-dionisiaca. O *gênio apolíneo* produz o encantamento da visão; em seu estado onírico ele é capaz de produzir um supremo apaziguamento. O *gênio dionisiaco* busca a unidade no auto-esquecimento completo no fundo primordial do mundo (há uma identidade, nesse sentido, entre o gênio e o Uno-Primordial). A partir da dor primordial ele cria, para sua redenção, aparências. O artista trágico assumiria em si essas duas significações do gênio, possibilitando a justificação suprema da natureza. Cf. VII, 10 (1) – início de 1871; cf. também. *C.Ext. III. Schopenhauer como Educador*, 3.

⁵² Para Gerard Lébrun, o Dioniso do *Nascimento da tragédia* é um “deus cósmico que se revelava por meio dos arroubos da Ménades”. (Lébrun, G. “Quem era Dioniso?”, *Rev. Kriterion*, no. 74-75, 1985, p.

O verdadeiro ensinamento dionisiaco é que o supremo prazer é atingido com o aniquilamento das formas fenomenais e com a reunificação com o Uno-Primordial. Os mitos trágicos seriam somente configurações da sabedoria dionisiaca, intensificados a tal ponto em que o próprio Apolo fala a língua de Dioniso.⁵³

É no artista trágico (*der tragische Künstler*) que essa aliança fraternal entre as pulsões apolínea e dionisiaca é desenvolvida até o triunfo da última. Enquanto *criador* de formas e de sentido, ele apega-se afirmativamente ao mundo das aparências, ao véu apolíneo da ilusão. Entretanto, ele expressa também o poderoso impulso dionisiaco, que o impele a destruir o mundo todo das aparências, pressentindo, através de sua destruição, a “superna alegria artística primordial no seio do Uno-Primordial”. (*GT/NT* 22) Há no artista trágico, portanto, a co-presença entre música e mito trágico, entre fundo dionisiaco e aparência apolínea. Essa co-presença, contudo, leva à supressão de sua individualidade, a partir do ensinamento da tragédia de que a renúncia do herói à sua subjetividade, de que os sofrimentos e a morte do herói geram um prazer superior⁵⁴. (cf. *GT/NT*, 24) Desse modo, libertando-se voluntariamente de sua subjetividade, o artista se torna o *medium* através do qual Dioniso – artista primordial, único sujeito verdadeiramente existente, celebra sua redenção na aparência. Nesse processo ele se

51). Lébrun procura mostrar que, em seu primeiro livro, Nietzsche não afirma a procedência de Apolo e de Dioniso a partir de uma mesma pulsão (isso só se evidenciaria no *Crepúsculo do Ídolo* e em *Para além de bem e mal*). O triunfo de Dioniso sobre Apolo provém do fato de que Nietzsche vê a salvação do homem no “abandono às forças telúricas”, no êxtase, no enfeitiçamento. O filósofo alemão não atingiria, no entanto, uma compreensão própria de criação artística, pois a oposição Apolo-Dioniso permanece presa da oposição schopenhaueriana coisa em si – fenômeno. Na obra tardia, prossegue Lébrun, há uma mutação decisiva de Dioniso. Despido dos traços entusiásticos, enfeitiçadores, Dioniso assume a condição de “delirar racionalmente”, de forçar o caos a tomar forma. Apolo submerge, desse modo, na única realidade existente, no mundo dionisiaco. Desse modo, Nietzsche superaria a dicotomia schopenhaueriana verdade-aparência.

A nosso ver, Nietzsche se empenha na superação do referido dualismo schopenhaueriano já na época do *Nascimento da Tragédia*. A singular oposição apolíneo-dionisiaca não é uma mera transposição da oposição metafísica *vontade primordial – representação*, visto que aponta para um outro âmbito de questionamento. O jovem Nietzsche não compreende o dionisiaco somente como delírio e êxtase (como quer Lébrun); nem há uma separação total entre a verdade dionisiaca (*vontade*) e as aparências fenomenais. Mesmo que Dioniso seja equiparado a uma pulsão cósmica que engendra o mundo das aparências, é necessário ressaltar que para o jovem Nietzsche a aparência (*Schein*) não é uma mera ilusão (véu de Maia), mas a projeção do fundo dionisiaco, a transfiguração da dor primordial pela arte apolínea. É o próprio Dioniso que se manifesta numa diversidade de figuras, buscando sua auto-satisfação nas aparências. (Cf. *GT/NT*, 10-11; cf. também Haar, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 72-73).

⁵³ Como figuração poético-musical dessa intensificação do apolíneo no dionisiaco, Nietzsche cita um trecho do drama musical *Tristão e Isolda* de Wagner, onde é ressaltado o prazer da reunificação com o Uno-Primordial (cf. *GT/NT* 22).

⁵⁴ Nesse capítulo, Nietzsche exprime metafisicamente, com conceitos que ele criticará posteriormente como inadequados, a arte trágica como “suplemento metafísico da realidade natural”.

apercebe do proto-fenômeno dionisiaco, em que “os sofrimentos despertam prazer e o júbilo arranca do coração sonidos dolorosos”. (*GT NT 2*)

A metafísica de artista elaborada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* não se limita a entronizar o artista trágico grego como única força capaz de justificar e afirmar plenamente a existência e o mundo. O fulcro dessa obra está no redespertar da arte trágica, do fenômeno dionisiaco no ser alemão. Nesse sentido, a aproximação da filosofia de Schopenhauer e da música de Wagner tiveram um importante lugar.

A ‘suprema significação’ do gênio individual (*des einzelnen Genius*) apolíneo reside em que ele transfigura a vida da vigília dos homens em obra de arte, em sensação prazerosa do sonho; o gênio dionisiaco garantiria, através de seu ímpeto à unificação com o Uno-Primordial, o ressurgimento das aparências apolíneas. É na obra de arte dionisiaca-apolínea (*das dionysisch-apolinische Kunstwerk*) que ambos os ‘gênios’ aparecem emparelhados, visto que o próprio reflexo artístico dionisiaco da dor primordial engendra, a partir de si mesmo, um “segundo espelhamento” apolíneo, ou seja, frui de si e redime-se na aparência e no retorno a si.

Nietzsche não está preocupado somente com o gênio apolíneo-dionisiaco nos gregos. Sua atenção volta-se também para o “nascimento do gênio” na sua época. Para tanto, o filósofo analisa a relação entre o homem (no sentido genérico) e o gênio. Assim como a vida dos gregos, em suas mais altas expressões estéticas, deve ser vista como uma preparação para o “nascimento do gênio” (Cf. VII, 10(1)), também a partir “dos pontos de vista descomunais e atuais” o gênio poderia ser atingido: “A humanidade, com toda a natureza como o seu seio materno deve ser entendida, nesse sentido mais amplo, como o nascimento contínuo do gênio” (*ibid.*). O filósofo admite, assim, ser um motivo de satisfação na sua época, mesmo a partir da estreiteza do olhar que a caracteriza, reconhecer o ‘gênio’ como o *único* entre muitos homens, visto que, em certas condições ou culturas, o gênio poderia também não surgir⁵⁵.

⁵⁵ No escrito *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, de 1873, Nietzsche se ocupa, a partir do esforço de criticar e fomentar a cultura e o ensino da época (principalmente da Alemanha e de sua universidade (Basiléia)), com o engendramento do gênio: “Somente no símbolo da mãe compreenderemos a significação e a obrigação que a verdadeira cultura (*Bildung*) de um povo tem em relação ao gênio: sua origem própria não está nela (na cultura); ele possui somente uma origem metafísica, uma pátria metafísica. Entretanto, que ele surja, que ele emerja no meio de um povo, que ele

Schopenhauer e Wagner, nesse sentido, são as exceções, os últimos contrafortes, nos quais o gênio se enfrentaria com o cientista. Entretanto, na época moderna não haveria ainda condições próprias ao nascimento do gênio, visto que o Estado é uma potência hostil à verdadeira cultura e à filosofia livre⁵⁶. Schopenhauer, no caso, seria ainda um elemento estranho ao povo alemão. O filósofo critica, assim, o Estado moderno, bem como a submissão e a acomodação dos filósofos a ele. A filosofia deveria colocar-se como “tribunal supremo externo”, dirigindo e julgando as instituições universitárias, de modo a garantir a autonomia da cultura. Somente assim seria possível atingir a liberdade viril e encetar um conhecimento profundo do homem, e, com isso, possibilitar o nascimento do gênio.

É necessário, no entanto, apontar os elementos não schopenhauerianos na compreensão nietzschiana de gênio. Nietzsche admite uma aproximação a seu ‘mestre’, no sentido de que o *tipo humano ideal* é um “espelho sobre o qual a vida aparece em sua significação metafísica” (*SE/C.Ext.* III, 5). Schopenhauer, nesse sentido, concordaria que a natureza (vontade cega) tem necessidade do conhecimento puro, desprovido de vontade, da contemplação estética do gênio. Entretanto, na medida em que Nietzsche compreende o “gênio filosófico” como aquele que forneceria um “sentido metafísico à cultura” (Cf. *SE/C.Ext.* III, 6), ele está trazendo outras preocupações. Não há apenas a preocupação com uma metafísica da cultura, mas a pressuposição de que seria possível haver um desenvolvimento inerente à cultura de um povo, ou mesmo no interior do mundo moderno, propiciando, assim, o nascimento do gênio⁵⁷.

Em *O nascimento da tragédia* e nos escritos dos anos subseqüentes, Nietzsche parece construir uma espécie de ‘filosofia da história’: o renascimento da tragédia e o

apresente a imagem refletida, o jogo saciado das cores de todas as forças próprias desse povo, que ele possibilite reconhecer o supremo destino de um povo na essência simbólica de um indivíduo e numa obra eterna, ligando seu povo mesmo ao eterno e redimindo-o da esfera cambiante do momentâneo – isso tudo possibilita o gênio, somente quando ele é amadurecido e nutrido no seio materno da cultura de um povo – enquanto ele, sem essa pátria protetora e acalentadora, não abrirá, de modo algum, as asas para seu vôo eterno, mas triste, em tempos, como um estrangeiro desnordeado no ermo invernal, sai furtivamente da terra inóspita” *BA/EE* – III.

⁵⁶ Cf. *SE/C.Ext.* III, 6. Cf. também VII, 10(1) – início de 1871. Nesse escrito preparatório ao *Nascimento*, Nietzsche coloca que até mesmo na Grécia os artistas *geniais* foram expulsos do Estado.

⁵⁷ Em Schopenhauer não há nenhuma valoração positiva da cultura ou da história, visto que nelas não poderia haver nenhum melhoramento do homem. A história poderia oferecer somente exemplos das experiências humanas da afirmação e da negação do querer viver. Cf. Schopenhauer. *O mundo como vontade e representação*, IV.

nascimento do gênio filosófico colocam-se num curso histórico, pressupõem a educação e o fomento das atividades culturais⁵⁸.

Ressaltamos a importância da filosofia de Schopenhauer (principalmente de sua compreensão de música, de vontade, de pessimismo e de gênio)⁵⁹ para a elaboração do *Nascimento da Tragédia*. Se Schopenhauer era visto como um mestre, como o sublime e solitário precursor do renascimento da tragédia no espírito alemão, Wagner foi visto por Nietzsche como o artista genial, a partir do qual essas esperanças se realizariam.

Wagner foi o amigo que mais marcou a vida e a obra de Nietzsche. A Wagner ele não só dedicou o prefácio do *Nascimento*, mas também aliou-se em momentos decisivos de sua obra. O drama musical wagneriano, em sua abordagem dos mitos germânicos, era visto por ele como o renascimento da tragédia grega. Wagner estaria ligado a Schopenhauer na mesma tarefa que Nietzsche quer levar a cabo: propiciar o nascimento de uma cultura trágica. No espírito alemão de seu tempo, Nietzsche julgava

⁵⁸ O próprio Nietzsche admite em *Ecce homo* que *O nascimento*, apesar da adesão explícita a Schopenhauer, “cheira indecentemente a hegelianismo” (Cf. *EH/EH*. *O nascimento da tragédia*). Segundo Giuliano Campioni, tratar-se-ia ali da filosofia da história hegeliana, que se faria sentir, de modo indireto, a partir da adoção de algumas teses da filosofia de E. von Hartmann. O próprio Nietzsche, nesse sentido, admite sua aproximação a Hartmann, e reconhece a ressonância de algumas idéias desse autor em seu pensamento. (Cf. SB III, nº 19. Carta a Carl von Gersdorff de 4 de agosto de 1869). O filósofo alemão partilha com Hartmann a temática do deus que sofre por causa das contradições da individuação, bem como a necessidade de uma redenção delas. Para o primeiro, contudo, a redenção proviria da criação artística, enquanto que para o último, do processo. Cf. Campioni, G. “Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des Freigeistes”, p. 86. Para Campioni, a aproximação se daria propriamente no modo como Nietzsche valoriza a relação estabelecida por Hartmann entre o Pessimismo e a Idéia hegeliana: “A idéia hegeliana (em oposição a Schopenhauer) desenvolve-se num processo dialético e histórico, possibilitando a doutrina da vontade, que se expressa na história dos povos na luta entre os grandes princípios: o apolíneo e o dionisiaco.” (*id.*, *ibid.*) Concordamos com Campioni no sentido de que a consideração nietzschiana da “vontade helênica” e sua valorização do dionisiaco a partir da história dos povos (dos gregos e do ‘ser alemão’) provém de Hartmann, gerando uma tensão no interior da obra nietzschiana, na medida em que o filósofo procura articular elementos por vezes incompatíveis.

⁵⁹ Nietzsche valoriza em Schopenhauer a “profunda metafísica da música” (Cf. *GT/NT* 5, 16), sua compreensão de vontade (cf. *GT/NT* 6, 18). A partir de Schopenhauer, juntamente com Wagner, dar-se-ia o “renascimento da tragédia” e do ouvinte estético” (cf. *GT/NT* 19, 22). Apesar de não admitir explicitamente, Nietzsche compreende o gênio em *O nascimento*, de modo semelhante a Schopenhauer (pelo menos em alguns aspectos): - o gênio, via de regra, está em luta e desacordo com sua época (cf. Schopenhauer. *O mundo*. Vol. 2, cap. 31); - o isolamento criador, prometéico do gênio: a partir de seus sofrimentos íntimos o gênio cria obras de arte. Tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche é o gênio que daria origem às mais elevadas e autênticas obras de arte e produções filosóficas. Há, no entanto, uma diferença fundamental no modo de compreender o gênio em ambos os filósofos. Para Schopenhauer, o gênio é “estado extremamente raro em que o intelecto volta-se contra a vontade, contra a ordem da natureza”; ele é, nesse sentido, “um excesso anormal de inteligência”, que contempla o mundo “como algo de estranho, como um espetáculo”. Schopenhauer, *op. cit.*, cap. 31. Para o Nietzsche da época do *Nascimento*, o gênio é a “justificação suprema da natureza, o fruto supremo da natureza” (*SE/C.Ext.* II, 3), o artista que se funde com o Uno-Primordial, perpetuando a manifestação da vontade. Cf. VII, 10(1) p início de 1871.

encontrar uma profundidade dionisiaca latente, de modo que pudesse engendrar o gênio⁶⁰, seja ele enquanto filósofo, artista ou santo.

É inegável, até para o próprio Nietzsche, que o *Nascimento da Tragédia* possua traços românticos⁶¹. Na última seção da *Tentativa de autocrítica*, ele censura radicalmente a si mesmo e a seu romantismo juvenil, melancólico (cf. XII, 2 (10)), ao criticar os jovens românticos alemães. Na metafísica de artista ele teria se equivocado na “ingênua” apropriação de teses schopenhauerianas e wagnerianas que, ao negar com veemência o mundo moderno como decadente, vazio, estava imbuído da mesma profissão de fé dos românticos de 1830, que culminaria no pessimismo de 1850, de cunho schopenhaueriano. A profissão de fé se daria na deificação da arte do consolo metafísico, tal como aparece no parágrafo 18 do *Nascimento*, em que Nietzsche conclama os homens trágicos da cultura vindoura a “viver resolutamente”, a auto-educarem-se ao sério e ao horror. (cf. *GT/NT*. Tentativa de autocrítica, 8)

O rigor da autocrítica nietzschiana atinge tal grau de radicalidade até o ponto de ele se perguntar se o *Nascimento da Tragédia* não seria, por fim (com sua desilusão implícita quanto ao renascimento da tragédia) um livro pessimista, uma “peça de anti-helenismo e de romantismo”. Com o mesmo vigor que Nietzsche insere sua autocrítica ele responde: ele não teve o mesmo *finale* pessimista, desiludido dos românticos de

⁶⁰ Enquanto que no *Nascimento* Nietzsche identifica o ‘gênio’ ao ‘artista trágico’, em outros escritos póstumos da época e em textos posteriores, ele compreende diversas formas de gênio. Além dos gênios apolíneo e dionisiaco, o filósofo compreende, a partir da discussão com Platão, que há o *gênio militar* (*militärischer Genius*) e o *gênio da sabedoria* (*Genius der Weisheit*). A compreensão mais abrangente e universal do gênio em Nietzsche não é a do artista genial (*genialer Künstler*) ou artista trágico (*tragischer Künstler*), mas o *gênio filosófico* (*der philosophischer Genius*).

Na terceira *Consideração Extemporânea*, Nietzsche compreende a tarefa de engendrar o gênio filosófico como pensamento fundamental da cultura, que se expressa através da criação do “filósofo, do artista e do santo”. O gênio filosófico seria, nesse sentido, a síntese dessas três formas de homens verídicos, os não mais animais (Cf. *SE/C.Ext.* III, 5). Nesse sentido, o filósofo justifica a submissão e o sacrifício dos indivíduos à produção do gênio, pois “o indivíduo adquire a mais profunda significação quando vive em proveito do exemplar mais raro” (*ibid.*, 6. Cf. também *FV/CP*. O Estado grego, p. 767). Ele compreende nesse prefácio que a “escravidão pertencia à essência da cultura”, que “a pobreza dos homens que vivem na penúria precisa ser intensificada ainda mais, para possibilitar a produção do mundo da arte, de um número ínfimo de homens olímpicos”. Evidentemente, e o próprio Nietzsche o admite, tal concepção causaria indignação nos socialistas e comunistas. À medida em que o filósofo coloca seu projeto no plano cultural e histórico, o engendramento do gênio pressuporia essa diferenciação hierárquica: consideramos isso algo questionável, e susceptível de mal-entendidos... Mais coerente talvez seja o projeto da época do *Zarathustra* – transposto ao *além-do-homem*, e não mais ao *gênio filosófico* -, que não está mais restrito ao horizonte cultural. No *Zarathustra*, entretanto, o filósofo busca realizar também em *si mesmo* tal síntese do filósofo, do artista e do santo: “Tornar-me artista (criador), santo (o que ama) e filósofo (conhecedor) numa só pessoa: - meu objetivo prático”. X, 16(11) – outono de 1883.

1850, pois abandonou toda “consoladora” metafísica, todas as perspectivas morais, religiosas, para engendrar a arte do riso, dionisiaca, leve, de Zaratustra.

A partir do reconhecimento de que *O nascimento da tragédia* é um amálgama singular de intuições nietzschianas próprias, com concepções românticas, schopenhauerianas, wagnerianas, bem como com temas aparentemente estranhos a esses propósitos (de temas da obra de E. von Hartmann, p. ex.), dispomo-nos a investigar criticamente o modo veemente, afetado e muitas vezes retórico com que Nietzsche trata da superação dos equívocos da metafísica de artista. Os escritos filosóficos nietzschianos do segundo e do terceiro período, bem como os relatos de suas vivências, mostram como a sua “perigosa aproximação” com Wagner, Schopenhauer e com os românticos deixou questões em aberto e feridas não cicatrizadas. Assim, retomaremos o confronto de Nietzsche com seus “mestres” da juventude.

A metafísica de artista é romântica quando anuncia uma era trágica, uma geração vindoura educada para o sério e para o horror, disposta a “viver resolutamente” (GT/NT 18), em suma, quando afirma o renascimento da tragédia no ser alemão (*das deutsche Wesen*) (GT/NT 19), da profundidade dionisiaca “adormecida” no espírito alemão (GT/NT 23).

Essas manifestações expressam que Nietzsche, em sua obra das primícias, estava ainda imbuído da atmosfera romântica evanescente de seu tempo. Na época do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche partilhou dos ideais da juventude alemã, que, impulsionada pelo êxito militar na guerra franco-prussiana, pretendia expulsar o elemento românico para fazer desabrochar o espírito, o gênio alemão em toda sua potência artístico-criadora e em sua violência destrutiva, bélica, de origens arcaicas⁶². Essa compreensão é expressa decididamente no parágrafo 23 do *Nascimento da Tragédia*, em que, além de exaltar a bravura dos alemães da guerra franco-prussiana, ele coloca Lutero como um dos pioneiros na trajetória da construção da época trágica alemã:

⁶¹ Entenda-se aqui o Romantismo alemão em seus vários momentos: o pré-romantismo (*Sturm und Drang*), o primeiro romantismo (*Frühromantik*) e o romantismo tardio (*Spätromantik*).

⁶² Cf. Venturelli, Aldo. *Das Grablied. Zur Entwicklung des jungen Nietzsche*, Nietzsche-Studien 27, p. 39 onde o autor menciona que Nietzsche teve contato com muitos do primeiro romantismo alemão (descobertos na casa de seu avô e de seu tio). Isso seria apenas o testemunho do interesse e da valoração nietzschiana do romantismo, ao qual ele estava intimamente ligado em sua juventude, principalmente no que se refere ao anúncio de uma geração trágica, fulcro de sua “arte do consolo metafísico”.

“Temos em tão grande conta o núcleo puro e vigoroso do ser alemão, que nos atrevemos a esperar precisamente dele essa expulsão dos elementos estranhos implantados à força e consideramos possível que o espírito alemão retorne a si mesmo reconscientizado⁶³” (GT/NT, 23).

Nietzsche esperava que das “fontes primevas do ser alemão” haveria um despertar do espírito trágico-dionisíaco. O fundo dionisíaco do ser alemão mostraria o seu esplendor do curso solar da música alemã, que, no entender de Nietzsche, vai de Bach a Beethoven, e de Beethoven a Wagner (cf. GT/NT 19). Wagner representa para o filósofo alemão, desse modo, a manifestação mais recente e mais intensa da aptidão dionisíaca do ser alemão. Nietzsche não só reconhece no prefácio dessa obra que Wagner é o “sublime precursor” da metafísica de artista (da arte como atividade propriamente metafísica dessa vida), mas também se serve de imagens e de passagens de textos e de dramas musicais wagnerianos para expressá-la⁶⁴. No escrito *Beethoven*, Wagner teria imprimido o selo do renascimento da tragédia alemã, em continuidade com a metafísica da música schopenhaueriana. O filósofo se serve também de figuras do drama musical *O anel dos Nibelungos*, como Siegfried, Brunhilde e Wotan, bem como do drama *Tristão e Isolda*, para expressar o gradual despertar do espírito dionisíaco alemão (cf. GT/NT, 16, 19, 21 e 24).^{65 66}

⁶³ “Wir halten soviel von dem reinen und kräftigen Kerne des deutschen Wesens, dass wir gerade von ihm jene Ausscheidung gewaltsam eingepflanzter fremder Elemente zu erwarten wagen und es für möglich erachten, dass der deutsche Geist sich auf sich selbst zurückbesinnt”.

⁶⁴ Para Giuliano Campioni, Nietzsche relaciona a compreensão schopenhaueriana de gênio (enquanto aquele que expressa as idéias universais) com a de Wagner. Para o jovem Wagner, a partir de seus estudos de Feuerbach, somente o gênio poderia expressar de modo mais perfeito “a essência da espécie humana” (*das Gattungswesen des Menschen*). Ao contrário da massa, que impede o desdobramento das forças culturais e que impele o gênio ao isolamento de sua criação, seria possível pensar numa coletividade ou comunidade no seio da qual o gênio desenvolvesse universalmente os objetivos visados pela espécie. Cf. Campioni, *op. cit.*, p. 84-86. Essas análises são importantes na medida em que auxiliam na compreensão nietzschiana de “vontade”, em *O nascimento*, como unidade originária inconsciente do povo (p. ex., a vontade helênica), da qual o gênio artístico seria a “transfiguração” e “supremo desenvolvimento”.

⁶⁵ Acerca da relação entre Nietzsche e Wagner, no que se refere à influência de Wagner na composição de *O nascimento da Tragédia* cf. Hollinrake, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*, p. 199 ss. Hollinrake aponta para as influências dos escritos de Wagner *A obra de arte do futuro* e, principalmente, do escrito *Beethoven* para o *Nascimento da Tragédia*, procurando mostrar que as temáticas do dionisíaco e do apolíneo, e da origem musical da tragédia, já haviam sido tratadas por Wagner e que foi objeto de discussão entre ambos. Em *O nascimento da tragédia* essa discussão com Wagner se faria sentir. Entretanto, tais discussões também foram valiosas na composição dos dramas musicais wagnerianos (final do *Anel dos Nibelungos* e *Tristão e Isolda*).

⁶⁶ Nos escritos de juventude, Nietzsche retoma a perspectiva de engendrar um novo tipo de homem, o gênio, a partir da forma como ele se manifestou no romantismo alemão, em Hölderlin (nas obras *A morte de Empédocles* e no *Hyperion*), em Goethe (tanto nas obras de juventude, como o *Prometeu*, quanto no *Fausto*) e em Schopenhauer (na sua abordagem do Gênio, nos livros III e IV do *Mundo como vontade e*

Julgamos pertinente a autocrítica nietzschiana às falsas esperanças que ele depositou no “ser alemão”. Por ‘ingenuidade’, por superestimar o “ser alemão”, o filósofo acreditava que o espírito alemão se reencontraria a si mesmo e desenvolveria suas mais nobres tendências e disposições. Após o triunfo da guerra franco-prussiana, que coincide com o “reconhecimento” de Wagner pelos alemães, são outros ideais, contudo, (a ciência, a técnica, o progresso) que prevalecem.⁶⁷

Em sua autocrítica, Nietzsche atribui os “defeitos” de sua metafísica de artista ao romantismo, aos românticos que sofriam de uma vida empobrecida e de melancolia, e ao romântico que ele mesmo foi. O foco de suas críticas ao romantismo está em que este movimento plurívoco seria expressão de uma doença, da nostalgia da morte, do anseio ao nada, da vontade de auto-aniquilamento, que teria como causa um profundo desgosto da vida. A arte desse período expressa, através de seu entusiasmo criativo, de sua teatralidade e do abandono das regras artísticas, o malogro desse tipo de homem. O romântico, desse modo, “é um artista que tornou criativo o grande desgosto de si mesmo” (XII, 2 (112) – outono de 1885 – outono de 1886).

No livro V de *A Gaia Ciência*, Nietzsche também coloca a pergunta “O que é romantismo?”, ressaltando os “grosseiros erros e mal-entendidos” com que ele se precipitou na música e na filosofia alemãs de sua época (a saber, a música de Wagner e a filosofia de Schopenhauer). Partindo da afirmação de que toda vida que cresce pressupõe sempre sofrimento e sofredores, Nietzsche compreende os românticos como aqueles que sofrem de empobrecimento de vida, que procuram através de sua arte e de seu conhecimento um meio de cura, o repouso, a redenção. Em oposição ao homem dionisíaco que sofre de plenitude de vida, no romântico é a fome, a insuficiência no vir-a-ser que se torna criativa (cf. *FW/GC*, 370). A vontade de criar e de destruir se manifestou artisticamente tanto nos clássicos, como Goethe, Hafis e Rubens como nos românticos, sendo expressão, contudo, de impulsos contrários. Nestes últimos, a vontade de eternizar brota de sua grave doença, que quer propagar seu sofrimento a todos e a tudo, como se fosse uma lei originária (- nos artistas supracitados a vontade de eternizar é expressão de gratidão). O desejo de destruição (*das Verlangen nach*

representação). Cf. *GT/NT* 8-9; *UB III*; *C. Ext. III. Schopenhauer como Educador*, 5-7 e VII, 29 (106, 107, 202), do verão-outono de 1873.

⁶⁷ Cf. *GT/NT. Tentativa de autocrítica*, 6. Cf. também XII, 2 (111), onde Nietzsche reconhece ter superestimado o “ser alemão” (*das deutsche Wesen*).

Zerstörung) no romântico é “o ódio do malgrado, do desprovido, do enjeitado, que destrói, que ‘tem de’ destruir, porque para ele o subsistente, e aliás todo o subsistir, todo ser mesmo, revolta e irrita”. (*FW/GC*, 370)

No Nietzsche maduro, não há nenhuma valoração positiva do romantismo – quer se trate da filosofia de Schopenhauer, da música de Wagner ou das demais manifestações do romantismo na literatura, na poesia, nas artes plásticas, na arquitetura, na música. Com isso, temos que ter em mente a estreiteza da compreensão nietzschiana do romantismo para podermos abarcar o sentido e os limites de sua crítica. É na música que o filósofo vê a sua expressão mais significativa e madura, mais precisamente na música de Wagner (em sua relação com a metafísica da música de Schopenhauer). Assim, ele tem em vista as últimas aflorações filosófico-artísticas do romantismo tardio, em sua conotação pessimista.⁶⁸ Para ele, apesar disso, “o pessimismo romântico é o último grande acontecimento de nossa civilização” (*FW/GC* § 370).

O romantismo é também considerado por Nietzsche como o último rebento do cristianismo, como uma reação ao esclarecimento e sua tentativa de uma ordenação racional total do mundo⁶⁹, como uma fuga idealista ou mística/delirante da efetividade sentida como insuportável. Essa compreensão é limitada, pois não se pode apreender com ela *outros* traços do romantismo alemão: reflexão infinita, pensar artístico, obra de arte total e nova mitologia apenas como uma reação de doentes que sofrem de “insuficiência do efetivo” (*das Ungenügens am Wirklichen*). Que o romantismo seja *também* uma reação ao esclarecimento e um produto do cristianismo, isso não impede de reconhecer em muitos de seus representantes criações artísticas significativas e atitudes afirmativas da vida⁷⁰. A noção de gênio⁷¹ foi o resultado desse esforço. A

⁶⁸ A crítica a Schopenhauer se dirige à divinização do nada, à negação da vontade a que a arte (tragédia, música) conduziriam. Nietzsche critica também o acento pessimista-niilista dos dramas musicais wagnerianos *O anel dos Nibelungos*, *Tristão e Isolda* e *O Parsifal*. (cf. *WA/CW* . Pós-escrito e XII, 2 (113) – outono de 1885-outono de 1886.

⁶⁹ Em *Aurora*, Nietzsche critica os românticos por sua tendência contrária ao Iluminismo (*Aufklärung*), por pretenderem restabelecer “sentimentos antiqüíssimos, principalmente o cristianismo, a alma do povo, as sagas populares, a língua do povo, a idade média, a estética oriental e as tradições da Índia”. (*M/A* 197) Desse modo, os românticos teriam entronizado o culto do sentimento como um poder superior à razão, expressando-o através de uma arte obscurantista, entusiasmada, nostálgica, que visava à representação das naturezas fortes e das grandes paixões. Cf. XII, 9 (126) – outono de 1887.

⁷⁰ Pensadores e artistas como L. Tieck, Jean Paul, F. Schlegel, E.T.A. Hoffmann, C. D. Friedrich, reconheceram a crise e a doença do homem moderno como algo fatídico, mas buscaram o caminho de sua superação através da arte e do pensar artístico. Cf. nesse sentido Heller, Peter. “Nietzsche’s Kampf mit dem romantischen Pessimismus”, p. 28-30.

compreensão do gênio em relação à filosofia e aos mitos foi, em certo sentido, desenvolvida por Nietzsche, que chegou a compreender Wagner como gênio, no sentido schopenhaueriano do termo⁷².

A crítica mais abarcante de Nietzsche ao romantismo é a de que esse movimento culmina num pessimismo desiludido que, como último refúgio, apega-se ao cristianismo. Ou seja, Nietzsche critica neles o modo como trataram do sofrimento, do trágico e do obscurecimento pessimista-destrutivo próprio dessa época (século XIX).

Apesar de criticar o romantismo como um movimento que tem por fim conseqüências hostis à vida: apego ao cristianismo, ao idealismo, ao misticismo, ou abandono a um pessimismo desencorajador, o filósofo de *O nascimento da tragédia* reconhece nos românticos (principalmente nos alemães) um ponto de partida promissor, enquanto disposição para perceber e desvelar o fundo caótico e problemático da existência e do mundo. Filósofos e filólogos alemães ligados ao Romantismo, como F. Schlegel, F. Hölderlin, Creuzer, Bachofen – cujos escritos serviram de fonte ao *Nascimento* – ressaltaram o caráter dionisíaco da existência dos gregos, desfazendo a

⁷¹ Concordamos, nesse sentido, com a compreensão de “gênio” no romantismo como sendo a expressão radical do “misterioso caminho para dentro” (indicado por Kant e Fichte). Segundo M. Suzuki, os românticos Schelling e Schlegel compreenderam que a descoberta do gênio subjacente à atividade consciente deve ser explorada em todo o seu alcance...” Suzuki, M. *op. cit.*, p. 224. O gênio revelaria, desse modo, “outra dimensão da linguagem”, que está além do ‘caráter discursivo do conceito’. (*Id., ibid.*, p. 57) O mito é, nesse sentido, um modo de ter acesso à pré-história da razão, visto que nele poder-se-ia encontrar as raízes profundas da filosofia. Para F. Schlegel, a mitologia seria vista como “documento da formação arqueológica do espírito humano” (*id., ibid.*, p. 230).

⁷² Numa carta a Carl von Gesdorff de 4 de agosto de 1869 (escrita no monte Pilatus), Nietzsche expressa sua aproximação a Schopenhauer e a Wagner, mostrando sua inclinação a esse “mundo do espírito”. Em suas atividades filológicas necessárias, ele buscava uma ponte para seus “desejos íntimos”. Ele menciona, nesse sentido, que no curso planejado sobre a História dos filósofos pré-platônicos, ele dirigiria imperceptivelmente a atenção de seus alunos para os “pensadores mais sérios e dignos”. Wagner é compreendido como “o gênio” (*das Genie*): “Encontrei um homem, que, como nenhum outro, revelou-me a imagem daquilo que Schopenhauer chama “o gênio”, e que está inteiramente penetrado por aquela maravilhosa filosofia imanente. Este é ninguém mais que Richard Wagner...” (SB III, nº 19, carta a Gesdorff de 4 de agosto de 1869).

Acerca do ajuizamento positivo de Wagner enquanto artista, pessoa, pensador, gênio incompreendido. Cf. SB II, nº 8. Carta a E. Rohde de 16 de junho de 1869. Cf. também SB III, nº 4 – carta a R. Wagner de 22 de maio de 1869 (por ocasião do aniversário de Wagner): “Pois se o destino do gênio (*des Genius*) é o de ser, por um tempo, somente *paucorum hominum*: assim devem bem sentir-se contentes e distinguidos esses *pauci*, porque a eles foi concedido ver a luz e aquecer-se nela, enquanto a massa ainda permanece e congela na névoa fria”. Schopenhauer é comparado nessa carta ao “grande irmão espiritual” de Wagner, nos quais Nietzsche pensa “com igual veneração, sim *religione quadam*”.

imagem clássica de serenojovialidade grega, tal como ela foi moldada por Winckelmann, Goethe e Schiller.⁷³

Os pensadores alemães, dentre os quais Nietzsche destaca Leibniz, Kant e Hegel manifestariam essa propensão pessimista (embora posteriormente encoberta e mascarada) em suas concepções de consciência, de moral, de vir-a-ser, respectivamente (cf. *FW/GC* 357). Até mesmo Lutero, com seu menosprezo à lógica e à razão moveu a “alma alemã” para o seu *credo quia absurdum est* (*M/A* Prefácio, 3).

Ao mesmo tempo que reconhece a importância do pessimismo inerente à filosofia e teologia alemãs, e, em certo sentido, expresso também na literatura e na música, Nietzsche critica nos anos 80 a arte romântica (tanto na poesia, na literatura, nas artes plásticas, na música e na escultura) como a expressão da falta, de uma fraqueza dos instintos, de uma degeneração da razão. Entretanto, é forçoso reconhecer que nos escritos do primeiro período, principalmente, ele comungou de algumas concepções românticas, ou, pelo menos, estava imbuído de um *pathos* romântico. Não só a já mencionada atitude negadora de sua época e a simultânea esperança ‘messiânica’ no renascimento da tragédia, mas também a tentativa de construção (sistemática) de um pensamento de conotação artística, possuem pontos de contato com a filosofia da arte de Schelling e com o pensamento de F. Schlegel, em sua investigação do passado arcaico grego, romano e oriental.

A herança maior de Nietzsche em relação aos românticos é, a nosso ver, a compreensão de dionisíaco. Em *A tentativa de autocrítica* e em vários escritos póstumos

⁷³ E. Behler pretendeu provar, a partir dos textos de Nietzsche, que este não considerava o primeiro romantismo (*Frühromantik*) com o mesmo tom difamatório dirigido ao tardio (*Spätromantik*). O ponto de contato entre Nietzsche e o primeiro romantismo se estabeleceria principalmente com F. Schlegel, apesar de algumas evidentes discordâncias. Em ambos pensadores a parece a idéia de uma “divinização da arte” (*Vergotterung der Kunst*). Nietzsche, por sua vez, retomaria de Schlegel a idéia de construir um pensamento artístico, que se efetivaria no *medium* da reflexão infinita. Assim como os primeiros românticos, Nietzsche se situaria no umbral de um novo século, enfatizando, de um modo messiânico, a construção de uma nova era da humanidade. Desse modo, temas como ‘o ressurgimento do espírito da antigüidade na época moderna’, ‘culto do mito’, e ‘tentativa de uma nova mitologia’ transparecem em ambos os projetos. Cf. Behler, E. “Nietzsche und die Frühromantische Schule”, p. 59 ss. Também Charles Andler procurou apontar elementos de aproximação entre Nietzsche e os românticos. No período em que esteve em Leipzig, Nietzsche teria feito estudos sobre F. Schlegel (como demonstra seu caderno de anotações sobre o *Nascimento da Tragédia*). Assim sendo, Nietzsche partilha com F. Schlegel (em certo sentido também com Hölderlin e com A. Schlegel) a interpretação romântica da cultura grega, apesar de sua análise assumir contornos próprios. Para Andler, entretanto, Nietzsche não teria sofrido influência apenas dos primeiros românticos, mas também dos tardios, como F. Creuzer, Bachofen, principalmente. Cf. Andler, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée. II La jeunesse de Nietzsche* 2, p. 220 ss, o cap. *Les sources du livre sur La naissance de la tragédie*.

o filósofo reconhece que a inovação, o propriamente original e construtivo do *Nascimento da tragédia* é a “compreensão do fenômeno dionisiaco entre os gregos”, a partir do qual ele fornece uma nova chave de compreensão não só da arte e do mundo grego, bem como do grande problema do “valor da existência”.⁷⁴ Ora, Nietzsche não foi o primeiro a apontar para a importância do fenômeno dionisiaco entre os gregos ou para os homens modernos. Autores como F. Schlegel, F. Hölderlin ou F. Creuzer, estudados e apreciados pelo jovem Nietzsche, desenvolveram importantes considerações acerca do dionisiaco. Embora não seja nosso intuito analisar e desenvolver aqui o teor das investigações dos autores supracitados, basta apontar as obras em que esses autores expressaram seus pensamentos acerca do dionisiaco⁷⁵, em que a importância da pesquisa do dionisiaco foi ressaltada por comentadores de reconhecida competência, tais como K. Joel⁷⁶, C. Andler⁷⁷ e E. Behler⁷⁸. Desse modo podemos observar que Nietzsche está sendo parcial, em muitos momentos, acerca da pesquisa de seus predecessores românticos.

⁷⁴ Cf. Venturelli, Aldo. “Das Grablied. Zur Entwicklung des jungen Nietzsche”. Cf. também Heller, Peter. “Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus”, p. 32 ss. Para Heller, o doente Nietzsche com sua super-saúde, com sua tentativa derradeira de dar uma solução ao problema da existência, retoma procedimentos do pessimismo romântico. Segundo ele Nietzsche não teria compreendido que no próprio romantismo há potenciais transromânticos, ou seja, possibilidades de auto-superação. O romantismo tardio não é somente a expressão da decadência dos instintos dos fracos (artisticamente expressos), mas também apontaria para um movimento de auto-superação, para onde confluem também os esforços criativos de Nietzsche. O pensamento nietzschiano oscilaria, desse modo, do pessimismo romântico desesperado ao nihilismo anti-romântico desiludido. Julgamos pertinente o modo como esse autor problematiza a tarefa construtiva da filosofia de Nietzsche, mostrando o distanciamento do filósofo do engajamento vital bem como o caráter problemático da noção de arte e de jogo em Nietzsche.

⁷⁵ Cf. Creuzer, F. *Symbolik*; Schlegel, F. *Athenäumsfragmente, Über das Studium der griechischen Poesie* e Hölderlin, F. *Hyperion, der Tod des Empedokles*.

⁷⁶ K. Joël, em sua obra de 1905 *Nietzsche und die Romantik* foi um dos primeiros a ressaltar as aproximações entre Nietzsche e os românticos, inclusive em relação com a temática do dionisiaco.

⁷⁷ Charles Andler desenvolve um longo estudo sobre os precursores do pensamento de juventude de Nietzsche. No que se refere à concepção nietzschiana do dionisiaco, Andler resalta a influência de Hölderlin (principalmente das obras *Hyperion* e *A morte de Empédocles*), de F. Schlegel (de seus estudos acerca da origem da poesia grega e da literatura e arte dos povos antigos) e de F. Creuzer (de suas obras *Symbolik* e *Dionysus*). Cf. Andler, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée. II La jeunesse de Nietzsche 2, Les sources du livre sur La naissance de la tragédie*.

⁷⁸ Após ressaltar que a concepção do dionisiaco como força extática de criação, enquanto êxtase já aparece em Hamann, Herder, Hölderlin, Novalis, Schelling, Creuzer e Bachofen, Behler põe em relevo os estudos de F. Schlegel. A concepção de dionisiaco de Schlegel difere da de Nietzsche entretanto, pelo fato de que o primeiro deriva a embriaguez e a perda das fronteiras individuais a partir da teoria platônica da inspiração. Para Schlegel o dionisismo teria surgido na Grécia na época pós-homérica, enquanto para Nietzsche o impulso dionisiaco tem suas raízes na época pré-homérica. Cf. Behler, E. *op. cit.*, p. 73.

Entretanto, malgrado a não admissão de traços românticos, devemos reconhecer o esforço de Nietzsche em construir um projeto filosófico próprio a partir da imbricação singular entre dionisiaco e pessimismo e, a partir deles, da tragédia.

Em *A tentativa de autocrítica*, ao colocar a pergunta “o que é dionisiaco?”, Nietzsche investiga nos gregos antigos a origem de dois anseios aparentemente contrapostos: o anseio de beleza (*Verlangen nach Schönheit*) e o anseio de feio (*Verlangen nach dem Hässlichen*), a partir da relação entre prazer e dor. O anseio dos gregos à feiúra, ao pessimismo, ao mito trágico, em suma, à “imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no *fundo* da existência”, - que está na origem da tragédia grega – brota do prazer, da força transbordante, da saúde⁷⁹ (cf. *GT/NT. Tentativa de autocrítica*, 4. Cf. tb. *FW/GC*, 370). Já o anseio de beleza, de festas, de novos cultos – aqui Nietzsche enfatiza a importância fundamental da relação dos gregos com a dor – teria brotado da carência, da privação, da melancolia, do sofrimento. (cf. *GT/NT. Tentativa de autocrítica* 4)

A partir desse “pessimismo além do bem e do mal”, a arte poderia ser entronizada como a única força capaz de transfigurar os sofrimentos do mundo e de expressar a superabundância das forças humanas. Mesmo que Nietzsche reiteradamente se lamenta de ter “estragado” seu livro das primícias com o emprego de fórmulas e conceitos estranhos às suas intuições próprias e originais, ele teria tocado numa questão perigosa, terrível, mas rica de perspectivas, qual seja, a justificação estética da existência. No último ano de produção filosófica, ele volta a enfatizar o valor dessa compreensão de arte:

“A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida.

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

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

⁷⁹ O anseio do feio se manifestaria também nas festas dionisiacas em seu íntimo entrelaçamento com o anseio de beleza, no fenômeno segundo o qual “os sofrimentos despertam prazer e o júbilo arranca do coração sonidos dolorosos”. (*GT/NT* 2)

A arte como a *redenção do que age* – daquele que não somente vê o caráter terrível e problemático da existência, mas o vive, quer vivê-lo, do guerreiro, do herói.

A arte como a *redenção do que sofre* – como via de acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado, divinizado, onde o sofrimento é uma forma de grande delícia”⁸⁰. (XIII, 17 (3) maio-junho de 1888)

Compreendida como força suprema afirmadora da vida, a arte implica no rebaixamento da moral a uma ilusão hostil à vida (*GT/NT. Tentativa de autocrítica*, 5). A vida, para o filósofo, é considerada como vida natural, do mundo, dotada de onipotentes impulsos artísticos. O Deus Dioniso, na linguagem do jovem Nietzsche, é o artista que constrói e destrói no bem e no mal, para dar vazão ao seu prazer e autocracia; ele cria mundos para “desembaraçar-se de necessidade a abundância e superabundância, do sofrimento das contraposições nele apinhadas” (*GT/NT. Tentativa de autocrítica*, 5). Para o Nietzsche tardio, Dioniso é ainda o Deus-Artista, mas somente enquanto símbolo da auto-afirmação e autodestruição do mundo. O filósofo se limita à força criativa do homem. O *homem dionisiaco* (*der dionysische Mensch*) é, desse modo, uma obra de arte; ele é atravessado pela força artística de toda a natureza, através da embriaguez.

Entretanto, se a arte trágica foi a única tentativa com êxito de superar o pessimismo, com a “morte trágica” da tragédia a ameaça pessimista retorna novamente. O otimismo teórico socrático ocupou o lugar da tragédia⁸¹. Com isso o impulso à

⁸⁰ “Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens.

Die Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par excellence.

Die Kunst als die *Erlösung des Erkennenden*, - dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins sieht, sehn will, des Tragisch-Erkennenden.

Die Kunst als die *Erlösung des Handelnden*, - dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins nicht nur sieht, sondern lebt, leben will, des tragisch-kriegerischen Menschen, des Helden.

Die Kunst als die *Erlösung des Leidenden*, - als Weg zu Zuständen, wo das Leiden gewollt, verklärt, vergöttlicht wird, wo das Leiden eine Form der großen Entzückung ist”. Uma versão similar deste fragmento foi escrita também no início de 1888. Cf. XIII, 14 (21)

⁸¹ Nietzsche trata da “morte” da tragédia grega (preponderantemente dionisiaca) após analisar sua origem e desenvolvimento: “A tragédia grega sucumbiu de maneira diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: morreu por suicídio, em consequência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente, ao passo que todas as outras expiraram em idade avançada, com a mais bela e tranqüila morte”. (*GT/NT* 11). O último grande trágico, Eurípides, foi um dos principais responsáveis por esse fim trágico: por sua secreta admiração por Sócrates e seu otimismo lógico e moral, Eurípides introduz no palco da tragédia as aspirações medianas dos cidadãos atenienses, expulsando do palco o proto-herói Dioniso. O impulso socrático expresso por Eurípides tinha, desse modo, como meta a “destruição da tragédia dionisiaca”. Cf. *GT/NT* 11-14.

ciência, à lógica foram recursos empregados de modo a constituir uma nova visão de mundo e de homem, ‘mascarando’ o pessimismo de cunho dionisiaco. Dioniso e a arte trágica foram expulsos, obrigados a refugiarem-se em cultos secretos (orfismo, mistérios). O cristianismo representa para Nietzsche a continuação da tendência moral anti-natural socrática, que, por sua ascese e atitude negadora da vida, prepara o terreno para a radicalização do espírito científico na época moderna. Se o jovem Nietzsche acreditava ser ainda possível o renascimento da tragédia dionisiaca no ser alemão, para o Nietzsche maduro a experiência única possível é a da **radicalização do pessimismo**, à medida em que a moral cristã se autodissolve e se auto-anula.

O pensador Nietzsche se propõe, desse modo, a investigar o recrudescimento de uma forma de pessimismo na época moderna – o *pessimismo da fraqueza*. Para ele os românticos alemães já teriam percebido ou pressentido esse perigo. Em vez de procurar uma solução definitiva, eles se detiveram em soluções ilusórias, passageiras, tais como o misticismo, o idealismo ou a fuga na religião cristã. Entre os modernos, Schopenhauer teria sido o pensador (romântico tardio, segundo ele) que mais se preocupou em compreender o pessimismo em sua profundidade.

A pressuposição de que há uma relação íntima entre tragédia e pessimismo constitui um ponto de partida comum das filosofias de Nietzsche e de Schopenhauer. Entretanto, o modo com que Nietzsche desenvolverá essa relação determinará o afastamento da filosofia daquele último. Se para Schopenhauer a arte pode ser vista como uma ponte (e não a única) para a negação da vontade de viver, para Nietzsche ela (tal como ele a compreende, em sentido amplo) é a *única* atividade ou força humana de redenção, que culmina na completa justificação e afirmação do mundo.

A diferença entre as noções de arte é determinante para compreendermos o sentido da autocrítica nietzschiana, que julga ser um equívoco sua adesão a Schopenhauer em sua obra de juventude. Nietzsche não só colocará limites e objeções à bravura schopenhaueriana na busca da verdade – tal como ele descreveu no § 20 de *O nascimento da tragédia* – a partir da analogia com o cavaleiro da gravura de Dürer, *O cavaleiro, a morte e o diabo*, como também criticará o uso que fez de termos schopenhauerianos para exprimir intuições próprias. Isso pode ser percebido quando Nietzsche afirma haver em Kant e Schopenhauer uma “sabedoria dionisiaca expressa

em conceitos” (*GT/NT* 19). Essa sabedoria dionisiaca é tão alheia a Kant e a Schopenhauer quanto a pretensão de instaurar uma nova época trágica e de propiciar o renascimento da tragédia. Quando Nietzsche elogia a “enorme bravura de Schopenhauer e Kant”, em combater o otimismo lógico ele estava supervalorizando e idealizando seus “mestres”, forçando-os a serem precursores de sua tarefa, qual seja, a de instaurar uma cultura trágica.

A compreensão nietzschiana própria do trágico é decisiva para o seu distanciamento de Schopenhauer. Mesmo quando Nietzsche compreendia a tragédia como arte do consolo metafísico, este não significava o abandono à sedução da negação definitiva do querer viver. Ao contrário, a arte trágica é a grande força transfiguradora da vida que, brotando como uma força da natureza, atinge no artista trágico a sua expressão maior, através do ensinamento de que a dor do mundo (do herói) guia a um prazer superior. A tragédia dionisiaca expressa, portanto, a sabedoria profunda da afirmação incondicional e irrestrita do mundo: isso mostra a distância abissal em relação à ênfase na resignação e na negação do mundo na teoria schopenhaueriana do trágico.

Entretanto, mesmo após ressaltarmos os pontos de afastamento em relação a Schopenhauer, questionamos se há algum ponto de união na aproximação problemática entre os dois pensadores. O que levou Nietzsche a afirmar: “Quão infinitamente mais puro e superior resulta o pessimismo de Schopenhauer.”? (VII, 29 (52) Qual é a diferença da compreensão de pessimismo do jovem Nietzsche para o Nietzsche “maduro”?

O filósofo passa então a criticar não tanto a visão pessimista fundamental de Schopenhauer (de conotação moral-cosmológica), mas principalmente a recepção que ela teve na Alemanha e na Europa inteira: “Que destino ruim teve Schopenhauer: suas injustiças encontraram seguidores (Dühring, Wagner); sua visão fundamental de pessimismo encontrou um apequenador berlinense involuntário (E. von Hartmann)”(XI, 26 (5)). Nietzsche ter-se-ia enganado quanto ao pessimismo do século XIX: ele não seria a expressão da força, do vigor e do rigor espiritual, mas a expressão do domínio do populacho⁸².

⁸² Cf. XI, 25 (370); cf. também *NW/NW*. “Nós Antípodas”.

O pessimismo schopenhaueriano, enquanto problematização do valor da existência, é compreendido por Nietzsche como um “grandioso acontecimento europeu”, que teria como conseqüências necessárias o declínio da crença em Deus e da moralidade cristã (cf. *FW/GC* 357). Sua tarefa passa a ser, então, a de realizar “a crítica e o aprofundamento de todo o pessimismo até aqui” (*VM/OS* Pref., 1), seja do pessimismo grego, germânico antigo⁸³ e do pessimismo moderno, não apenas em sua manifestação alemã mas também em suas expressões francesas, inglesas, italianas e russas.

Schopenhauer teria posto com radicalidade a questão acerca do sentido da existência – de modo que seu ponto de partida pessimista consistiria em destituir o mundo e a existência de quaisquer valores, sejam eles divinos, racionais, antropológicos. Entretanto, a radicalidade schopenhaueriana na posição do problema contrastaria com o caráter irresoluto e conciliador de sua resposta: o apego a valores da moral cristã e budista – a compaixão, a resignação⁸⁴ (Cf. *FW/GC* § 357). É nesse sentido que Nietzsche afirma sua distância em relação a Schopenhauer:

“Quem como eu, com apetite enigmático, esforçou-se desde há muito em pensar o pessimismo em profundidade e liberá-lo de sua estreiteza e da simplicidade meio cristã, meio alemã, sob o aspecto em que nos apareceu neste século, a saber, na forma da filosofia schopenhaueriana. Quem alguma vez penetrou verdadeiramente, com olhar asiático e superasiático, o interior e a profundeza da mais negativa de todas as possíveis maneiras de pensar – fazendo-o para além de bem e mal e já não como Buda e Schopenhauer, sob a fascinação e a ilusão da moral, - esse abriu assim os olhos, talvez sem o desejar, para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante(...)”⁸⁵ (*JGB/BM* § 56)

⁸³ No prefácio de *Aurora*, ao retomar o pessimismo germânico antigo, enquanto retidão moral, Nietzsche trata das manifestações alemãs modernas do pessimismo: a desconfiança frente à lógica, o fatalismo, indagando ao final: “Talvez o pessimismo alemão tenha ainda um passo a dar”. (*AA* Vor 1)

⁸⁴ Nietzsche não parece levar em conta que Schopenhauer assere que a vontade de viver pode afirmar-se mesmo através do fenômeno das dores (Cf. Schopenhauer. *Mundo*. Livro IV, § 60). A negação do querer viver é uma “possibilidade” de romper o círculo da afirmação da vontade de viver. Haveria ‘liberdade’ somente no momento em que a vontade pode intervir no seu próprio fenômeno. Para Nietzsche, todo anseio ‘para além’ desse círculo é sintoma da decadência, é uma ilusão moral.

⁸⁵ “Wer, gleich mir, mit irgend einer räthselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerischen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller Möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat – jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral - , der hat vielleicht ebendamit, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen (...).

Foi principalmente entre os franceses que o pessimismo schopenhaueriano encontrou, no século XIX, o solo mais fértil. O pessimismo parisiense de 1850⁸⁶ seria a expressão da doença dessa época. É no “reino francês do espírito” que o pessimismo se tornou primeiramente a nova paixão do espírito (cf. *GD/CI*. O que devo aos alemães, 4). Na França se expressa o cansaço de uma raça espiritualmente refinada, tardia: o pessimismo é a consequência necessária do envelhecimento desse povo ou raça⁸⁷. (cf. *JGB/BM* § 254 e tb. *NW/NW*. Para que Wagner pertence)

A partir do caráter próprio de sua vida e pensamento, Nietzsche afirma ter ido além do pessimismo moderno – seja ele romântico-alemão, schopenhaueriano ou francês. Curando-se de todo pessimismo romântico-idealista, ele teria encontrado “o caminho para aquele pessimismo corajoso – oposto à mentira romântica” (*MMI/HHI* Pref. 4). Procurando superar o pessimismo obscuro e indeciso de sua juventude, o filósofo alemão passa a assumir uma postura mais decidida e clara após a ruptura com Wagner e Schopenhauer: “a partir dele (*Humano, demasiado humano*) fala um pessimista – um pessimista com boa vontade ao pessimismo” (*VM/OS* Pref. 2).

Nietzsche quer distinguir sua nova compreensão de pessimismo do “pessimismo incurável” que, desde a antiguidade, impele à interpretação moral da existência (*JGB/BM* 59). Nessa perspectiva, ele pode ser tanto expressão da fraqueza, pretexto dos fracos (cf. *AC/AC* 57) ou expressão da força, do poder do espírito; mais precisamente, há pessimismo romântico e pessimismo dionisíaco.

O pessimismo romântico (*der romantische Pessimismus*) – cujas formas mais expressivas são, segundo Nietzsche, a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner

⁸⁶ Paul Bourget analisa em sua obra *Essais de Psychologie Contemporaine* a influência do pessimismo da geração de 1830, na geração de 1850. Ele procura provar que o estado de alma próprio da geração de 50 – o pessimismo – estavam em germe na geração precedente (de 1830). A literatura seria o meio mais potente de transmissão dessa herança anímica. Cf. Bourget, Paul. *Essais de psychologie contemporaine. Avant-propos de 1885*, p. 437 ss. Haveria um fundo comum em ambas as gerações, a “mesma impressão de absoluto desencorajamento”; a fadiga mortal de viver se manifestava sempre mais radicalmente através das gerações. Esse germe de melancolia e pessimismo se desenvolveu desde Obermann, Senancour, René, Delorme. A influência de Schopenhauer contribuiu para aguçar esse estado de ânimo, que em autores como Baudelaire, Tourguéniev, Amiel assumiriam formas muito expressivas. Nietzsche valorizou muito a perspectiva de Bourget de assumir com seriedade o drama que se desenrolava em sua geração, que, ao contrário de algo temporário, estava enraizado na “realidade obscura e dolorosa da alma humana”. (*id.*, *ibid.*, p. 440)

⁸⁷ O pessimismo francês não constituía para o filósofo um simples modismo intelectual, mas era a expressão da fadiga e do aviltamento dos instintos do povo, da raça francesa, expressa através dos espíritos superiores, com alto grau de cultura. Nesse sentido ele afirma: “combater o pessimismo como filosofia é idiotice” (XIII, 11 (101)).

– é a expressão do declínio, da ruína e do fracasso dos instintos debilitados, que se voltam contra a vida (cf. *GT/NT. Tentativa de autocrítica* 1 e *FW/GC*, 370). O pessimismo dionisiaco (*der dionysische Pessimismus*) – cujo ‘presentimento’ e anúncio Nietzsche assume como seu *proprium* e *ipsissimum* – é expressão da força do espírito, da saúde transbordante, da “plenitude da vida, que pode permitir-se o luxo do trágico” (XII, 2 (101)); é a “propensão *intelectual* (grifo nosso) ao mais horrendo, duro e problemático da existência” (e também *ato* terrível de negação e de destruição!). (cf. *GT/NT. Tentativa de autocrítica* 1) A tragédia grega não prova o pessimismo no sentido de Schopenhauer (cf. *GD/CI. O que devo aos antigos*, p. 160), enquanto ensinamento à resignação e à renúncia da vida, mas, ao contrário, enquanto afirmação irrestrita da vida.

Os gregos da época mais forte (época trágica) afirmaram o fenômeno dionisiaco e criaram, a partir dele, a arte trágica, mostrando que o pessimismo que brota da força traz consigo sofrimentos enormes, mas transfigurados e afirmados através da arte (cf. *GT/NT. “Tentativa de autocrítica”,* 1). Desse modo, a concepção nietzschiana de pessimismo – pessimismo dionisiaco - está intimamente ligada à arte trágica grega, com sua música e com seus mitos. A arte trágica é, assim, o modo como os gregos superaram o pessimismo. Entretanto, com a morte da tragédia, o pessimismo não foi mais refreado ou superado artisticamente, mas foi “mascarado” através da interpretação moral cristã da existência, que, por seu caráter ascético e anti-artístico, teve conseqüências hostis à vida, resultando num tipo de homem de instintos debilitados, marcados pela negação.

Schopenhauer significa para Nietzsche o primeiro filósofo que assumiu o pessimismo como condição mais própria do homem moderno. Apesar de não concordar com a solução proposta por Schopenhauer, ele valoriza em seu antigo mestre a colocação do pessimismo:

“Engano de minha juventude: não me livre inteiramente da metafísica – Mas a mais profunda aspiração por uma *outra imagem de homem*. Em vez da pecaminosidade vivenciei o fenômeno *mais pleno* - perpasssei a miséria de toda a satisfação moderna. “trazer à luz o falso das coisas”. Eu, enquanto o mais sério *continuador* do pessimismo schopenhaueriano”⁸⁸ (XI, 27 (78))

⁸⁸ “Mißverständnis meiner Jugend: ich hatte mich noch nicht ganz von der Metaphysik losgemacht – aber das tiefste Bedürfnis nach einem *andern Bilde des Menschen*. An Stelle der Sündhaftigkeit erlebte ich ein viel *volleres* Phänomen – ich durchschaute die Armseligkeit in aller modernen Zufriedenheit. “alles Falsche an den Dingen an's Licht zu bringen” p. 49 – ich als ernsthafter *Fortsetzer* des Schopenhauerschen Pessimismus”.

O gradual e resoluto reativamento do pessimismo e da arte trágica nos anos 80 possibilitou a Nietzsche um novo modo de compreender o homem em seu transcurso histórico, em sua ascendência e em sua decadência. O pessimismo ter-se-ia manifestado de vários modos em todos os povos e épocas. Nos gregos ele se manifestou enquanto fundo problemático a partir do qual a arte triunfou. Na Índia, contudo, manifestou-se enquanto aspiração ao Nada:

“O pessimismo europeu está ainda no seu início. Ele não tem ainda aquela descomunal fixidez do olhar, no qual se espelha o nada, como ele teve outrora na Índia”⁸⁹. (XI, 25 (16) – início de 1884)

Schopenhauer, movido pelo gênio obscuro e vaidoso dos românticos (cf. XI, 25 (11)), não teve radicalidade suficiente no seu pensamento pessimista, detendo-se em perspectivas morais e ascéticas. O *pessimismo nietzschiano do intelecto* colocar-se-ia além do bem e do mal (cf. XI, 26(326) e *GT/NT*. Tentativa de autocrítica, 5). Ao projetar a elaboração da História do pessimismo, o filósofo compreende que “o modo de pensar pessimista é de tempos em tempos de supremo valor”. (XI, 34 (204)). Nesse sentido, o cristianismo e o budismo, enquanto as formas mais abarcantes da negação (pessimista) do mundo, são necessários e valiosos para o filósofo que quer atingir o ideal contrário:

“Um modo de pensar e doutrina pessimistas, um niilismo do êxtase pode em certas circunstâncias ser indispensável precisamente ao filósofo: como uma pressão poderosa e martelo, com que ele destroça raças degeneradas e moribundas, para abrir caminho a uma nova ordenação da vida (...)”⁹⁰. (XI, 35 (82))

A tarefa nietzschiana se desdobra na dupla exigência de ‘pensar’ o pessimismo até o fim (XI, 34 (207)) e de “crescer através da suprema expressão do pessimismo” (XI, 34 (204)). Desse modo se expressam os extremos de sua filosofia: pensar (e viver) o pessimismo em sua radicalidade para possibilitar uma maneira de pensar contrária: a mais viva, encorajadora, a mais extrema e afirmadora do mundo (cf. XI, 34 (204)).

⁸⁹ “Der europäische Pessimismus ist noch in seinen Anfängen: er hat noch nicht jene ungeheure sehnsüchtige Starrheit des Blicks, in welchem das Nichts sich spiegelt, wie er sie einmal in Indien hatte”.

⁹⁰ “Eine pessimistische Denkweise und Lehre ein ekstatischer Nihilismus kann unter Umständen gerade dem Philosophen unentbehrlich sein: als ein Mächtiger Druck und Hammer, mit dem er entartende und absterbende Rassen zerbricht und aus dem Wege schafft, um für eine neue Ordnung des Lebens Bahn zu machen (...)”.

Após a percepção da impossibilidade do renascimento da arte trágica na época e na cultura modernas⁹¹, Nietzsche passa a se assumir como *pessimista dionisiaco*, ou como *pessimista do intelecto*, dotado de “vontade de pessimismo”⁹². Nos anos 80, ele afirma que entre as inovações de sua filosofia está o amplo desenvolvimento do pessimismo do intelecto (*der Pessimismus des Intellekts*) (cf. X, 24 (28) – inverno de 1883-1884). Esse tipo de pessimismo possui muitas afinidades com o *pessimismo teórico* (*der teoretiker Pessimismus*) de sua juventude, de fundo dionisiaco, ‘metafísico’⁹³. **Para o jovem Nietzsche, portanto, o pessimismo teórico seria transfigurado na afirmação prática da existência; o pessimismo dionisiaco do Nietzsche tardio, entretanto, é entendido tanto como “a visão do terrível e problemático” (pessimismo do intelecto), e como “ato terrível de destruição, de decomposição, de negação”.** (cf. *FW/GC* 370)

Com essa forma de pessimismo, Nietzsche se propõe a destruir ativamente, sendo que essa tarefa destrutiva brota de instintos sádios, de uma vontade afirmadora que quer chegar ao extremo da negação para revertê-la em seu oposto. Enquanto pessimista do intelecto (*der Pessimismus der Intellekts*), Nietzsche critica os pessimistas da sensibilidade (*Die Pessimisten der Sensibilität*), entre os quais está Schopenhauer, pois neles o pessimismo é um instinto incontido de negar a vida. A caracterização nietzschiana do pessimismo: pessimismo da sensibilidade, pessimismo do intelecto, pessimismo da vontade não livre, pessimismo da dúvida, pessimismo moral, pessimismo metafísico, pessimismo filosófico, pessimismo social dos anarquistas,

⁹¹ A tarefa da filosofia deveria consistir (nesses escritos de 1872-1873) em deter os efeitos ‘barbarizantes’ do saber, sujeitando-o como “impulso da arte”. Essas considerações não ocorrem mais somente a partir da tragédia, mas são ressaltadas a partir da crítica kantiana da metafísica. O filósofo mantém ainda o estatuto elevado da arte: “nós *vivemos* somente através das ilusões da arte”. Assim como os sistemas filosóficos dos gregos antigos concordavam com a tragédia, ele se esforçava ainda em unir filosofia e arte, tendo como alvo a cultura (cf. VII, 19(51); cf. também 19 (52) – verão de 1872 – início de 1873). Essa perspectiva (da valorização da cultura) é abandonada posteriormente. A arte, no entanto, continua sendo ainda um contramovimento ao niilismo, na medida em que é compreendida como uma expressão da vontade de potência.

⁹² Com isso, Nietzsche se contrapõe aos *pessimistas românticos*, *pessimistas da sensibilidade*, nos quais o pessimismo é um “instinto” que brota da vida fraca, e se expressa como uma atitude de autonegação. (cf. XII, 2 (126) inverno de 1885 – inverno de 1886 e XIII, 11 (228) – novembro de 1887 – março de 1888).

⁹³ Anaximandro, considerado por Nietzsche um “autêntico pessimista” forneceria à sua visão do mundo como fenômeno moral, uma dimensão metafísica, pois ele tenta interpretar a origem do mundo, da multiplicidade e do vir-a-ser (da contração dolorosa no rosto da natureza) como uma emancipação criminoso do ser uno, eterno. (cf. *PZ/FT* 4) O pessimismo de Anaximandro, entretanto, não guia à afirmação radical da vida, artística; apesar disso ele possui um parentesco com a tragédia: “Anaximandro: melancolia e pessimismo – aparentado com a tragédia” (VII, 1 (110)).

pessimismo da compaixão, pessimismo russo, pessimismo da teoria do conhecimento e pessimismo da cultura (cf. XII, 9 (126) e XIII, 11 (128) se insere na tentativa de mostrar o movimento inerente dessas tendências multifacetadas de negação e no esforço de assumir suas conseqüências derradeiras: a vitória sobre o mais terrível sofrimento, o sofrimento do que conhece e vive simultaneamente o cerne e as manifestações mais problemáticas do mundo.

Se o artista trágico grego (enquanto gênio, homem dionisíaco) foi a única superação do pessimismo até então, Nietzsche não insere sua tarefa numa mera repetição desse *tipo*⁹⁴ de homem. Face à nova configuração de forças do mundo moderno, em que predominam os instintos de negação, após a *morte de Deus*⁹⁵ faz-se necessário, então, o advento de um novo tipo de homem, afirmativo.

Perguntamos: não há uma assimetria na dupla exigência do filósofo nietzschiano, a de ser “poderoso ao mais profundo pessimismo” e a de alcançar a “suprema transfiguração do mundo”? (cf. XI, 34 (12) – abril-junho de 1885)

Há momentos (determinantes) em que a tarefa afirmativa/construtiva aparece como algo frágil e vacilante sobre o fundo pessimista:

“Sobre o pessimismo alemão. O obscurecimento, a coloração pessimista: conseqüência necessária do esclarecimento. (...) Quão longe eu fui no “obscurecimento”... (...) Isto é também verdadeiro: eu me precavi temporariamente da estreiteza cristã e alemã e das conseqüências errôneas do pessimismo schopenhaueriano e leopardiano e procurei as formas fundamentais (Ásia). (...): Para

⁹⁴ A operacionalização e a construção metódica de uma ‘tipologia’ só ocorrem a partir da pesquisa genealógica. No livro IX de “Para além de bem e mal”, o filósofo explicita sua compreensão de tipo, a qual não refere exclusivamente ao homem, visto que é aplicada também a outros animais. Entretanto, a referência à *polis* grega e à comunidade aristocrática de Veneza, mostra a fixação de um novo ‘tipo’ de homem: “Um tipo dotado de poucos, porém fortes traços, uma espécie de homens severos, guerreiros, sabiamente silentes, fechados e reservados (e como tais possuindo o mais fino sentimento para as nuances da sociedade) é fixada por esse modo através da mudança das gerações; a luta permanente contra condições desfavoráveis e sempre iguais é, como se disse, a causa para que um tipo se torne duro e firme” (*Para além de bem e mal* 262). Entretanto, mesmo que a “tipologia” não seja explicitada nas obras anteriores, o filósofo manifestou o esforço de construir um novo tipo de homem (seja ele o artista trágico ou o espírito livre) para dar conta do pessimismo e do niilismo. Assim sendo, os “tipos” de homem elaborados ao longo de sua obra referem a valores, características, traços, em suma, à vontade triunfante e determinante num indivíduo ou grupo. Por outro lado, ao falarmos de tipos de “homem”, deve-se ter em conta que por “homem” Nietzsche compreende não mais o ser de essência metafísica, religiosa, ou moral, mas o “animal”, ser da natureza que, por sua ousadia e por seu poder de ir além de si mesmo, pode criar e dar novas formas e interpretações à vida.

⁹⁵ Nietzsche expressa a concatenação entre a morte de Deus, o pessimismo e sua necessidade de superação num póstumo de 1885: “Não há mais nenhum Deus: a solidão é insuportável. O homem superior deve vir...” (XI, 34 (212)

suportar *esse* pessimismo extremo (do modo como ele ressoou do *Nascimento da tragédia*), viver sozinho, “sem Deus e moral”, precisei inventar para mim um antídoto. Talvez eu seja quem melhor saiba porque somente o homem ri: o homem só sofre tão profundamente que ele precisou inventar o riso ... o animal mais infeliz e mais melancólico é o mais alegre-sereno”⁹⁶. (XI, 36 (49) – junho-julho de 1885)

O filósofo de Sils-Maria parece hesitar em afirmar já ter encontrado uma solução definitiva à questão do pessimismo. Os inúmeros escritos dos anos 80 em que Nietzsche discorre acerca dele suscitam-nos a questão: - em que medida as críticas dirigidas a Schopenhauer, a Wagner e aos românticos em geral não são também dirigidas a si próprio, aos anos de juventude, em que ele viveu e experimentou, de um modo demasiado próximo – e ainda não totalmente suplantado – o “abandono a um pessimismo ilimitado”, ao obscurecimento pessimista?

Nietzsche assume ainda nos anos 80 uma compreensão do pessimismo, ligada à solidão do filósofo, ao sofrimento que advém do estranhamento de sua época, da tradição e da própria natureza, bem como da fatalidade inexorável, da busca da verdade, na esperança de poder preparar, desse modo, o nascimento de um novo tipo de homem, superior.⁹⁷ O homem, o animal mais melancólico, tem a firme *necessidade* de serenojovialidade (*Heiterkeit*), da arte da transfiguração. Assim, a juventude de Nietzsche, “insaciável, nostálgica e solitária” transcorreu sob o signo do perigo pessimista (cf. XI, 41 (9) – agosto-setembro de 1885). O perigo de recair num pessimismo negador, destrutivo, tal é sua pressuposição e *prerrogativa*, impusioná-lo-ia ao outro extremo - o da afirmação.

⁹⁶ “Über den deutschen Pessimismus. – Die Verdüsterung, die pessimistische Färbung, kommt nothwendig im Gefolge der Aufklärung (...) wie weit mußte ich also gar in der Verdüsterung gelangt sein! Dies ist auch wahr: ind ich nahm zeitig mit einer Art Bedauern Acht vor der Deutschen und christlichen Enge und Folge-Unrichtigkeit des Schopenhauerschen oder gar Leopardischen Pessimismus und suchte die principiellsten Formen auf (- Asien-) (...) Um aber *diesen* extremen Pessimismus zu ertragen (wie er hier und da aus meiner “Geburt der Tragödie” heraus klingt) “ohne Gott und Moral” allein zu leben, mußte ich mir ein Gegenstück erfinden. Vielleicht weiß ich am besten, warum der Melancholische Thier ist, wie billig, das heiterste”.

⁹⁷ No primeiro período de sua obra, Nietzsche acreditava que o artista trágico (entendido também como gênio) seria esse homem superior, resultado de uma cultura trágica, superior, que ele julgava ter encontrado no ser alemão, cujos predecessores seriam Schopenhauer e Wagner. Com a frustração em relação a esse renascimento, o advento do tipo superior é projetado a um futuro indefinido.

É nesse sentido que o filósofo entende a arte como “estimulante”, como afirmadora do mundo: “a arte não pode ser nada além do que afirmação do mundo.” (XI, 40 (60) – agosto-setembro de 1885). Uma arte, tal como a dos pessimistas românticos modernos (Wagner, Baudelaire), seria a expressão de uma vontade de negação do mundo. Visto que Nietzsche assume como seu *proprium* o pessimismo que brota da plenitude da vida, sua intenção é “volver a arte romântica no dionisiaco” (XII, 2 (101) – outono de 1885-outono de 1886) e servir-se de todas as formas de pessimismo como “martelo”, como meio para seus escopos aniquiladores-criativos. (cf. XII, 2 (101))

O pessimismo, entretanto, não é assumido no conjunto de suas obras somente como um meio ou instrumento, ou como um sintoma de força declinante; ele é também, enquanto expressão da força, um profundo obscurecimento, o “grandioso ponto de partida” de sua filosofia. (cf. XII, 2 (128) – outono de 1885-outono de 1886) Nos escritos dos anos 80 há, a nosso ver, um ‘desvio de ótica’ no que se refere ao *pessimismo*: a distinção entre *o pessimismo da força e o da fraqueza* visa a dar conta das novas questões postas por Nietzsche, como, por exemplo, a questão da moral. Como contramovimento ao *pessimismo romântico*, o *pessimismo dionisiaco* nietzschiano guiaria à afirmação. Entretanto, o filósofo aprofunda, a partir dos escritos do período intermediário, a noção de *pessimismo teórico*. O problema do valor do conhecimento, a abordagem da incompatibilidade entre a busca do conhecimento e a vida, a suspeita de que a busca da verdade é algo ‘sem saída’, abrem um novo leque de perspectivas, e possibilitam o aprofundamento de seus questionamentos: é nesse contexto que se desenvolve a ‘filosofia do espírito livre’.

Ao considerar retrospectivamente sua obra, Nietzsche torna a valorizar a arte trágica (que ficou em segundo plano no segundo período pela valorização da ciência), por ela ser um sintoma de força, de saúde e de poder do espírito. A tragédia expressa, então, uma forma de pessimismo – o pessimismo dos artistas – que é o “antídoto a todo pessimismo moral-religioso”. (XII, 10 (176) – outono de 1887)

A arte que guia ao pessimismo quietista da resignação ou que é a ele subserviente é, desse modo, uma “contradição” (cf. XIII, 14 (47) – início de 1888). Não se pode negar ao artista trágico, contudo, a *prerrogativa* do pessimismo dionisiaco, enquanto “afirmação total do que há de problemático e terrível” (cf. *GD/CI. Sentenças*

de um extemporâneo, 4 e *A razão na filosofia*, 6). Há, contudo, na obra tardia uma outra compreensão do artista, como aquele que se desvia do fundo problemático do mundo para afirmar as aparências, para afirmar a aparência como a “própria realidade (*Realität*) fortificada” (XIII, 14 (168)). Essa dupla orientação aponta para as dúvidas de Nietzsche em relação ao poder transfigurador da arte, ou mesmo em relação ao estatuto da arte, ao seu poder de atingir a essência do mundo, que é força. (cf. XII, 2 (128)) Assim, malgrado toda a valoração positiva da arte em seus escritos, há dúvidas recorrentes: “Há um artista pessimista? É o artista *trágico pessimista*?” (XIII, 14 (168)).

O artista trágico grego é reconhecido por Nietzsche como a primeira grande tentativa de superação do pessimismo teórico/dionisíaco. Essa tentativa não resultou, contudo, na superação definitiva do pessimismo. Ele reconhece também a impossibilidade de criar condições ao advento do artista trágico em sua época, pois ela não é dominada por um povo artístico (como na Grécia antiga), nem pode criar condições para uma cultura trágica. Mergulhando no seu tempo com distância crítica, Nietzsche se aplica à tarefa crítico-desmascaradora (da tradição, dos hábitos, costumes...). Nessa tarefa, o artista trágico não ocupa mais o primeiro plano do horizonte de questionamento. Movido pelo *pathos* do conhecimento, Nietzsche traz à luz um novo tipo de homem, o “espírito livre”, que passa a compreender-se como *pessimista do intelecto*. O modo próprio como o espírito livre se relaciona com o pessimismo constituirá, *malgré lui-même*, uma tragédia de cunho singular, a saber, o único “evento propriamente *trágico* do mundo moderno”: o **niilismo**. Desse modo, a tensão de forças (do obscurecimento pessimista) “desencadeia” o niilismo. Esse grandioso e obscuro ponto de partida guia ao “novo esclarecimento” (*die neue Aufklärung*), ao “esclarecimento mais frutífero” (*der fruchtbarsten Aufhellung*)⁹⁸ – quiçá ao ‘mais terrível’ (*furchtbarsten*)! – e, por fim, ao ‘grande meio dia’.

Com suas novas investigações e perspectivas, o filósofo passa a compreender o pessimismo, nos anos 80, como um movimento de proporções maiores e mais decisivas do que na sua juventude. A contraposição entre pessimismo dionisíaco (da força) e pessimismo romântico (da fraqueza) não esgota, a nosso ver, essa questão, nem põe fim a esse movimento. Além disso, o próprio filósofo oscila entre a prerrogativa de ser um

⁹⁸ Cf. XII, 2 (128) – outono de 1885-outono de 1886.

pessimista dionisiaco e a tentativa de atravessar o círculo inteiro do pessimismo romântico moderno.

III. O 'espírito livre' enquanto tentativa nietzschiana esclarecida de construção de um tipo superior de homem.

*“O espírito livre
Despedida*

As galhas grasnam
E alçam vãos sibilantes em direção à
cidade
Logo começará a nevar
Feliz aquele que tem ainda – pátria!

Permaneces agora rígido,
Olhas para trás, ah! Quanto tempo já!
Do que foges tu, louco
Diante do inverno no mundo?

O mundo – um portal
Para mil desertos – mudo e frio!
Quem perdeu isso,
Que tu perdeste, ninguém faz idéia!”¹ (XI,
28(64) – outono de 1884)

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche expressa sua ruptura decisiva com Schopenhauer e com Wagner, abandonando o projeto filosófico de juventude, em que a arte aparecia em primeiro plano. Apesar da mudança de orientação de seu pensamento, marcada pela adoção de uma postura esclarecida, há, a nosso ver, a colocação reiterada da questão acerca da necessidade de construção de um tipo superior de homem.

O filósofo alemão considerava na época de *O nascimento da tragédia* (como vimos no capítulo anterior), do ponto de vista da arte, o *artista trágico* (*der tragische*

¹ *Der Freigeist. Abschied*

“Die Krähen schrei’n / Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt: / Bald wird es schnei’n - / Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!

Nun stehst du starr, / Schaust rückwärts ach! Wie lange schon! / Was bist du Narr / Vor Winters in die Welt – entflohn?

Die Welt – ein Thor / Zu tausend Wüsten stumm und kalt! / Wer Das verlor, / Was du verlorst, macht nirgends Halt.

Künstler) como o tipo superior, capaz de triunfar dos sofrimentos inerentes à vida e ao mundo. Nos escritos anteriores a *Humano, demasiado Humano*, principalmente nas *Considerações Extemporâneas* e em póstumos desse período, ele se distancia criticamente das concepções de arte, de gênio e de tragédia de sua obra de juventude, deslocando também seu ponto de aproximação em relação a Schopenhauer e Wagner. Podemos afirmar, desse modo, que há uma tensão crescente nos escritos de 1873 a 1876, entre as novas abordagens (do conhecimento, principalmente) e as doutrinas de seus mestres.

A grande “desilusão” em relação a seus mestres significou para Nietzsche a ruína e a destruição de suas mais “sagradas” esperanças. Profunda e longamente doente, o filósofo buscou voluntariamente um distanciamento e um estranhamento dessa época obscura, estusiasmada, veneradora². O grande “livramento” (*Loslösung*)³ significou também o sofrimento mais duro: a andança por desertos desconhecidos, calados. A partir de então, o filósofo voluntariamente desencadeou sua “triste sina”: seu prazer e curiosidade voltaram-se aos lados proibidos e insuspeitados da existência e do mundo. Com ironia e crueldade ele passa, ao modo do viandante, por sobre todas as alegrias e dores dos homens, tomando uma distância irônica, inclusive de si mesmo:

“- Fazia gracejos à minha triste sina, ria de todo pessimismo em mim e em torno de mim e voltava-me maldosamente contra toda decisão em que a doença e a solidão pudessem tomar parte”⁴. (XI, 41 (9) – agosto-setembro de 1885)

² K. Löwith analisa a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer e Wagner como o evento que determinou o rumo da filosofia nietzschiana. A frustração em relação ao romantismo de seus mestres guiaria Nietzsche ao “nihilismo determinado”. O filósofo passaria a assumir como sua tarefa fatídica a radicalização do pessimismo no nihilismo. Tratar-se-ia ali de uma liberdade negativa, de um desligamento voluntário do que ele mais “venerou”, para fruir da “paz da dissolução”. Assim, Nietzsche passaria da “grande obediência” ao “grande desligamento”, movimento em que se delinaria sua nova e perigosa tarefa. Cf. Löwith, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 39-41.

³ Optamos por traduzir '*Loslösung*' como 'livramento', para expressar o sentido de “livrar-se de ...”, tal como Nietzsche tem em vista o seu 'livramento' (desprendimento, desapego) de Schopenhauer, de Wagner, e dos perigos da sua juventude. Assim o traduziu Rubens R. T. Filho. Cf. *MAI/HHI* Prefácio, 3. In.: Coleção os Pensadores. Segundo K. Löwith, a 'liberdade' alcançada pelo espírito livre possui, inicialmente, um caráter negativo, por ser uma 'libertação' de alguma coisa, na determinação de desprender-se de todos os elos anteriores transmitidos do passado”. Löwith, K. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*, p. 39.

⁴ “Ich setze mir die beste Miene zu meinem bösen Spiele auf, lachte allen “Pessimismus” bei mir aus und wehrte mich boshaft gegen jeden Schluß, an dem Krankheit und Einsamkeit einen Antheil haben könnten (...)”.

As primeiras ocorrências do termo “espírito livre” (*Freigeist*) datam ainda da época de elaboração do *Nascimento da Tragédia*, e expressam já um certo distanciamento da metafísica de artista. Ou seja, já no primeiro período há uma tensão interna no modo como o filósofo compreende a arte⁵ e a tragédia. No projeto “A tragédia e os espíritos livres”, o filósofo buscava compreender a significação ético-política do drama musical grego (cf. VII, 5(42) – setembro de 1870-janeiro de 1871). A preocupação em estabelecer a relação do espírito livre com a cultura e com a tradição, no entanto, ia além da Grécia, dirigindo-se para as questões da cultura e da arte de sua época (cf. VII, 5(43)). Nesse sentido, são elogiados os pensadores alemães (Goethe e Schiller, p. ex.) pela posição de ideais artísticos (cf. VII, 5(44)), e por considerarem o drama em sua significação cultural⁶.

Nos estudos nietzschianos dos pré-socráticos de 1872-1873 há a ênfase na liberdade e no ‘esclarecimento’ (*Aufklärung*) de tais pensadores, em contraposição ao mito e seu aprisionamento à tradição. Anaxágoras, por sua posição do *Nous*, do ordenamento lógico-racional do mundo, é denominado *Freigeist* (cf. VII, 23(22) – inverno de 1872-1873). Entretanto, nos escritos anteriores a *Humano*, é a Schopenhauer que Nietzsche atribui, na maior parte das vezes, o título de “espírito livre”: “Schopenhauer: ele é o destruidor-libertador, o espírito livre”. (...) Ele se põe como gênio contra a fraqueza da época e conhece, desse modo, a natureza em sua força inteira” (VII, 34(43) – início-verão de 1874). Há, nessa época, uma nova compreensão de gênio, que incorpora em si as características crítico-destrutivas do ‘espírito livre’.

Na *Terceira consideração Extemporânea*, Nietzsche expõe, ainda sob a influência de Schopenhauer, três “figuras” de homem: o filósofo, o santo e o artista. Síntese dessas três figuras de homem, o ‘gênio filosófico’ (*der philosophische Genius*), na perspectiva nietzschiana, seria o fruto supremo da natureza. O engendramento do gênio requer, contudo, disciplina e cultivo, tarefas às quais não só os pensadores, mas a

⁵ Quando o filósofo analisa a relação entre filosofia e arte, ele se preocupa em submeter o impulso ilimitado ao conhecimento à arte, pressupondo, contudo, que já no mundo orgânico haja impulsos artísticos: “a fisiologia superior apreenderá, as forças artísticas já no nosso vir-a-ser; de fato, não somente no vir-a-ser do homem, mas também no do animal: ela dirá que com o *Orgânico* começa também o *Artístico*” (VII, 19(51) – verão de 1872-início de 1873). Além disso, o filósofo arrisca ainda a hipótese de que também nas transformações químicas da natureza inorgânica possam haver “processos artísticos” (*künstlerische Prozesse*) (VII, 19(50)).

⁶ Acerca da significação de Goethe e Schiller, escreve Nietzsche: “Nossa cultura épica (*epische Kultur*) atinge com Goethe sua plena expressão. Schiller aponta para a cultura trágica (*tragische Kultur*)” (VII, 5(46) – setembro de 1870-janeiro de 1871).

humanidade inteira deveria dedicar-se⁷. Seu traço fundamental, contudo, não é mais a justificação estética do mundo, mas a busca da verdade. O gênio filosófico, do qual Schopenhauer seria o precursor, toma sobre si o sofrimento voluntário da veracidade (Cf. *SE/Co. Ext. III*, 4). E Nietzsche se empenha em tornar Schopenhauer conhecido aos "espíritos livres", aos que sofrem profundamente de sua época. (Cf. *SE/Co. Ext. III*, 7)

Nietzsche se apercebe, contudo, que o "heroísmo da veracidade", que ele projetou em Schopenhauer, não condizia com a filosofia de seu mestre. Enquanto que em 1873 ele ainda compreendia Schopenhauer como "o aniquilador das forças hostis à cultura (*Kultur*), como aquele que "abre novamente os fundamentos da existência", tornando novamente possível a "serenidade da arte" (VII, 28(6) – início-outono de 1873), anos mais tarde (em 1878), ele se distancia crítica e ceticamente desse empreendimento:

"O homem schopenhaueriano impele-me ao ceticismo em relação a tudo o que foi tido em alta estima, a tudo até aqui defendido (também em relação aos gregos, a Schopenhauer, a Wagner): Gênio, santo – Pessimismo do conhecimento. Por esse *desvio* cheguei à *altura*, com as brisas mais suaves"⁸ (VIII, 27(80) – primavera-verão de 1878).

O filósofo alemão admite, desse modo, ter atingido a altura da filosofia do espírito livre graças ao 'desvio' do pessimismo do conhecimento. Aliás, essa perspectiva já é esboçada na imagem do filósofo, do conhecedor, daquele que constata que sem as forças transfiguradoras da arte, "o saber absoluto conduz ao pessimismo" (VII, 19(52) – verão de 1872 – início de 1873). A ameaça de "aniquilação do mundo através do conhecimento", ou de uma aspiração budista ao nada, seriam superadas pelo 'agir positivo' (*positives Thun*): primeiramente através da ciência, enquanto destruidora

⁷ Na terceira *Extemporânea*, o filósofo afirma que o homem e a humanidade estão em contínua mobilidade e fluxo. (cf. *SE/CoExt. III*, 5, a menção nietzschiana à "monstruosa mobilidade do homem no deserto terrestre"). Nesse fluxo haveria, contudo, a busca por uma nova conformação do homem: „Nós, com a natureza inteira, empenhamo-nos em direção do homem como algo acima de nós“ (*ibid.*). Devido ao fato de que a espécie humana está em contínuo desenvolvimento, haveria a dificuldade de estabelecer uma fronteira entre o homem e o animal. A espécie humana, por sua vez, poderia até se transformar numa espécie superior (cf. *SE/Co.Ext. III*, 5). Sob a influência de Schopenhauer, ele compreende o homem como „espelho no qual a vida aparece em sua significação metafísica“ (*ibid.*, 5). Através do homem, a natureza aspiraria a chegar ao pleno conhecimento de si. O gênio, enquanto tipo superior de homem, seria, nessa perspectiva, a meta última da natureza.

⁸ "Der Schopenhauersche Mensch trieb mich zur Skepsis gegen alles Verehrte Hochgehaltene, bisher Vertheidigte (auch gegen Griechen Schopenhauer Wagner) Genie Heilige – Pessimismus der Erkenntniss. Bei diesem *Umweg* kam ich auf die *Höhe*, mit den frischesten Winden."

da ilusão; em segundo lugar, através da arte, a última forma de existência restante, porque não é dissolvida pelo ‘Lógico’ (cf. VII, 3(55) – inverno de 1869-1870).

À medida em que a arte perde seu estatuto privilegiado de ser o *único* antídoto a esse pessimismo teórico, a relação de Nietzsche com o ‘conhecimento’, com o ‘saber’, com a ‘ciência’ assume uma conotação mais positiva. Enquanto o gênio filosófico buscava sintetizar em si os traços do “conhecedor, do artista e do santo”, o espírito livre dispõe-se a viver na “atmosfera pura do conhecimento”. Ele assume em si, desse modo, o “sofrimento da veracidade”, o *pathos* do conhecimento.

No seu projeto filosófico posterior às *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche não se preocupa mais em tornar Schopenhauer conhecido aos “espíritos livres” de sua época, mas escreve e publica o livro *Humano, demasiado humano*⁹ com o subtítulo: *um livro para espíritos livres*, dedicado a Voltaire, “um dos maiores libertadores do espírito”¹⁰. À primeira vista pode parecer surpreendente, e até mesmo contraditório, que Schopenhauer e Wagner, de grandes precursores e pensadores – os últimos contrafortes ante à decadência moderna –, passem a ser considerados como “espíritos aprisionados” à metafísica e à arte. O que levou o filósofo a passar da alta estima pelo pessimismo schopenhaueriano e pelos dramas musicais de Wagner, ao ceticismo e à crítica dessas concepções?

Essa ruptura aponta, no entanto, para uma mutação decisiva no pensamento e na vida de Nietzsche. Em vários póstumos a partir do final de 1882 – ou seja, da época de elaboração de *Assim Falava Zarathustra I*, o filósofo ressalta que a posição do espírito

⁹ No verão de 1876, o filósofo planejava ainda escrever outras *Extemporâneas*. Entre os vários planos propostos encontra-se o título *O espírito livre* (cf. VIII, 16(11), 16(12), 16(15)17(41) – verão de 1876). A partir dos estudos a respeito do espírito livre, acerca do ‘caminho para a liberdade espiritual’ (*Weg zur geistigen Freiheit*) é elaborado, ao invés disso, *Humano, demasiado humano* (Cf. VIII, 17(21), VIII, 18(2) – setembro de 1876). A primeira edição de *Humano, demasiado humano* é de 1878. Em 1886 há uma nova edição da obra, com o acréscimo de um prefácio. O título continua o mesmo; entretanto, é acrescentada “primeira parte”. Desse modo, os escritos *Miscelânea de opiniões e sentenças* e *O andarilho e sua sombra* (1880) passam a constituir, na nova edição de 1886 (que também contém um novo prefácio), a segunda parte.

¹⁰ A menção a Voltaire consta na apresentação da primeira edição de 1878. Num comentário de *Ecce homo* (1888) a *Humano*, é explicitado ainda o sentido da dedicatória a Voltaire: “Voltaire é, pois, em contraposição a tudo o que depois dele se escreveu, antes de mais nada um *grandseigneur* do espírito: precisamente o que eu também sou. - O nome Voltaire num escrito meu – isso foi para mim realmente um progresso” (*EH/EH Humano, demasiado humano* 1). Na apresentação da primeira edição de *A gaia ciência*, Nietzsche esclarece aos seus leitores a tarefa principal a que ele se dedicou em *Humano*: “Com esse livro chega ao fim uma série de escritos de Friedrich Nietzsche, cujo objetivo principal é a construção de uma nova imagem e ideal do espírito livre”. Assim, a obra não é apenas destinada aos

livre ocorreu a partir do vazio aberto pela sua desilusão do romantismo, do pessimismo que se manifestava enquanto desprezo de sua época e de si mesmo, e da necessidade de viver, a partir de então, sem ilusões românticas e metafísicas:

“Houve um tempo em que fui atacado por um *nojo de mim mesmo*: verão de 1876. O perigo do erro, a consciência científica ruim acerca da infiltração da metafísica, o sentimento do exagero, o risível no “juízo” – portanto, engendrar a razão, e *tentar* viver na maior sobriedade, sem pressupostos metafísicos. O “Espírito livre” – passou *sobre mim!*”¹¹ (X, 4(111) – novembro de 1882 – fevereiro de 1883).¹²

Nos prefácios de 1886, o filósofo procura compreender o espírito livre (*der Freigeist*) no conjunto de seus escritos - desde o *Nascimento* até *Para além de bem e mal*. (cf. *MAI/HHI* Pref. 1 e 2) Há, nessa perspectiva, não só um distanciamento crítico, mas também um amadurecimento de muitos pensamentos e concepções da época de *Humano*. O filósofo afirma, nesse sentido, que, do mesmo modo que em *O nascimento da tragédia* ele necessitou recorrer à arte de Wagner e à filosofia de Schopenhauer para sua própria cura e restabelecimento, para um “temporário esquecimento de si”, em *Humano* ele necessitou recorrer a outros expedientes para curar-se da melancolia e do pessimismo que o seu pensamento suscitava:

“Mas do que eu precisava sempre de novo, com a maior das premências, para minha cura e meu auto-restabelecimento, era da crença de *não* ser o único a ser assim, o único a *ver* assim - uma mágica premonição de parentesco e igualdade no olhar e no desejar, um repousar na confiança da amizade, uma cegueira a dois sem suspeita e pontos de interrogação, um gosto pelas fachadas, superfícies, pelo perto, pelo mais próximo, por tudo o que tem cor, pele e aparência”¹³. (*MAI/HHI* Pref. 1)

Nietzsche procura interpretar os anos de isolamento doentio, o deserto desses anos de tentativa (*Versuchs-Jahre*) como a busca da liberdade madura do espírito, da grande saúde, de autodomínio e de autodeterminação. No entanto, ele admite que

espíritos livres, mas é também uma tentativa de construir uma imagem radicalmente nova do “espírito livre”.

¹¹ “Es gab eine Zeit, wo mich ein *Ekel vor mir selber* anfiel: Sommer 1876. Die Gefahr des Irrthums, das schlechte Wissenschaftliche Gewissen über die Einmischung der Metaphysik, das Gefühl der Übertreibung, das Lächerliche im “Richterthum” – also die Vernunft herstellen, und in der größten Nüchternheit, ohne metaphysische Voraussetzungen zu leben *versuchen*. “Freigeist” – *über mich weg!*”

¹² Cf. também XI, 40 (59) e 40 (65) – agosto-setembro de 1884).

¹³ “Was ich aber immer wieder am nöthigsten brauchte, zu meiner Kur und Selbst-Wiederherstellung, das war der Glaube, *nicht* dergestalt einzeln zu sein, einzeln zu *sehn*, - ein zauberhafter Argwohn von Verwandtschaft und Gleichheit in Auge und Begierde, ein Ausruhen im Vertrauen der Freundschaft, eine Blindheit zu Zweien ohne Verdacht und Fragezeichen, ein Genuss an Vordergründen, Oberflächen, Nahem, Nächstem, an Allem, was Farbe, Haut und Scheinbarkeit hat”.

necessitou "inventar" o espírito livre¹⁴ como companhia imprescindível para poder suportar sua solidão e isolamento. E ele próprio *tornou-se* um espírito livre, visto que anteriormente era um espírito aprisionado:

"Pode-se supor que um espírito, em que o *tipo* (o grifo é nosso) "espírito livre" deva tornar-se alguma vez maduro e doce até a perfeição, teve seu acontecimento decisivo num *grande livramento* e, por isso mesmo, que era antes um espírito ainda mais prisioneiro e parecia acorrentado para sempre a seu canto e pilar."¹⁵ (MAI/HHI Pref. 3)

As auto-interpretações nietzschianas dos anos 80 ajudam-nos a compreender a contínua mutação do espírito livre. Entretanto, julgamos insuficiente considerá-lo somente a partir das preocupações nietzschianas do último período de produção filosófica. Nos prefácios de 1886 (e nos textos preparatórios a eles), há um desvio de ótica, no que se refere à caracterização e compreensão do espírito livre, na medida em que o filósofo compreende o 'espírito livre' (utilizando dessa vez o termo '*der freie Geist*', o que aponta para uma mudança nas suas preocupações filosóficas) como um tipo provisório, como uma 'espécie rara' (*eine seltsame Art*)¹⁶. Nossa perspectiva consiste em ressaltar primeiramente, a partir de uma análise imanente, a importância do "espírito livre" no assim chamado período intermediário da filosofia nietzschiana, a

¹⁴Nietzsche preocupou-se em distinguir sua compreensão de *espírito livre* das concepções correntes da época. O termo *Freigeist* e suas variações: *libre penseur*, *Freidenker*, *free-thinker*, aparece já na época moderna no deísmo inglês e no calvinismo, e em estreita ligação com a tradição francesa, desde Montaigne e Pascal até Voltaire. Na Alemanha dos séculos XVIII e XIX, o termo é compreendido por Lessing, Kant e Schiller enquanto crítica radical à religião, aos dogmas teológicos e metafísicos, principalmente à existência de Deus. Acerca dessa questão cf. Vivarelli, V. "Montaigne und der freie Geist", p. 80-83. Nessas correntes de pensamento, o espírito livre é visto como a pessoa que expressa livremente suas opiniões, que não está preso a nenhum preconceito e que comunga dos ideais do iluminismo (*Aufklärung*), negando a existência de Deus.

Para Vivarelli, Nietzsche se preocupa nos anos 80 em ressaltar que o espírito livre, tal como ele o compreendia, é um imoralista (*Immoralist*), que "rompe com a tradição, através de seu método genealógico também em sentido moral e pode encontrar, apesar disso, a seu lado, como companheiros de luta, espíritos profundamente religiosos como Pascal" *id.*, *ibid.*, p. 80. Essa seria a razão de o espírito livre, apesar de sua libertação da religião, dos costumes (nesse sentido Nietzsche aproxima-se da filosofia 'esclarecida' e cética de Montaigne), refugiar-se na solidão, semelhante aos santos de tempos passados, de modo semelhante a Pascal, a seu amor à *vita contemplativa*.

¹⁵"Man darf vermuthen, dass ein Geist, in dem der Typus "freier Geist" einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß weden soll, sein entscheidendes Ereigniss in einer *grossen Loslösung* gehabt hat, und dass er vorher um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien".

¹⁶ Nietzsche compreende, nesse sentido, o espírito livre como pluralidade: "nós espíritos livres, uma 'espécie rara' vivendo num 'mundo perigoso', numa felicidade perigosa" (XI, 40(59) – outono de 1885), com a tarefa da superação da metafísica. Apesar da solidão e do isolamento do espírito livre, sua tarefa crítica representaria o "maior fomento da humanidade", visto que, no fundo, haveria a "vontade para um ensaio descomunal: a reversão (*Umkehrung*) de todos os valores" (XI, 40(65) – agosto-setembro de 1885). Cf. também o fragmento póstumo XI, 41(9), do mesmo período, o esboço aos prefácios de *Humano*, em que essas perspectivas são também desenvolvidas.

partir do horizonte próprio de questionamento desses escritos (e não somente como preparação aos temas filosóficos da maturidade). O mesmo pode ser considerado uma fase de transição (*Übergangsphase*), na medida em que o filósofo se afasta do projeto da metafísica de artista e se distancia criticamente das concepções precedentes de homem, de religião, de metafísica, de moral e de arte para delinear sua tarefa própria e seu horizonte de pensamentos, que, de modo algum, estavam claros e definidos nessa época. Nietzsche expressa, contudo, através do espírito livre, não só o desprendimento e a crítica da tradição, mas também a tentativa de construir um novo tipo de homem, tentativa essa que está intimamente ligada à trajetória singular de seu pensamento e vida.

O que caracteriza primeiramente o espírito livre é o livramento (*Loslösung*) de todos os elos que o prendiam ao passado, à tradição. Seu ponto de partida é, desse modo, o ceticismo em relação a todos os pressupostos e idéias metafísicas, a toda crença, convicção, e aos erros da religião, da arte, da moral. Ou seja, esse livramento não se restringe apenas às vivências e experiências de uma fase da vida do filósofo, mas se estende, ao mesmo tempo, a todo o seu pensamento anterior, à sua ligação a Schopenhauer e a Wagner.

Nietzsche compreende, contudo, que o espírito livre (*der Freigeist*) é um conceito relativo, pois ele remete ao seu contrário, os *espíritos aprisionados* (*die gebundenen Geister*) aos hábitos e às crenças. Ele é a exceção, ao contrário dos espíritos aprisionados, que são a regra. (Cf. *MAI/HHI* 225) O desprendimento de suas origens e de seu passado constitui sua "essência" (*Wesen*). O que o move é o espírito de investigação da verdade (*der Geist der Wahrheitsforschung*).

Na caracterização do espírito livre enquanto espírito científico, espírito de investigação da verdade ou espírito do esclarecimento, podemos perceber a unilateralidade desse projeto filosófico nietzschiano¹⁷. No início de *Humano*, o filósofo entende que essas características do espírito livre (esclarecimento, investigação da verdade e espírito científico) enraizam-se no mesmo solo¹⁸. Nessa atmosfera de rigor intelectual não há nenhum conteúdo positivo, nenhuma verdade garantida previamente.

¹⁷Concordamos com o comentário de G. Colli e M. Montinari a *Humano*. Segundo eles, essa obra constitui uma fase unilateral do pensamento nietzschiano, em que Nietzsche se apóia na ciência para, desse modo, libertar-se do âmbito dos afetos, da modernidade e do pessimismo. Cf. *KSA II, Posfácio*, p. 707-709.

¹⁸ Confira nesse sentido *MAI/HHI* 1, 3, 6, 27 e 38.

Nesse sentido, ele se diferencia do gênio (*der Genius*) e dos artistas em geral, que Nietzsche passa a entender como inimigos da verdade, por continuarem presos a convicções e preconceitos (*MAI/HHI* 635).

O artista e o gênio são criticados por possuírem um sentido fraco da verdade. Através da imaginação, de símbolos, da configuração onírica do mundo, o artista visa facilitar e transfigurar a vida. Nietzsche reconhece, no entanto, o valor transfigurador da arte (da arte grega, em particular), pois nessa situação somente a arte pôde transfigurar a miséria da existência em fruição e gozo (cf. *MAI/HHI* 155). Nos românticos, contudo, o filósofo critica a crença na inspiração e no gênio como mascaramento da realidade, da natureza, e também como vaidade, como amor próprio. É necessário ressaltar, então, que os grandes espíritos foram "grandes trabalhadores, incansáveis não somente na invenção, mas também no ordenar" (*MAI/HHI* 157). O gênio, enquanto aquele que fomenta convicções, é um opositor da ciência: "Na medida em que o gênio sustenta aquela espécie de fervor das convicções e desperta desconfiança em relação ao sentido cuidadoso e modesto da ciência, ele é um inimigo da verdade, mesmo que ele acredite ainda tanto ser o seu libertador" (*MAI/HHI* 635).

O ponto de partida cético (*der skeptischer Ausgangspunkt*) do espírito livre deveria harmonizar-se com a perspectiva do conhecimento científico. Através da ciência seria possível, então, investigar a história do surgimento do pensamento humano. O conhecimento científico guia ao ceticismo em relação ao mundo metafísico através da constatação: "há somente um mundo" (*MAI/HHI* p. 42). Este não é nem metafísico nem eterno, mas é aparência (*Erscheinung*). Só conhecemos e percebemos o mundo da perspectiva do limitado intelecto humano. Com isso, o filósofo não pretende "negar" arbitrariamente a existência do mundo metafísico, mas procura demonstrar que o intelecto humano, por seu caráter perspectivista, não permite nenhum acesso a tal mundo; tampouco há outra forma superior de conhecimento que esteja além do intelecto e do "mundo da representação", da "aparência".

A partir de sua compreensão de Kant (sob influência de Schopenhauer), ele afirma que é o entendimento que prescreve leis à natureza. Só se pode falar, então, de um mundo humano, em que a "natureza=mundo como representação, isto é, como erro" (*ibid.*, 19). Se a natureza é apenas a subsunção dos erros do entendimento, o homem está condenado a viver na ilusão e no erro. Assim sendo, não há nenhuma prova

científica da existência de um mundo metafísico (cf. *MAI/HHI* 21)¹⁹. Do mesmo modo, não se pode falar, provar ou afirmar algo acerca do incondicionado, da coisa em si. Com isso, seriam refutadas as pretensões de acesso ao mundo metafísico da filosofia metafísica, da moral, da religião e da arte, visto que elas remetem somente ao mundo da representação, do erro²⁰.

Essas considerações, a nosso ver, refletem ainda o impacto da filosofia de Kant no pensamento de Nietzsche de 1872-1874. Na terceira *Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador* Nietzsche procura mostrar que “somente em poucos espíritos ativos e nobres (tais como Heinrich von Kleist e A. Schopenhauer) é que a filosofia kantiana teria atuado vivamente e mostrado seu verdadeiro efeito: “o abalo e desespero de toda a verdade”. (*SE/C.Ext.* 3) O próprio Nietzsche não compreende que sua leitura de Kant teria conduzido somente a um ceticismo e relativismo corrosivos²¹. O sentido próprio do esclarecimento nietzschiano a partir das leituras de Kant mostra-se quando ele destrona a arte e a cultura em sua ‘superioridade’ em relação ao conhecimento. O filósofo concorda ainda com os escritos anteriores, no sentido de que “o intelecto não possui nenhuma missão mais vasta que conduzisse além da vida humana”, visto ser ele “um meio de conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce” (*WL/VM* 1). Entretanto, se Nietzsche valoriza o ‘ponto de partida cético’ (desconfiança em relação a um mundo metafísico), buscando atingir um ponto mais elevado, com os “mais esclarecidos” (*die Aufgeklärtesten*) (cf. *MAI/HHI* 20), ele quer valorizar, contudo, o ‘erro’, pois este “tornou o homem tão profundo, delicado e

¹⁹ Na perspectiva cética nietzschiana é admitida a *possibilidade* do mundo metafísico: é possível *pensar* a coisa em si com propriedades metafísicas. Da mera possibilidade não se pode inferir, contudo, a existência de tal mundo.

²⁰ Desse ponto de vista, Schopenhauer, através de sua concepção de vontade, prender-se-ia ainda a idéias metafísicas; a tentativa kantiana de construção de uma moral universal careceria do modo de consideração histórico, do conhecimento científico das condições da cultura (cf. *MAI/HHI* 25,26). Assim como os pensadores e artistas românticos, também Schopenhauer ter-se-ia enganado no que diz respeito ao valor da religião para o conhecimento. Assumindo o “espírito do esclarecimento” Nietzsche declara: “Jamais uma religião conteve alguma verdade” (*ibid.*, 110).

²¹ Já em escritos anteriores se faz sentir a influência kantiana: “as conseqüências da doutrina kantiana: fim da metafísica como ciência” (VII, 19(51) – verão de 1872-início de 1873). Nietzsche, nessa época, ainda admite que, de certo modo, a supressão da ‘crença na metafísica’ por Kant teria exercido um efeito negativo nele (Cf. VII, 19(27)). Para fazer frente ao perigo da absolutização do saber (científico) Nietzsche propõe a sujeição do impulso do conhecimento em favor de “uma cultura artística” (VII, 19(34)). Nessa luta entre arte e conhecimento, ele compreendia Kant de um modo singular: “ser totalmente verídico – prazer heróico dominante do homem, numa natureza mentirosa! ‘Mas somente possível de modo muito relativo! Esse é o ‘problema trágico’ de Kant!” (VII, 19(104)).

inventivo, de modo a impeli-lo a tais florações, como a religião e a arte:...” (MAI/HHI 29).

No ceticismo do espírito livre não há nenhum conhecimento incondicionado, mas somente a “consciência da aparência”. Nas fronteiras do conhecimento, o homem parece estar numa prisão, movendo-se sempre em círculos concêntricos. No limite dessa consideração, o filósofo do espírito livre admite que não há “nenhum atalho ao mundo efetivo! Nós estamos numa rede, mentimos”. (M/A 117) Não só ao mundo metafísico, mas também ao mundo efetivo – o único existente – estende-se o ceticismo do espírito livre, visto que o fluxo e o jogo dos impulsos, a causalidade complexa das ações são ainda desconhecidos ao homem²². Por um lado, a ciência guia à consciência da aparência (*das Bewusstsein vom Schein*), à consciência de que no homem ainda sobrevive o passado inteiro dos seres orgânicos, e que o homem necessita incessantemente sonhar, poetizar, “concluir”, enganar a si mesmo para não sucumbir²³. Se em *Aurora*, Nietzsche ainda se perguntava pela distinção entre o estado de vigília e o sonho, em *A gaia ciência* ele chega a identificar ambos os estados; também o conhecedor é identificado ao sonhador. Nessa ótica, não haveria nenhuma “efetividade” (*Wirklichkeit*) independente do homem, mas somente a aparência (*Schein*), que é para o filósofo “o efetivo e o vivente mesmos” (FW/GC 57)²⁴.

Se o mundo efetivo é o único “essencialmente válido”, não estaria a ciência demonstrando também a sua inacessibilidade? Se a sua realidade nos é inatingível, a consciência do efetivar-se do mundo seria somente a consciência da aparência, compreendida como engano ou erro?

Nietzsche opera em *Humano, demasiado humano* com um conceito amplo de ciência²⁵ – que é desenvolvido em *Aurora* e em *A gaia ciência*. A ciência é

Kant conduziria, desse modo, ao ‘fim da filosofia’, à “resignação trágica” (Cf. VII, 19(319), 19(321)). A partir disso, o filósofo atribui uma dignidade e veracidade superiores à arte, rebaixando a ciência a um grau inferior. Cf. VII, 19(105), 19(106) – verão de 1872-início de 1873.

²² Cf. M/A 6, 117, 119.

²³ Cf. MAI/HHI 18; M/A 119 e FW/GC 54.

²⁴ A aparência é nesses escritos também aproximada à essência – de modo semelhante ao escrito “Sobre a verdade a mentira no sentido extramoral”: “a aparência se torna, desde o início, quase sempre em essência e se efetiva enquanto essência!” (FW/GC 58).

²⁵ Concordamos, nesse sentido, com o comentário de Giorgio Colli a *Humano, demasiado humano* I: “Para o desenvolvimento dessa ciência, que na verdade mais se aproxima do jogo que da necessidade (por isso Nietzsche afirma que a ciência se destinaria a levar adiante a arte), é necessário, contudo, uma ampliação extrema do campo da investigação” (Colli, G. *Posfácio* a MAI/HHI. KSA II, p. 709. A

compreendida como “espírito de investigação da verdade” (*Geist der Wahrheitsforschung*), devendo incorporar em si também os impulsos artísticos, religiosos, metafísicos, bem como a busca da verdade. (cf. *MAI, HHI*, 190). A filosofia histórica (*die historische Philosophie*) – perspectiva na qual o espírito livre incorpora o rigor intelectual e científico –, apóia-se nas ciências da natureza, opondo-se radicalmente à filosofia metafísica, a seus dogmas e erros (cf. *MAI/HHI* 1 e 23). A tarefa de construir uma “ciência filosófica libertadora” (*eine befreiende philosophische Wissenschaft*) (*MAI/HHI* 48) implica na valorização das considerações históricas:

“A observação imediata de si está longe de ser suficiente para aprender a se conhecer: precisamos de História, pois o passado corre continuamente em nós em cem ondas; nós próprios nada somos senão aquilo que sentimos a cada instante dessa correnteza”²⁶. (*VM/OS* 223)

A compreensão nietzschiana de História (*Geschichte*) está indissociavelmente ligada às noções de fluxo, de vir-a-ser, de movimento. Nessa perspectiva, para compreender o homem europeu moderno, por exemplo, seria preciso remontar a todos os níveis anteriores da cultura e das sociedades, até mesmo às origens bárbaras ou semi-selvagens (*ibid.*, 223). A história humana, no entanto, não configuraria um fluxo ou movimento desordenado. O filósofo associa à história a noção de desenvolvimento, desde os graus mais inferiores até os graus mais superiores da cultura e do conhecimento.

Com o auxílio da abordagem histórica poder-se-ia considerar, de um modo retroativo, a era do esclarecimento e da ciência como a última etapa de um processo de desenvolvimento, que perpassaria a religião, a metafísica, a arte e a moral²⁷. A admissão

concepção nietzschiana de ciência, nesse sentido, sua proposta de construir uma *gaia ciência* não deve ser confundida com o positivismo científico, enquanto prescrição para ater-se ao “dado” (no sentido das ciências naturais, ou seja, o que pode ser verificado empiricamente).

²⁶ “Die unmittelbare Selbstbeobachtung reicht nicht lange aus, um sich kennen zu lernen: wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort; wir selber sind ja Nichts als Das, was wir in jedem Augenblick von diesem Fortströmen empfinden”.

²⁷ Walter Kaufmann procurou explicar a noção nietzschiana de desenvolvimento (e dos conceitos a ela relacionados: progresso, processo, superação, sublimação) através da comparação com a dialética hegeliana. Hegel, na perspectiva de Kaufmann, assume o espírito como força criativa, que se torna mundo e se corporifica, para suprimir/suprassumir essas corporificações. Ao conceber o absoluto como espírito, Hegel o compreende como força fundamental (*Grundkraft*) que, a partir de si mesmo, engendra toda a multiplicidade. (Cf. Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist*, p. 276-278) Já Nietzsche compreenderia a vontade de potência enquanto força fundamental que em seu incessante tender e na sua capacidade de se enformar a si mesma, permaneceria a mesma em todas as suas metamorfoses (*id., ibid.*, p. 275-277). Se essas considerações de Kaufmann são valiosas para a discussão da filosofia do terceiro período de Nietzsche, em que a doutrina da vontade de potência é formulada e exposta, elas podem também lançar luz ao problema que Nietzsche coloca em *Humano*, qual seja, o da compreensão

de três fases da humanidade – a religiosa, a artística e a científica – e, respectivamente, de três tipos de homem – o religioso, o artista e o científico -, implica na compreensão de um desenvolvimento contínuo (*Fortentwicklung*) da história humana.

Em nosso entendimento, a compreensão do homem científico como resultado de um processo de desenvolvimento da história humana – tal como aparece em *Humano* e em *Aurora* – possui implicações positivistas (no sentido próprio com que Nietzsche compreendeu o positivismo do século XIX). Embora o filósofo não se assuma explicitamente enquanto tal, ele compreende de um modo ‘positivista’ as ciências modernas da natureza, no que tange à importância dos métodos, experimentos e resultados científicos²⁸, bem como no que se refere ao ‘progresso’ que a ciência propicia em relação à metafísica e à religião. (cf. *VM/OS* 215)²⁹. A ciência, nessa ótica, possibilitaria o retorno à natureza (cf. *M/A* 427), a reaproximação ao mundo, às coisas (cf. *WS/VS* final). Mais do que um meio para a libertação e para a crítica, a ciência é entendida como uma “força constitutiva-criadora” (*eine schaffende-bildende constitutive Kraft*), que levaria adiante o “processo descomunal” (cf. IX, 15 (7) - outono de 1881). Em relação ao positivismo de A. Comte, não há uma abordagem direta nos escritos do período intermediário, embora a concepção nietzschiana da história humana seja similar à estimativa comtiana dos três estágios da humanidade: o teológico, o metafísico e o científico³⁰.

É necessário atentar, então, para a significação dos vários níveis de libertação (*Befreiung*)- a moral, a religião, a arte, a metafísica - no movimento da história.

das metamorfoses do espírito que aspira à liberdade e ao desprendimento dos erros. A comparação que Kaufmann estabelece entre Hegel e Nietzsche é importante, na medida em que aponta para o caráter de movimento, de processo do pensamento de ambos os pensadores. Embora não concordemos com a afirmação feita por Kaufmann, de que o pensamento de Nietzsche é um monismo dialético (semelhante ao de Hegel), julgamos ser necessário analisar a compreensão nietzschiana de espírito (no caso do „espírito livre“) enquanto movimento, enquanto estar-a-caminho, enquanto desenvolvimento.

²⁸ Cf. *MAI/HHI* 635; cf. também *M/A* 432.

²⁹ Para Giuliano Campioni, Nietzsche coloca em *Humano* o caráter desmistificador da verdade em primeiro plano, inserindo, contudo, um limite no caminho da negação: “O horizonte da humanidade e seu proveito deve ser a perspectiva limitadora no âmbito da investigação da verdade”. Campioni, G. “Die Auflösung der Gemeinschaft ...”, p. 106. Concordamos com Campioni no sentido de que o filósofo ressalta os resultados concretos da ciência moderna que possam servir para experiências afirmadoras da vida, e para o ‘fomento’ da humanidade.

³⁰ No livro V de *A Gaia ciência*, o positivismo comtiano é criticado, juntamente com todos os sistemas positivistas modernos, por ser uma forma de crença, seja a crença em instituições, ou até mesmo “a crença na descrença”. Tanto nas manifestações patrióticas, como no naturalismo ou no niilismo de São Petersburgo haveria a descarga de uma necessidade de crença, do desejo de certeza. Tais manifestações científico-positivistas das massas seriam, contudo, expressões do instinto de fraqueza, da vontade de conservar a religião, a metafísica ou as convicções. Cf. *FW/GC* 347.

Somente o homem científico e esclarecido poderia apreender o sentido desses níveis de libertação (cf. *MAI/HHI* 20). Apesar de haver algumas variações acerca da denominação de tais níveis, o filósofo enfatiza em *Humano*, e nos póstumos da época³¹, a religião, a arte e o esclarecimento como os mais determinantes.

“A felicidade de nossa época é que se pode ainda, durante um tempo, crescer numa religião e ter na música um acesso completamente autêntico à arte. (...) Somente com a ajuda dessas experiências pessoais pode-se compreender períodos descomunais da humanidade; o que é importante, visto que toda nossa cultura repousa nesses períodos. Necessita-se entender a religião e a arte – do contrário não é possível tornar-se sábio. É necessário, no entanto, ver para além delas. Caso se permaneça nisso, elas não serão *entendidas*. Do mesmo modo, a metafísica é um degrau que se deve ter subido. Do mesmo modo, a história e o relativo. Necessita-se percorrer como indivíduo, com grandes passos, o curso da humanidade e ir além dos objetivos vigentes”.³² (VIII, 23(160) – final de 1877- verão de 1878)

Apesar de serem consideradas como erros, como expressões da necessidade humana de mentir, a religião e a arte constituiriam dois níveis, ou graus, através dos quais haveria um movimento “progressivo”³³. Nessa ótica, os artistas são considerados como “os glorificadores dos erros religiosos e filosóficos da humanidade” (*MAI/HHI* 220). O filósofo pondera que na sua época, e no seu pensamento, só restam alguns pressupostos metafísicos (*metaphysische Voraussetzungen*) da arte, dos quais ele fornece dois exemplos.

Como primeiro exemplo é mencionada a crença vigente na arte, de que o caráter e a essência do mundo são invariáveis, expressando-se continuamente em todas as ações

³¹ Num fragmento póstumo da primavera-verão de 1877, o filósofo, ao tratar da moral, da arte, da religião e da metafísica, acentua a „transição da religião“ para a arte, que não constituiria ainda o último grau da libertação, pois é um „pensamento impuro“ (*unreines Denken*), uma posição ilógica do mundo. Cf. VIII, 22 (26) Somente no esclarecimento seria possível atingir o conhecimento mais puro, a sabedoria (cf. VIII, 22(27)).

³² “Es ist das Glück unseres Zeitalters, daß man noch eine Zeitlang in einer Religion aufwachsen kann und, in der Musik, einen ganz echten Zugang zur Kunst hat; (...) . Mit Hilfe dieser persönlichen Erfahrungen kann man ungeheure Strecken der Menschheit erst verstehen: was wichtig ist, weil alle unsere Cultur auf diesen Strecken ruht. Man *muß* Religion und Kunst verstehen – sonst kann man nicht weise werden. Aber man muß über sie hinaus sehen können; bleibt man darin, so *versteht* man sie nicht. Ebenso ist die Metaphysik eine Stufe, auf der man gestanden haben muß. Ebenso die Historie und das Relativische. Man muß in großen Schritten dem Gang der Menschheit als Individuum nachgehen und über das bisherige Ziel hinauskommen.”

³³ Cf. também *MAI/HHI* 150. Nessa seção o filósofo alemão vê, através desses níveis ou graus, um “crescente esclarecimento”, em que a profusão de sentimentos engendrados pela religião se descarrega na arte, na política, ou diretamente na ciência. É importante notar que nessa seção o filósofo não vê o caminho da religião até a ciência como uma sucessão necessária de etapas lógicas; em tal caminho podem ocorrer variações ou diferentes movimentos, apesar de desembocar, por fim, na ciência. Assim sendo, esclarecimento e ciência estão intrinsecamente relacionados.

individuais. Essa crença se manifestaria na medida em que o artista quer tornar sua obra em “imagem do eternamente fixo” (*zum Bild des ewig Beharrenden*) (MAI/HHI 222). No segundo exemplo, o filósofo parte do pressuposto dos metafísicos, de que o mundo visível seria somente aparência (*Erscheinung*). Posto isso, poder-se-ia, então, aproximar a arte do mundo efetivo, e o mundo onírico do artista ao mundo da aparência. A arte, no entanto, teria uma significação ainda maior do que a metafísica, pois, ao considerar o homem um fragmento da natureza, enquanto objeto (*Gegenstand*) que se desenvolve em conformidade a leis, ela permitiria ao homem encontrar também prazer e sentido na existência. Ambas as pressuposições são, na ótica nietzschiana, falsas: o homem, no todo de sua história, é mutável, não possui uma “essência”; do mesmo modo, no homem individual não há nada de fixo. Por outro lado, no mundo visível, aparente, não há um desenvolvimento em conformidade a leis (o próprio conceito “mundo visível” não remete a nenhum mundo metafísico). Entretanto, esses pressupostos ou doutrinas retornariam ainda nos espíritos esclarecidos e livres, enquanto necessidade imperiosa de conhecimento:

“Poder-se-ia abrir mão da arte, mas com isso não se perderia a aptidão aprendida dela; assim como se pode abandonar a religião, mas não as intensidades e as elevações de ânimo adquiridas através dela. Assim como a arte plástica e a música dão a medida da riqueza de sentimento efetivamente adquirida e acrescida pela religião, do mesmo modo, depois do desaparecimento da arte, a intensidade e a multiformidade da alegria de viver, implantadas por ela, exigirão ainda satisfação”.³⁴ (MAI/HHI 222)

É com nostalgia que Nietzsche reconhece o “crepúsculo da arte”, a perda da força e da beleza da arte dos tempos antigos (cf. MAI/HHI 223). Não há, contudo, a sua extinção total; do mesmo modo a religião não se extinguiu completamente, mas sua corrente de força “desembocou” na arte³⁵. Importante é salientar aqui o intento do filósofo de se apropriar e de salvar essa “intensidade e elevação de sentimento” da arte, na medida em que ele coloca a si mesmo e, de certo modo, o homem de sua época

³⁴ “Man könnte die Kunst aufgeben, würde damit aber nicht die von ihr gelernte Fähigkeit einbüßen: ebenso wie man die Religion aufgegeben hat, nicht aber die durch sie erworbenen Gemüths-Steigerungen und Erhebungen. Wie die bildende Kunst und die Musik der Maassstab des durch die Religion wirklich erworbenen und hinzugewonnenen Gefühls-Reichthumes ist, so würde nach einem Verschwinden der Kunst die von ihr gepflanzte Intensität und Vielartigkeit der Lebensfreude immer noch Befriedigung fordern.”

³⁵ Em MAI/HHI 150, ao analisar a relação entre arte e religião, o filósofo afirma: “A arte eleva sua cabeça onde as religiões declinam. Ela toma sobre si uma profusão de sentimentos e disposições engendrados

(“esses pressupostos da arte cresceram em nós”) como receptáculo da grandeza do passado: “O homem científico é o desenvolvimento (*Weiterentwicklung*) do homem artístico”³⁶ (*MAI/HHI* 222).

Com isso, Nietzsche busca compreender a relação existente entre a religião, a arte e a ciência, apesar das rupturas existentes. A arte tomou sobre si todo o mundo de sentimentos, aspirações e ideais engendrados pela religião. O santo, enquanto tipo humano grandioso, estranho, sobre-humano (*Übermenschliches*) foi a expressão superior da época religiosa da humanidade, pois ele possuía um enorme significado para a vida dos homens (cf. *MAI/HHI* 139-140). Já o gênio, enquanto ser de talento, dotado de imaginação, era a personificação de tipos superiores de homens, que, por julgarem possuir uma origem sobre-humana, apresentaram os modelos superiores da natureza e as mais altas realizações e poderes humanos (cf. *MAI/HHI* 163).

Em relação à moral podemos constatar, a partir dos escritos de 1876, uma investigação crítica do seu surgimento e desenvolvimento. Os estudos acerca da origem dos sentimentos morais do segundo capítulo de *Humano* são um primeiro esforço de distanciamento e de libertação da moral, dos seus preconceitos e erros³⁷. A história dos sentimentos morais poderia ser considerada, desse modo, como a história do surgimento e da fixação de erros, tais como o da responsabilidade e o da “liberdade inteligível” (cf. *MAI/HHI* 39). O filósofo pondera, contudo, que é possível constatar três fases constituintes da moralidade até então, nas quais a utilidade, o princípio da honra e a autonomia do indivíduo seriam os respectivos marcos de cada fase. Com o indivíduo coletivo (*Collectiv-Individuum*) seria atingido um grau maior de conhecimento e de autodeterminação, pois ele, enquanto membro da coletividade, torna-se legislador (cf.

pela religião, coloca-os em seu coração e torna a si mesma então mais profunda, mais plena de ânimo, de modo a poder comunicar a elevação e o entusiasmo, o que antes ela não podia”.

³⁶ Segundo G. Vattimo, Nietzsche não contrapõe a ciência à arte por razões epistemológicas, a saber, ele não compreende a ciência como capacidade de fornecer um conhecimento objetivo das coisas em contraposição à força simbólica e imaginativa da arte: “Também a ciência não é apreciada por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* como conhecimento objetivo do real, mas na medida em que, pelas atitudes espirituais que comporta, é a base para uma civilização mais madura, definitivamente menos passional e violenta”. Vattimo, G. *Introdução a Nietzsche*, p. 37. Poder-se-ia compreender, nessa perspectiva, o aspecto ‘esclarecido’ do horizonte nietzschiano da ciência, na medida em que ela serve para a libertação do espírito livre.

³⁷ As análises de Nietzsche dos moralistas franceses La Rochefoucauld, Vauvernagues, Chamfort, bem como de Montaigne e de Stendhal foram importantes nesse projeto. Acerca da influência e apreciação de Nietzsche dos moralistas franceses confira Marton, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 67-69.

MAI/HHI 94)³⁸. Assim como os pressupostos metafísicos, também os preconceitos morais, malgrado as formas distintas de manifestação, perpassariam a religião (a moral enquanto mandamento de deus, enquanto dever para com a divindade) e a arte (moral do gosto).

Nietzsche admite explicitamente, na época de elaboração de *Humano*, também um desenvolvimento em relação à cultura, enquanto possibilidade de progresso em relação a ela.

“Os homens podem, entretanto, decidir *conscientemente* pelo desenvolvimento numa nova cultura, ao passo que antes eles se desenvolveram inconsciente e casualmente. Eles podem agora criar melhores condições para o surgimento de homens, sua nutrição, educação, ensino, podem administrar economicamente a terra como um todo, ponderar e empregar as forças humanas em geral. Essa nova cultura consciente mata a antiga, que, considerada como um todo, teve uma vida inconsciente de animal e vegetal; ela mata também a desconfiança em relação ao progresso, - ele é *possível*”³⁹ (MAI/HHI 24).

O progresso não é entendido enquanto uma necessidade lógico-conceitual, tampouco é visto como um movimento que vise ao restabelecimento da grandeza das culturas antigas (como ocorreria na consideração romântica do progresso). Segundo o filósofo, não é mais possível retroceder no passado. A soma inteira de força, de energia herdada impeliria os homens para a frente⁴⁰. Quando ele se pergunta pelas condições de engendramento do espírito livre, é admitido também um progresso em relação à cultura, o que implica também num desenvolvimento da humanidade, cujo grau superior seria a época do esclarecimento (*die Zeit der Aufklärung*). Nessa perspectiva, o esclarecimento é considerado como uma possibilidade inerente ao desenvolvimento da humanidade.

³⁸ Cf. também *WS/AS* 44. Nessa seção o filósofo descreve e explicita os diferentes graus da moral. No início a moral seria somente um meio de manutenção da comunidade, que se expressa através do temor e da esperança e, por fim, na invenção de um além, onde há também um “inferno eterno”. Posteriormente, para garantir tal fim (a conservação da comunidade), são inventados outros meios: os mandamentos de um deus, aos quais são ligados os sentimentos do dever absoluto. A moral da inclinação e do gosto seria o próximo nível ou etapa. A moral da intenção (*Einsicht*) seria a última etapa da moral até então. Nela haveria o reconhecimento de que os motivos anteriores da moral foram necessários para o desenvolvimento dos homens; entretanto, há nela também o reconhecimento de que é necessário ir além desses motivos ilusórios.

³⁹ “Aber die Menschen können mit *Bewusstsein* beschliessen, sich zu einer neuen Cultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewusst und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung, schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegen einander abwägen und einsetzen. Diese neue bewusste Cultur tödtet die alte, welche, als Ganzes angeschaut, ein unbewusstes Thier- und Pflanzenleben geführt hat; sie tödtet auch das Misstrauen gegen den Fortschritt, - er ist *möglich*”.

Assim como há homens progressistas (*vorwegnehmende Menschen*), que aspiram a uma cultura superior, há homens retrógrados (*zurückgebliebene Menschen*), que permanecem num grau elementar e rude da cultura, mantendo ainda os traços de épocas mais antigas e bárbaras. (cf. *MAI/HHI* 614)

A valorização do atavismo nos escritos do período intermediário – principalmente em *Humano* – possui implicações importantes para a compreensão nietzschiana de humanidade, do progresso da espécie humana, bem como da posição do espírito livre em relação a ela e à herança do passado.

Há, na ótica do filósofo, uma herança (de costumes, de hábitos, de traços culturais e físicos)⁴¹ que se transmite, ou melhor, que “flui” através das gerações, configurando um movimento em relação a uma cultura superior, no qual os “homens retrógrados” são uma exceção, não conseguindo impedir esse movimento amplo⁴².

Antes de ser um conceito imutável, ou uma substância definida, a humanidade é compreendida pelo filósofo alemão como um desenvolvimento ‘contínuo’. O homem, ser indefinido, mutável, pode desenvolver-se e determinar-se a construir uma nova “humanidade” ou a “humanidade futura”. O espírito livre, exercitado na arte de viajar, poderia apoderar-se de toda a herança cultural do passado, ou melhor, em todas as épocas e povos – desde os nômades até os mais civilizados -, em todas as manifestações da natureza, ele descobriria “a viagem aventura do *ego* que vem-a-ser e que se

⁴⁰ Cf. *MAI/HHI* 249. Ver também *MAI/HHI* 236, 248 e 271.

⁴¹ Na seção 223 de *Miscelânea de opiniões e sentenças*, Nietzsche afirma que manifestações culturais e sentimentos antigos „sobrevivem“ ainda nos homens de sua época. Graças à observação histórica, seria possível „descobrir“ essas camadas culturais que se sobrepõem na vida do homem do século XIX, influenciando, desse modo, sua vida. Tais descobertas poderiam ser facilmente feitas em regiões isoladas, onde os homens estão ainda mais ligados à comunidade, aos hábitos e tradições. Em locais e cidades onde há uma maior miscigenação e distanciamento do passado, seria mais difícil encontrar vestígios dessa herança. Como exemplo, o filósofo cita Berlim, „onde o homem vem ao mundo desnaturado e escaldado“. (*VM/OS* 223)

⁴² Giuliano Campioni investigou a relação do espírito livre com o progresso da espécie humana. Ele procura apontar as fronteiras da libertação e da experimentação do espírito livre. Na medida em que o espírito livre recorre ao saber histórico, procurando assegurar e sintetizar a herança antiga, seus movimentos mais fortes – até mesmo o romantismo, o pensamento de Schopenhauer e a arte de Wagner), ele estaria ainda, em certa medida, servindo „às possibilidades de um progresso da espécie“. Cf. Campioni, G. „Wohin man reisen muss“, p. 22) Consideramos valiosa essa análise de Campioni, na medida em que ela aponta para as implicações positivistas do pensamento de Nietzsche no período intermediário, bem como para a problematidade da noção de humanidade ali implícita. Em nossa ótica, contudo, é necessário também analisar nos próprios escritos nietzschianos, como se dá a crítica dessa compreensão de humanidade e de progresso, e, a partir dela, quais as novas direções do pensamento nietzschiano.

transmuta”. (*VM/MO* 223)⁴³ O autoconhecimento não implicaria, nessa ótica do espírito livre, em solipsismo, mas se transformaria no conhecimento de todo o passado. Esse modo de considerar a história não visa apenas a mostrar a grandeza do passado, mas se volta para a determinação de uma tarefa futura. Nesse sentido, o filósofo indaga se “a autodeterminação e a auto-educação poderiam se transformar nos espíritos de visão mais livre e mais ampla em autodeterminação em relação a toda humanidade futura” (*ibid.*, 223).

A tarefa de engendrar a “humanidade futura” (*die zukünftige Menschlichkeit*)⁴⁴ é retomada em *A gaia ciência*. No texto de 1882, ele retoma a perspectiva anterior de *Humano*, de que o sentido histórico (*der historische Sinn*) constitui tanto a virtude quanto a doença do homem de sua época. Visto do ângulo do sentido histórico, o homem deixa de ser uma *aeterna veritas*. Esse conhecimento científico das origens da humanidade é a-metafísico, pois considera que o homem se tornou, se desenvolveu em novas formas e tipos, que, longe de serem estáveis e fixos, são sempre mutáveis e transitórios. (cf. *MAI/HHI* 2 e 22). No entanto, dotado de sentido histórico, ele poderia formar o elo para um sentimento futuro e poderoso. Considerar e sentir a história dos homens implica em incorporar a „soma descomunal“ de sofrimento e penúria que ela constitui⁴⁵. Se esta pode ser vista como um grande campo de batalha, onde há a aspiração (muitas vezes frustrada) por poder, por saúde, onde há também perecimento, dela poderia irromper também uma nova aurora. O homem que se coloca frente ao horizonte de milênios poderia apoderar-se da herança „de toda a nobreza do espírito antigo“. Ao tomar sobre si todo o passado, ele deixaria para trás esse horizonte, para tornar-se o pioneiro de uma nova nobreza, de um novo sentimento, de uma felicidade divina, à qual o filósofo dá o nome de „humanidade“. (cf. *FW/GC* 337)

Essas considerações, em que pese o teor positivo-constutivo, suscitam uma dúvida em relação à posição do espírito livre frente a toda herança passada. À primeira

⁴³ Em várias idéias e termos, como p. ex. *Gay science*, *geistiges Nomadenthum*, expressa-se a aproximação de Nietzsche ao pensador americano Emerson. Queremos aqui apenas apontar para o interesse de Nietzsche pelo autor de *Essays*, no sentido de que as correntes e forças da história poderiam ser apropriadas pelo *ego*, que poderia também dar um sentido e forma superiores a essas forças. Cf. IX, 15 (50) – outono de 1881 e X, 17(13), 19(12), 19(14) – novembro-fevereiro de 1883. Acerca da aproximação de Nietzsche ao pensamento de Emerson, confira também Campioni, G. “Wohin man reisen muss”, p. 215 ss.

⁴⁴ Desta vez o filósofo não emprega mais „*Mensenthum*“, mas „*Menschlichkeit*“, sendo que o termo aparece entre aspas, para designar o caráter próprio do termo.

⁴⁵ Cf. *FW/GC* 337, cf. também *WS/AS* 189.

vista, parece-nos que Nietzsche, nos escritos do período em questão, é ambíguo e vacilante no que tange à libertação do espírito livre do passado. Não se pode concluir, a partir dos escritos da época de *Humano*, que com os mais esclarecidos – entre os quais o espírito livre se situaria - seja atingido o último degrau de libertação, que constituiria o ponto mais elevado da história humana. Mesmo o estágio superior da cultura, de uma „humanidade“ superior não seria um estado definitivo⁴⁶. Não se pode garantir, portanto, que o futuro da ciência seja incondicionalmente um esclarecimento crescente, visto que o apego unilateral aos erros e ilusões da metafísica, da religião e da arte – fontes do prazer e da força da humanidade -, poderiam ocasionar a ruína da ciência e, conseqüentemente, o retorno à barbárie. (cf. *MAI/HHI* 251)

Nos escritos do período intermediário há, a nosso ver, dois aspectos conflitivos na compreensão de ciência. Enquanto recurso para o livramento dos erros do passado, a ciência guiaria à admissão de que o homem está irremediavelmente encerrado nos limites do intelecto, na aparência e no erro. O filósofo enfatiza também um aspecto positivo da ciência, a saber, a progressiva libertação desse mundo do erro e da aparência, como meio para novas criações⁴⁷. Esse aspecto “positivista” se manifesta principalmente na compreensão nietzschiana de história enquanto desenvolvimento progressivo, cuja etapa final seria o esclarecimento. O esclarecimento crescente (*die wachsende Aufklärung*)⁴⁸ que o filósofo vê na sua época, implica no triunfo do espírito científico. Como se relacionam na filosofia do espírito livre, o ceticismo e a valorização positiva de ciência?

⁴⁶ Nesse sentido, o filósofo afirma: “o erro fez dos animais homens. Estaria a verdade em condição de tornar o homem novamente um animal?” (*MAI/HHI* 519). Numa outra passagem, o filósofo se pergunta também pela existência de um ‘curso circular da humanidade’ (*Kreislauf des Menschenthums*): “- Talvez a humanidade inteira seja somente uma fase de desenvolvimento de uma determinada espécie de animal de duração limitada, de modo que o homem se formou a partir do macaco e novamente em macaco se transformará(...).” (*id.*, 247). Assim como com o declínio da cultura romana e com a propagação do cristianismo houve um embrutecimento geral do homem, o declínio da cultura inteira da terra poderia levar, por fim, a uma animalização do homem. (cf. *MAI/HHI* 247).

⁴⁷ Em *A gaia ciência*, o filósofo aborda ainda esse duplo aspecto da ciência. A ciência não só traria grandes dores ao homem, mas também a força contrária, „a faculdade descomunal de fazer brilhar novas constelações da alegria“. (*FW/GC* 12) Ele admite, contudo, que o pensamento científico de sua época estaria ainda muito distante de poder abarcar „as forças artísticas e a sabedoria prática da vida“ (*ibid.*, 13). A nosso ver, a tentativa de engendrar a „gaia ciência“ é paulatinamente questionada e deslocada pelo filósofo, de modo que no livro V de *A gaia ciência*, a ciência aparece numa outra constelação de problemas e de pensamentos.

⁴⁸ Cf. *MAI/HHI* 144 e 463. Nesta última seção o filósofo insiste na idéia de “evocar ainda o espírito do esclarecimento e do desenvolvimento progressivo“.

A nosso ver, na filosofia do espírito livre há a busca de conciliação entre esses aspectos negativos e positivos, na medida em que o ceticismo é considerado um avanço em relação a épocas anteriores. O espírito livre reconhece que “a vida humana inteira está mergulhada na inverdade” (MAI/HHI 54), que o conhecimento, enquanto motivo, consiste somente em prazer e desprazer, em utilidade e erro, e que o ‘sentido da verdade’ (*Wahrheitssinn*) está marcado, no limite, por esse caráter de erro. Disso decorre também que todo o passado da humanidade, seus hábitos, suas paixões (mesmo seus maiores florescimentos, a religião e a arte), apesar da riqueza de significação do mundo da aparência, são formas de erro (*ibid.*, 54). O espírito livre reconhece a “profunda desarmonia da existência”, a saber, a desarmonia entre o reconhecimento do erro e a visão de sua necessidade para a vida: “Nós somos seres injustos e podemos reconhecer isso”. (MAI/HHI 33) Se o erro em relação à vida é necessário a ela, ele não quer se manter ligado indefinidamente ao caráter de erro da vida. Tampouco ele quer se manter na consciência da inverdade, visto que ela seria autodestrutiva para o homem.

Ao afirmar que “toda a crença no valor e na dignidade da vida⁴⁹ repousa num pensamento impuro” (MAI/HH 33), Nietzsche parece reaproximar-se da concepção

⁴⁹ No que se refere à discussão acerca do ‘valor da vida’, podemos perceber o eco das leituras de Nietzsche (no verão de 1875) da obra de Eugen Dühring *O valor da vida*. (Cf. VIII, 9(1)). Ao longo de 50 páginas, o filósofo alemão analisa criticamente os principais pontos da referida obra de Dühring, procurando posicionar-se diante dela.

A partir das discussões que Dühring trava no início da obra acerca do otimismo e do pessimismo (em que ele critica o pessimismo de Schopenhauer) Nietzsche compreende (nesse sentido ele concorda com Dühring) que o juízo sobre o ‘valor’ é o resultado de determinações elementares, não podendo consistir em conceitos e juízos teóricos: “O juízo sobre o valor da vida é, em resumo, um movimento do ânimo (*Gemüthsbeugung*) – seja uma pulsão de vida ou excesso de vida. Dühring nega o ódio à vida; ele seria um movimento da vida, que se volta contra a vida mesma”. (VIII, 9(1) – verão de 1875) Ao mesmo tempo em que Nietzsche, assumindo-se como pessimista, pretende contrapor-se a Dühring, ele opõe-se também ao pessimismo schopenhaueriano, ao seu dualismo metafísico entre vontade e representação.

No § 33 de *Humano* (I), Nietzsche retoma quase literalmente as considerações de 1875: “Minhas considerações finais: A crença no valor da vida repousa em pensamento impuro. Ele é somente possível se a simpatia pela vida universal e pelo sofrimento da humanidade for pouco desenvolvido. Se dirigíssemos o olhar preferencialmente aos homens mais raros, aos mais bem dotados, às almas puras; se tomássemos seu vir-a-ser como alvo e se nos alegrássemos com seus efeitos, então poderíamos crer no valor da vida” (VIII, 9(1) – p. 178-179).

Nietzsche partilha com Dühring uma orientação metodológica científica (de modo a afastar-se da metafísica, da distinção entre dois mundos, p. ex.); ele critica, contudo, a ‘ingenuidade’ da orientação científica de Dühring: “Dühring, para tornar-se ‘positivo’, torna-se não-científico (*ética*)” VIII, 29(8) – verão de 1878). Esse modo de pensar e considerar leva Nietzsche a afirmar, como em *Humano* I, § 33: “Nós somos, de agora em diante, seres ilógicos e, por isso, seres injustos, e **podemos reconhecer isso!** Essa é uma das mais descomunais desarmonias da existência”. (VIII, 9(1)).

Ao contrário de Dühring, que vê no ascetismo um princípio inimigo da vida, Nietzsche defende a forma de vida ascética. Na origem do ascetismo não haveria somente erros intelectuais; esse ‘impulso do ascetismo’ (*pathos des Asketenthum*), tal como apareceria em Empédocles, Schopenhauer, Leopardi e em Jesus, não pode ser derivado do intelecto (e da representação) (Cf. VIII, 9(1) – p. 40) e permitiria uma

schopenhaueriana do gênio. Mesmo no homem que tem ‘simpatia’ (*Mitgefühl*) pelo sofrimento universal, mesmo nos homens mais raros (Nietzsche está aqui referindo-se ao gênio), que conseguem elevar-se acima de si mesmos, de sua ótica individual, não seria possível abranger a vida inteira e chegar a um pronunciamento sobre seu valor. Somente o indivíduo (o homem cotidiano) que se apega à sua ótica, aos seus interesses individuais, sobrepassando os outros, poderia crer no valor da vida. Em contrapartida, aquele que pode “participar” do destino e dos sofrimentos dos outros, a saber, “sentir e conceber a consciência inteira da humanidade em si”, este se desesperaria, visto que “a humanidade no seu todo não possui *nenhum* alvo” (*MAI/HHI* 33). Há aqui um afastamento claro em relação à compreensão de gênio anterior, qual seja, do gênio como o cume e o alvo da humanidade (Cf. *SE/C.Ext.* III, 4 e 6). Nessa perspectiva, a vida de cada indivíduo teria sentido e finalidade na medida em que fosse compreendida como ‘meio’ para engendrar o gênio.

Em *Humano*, Nietzsche reconhece a “ausência de fins últimos do homem” como uma conseqüência do conhecimento puro: o espírito livre, contudo, hesita, a princípio, em assumir as conseqüências desse ‘conhecimento’. Se no § 33 Nietzsche reconhece que a partir do conhecimento puro não é possível pronunciar-se acerca do valor e do sentido da vida, esse reconhecimento esconde uma tensão “subterrânea” nos escritos anteriores e preparatórios a *Humano*. Num póstumo da primavera-verão de 1875 Nietzsche afirma que “o juízo supremo acerca da vida” somente pode ser pronunciado no período intermediário da História Universal, a partir da energia suprema da vida, visto que nesse período surgiriam os maiores gênios: “‘Engendramento do gênio’ como o único, que pode *estimar* e *negar* verdadeiramente a vida”. (VIII, 5(180)).

Num escrito imediatamente posterior, ele pronuncia-se acerca do ‘valor da vida’ de modo radicalmente distinto: “O valor da vida pode ser medido somente através do ‘intelecto supremo’ e do coração mais ardoroso”. (VII, 5(188) – primavera-verão de 1875). Como ponto de partida para sua afirmação, Nietzsche compreende que o juízo sobre o valor da existência é o resultado da mais “poderosa tensão no caos”. O filósofo compreende a vida aqui em seu caráter violento, em suas forças selvagens. Enquanto a ‘inteligência suprema’ reconhece esse caráter da vida e constrói sobre ele, o ‘coração

elevação, um distanciamento do horizonte do homem cotidiano: A valorização da vida ascética nesse escrito póstumo marcará a transição para a filosofia do espírito livre, para a consideração de vida daquele “que vive somente para conhecer” (VIII, 9(1) – p. 179).

mais ardoroso' quer afastar-se desse "fundamento". Cristo seria um exemplo de "coração mais ardoroso", impedindo a criação do "grande intelecto". Esse seria o *fatum tristissimum generis humani*: que "a inteligência suprema e o coração mais ardoroso não podem coexistir numa só pessoa". (VIII, 5(188)). Nietzsche parece, entretanto, não comprovar a sua afirmação inicial, e não traz elementos que confirmem que o intelecto superior ou o coração mais ardoroso possam medir "o valor da vida". Uma resposta mais clara nesse sentido será dada no ano seguinte:

"Talvez o alvo mais importante da humanidade seja o de medir o valor da vida e determinar corretamente a razão pela qual ela está aí. Ela espera, por isso, pela aparição do 'intelecto supremo', pois *somente este* (o grifo é nosso) pode fixar definitivamente o valor ou não-valor da vida. Mas sob que circunstâncias poderá surgir esse 'intelecto supremo'?"⁵⁰ (VIII, 20(12) – inverno de 1876-1877)

Os três escritos póstumos abordados permitem entrever o movimento dos questionamentos de Nietzsche até *Humano*. Parece-nos que a pergunta pelas condições de surgimento do intelecto supremo é a pergunta pelas condições de 'criação' do espírito livre: nele a questão do valor ou não-valor da vida será posta em sua radicalidade, mesmo que ele hesite em "fixar definitivamente seu valor ou não-valor".

Sob a influência do conhecimento purificador (*die reinigende Erkenntnis*)⁵¹, o espírito livre julga poder progressivamente se subtrair aos erros, aos motivos e hábitos herdados, que perfaziam (e ainda perfazem) a vida humana⁵². Somente tal conhecimento

⁵⁰ "Es ist vielleicht das wichtigste Ziel der Menschheit, dass der Werth des Lebens gemessen und der Grund, wesshalb sie da ist, richtig bestimmt werde. Sie wartet desshalb auf die Erscheinung des höchsten Intellectes; denn nur dieser kann den Werth oder Unwerth des Lebens endgültig festsetzen. Unter welchen Umständen aber wird dieser höchste Intellect entstehen?"

⁵¹ Segundo Peter Heller, Nietzsche volta-se em *Humano* contra o otimismo reinante na lógica e também contra o socratismo que visa a um efeito positivo na vida. Ele tomaria partido em favor da ciência "que se tornou absolutamente autocrítica através do conhecimento, e que pode guiar ao auto-aniquilamento do conhecedor, ou limitada através da sabedoria da vida, pode guiar também à contemplação que paira livremente sobre todas as coisas". Heller, Peter. *Von den ersten und letzten Dingen*, p. 480. Concordamos com Heller no sentido de que o conhecimento constitui um problema central em *Humano*. Na medida em que o espírito livre toma consciência da desarmonia que há entre os valores e a perda desses valores, abre-se o seu destino singular e a tragédia do conhecedor.

⁵² Consideramos significativa a afirmação de Nietzsche do prefácio à segunda edição de *Humano, demasiado humano*, de que nos seus livros da época de filósofo errante, graças à dietética e ao "clima da alma" escolhidos, ele atingiu um grande fortalecimento espiritual. Mesmo sem ter clareza da nova tarefa, a mera libertação dos erros e valorações do passado representa um passo decisivo para a construção de um novo conhecimento, para a verdadeira liberdade do espírito. Confira *VM/OS* Prefácio, 5.

poderia atingir o poder e a força para romper com as cadeias habituais que o prendiam à vida. Renunciando à vida ativa⁵³, a tudo, ou a quase tudo o que os homens conferem valor, ele se apega ao “estado mais valioso e desejado daquele livre e destemido pairar sobre homens, costumes, leis e sobre as estimativas das coisas precedentes” (*ibid.*, 34).

Nos escritos de 1876 o filósofo, ao voltar-se ao espírito livre, não se refere somente a si mesmo, mas refere a uma disposição inerente aos homens mais esclarecidos de sua época: “cada um de nós, homens mais distintos dessa época, carrega consigo uma disposição íntima à liberdade do espírito”. Assim sendo, “é um acaso que nenhum de nós até agora não tenha se tornado completamente o tipo do espírito livre da atualidade, enquanto que podemos visualizar em cada um de nós o ensejo para ele e, do mesmo modo, os traços esboçados.” (VIII, 25(2) – outono de 1877). Nos escritos dessa época – tanto nos póstumos quanto na obra *Humano* – o filósofo não se identifica ainda completamente com o espírito livre, mas procura pelos vestígios, pelos traços característicos mais típicos, que poderiam se desenvolver a partir de sua época, de modo a possibilitar a construção da “figura do espírito livre da atualidade”: “o espírito livre moderno não nasceu, como seus antecessores, da luta, mas da paz da dissolução, em que ele vê imerso todos os poderes espirituais do mundo antigo. Depois que essa grande virada (*Umschwung*) entrou na história, sua alma pode permanecer sem cobiça e quase sem necessidades, ele não almeja mais muito para si, (...) (VIII, 25(2)).

A libertação progressiva e radical de todas as cadeias que prendiam o espírito livre à vida e ao erro parece, de início, ser completamente negativa do ponto de vista prático, e vazia de qualquer conteúdo filosófico. Pode ele se manter na vida somente no elemento do conhecimento purificador?⁵⁴

O filósofo entende que o espírito livre, graças ao seu “bom temperamento”(cf. *MAI/HHI* 34, 109) ao sentido de leveza (*Leichtsinm*), não transformaria seu livramento no desespero e na autodestruição⁵⁵. Ele admite, desse modo, um *minimum* de vida, de

⁵³ Em vários póstumos de 1876 o filósofo enfatiza o caráter cético e incerto do espírito livre: “O espírito livre age pouco, disso decorre a incerteza em comparação com aqueles de caráter pleno” (VIII, 17(93) – verão de 1876). Todos os motivos que determinam a vontade dos espíritos aprisionados não são mais efetivos nele. (Cf. também VII, 17(50), 17(91), 16(47), 17(42) e VIII, 18(8) – setembro de 1876).

⁵⁴ Num póstumo da época de 1877-1878, o filósofo questiona se o homem do conhecimento pode livrar-se completamente de todo o passado: “...enquanto homens, nós não somos somente conhecimento” (VIII, 22(28) – primavera-verão de 1877).

⁵⁵ Para Peter Heller, à medida em que o espírito livre busca a ‘verdade’ nessa *única* vida, no nosso *único* mundo (renunciando a toda esperança supraterrana), ele desilude-se completamente quando reconhece a ausência de valor dessa busca: “Somente nesse tipo parecem mostrar-se, de modo puro, portanto, os

“paixão”, como condição para o conhecedor se manter na vida. Essa disposição interna de se dedicar completamente ao conhecimento e à busca da “verdade” possui um caráter ascético⁵⁶. Este é uma exigência tanto para o surgimento (*Entstehung*) quanto para a educação (*Erziehung*) do espírito livre. Quando o filósofo menciona a idéia de fundar uma espécie de mosteiro visando à educação do espírito livre, ele se distancia radicalmente de qualquer noção religiosa, mística ou transcendente, visto que o grau superior de tal educação consiste em “viver sob a perspectiva dominante do conhecimento” (VIII, 20(18)) – inverno de 1876-1877). A perspectiva do conhecimento expressa, desse modo, a compreensão própria de *esclarecimento* (*Aufklärung*) do filósofo, que não é marcada por um engajamento na sociedade ou na cultura, mas está intrinsecamente ligada ao ascetismo⁵⁷.

Somente mais tarde, contudo, (no inverno de 1882-1883, nos escritos preparatórios ao *Zarathustra* I) Nietzsche admitirá e assumirá explicitamente o “ascetismo da razão” do espírito livre:

“Ascetismo: formar somente a razão.
 Permitir a si mesmo somente as pequenas alegrias que perfazem o conhecimento – precaver-se de todas as outras (...)
 Tentativa de abarcar o homem e apreendê-lo como um ponto no vir-a-ser – não construir tudo em vista dele –
 Em favor das verdades pequenas e duras – rigor de soldado”.⁵⁸ (X, 6(1) – inverno de 1882-1883).

instintos *negadores* (o grifo é nosso) da vida do homem teórico: como radicalismo supremo, absurdo do conhecedor”. (Heller, P. *Von den ersten und letzten Dingen*, p. 423). Enquanto que no § 33 de *Humano I*, Nietzsche forneceria apenas um paliativo em face do problema ‘insolúvel’, não-resolvido do conhecimento, no § 34 (“Para consolo”), o filósofo buscaria uma solução, ou pelo menos abrandar a dissonância entre conhecimento e vida, na medida em que renuncia provisoriamente ao ideal de conhecimento, para retornar a uma posição afirmativa da arte e da ilusão. Cf. Heller, *op. cit.*, p. 431 e 436.

⁵⁶ Confira também VIII, 19(77) – outubro-dezembro de 1876, a menção nietzschiana aos „dez mandamentos do espírito livre” (*Die 10 Gebote des Freigeistes*).

⁵⁷ Na compreensão do espírito livre em sentido ascético, Nietzsche se aproxima de Pascal e de Montaigne. Apesar da oposição histórica explícita entre o ascetismo de Pascal e o ceticismo de Montaigne, Nietzsche vê uma aproximação entre ambas as posturas, na medida em que implicam um distanciamento ascético em relação ao mundo da sociedade, da cultura, dos hábitos.

⁵⁸ “*Ascetism: nur die Vernunft ausbilden*

sich die kleinen Freuden eingestehen, welche die Erkenntniß macht – alle anderen von sich abwehren. (...)

Versuch, vom Menschen abzusehn und ihn als Punkt im Werden zu fassen – nicht alles auf ihn hin zu konstruieren.

zu Gunsten der kleinen festen harten Wahrheiten – soldatische Strenge Schlichtheit “

O resultado desse ascetismo será: “não preciso acreditar em nada. As coisas não são passíveis de serem conhecidas” (X, 6(1) – inverno de 1882-1883). Nietzsche julgava nessa época que o próprio ceticismo radical permitiria superar o ‘desespero do conhecimento’: a libertação de todos os elos do passado desembocaria na criação (de novos valores). É uma outra perspectiva, portanto, que entra em jogo. Na época de *Humano*, contudo, ele afirma somente a condição de pairar sobre hábitos e costumes, o desligamento da ‘vida’, sem pressupor que esse estado seja uma etapa necessária para a criação.

No ascetismo do espírito livre há, a nosso ver, a limitação aos aspectos negativos da ciência. Malgrado algumas indicações afirmativas acerca da importância da ciência para a construção de uma cultura superior, o filósofo enfatiza nela o caráter desmistificador-destrutivo. A exigência científica de engendrar novos hábitos de compreender e de conceituar, segundo o “método severo da verdade”, não constituiria ainda a sabedoria prática (*die praktische Weisheit*). Do mesmo modo, a ciência não possibilitaria, por si só, a afirmação da vida, a criação (seja ela artística, ou criação de valores)⁵⁹. O conhecimento mais poderoso seria ainda o mais fraco em resultados (Cf. *VM/OS* 50). A pergunta pela possibilidade de realizar a transição para uma humanidade mais sábia (cf. *MAI/HHI* 107) aponta para o problema da relação entre vida e conhecimento. O conhecimento (a inteligência suprema ou sabedoria pura) e a vida (âmbito das paixões, do coração) não podem coexistir numa só pessoa: tal é a constatação do filósofo que pretende engendrar o espírito livre⁶⁰. Mesmo que o espírito livre pressinta como uma possibilidade futura a colheita dos frutos da árvore da sabedoria, sua tarefa consistiria, no entanto, em avançar no livramento, o que implicaria na limitação ao amargor do conhecimento. (Cf. *FW/GC* Pref. 1).

O ceticismo do espírito livre difere, no entanto, da dúvida metódica cartesiana por não admitir nenhuma evidência do *cogito* ou idéia clara e distinta. Constatando que ninguém possui a “verdade” em sentido metafísico, o espírito livre limita-se a tornar a decisão para o conhecimento e para a investigação um traço e propriedade do seu

⁵⁹ Essa inquietação quanto ao significado da ciência aparece com clareza em *A gaia ciência*, quando o filósofo se questiona: “Está a ciência em condição de fornecer novos motivos ao agir, depois que ela provou poder tomá-los e aniquilá-los?” (*FW/GC* 7). No final da *Gaia ciência* ele compreende também o mundo (mecânico) da ciência como um mundo “sem sentido”. (Cf. *FW/GC* 373)

⁶⁰ Cf. *MAI/HHI* 235. Espinosa e Jesus são compreendidos por Nietzsche como os que personificam, respectivamente, essas duas tendências – a do sábio mais puro e a do coração mais ardoroso.

caráter. (cf. *MAI/HHI* 464) Nietzsche só pode falar do *sentido da verdade* (*Der Sinn für Wahrheit*) enquanto expressão suprema dos fenômenos morais. Se não há nenhuma ‘verdade em si’, separada da atividade humana, seria possível, mesmo assim, avançar no “novo conhecimento” (de caráter ‘intuitivo’), na ‘visão interna’ (*Einsicht*) de que “tudo está em fluxo”, de que “tudo é necessário”. (cf. *MAI/HHI* 107)

O espírito que quer percorrer a senda do conhecimento não deve permitir que as paixões preponderem e se fixem em convicções ou crenças. Somente o espírito de investigação deve mover o asceta (cf. *MAI/HHI* p. 362). O espírito livre se torna, então, o andarilho (*der Wanderer*). Viajante sem meta, ele perambula no deserto de seu próprio livramento. O ‘nomadismo espiritual’ (*geistiges Nomadenthum*) através do estranho e do problemático expressa seu “heroísmo refinado” (*ein verfeinerter Heroismus*)⁶¹. Somente o “verdadeiramente livre no espírito”, “o pessimista do intelecto” conseguiria avançar no deserto sem prender-se a nada no mundo, seja a convicções, ou a cuidados e consolos de toda espécie. (cf. *VM/OS* 11); mesmo perambulando através de labirintos e precipícios, ele seguiria sereno e incólume ‘sua’ senda. Antes de serem motivos para o desespero, o mutável e o transitório seriam para ele fontes de prazer. O espírito livre do andarilho espera, contudo, por novas auroras, nas quais o mundo se lhe apresentasse em sua face transfigurada, e em que ele pudesse reconquistar o mundo das coisas próximas (cf. *MAI/HHI* 638). Entretanto, a busca da sabedoria parece impeli-lo sempre mais para longe da ação e da riqueza de perspectivas e aparências do mundo.

O ascetismo e a solidão da *vita contemplativa* são vistos como exigências do conhecimento. O conhecedor ascético deve permanecer na sua tarefa mesmo que necessite “sacrificar corajosamente a si mesmo e sua vida”. (*M/A* 459)⁶²

Na seção do *Andarilho e sua sombra* intitulada *Ao meio-dia* há, ao nosso ver, um tratamento enfático da relação entre o conhecimento e a vida. Numa referência tácita a si mesmo, à sua autocompreensão como espírito livre, Nietzsche traz à tona o estado de

⁶¹ Cf. *MAI/HHI* 291. Esse heroísmo do modo de pensar e de viver do espírito livre do andarilho é o heroísmo do conhecedor ascético.

⁶² Em *Aurora* há também uma investigação crítica do surgimento da vida contemplativa. Nas épocas bárbaras, o indivíduo isolado que, de tempos em tempos recaía na melancolia, era julgado como mau, ao mesmo tempo em que se reconhecia neles vestígios de forças divinas. Nas épocas anteriores à ciência, o distanciamento dos sentidos e os jogos da espiritualidade (como exemplo Nietzsche cita a admiração platônica pela dialética) propiciariam que o conhecimento se tornasse a “última meta na alma humana”, trazendo felicidade a seus inventores. (Cf. *M/A* 42 e 43)

conhecimento puro que um homem pode atingir ao meio-dia de sua vida. Este é o instante da sombra mais curta, em que o sol do conhecimento está no *zenith*. Nesse estado de conhecimento não há paixão, erro, ou desejo, ou seja, a vida está como que suspensa:

“Em torno dele há quietude, as vozes soam ao longe e mais longe; o sol aparece completamente inclinado sobre ele. Num prado oculto na mata ele vê o grande Pã dormindo; todas as coisas da natureza estão com ele adormecidas, com uma expressão de eternidade na face – assim lhe parece. Ele não quer nada, ele não se preocupa com nada, seu coração permanece quieto, somente seu olho vive, - ele é um morto com olhos despertados. Muito vê o homem, que jamais havia visto antes, e até onde ele vê, está tudo recolhido numa rede de luz, e do mesmo modo nela imerso. Ele sente-se feliz nesse estado, mas é uma felicidade pesada, muito pesada”.⁶³ (*WS/AS* 308)

Não se trata aí de um conhecimento determinado, positivo, que implique num avanço em relação à ciência ou que forneça motivos ao agir. Tal estado seria “quase sinistro e doentio”, posto que implica num distanciamento da vida, do próprio corpo. O mundo, com todos os seus objetos, perde, nessa “visão” do conhecedor, toda a sua materialidade e se funde numa rede de luz. Ao retornar de tal estado à vida, o homem reconheceria somente a impossibilidade do conhecimento puro, pois a vida o arrasta ao engano, nela tudo é perecível⁶⁴. O “desespero da verdade”, a tragédia do conhecimento, consistem na impossibilidade de ter um acesso cognitivo ao ‘mundo efetivo’. A ciência fornece apenas o conhecimento da universal inverdade em que o homem está imerso, e o reconhecimento de que as pretensas verdades são somente “os erros irrefutáveis dos homens” (*FW/GC* 265)⁶⁵.

⁶³ “Es wird still um ihn, die Stimmen klingen fern und ferner, die Sonne scheint steil auf ihn herab. Auf einer verborgenen Waldwiese sieht er den grossen Pan schlafend; alle Dinge der Natur sind mit ihm eingeschlafen, einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte – so dünkt es ihm. Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, - es ist ein Tod mit wachen Augen. Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben. Er fühlt sich glücklich dabei, aber es ist ein schweres, schweres Glück.”

⁶⁴ Em *Aurora* o filósofo admite também a “impossibilidade do conhecimento”. Dessa admissão resulta o desespero e o nojo em relação a essa situação paradoxal do homem que só pode reconhecer pela razão a irracionalidade e a ilogicidade da vida e do mundo. Cf. *M/A* 483).

⁶⁵ Cf. também *M/A* 71, onde o filósofo trata da “consciência de que todos os cursos do pensamento e do coração são sem esperança”.

O perigo com que o andarilho (asceta do espírito) se depara é o de se deter na errância infinita, no deserto de seu ceticismo⁶⁶. O ceticismo extremo do espírito livre, o deserto de sua libertação, constitui, a nosso ver, uma forma de niilismo. Não se trata aqui do niilismo em suas formas mais acabadas, pois não há o domínio irrestrito da negação e da destruição.

Ao pretender viver na luz pura do conhecimento sem a arte, sem as ilusões da moral e da religião, o espírito livre se depara com o nada, com o deserto de seu livramento. No diálogo com a sua sombra, o andarilho admite que ele está intimamente ligado a ela, e que o sol do conhecimento projeta sombras. Os frutos que ele colheu da árvore do conhecimento foram apenas a verossimilhança (*Wahrscheinlichkeit*) e a „livre aparência“ (*Freischeinlichkeit*). Não há, no entanto, nenhuma verdade, não há liberdade nem razão no mundo. Como consequência, arruína-se a fonte de força e prazer da humanidade, a saber, dos erros e ilusões da religião, da moral, da metafísica e da arte. O espírito que se consagra à ciência só pode falar do valor da verdade à medida em que se esforça por atingi-la (cf. *WS/AS* 5). Ele não atinge, contudo, nenhuma ‘verdade’ propriamente dita; o prazer do conhecimento seria um prazer em superar e vencer tais erros e ilusões, que aponta para um horizonte infinito, mas vazio. A sabedoria da sombra, que lhe diz que há ainda muita obscuridade no homem, torna-se parte de sua própria sabedoria. A sombra mostra ao andarilho repleto de interrogações o que há de mais louvável no homem: o seu caráter de conhecedor incansável e descobridor (cf. *WS/AS* II p. 538).

Entretanto, o espírito livre pretende ir além da dúvida. Se no início de seu percurso o espírito livre escolheu a condição ambígua do estar suspenso sobre todos os valores e crenças, ele pretende, contudo, ir além da dúvida e da ambigüidade⁶⁷. O ultrapassamento do ceticismo se daria através da constatação de que mesmo na dúvida extrema, há ainda uma vontade de saber oculta.

⁶⁶ O “judeu errante” (*der ewige Jude*) pode ser visto como uma figuração da errância infinita, do perambular sem alvo e sem meta. Tal figura retorna ainda no *Zarathustra* IV, na seção “A sombra”, enquanto sombra do niilismo que acompanha Zarathustra.

⁶⁷ Concordamos com Karl Löwith que, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche pretende ir além da dúvida e, mesmo que de um modo implícito, ele espera colher os resultados do conhecimento. Entretanto, somente em *Aurora*, e mais claramente a partir de *A gaia ciência*, ele estabelece, em termos filosóficos, a relação entre a negação (tarefa do espírito livre) e a criação. Löwith afirma, de modo precipitado a nosso ver, que já em *Humano* há a relação entre a negação lógica do mundo e a „metafísica da afirmação do mundo do eterno retorno“ (Cf. Löwith, Karl. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*, p. 141).

No diálogo entre Pirro e o ancião em *O andarilho e sua sombra* há uma análise elucidativa acerca da relação entre a desconfiança e a busca da verdade:

“O ancião: - Queres pois ser o mestre da desconfiança diante da verdade?

Pirro: - Da desconfiança, como jamais houve no mundo, da desconfiança de tudo e de todos. É o único caminho para a verdade. (...) Não creia que ele vos conduza para árvores com frutos e para belos prados. Pequenos e duros grãos encontrareis nele – estes são as verdades: ao longo de décadas necessitareis devorar as mentiras. Mas aqueles grãos serão semeados e enterrados; talvez haja um dia da sua colheita. Ninguém pode *prometê-lo*, pois seria um fanático”.⁶⁸ (*WS/AS* 213)

Ao ouvir o comentário do ancião, que vê fanatismo em suas palavras, Pirro se cala e ri. Nesse pequeno diálogo há a admissão de um impasse entre o espírito científico do espírito livre e a vontade de chegar à verdade, por mais modesta que ela seja. No desenvolvimento progressivo no caminho da sabedoria, o espírito que quer se tornar completamente livre se depara com o perigo de se aprisionar a paixões ou apetites que também anseiam à libertação, ou seja, à vida e ao erro. Do *minimum* de paixão que ele admite em sua vida, e nos limites do conhecimento, ele manifesta um heroísmo refinado⁶⁹.

Apesar de predominarem os aspectos negativos/niilistas do conhecimento, há na filosofia do espírito livre a busca incontida por novos mundos, por novos horizontes de experimentação. Nietzsche reconhece que a partir do(s) espírito(s) livre(s) se abre uma via descomunal de experimentação, que, contudo, não significa uma postura afirmativa ou criativa, mas um grande ponto de interrogação. Enquanto precursores, tais seres - os aeronautas do espírito - aguardam por outros mais fortes, que possam ir mais

⁶⁸ “ *Der Alte*: Willst Du den der Lehrer des Misstrauens gegen die Wahrheit sein? – *Pyrrhon*: Des Misstrauens gegen Alles und Jedes. Es ist der einzige Weg zur Wahrheit. (...) Glaub nicht, dass er euch zu Fruchtbäumen und schönen Weiden führe. Kleine harte Körner werdet ihr auf ihm finden, das sind die Wahrheiten: Jahrzehende lang werdet ihr die Lügen händevoll verschlingen müssen, um nicht Hungers zu sterben, ob ihr schon wisset, dass es Lügen sind. Jene Körner aber werden gesäet und eingegraben, und vielleicht, vielleicht giebt es einmal einen Tag der Ernte: Niemand darf ihn *versprechen*, er sei denn ein Fanatiker.”

⁶⁹ Nietzsche admite que o espírito livre, apesar de mergulhar completamente no elemento do conhecimento, necessita, de tempos em tempos, dar liberdade a seus apetites para, desse modo, manter a vida. Tal modo de proceder não significa, contudo, a afirmação do erro e da cegueira inerentes à vida, mas estaria a serviço do conhecimento. Cf. *MAI/HHI* 291.

adiante nesse caminho descomunal de experimentação. O filósofo se pergunta, então, para onde esse caminho conduz: "- para lá, onde todos os sóis da humanidade até aqui declinaram? Navegando para o oeste, esperavam encontrar as Índias... destino: naufragar no infinito? Ou? - " (*M/A* 575)

Não se trata, na filosofia experimental nietzschiana que aí se esboça, de experimentação no sentido científico-hipotético moderno, mas de um *experimento* consigo mesmo: "nós devemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade deve fazer isso consigo mesma! As maiores vítimas do conhecimento não foram ainda ofertadas"! (*M/A* 501). A vida mesma passa a ser compreendida como um 'experimento do que conhece', como um *meio do conhecimento* (*ein Mittel der Erkenntnis*):

"De ano a ano, acho a vida, ao contrário, mais verdadeira, mais desejável, mais misteriosa – a partir daquele dia, em que o grande libertador veio a mim, aquele pensamento, de que a vida deveria ser um experimento do que conhece – e não um dever, não uma fatalidade – não um engano!"⁷⁰ (*FW/GC* 324).

Com o anúncio da "morte de Deus"⁷¹ (*FW/GC* 125), não só se consuma o livramento do espírito livre de todo o passado, mas abre-se também um horizonte infinito e incerto, que aponta para além de si, das fronteiras de seu ceticismo. A "morte de Deus", nesse sentido, implica no abandono e na negação de todo sentido e segurança que Deus, tido como a verdade suprema, significava para a vida humana. Abandonando a terra firme de toda tradição e herança e o sol da crença no conhecimento da verdade suprema, o homem se depara tanto com a ameaça de perambular eternamente no nada quanto com a tarefa positiva de se engendrar a si mesmo, de se tornar senhor de si. A sabedoria niilista do espírito livre tem como resultado: o livramento de todas as cadeias do passado é um livramento que conduz aos desertos da negação. O ceticismo não conduz somente à filosofia da negação lógica do mundo, mas também à crítica destruidora de todas as produções humanas, de todas as formas humanas de vida, de seus valores e crenças.

⁷⁰ "Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr wahrer, begehrenswerther und geheimnissvoller, - von jenem Tage an, wo der grosse Befreier über mich kam, jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe – und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängniss, nicht eine Betrügerei!"

⁷¹ Confirma também os escritos preparatórios e os póstumos de 1881, nos quais podemos perceber diferentes formulações da "morte de Deus", no modo como ela aparece no § 125 de *A gaia ciência*: IX, 12(21), 12(77), 14(25) e 14(26) – outono de 1881.

Enquanto o "maior dos acontecimentos recentes" (*grösstes neueste Ereignis*), a morte de Deus teria como consequência, na ótica nietzschiana, o ensombrecimento, uma série descomunal de eventos negativos: destruição, decadência, rupturas, comoções. (cf. *FW/GC* 343) Para os filósofos e "espíritos livres" (*freie Geister*) - entre os quais Nietzsche se compreende -, as consequências imediatas desse acontecimento seriam, no entanto, o oposto do obscurecimento niilista:

“... as consequências imediatas desse evento *para nós*, não são, ao contrário do que se poderia esperar, nada tristes e ensombrecedoras, mas antes são como uma espécie nova, difícil de descrever, de luz, de felicidade, facilidade, serenidade, encorajamento, aurora... (...) – eis que enfim o horizonte nos aparece novamente livre (...). Toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, *nosso* mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto ‘mar aberto’ ”⁷² (*FW/GC* 343).

Há que se notar que, mesmo nessa conotação "madura", o espírito livre não assume a tarefa criativa/afirmativa, mas possui somente coragem e disposição para lançar-se no horizonte livre, ou no mar aberto, para a experimentação no conhecimento, mesmo que necessite enfrentar o obscurecimento niilista, ou seja, também todas as consequências negativas da morte de Deus.

A mudança de emprego do termo *Freigeist* para *der freie Geist* aponta para uma profunda modificação de seu significado. Enquanto na primeira acepção o filósofo tinha em vista o engendramento do(s) espírito(s) livre(s) em geral, na segunda acepção há a progressiva identificação do filósofo com o *tipo* espírito livre, que passa a ser porta-voz de seus novos pensamentos, e assume uma conotação mais positiva: a de legislador, de filósofo do futuro. Com o ultrapassamento do ceticismo, há também o abandono do projeto de construir *unicamente* a partir da ciência e do esclarecimento um novo tipo de homem. Em *Aurora* o filósofo formula claramente essa mudança: "Tu cessaste de ser cético, pois negas, assim aprendes novamente a dizer sim". (*M/A* 471)

Embora a questão da negação e da afirmação tenha sido posta já em *Humano*, ela fica ali, por assim dizer, em segundo plano. No final do primeiro livro de *Humano* o filósofo considera que o conhecimento puro (*das reine Erkennen*) guia ao desengano,

⁷² “... die Folgen (dieses Ereignis) für *uns* sind, umgekehrt als man vielleicht erwarten könnte, durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe (...) – endlich erscheint uns der Horizont wieder

visto que todas as invenções da humanidade seriam frutos dos erros da religião e das artes. Esse conhecimento de que a vida humana está imersa no erro conduziria à "filosofia da negação lógica do mundo" (cf. *MAI/HHI* 29). O filósofo se pergunta, então: "Não se torna, desse modo, nossa filosofia em tragédia?" (*ibid.*, 34) O desfecho de tal tragédia seria incerto, pois a "negação lógica do mundo" (modo como é formulado ali o 'pessimismo teórico') pode guiar tanto à afirmação prática quanto à negação prática do mesmo, enquanto vontade de morte. O espírito livre (*der Freigeist*), no entanto, não enceta nenhum desses caminhos, pois se detém no ceticismo, não assumindo os resultados de tal filosofia (da negação lógica do mundo). Em tal ceticismo, malgrado a suspeita inicial de que a verdade é inimiga da vida, havia a pressuposição tácita de que é possível livrar-se progressivamente dos erros herdados, em direção a um novo tipo de homem.

Entretanto, quando o espírito livre (*der freie Geist*) reconhece que o conhecimento é uma paixão⁷³, ele trata o ato de negar como necessário para a afirmação: "Em favor da crítica - Nós negamos e temos que negar, porque algo em nós vive e quer se afirmar, algo que nós talvez ainda não conhecemos, ainda não vemos" (*FW/GC* 307).

Redimido do ceticismo, o conhecedor retornaria a si mesmo com instintos mais saudáveis, com disposição para negar e afirmar: "A: Eu retorno mais corajoso e mais sadio, com instintos reconquistados, a partir de um ceticismo moral geral" (*M/A* 477). A tragédia do conhecimento poderia, nessa perspectiva, ter seu desfecho através do pensamento da humanidade que se sacrifica a si mesma. O entusiasmo do conhecimento atingiria tal elevação, de modo que o conhecimento da verdade poria como meta até mesmo o sacrifício de toda humanidade. (cf. *M/A* 45 e 429) O conhecimento que se transmutou em paixão faria com que ela se sentisse consolada, mais sublime, mesmo sabendo que ela sucumbiria a tal paixão. Para a humanidade só haveria, então, duas alternativas: "ou sucumbir por uma paixão ou por uma fraqueza" (*M/A* 429)⁷⁴.

frei, (...) jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so 'offnes Meer'. – "

⁷³Nesse sentido, o filósofo afirma em *A gaia ciência*: "Essa pulsão e ímpeto para o verdadeiro, efetivo, não-aparente, para a certeza!... Obscuro e apaixonado impulso!" (*FW/GC* 309)

⁷⁴Em vários póstumos de 1880, o filósofo também aponta para as consequências auto-destrutivas da paixão do conhecimento: "Sim, nós sucumbimos por essa paixão! Entretanto, isso não é nenhum argumento contra ela". (...) Nós sucumbimos como homens e como humanidade". (IX, 7(171); cf. também IX, 7(197) e IX, 7(302) - final de 1880).

Não se trata mais aqui de entusiasmo por um conhecimento puro e desinteressado. O conhecimento do mundo não está dissociado do conhecimento de si mesmo, pois "somente no fim do conhecimento de todas as coisas o homem chegará ao conhecimento de si mesmo. As coisas são somente as fronteiras do homem" (*M/A* 48). Perdendo a si mesmo e peregrinando no estranho, o homem do conhecimento reencontrará a si mesmo e verá em todo o passado as metamorfoses de seu *ego*.

“ – Assim o conhecimento de si se torna conhecimento de tudo, em vista de todo o passado: assim como, segundo uma outra ordem de considerações, aqui apenas sugerida, determinação e educação de si, nos espíritos mais livres e de olhar mais longínquo, poderia tornar-se um dia determinação de tudo, em vista de toda a humanidade futura”.⁷⁵ (*VM/OS* 223)⁷⁶

No final de *O andarilho e sua sombra*, apesar de não haver referência à humanidade futura, mas aos seres individuais, esse movimento de perder a si mesmo / retornar a si mesmo, é caracterizado por sua circularidade: "Somente quando se tiver encontrado a si mesmo, deve-se, de tempos em tempos, saber perder-se a si mesmo ..."

Ao contrário dos que continuam aprisionados à moral e aos costumes, o espírito livre é considerado um indivíduo singular (*der Einzelne*) (cf. *WS/AS* 350). Para atingir a liberdade madura do espírito, a autodeterminação e o autodomínio, o espírito livre necessita não só perder-se a si mesmo, mas também afastar-se de todo o seu passado, seja de seu passado animal, dos hábitos, das crenças. No final de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche afirma que o homem somente “desaprendeu” a se comportar como um animal graças às cadeias que lhe foram postas, quais sejam, os erros e representações morais, metafísicos e religiosos. O homem, contudo, não se libertou ainda totalmente de seu passado, pois sofre ainda da “doença das cadeias” (*Ketten-Krankheit*). Nessa visão, a liberdade madura do espírito, a imersão e ocupação com o si mesmo superior (*mit dem höheren Selbst*) seria uma prerrogativa dos homens mais nobres (cf. *WS/AS* 350). O filósofo assume nos escritos posteriores, então, sempre com mais rigor e decisão, a tarefa de radicalizar a crítica aos valores e metas da moral e das

⁷⁵ “ – So wird Selbst-Erkenntniss zur All-Erkenntniss in Hinsicht auf alles Vergangene: wie, nach einer andern, hier nur anzudeutenden Betrachtungskette, Selbstbestimmung und Selbsterziehung in den freiesten un weitest blickenden Geistern einmal zur All-Bestimmung, in Hinsicht auf alles zukünftige Menschenthum werden könnte.”

⁷⁶ Cf. também *WS/AS* 306.

religiões, principalmente da cristã⁷⁷, em que a doença das cadeias se mostra mais firme e persistente. Nesse sentido, o espírito livre pode ser considerado o tipo superior de homem, na medida em que ele, após a perambulação pelo estranho, radicaliza a busca de si mesmo (*Selbstsucht*).

A paixão (entusiasmo, ânsia) do conhecedor é, desse modo, a paixão de “um si mesmo (*Selbst*) que deseja tudo, um si mesmo que quer abarcar também todo o passado, que não quer perder nada” (*FW/GC* 249). Essa paixão, longe de ser serenojovial, é um impulso sombrio, doloroso e apaixonado (cf. *FW/GC* 309). Antes de serem empecilhos, o sofrimento e a dor possuem valor para o conhecimento, devido à tensão intelectual extraordinária e à elevação do sentimento de poder que elas ocasionam. (cf. *M/A* 114) O filósofo chega a caracterizar tal conhecedor como “o Don Juan do conhecimento”, pelo fato de que ele teria ânimo “até para as estrelas supremas e mais distantes do conhecimento, (...) até para a dor absoluta do conhecimento” (*M/A* 327).

Num fragmento póstumo do outono de 1881, Nietzsche procura compreender a *paixão do conhecimento* (*die Leidenschaft der Erkenntnis*) como uma condição ambígua, de caráter trágico, em que o conhecedor não conseguiria ainda harmonizar vida e conhecimento:

“A paixão do conhecimento vê a *si* mesma como *objetivo* da existência. Caso negue os objetivos, ela verá a si mesma, então, como o *resultado mais valioso* de todos os acasos. *Negar*á ela os valores? Poderá ela afirmar *ser* o gozo supremo? Ou *buscá-lo*? (...) O conhecedor *anseia* pela união com as coisas e se vê *separado* delas – esta é sua *paixão* (grifo nosso). Ou deve ele dissolver tudo em conhecimento ou dissolver a si mesmo nas coisas – essa é sua *tragédia* (grifo nosso) (no último caso sua morte) e seu *pathos*. No primeiro sua aspiração de *tornar* tudo espírito”⁷⁸ (IX, 11(69) – outono de 1881).

A admissão dessa ambigüidade é também a da não-realização do projeto do espírito livre de desvendar “o mundo claro, próximo, mais próximo do saber”, “de habitar os campos luminosos da natureza e do espírito” (*WS/AS* 350). Haveria, desse

⁷⁷ Com esse intuito, o filósofo julga necessário repetir o movimento de pensamento que ocorreu há alguns milênios na Índia, no bramanismo e no budismo, em que não só os deuses, mas também todos os sacerdotes foram postos de lado (cf. *M/A* 95, 96).

⁷⁸ “Die Leidenschaft der Erkenntniß sieht sich als Zweck des Daseins – leugnet sie die Zwecke, so sieht sich als werthvollstes Ergebniß aller Zufälle. Wird sie die Werthe leugnen? Sie kann nicht behaupten, der höchste Genuß zu sein? Aber nach ihm zu suchen? (...) Der Erkennende verlangt nach Vereinigung mit den Dingen und sieht sich abgeschieden – dies ist seine Leidenschaft. Entweder soll sich alles in Erkenntniß auflösen oder es löst sich in die Dinge auf – dies ist seine Tragödie (letzteres sein Tod und dessen Pathos). Ersteres sein Streben, alles zu Geist zu machen.”

modo, no início dos anos 80, o reconhecimento de que os campos luminosos da natureza estão separados dos do espírito, e que o mundo mais próximo não é ainda o mundo das aspirações distantes do espírito livre.

A paixão e a tragédia do conhecedor, em ambos os pólos da oscilação entre o *pathos* da morte e a separação das coisas (sua dissolução em conhecimento e espírito), parecem permanecer na unilateralidade da negação e da crítica. Em sua nova configuração de conhecedor apaixonado, o espírito livre (*der freie Geist*) se depara não só com a ameaça de se destruir a si mesmo, mas também com a desilusão e com a melancolia (cf. *M/A* 341). Diante das conseqüências niilistas de tal conhecimento, ele reconhece “a vantagem no desconhecer” (*ibid.*).

Para manter-se na vida e não perecer na busca do conhecimento, o espírito livre e conhecedor atribui sua “última gratidão para a arte”. Na medida em que a ciência possibilita a visão de que “o erro é uma condição da existência que conhece e existe”, ela poderia guiar à autonegação do homem, visto que aniquilaria toda a ‘realidade’, e mostraria ao homem sua condição fugaz de permanecer irremediavelmente preso ao erro, à aparência, malgrado seu impulso ao conhecimento.

Nos anos de andança, de restabelecimento e de livramento dos enganos da juventude, Nietzsche traz à luz uma nova concepção de arte e de artista. A arte é vista somente como uma invenção, como um artifício, graças ao qual o homem consegue suportar a existência:

“*Nossa última gratidão para com a arte - Se não tivéssemos declarado boas as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro: a compreensão da universal inverdade e mendacidade, que agora nos é dada pela ciência - a compreensão da ilusão e do erro como uma condição da existência que conhece e que sente -, não teria podido ser tolerada. A lealdade teria o nojo e o suicídio por conseqüência. Mas agora nossa lealdade tem uma potência oposta, que nos ajuda a desviar tais conseqüências: a arte como boa vontade com a aparência*”⁷⁹. (*FW/GC* 107)

⁷⁹ “*Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst. - Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird - die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins -, gar nicht auszuhalten. Dir Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Num aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Consequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine*”.

Na metafísica de artista da juventude era o pessimismo teórico, de fundo dionisiaco, que expressava o conhecimento (intuitivo) da fugacidade e da transitoriedade das aparências. Após 1876 é a ciência (o esclarecimento lógico-conceitual da existência que ela propicia) que mostra a necessidade universal da mentira e do erro⁸⁰. A tese de que a existência é suportável ainda “somente enquanto fenômeno estético” é mantida, mas a compreensão de arte (ou fenômeno estético) é radicalmente modificada.

A arte é necessária porque o homem, “no último fundamento”, é pesado e sério demais (cf. *FW/GC* 107). Não se trata aqui da metafísica de artista do *Nascimento da tragédia*, de seu projeto de afirmação incondicional do mundo e da existência enquanto fenômenos estéticos, nem de sua compreensão própria de artista e de gênio. Trata-se aqui de uma “distância artística” (*eine künstlerische Ferne*), em que a arte não é superiora à ciência, mas somente um contrapoder (*Gegenmacht*). A paixão do conhecimento, que passa a constituir a força dominante, impele o homem a descobrir conhecimentos e verdades insuspeitadas, proibidas, até mesmo nocivas. A arte seria o ‘contraponto’ à seriedade e ao peso desse conhecimento. A arte zombeteira, pueril, dançante e bem-aventurada propicia a distância necessária para que o homem se mantenha alegre e sereno em sua sabedoria, para que tenha liberdade em relação a todos os ideais e se sustente por sobre a moral.

A admissão da arte, da “distância artística” tem, em *A gaia ciência*, a função de contraposição ao impulso ilimitado ao conhecimento. Assim sendo, quando o filósofo admite ainda ser artista e criador⁸¹, ele está se referindo à necessidade de mascarar, de transfigurar, de admitir – com boa vontade – a aparência (*Schein*) e as ilusões. Tais conceitos de criação e de arte são provisórios. A paixão do conhecimento ainda impele

⁸⁰ As análises de Heidegger acerca da compreensão nietzschiana da arte enquanto afirmação da aparência, da ilusão e do erro são desenvolvidas no intuito de confrontar Nietzsche com as noções tradicionais da arte – principalmente com a platônica –, a partir do horizonte da metafísica ocidental. Analisando o “desacordo patético entre arte e verdade” na filosofia nietzschiana, Heidegger não se preocupa tanto em mostrar o caráter original e decisivo dessa consideração de arte no pensamento de Nietzsche. Ele compreende a afirmação dela enquanto ilusão, em detrimento da verdade enquanto platonismo invertido, procurando situar Nietzsche no horizonte da metafísica ocidental. A criação artística superior, que em Nietzsche teria sua realidade última na embriaguez dionisiaca, é vista por Heidegger como um apego ao mundo sensível (condenado por Platão). Não há em Heidegger nenhuma consideração acerca das reais tentativas de Nietzsche de superar a dicotomia sensível – supra-sensível. Assim, ele não leva em conta as mudanças da compreensão da arte do jovem Nietzsche, para o Nietzsche da *Gaia Ciência* e, finalmente, para o Nietzsche maduro, em sua tentativa de engendrar um pensamento de cunho artístico, a partir de *Assim falava Zaratustra*.

⁸¹ Cf. *FW/GC* 57, 58, 59, 77, 80, 107.

o espírito livre para a autodeterminação, para a “incorporação” do conhecimento (cf. *FW/GC* 347). Ele se apercebe que não é mais possível pensar o mundo como um ser vivo, nem como uma máquina, mas reconhece, em contrapartida, que “o caráter inteiro do mundo é, por toda a eternidade, o caos”. (cf. *FW/GC* 109) O mundo, no entanto, não se tornaria, por causa disso, sem valor. Mesmo que na origem do conhecimento estejam os “antiquíssimos erros fundamentais incorporados”, o filósofo quer se lançar novamente ao mundo, reencontrar a natureza em sua plenitude. Ele se pergunta, então, se o conhecimento não poderia atuar como condição de vida, em que medida o ‘conhecimento da verdade’ também seria uma potência, ou seja, em que dimensão ele atua como um sentimento de potência, como vida. Nesse sentido, ele admite que o impulso para a verdade (*der Trieb zur Wahrheit*) torna-se, ao lado do impulso aos erros, uma potência que pode manter a vida. Com isso, o filósofo busca superar a pretensa oposição entre conhecimento e vida – tal como ela foi posta em *Humano, Aurora* e no início de *A gaia ciência* – através de um novo experimento, de uma nova questão: “Em que medida a verdade admite a incorporação?” (*FW/GC* 109)⁸².

O conhecimento seria, nessa perspectiva, mais que um meio. À diferença da tradição, que via no conhecimento um meio para a virtude, para a prática da vida (cf. *FW/GC* 123), para o espírito liberto, o conhecimento é uma paixão que visa ao domínio de si (*Selbstbeherrschung*), à autodeterminação (*Selbstbestimmung*), à experimentação consigo mesmo⁸³.

O pensamento libertador é aquele que diz: “a vida deveria ser um experimento do conhecedor” (*FW/GC* 324). Nesse pensamento, nessa experimentação **o filósofo identifica o espírito livre à sua própria filosofia**⁸⁴, a si mesmo, e à sua tarefa futura de criar: “nós precisamos tornar-nos quem somos, - os novos, os únicos, os incomparáveis, os legisladores de si mesmos, os criadores de si mesmos” (*FW/GC* 335). Para tornar-se criador, legislador, seria necessário também uma nova física, uma nova consideração da

⁸² Cf. também *JGB/BM* 39, onde o filósofo se pergunta acerca da “incorporação” da verdade: “Quanto de verdade suporta um espírito? Até que ponto ele tem necessidade de falsificá-la?”. Cf. também *M/A* 424, a compreensão nietzschiana de verdade enquanto “grau de potência”.

⁸³ Com esta perspectiva, o filósofo afirma no livro IV de *A gaia ciência*: “nós mesmos queremos ser nossos próprios experimentos e cobaias”. (*FW/GC* 319) Também no § 51 dessa obra, ele acentua o caráter experimental de sua filosofia: “Não posso mais ouvir falar de todas aquelas coisas e perguntas que não admitem experimento. Esse é o limite do meu “sentido da verdade” (*Wahrheitssinnes*), pois lá a coragem perde seus direitos”. (*FW/GC* 51)

⁸⁴ Assim sendo, as “transmutações” do espírito livre configuram também profundas modificações no pensamento do filósofo.

natureza: “... e para isso precisamos nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é conforme a leis e necessário no mundo, precisamos ser físicos para podermos ser criadores naquele sentido.” (FW/GC 335)

A partir de 1882 – da época de elaboração do livro IV de *A gaia ciência* - há uma ênfase maior no caráter criativo-afirmativo do projeto filosófico nietzschiano. As breves menções dos escritos anteriores, do período intermediário, não constituem um projeto maduro de criação, seja artística ou de valores; elas possuem, contudo, um caráter embrionário e até mesmo preventivo, apontando para a necessidade de compatibilizar negação e afirmação, criação e aniquilamento⁸⁵. Na filosofia do espírito livre não há, propriamente, nem negação, aniquilamento, nem criação ou afirmação.

Na configuração mais madura do espírito livre, do modo retrospectivo e crítico dos prefácios de 1886, no livro V de *A gaia ciência* e em *Para além de bem e mal* (principalmente no cap. “O espírito livre”), há o reconhecimento de que, no limite extremo de sua experimentação, o espírito livre (*der freie Geist*) aponta para a necessidade de criar e de aniquilar. Entendemos que se trata aí de uma compreensão tardia, distinta da compreensão anterior. Há ali uma ‘ilusão de ótica’, na medida em que Nietzsche não compreende mais o espírito livre como uma tentativa própria de construir um tipo superior de homem. Na perspectiva tardia (após o *Zarathustra*), o filósofo passa a compreender o “tipo do espírito livre” (*Typus des freien Geistes*), assim como os escritos do período intermediário, como a abertura de “acesso para a compreensão de um tipo ainda mais elevado e difícil (...) – nenhum outro caminho conduz à compreensão de ---⁸⁶” (XII, 2(17) – outono de 1885-outono de 1886).

No segundo capítulo de *Para além de bem e mal*, podemos perceber essa nova compreensão do espírito livre, e sua relação com os novos temas e questões do período da maturidade. Ao admitir o perigo extremo do espírito livre – o de deter-se no deserto do próprio livramento – Nietzsche aponta para a necessidade de transição para um novo gênero de filósofos, os filósofos do futuro, que possibilitariam a “elevação da espécie humana” (*JGB/BM* 41). Nessa perspectiva, os espíritos livres – entre os quais o filósofo se assume - são compreendidos como precursores dos “filósofos do futuro” – aos quais somente caberia a tarefa criativa. (cf. *JGB/BM* 44) À diferença dos pretensos “espíritos

⁸⁵ Cf. *MAI/HHI* 29; *M/A* 471 e *FW/GC* 58.

⁸⁶ Conforme convenção adotada por Colli e Montinari, é empregado o símbolo (---) para frases incompletas nos fragmentos póstumos. Cf. *KSA* VII, Observação preliminar, p. 8.

livres”, dos livres-pensadores, escravos do gosto democrático e das idéias modernas, os filósofos do futuro (*die Philosophen der Zukunft*) deveriam possuir as características do espírito livre, do modo próprio como Nietzsche o compreende - : como amigos da solidão, imorais, investigadores, ousados, curiosos, nômades. (cf. *ibid.*, 44)

Na compreensão tardia de espírito livre⁸⁷, o conhecimento é ainda admitido como instinto mais forte (cf. *JGB/BM* 26). Entretanto, os limites da ciência são apontados com mais clareza. Também o mundo da ciência é considerado como um mundo falsificado, visto que no fundo da vontade de saber está a vontade de não-saber, de permanecer no erro, na vida (cf. *JGB/BM* 24). No entanto, apesar de admitir ainda o caráter de erro do mundo, o filósofo passa a admitir somente “graus de aparência” (*JGB/BM* 34). Há, nessa ótica, não só a recusa à coisa em si, aos opostos metafísicos; há também a admissão de que o conhecimento é um impulso, e a suposição de que somente os impulsos (*Triebe*) são reais (cf. *JGB/BM* 36). A posição da vontade de potência, enquanto impulso e força motriz, é determinante na filosofia madura de Nietzsche, e está vinculada tanto ao projeto criativo-afirmativo quanto ao projeto crítico-destruidor.

A constatação de que o conhecimento humano repousa sempre sobre impulsos guia, por um lado, ao “desespero da verdade”, visto não ser possível conhecer o mundo em sua efetividade. Por outro lado, essa constatação aponta também para a força criativa do homem do conhecimento, qual seja, o seu caráter artístico e moral. A arte e a moral remetiam, já na ótica nietzschiana do período intermediário, ao mundo da aparência (o único admitido como existente). A partir de 1883, o filósofo passa a valorizar sempre mais esta força criativa, principalmente no que diz respeito à criação de valores (morais). O homem mesmo *cria* o mundo que lhe diz respeito: “Nós, que pensamos e sentimos, somos aqueles que efetiva e incessantemente nada mais fazemos a não ser isso: o mundo inteiro de estimativas, de cores, pesos, perspectivas, graus, afirmações e negações que crescem eternamente” (*FW/GC* 301). A força ativa (*vis activa*) atuaria até mesmo nos contemplativos e ascetas, pois estes “necessitam” continuamente poetizar e mascarar sua vida⁸⁸. Já o homem europeu, que vive numa época de transição (cf.

⁸⁷ Com a posição do eterno retorno do mesmo, da morte de Deus, do niilismo e da vontade de potência, o espírito livre passa a ser compreendido como uma característica necessária (enquanto crítica) dos projetos filosóficos da maturidade do filósofo.

⁸⁸ Nietzsche pergunta, nesse sentido, ainda em *Humano, por quem* poderia suportar a desarmonia entre conhecimento e vida. Como resposta ele coloca: “Certamente, somente um poeta: e poetas sabem sempre consolar a si mesmos”. *MAI/HHI* 33

FW/GC 356), se tornaria sempre mais artista e ator, tendo prazer no mascaramento e na falsificação. Nessa consideração, a arte não é colocada em primeiro plano, na medida em que o filósofo a julga como uma traço e uma característica tanto do asceta, quanto do homem moderno ou do espírito livre. Essa estimativa da arte aponta também para o caráter perspectivo da existência (*der perspektivistische Charakter des Daseins*).

Quando o filósofo declara que não há “nenhuma existência sem interpretação, sem sentido”, ele está afirmando que todo o acesso ao mundo é perspectivo. Desse modo, haveria infinitas perspectivas de acesso ao mundo, ou seja, infinitas possibilidades de interpretação do mundo. (cf. *FW/GC* 369 e 374)

Admitir a impossibilidade do “conhecimento ascético”, ou seja, de um conhecimento puro, desprovido de qualquer impulso, instinto ou interesse vital, significa admitir também a impossibilidade de o espírito livre manter-se no ceticismo, na atmosfera fria do conhecimento. Não só o olhar tardio/maduro de Nietzsche aponta para as fronteiras da filosofia do espírito livre e de seu pretense esclarecimento; no próprio desenvolvimento do ceticismo mostra-se o caráter impulsivo do conhecimento ascético. Ao se distanciar do mundo ilusório da moral, da arte, da religião e da metafísica, o espírito livre redescobre a si mesmo e ao mundo dos impulsos atuando até na sua busca do conhecimento e no seu pretense ceticismo⁸⁹.

Entretanto, se a filosofia do espírito livre é ultrapassada, através da admissão do caráter impulsivo do conhecimento ascético, abrem-se, com isso, tanto o caminho que guia à crítica e à destruição quanto o caminho que guia à afirmação do “mundo”. Nietzsche defende, desse modo, um novo e próprio conceito de ascetismo: enquanto tentativa de viver sem moral, de libertar-se dela, o ascetismo é um ensaio, uma condição, um recurso provisório para atingir uma perspectiva “para além de bem e

⁸⁹ Em póstumos do inverno de 1882-1883 Nietzsche entende o ascetismo como tentativa de “engendrar somente a razão (X, 6(1) – novembro de 1882-fevereiro de 1883), ou como “ensaio de viver sem moral” (X, 6(2)). Como conseqüências práticas desses ensaios, o filósofo enumera: a pobreza e a severidade de soldado, o desespero e a proximidade da morte. (Cf. X, 6(4)) O espírito livre conseguiria superar o desespero resultante graças ao seu ceticismo. Entretanto, mesmo no seu ceticismo, mesmo não necessitando crer em nada e contentando-se com “pequenas verdades, firmes e duras”, ele descobre em todos os impulsos “moral viva, força impulsora” (X, 6(1)). Desse modo, podemos perceber um importante passo no pensamento nietzschiano do período intermediário: “Agora nós reconhecemos a filosofia do espírito livre (*Freigeisterei*) como moral” (X, 6(4)), “nós mesmos impelimos a moral adiante – a vida em nós nos constrangeu”. É importante notar aqui que a moral não é considerada somente um erro ou uma representação que, juntamente com os erros da metafísica, da religião e da arte, teria sido valiosa para os “espíritos aprisionados” manterem sua vida. A moral é considerada agora, de um modo mais amplo, como uma condição de vida, como uma força impulsora – inclusive para o espírito livre.

mal”, para a tarefa do que cria e coloca novos valores (*der Schaffende und der Werthansetzende*)⁹⁰.

A compreensão nietzschiana do “mundo” se torna, desse modo, mais profunda e complexa, conduzindo a novos impasses. É profunda, pois reconhece que a ciência mesma repousa na crença metafísica na verdade. Este ato de crer na ciência (entenda-se aqui a ciência moderna da natureza)⁹¹ passa a ser visto, então, como um problema moral, a partir do qual um novo círculo de perspectivas se abre (cf. *FW/GC* 344). É complexa, pois mostra que o mundo (mecânico) da ciência, a que a vontade incondicionada de verdade se refere, é um mundo sem sentido. Afirmar esse mundo, ou seja, se ater à interpretação científico-mecânica do mundo, implicaria em negar o mundo da vida (*die Welt des Lebens*), ou seja, o mundo da natureza, da história, e suas interpretações morais e artísticas (*ibid.*, 344). Essa vontade de verdade seria um princípio hostil à vida, pois ao negar o mundo das venerações, do erro, da vida, ela aponta para um mundo sem sentido, vazio.

A compreensão nietzschiana de ciência passa por uma significativa modificação a partir de *Aurora* e, principalmente, nos escritos da época de *A gaia ciência*. Enquanto que na época de elaboração de *Humano*, o filósofo valorizava na ciência o caráter esclarecido e desmistificador, bem como as condições e forças para engendrar uma cultura e humanidade superiores, ele passa a entender que também a ciência moderna, juntamente com os sistemas positivistas do século XIX, repousa sobre convicções e crenças de caráter moral. Mesmo nas mais diversas manifestações européias: no patriotismo, no naturalismo ou no niilismo de São Petersburgo manifestar-se-ia o

⁹⁰ Cf. X, 6(1), 6(2), 6(3), 6(4), 6(5) – inverno de 1882-1883.

⁹¹ Para Günter Abel, “a formação da teoria da ciência da natureza na época de Nietzsche está orientada, em larga medida, no modo de pensar mecanicista”. Abel, G. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, p. 50. A relação de Nietzsche com a ciência de sua época é, no entanto, complexa. O filósofo alemão criticaria o modo de *explicação* causal-mecânico de sua época, bem como o do início da época moderna (do Renascimento até o séc. XVII), na medida em que traz outros elementos, que constituiriam a constelação de fundo da sua visão de mundo, a saber: a) a aceitação, a partir de 1881, da teoria do desencadeamento (*Auslösungs-Lehre*) de J. R. Mayer. A teoria do desencadeamento de Mayer será importante para a crítica de Nietzsche ao princípio de conservação, e para a afirmação do “caráter qualitativo” do acontecer. Cf. Abel, *op. cit.*, p. 44-46, 51); b) a discussão crítica com o darwinismo, principalmente no que se refere à autoconservação e c) os estudos de Espinosa, a partir dos comentários de Kuno Fischer, em que Nietzsche novamente critica o princípio fundamental da autoconservação, contrastando-o com o “momento da potência e de sua intensificação”. (*id.*, *ibid.*, p. 50)

Concordamos com Abel no sentido de que os estudos de ciência moderna realizados por Nietzsche a partir de 1881 têm como alvo comum a crítica e a limitação da lei e do princípio teleológico de autoconservação e do princípio causal-mecânico, apontando, no entanto, para a tarefa de fornecer um caráter construtivo e dinâmico aos acontecimentos e à vida.

mesmo traço *positivista*, o mesmo obscurecimento *pessimista*. Desse modo, o positivismo e a ciência do séc. XIX, longe de proporem um novo ideal de afirmação, seriam somente expressão de um “instinto de fraqueza”, que, mesmo na sua aparente descrença e negação, procurariam manter as convicções e crenças da metafísica, da moral e da religião. (cf. *FW/GC* 347).

Ao invés de meramente negar, o espírito livre se assume como ‘problemático herdeiro’ da crença metafísica na verdade, da qual até mesmo a ciência moderna é ainda tributária:

“... também nós conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também *nosso* fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina ...”.⁹² (*FW/GC* 344)

Com a investigação da natureza moral do conhecimento e da ciência, Nietzsche pretende ultrapassar os limites da filosofia e da ciência de sua época, bem como os limites do homem dessa época. A vontade de verdade é considerada, nessa perspectiva, um fenômeno moral, que atuava não só na religião, na ciência, mas também na própria filosofia do espírito livre.

O filósofo se preocupa em acentuar, no entanto, a distinção decisiva no modo como a moral atuaria no espírito livre, e na religião e ciência. A moral se manifestaria no cristianismo enquanto necessidade premente de “crença” num mundo verdadeiro, para além do engano dos sentidos. No budismo, por sua vez, ela se manifestaria enquanto refúgio no nada, visto como divino. Ambas as religiões teriam sua origem num adoecimento da vontade (cf. *FW/GC* 347). No fundo dessa vontade de verdade, ou crença metafísica numa verdade supra-sensível, estaria a vontade de engano, de falsificação. A ciência radicaliza, na visão do filósofo, a vontade de verdade da religião. Apesar de ser ainda herdeira da crença na verdade, tal crença se torna nela duvidosa e problemática. O propósito de não querer se deixar enganar e de não querer enganar desvela as raízes imorais da vida, sua vontade de engano intrínseca.

⁹² “... auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist...”

Aos poucos o espírito livre se apercebe da impossibilidade de permanecer na atmosfera do conhecimento puro. Enquanto „pessimista do intelecto“ (*Pessimist des Intellectes*) ele reconhece que a verdadeira libertação do espírito exige que também se pense livremente acerca dele⁹³. Desse modo, ele reconhece que o ascetismo do espírito, a consciência intelectual que ele presumia serem a oposição à moral, são, no fundo, expressão radical da moral.

A filosofia do espírito livre (*Freigeisterei*) pode ser vista, então, como a tentativa de levar às últimas conseqüências o desenvolvimento autocrítico da vontade moral de verdade⁹⁴: “Filosofia do espírito livre (*Freigeisterei*), enquanto última conseqüência da moralidade até aqui” (X, 1(42) – julho-agosto de 1882). Não haveria, desse modo, uma mera negação ou abandono da moralidade, seja ela da tradição, ou a do espírito livre, enquanto vontade de conhecimento. A ênfase está na superação (*Überwindung*) da moral: “A moral é impelida ao seu ponto máximo e ultrapassada através da ‘filosofia do espírito livre’ (*Freigeisterei*)”⁹⁵. Quando o filósofo se assume como “herdeiro de milênios do espírito europeu” (*FW/GC* 377), ele está querendo levar a cabo tal movimento moral e ultrapassá-lo. Entretanto, entre as conseqüências da disciplina moral do espírito europeu está a vontade da negação de si mesmo.

O conhecimento de que a vida é imoral, de que repousa sobre erros e falsificações guia, primeiramente, ao desejo de destruição, de negação da vida. No entanto, a última conseqüência da moral seria sua própria negação: “A moral deve negar-se a si mesma” (X, 2(6) – verão outono de 1882).

⁹³ Assim como o homem não é uma *aeterna veritas*, mas um ser que se tornou e está em constante modificação, assim também o espírito não é nenhuma substância ou princípio alheio à vida, ao processo orgânico. Nesse sentido, quando Nietzsche fala do espírito, ele pretende se eximir de qualquer compreensão religiosa ou idealista do mesmo. Enquanto produto da vida orgânica, o espírito está em constante movimento, em processo. Nietzsche acentua como tendência da vida humana a espiritualização contínua dos sentidos, o aprofundamento e o alargamento do reino da beleza espiritual: “assim as formas de nossa vida se tornam sempre mais espirituais” (*MAI/HHI* 3). Quando no *Zarathustra*, Nietzsche trata das transmutações do *mesmo* espírito, ele não considera o “espírito” como separado dos instintos e das pulsões. Ao admitir que o andarilho é movido pelo espírito, o filósofo está trazendo à tona o esforço humano de se dedicar integralmente ao conhecimento, de viver na atmosfera do conhecimento, na busca de tornar-se um indivíduo soberano (si-mesmo).

⁹⁴ M. Brusotti afirma (acertadamente, a nosso ver) que em *Aurora* e em *A gaia ciência* há uma modificação do auto-entendimento de Nietzsche, de modo que ele passa a reconhecer a extrema moralidade do conhecimento que o impelia: “uma paixão irresistível já impelia o espírito livre, levando-o a romper com Wagner” (Brusotti, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, p. 176). Para Brusotti, Nietzsche, ao reconhecer a natureza moral do espírito livre (seu ascetismo espiritual), colocaria também a veracidade em questão. Com o “abandono” da filosofia do espírito livre, Nietzsche aprofundaria a crítica dos valores morais e a questão do valor da verdade. (cf. Brusotti, M. *op.cit.*, p. 499-501)

⁹⁵ X, 4(16). Confira também os fragmentos póstumos X, 6(1) e X, 6(4) do inverno de 1882-1883.

Com a ênfase na questão da moral, o filósofo vai além da filosofia do espírito livre, de sua configuração ascética; concomitantemente ele se abre a uma nova concepção de mundo, de força, de poder e de “verdade”. Considerar a moral um problema implica em questionar a verdade e os impulsos a ela subjacentes⁹⁶. O discurso nietzschiano da “verdade” possui uma conotação crítica, na medida em que desmascara a pretensão de verdade da religião, da metafísica e da ciência, apontando para as fontes morais das mesmas. Perguntamos, entretanto, se não há também uma conotação construtiva, na medida em que o filósofo aproxima a verdade à força, ao poder.

Nos escritos do início dos anos 80, principalmente em *Aurora* e em *A gaia ciência*, Nietzsche desenvolve várias considerações acerca do poder e da força, e de sua relação com a verdade. No início de *Aurora* ele trata o “sentimento de potência” (*das Gefühl der Macht*) como “o pendor mais forte dos homens” (*M/A* 23). A potência não se expressaria simplesmente em impulsos ou movimentos em conformidade a fins, mas também enquanto “movimentos selvagens, desordenados e involuntários” (*wilde, unordentliche, unwillkürliche Bewegungen*) (cf. *M/A* 263). Nesse sentido, ele declara: “o amor à potência” (*die Liebe zur Macht*) é o demônio (*Dämon*) dos homens” (*M/A* 262, cf. Tb. *M/A* 348). A aspiração à potência (*das Streben nach Macht*) se manifestaria em todas as ações humanas, até mesmo naquelas tendências, como guerras, religiões e artes, em que se verifica uma recaída na impotência (cf. *M/A* 271).

Apesar de reconhecer a base ‘selvagem’ do poder, o filósofo não conclui, a partir disso, que a maior potência do homem é a de dar livre vazão a seus impulsos ‘selvagens’, mas na autodisciplina, na autodeterminação e no refinamento de tais impulsos. Nesse sentido, ele passa a aproximar o sentimento de potência e a questão da verdade. É necessário reconhecer, então, não só a grande potência que o não-verdadeiro (*das Unwahre*) exerceu na arte, na religião, no gênio, mas também o “grande poder da verdade” (*die grosse Macht der Wahrheit*). Não se trata aqui de uma paixão cega pela verdade, pois sem a crítica, a verdade se transforma em crenças e convicções, as quais constituem a potência dos fracos. No gênio, nas naturezas espirituais, sobre-humanas

⁹⁶ O questionamento da verdade a partir das motivações morais nela ocultas ocorre já nos escritos anteriores. Num escrito póstumo do final de 1876-início de 1877 o filósofo enfatiza que a moral diz respeito somente à opinião, ao âmbito do intelecto, do caráter abreviador e falsificador do intelecto. O sentido moral, do mesmo como o sentido para as artes (*der Sinn für die Künste*) está fundado em juízos e conclusões falsos. Assim sendo, “o sentido da verdade é mesmo o florescimento supremo e mais poderoso desse sentido moral.” (VIII, 23(152))

(*übermenschliche*), mesmo que num grau ainda inferior, há o espelhamento dessa força, dessa aspiração à potência. (*M/A* 548) O gênio, por sua vez, expressaria o cansaço do espírito, os erros morais, à diferença dos seres que aspiram à liberdade e à sabedoria. (cf. *M/A* 538).

Podemos constatar, a partir disso, o esforço nietzschiano em construir uma noção dinâmica de verdade, na medida em que ela é entendida como aspiração ao poder, como sentimento de potência (poder). Não se trata aqui de uma verdade teórica, mas do “ideal da sabedoria vitoriosa”, segundo o qual “a vitória (*der Sieg*) é o mais forte remédio” (*M/A* 571). É necessário, então, investigar se a “verdade” pode atuar como condição de vida, ou seja, se ela eleva o sentimento de potência do homem. Para tanto, o filósofo afirma que seria necessário também afastar-se do homem de sua época, de sua fraqueza (cf. *FW/GC* 380). As diversas críticas ao homem moderno do livro V de *A gaia ciência* são importantes tanto para a autocompreensão do filósofo quanto para o projeto de estabelecimento de um novo tipo de homem. Nesse sentido, quando o andarilho, o eremita, o cínico e o louco “falam”, essas considerações possuem um caráter de crítica e de distanciamento do homem e da moral da época do filósofo⁹⁷.

“Necessita-se ser muito leve para impelir sua vontade de conhecimento para uma tal distância e, ao mesmo tempo, além de sua época, para criar para si olhos para um olhar sobre milênios” (*FW/GC* 380). Somente o homem que assim se distancia, poderia superar sua época em si mesmo. Para o filósofo, a superação de sua época implicaria também em ir além do sofrimento por ela, qual seja, seu romantismo. Ele necessitaria, desse modo, vencer em si mesmo, também os últimos resquícios do romantismo moderno. Assim sendo, podemos entender a dupla posição do filósofo, que, ao mostrar sua profunda insatisfação com o mundo e com o homem desse tempo, coloca-se também entre “os mais modernos dos modernos” (*FW/GC* 379), na medida em que reconhecemos esse esforço de ir além da época moderna, a partir da radicalização de suas tendências mais proeminentes (mesmo as negativas). Os mais modernos dos modernos são os sem-medo (*Furchtlosen*), os homens mais espirituais da época (*die geistigeren Menschen dieses Zeitalters*), os sem-pátria (*Heimatlosen*), enfim, aqueles que, percebendo a profunda fraqueza da época, buscam uma saída, um novo caminho.

⁹⁷ Cf. *FW/GC* 364, 365, 368, 379, 380.

O novo “infinito” que se abre na filosofia nietzschiana a partir da morte de Deus, da crítica do mundo e do homem até então não constitui ainda, a nosso ver, um novo modo de afirmação da existência e do mundo: “O mundo tornou-se-nos mais uma vez “infinito”. Ele encerra em si mesmo infinitas interpretações (possíveis)” (*FW/GC* 374). A partir disso, o filósofo se questiona se é possível divinizar ou afirmar irrestritamente esse mundo ainda desconhecido, que inclui em si também muitas “possibilidades não divinas de interpretação” (*ibid.*, 374).

O filósofo alemão entende, então, que não basta se distanciar ou menosprezar a fraqueza do homem de sua época. É necessário superar/vencer em si mesmo sua época, o homem de seu tempo. O domínio de si mesmo (*der Herrschaft über sich*) exige uma tal imersão nos abismos do mundo moderno. A construção de um novo tipo de homem, afirmativo, com poder para “criar” e “conquistar” novos mundos, exige também uma “nova saúde”. Ao mesmo tempo que Nietzsche anuncia a criação futura de um ser de plenitude e poder sobre-humanos, ele se depara com a “grande seriedade” de sua tarefa (cf. *FW/GC* 382, 383). A intensa dor possibilitou a libertação de seu espírito, impelindo-o também ao vazio⁹⁸.

A filosofia provisória do espírito livre, a nosso ver, detém-se ainda na ambigüidade entre a seriedade/peso da tarefa de ultrapassar os limites do homem moderno, das sombras de deus, e a leveza do esplendor do tipo de homem futuro a ser criado. A paixão do conhecimento que dela ressalta não implica, ainda, numa postura afirmativa, visto que *pode* guiar ao auto-aniquilamento do conhecedor. O filósofo, apesar disso, leva adiante sua ‘dupla’ tarefa, sua experimentação: na radicalização da tendência crítico-destrutiva e na busca de um novo tipo de homem, há também o início da tragédia⁹⁹.

⁹⁸ Cf. *FW/GC* prefácio, 3: “... nós, diante da dor, retrocedemos àquele nada oriental – que podemos chamar de *Nirvana* -, ao calado, imóvel e surdo abandono, esquecimento e dissolução de si”.

⁹⁹ Cf. *FW/GC* 342. Ao introduzir a figura de Zaratustra, o filósofo menciona o início da tragédia: “*incipit tragoedia*”.

IV. A TRANSIÇÃO AO ALÉM-DO-HOMEM: TENSÕES E IMPASSES

“Para que o homem, se tu não pudesses aspirar ao sobre-humano?”¹ (Ch. D. Grabbe. *Don Juan und Faust*, 3.º ato, 3.ª cena)

“... a ação do gênio foi desde sempre encarada como uma inspiração, e, como o próprio nome indica, como a atividade de um ser sobre-humano, distinto do indivíduo mesmo, e que apenas periodicamente dele se apropria”². (A. Schopenhauer. *O mundo como vontade e representação*, § 36)

Nietzsche expressa em vários escritos do início dos anos 80 uma veemente crítica e repúdio ao homem de sua época: “meu nojo dos homens se tornou demasiado grande. (...) O impulso crítico queria vir à vida –“ (X, 4(140) - nov. de 1882- fev. de 1883). “O homem é algo demasiado imperfeito. O amor a um homem me destruiria” (X, 1(66) – julho – agosto de 1882)³. E ainda: “Quem olhou para o ideal de um homem, percebe o homem efetivo como sua caricatura” (X, 1(49) – cf. tb. 4(165) – nov. 1882 – fev. 1883).

O filósofo passa a questionar também se a humanidade representa um desenvolvimento contínuo para algo melhor, ou superior, na medida em que ele constata: “a humanidade tornou-se pior” (IX, 12(98) – outono de 1881). Essas reflexões – sejam elas de caráter interrogativo ou descritivo – são desenvolvidas também em *A gaia ciência*. No livro IV o filósofo assume uma postura crítica em relação ao homem de sua época, ao considerar o “sentido histórico” como a “virtude e a doença próprias do homem atual” (FW/GC 337). Apesar de o filósofo procurar salvar e resguardar a

¹ “Wozu Mensch, wenn du nach Übermenschlichem nicht strebst?”

² “Man hat dieserhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehen, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt”. (Trad. de Maria L. Cacciola e W. Leo Maar)

³ No prólogo de *Assim Falava Zaratustra* há uma reformulação desse escrito, sendo que desta vez ele é dito pelo ancião e santo que interpela Zaratustra no bosque: “Agora, amo Deus: não amo mais os homens. O homem é para mim algo demasiado imperfeito: o amor ao homem me mataria” (Za/ZA Pref. 2).

herança do passado, seja ela a soma descomunal de sofrimento ou a nobreza do espírito -, ele entende que é necessário ir além dos limites da humanidade de sua época. A transição para a *humanidade futura*, o prenúncio da aurora distante de uma felicidade poderosa e de uma riqueza inesgotável passam a ocupar sempre mais o segundo plano, pois a tarefa mais imediata seria a de consumir o declínio do homem moderno, de se distanciar de seu horizonte de valores. Nesse sentido, o pretense positivismo nietzschiano do período intermediário assume sempre mais uma conotação crítico-destrutiva. A afirmação de que é possível um progresso em relação à cultura e à história é relativizada, na medida em que o filósofo considera o pessimismo e o positivismo de sua época como um “progresso” na decadência, como a constatação da ruína do sentido e dos valores precedentes.

A falta de um alvo para a humanidade até então⁴ e a ausência de sentido para a vida dos homens teriam como consequência o vazio e a aspiração ao nada: “O que vem: a aspiração própria ao nada” (X, 2(5) – julho-agosto de 1882). Com a morte de Deus, mencionada já em escritos do outono de 1881⁵, o homem perdeu o centro de gravidade, a medida de sentido, o solo firme dos valores que lhe permitiram – mesmo a partir do erro de colocar o centro de gravidade no além – conservar sua existência.

A ruína dos valores morais da tradição, a perda de sentido da existência humana significam também a *desdivinização* (*Entgöttlichung*) e a *desumanização* (*Entmenschlichung*) do mundo. O homem não estaria mais inserido no mundo criado e organizado por Deus. O mundo, nessa consideração, não encerra mais nenhuma divindade, mas é o ‘caos’ da ausência de sentido⁶. A compreensão do mundo como caos seria necessária para vencer as sombras de Deus, ou seja, para completar a “desdivinização” do mundo. No mundo desdivinizado, não resta nenhum atributo ou propriedade “humanos”, sejam os atributos estéticos, metafísicos, morais ou religiosos. Nietzsche tira, dessa maneira, a consequência extrema de que, com a morte de Deus “morrem” também as compreensões de homem vigentes até então. A desdivinização e a desumanização do mundo seriam, desse modo, indissociáveis.

⁴ Cf. X, 5(32) – nov. 1882 – fev. 1883.

⁵ Cf. X, 12(21), 12(77) – verão de 1883. Cf. também X, 4(25) e 4(26) – nov. de 1882-fev. de 1883.

⁶ É importante notar que, logo após a primeira menção da morte de Deus na obra publicada (*FW/GC* 108), através da comparação com a morte de Buda e sua sombra, o filósofo trata de abordar, de modo conceitual, as consequências desse evento.

A consequência imediata da desdivinização é o niilismo, entendido como ausência total de sentido, como perda de todo o horizonte de significação e de valores (cf. IX, 12(57) – outono de 1881). Em nosso entendimento, é a partir dessa constatação do esvaziamento de sentido que o filósofo assume como sua a tarefa e necessidade premente de ir além das configurações vigentes do homem, através do engendramento do além-do-homem (*Übermensch*). Nesse sentido, o filósofo não só se distancia criticamente do homem de sua época, mas também do seu próprio ensaio de engendrar o espírito livre (*Freigeist*) como tipo *relativamente* superior de homem.

Na época de elaboração de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche considera insustentável a tentativa ascética do espírito livre de viver sem moral, pois, mesmo no andarilho sem alvo haveria ainda uma vontade de saber oculta, a busca de afirmar a vida em qualquer uma de suas formas, mesmo no esforço da vontade de viver com um mínimo de paixão. Seria necessário, então, ir além do ceticismo, da recusa a amar e a odiar, de negar e criar, bem como do “pessimismo do intelecto”, enquanto constatação do caráter de erro do mundo. Por essa razão, o filósofo busca realizar a “transição (*Übergang*) do espírito livre e eremita para a necessidade de dominar” (X, 16(51) – outono de 1883). O ceticismo e isolamento do espírito livre são vistos como condições para chegar à maturidade, simbolizada nesse escrito póstumo pelo leão⁷. Podemos notar, então, que Nietzsche, ao questionar o ceticismo do espírito livre, a tentativa de “colocar toda a confiança na *Skepsis*” (X, 15(53) – verão-outono de 1883), coloca em evidência também a necessidade de um novo caminho, de um novo ensaio: “*Scepsis* contra todo pessimismo – Esquecimento, novo começo, como em todos os homens proféticos – “ (X, 20(2) – outono de 1883).

Na obra *Assim falava Zaratustra*⁸ convergem os esforços nietzschianos de encetar um novo caminho, o da ‘criação’ do além-do-homem, que se abre a partir do

⁷ A transição do espírito livre ao tipo do dominador (*das Herrschende*) é desenvolvida num plano ao *Zaratustra* III: os momentos necessários para tal transição são: a tirania, a autodisciplina do artista, *Skepsis*, desprezo de si, solidão, o sofrimento mais pesado (Cf. X, 16(51) – outono de 1883). A partir desses ‘exercícios’, Zaratustra se elevaria até a grandeza e dureza de sua tarefa futura: “Por fim, o leão como o terceiro animal de Zaratustra – símbolo de sua maturidade e disciplina”. (X, 16(51))

⁸ A obra *Assim falava Zaratustra* possui um caráter inovador e complexo no conjunto da filosofia nietzschiana, tanto no que se refere ao estilo, à composição e à estrutura. Não é nosso intento investigar aqui essas questões, apesar de reconhecermos a importância das mesmas para a compreensão dos temas filosóficos ali desenvolvidos. Um tratamento dessas questões pode ser encontrado em Salaquarda, J. “A

eterno retorno e da constatação do advento do niilismo. Desse modo, na obra que concentra os esforços criativos do filósofo podemos perceber também a necessidade de destruir, de ir além da tradição, de seus valores decadentes. Para compreendermos a dinâmica dos esforços criativos e destrutivos nietzschianos, elegemos como fio condutor a seção “Das três transmutações”.

Em “Das três transmutações” – primeiro discurso da primeira parte do *Zarathustra* – são apresentadas imagens, símbolos e metáforas de pensamentos e questionamentos candentes de Nietzsche. Através das “transmutações” (*Verwandlungen*), o filósofo não se preocupa em abarcar e compreender o movimento do espírito de um ponto de vista exterior, posto que elas incidem também sobre seu próprio pensamento e vida.

Quando o filósofo nomeia as três transmutações do (mesmo) espírito⁹, devemos ter em conta a compreensão peculiar de *espírito* (*Geist*) em questão. Este é compreendido por Nietzsche como movimento, como algo que se transmuta (*verwandelt*). O movimento e mutação de tal espírito não são determinados pelo pensamento racional, ou por qualquer outro princípio transcendente ou divino, nem visam a um fim último e estático, enquanto última etapa de um processo espiritual. Entretanto, podemos perceber nas três figuras – camelo, leão e criança – que as transmutações estão estreitamente relacionadas e co-implicadas, parecendo constituir diferentes etapas de um “único” e incessante movimento do espírito¹⁰. A partir disso, perguntamos pelos pensamentos e questões de fundo que as “transmutações” procuram veicular.

concepção básica do Zarathustra”; Haase, M.-L. “Also sprach Zarathustra: Zur Überlieferung und Entstehung” (In KGW V,I); Marton, Scarlett. “A obra feita e a obra por fazer” e Montinari, M. *Nietzsche lesen*.

⁹ “Três transmutações vos nomeio do espírito: como o espírito se torna camelo, o camelo leão e, por fim, o leão criança”. *Za/ZA I. Das três transmutações*.

¹⁰ Annemarie Pieper compreende as figuras do camelo, do leão e da criança como “três materializações da história do espírito”. A nosso ver, não se pode falar de „materializações“ do espírito nesse discurso nietzschiano, pressupondo que espírito e matéria sejam pólos opostos. Essa oposição é estranha à filosofia nietzschiana, que vê no espírito o resultado do próprio desenvolvimento da matéria e do mundo orgânico. Considerar também essas três imagens como „etapas essenciais do desenvolvimento do espírito“ implicaria em atribuir um caráter metafísico ao discurso nietzschiano, no qual as transmutações são „nomeadas“ e apresentadas num esforço de evitar implicações metafísicas. Cf. Pieper, A. *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, p. 111 ss.

Na primeira transmutação é apresentado o movimento de transmutação do espírito em camelo¹¹. Através deste animal de carga, o filósofo quer significar a postura humana de obediência em relação a qualquer autoridade superior. Em todo o passado religioso e moral dos homens se manifestaria o espírito de suportaçã, cuja força reside em se “dobrar” ao mais pesado e, também, em ansiar por ele:

“O que é o mais pesado, ó heróis? Assim pergunta o espírito de carga, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força.
 “Não é isto: abaixar-se, para fazer mal a sua altivez? Deixar brilhar sua tolice, para zombar de sua sabedoria?
 Ou é isto: apartar-nos de nossa causa, quando ela festeja sua vitória? Galgar altas montanhas, para tentar o tentador?
 Ou é isto: nutrir-se de bolotas e grama do conhecimento e por amor à verdade sofrer fome na alma?
 Ou é isto: estar doente e expulsar os consoladores e fazer amizade com surdos, que nunca ouvem o que tu queres?
 Ou é isto o mais pesado: entrar na água suja, se for a água da verdade, e não afastar de si rãs frias e sapos que queimam?
 Ou é isto: amar aqueles que nos desprezam, e estender a mão ao espectro quando ele nos quer assustar?”¹² (*Za/ZA I*, “Das três transmutações”)

É importante notar aqui que o espírito de suportaçã do camelo não é interpretado como o declínio do poder do espírito, como a desagregaçã da força do espírito humano perante um poder estranho, a saber, o poder da tradiçã moral e religiosa. Todos os esforços de buscar o mais pesado, através do rebaixamento ao pretense poder superior dos valores morais, religiosos, ou de qualquer autoridade

¹¹ Segundo Karl Löwith, não se trataria aqui de uma transmutaçã, mas do ponto de partida para as duas efetivas transmutações – do camelo em leão e, do leão em criançã: “O homem que se torna espírito de suportaçã, que venera o estranho e carrega o mais pesado se torna, nessa primeira crise, espírito corajoso que despedaçã o espírito de respeito e quer a si mesmo.” Löwith, K. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du mème*, p. 28. Essas duas transmutações corresponderiam a duas crises, a duas mudançãs de caminho, a que leva do „tu deves“ ao „eu quero“, e a que leva do „eu quero“ ao „eu sou“. Essa interpretaçã é importante na medida em que explicita a preocupaçã nietzschiana em superar o dualismo espírito-natureza. Poderíamos dizer, nesse sentido, que o espírito não preexiste a suas transmutações, mas que ele se constitui através delas; no limite, ele é em suas próprias transmutações. Desse modo, o camelo, enquanto espírito de suportaçã, não é a materializaçã do espírito puro, supra-sensível, mas somente se constitui e se fortalece na medida em que é capaz de suportar o peso da obediência.

¹² “Was ist das Schwerste, ihr Helden? So fragt der tragsame Geist, dass ich es auf mich nehme und meiner Stärke froh werde. / Ist es nicht das: sich erniedrigen, um seinem Hochmuth wehe zu thun? Seine Thorheit leuchten lassen, um seiner Weisheit zu spotten? / Oder ist es das: von unserer Sache scheiden, wenn sie ihren Sieg feiert? Auf hohe Berge steigen, um den Versucher zu versuchen? / Oder ist es das: sich von Eichen und Gras der Erkenntniss nähren und um der Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden? / Oder ist es das: krank sein und die Tröster heimschicken und mit Tauben Freundschaft schliessen, die niemals hören, was du willst? / Oder ist es das: in schmutzigen Wasser steigen, wenn es das Wasser der Wahrheit ist, und kalte Frösche und heisse Kröten nicht von sich weisen? / Oder ist es das: Die lieben, die uns verachten, und dem Gespenste die Hand reichen, wenn es uns fürchten machen will?”

superior, são vistos como condição para o aumento da força e do poder do espírito; a violência contra si mesmo é condição para o autodomínio. Nesse sentido, o autor do *Zarathustra* aponta para a necessidade de submeter-se aos valores da tradição, de imergir na “água suja” da verdade, pois a busca da sabedoria está enraizada nesse terreno pantanoso da moral.

Num escrito não publicado de 1884, o filósofo fornece uma nova elaboração do movimento que vai da reverência à afirmação e à criação, desta vez com ênfase no movimento de auto-superação da moral, e com recurso a conceitos e temas próprios de sua filosofia. O escrito “O caminho da sabedoria. Indicações para a superação da moral” também se articula em três partes, que expressam o caráter de movimento, de superação, com a diferença de que não se trata de transmutações do espírito, mas de etapas do caminho da sabedoria. A primeira etapa é caracterizada pela veneração, pela obediência, pela disposição de carregar o mais pesado, a segunda etapa é vista como o tempo de deserto, do espírito livre, da independência e da ruptura com as venerações; na terceira e última etapa aparece propriamente a posição afirmativa, a criação:

“3. Grande decisão, a serviço da posição positiva, da afirmação: nenhum Deus, nenhum homem mais *acima* de mim! O instinto do criador, que sabe *onde* coloca a mão. A grande responsabilidade e inocência. (Para ter de algum modo prazer, necessita-se aprovar *tudo*.) Dar a si mesmo o direito de agir”¹³. (XI, 26(47) – verão-outono de 1884).

Na apresentação das etapas do caminho da sabedoria enquanto caminho de auto-superação da moral, o filósofo não aponta somente os grandes traços do movimento do espírito, mas se refere também à sua vida e obra, à sua tentativa de fornecer uma compreensão coerente a suas várias épocas e atmosferas. Essa perspectiva aparece também em vários outros fragmentos do final de 1882 e do início de 1883. O próprio filósofo assume em si mesmo a busca voluntária do mais pesado: “Há muitas coisas pesadas. Quando era jovem, busquei o mais pesado” (X, 4(237) – novembro de 1882-fevereiro de 1883). Ao admitir ter suportado o peso dessa veneração na sua juventude – a saber, a “veneração” pela filosofia de Schopenhauer e pela música de Wagner –, Nietzsche não vê nisso somente a perda de si, o seu enfraquecimento, mas também e, principalmente, a expressão de um pendor para ferir a si mesmo: “Quando jovem, tinha

¹³ “*Der dritte Gang. Große Entscheidung, ob tauglich zur positiven Stellung, zum Bejahen. Kein Gott, kein Mensch mehr über mir! Der Instinkt des Schaffenden, der weiß, wo er die Hand anlegt. Die große*

um pendor de fazer mal a mim mesmo” (X, 4(116) – nov. 1882 – fev. 1883)¹⁴. O filósofo reconhece e assume nesses escritos como heróico, o prazer no declínio de si mesmo, na crueldade e na violência contra si mesmo.

O espírito que busca o mais pesado somente poderia suportar sua existência no impulso heróico pelo “absoluto declínio”: “Para aprender isso, decidi odiar o que amava (...) “Finalmente encontrei o mais pesado: não amar e não odiar(...) “Quando encontrei isso, fui para o deserto” (X, 4(173) – nov. 1882 – fev. 1883).

Esses escritos da época de elaboração do *Zaratustra* nos ajudam a compreender o significado das imagens das três transmutações, na medida em que apontam para o entrosamento entre a caracterização do espírito de suportaçãõ em geral – como caracterização da primeira etapa de todo o movimento do espírito – e a auto-inserção própria da vida e pensamento do filósofo nesse movimento.

Através do espírito de suportaçãõ do camelo, o autor do *Zaratustra* não se refere à auto-satisfaçãõ do crente com o alvo de sua veneraçãõ: Deus, os valores morais, ou todo forma de autoridade superior, mas aponta para um movimento de auto-superaçãõ da moral (no qual ele próprio e seu pensamento estariam inseridos), de uma disposiçãõ intrínseca de ir além da veneraçãõ, da obediência aos valores morais. Nesse sentido, o filósofo considera que “a autocrítica da moral é, ao mesmo tempo, um fenômeno moral, um acontecimento da moralidade” (X, 25(447) – outono de 1883). Desse modo, o rebaixamento, o menosprezo de si mesmo, a renúncia ascética de amar até os que o desprezam, não constituiriam o oposto da tentativa de se libertar da moral. Nesse movimento do espírito, que é o movimento da moral, há o mesmo impulso de auto-superaçãõ, que pressupõe o deslocamento para o deserto como condiçãõ para a realizaçãõ da tarefa destrutiva-aniquiladora.

A segunda transmutaçãõ – do espírito do camelo para o espírito do leão – caracteriza-se, então, por um livramento (*Loslösung*). O leão subjuga o camelo na medida em que se livra do fardo dos valores e crenças do passado. Podemos perceber no leão, portanto, a obra do esclarecimento do espírito livre, de sua disposiçãõ incontida à liberdade e à autodeterminaçãõ: “Liberdade quer ele (o leão) conquistar para si mesmo”

Verantwortung und die Unschuld. (Um Freude irgendworan zu haben, muß man *Alles* gutheißen.) Sich das Recht geben zum Handeln.”

¹⁴ Confirma também X, 1(67) (70) (73) – julho-agosto de 1882.

(*Za/ZA I Das três transmutações*). A busca de libertação, contudo, revela-se uma luta descomunal, como o peso da tarefa de “livrar-se da antiga moral” (X, 14(246) – verão de 1883). Para o leão, é necessário confrontar-se e lutar com o inimigo, com o dragão em cujas escamas resplandecem os valores milenares da moral, que exigem irrestrita submissão. Figura do deus cristão e de seus preceitos morais incondicionais, transcendentais, o dragão só se apresenta como inimigo ao leão, quando este reivindica para si mesmo a libertação desses fardos e a liberdade para novas criações.

Através da figura do leão se expressa o esforço nietzschiano de crítica e de livramento dos valores morais. O caráter eminentemente negativo de tal esforço é admitido por Nietzsche/Zaratustra, na medida em que compreende o “sagrado não” do leão como o tornar-se senhor sobre seu próprio deserto. O “espaço” de liberdade que o leão conquista para si é, desse modo, o vazio de sentido que decorre da sua negação (“eu não quero”)¹⁵ de todos os valores morais da tradição. Ao constatar o caráter eminentemente negativo da vontade do leão, o filósofo não compreende tal movimento como ponto final do desenvolvimento do espírito. Embora impossibilitado de criar novos valores, o leão não quer se deter no ato de negação, mas quer “criar para si a liberdade para novas criações”. Nesse sentido, é a sua vontade de criação que o impele à negação e à destruição.

Ao vencer o dragão dos valores milenares da moral e ao sobrepujar o espírito do camelo, o leão, por si só, não consegue ainda criar, visto que ele não permanece ainda em seu próprio deserto¹⁶. Na vitória sobre o dragão Nietzsche está aludindo à morte de

¹⁵ Annemarie Pieper e Karl Löwith procuraram ressaltar tanto o caráter construtivo, quanto o destrutivo do leão. Segundo Pieper, a vontade do leão é negativa – “eu não quero” -, enquanto o leão apenas diz não aos valores da tradição, sem no entanto criar novos; ela é construtiva quando o leão, após livrar-se da obediência, cria um “espaço livre” para o que ele quer: “eu quero me determinar a mim mesmo, na medida em que criou meus próprios valores” (Pieper, A., *op. cit.*, p. 121). A nosso ver, esse aspecto positivo não fica claro na colocação de Pieper, pois na seção “Das três transmutações”, Nietzsche/Zaratustra afirma que a vontade do leão só pode possibilitar a liberdade para novas criações, mas está impossibilitado de criar valores. Para K. Löwith, a decisão do leão para o “eu quero” é uma libertação *de todos os elos anteriores para o niilismo*. Tratar-se-ia, então, de uma vontade dupla, a que se liberta de sua veneração para o nada, e a que “reverte o niilismo extremo de uma existência decidida ao nada no querer necessário do retorno eternamente necessário do mesmo” (Löwith, K. *Op. cit.*, p. 29) Também para Löwith os aspectos negativos da vontade do leão são condição para a criação futura. A positividade da vontade resultaria na abertura de um novo espaço para a criação, que para Löwith seria a vontade do eterno retorno, enquanto para Pieper seria a criação de novos valores. A nosso ver, Nietzsche/Zaratustra não explicita e determina o estatuto da criação futura; a conquista do leão da liberdade para si mesmo seria ainda vazia.

¹⁶ Discordamos, nesse sentido, da interpretação de A. Pieper no que se refere à situação do leão em relação ao deserto. Segundo Pieper, “com o camelo e com o dragão desaparece também o deserto; o leão

Deus, ao ato descomunal do homem que se quer livrar de todo o peso da moral para criar não só um novo universo de valores, mas também para re-criar a si mesmo: “Deus está morto: já é tempo que o além-do-homem viva” (X, 4(132) nov. 1882 – fev. 1883).

Embora não afirme explicitamente a necessidade de criação do além-do-homem, Nietzsche alude nas “Transmutações” de modo significativo a ela, na medida em que nomeia a terceira transmutação do espírito: “como o espírito do leão se transforma em criança”. Nessa imagem, Nietzsche/Zaratustra alude a aspectos propriamente criativos e afirmativos do espírito:

“Inocência é a criança e esquecimento, um novo começo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.

Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: *sua* vontade quer agora o espírito; *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo”¹⁷ (*Za/ZA I Das três transmutações*)¹⁸.

Na imagem da roda que gira em si mesma há uma alusão ao eterno retorno, que implicaria na superação das etapas superiores, visto que, com o novo começo, nada restaria do camelo e do leão.

A transmutação do leão em criança é apenas nomeada e apresentada por Nietzsche/Zaratustra como algo realizável. Entretanto, a menção breve a esse desenvolvimento do espírito, apesar do tom afirmativo e conclusivo, encerra, a nosso ver, lacunas, tensões e impasses.

É importante notar que o eterno retorno do mesmo, enquanto visão, projeto, pensamento ou posição do mais pesado dos pesos e o niilismo, enquanto admissão do vazio de sentido após a morte de Deus, precedem à criação/invenção do além-do-

criou, através de um ato de negação radical não o deserto, mas um espaço completamente novo, no qual, de ora em diante, somente o “eu quero” tem validade”. (Pieper, A. *op. cit.*, p. 124) A nosso ver, com a vitória sobre o dragão e com a sobrepujamento do camelo, o leão se depara ainda com o deserto, com o vazio de seu ato de negação radical. A vitória sobre o dragão (a moral, Deus) não implica por si só, nesse sentido, em afirmação e criação.

¹⁷ “Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. / Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.”

¹⁸ Confirma também as variações desta “transmutação” nos póstumos X, 4 (117) “A criança em nos deve também sobrepujar o leão em nós” e X, 4 (96): “isso tudo fiz e carreguei sobre mim para o riso de uma criança”. Cf. também X, 5(1) e 4(92) – novembro de 1882-fevereiro de 1883.

homem¹⁹. No projeto de agosto de 1881, quando é mencionado pela primeira vez, o eterno retorno aparece como a quinta e última etapa de um movimento que pressupõe: “1. A incorporação dos erros fundamentais; /2. A incorporação das paixões; /3. A incorporação do saber e do saber que renuncia (paixão do conhecimento) e 4. O inocente. O indivíduo singular como experimento. Transição. A facilitação da vida” (IX, 11(141) – agosto de 1881). No ponto 4 há ainda um outro comentário: ao homem que vive somente para conhecer estaria reservada uma transformação (*Umwandlung*). Esta seria a consequência da paixão do conhecimento e permitiria a transição para a inocência, para “um jogo das crianças”²⁰. A inocência e o jogo das crianças precederiam, contudo, ao novo centro de gravidade do eterno retorno do mesmo. A menção a Zarathustra nesse projeto é muito relevante, pois aponta para aspectos fundamentais do eterno retorno e da transição para o além-do-homem, temas em torno dos quais giram a obra *Assim falava Zarathustra* e os escritos preparatórios e fragmentos póstumos da época.

Os primeiros projetos e abordagens do eterno retorno do mesmo – da primavera-outono de 1881 – aparecem ainda ligados ao círculo de problemas de *Aurora*, da abordagem da força, do poder, do sofrimento e, principalmente, da “paixão do conhecimento” (*die Leidenschaft der Erkenntnis*). Como vimos (no cap. 3), nos escritos dessa época, o espírito livre assume a radicalidade do conhecimento, buscando incorporar a ele o espírito científico. A perspectiva de viver “somente para conhecer” (cf. X, 11(141)) pressupõe uma valorização dos “poderes do conhecimento” (*Mächte der Erkenntnis*). Nesse sentido, o eterno retorno, enquanto “novo peso” (*das neue Schergewicht*), como “o mais pesado de todos os pesos” (Cf. IX, 11(143) seria o conhecimento mais poderoso (*die mächtigste Erkenntnis*) (Cf. X, 11 (197) – junho-julho de 1883)) que, paradoxalmente, se apresentaria também como a “leveza do jogo das crianças” (cf. IX, 11(141) – outono de 1881).

¹⁹ A relação entre o além-do-homem e a doutrina do eterno retorno do mesmo é analisada por Marie-Luise Haase. Consideramos significativa a abordagem de Haase dos textos nietzschianos de 1882 a 1885, na medida em que são enfatizados os esforços do filósofo em construir o além-do-homem como o tipo que poderia suportar a doutrina do eterno retorno – cujo surgimento é anterior à „criação“ do além-do-homem. Cf. Haase, M.-L. “Der Übermensch in Also sprach Zarathustra”, p. 229-232.

²⁰ No prólogo do *Zarathustra* é retomado o tema da inocência da criança, através do discurso do ancião do bosque, segundo o qual Zarathustra teria se transmutado (*verwandelt*) em criança: “Transmutado está Zarathustra, criança se tornou Zarathustra, desperto está Zarathustra: o que quer ele agora dos que dormem?” (*Za/ZA* Pref. 2).

A paixão do conhecimento, seja enquanto ciência, espírito científico, ou enquanto busca de sabedoria, de inocência, busca de si ou experimento consigo mesmo, tem como conseqüência o “pensamento do eterno retorno do mesmo”. Tal pensamento portará, desde então, a dupla perspectiva de, por um lado, ser visto como o “pensar até o fim da consideração mecânica do mundo” e, por outro, ser “um projeto de uma nova forma de vida”²¹.

A perspectiva existencial do eterno retorno aparece claramente nesses escritos. Nietzsche compreende que com a decisão de se dedicar incondicionalmente ao conhecimento, haveria uma “transformação do homem” (IX, 11(141)). Essa transformação ocorre, a nosso ver, no próprio pensamento do filósofo: na medida em que ele busca ir além das fronteiras do espírito livre, o pensamento do eterno retorno não pode ainda ser exposto e suportado:

“Somente no final a *doutrina* da repetição de tudo o que já existiu será exposta, depois que for implantada a tendência de *criar* algo que possa *prosperar*, cem vezes mais forte, sob a luz do sol dessa doutrina.”²² (IX, 11(165) – outono de 1881)

Zaratustra é aquele que assumindo em si mesmo a paixão do conhecimento do espírito livre, compreende-o, no entanto, como vontade de verdade, no limite, enquanto “vontade de potência”. (cf. *Za/ZA I, Da superação de si*).

À medida em que o filósofo procura *pensar e provar* a doutrina do eterno retorno, ele desenvolve também a compreensão de vontade de potência (mesmo que a palavra seja cunhada mais tarde²³).

²¹ Cf. IX, 11(195), 11(197) – outono de 1881.

²² “Erst am Ende wird dann die *Lehre* von der Wiederholung alles Dagewesenen vorgetragen, nachdem die Tendenz zuerst eingepflanzt ist, etwas zu *schaffen*, welches unter dem Sonnenschein dieser Lehre hundertfach kräftiger *gedeihen* kann!”

²³ Em escritos da época de elaboração do primeiro projeto do eterno retorno, o filósofo relaciona já seu pensamento mais abissal com as noções de vontade de potência e de força: “O mundo das forças não sofre nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo das forças não sofre nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo das forças, portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada tempo.” Esse mundo das forças sem fim é o mundo do retorno eterno: “Seja qual for o estado que esse mundo *possa* alcançar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes. Assim este instante: ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará, todas as forças repartidas exatamente como agora: e do mesmo modo se passa com o instante que gerou este, e com o que é filho do de agora” (IX, 11(148)). Não se trata aqui somente de uma consideração cosmológica, visto que o eterno retorno, enquanto pensamento mais poderoso, seria o ‘meio-dia da humanidade’: “Homem! Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre se escoará outra vez, - um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições, a partir das quais vieste a ser, se reúnam outra vez no curso circular do mundo. E

Mesmo que em muitos momentos o filósofo pareça unir em suas considerações os aspectos existenciais e cosmológicos do eterno retorno, isso não significa que a cisão não exista, ou que ela já tenha sido superada. O próprio filósofo reconhece a tarefa descomunal desse pensamento: “para o pensamento mais poderoso, necessita-se de muitos milênios” (X, 11(158) – junho-julho de 1883).

Apesar de não poder fornecer inicialmente uma prova, no sentido forte do termo, ao seu pensamento grandioso, o filósofo menciona a importância e o valor de “imprimir a imagem da eternidade para a nossa vida” (IX, 11(159)); dele desprender-se-ia o poder de estabelecer uma “nova casta regente” (IX, 11(145)), de possibilitar a “naturalização do homem” (IX, 11(228) – outono de 1881), ou seja, uma nova forma de vida, e um “novo conceito do criador” (*neuer Schöpferbegriff*) (X, 11(292) – junho-julho de 1883).

Sabemos que Nietzsche hesitou em colocar Zarathustra como o anunciador e arauto de suas mais altas esperanças (o triunfo do pensamento do eterno retorno e do além-do-homem)²⁴. Ao invés de desenvolver as indicações de seu projeto, Nietzsche assume uma postura mais modesta, de conotação propedêutica: dos escritos da época resulta a publicação da obra *A gaia ciência* (livros I-IV), no qual o filósofo se preocupa em extrair as conseqüências de sua noção de conhecimento, de ciência, tanto no que se refere à crítica à sua época, às instituições, à moral e à ciência, bem como em relação ao seu próprio projeto de construir, a partir da ciência, uma “uma nova forma de vida”, e um novo tipo de homem, que incorporasse em si a ciência (mecânica) e a sabedoria prática da vida.

O eterno retorno do mesmo não é visto em suas primeiras ocorrências como “a fórmula suprema da afirmação”, tal como Nietzsche o compreende no comentário do *Ecce Homo* a *Assim falava Zarathustra*, mas como “o mais pesado de todos os pesos”

então encontrarás cada dor e cada prazer e cada amigo e inimigo e cada esperança e cada erro e cada folha de grama e cada raio de sol outra vez, a inteira conexão de todas as coisas. Esse anel, em que és um grão, resplandece sempre outra vez. E em cada anel da existência humana em geral há sempre uma hora, em que primeiro para um, depois para muitos, depois para todos, emerge o mais poderoso dos pensamentos, o pensamento do eterno retorno de todas as coisas: - é cada vez, para a humanidade, a hora do *meio-dia*.” (X, 11(148) – junho-julho de 1883; cf. também X, 11(84) – junho-julho de 1883)

²⁴ M. Montinari trata, tanto da perspectiva filológica, bem como a partir do nexos interno dos textos nietzschianos, das menções a Zarathustra antes da obra *Assim falava Zarathustra*. Julgamos essa análise muito elucidativa, principalmente no que se refere às “aparições” de Zarathustra no período de 1881-1883. Para Montinari, o Zarathustra, tal como aparece nos póstumos dessa época, e no final do livro IV da *Gaia ciência*, é muito distinto daquele de 1883-1885, visto que no primeiro período citado, ele ainda portava

(*das grösste Schwergewicht*) (*FW/GC* 341). Nietzsche mesmo admite a dificuldade de incorporar e de comunicar o eterno retorno²⁵. O pensamento mais abissal não é ainda assumido por Nietzsche/Zaratustra como seu, em todas as suas conseqüências, mas é, por assim dizer, temporariamente “enterrado” no abismo do silêncio, para ressurgir depois em Zaratustra.

Com a preocupação de redimir o homem do “fluxo eterno”, Nietzsche/Zaratustra atribui ao além-do-homem a prerrogativa da afirmação e da redenção, visto que somente na visão do homem que vai além de si mesmo, do além-do-homem, o eterno retorno poderia ser suportado. O além-do-homem, nesse sentido, seria trazido à luz para suportar o eterno retorno em sua incomensurabilidade²⁶.

“As três transmutações” não contém, em nosso entendimento, a chave de solução de todos os problemas do pensamento e da vida de Nietzsche²⁷; este escrito pode servir, no entanto, de fio condutor no caminho da investigação nietzschiana, que inclui tanto a destruição dos valores da tradição (e da destruição em si mesmo desses valores, através de um retorno crítico a si mesmo), bem como a pretensão de criação do além-do-homem, enquanto aquele que vai além de si mesmo, dos limites do homem.

Ao introduzir o discurso acerca do além-do-homem, Nietzsche/Zaratustra²⁸ já pressupõe como irreversível a ruína dos valores da tradição moral; pressupõe já, portanto, o ato de negação do leão, a passagem da obediência para a conquista da

uma disposição mais serena e jovial, uma relação mais positiva com a ciência, com o conhecimento e com a solidão. Cf. Montinari, M. *Nietzsche lesen*, p. 89-91).

²⁵ Cf. X, 4(81) e X, 4(132) – novembro de 1882-fevereiro de 1883.

²⁶ Num pôstumo do final de 1882 e início de 1883, Nietzsche expressa a dificuldade de suportar as conseqüências do eterno retorno: “Não quero a vida novamente. Como pude suportá-la? Criando. O que me possibilitou manter o “olhar”? A visão do além-do-homem, que afirma a vida. Eu mesmo tentei afirmá-la – Ah” (X, 4(81) – novembro de 1882-fevereiro de 1883).

²⁷ Nesse sentido, não seguimos Löwith, quando ele afirma que o movimento das três transmutações, do “tu deves” ao “eu sou” caracteriza “o sistema filosófico de Nietzsche inteiro” (Löwith, K. *op. cit.*, p. 29).

²⁸ Compreendemos Zaratustra como *alter ego* de Nietzsche, como porta-voz de seus pensamentos supremos e de suas inquietações. ‘Zaratustra’, à diferença de outras “figuras” através das quais Nietzsche expressa seus pensamentos (o espírito livre, o conhecedor, o artista, os filósofos do futuro, p. ex.), é o tipo que expressa de modo mais elaborado (e com o qual ele mais freqüentemente se identifica), as cisões e tensões de Nietzsche. Poderíamos falar também (tomando de empréstimo uma expressão de E. T. A. Hoffmann) da irrupção do ‘segundo eu’ (*des zweiten Ichs*). Uma indicação clara no sentido da cisão inerente ao eu/(in)dividuum Nietzsche pode ser encontrada no apêndice “Lieder des Prinzen Vogelfrei” da *Gaia Ciência*, intitulado “Sils-Maria”: “Então, repentinamente, amiga! O que era Um tornou-se Dois – e Zaratustra passou por mim...” *FW/GC*, “Lieder des Prinzen Vogelfrei”, “Sils-Maria”. Cf. também X, 3(3) – verão-outono de 1882. Ao referirmos a Nietzsche/Zaratustra, estamos, desse modo, pressupondo que o *alter ego* de Nietzsche não é somente a expressão ‘consciente’ de seus pensamentos mais elevados, mas também a irrupção ‘involuntária’ do ‘estranho’...

liberdade para novas criações. A morte de Deus, a ruína dos valores morais, como podemos perceber no prólogo do *Zarathustra*, longe de ser admitida como irreversível, é ainda ignorada pelos homens, que estariam ainda imersos no mundo dos valores morais²⁹. Nesse sentido, o processo de ruína dos valores morais não estaria ainda acabado para os homens em geral, mas somente para Nietzsche/Zarathustra, para aquele cujo olhar se precipita para horizontes distantes da criação e para a longa tarefa da destruição.

A ruína dos valores morais e a perda de sentido da existência humana não possuem para Nietzsche somente a conseqüência niilista do vazio, da privação de todos os valores e medidas (humanos e divinos). Após a morte de Deus seria possível também uma visão livre do homem sobre si mesmo, ainda que seja sobre o deserto de seu livramento. O intento do leão de levar a cabo a crítica e a destruição dos valores morais é também a busca de encontrar um novo solo (fecundo), possibilitando a criação de novos valores. A busca de naturalização do homem (*die Vernatürlichung des Menschen*) seria, nesse movimento, prerrogativa do além-do-homem. É nesse sentido que Nietzsche/Zarathustra anuncia o além-do-homem enquanto o “sentido da terra” (*der Sinn der Erde*) e enquanto o sentido da vida dos homens.

Na compreensão do homem como “o sentido da terra” há uma nova colocação do homem em relação à natureza. O homem seria, nessa visão, somente uma etapa do caminho que vai do verme ao além-do-homem³⁰. Com isso, Nietzsche/Zarathustra entende que o homem está intimamente ligado ao desenvolvimento da natureza, sendo necessário reconsiderá-lo a partir dela e nela.

“*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*”

²⁹ Nesse sentido, Zarathustra se encontraria ainda na mesma situação do „louco“ (*FW/GC 125*), pois, ao anunciar a morte de Deus, ele também não é levado a sério. Assim como o louco, também Zarathustra reconhece que os homens não estão ainda preparados para compreender e assumir as conseqüências descomuns desse evento. No que tange à relação entre Zarathustra e o louco (*der tolle Mensch*), julgamos valiosa a análise de Montinari de uma importante modificação na composição de *A gaia ciência*. Nietzsche riscou, como aponta Montinari, o nome de Zarathustra em vários escritos preparatórios à *Gaia ciência*, substituindo-o por outros nomes e expressões como: “ein toller Mensch” (§125), “ein weiser Mann” (§68), “ein Neuerer” (§106). Cf. Montinari, M. *Nietzsche lesen*, p. 90.

³⁰ O caminho que guia ao além-do-homem, como ele é descrito no prólogo 3 do *Zarathustra*, teria como etapas anteriores, o verme, o macaco e o homem. Os homens, mesmo os mais sábios entre eles, são vistos também como um híbrido de planta e fantasma. Cf. *Za/ZA* Prólogo, 3.

Todos os seres, até agora, criaram algo para além de si mesmos./
Quereis antes ser a vazante dessa grande maré cheia e retroceder ao
animal, em vez de superar o homem?

Que é o macaco para o homem? Um riso ou uma dolorosa vergonha. E
mesmo isso deve ser o homem para o além-do-homem: um riso e uma
dolorosa vergonha.(...)

Vede, eu vos ensino o além-do-homem.

O além-do-homem é o sentido da terra. Vossa vontade diria: ‘o além-do-
homem *seria* o sentido da terra’.³¹ (Za/ZA Prólogo, 3).

A compreensão do além-do-homem como o “sentido da terra” aponta para a necessidade de repensar *o que* e *quem* é o homem, sua posição na natureza. Para Nietzsche/Zaratustra, ele não é nenhum ser que possua uma essência imutável, ou uma substância fixa, mas (o homem) é um estar-a-caminho, uma transição (*Übergang*), jamais um fim em si mesmo: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre o abismo” (Za/ZA Prólogo, 4). Assim, o homem só seria valioso enquanto ponte e transição para o além-do-homem: “O que há de grandioso no homem é ele ser uma ponte e uma meta; o que pode ser amado no homem é ele ser uma transição e um ocaso” (*Ibid.*,4). As tentativas da tradição de conceber o homem como animal racional, ou como ser criado à semelhança de Deus são vistas como nocivas, fantasiosas e insustentáveis, pois lhe teriam negado seu enraizamento na natureza.

É nesse sentido que Zaratustra expressa sua intenção de *criar* “um corpo mais elevado, um movimento inicial, uma roda que gira sobre si mesma” (Za/ZA I, “Do casamento e dos filhos”); o além-do-homem, dirá ele, “é a vossa melhor criação” (Za/ZA II, “Nas ilhas bem-aventuradas”).

Quando o homem, no movimento do vir-a-ser, vai além do animal, ele não estaria abandonando ou renegando seu passado animal, mas assumindo-o na nova configuração em que ele se tornou: “Necessita-se também ser completo como animal, caso se queira ser completo como homem” (X, 4(94) – novembro de 1882-fevereiro de 1883). Do mesmo modo, o além-do-homem, enquanto movimento de superação, integraria em si mesmo o homem.

³¹ “*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? / Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? / Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. (...) / Seht, ich lehre euch den Übermenschen! / Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!*”

No ensinamento de Zaratustra, de que o homem é algo que deve ser superado, (*Überwindung*) é compreendida a superação como um movimento progressivo, próprio da natureza, e não uma prerrogativa exclusiva do homem. Associada à superação, a criação também seria constitutiva desse movimento: “todos os seres criaram algo para além de si mesmos”. Do mesmo modo como nas etapas anteriores, o homem seria ainda um ser incompleto, inserido no processo incessante de desenvolvimento da natureza. Entretanto, não o homem, mas o além-do-homem seria, na visão nietzschiana, o “sentido da terra”. Perguntamo-nos, então, se essa compreensão não leva à admissão do além-do-homem como a meta última de um processo evolutivo, guiado por uma “lei” natural, irrestritamente necessária. A suspeita de haver aqui um impasse em relação à compreensão do além-do-homem, como sentido da vida humana, surge quando percebemos que Nietzsche emprega indistintamente os termos “superação” e “criação” a todas as etapas. Se no caminho que leva do verme ao além-do-homem houvesse somente um desenvolvimento natural contínuo e horizontal, sem qualquer distinção qualitativa entre a superação que opera no verme e a que opera no homem e no além-do-homem, o “sentido da terra” excluiria qualquer questionamento exclusivo do sentido da existência do homem.

A “naturalização do homem” (*Vernatürlichung des Menschen*) expressa-se no *Zaratustra* enquanto “sentido da terra”; em outros textos (anteriores e posteriores ao *Zaratustra*), o filósofo coloca-a como condição para chegar ao além-do-homem e, ao mesmo tempo, como medida de superação do homem. Enquanto aquele que cumpre a exigência de retroverter o homem ao texto da natureza, o além-do-homem poderia ser compreendido como um “sistema orgânico superior” (*ein höheres organisches System*)³².

A essa compreensão do orgânico e da natureza Nietzsche liga a busca pela “grande saúde” (*die grosse Gesundheit*) (cf. XII, 7(28)). Nesse póstumo, Nietzsche compreende, à luz de sua “doutrina da vontade de potência”, o homem forte como o poderoso nos instintos, como aquele dotado de uma grande saúde. Em outras passagens,

³² Nietzsche emprega a expressão ‘sistema orgânico superior’ no parágrafo 113 de *A gaia ciência*, para designar a tarefa futura de incorporação no ser humano de forças distintas e dispersas (tais como as forças artísticas e o pensamento científico). Concordamos com Gerard Viser, na medida em que este afirma, recorrendo aos escritos da época do *Zaratustra*, que Nietzsche, ao se perguntar pelo além-do-homem, não

o filósofo aproxima o além-do-homem a ‘uma raça dominante’, aos ‘senhores da terra’, a uma ‘nova casta dominante’³³.

Tais compreensões ‘naturalistas’ suscitam a suspeita de que, com a redução à natureza e ao orgânico, o além-do-homem deva ser compreendido somente na escala evolutiva, e em referência à raça ou à espécie³⁴.

Se a transição ao além-do-homem fosse compreendida somente no sentido orgânico – natural, não haveria como negar as implicações “racistas” e eugenéticas, visto que a superação, compreendida de modo evolutivo-linear, guiaria ao triunfo dos mais ‘fortes’ do ponto de vista orgânico. Entretanto, há em Nietzsche-Zaratustra outros modos de criação e de engendramento do além-do-homem, que vão de encontro às concepções naturalistas.

O impasse surge, contudo, quando o autor do *Zaratustra*, coloca um *outro* sentido, desta vez com referência somente ao homem:

“Em verdade, Zaratustra fez hoje uma bela pesca! Nenhum homem pescou ele, mas sim um cadáver.

Misteriosa é a existência humana e ainda sempre sem sentido: um palhaço pode ser sua fatalidade.

Quero ensinar aos homens o sentido de seu ser, que é o além-do-homem, o raio da nuvem escura homem”.³⁵ (*Za/ZA* Prólogo, 7)³⁶

coloca mais a medida da superação do homem (no sentido da tradição), mas na “qualidade do organismo”, ou seja, a medida do orgânico. Cf. Visser, G. “Nietzsches Übermensch”, p. 105-107.

³³ Cf. XI, 35(72), (73) – maio-julho de 1885.

³⁴ Müller-Lauter vê, com razão, a nosso ver, que a concepção naturalista do além-do-homem nietzschiano, no sentido de um ser natural, susceptível de adestramento, que guiasse a uma espécie superior, está em contradição com “as representações ‘quase idealistas’ do além-do-homem, com a preocupação de engendrar o homem de gênio”. (Müller-Lauter. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 131). Já G. Visser alerta para o perigo da aproximação nietzschiana do ser humano à ‘vida orgânica’, visto que no curso do século XIX tal compreensão de orgânico teria desembocado no racismo, para o qual o decisivo é a medida da raça, a qualidade do orgânico. Seguimos Visser quando ele aponta algumas passagens dos fragmentos póstumos em que Nietzsche sugere uma aproximação nesse sentido, apesar de elas serem problemáticas no todo da obra: p. ex., quando é atribuído ao além-do-homem a prerrogativa do governo da terra (cf. XI, 26(243)(235); cf. também IX, 14(16)). Para o melhoramento geral dos costumes, o filósofo almeja que “o doente e o assassino não devam ser reconhecidos como dignos de prole” (cf. VIII, 23 (151), IX, 12(10), IX, 11(179)(183)(276) e XIII, 15(3)).

³⁵ “Wahrlich, einen schönen Fischfang that heute Zarathustra! Keinen Menschen fieng er, wohl aber einen Leichnam. / Unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn: ein Possenreisser kann ihm zum Verhängniss werden. / Ich will die Menschen den Sinn Ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.”

³⁶ Confirma também o escrito preparatório ao *Zaratustra* de novembro de 1882 – fevereiro de 1883: “Quero ensinar aos homens o sentido de sua vida, que é o além-do-homem” (X, 5(28)).

A nosso ver, no prólogo do *Zarathustra* e nos escritos da época de sua elaboração, a transição ao além-do-homem permanece ainda em aberto, pois não há um tratamento satisfatório ao impasse das duas formulações, dos dois sentidos dessa transição. Dessa forma, entendemos que a afirmação do além-do-homem como o sentido da terra é válida como crítica e negação das compreensões metafísicas e religiosas do homem, na medida em que aponta para a terra como o horizonte da criação e da superação. Tal ênfase permitiria também distinguir o projeto nietzschiano com o discurso teológico-religioso do além-do-homem³⁷. Nesse sentido, *Zarathustra*³⁸ suplica aos homens: “eu vos rogo,

³⁷ Ernst Benz procura mostrar que a figura do além-do-homem é esboçada já na mística cristã (ocidental e oriental), através da descrição da natureza perfeita de Adão. O homem primordial, Adão, seria, em sua configuração originária, um ser perfeito, criado à semelhança de Deus, repleto de dotes espirituais superiores, do conhecimento supremo do universo e do homem, dos dons da profecia e da visão intuitiva. Cf. Benz, E. *Der Übermensch*, p. 7-9.

Benz não nega que Nietzsche tenha fixado filosoficamente o significado anticristão do além-do-homem. Sua tese, contudo, é de que “o conceito de além-do-homem possui um cunho genuinamente cristão”. (*id.*, *ibid.*, p. 26). Através da pesquisa etimológica, ele procura reconstruir a ‘imagem cristã’ e ‘pré-cristã’ do além do homem: nos gregos (Lucano, escritor satírico grego do séc. II d.C, já teria cunhado o termo *hyperanthropos*), no gnosticismo cristão (Clemente de Alexandria, Orígenes), na mística protestante, entre outras correntes. Cf. Benz, *op. cit.*, o cap. “A imagem cristã do além-do-homem”.

Concordamos com Benz no sentido de que Nietzsche, no *Zarathustra*, não faz nenhuma referência explícita aos empregos anteriores do termo ‘além-do-homem’, seja em sua concepção teológico-religiosa, seja a partir de sua compreensão em relação à teoria romântica do gênio, do culto do herói, ou do homem de exceção.

Apesar de Nietzsche propor-se a construir uma imagem própria de além-do-homem, de caráter anticristão, imoral, entendemos que ele aponta, nos escritos anteriores ao *Zarathustra*, tanto para a conotação religiosa quanto romântica do mesmo.

Em *Humano, demasiado humano* ele pondera que o santo (cristão) possuía um enorme significado aos olhos dos ‘fiéis’: enquanto era visto como algo incomparável, estranho, sobrenatural e ‘sobre-humano’ (*Übermenschliches*), ele ‘possuía’ uma força extraordinária, capaz de mover a imaginação de povos inteiros (cf. *MAI/HHI* 143). Ainda em *Humano* ele aproxima a “elevação de indivíduos ao sobre-humano” ao culto do gênio e à veneração a príncipes e deuses (*ibid.*, 461). Em *Aurora* esse sentido de ‘sobre-humano’, sobrenatural também aparece, quando o filósofo, ao tratar da instituição do casamento, pondera o valor na crença em “paixões sobre-humanas” (cf. *MA* 27). Mais tarde, em *A gaia ciência*, Nietzsche fala que a “invenção de além-dos-homens (*Übermenschen*)”, bem como de deuses, heróis, demônios, sátiros, seria uma grande utilidade do politeísmo, enquanto um exercício prévio para a busca de si e para a autoglorificação do indivíduo, em suma, como preparação para a filosofia do espírito livre (cf. *FW/GC* § 143). Se nesse texto Nietzsche se refere de modo positivo à compreensão do além-do-homem, na mitologia e nas religiões politeístas, ele alude também ironicamente à crença popular cristã de que nos sacerdotes e santos haveria algo de sobre-humano (*etwas Übermenschliches*) (*ibid.*, § 358). Assim sendo, ele questiona radicalmente o valor da ‘crença’ no gênio, da crença de que haveria no gênio forças sobrenaturais, algo milagroso, uma inspiração momentânea que eleva o homem acima da média. A “superstição” do gênio seria perigosa na medida em que este crê possuir algo ‘sobre-humano’, visto que essa crença pode guiar à loucura e ao ocaso do indivíduo, impedindo o desenvolvimento gradual e metódico das tendências humanas próprias (como ocorreria na filosofia e no modo de vida ascético do espírito livre).

³⁸ Apesar de não nomear seus interlocutores no *Zarathustra*, entendemos que Nietzsche se confronta (de modo figurado, através da paródia) com os pensadores que, de certo modo, repercutiram na elaboração desses temas nessa obra, como é o caso de Schopenhauer, Wagner, Emerson, Hölderlin e Goethe. No que tange ao além-do-homem, a não-referência a compreensões anteriores deve-se, a nosso ver, a uma

meus irmãos, permaneçei fiéis à terra e não acreditai naqueles que vos falam em esperanças sobre-terrenas! Envenenadores são eles, quer saibam ou não” (*Za/ZA* Prólogo, 3). Permanecer fiel à terra implicaria, então, em afirmar o corpo e não separá-lo da “alma”. Nesse sentido, Nietzsche/Zaratustra aponta para as consequências nefastas da separação entre corpo e alma, entre espírito e coração³⁹. O homem que buscou sua grandeza no além é para Zaratustra “uma correnteza suja”, um ser de corpo definhado, cuja vivência mais grandiosa seria somente ainda “a hora do grande desprezo” (*Za/ZA* Prefácio, 3).

Todas as tentativas da tradição de dar um sentido à vida do homem e à humanidade teriam fracassado: “Até aqui faltou o alvo da humanidade” (X, 5(32)). Para Nietzsche/Zaratustra, o homem seria digno de desprezo mesmo em suas formas mais acabadas: “Nus vi ambos, o maior e o menor dos homens: e ambos vi ainda – demasiado humanos!” (X, 10(37) – Junho – julho de 1883). O sentido da vida do homem, nessa perspectiva, não pode residir nele mesmo, visto que ele encerra muitas imperfeições e limitações. Somente o homem que quer o seu ocaso, que quer ser um meio, uma transição seria valioso e digno. Zaratustra só os ama, na medida em que eles sucumbem e se sacrificam ao além-do-homem, na medida em que seu ocaso é a transição ao além-do-homem (cf. *Za/ZA* prólogo, 4).

A partir do exposto, questionamos se Nietzsche/Zaratustra, nos dois ensinamentos do além-do-homem como o sentido da terra⁴⁰ e como o sentido da existência humana, não estaria tratando de duas questões distintas, a partir das quais se abrem dois caminhos incomunicáveis. Ao tratar do além-do-homem como o sentido da terra é pressuposta a existência de uma espécie de alvo imanente da natureza, como se nela própria houvesse um processo natural de superação em direção ao além-do-homem.

estratégia teórica (e não apenas estilística), qual seja, a de construir uma compreensão ‘própria’ do além-do-homem.

³⁹ Cf. *Za/ZA* Prefácio, 4 e X, 4(104) – novembro de 1882-fevereiro de 1883.

⁴⁰ Para Margot Fleischer, haveria no entendimento nietzschiano do além-do-homem como o sentido da terra a tentativa de preencher o vazio deixado pela negação do divino transcendente. Concordamos com Fleischer no sentido de que o desejo de eternidade do mundo de Zaratustra, sua visão da perfeição do mundo não seriam compatíveis ainda com o anseio distante do homem pelo além-do-homem, visto que o mundo e a vida de tal homem seriam vazios de sentido, demasiado imperfeitos. Cf. Fleischer, M. „*Der Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen*, p. 94-96.

A questão que o filósofo se coloca aqui, desse modo, é a da *necessária* re-naturalização do homem que abandona todas as ilusões transcendentais: a natureza é vista como o lugar da cura e da criação. Enquanto sentido da existência humana, o além-do-homem é visto como uma *tentativa* de superar o vazio deixado pela morte de Deus. Depois desse ‘evento’ grandioso, não só a vida humana, mas também o mundo, a natureza, são sem-sentido. A partir desse vazio é que se colocaria a necessidade (unicamente humana) de “inventar” o além-do-homem: “Ponto mais elevado: o assassinato sagrado. Ele *inventou* a doutrina do além-do-homem” (X, 4(132) – novembro de 1882-fevereiro de 1883).

Essa invenção expressa a necessidade do homem que experimenta o vazio de sentido de *inventar* o além-do-homem, e não a *criação* do além-do-homem como uma etapa de um processo natural de auto-superações. Há aqui uma tensão entre as afirmações de Zarathustra: “O homem é algo que *deve (soll)* ser superado”, “O homem é algo que *precisa (muss)* ser superado”; “O homem é algo que *pode (kann)* ser superado” (X, 18(56) – outono de 1883). Essa tensão traz à tona a questão de se saber se o além-do-homem é o único caminho possível a partir do homem que experimenta o niilismo. O próprio Nietzsche admite também a possibilidade de um movimento de “retorno à animalidade” (*Umkehr zur Thierheit*), de nivelamento da humanidade que, por fim, engendraria o “último homem” (*der letzte Mensch*).

“O *primeiro* movimento é incondicional: o nivelamento da humanidade, grandes formigueiros etc. (caracterizar Dühring⁴¹ como

⁴¹ Essa menção sarcástica a Dühring é uma repercussão tardia da discussão de Nietzsche com a obra *O valor da vida* (ocorrida nos anos anteriores, principalmente no verão de 1875. Cf. VIII, 9(1) – p. 131-181). Na primeira edição de *O valor da vida* (lida por Nietzsche), Dühring considerava valioso encorajar “o indivíduo ao sobre-humano” (*Übermenschliches*). (Cf. Dühring, E. *Der Werth des Lebens*, 1865, p. 182. Apud Gerhardt, V. *Übermensch*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11, p. 47). Acerca dessa questão confira também Benz, E. *Der Übermensch*, p. 101-103. Dühring considera o processo de desenvolvimento da humanidade como algo criativo, mesmo que estivesse ligado ao desaparecimento de espécies animais mais antigas. À humanidade estariam reservadas, ao longo do tempo, um grande número de alterações, suscitando a aparência de uma ‘nova criação’, como se o homem futuro olhasse para o antigo e visse nele uma espécie animal superada. Dühring considera, desse modo, na edição de 1922, não ser possível considerar como eterno o tipo de humanidade que nos é conhecida. Entretanto, poder-se-ia trazer à luz “um núcleo do humano-universal (*des allgemein-Menschlichen*), mesmo que somente em ligação com a imagem de uma forma de vida cunhada particularmente, como *tipo fundamental (Grundtypus)*, na medida em que se coloca como ponto de partida um esquema mais rico e mais perfeito, não descuidando, contudo, das carências e desvios para baixo e, do mesmo modo, daqueles componentes e exigências que possam pertencer a uma melhor ordenação e realização dos conteúdos da vida”. Dühring, E. *Der Werth des Lebens*, 1922, p. 109.

Ao discutir com Dühring em 1875, Nietzsche pressupunha que “a imortalidade da espécie é a pressuposição tácita de todas as representações superiores”. (VIII, 9(1), p. 147)

extraordinariamente pobre e tipicamente *pequeno*, apesar de suas palavras patéticas”.⁴² (X, 7(21) – início-verão de 1883)

A transição ao além-do-homem que o filósofo tenta engendrar colocar-se-ia, então, como oposição ao movimento anterior:

“O *outro* movimento: meu movimento é, ao contrário, o aprofundamento de todos os opostos e abismos, o abandono da igualdade, a criação dos super-poderosos.
Aquele produz o último homem. *Meu* movimento, o além-do-homem”.⁴³
 (X, 7(21) – início-verão de 1883)

É importante notar que Nietzsche não tem em vista que o além-do-homem domine os ‘últimos homens’; trata-se de dois tipos que deveriam existir um ao lado do outro, separados o mais possível. (Cf. X, 7(21))

Em que pese os vários “modos e caminhos de superação do homem” indicados pelo filósofo, pode-se, contudo, apontar para dois significados básicos: a superação (*Überwindung*) tem um sentido *vertical* (como elevação, movimento ascendente) e um sentido *horizontal*, linear, como movimento de um lugar em direção a outro, o que inclui um ponto de partida, um espaço intermediário (ou até mesmo um abismo a ser transposto) e uma meta ou alvo. Os outros modos nomeados de superação (elevação da consciência da força, vencer resistências, entre outros), podem ser remetidos a esses dois aspectos⁴⁴.

No texto de 1883 Nietzsche critica de modo veemente, além de sua pressuposição da imortalidade da espécie, também a afirmação de Dühring de que haveria progresso ou desenvolvimento “superior” dela. Nos limites inerentes à ‘espécie’ humana, a moral seria a tentativa de conservação de tais seres medianos. A exigência de Nietzsche é a de que o além-do-homem, semelhante aos deuses de Epicuro, deveria elevar-se soberanamente sobre a espécie ‘homem’ inteira. (cf. X, 7(21) – início-verão de 1883).

⁴² “Die *eine* Bewegung ist unbedingt: die Nivellierung der Menschheit, große Ameisen-Bauten usw. (Dühring zu charakterisieren als außerordentlich ärmlich und typisch-gering, trotz seinen pathetischen Worten)”

⁴³ “Die *andere* Bewegung: meine Bewegung: ist umgekehrt die Verschärfung aller Gegensätze und Klüfte, Beseitigung der Gleichheit, das Schaffen Über-Mächtiger. / *Jene* erzeugt den letzten Menschen. *Meine* Bewegung den Übermenschen.”

⁴⁴ Tomamos essa distinção de Annemarie Pieper, por entendermos que ela pode ser encontrada nos escritos nietzschianos acerca do além-do-homem. Nietzsche compreende em vários momentos o além-do-homem como um *a-topos*, como uma promessa, como uma “imagem prototípica”, onírica, que guia, ao mesmo tempo, os indivíduos concretos que almejam, através da criação, a superação de si mesmos. O além-do-homem é também compreendido como “suprema efetividade”, como algo que pode ser atingido no decurso “histórico”, e no movimento do vir-a-ser. Para Pieper, o além-do-homem em Nietzsche possui dois sentidos, complementares e coerentes entre si, a saber, um *sentido vertical*, “ideal”, como um *a-topos*, uma idéia regulativa, e um *sentido horizontal*, enquanto “exigência dirigida à vontade, de que a idéia do além-do-homem deve ser desenvolvida num indivíduo concreto, que se torna poderoso no criar e que incorpora a vontade de potência” (Pieper, A. “Zarathustra als Verkünder der Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises”, In *Also sprach Zarathustra*, Org. por V. Gerhard, p. 95). A nosso ver, essas duas compreensões encerram uma tensão, que não pode ser vista somente como construtiva e necessária

Nos dois sentidos de superação (*Überwindung*) contidos no além-do-homem reaparece ainda a tensão entre as concepções *naturalista* e *idealista* do além-do-homem⁴⁵. A nosso ver, diversas tentativas feitas por intérpretes de Nietzsche para solucionar o impasse contido nessa tensão (que não foi esclarecido de modo suficiente por Nietzsche) acabam priorizando um dos pólos. Pieper, por exemplo, diante das conseqüências “perigosas” de aproximar o além-do-homem das concepções naturalistas e evolucionistas, acaba por defender uma espécie de idealismo⁴⁶. Ernst Benz, por sua vez, admite que há em Nietzsche tanto a exigência de atingir uma espécie mais forte de homem através do cultivo (*Züchtung*) corporal, bem como a busca de um tipo superior, a ser atingido através de uma “disciplina espiritual e agonal” (*eine agonale geistige Züchtung*). Apesar de apontar para a falta de clareza na fundamentação nietzschiana de ambas as posturas, Benz se preocupa em acentuar mais os traços “espirituais” da concepção nietzschiana do além-do-homem, aproximando-o do conceito de gênio e de herói, e afastando-o dos mal-entendidos darwinistas e evolucionistas em geral⁴⁷.

O além-do-homem se colocaria, nessa perspectiva, como intento de superar o niilismo do “último homem”, de sua incapacidade de criar, amar, de ansiar por algo além de si mesmo, e no extremo, de sua incapacidade para se desprezar a si mesmo. (cf. *Za/ZA* Prólogo, 5). Abre-se, com isso, o problema do niilismo. No discurso das “três transmutações”, a travessia do niilismo (do deserto) é vista como possível; mesmo que o leão não consiga criar novos valores, ele pode possibilitar a liberdade para novas criações, sendo que a criança, por fim, criaria, estaria inserida no jogo inocente da criação. No prólogo do *Zarathustra*, entretanto, a travessia do niilismo permanece, a nosso ver, ainda em aberto, pois o além-do-homem não é “a suprema efetividade”, mas um anseio, uma visão distante. O próprio amor de Zarathustra ao além-do-homem é amor

no movimento de superação, mas ela acarreta também dificuldades para a compreensão nietzschiana de superação do homem.

⁴⁵ A. Pieper admite a existência dessa tensão, mas busca compatibilizar ambos os pólos: “Zarathustra resume ambas as dimensões do *über*, através da expressão *criar para além de si mesmo (über-sich-hinaus-schaffen)*” (...) “A evolução não deve ser compreendida como um acontecimento natural. Pelo contrário, foi o criar pleno de poder para além de si mesmo dos organismos vivos que impeliu a evolução, e que possibilitou o caminho da planta, passando pelo verme, pelo macaco, até o homem” (Pieper, A. *op. cit.*, p. 95).

⁴⁶ Tal idealismo se manifesta, a nosso ver, na medida em que Pieper entende ser o além-do-homem “uma idéia estática, que se tem em vista, quando o plano horizontal próprio do vir-a-ser histórico se desvanece, e quanto o traço ideal típico de um criador assume contornos enquanto medida fixa da auto-superação” (Pieper, A., *op. cit.*, p. 96).

⁴⁷ Cf. Benz, Ernst. *Der Übermensch*, pp. 138-146.

a algo distante, ainda não existente, amor a um “ser fictício” (cf. X, 4(80)). A menção ao além-do-homem, enquanto algo a ser inventado, não é ainda garantia de sua criação, da fixação de um novo *sentido de criação*, distinto e superior ao modelo da tradição.

A questão de realizar a transição ao além-do-homem implica também na tensão: para Nietzsche/Zaratustra a superação, ao mesmo tempo que é reivindicada como algo próprio e constitutivo, é algo para o qual ele sempre almeja: “Minha propriedade mais forte é a auto-superação. Mas eu tenho quase sempre dela também necessidade – estou sempre à margem do abismo” (X, 4(13) novembro de 1882 – fevereiro de 1883). A nosso ver, o próprio Nietzsche dá mais ênfase, nos textos analisados, à questão de fornecer um novo sentido à existência humana. O discurso do além-do-homem, da superação e da criação privilegiária, desse modo, mais um dos pólos da tensão: o pólo do sentido da existência humana. Apesar de não haver ainda uma resolução definitiva dessa tensão – ela retornará nos escritos posteriores –, consideramos significativo o intento nietzschiano de enfatizar no além-do-homem, o problema do sentido da vida do homem, enquanto delimitação da criação ao horizonte humano: “criadores são somente os avaliadores e os inventores de novos valores: em torno deles somente gira o mundo. Quem torna os novos valores em crença, este vale para o povo como “criador” – “ (X, 4(36))⁴⁸

O discurso “Das três transmutações” pode ser valioso para elucidar os impasses na transição para o além-do-homem. Enquanto que na terceira transmutação (do espírito do leão em criança) Nietzsche/Zaratustra fornece um “conteúdo” positivo – a inocência, novo começo, esquecimento, jogo da criação –, no prólogo do *Zaratustra* e nos escritos preparatórios a ele, o além-do-homem é ainda vazio de conteúdo e de determinação. Enquanto movimento, transição e anseio do homem de ir além de si mesmo, ele não possuiria ainda efetividade. Mesmo o conceito de criação, que permitiria aproximar a terceira transmutação ao além-do-homem, apresenta uma distinção importante: para a criança, a criação é um jogo na inocência e no completo esquecimento do passado (moral). Já para o homem que quer ir além de si mesmo no além-do-homem, a criação – de novos valores – é também o esforço de se redimir do fluxo do vir-a-ser, de justificar

⁴⁸ Em *A gaia ciência*, o filósofo também delimita o sentido da criação: “Limitemo-nos, portanto, à criação de novas tábuas próprias de bem!” (FW/GC 335). A criação de novas tábuas de valores pressuporia, no entanto, uma nova consideração de natureza e uma crítica radical dos juízos morais de valor.

todo o passado. Na transição para o além-do-homem e para a criação de novos valores, é necessário, contudo, atravessar o niilismo da ausência de sentido, da ameaça de permanecer no deserto do “último homem”, daquele que frui passivamente de sua decadência, sem almejar por sua superação, por uma nova criação. Desse modo, o caminho futuro da criação parece estar ainda obstruído pelo vazio niilista da ausência de sentido, que se apresenta também para os últimos homens como caminho para o nada.

A partir da análise dos escritos preparatórios e do prólogo de *Assim falava Zarathustra*, podemos constatar que não são atribuídas ao além-do-homem propriedades duradouras ou constantes. Enquanto movimento, transição, ponte, anseio, o além-do-homem não possui determinações ou propriedades, mas é uma *promessa* de superação do niilismo advindo da morte de Deus; é tido também como aquele que *poderia* “suportar” o ‘pensamento mais pesado’ do eterno retorno. O filósofo, no entanto, manifesta o intuito de “tornar visíveis, de modo gradual, as propriedades do além-do-homem” (X, 13(23) – verão de 1883); ao buscar caracterizar e mostrar as propriedades do além-do-homem, ele pretende seguir um caminho próprio de criação, eximindo-se de qualquer referência à história precedente do conceito de além-do-homem.

É necessário questionar, a partir do exposto, os motivos que levam Nietzsche a empreender a transição ao além-do-homem: deve a referida transição ser entendida somente como contramovimento ao niilismo dos “últimos homens”, ao sentimento do em vão que toma conta da vida dos homens?

Já nas primeiras menções, o ‘nascimento’ do além-do-homem pressupõe um excesso de força, de vida no homem: “O além-do-homem tem, a partir da plenitude de vida, aquelas visões do fumante de ópio, e a loucura, e a dança dionisíaca: ele não padece das dores posteriores”. (X, 4(75) – novembro de 1882-fevereiro de 1883) Tal visão e exaltação de ânimo, que pressupõem um acúmulo e excesso de força, são referidas a Prometeu⁴⁹, ao esforço de criação de um ser superior.

⁴⁹ Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche compreende que no *Prometeu* de Ésquilo seria ensinada a “glória da atividade, do artista titânico, e de sua ousadia em supor poder ‘criar’ seres humanos e aniquilar os deuses olímpicos. (Cf. *GT/NT* 9) O jovem Goethe, segundo Nietzsche, soube ‘desvendar’ essa sabedoria: “Aqui sentado, formo homens / à minha imagem, uma estirpe que seja igual a mim, / Para sofrer, para chorar, / para gozar, / Para alegrar-se / E para não te respeitar, / como eu!” (citado por Nietzsche em *GT/NT* 9).

O filósofo parte da percepção de que haveria oculto no homem um impulso “a um futuro superior, sobre-humano” (*Trieb nach einer höheren, übermenschlichen Zukunft*)⁵⁰. Os alvos e valores que foram propostos ao homem nos últimos milênios não estariam mais à altura das necessidades do homem, principalmente daqueles indivíduos nos quais há um grande acúmulo de forças (cf. X, 7(21) – início- verão de 1883).

Para Nietzsche-Zaratustra, as tábuas de bem e mal de cada povo são vistas como os “valores superiores”, como o maior poder e a mais alta realização do homem até então: “Nenhum poder maior encontrou Zaratustra sobre a terra do que o bem e o mal”. (*Za/ZA I, De mil e um alvos*) Nessa compreensão, a escala de valores que cada povo⁵¹ criou expressaria a “lei de sua superação” (*das Gesetz seiner Überwindung*), as esperanças estendidas para além de si.

Somente enquanto criador/avaliador de valores o homem conseguiu a elevação de sua força, de seu poder:

“Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar, - foi ele somente que criou sentido para as coisas, um sentido de homem! Por causa disso ele se chama “homem”, isto é: o que avalia.
Avaliar é criar: ouvi isto, ó criadores! O próprio avaliar é, para todas as coisas avaliadas, tesouro e jóia.
Somente através do avaliar há valor: e sem o avaliar a noz da existência seria oca. Ouvi isto, ó criadores!”⁵² (*Za/ZA, id.*)⁵³

Enquanto que no *Nascimento* o filósofo compreendia Prometeu no sentido de sua visão de gênio (apolíneo-dionisíaco), tais forças titânico-prometéicas, a serem compreendidas em relação ao além-do-homem, indicam apenas para o acúmulo e excesso de forças necessárias à criação.

No que se refere a Goethe, julgamos valiosas as análises de E. Benz. Para Benz, Goethe fala do além-do-homem em dois momentos: no *Urfaust* e no *Faust*. Cf. Benz, *Der Übermensch*, p. 74-77. Goethe emprega a palavra além-do-homem, em ambos os casos, num sentido eminentemente irônico, ou seja, ele ironiza, ao mesmo tempo em que adverte para as conseqüências da crença em algo sobre-humano, tanto no sentido do ‘homem-anjo’ cristão quanto no sentido do ‘gênio’. (Cf. Benz, *op. cit.*, p. 74)

Ao aproximar o além-do-homem a Prometeu, parece-nos, Nietzsche pretende afastar-se de ambas as compreensões criticadas por Goethe, seja a compreensão religiosa ou a compreensão de gênio, apesar de Nietzsche, no seu intento de ‘engendrar o além-do-homem’, ainda se manter próximo da compreensão de gênio, como artista-criador.

⁵⁰ Cf. X, 27(74) – verão-outono de 1884 e 4(214) – novembro de 1882-fevereiro de 1883. Essa percepção está nos “anúncios” do além-do-homem do prólogo, quando Zaratustra exorta os homens a se colocarem a caminho do além-do-humano; esse *estar-a-caminho* seria a maior aspiração inerente à vida do homem.

⁵¹ Nessa seção é mencionada a tábua de superações dos gregos (“Deverás ser sempre o primeiro a sobrepujar os outros”), dos persas (“Dizer a verdade e saber manejar bem o arco e a flecha”), dos judeus (“Honrar pai e mãe e ser, até à raiz da alma, obediente à sua vontade”), e dos alemães (“Guardar a fidelidade e, por amor à fidelidade, votar honra e sangue até mesmo às causas más e perigosas”). (Cf. *Za/ZA I, De mil e um alvos*. Cf. também XIV, *Kommentar zu Band 4*, p. 291).

⁵² “Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, - er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich “Mensch”, das ist: der Schätzende. / Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod. / Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden!”

Ao longo da história do homem, os valores do rebanho foram quase sempre colocados acima dos valores do indivíduo: “Mais antigo é o prazer pelo rebanho que o prazer pelo eu: desde quando o rebanho significa boa consciência, a má-consciência se chama somente “Eu” “(Za/ZA I, De mil e um alvos)⁵⁴. Visto que os valores criados expressaram a força própria do homem do rebanho, eles são inadequados tanto ao homem moderno quanto ao além-do-homem, não correspondem mais à elevação do poder já atingido, e à elevação ainda a ser atingida no além-do-homem. É necessário, contudo, dar um novo rumo a esse legado e poder do passado. A humanidade como um todo não possuiria ainda nenhum alvo. Atingir “o alvo ‘único’” (*Das Eine Ziel*) é tarefa de Nietzsche-Zaratustra: “Mas dissei-me pois, meus irmãos, se à humanidade ainda falta o alvo, não faltaria ainda também – ela mesma? –“ (*id., ibid.*).

O poder humano de criação de valores, visto em toda a sua radicalidade, é entendido como poder para a criação de si mesmo. No texto citado, entretanto, não fica claro se a criação futura se refere a indivíduos isolados, ou à “humanidade” inteira; importante é perceber o esforço de ir além de todas as imagens anteriores de homem, na medida em que criar valores significa criar e moldar a si mesmo.⁵⁵

As considerações nietzschianas acerca do homem como criador e estimador de valores são inseridas, tanto em *Assim falava Zaratustra* como em outros póstumos da época, num horizonte maior de problematização. Na seção “De mil e Um alvos” há uma breve, mas importante menção, de que a tábua de superações e valores de cada povo expressam sua “vontade de potência” (*der Wille zur Macht*). Um aprofundamento significativo desse conceito ocorre na seção “Da superação de si” da segunda parte do *Zaratustra*. Ao se perguntar pela procedência da vontade de verdade e pelas estimativas de valores, Nietzsche/Zaratustra refere à vontade de potência:

⁵³ Num fragmento póstumo de novembro de 1882 – fevereiro de 1883 há também a compreensão do homem como criador de valores: “criadores são somente os que avaliam e os inventores de novos valores: somente em torno deles gira o mundo. Mas, o que torna os novos valores em crença, esse é chamado pelo povo de “criador” – (X, 4(36)).

⁵⁴ Cf. também X, 4(94): “o “para todos” é mais antigo e foi considerado melhor que o “para mim”: necessitais primeiro santificar o “para mim”.

⁵⁵ Para Heidegger, a criação de novos valores (transvaloração) precede a posição de uma nova “essência” do homem”, a saber, o além-do-homem. “Cf. Heidegger, M. *Nietzsche II*, p. Entendemos que a criação de novos valores é simultânea com a criação de si mesmo, com a criação do além-do-homem, no limite.

“Essa é toda a vossa vontade, ó mais sábios dos sábios, como uma vontade de potência; e mesmo quando falais do bem e mal e das estimativas de valores. (...)”

“É vossa vontade e vossos valores que assentastes no rio do vir-a-ser; uma antiga vontade de potência é aquilo que denuncia a mim, aquilo que é acreditado pelo povo como bem e mal”⁵⁶ (*Za/ZA II, Da superação de si*).

A vontade de potência⁵⁷ é compreendida a partir da perspectiva da vida e do vivente, mais precisamente como uma relação entre mandar e obedecer. Tal relação é explicitada por Zaratustra através de três proposições:

1 – A obediência é um atributo próprio a todo o vivente;

2 – Quem não for capaz de obedecer a si mesmo, deve obedecer aos mandamentos de outrem;

3 – Ordenar é mais difícil que obedecer. (cf. *Za/ZA II, Da superação de si*)

O além-do-homem ocuparia o topo dessa estrutura hierárquica de mando e obediência, visto que ele “incorpora” as características principais do criador e do avaliador: ele é capaz de mandar a si mesmo e de obedecer a si mesmo (Nas palavras de Zaratustra, ele “precisa ser o juiz, vingador e vítima de sua própria lei”⁵⁸); ele é o que cria para além de si mesmo, o que constantemente vai além de si mesmo.

A vontade de potência, entendida como vontade de ser senhor, atravessa todos os viventes (inclusive os que obedecem), e atingiria no além-do-homem sua mais alta expressão. Nesse sentido, poderíamos afirmar, Nietzsche fornece uma determinação, um

⁵⁶ “Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen. / Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf dem Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verräth mir, was vom Volke als gut und böse geglaubt wird”.

⁵⁷ Nas primeiras formulações (principalmente nos escritos da época de *Aurora*) Nietzsche compreende a vontade de potência como hipótese psicológica (cf. Kaufmann, W., *Nietzsche: Philosoph, Psychologist, Antichrist*, p. 215); posteriormente, o filósofo estende sua hipótese, seu experimento de pensamento ao conceito de força e de potência (Cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 52-57). No *Zaratustra*, como vimos, a vontade de potência não é somente uma força física ou impulso psíquico, mas é estendida a todo o vivente. Concordamos com Kaufmann, no sentido de que Nietzsche desenvolve gradualmente sua concepção de vontade de potência, partindo de uma hipótese psicológica explicativa das relações humanas, até se constituir numa “força fundamental do universo inteiro” (Kaufmann, W., *op. cit.*, p. 215).

⁵⁸ *Za/ZA II. “Da superação de si”*. Cf. também X, 16(85) – outono de 1883.

conteúdo positivo ao além-do-homem, a saber, como a expressão máxima da vontade de potência⁵⁹.

O além-do-homem, entretanto, não apresenta uma conformação definitiva e estática da vontade de potência, na medida em que ele não pode destacar-se ou separar-se do fluxo do vir-a-ser. Até mesmo o mais elevado, desse modo, está entregue ao “perigo, a um jogo de dados com a morte” (*Za/ZA*, “Da superação de si”). A vontade de ir além de si mesmo, enquanto “vontade de procriação e impulso a um alvo, ao superior, ao mais distante” não exclui também o ocaso (*Untergang*), a vontade de sucumbir:

“ ‘Prefiro ainda o meu ocaso a renunciar a essa única coisa; e onde há ocaso, vede, ali a vida se sacrifica – por potência!

‘Que eu deva ser luta e vir-a-ser e fim e contradição dos fins: ah, quem adivinha a minha vontade, adivinha também, que caminhos *tortuosos* ela precisa percorrer’⁶⁰ (*id.*, *ibid.*).

Como conciliar no além-do-homem a tensão entre a vontade de superar a si mesmo e a vontade de declínio? Teria o filósofo a intenção de engendrar somente um contramovimento à decadência e à desvalorização do tipo de homem moral, ou visaria, com ele, a uma posição afirmativa incondicional do e no vir-a-ser?

O movimento de criação do além-do-homem⁶¹ é entendido como afirmação máxima da vida, entendida esta como vontade de potência: “Meu movimento é, ao

⁵⁹ No que se refere à relação entre o além-do-homem e a vontade de potência concordamos com Heidegger quando ele afirma: “O além-do-homem é a configuração suprema da vontade pura de potência, a saber, do único valor”. (Heidegger, M. *Nietzsche II*, p. 31) Entretanto, Heidegger não tem em vista o além-do-homem enquanto singularidade ou efetividade, mas o seu conceito universal, a saber: “a configuração unívoca e suprema da humanidade (*Menschentum*) que chega a si mesma, enquanto vontade de potência, em cada homem em diferentes níveis” (*id.*, *ibid.*). Seguimos Heidegger no sentido de que a criação de valores é, em última instância, atributo e prerrogativa do além-do-homem, na medida em que ele expressa de modo superior a vontade de potência. Entretanto, consideramos que a partir dos textos nietzschianos acerca do além-do-homem não há elementos suficientes para compreendê-lo como um conceito que abranja a humanidade inteira.

⁶⁰ “ ‘Lieber noch gehe ich unter, als dass ich diesem Einen absagte; und wahrlich, wo es Untergang giebt und Blätterfallen, sieht, da opfert sich Leben – um Macht! / ‘Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch auf welchen *krummen* Wegen er gehen muss!’”

⁶¹ Nesse sentido, concordamos com Müller-Lauter, na medida em que ele remete as oposições e contradições inerentes ao além-do-homem à vontade de potência. Segundo Müller-Lauter, as diversas oposições encontradas na formulação nietzschiana do além-do-homem (a oposição entre a concepção naturalista e a concepção “quase idealista”; entre o adestramento do além-do-homem e a sua compreensão como homem de exceção; ou enquanto sentido do ser humano e sentido da terra) podem ser remetidas a duas tendências conflitivas: 1) O além-do-homem enquanto o *forte*, ou seja, aquele que se fixa numa só perspectiva e se opõe às outras e 2) o além-do-homem enquanto o *sábio*, a saber, aquele que se abre a todas as perspectivas, sendo, nesse sentido, o mais rico de contradições (cf. Müller-Lauter. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 116-134).

contrário, a radicalização de todos os opostos e abismos, o abandono da igualdade, a criação de super-poderosos” (X, 7(21) – início-verão de 1883). No além-do-homem encontrar-se-iam, no entanto, também as manifestações inferiores da vida: “Não pude dispensar nada quando “criei” o além-do-homem. Em seu sêmen (*Samen*) está ainda toda a vossa maldade e falsidade, vossa mentira e incerteza”⁶².

Os dois movimentos contrapostos: o que guia ao niilismo, ao *último homem*, e o que guia ao *além-do-homem* e à criação, devem ser entendidos, então, como dois modos distintos de manifestação da vontade de potência, visto que essa “atravessa” todos os impulsos dos viventes. Em Zaratustra, o prenunciador do além-do-homem, a vontade ascendente e a vontade de declínio e de aniquilamento teriam, contudo, outro sentido:

“Esse, esse é *meu* declive e meu perigo, que meu olhar se precipite nas alturas, que minha mão queira segurar-se e apoiar-se – na profundidade! Aos homens agarra-se a minha vontade, com correntes ligo-me aos homens, para não ser arrastado ao alto, ao além-do-homem: pois para lá quer a minha outra vontade”⁶³ (*Za/ZA II*, “Da prudência humana”).⁶⁴

Não encontramos nessa citação, nem em nenhum outro trecho da obra, nenhuma identificação entre Nietzsche/Zaratustra (e seus discípulos) e o além-do-homem. A partir disso, perguntamos: a dupla vontade – de ultrapassamento de si e de ocaso – se refere apenas aos anunciadores e precursores e não ao além-do-homem propriamente?

Nietzsche já havia tratado em *Aurora* da questão da decadência (ocaso) a partir da paixão do conhecimento. O conhecimento que se transmutou em paixão faria com que a humanidade sucumbisse por ela. Aliás, seria inevitável que a humanidade

Fortaleza e sabedoria seriam, nessa ótica, dois tipos de grandeza do homem, ou melhor, expressões elevadas da vontade de potência, na medida em que afirmam o mundo em sua totalidade, e efetividade e em seu fluxo, sem sucumbir às oposições: “O além-do-homem em sua efetividade é a vontade de potência em sua verdade”. (*id., ibid.*, p. 128). Essas considerações de Müller-Lauter são muito esclarecedoras para os problemas suscitados; entretanto, julgamos ser necessário um maior detalhamento da concepção nietzschiana de vontade de potência, inicialmente nos escritos da época do *Zaratustra*.

⁶² X, 5(1) – 134 - ; cf. também X, 4(77) – novembro de 1882-fevereiro de 1883.

⁶³ “Das, Das ist *mein* Abhang und meine Gefahr, dass mein Blick ind die Höhe stürzt, und dass meine Hand sich halten und stützen möchte – an der Tiefe! / An den Menschen klammert sich mein Wille, mit Ketten binde ich mich an den Menschen, weil es mich hinauf reisst zum Übermenschen: denn dahin will mein anderer Wille.”

⁶⁴ Essa dupla vontade diz respeito não só a Zaratustra, mas também a seus discípulos. Na seção *Da árvore da montanha* Zaratustra descreve o estado de um de seus discípulos, comparando-o a uma árvore: “Quanto mais ela quer chegar às alturas e à claridade, tanto mais aspiram suas raízes para baixo, para a profundidade da terra, para o obscuro – para o mau”. A esse discurso contrapõe o discípulo: “Para o meu ocaso (*Untergang*) aspirava eu, quando queria subir às alturas, e tu és o raio, pelo qual esperava” (*Za/ZA*, “Da árvore da montanha”).

sucumbisse, seja por uma fraqueza ou por uma paixão (cf. *M/A* 429). O conhecedor, por sua parte, não deveria recuar diante da necessidade de sacrificar a si mesmo e sua vida (cf. *M/A* 459).

Essa questão retorna nos escritos preparatórios ao *Zaratustra*: “Há naturezas para as quais não há nenhum meio para se suportar a não ser a aspiração por sua decadência (*Untergang*) (X, 5(1) novembro de 1882-fevereiro de 1883). A própria obra inicia com a menção da necessidade de ocaso de Zaratustra. Tal ocaso se deveria não a uma carência, mas a um excesso de sabedoria que Zaratustra acumulou ao longo de anos de solidão. De modo semelhante à abelha que juntou muito mel, necessitaria também Zaratustra de mãos para as quais ele pudesse distribuir seu excesso de sabedoria. De modo semelhante ao sol em seu ocaso, também Zaratustra necessitaria do ocaso para, desse modo, levar sua luz ao mundo dos homens (cf. *Za/ZA* Prefácio 1. . .

Segundo Nietzsche/Zaratustra, seria necessário que os renunciadores do além-do-homem sucumbissem, ou melhor, seu “sacrifício” e perecimento seriam mesmo desejáveis e justificáveis diante da enormidade da tarefa de criação futura:

“Amo Aqueles que não sabem viver a não ser como os que sucumbem, pois são os que atravessam”. (...) Amo Aquele que trabalha e inventa para construir a morada do além-do-homem e prepara para ele terra, animal e planta: pois assim quer ele sucumbir”⁶⁵ (*Za/ZA* Prólogo 4).

No final da primeira parte da obra, Zaratustra menciona ainda a relação entre ir ao fundo (*untergehen*) e ir além (*hinübergehen*):

“E este é o grande meio-dia, pois o homem está a meio caminho entre o animal e o além-do-homem e celebra seu caminho para a noite como sua mais alta esperança, pois é o caminho para uma nova manhã. Então o que sucumbe se abençoa a si mesmo de que ele é o que vai além; e o sol do conhecimento se encontrará, para ele, no meio-dia”.⁶⁶ (*Za/ZA* I. “Da virtude que dá”, 3)⁶⁷.

⁶⁵ “Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden. (...) / Ich liebe Den, welcher arbeitet und erfindet, dass er dem Übermenschen das Haus baue und zu ihm Erde, Thier und Pflanze vorbereite: denn so will er seinen Untergang.”

⁶⁶ “Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen. / Alsdá wird sich der Untergehende selber segnen, dass er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntniss wird ihm im Mittage stehn.”

⁶⁷ São os animais de Zaratustra que anunciam, na terceira parte da obra, o seu ocaso: “Falei minha palavra e me despedaço em minha palavra: assim quer o meu eterno destino -, como renunciador sucumbo! É chegada a hora, em que o que sucumbe se abençoa a si mesmo. Assim ‘termina’ o ocaso de Zaratustra”. (*Za/ZA* III. “O convalescente”).

Seguindo essas considerações, seria necessário que muitos sucumbissem como anunciadores do além-do-homem (e do eterno retorno do mesmo). Isso, no entanto, não ocorre. Haveria, com isso, um fracasso dos ensinamentos de Zaratustra, pois tanto as pessoas da praça do mercado (prólogo), bem como os seus discípulos (partes I e II) não seguem esse caminho. Também os “homens superiores” da quarta parte não estão à altura dessa tarefa. E o próprio Zaratustra hesita diante do discurso afirmativo de seus animais, e se refugia no silêncio⁶⁸.

A seção “Das velhas e novas tábuas”, da 3ª parte do *Zaratustra*, é, ao nosso ver, muito significativa para a compreensão da relação entre ocaso e superação, visto que tais temas são referidos ao além-do-homem e à criação de valores⁶⁹. Após ter retornado à sua solidão (na montanha), Zaratustra se depara, dessa vez, com uma situação singular: sentado, ele aguarda, em meio a “tábuas quebradas e tábuas escritas pela metade”, a hora de seu ocaso. Enquanto espera por sua descida aos homens e pelos signos que a ela precederiam (o leão ridente e o bando de pombas)⁷⁰, Zaratustra fica imerso em si mesmo⁷¹.

Ao discorrer consigo mesmo, Zaratustra rememora as suas descidas, o anúncio do além-do-homem, e a reação do povo, qual seja, o seu pretense saber acerca do que é bem, mal e criação. Não há nenhuma identificação de Zaratustra com o além-do-homem. Ele apenas retoma as palavras do prólogo, em que se coloca como “anunciador do além-do-homem”, como aquele que anuncia que o homem deve ser superado (Cf.

⁶⁸ O final da Quarta parte do *Zaratustra* contradiz essa menção ao último ocaso de Zaratustra. Na seção *O sinal*, Zaratustra se encontra na aurora, considerando-se maduro para a sua obra, e ainda esperando por seus discípulos: “Esta é a *minha* manhã, meu dia começa: para cima, para cima, ó grande meio-dia!” – (*Za/ZA IV*, “O Sinal”).

⁶⁹ A criação e destruição de valores refere-se à tipologia, ao tipo do além-do-homem a ser criado.

⁷⁰ Tais signos surgirão a Zaratustra somente no final da obra; entretanto, mesmo após admitir ter já chegado a sua hora, não há nenhuma menção a uma nova descida ao mundo dos homens.

⁷¹ Após ter abandonado os discípulos e, aparentemente, também a esperança de que alguém pudesse incorporar o pensamento do eterno retorno e a promessa do além-do-homem, Zaratustra se refugia em si mesmo, buscando em si (*Selbst*) os cumes e os abismos da vida e do mundo. A figura do andarilho retorna agora enriquecida com outros pensamentos e inquietações. Nesse sentido fala o andarilho do *Zaratustra*: “E o que vem agora ainda enquanto destino e vivência, - se tornará um andarilho e escalador de montanhas: vivencia-se, por fim, somente a si mesmo. / Já se escoou o tempo em que acasos deveriam ainda se me defrontar, e o que poderia a mim ainda cair, que não fosse meu próprio! / Ele retorna, ele retorna finalmente ao lar, a mim – meu si mesmo, e o que foi dele na distância, no estranho e disperso entre todas as coisas e acasos”. (*Za/ZA III*, “O andarilho”)

Za/ZA, *De velhas e novas tábuas* 3)⁷². Mesmo que implícito, poderíamos dizer, contudo, que somente Zaratustra/Nietzsche e o além-do-homem estão, de certo modo, relacionados, enquanto são compreendidos como propriamente *criadores*, pois somente o criador sabe o que é bem e mal; somente o criador poder “criar um alvo ao homem e fornecer um sentido e um futuro à terra” (*id.*, *ibid.*).

É importante notar que nem Nietzsche, nem Zaratustra assumem a tarefa da criação até suas últimas conseqüências; somente o *tipo*⁷³ além-do-homem é que poderia “escrever na vontade de milênios”, dar um novo rumo e marca à vontade dos homens, ou seja, o único alvo, o pensamento terrível do eterno retorno, que somente o homem que vai além de si suportaria.

A partir dessas indicações, devemos analisar a tentativa nietzschiana de compreender a superação do homem como intimamente relacionada com a criação de

Podemos questionar, assim, em que medida todos os ‘diálogos’ de Zaratustra-Nietzsche não são ‘monólogos’, produtos do amor próprio (*Selbstliebe*), de uma interioridade cindida (e privada de sentido) que encontra em si mesma seu ‘último refúgio’.

⁷² Em *A gaia ciência*, livro V (1885), o filósofo também rememora o anúncio do além-do-homem, mas mantém uma distância e reserva quanto à sua efetivação. Cf. *FW/GC* 337. Cf. também Montinari. “Zaratustra antes de *Assim falava Zaratustra*”. In: *Nietzsche lesen*.

⁷³ Embora Nietzsche compreenda explicitamente somente nos últimos anos de produção filosófica o além-do-homem como *tipo* (cf. *AC/AC* 4. Cf. também XII, 10(17) – outono de 1887 e XIII, 11(413) – novembro de 1887-março de 1888), entendemos que já nos escritos da época do *Zaratustra* há tentativas de construção de uma tipologia, inclusive de uma tipologia do além-do-homem.

Uma indicação nesse sentido está contida num escrito póstumo de 1883: “Tipo, como o além-do-homem deve viver, como um deus de Epicuro” (X, 16(85) – outono de 1883). Essa consideração está contida num plano do *Zaratustra* 3, referindo-se à convalescença de Zaratustra após seu retorno a si mesmo, na tentativa de transformar o sofrimento em benção.

Concordamos com Ingo Christians acerca do estatuto da tipologia em Nietzsche: “Com *Typus*, Nietzsche aponta para um fenômeno situado, de modo semelhante à arte, entre o plano do individual e do universal, e que, em oposição ao conceito imutável, pode transformar-se”. (Christian, Ingo. *Typus*. In *Nietzsche Handbuch*, p. 341). A tentativa de mostrar as propriedades e características do além-do-homem deve ser vista como a tentativa de construir o *tipo* do além-do-homem; tal *tipo* não deve ser compreendido, no entanto, como exemplar de uma espécie, como uma forma de vida fixa. Cf. acerca disso Pieper, Annemarie. “Zaratustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises”. In *Also sprach Zarathustra*, p. 111.

O *tipo superior* (*der höhere Typus*) apresenta, segundo Nietzsche, uma grande complexidade, uma grande soma de elementos coordenados. Por isso, mesmo sendo possível atingir um *tipo superior*, sua ‘desagregação’ é inevitável. Como exemplo de ‘*tipo superior*’, o filósofo cita o gênio: “O ‘gênio’ (*das Genie*) é a máquina mais sublime que existe, - conseqüentemente, a mais frágil” (X, 14(133) – início de 1888).

Na elaboração da tipologia, Nietzsche tem em vista a polaridade entre os ‘tipos’, por exemplo, entre Dioniso e o Crucificado; entre o *tipo solitário* e o *tipo do rebanho*; entre os homens superiores e os inferiores; entre os bons e os maus. As polaridades e oposições são inerentes também ao ‘*tipo superior*’. O além-do-homem não é compreendido, então, somente em oposição e polaridade ao ‘*último homem*’, visto ser caracterizado a partir de suas tensões imanentes, p. ex., a partir da tensão entre a ‘força’ e a ‘sabedoria’; entre a criação e a destruição; entre o isolamento e o confronto com forças culturais (ou com a moral do rebanho); entre a vontade ascendente e a vontade de ocaso.

valores. A expressão “criar-para-além-de-si-mesmo” (*über-sich-hinaus-schaffen*)⁷⁴ sintetiza esses dois aspectos. Se o mundo gira “em torno dos criadores de valores” (*Za/ZA I*, “Das moscas da feira”), o caminho da criação é o caminho a si mesmo, à solidão, e pressupõe a perda de si mesmo, a ameaça do perecimento. Somente assim seria possível ‘criar para além de si, ou seja, superar-se ao criar. É importante notar aqui que Nietzsche trata no *Zarathustra* do ‘tornar-se criador’. A tarefa de tornar-se um criador pressupõe a incessante ‘superação’ de si, o confronto com questões decisivas:

“És uma nova força, um novo direito? Um primeiro movimento: Uma roda que gira por si mesma? Podes, também, obrigar estrelas a girarem a teu redor? (...)

Podes dar a ti mesmo teu mal e teu bem e suspender sobre ti a tua vontade como uma lei?”⁷⁵ (*Za/ZA I*, “Do caminho do criador”⁷⁶).

Somente o além-do-homem poderia, portanto, levar a cabo a tarefa de criar novas tábuas de valores⁷⁷ (tarefa essa que será posteriormente nomeada de “transvaloração de todos os valores”) (*Umwertung aller Werthe*), no intuito de superar o niilismo da ausência de valores. O além-do-homem também estaria imbuído da força de quebrar as antigas tábuas, visto que a criação moral cristã resultou no niilismo. A destruição e criação de valores a ser assumida pelo *tipo* do além-do-homem deveriam ser compreendidas como um movimento incessante de superação: os valores e o sentido são sempre perecíveis, finitos, no círculo sem sentido do eterno retorno do mesmo.

Apesar do intento de apresentar paulatinamente as propriedades do além-do-homem, Nietzsche não chega a uma consideração conclusiva acerca da sua “constituição” própria. Mesmo nas menções ao “cultivo” (X, 15(4)), à “vontade” (X,

⁷⁴ Cf. *Za/ZA* Prefácio, 3 e *Za/ZAI* “Do caminho do criador”.

⁷⁵ “Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad? Kannst du auch Sterne zwingen, dass sie um dich sich drehen? (...) / Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz?”

⁷⁶ Num escrito preparatório ao *Zarathustra I*, Nietzsche não atribui esses desafios ainda ao além-do-homem, mas simplesmente ao ‘homem’: “isto é o homem: uma nova força, um primeiro movimento, uma roda que gira sobre si mesma; seria ele forte o bastante para fazer girar as estrelas ao seu redor?” (X, 5(1) – novembro de 1882-fevereiro de 1883) No mesmo escrito, contudo, ele afirma ter criado o ‘além-do-homem’, visto que somente no movimento que guia, por fim, ao além-do-homem, essa tarefa poderia ser assumida radicalmente. A terceira transmutação do espírito, como é aqui compreendida (um primeiro movimento, uma roda que gira sobre si mesma) não é mais uma tarefa humana, mas sobre-humana.

⁷⁷ A nova criação de valores é compreendida como uma “nova nobreza” (Cf. *Za/ZA III*, “Das velhas e novas tábuas”, 12). Criar significa, nesse sentido, redimir todo o passado: “ensinei-lhes (aos homens) a criar o futuro, e a redimir, de maneira criadora – tudo o que foi” (*ibid.*, 3). A criação pressupõe, desse

15(48)), aos “signos” (X, 16(3)) ou ao “engendramento do além-do-homem (*Erzeugung*) (X, 16(83) – outono de 1883); mesmo compreendendo-o por vezes como legislador, criador, dominador, como o que sempre supera a si mesmo, Nietzsche vacila, contudo, na determinação de sua tarefa.

Num projeto ao *Zaratustra* IV, o filósofo trata da “alma suprema. Descrição do além-do-homem”⁷⁸. Não há ali uma construção sólida do ‘tipo’ além-do-homem. Essas considerações não são desenvolvidas na quarta parte, mas são inseridas na terceira parte do *Zaratustra*, na seção “Das velhas e novas tábuas”, 19. A ‘espécie superior de ser’ é, para o filósofo, não o além-do-homem, mas a alma mais abrangente, que se precipita no vir-a-ser, que foge de si e retorna a si⁷⁹.

Com isso, ao invés de confirmar e solidificar sua compreensão do além-do-homem, Nietzsche-Zaratustra parece colocá-la em segundo plano. A nosso ver, isso não se deve a um recurso estratégico do filósofo, que se serviria do além-do-homem somente como meio ou recurso para atingir o eterno retorno. Vários limites e entraves são postos por Nietzsche/Zaratustra na boca de personagens aparentemente adversários ou estranhos. Na quarta parte da obra é possível perceber que na fala do adivinho, da sombra, do feiticeiro, não se trata apenas de questionamentos externos à tarefa de criação do além-do-homem, mas de questionamentos latentes de Nietzsche/Zaratustra. Perguntamos, nesse sentido, se no ‘desenvolvimento’ do *Zaratustra* não haveria, ao invés de um aprofundamento da afirmação incondicional do mundo (através do pensamento do eterno retorno), um recrudescimento do niilismo. A nosso ver, a quarta parte do *Zaratustra* e os póstumos dessa época apresentam um questionamento radical da tarefa criadora nietzschiana. Assim sendo, entendemos que a quarta parte possui não só uma estrutura diferente das demais, mas também um outro estatuto, uma outra ‘atmosfera’.

Já na segunda parte da obra, Zaratustra parece entrar em autocontradição: ele critica os poetas por seu apego às ilusões metafísicas, por sua necessidade de mentir e falsificar o mundo. Na seção “Dos poetas”, Zaratustra procura dar conta de uma

modo, a dureza: “porque os criadores são duros. E deverá parecer-vos suprema ventura imprimir a vossa mão nos milênios, como em cera –” (*ibid.*, 29).

⁷⁸ Cf. X, 17(41); cf. também X, 20(10) – outono de 1883.

afirmação sua de outrora, de que “os poetas mentem demais”. Uma vez que ele próprio se assume como poeta, tal crítica ou censura se dirige a si próprio:

“Ah, existem tantas coisas entre o céu e a terra com que somente os poetas puderam sonhar!
E até mesmo *sobre* o céu: pois todos os deuses são símbolos e subterfúgios de poetas!
Em verdade, isso sempre nos puxa para cima – a saber, para o reino das nuvens: sobre ele colocamos nossas roupagens coloridas e, então, chamamo-lhes deuses e além-dos-homens: -
Sejam eles pois leves o bastante para esses assentos – todos esses deuses e além-dos-homens!”⁸⁰ (*Za/ZA II. “Dos poetas”*)

Isso parece contradizer o projeto de Zaratustra de criar o além-do-homem como o sentido da terra, em oposição a todos os metafísicos e aqueles que se apegam a esperanças supraterrêneas. O próprio Zaratustra admite, contudo, que ele também no passado “havia lançado seu delírio para além (*jenseits*) do homem, semelhante a todos os ultramundanos”⁸¹. Ele admite, no entanto, ter superado a si mesmo, e se curado desses anseios transcendentais⁸².

O próprio Zaratustra afirma com clareza que a criação do além-do-homem e a criação de um deus são caminhos excludentes. Os homens que permanecem nos limites da vontade criadora podem “criar” o além-do-homem; para eles a morte de Deus já é pressuposta. (cf. *Za/ZA II. Nas ilhas bem-aventuradas*). Em póstumos dessa época, no

⁷⁹ Concordamos com Marie-Luise Haase, no sentido de que, com esta designação, faltaria ao além-do-homem “corporeidade”, referência à terra, visto que, de certo modo, tal alma se fecha em si mesma, no amor a si mesma. Cf. Haase, M. L. “Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra*”, p. 244.

⁸⁰ “Ach, es giebt so viel Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter Ewas haben träumen lassen! / Und zumal *über* dem Himmel: denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss! / Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: - / Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! – alle diese Götter und Übermenschen.”

⁸¹ *Za/ZA I, “Dos Ultramundanos”*. Nietzsche/Zaratustra refere-se, a nosso ver, à metafísica de artista do *Nascimento da tragédia*: “Obra de um Deus sofredor e atormentado afigurava-se-me, então, o mundo (...). este mundo eternamente imperfeito, imagem, também imperfeita, de uma eterna contradição – inebriante prazer de seu imperfeito criador -, tal parecia-me, noutra tempo, o mundo”. (*ibid.*)

Zaratustra, no entanto, apressa-se em responder que essa ‘criação’ (de Deus), que essa loucura, não se dirigia, propriamente, ao além-do-homem, mas que se trataria somente de “uma obra humana e humana loucura, como todos os deuses”. (*ibid.*)

⁸² Em *A gaia ciência*, Nietzsche também valoriza a “invenção de deuses, heróis e além-dos-homens de todo o tipo”, visto que ela seria um exercício prévio para a justificação da busca de si mesmo do espírito livre. Cf. *FW/GC 143*). No *Zaratustra*, ao contrário, o além-do-homem aparece como o alvo supremo, à diferença do politeísmo. Ao mundo transcendente (nada celestial), desumano e inumano (*entmenschte*

entanto, é de outro modo que ele compreende a relação entre o além-do-homem e os deuses.

“Nosso desprezo do homem impele-nos para além das estrelas. Religião, metafísica enquanto sintoma de um impulso de criar o além-do-homem” (X, 4(214) – novembro de 1882-fevereiro de 1883).

“Nosso desprezo do homem impele-nos para além das estrelas e permite-nos aspirar por um deus”⁸³. (X, 5(13) – nov. de 1882-fev. de 1883).

Nietzsche oscila entre a compreensão do além-do-homem como contramovimento às ilusões metafísicas e como análogo a essas ilusões. Trata-se no fundo, do ressurgimento do problema da relação entre verdade e arte (entre conhecimento e vida), diante da qual o espírito livre se confrontava, sem chegar a uma solução definitiva. Questionamos, nesse sentido, se Nietzsche não sucumbiria à “tentação metafísica” de ir além dos limites do humano, no sentido próprio da “vontade criadora”, para além dos limites do mundo e do experienciável. Na quarta parte do *Zarathustra* esse problema ressurge na Sombra de Zarathustra, na figura do espírito livre e andarilho.

Assim como os demais “homens superiores” que sobem à montanha de Zarathustra, também a sombra é acometida pelo “grande nojo”, pelo niilismo⁸⁴. Nietzsche/Zarathustra não trata aqui do niilismo da sombra como algo estranho e indiferente a ele, ou como algo de seu passado que já tivesse sido superado. Apesar de inicialmente negar a identificação, Zarathustra ouve atentamente o discurso da sombra, necessitando admitir tal identificação:

“Um andarilho sou eu, que seguii, desde há muito, no teu encaço: sempre a caminho, mas sem alvo, também sem lar, de modo que, de fato, pouco me falta para o judeu errante, salvo que não sou nem eterno nem judeu.”⁸⁵ (*Za/ZA IV*, “A sombra”)

unmenschte Welt), é contraposto o “eu” (em sua contradição e conflito), o “eu criador, que quer, que avalia, que é a medida e o valor de todas as coisas, o ser mais “honesto” “. *Za/ZA I*, “Dos ultramundanos”.

⁸³ “Unsere Verachtung des Menschen trieb uns hinter die Sterne. Religion, Metaphysik, als Symptom einer Begierde, den Übermenschen zu schaffen.”

“Unsere Verachtung des Menschen trieb uns hinter die Sterne und ließ uns nach einem Gotte herumsuchen.”

⁸⁴ Num fragmento póstumo de 1884, Nietzsche compreende o grito de socorro dos homens superiores como niilismo. Cf. XI, 27(23) – verão-outono de 1884.

⁸⁵ “Ein Wanderer bin ich, der viel schon hinter deinen Fersen her gieng: immer unterwegs, aber ohne Ziel, auch ohne Heim: also dass mir wahrlich wenig zum ewigen Juden fehlt, es sei denn, dass ich nicht ewig und auch nicht Jude bin.”

Esclarecendo a Zaratustra que ela sempre o acompanhou na andança pelo proibido, pelos mundos mais frios e distantes, no anseio e na busca da inocência, de um alvo, de um lar, a sombra conclui seu discurso em tom desiludido:

“Essa busca pelo *meu* lar: ó Zaratustra, tu o sabes bem, essa busca foi *minha* tribulação, ela me devora.

“Onde está – *meu* lar?” Por ele pergunto e busco e busquei, mas não o encontrei. Ó – eterno em toda a parte, ó eterno em nenhum lugar, - ó eterno – em vão!”⁸⁶ (*Za/ZA* IV. “A sombra”)

Ao consentir, com tristeza, que essa sombra (o andarilho e espírito livre) é *sua* sombra, Nietzsche/Zaratustra procura separar-se dela, enviando-a à caverna, enquanto ele segue seu caminho em busca dos homens superiores. Em vários fragmentos póstumos, entretanto, Nietzsche assume o discurso da sombra como seu:

“Procurava sempre somente meu lar, essa é minha tribulação mais pesada.”⁸⁷ (X, 17(80) – outono de 1883)

“Procurava a mim mesmo, por onde meu eu pudesse estar em casa – essa foi minha tribulação mais pesada.

Procurei meu jugo mais pesado: então encontrei minha ‘busca de mim mesmo’” (X, 22(1) – final de 1883)⁸⁸.

O próprio Zaratustra assumiu a si mesmo como andarilho na seção *O andarilho* da terceira parte da obra, mencionando que sua busca era a busca por si mesmo e, nesse sentido, a andança mais solitária; no entanto, ele se coloca como aquele que, superando a si mesmo, chegaria a seu “último cume”. Ao anseio de atingir o cume supremo da afirmação é contraposto um outro impulso, para baixo, para a dor, para a *sua* maré mais escura, “para o mar negro e triste” (cf. *Za/ZA* III. “O andarilho”). A nosso ver, essa ameaça retorna de modo mais intenso na quarta parte da obra.

A sombra do andarilho e espírito livre, ao perseguir a verdade, acabou, por fim, admitindo que “nada é verdadeiro, tudo é permitido”. A libertação *de* toda a verdade, contudo, não significou, *per se*, a conquista de uma postura afirmativa. A sombra

⁸⁶ “Diess Suchen nach *meinem* Heim: oh Zarathustra, weisst du wohl, diess Suchen war *meine* Heimsuchung, es frisst mich auf. / ‘Wo ist – *mein* Heim?’ Darnach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. Oh ewiges Überall, oh ewiges Nirgendwo, oh ewiges – Umsonst!”

⁸⁷ “Ich suchte immer nur mein Heim, das ist meine schwerste Heimsuchung”.

“Ich suchte mich und wo mein Ich heim sein dürfe – das war meine schwerste Heimsuchung. / Ich suchte mein schwerstes Joch: da fand ich meine Selbst-Sucht”.

⁸⁸ Cf. também XI, 26(47), 27(4) – verão-outono de 1884 e XI, 31(17) inverno de 1884-1885. Nesse último póstumo Nietzsche declara: “não estou sempre certo, de ter encontrado o sentido”.

reconhece a dificuldade de se libertar dos grilhões morais/europeus da busca da verdade, do ideal, da virtude.

Na seção “Entre as filhas do deserto”, a sombra mostra, através de um canto, sua tentativa de abandonar a “velha, nebulosa, úmida e melancólica Europa”, refugiando-se num oásis, numa região oriental. Entretanto, apesar de seu esforço para se libertar de todo o moralismo típico do europeu, ela não logra obter a total claridade e leveza de vida almejada; mesmo o seu canto, é ainda uma espécie de rugido de leão. Apesar da claridade do lugar, da dança, é sempre ainda como europeu, com suas paixões e apetites, que ela (a sombra) se refugia no oásis⁸⁹, temendo a expansão do deserto: “o deserto cresce: ai daquele que oculta desertos...” (*Za/ZA IV*. “Entre as filhas do deserto”).

Ao buscar o oásis da eternidade, da inocência, Zaratustra se defronta com o mesmo problema da sombra, a saber, o de se libertar da moral da tradição, da busca da verdade moralmente motivada, bem como do perigo de se deter no vazio da autodissolução dos valores dessa tradição.

Nietzsche/Zaratustra é tocado, na segunda parte da obra, pela profecia do adivinho, a saber, pela profecia da “grande tristeza”, do “grande cansaço”, do “longo crepúsculo”. Apesar de ser tocado por ela, Zaratustra busca signos (através da visão da montanha dos túmulos) da superação de tais eventos. Se nas três primeiras partes da obra Nietzsche/Zaratustra coloca mais ênfase no eterno retorno e no anúncio do além-do-homem enquanto superações do “grande cansaço niilista”, parece-nos que na quarta

⁸⁹ Para Margot Fleischer, Nietzsche compreenderia o “oásis mais ínfimo” da seção “Entre as filhas do deserto” como a eternidade no sentido de *nunc stans*, à diferença da compreensão de tempo do eterno retorno, como *vir-a-ser* incessante, tempo sem fim, ou movimento circular sem início nem fim. Em sua estadia no oásis, a sombra chegaria à visão do mundo *sub specie aeternitatis*, a saber, de que o mundo, visto no seu todo, é sem-vida, é uma expansão do deserto. Na medida em que a sombra é ‘engolida’ pelo oásis, ela está ao mesmo tempo próxima e afastada do deserto; ela experimenta a eternidade de *outro modo*, como um “instante sem tempo”, como um “agora que permanece em si mesmo”. Essa compreensão do instante (como eternidade – *nunc stans*) seria evocada ainda no *Zaratustra IV*, na seção “Ao meio-dia”, contrastando com a visão de tempo da seção “Da visão e do enigma”, qual seja, do círculo do tempo que gira em si mesmo: “O eu no canto da sombra sucumbiu, em todo caso, não mais nas ‘fontes’ da eternidade, mas no ‘mais ínfimo’ oásis; apesar disso, ele caiu também no instante da eternidade, em que o tempo ‘fugiu daí’” (Fleischer, M. *Der Sinn der Erde’ und die Entzauberung des Übermenschen*, p. 107).

A partir dessa ‘queda’, a sombra passaria a considerar de outro modo a eternidade, não mais no sentido do tempo sem fim do eterno retorno do mesmo: “O menor dos oásis permite lançar um olhar sobre o eterno retorno do mesmo *assim* entendido, para além do tempo e, do mesmo modo, para além do mundo. Ele é o mirante para uma visão *sub specie aeternitatis* sobre o eterno retorno.” (id., *ibid.*, p. 109)

Essas análises de M. Fleischer ajudam a esclarecer o sentido em que o próprio Nietzsche questiona o seu ‘pensamento mais abissal’ do eterno retorno.

parte, a profecia do niilismo abala seus pensamentos e anseios construtivos/criativos anteriores. A problematização da verdade, feita dessa vez pelo feiticeiro (*der Zauberer*) é, no fundo, a mesma de Nietzsche/Zaratustra⁹⁰.

O problema da questão da verdade, e sua relação com a arte e com a aparência, é ali re-colocado de modo mais radical: o feiticeiro, com disposição melancólica, responde negativamente à pergunta que lhe é dirigida, a saber, se ele realmente se libertou da “verdade”. Ele seria “somente um poeta! Um animal astuto, de rapina, que se furta, que precisa mentir, que consciente e voluntariamente, precisa mentir”. Após admitir que no passado ele próprio mergulhou em sua “loucura da verdade”, ansiando por uma verdade, ele admite as conseqüências autodestrutivas dessa busca: “Que eu seja banido de toda verdade, somente louco! Somente poeta”. (*Za/ZA*. O canto da melancolia)

Na quarta parte do *Zaratustra* e nos escritos desse período, parece-nos, Nietzsche já não vê mais o niilismo como um “pequeno prelúdio”, como um estado transitório ao triunfo do além-do-homem e do pensamento do eterno retorno do mesmo. Com a radicalização da questão do niilismo, inicialmente através dos “homens superiores” há, ao mesmo tempo, a problematização do além-do-homem, do estatuto de sua criação, bem como do estatuto *irrestritamente* afirmativo do eterno retorno do mesmo.

Questionamos, desse modo, se Nietzsche/Zaratustra, ao admitir ser também um poeta (nesse sentido mentiroso, coagido a mentir), não estaria comprometendo a tarefa da *criação* do além-do-homem, uma vez que toda criação artística e poética é criação de mentiras e ilusões transitórias. Há que se perguntar, com isso, se o filósofo não necessita afirmar um ‘pan-ilusionismo’, ou seja, afirmar *todas* as ‘ilusões criadoras’, independente de sua proveniência. Na medida em que o conhecimento se autodissolve e se ‘resolve’ em perspectivas ilusórias, provenientes da ótica da vida (da vida como intensificação de potência, critério ‘último’, último refúgio), como manter ainda a vertente crítica dos valores e da metafísica tradicional? Ou, questionando de outro modo: não seria a “criação” do além-do-homem semelhante às invenções ou

⁹⁰ O “canto da melancolia” (seção 3 da quarta parte do *Zaratustra*), atribuído ao feiticeiro, é publicado também nos *Ditirambos de Dioniso*. Nos *Ditirambos*, Nietzsche esclarece que se tratam de “canções que Zaratustra cantava para si próprio”.

“poetizações” metafísicas? Esse questionamento, no entanto, é posto pelo feiticeiro, mas é também assumido nos escritos posteriores por Nietzsche⁹¹.

Na lamentação do feiticeiro é apresentado o martírio daquele que busca e quer se entregar ao deus desconhecido, qual seja, Dioniso. Tal deus, contudo, exige total entrega e abandono, é um carrasco, torturador, ladrão, cruel, que perscruta até nos recantos mais íntimos. Zaratustra, o sem-deus, vê somente encenação, simulação e mentira nessa lamentação. Entretanto, ao ser transposto ao próprio Nietzsche/Zaratustra, tal discurso adquire “peso”, profundidade e seriedade. O próprio feiticeiro se assume como “o penitente do espírito”, como alguém desencantado, com nojo de si mesmo, como “o poeta e feiticeiro que volta, por fim, seu espírito contra si mesmo, o transmutado, que congela na sua má ciência e consciência”. (*Za/ZA IV*, “O feiticeiro”)

Ao questionar a busca e entrega ao “deus desconhecido” (que diria também respeito a Zaratustra), o feiticeiro questiona também, implicitamente, a tarefa zaratustriana de criação do além-do-homem. Ele subsume o além-do-homem a Dioniso⁹², ou seja, compreendo-o como deus; com isso ele questiona também se a profecia do além-do-homem não seria a profecia de um novo ou antigo deus. Como é possível falar em amor ao além-do-homem, no sentido de Zaratustra, numa tarefa própria de auto-superação do homem, em amor a si mesmo e busca de si mesmo, se o deus é visto como um adversário que exige entrega total?

Zaratustra furta-se aos questionamentos apresentados pelo feiticeiro e recolhe-se em seu silêncio. Por fim, relativiza o discurso do “louco” feiticeiro, apontando que na época do populacho, é loucura procurar por grandes homens. Por que Zaratustra omite aqui sua busca, seu amor, seu anseio pelo além-do-homem? Por que há um “desvio” da temática do dionisíaco, e do possível enriquecimento da mesma em relação com o além-do-homem? Será somente porque Zaratustra não vê nenhuma grandeza e dignidade

⁹¹ O proferimento, ou melhor, o lamento do feiticeiro, tal como aparece na quarta parte do *Zaratustra*, é publicado nos *Ditirambos de Dioniso* (com algumas modificações), desta vez assumido pelo próprio autor, ou melhor, por Nietzsche/Zaratustra/Dioniso. Ele alude também à filosofia e a poesias do jovem Nietzsche, particularmente ao poema “Ao deus desconhecido”.

⁹² O próprio Nietzsche aproxima o além-do-homem a Dioniso num póstumo de 1885, no contexto de um plano tardio do *Zaratustra* em quatro partes: Na segunda parte o filósofo compreende o além-do-homem como o “transfigurador da existência”, a surgir dentre os senhores da terra e da casta dominante. Na terceira parte ele aproxima o além-do-homem a Dioniso: “III. A concepção sobre-humana do mundo (*die übermenschliche Auffassung der Welt*). Dioniso”. Na última parte do projeto é feita menção à ‘morte de Zaratustra’. Cf. XI, 35(73) – maio-julho de 1885.

criativa nos *homens superiores*, ou porque ele mesmo questiona radicalmente tal imbricação?

Consideramos que o “recuo” de Zarathustra do seu intento de engendrar o além-do-homem se deve ao autoquestionamento nietzschiano do estatuto da criação e da afirmação do eterno retorno do mesmo: à medida em que o filósofo passa a compreender o eterno retorno enquanto niilismo (pensamento e experiência *não-criativos*) há o “desencantamento” do além-do-homem⁹³. Nietzsche não sustenta ainda convincentemente, a nosso ver, que o eterno retorno seja o supremo pensamento afirmativo, a suprema e irrestrita afirmação de si mesmo e do mundo, como superação do niilismo. Ao contrário, o eterno retorno aparece também como o recrudescimento e radicalização do niilismo, como um “eterno jogo sem sentido”, como o perigo de se deter na ausência total de sentido:

“O pensamento mais terrível de um eterno retorno da inutilidade. A humanidade que se desperdiça inutilmente (e todo anelo e grandeza um eterno *jogo* sem sentido).” (X, 20(2) – outono de 1883)

“O perigo dos perigos: tudo é sem sentido.”⁹⁴ (XII, 2(100) – outono de 1885-outono de 1886)

Entretanto, Nietzsche poderia redargüir que *somente ao tipo de homem que experimenta o niilismo (vazio de sentido eterno) se apresentaria o eterno retorno (em sua conotação afirmativa)*. Nesse sentido, o niilismo (assim como todas as formas de pessimismo) deveria ser considerado como “martelo nas mãos dos mais fortes”, servindo para a criação, para a afirmação dionisiaca (cf. XII, 2(101)). Que tipo de homem seria capaz de assumir tal tarefa? A essa pergunta Nietzsche provavelmente responderia: “*somente o homem que vai além de si mesmo no além-do-homem pode ‘suportar’ o eterno retorno em suas conotações niilistas e querê-lo como supremo pensamento afirmativo*”.

Não fica claro ainda qual é o estatuto da negação. De um lado, Nietzsche considera as formas de negação, do niilismo e do pessimismo somente como material,

⁹³ Tomamos a expressão desencantamento (*Entzauberung*) de Margot Fleischer, no intuito de designar os impasses na concepção nietzschiana do além-do-homem. Cf. Fleischer, M. *Der Sinn der Erde und die Entzauberung des Übermenschen*, p. 146.

⁹⁴ “Der furchtbarste Gedanke einer ewigen Wiederkehr der Vergeudung. Die vergeudete Menschheit (und alles Ringen und Grosse ein ewig zielloses Spiel)”
“Die Gefahr der Gefahren: Alles hat keinen Sinn.”

como recurso de que se serve ‘o mais forte dos homens’ (o além-do-homem), compreendido como aquele que está distanciado e imune ao niilismo dos últimos homens. Por outro lado, o filósofo afirma, inúmeras vezes, que é necessário primeiro consumir a desvalorização dos valores (ou seja, negar a negação cristã da vida; desvalorizar a desvalorização dos valores) para poder possibilitar, ‘para além’ dela, uma nova posição criativo-positiva de valores.

Após a elaboração do *Zaratustra IV*⁹⁵, Nietzsche coloca em segundo plano seus projetos de criação do além-do-homem. Os novos recursos argumentativos empregados vão na direção da tarefa – consideravelmente mais modesta – de engendramento do *tipo superior*⁹⁶.

O próprio filósofo passa a compreender o além-do-homem como *tipo superior*:

“Mostrar a *necessidade* de que para um uso sempre mais econômico do homem e da humanidade, para uma “maquinaria” de interesses e produções que se “envolvem” uns ao outros sempre mais firmemente, está ligado um *contramovimento*. (...) Nele deve vir à luz uma espécie *mais forte*, um *tipo superior* (o itálico é nosso), que tenha outras condições de surgimento e de conservação do que as do homem mediano. Meu conceito, meu *símbolo* para esse tipo é, como se sabe, a palavra ‘além-do-homem’.”⁹⁷ (Cf. XII, 10(17) – póstumo do outono de 1887)

⁹⁵ É importante notar que, depois de concluir as quatro partes do *Zaratustra*, o filósofo tencionava ainda escrever outras partes, ou até mesmo uma nova obra. (Cf. Marton, Scarlett. “A obra feita e a obra por fazer”, p. 125-126. Concordamos com Marton no sentido de que Nietzsche, apesar do tom afirmativo e conclusivo do *Zaratustra III*, a saber, Zaratustra assumindo-se como aquele que diz sim ao destino, como aquele que leva até as últimas conseqüências o pensamento abissal do eterno retorno, há ainda um questionamento acerca da “maturidade” de seus pensamentos. Segundo Marton, Nietzsche se questiona se está à altura de sua tarefa, oscilando também no modo de compreender sua personagem: como imoralista, legislador, destruidor e criador de valores. Cf. Marton. S. *op. cit.*, p. 126.

⁹⁶ As menções ao além-do-homem após o livro IV de *Assim falava Zaratustra* são escassas, remetendo, quase sempre, ao contexto dos temas e questões do *Zaratustra*. (cf. XI, 35(72), XI, 35 (73), XI, 35 (74) – maio-julho de 1885. Cf. também *EH/EH*. “Assim falava Zaratustra”, 6). Esses projetos tratavam do problema da hierarquia, do cultivo do além-do-homem, dos senhores da terra, e da relação entre o além-do-homem e Dioniso. (Cf. XI, 35(73), XI, 35 (74) – maio-julho de 1885). Não sendo desenvolvidos, esses planos serviram de material para a obra *Para além de bem e mal*; nela, porém, o além-do-homem não aparece.

⁹⁷ “Die *Nothwendigkeit* zu erweisen, daß zum einem immer ökonomischeren Verbrauch von Mensch und Menschheit, zu einer immer fester in einander verschlungenen ‘Maschinerie’ der Interessen und Leistungen eine *Gegenbewegung* gehört. (...) In ihr soll eine *stärkere* Art, ein höherer Typus ans Licht treten, der andre Entstehungs- und andre Erhaltungsbedingungen hat als der Durchschnitts-Mensch. Mein Begriff, mein *Gleichniß* für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort ‘Übermensch’.”

Essa nova compreensão de além-do-homem está estreitamente ligada aos projetos e argumentos referentes à “*vontade de potência*”, à “tentativa de transvaloração de todos os valores”. Em vez de tratar do além-do-homem como uma promessa ou um anseio distantes, o filósofo trata do “aristocratismo do futuro”, que incluiria também, em consonância com sua concepção de vontade de potência, um “*maximum* na exploração do homem” (XII, 10 (17) – outono de 1887).

No além-do-homem enquanto tipo superior manifesta-se ainda o pensamento nietzschiano dos extremos, a saber, o pensamento de que a suprema afirmação está relacionada com a extrema negação e destruição. Esse pensamento se aplica na relação do além-do-homem para consigo mesmo, no sentido de que ele deve vivenciar, pensar e superar o niilismo; aplica-se também na ligação do tipo superior para com o restante dos homens; enquanto contramovimento aos “últimos homens”, ou aos homens medianos, é pressuposta a igualação, a decadência e a ‘mediocrização’ do homem, como estofa a partir do qual o tipo superior do futuro exercerá seu poder, a eficácia de sua vontade.

À diferença da época do *Zarathustra*, em que admitia nunca ter existido o além-do-homem⁹⁸, o filósofo agora afirma ter o tipo superior já existido anteriormente:

“Há, num outro sentido, um contínuo êxito de casos isolados nos mais distintos lugares da terra e a partir das mais diferentes culturas, com as quais, *de fato* (o itálico é nosso) se apresenta um *tipo superior*, algo que em relação com a humanidade inteira é uma espécie de além-do-homem. Tais casos felizes de grande êxito foram sempre possíveis, e serão, talvez, sempre possíveis.”⁹⁹ (AC/AC 4)¹⁰⁰

Ao admitir que tais tipos superiores foram atingidos por acaso, Nietzsche rejeita, claramente, qualquer noção de desenvolvimento contínuo ou evolucionismo; ele se pergunta, contudo: “qual espécie de homem deve ser elegida, desejada e cultivada como a mais valiosa”? (XIII, 11(413) – novembro de 1887-março de 1888) Com isso, ele coloca a questão do “cultivo do tipo superior” a partir da vontade de potência, enquanto princípio de interpretação total do mundo e do homem.

⁹⁸ Cf. X, 10(37), 10(41) – junho-julho de 1883. Cf. também *Za/LA* II, “Dos sacerdotes”.

⁹⁹ “In einem andren Sinne giebt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Culturen heraus, mit denen in der That sich ein *höherer Typus* darstellt: Etwas, das im Verhältnis zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des grossen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein.”

¹⁰⁰ Cf. também XIII, 11 (413) – novembro de 1887-março de 1888.

A nosso ver, Nietzsche não sustenta coerentemente que no além-do-homem o pensamento mais aniquilador (do eterno retorno em sua conotação niilista) é um estimulante para a criação, pois tal pensamento é tanto o mais abissal (nesse sentido o além-do-homem necessita mergulhar nos abismos da negação), bem como o pensamento supremo (o além-do-homem é aquele que atinge os cumes da afirmação). Não há no além-do-homem ainda uma compreensão madura da relação entre criação e aniquilamento, se bem que Nietzsche já dispunha de elementos decisivos para aproximar-se dela.

Há aqui, parece-nos, um círculo (vicioso) na argumentação nietzschiana. Ao além-do-homem é ligada a dupla exigência de já ter superado o niilismo (pois só seria possível criar e afirmar para além do niilismo), e de poder suportar o eterno retorno enquanto forma mais extrema de niilismo. Nietzsche não sustenta, a nosso ver, sua compreensão do além-do-homem como aquele que pode suportar o niilismo e o eterno retorno, na medida em que o que está para ser superado é, na circularidade de sua apresentação, pressuposto como algo que já se superou.

V. OS CAMINHOS DA CRIAÇÃO E DO ANIQUILAMENTO

“O mundo como uma obra de arte que dá à luz a si mesma – –¹ (XII, 2(114) – outono de 1885-outono de 1886)

“ – um hiato entre dois nada – –² (XII, 10(34) – outono de 1887)

O sentido nietzschiano de criação torna-se mais amplo a partir da ‘doutrina’ da vontade de potência (*Lehre des Willens zur Macht*). Tal sentido de criação é amplo, na medida em que abarca não só os seres orgânicos: a vontade de potência, força criativa e configuradora, expressa-se também no inorgânico, através de atrações e repulsões, de percepções e sensações que ligam os centros de força entre si. (Cf. XI, 34(247)). Nietzsche não tem a pretensão de fornecer somente um esquema explicativo de tudo o que ocorre no interior do mundo, mas considera-o seu caráter constitutivo e criativo, como a “vontade incessante de criação, a saber, de criação contínua, de transmutação, de auto-dominação” (XI, 35 (60) – maio-junho de 1885).

A partir da teoria das forças³ (elaborada de 1881 em diante), o mundo é considerado como uma grandeza determinada de força e como um número determinado de centros de força. Posto que a “grandeza total da força é finita” e determinada (cf. IX, 11(202) – início-outono de 1881), o número de combinações entre as forças, apesar de ser “descomunamente grande”, é também finito e determinado. O tempo, em contrapartida, é infinito:

“o tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os

¹ “Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk - -“

² “ – ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen – “

³ Acerca da teoria nietzschiana das forças e de sua relação com a vontade de potência, confira Marton, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 53-55. Após ressaltar que a força no sentido nietzschiano não pode ser separada de suas manifestações, Marton afirma ser possível “pensar a vontade de potência como explicitação do caráter intrínseco da força” (id., *ibid.*, p. 55).

desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás.”⁴ (IX, 11(202) – início-outono de 1881)

A teoria das forças está intimamente ligada, portanto, à doutrina do eterno retorno⁵ e implica na admissão de que na relação entre as forças não há nenhuma possibilidade nova. Mesmo que a força seja eternamente ativa, ela não pode ‘criar’ configurações novas ao infinito. Mesmo que o jogo criativo das forças possua uma limitação, ele encerra, contudo, uma abundância e riqueza de formas: “A medida da força como grandeza é fixa, mas sua ‘essência’ (*Wesen*) é fluida, tensional, coercitiva” (XI, 35(54) – maio-julho de 1885).

O filósofo reconhece o valor da interpretação mecânica do mundo. O triunfo do modo de pensar mecanicista ateleológico sobre as concepções metafísicas e religiosas forneceria a hipótese regulativa, desde a qual a ciência pudesse prosperar. (cf. XI, 26(386) – verão-outono de 1884)

É necessário, então, ir além da compreensão mecânica da força, dos conceitos de pressão (*Druck*) e choque (*Stoß*)⁶, de causa e efeito, e avançar na direção de uma “interpretação dinâmica do mundo” (*eine dynamische Weltauslegung*) (XI, 36(34) – junho-julho de 1885). Para compreender a lei de desenvolvimento (*Entwicklungsgesetz*) de cada impulso, seria necessário compreender todo movimento como vontade de potência⁷. Só há forças e relações entre forças atuantes – o homem mesmo é uma organização de forças. Não basta, contudo, conceber as relações entre as forças de uma perspectiva estritamente física. Ao conceito de força o filósofo atribui um complemento, uma qualidade interna, a saber, a vontade de potência. Visto a partir de dentro, o mundo

⁴ “Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich d. h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: - bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d. h. alle möglichen Entwicklungen müssen schon *dagewesen sei*. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter!”

⁵ S. Marton analisa as implicações da compreensão nietzschianas das forças nas formulações do eterno retorno. Do ponto de vista cosmológico, o filósofo afirmaria com o eterno retorno do mesmo que o mundo não possui nenhum fim; na vertente ético-existencialista, contudo, ele busca salvar fins (humanos) no mundo. Cf. Marton, S. *op. cit.*, p. 222-223 e tb. “O eterno retorno, tese cosmológica ou imperativo ético”, p. 17-18). Consideramos valiosa essa análise, na medida em que aponta para o duplo registro do pensamento nietzschiano do eterno retorno do mesmo, bem como da vontade de potência.

⁶ Nesse sentido, o filósofo afirma que não é possível prescindir do “efeito à distância” entre as forças, de que “algo atrai algo, e se sente atraído por algo” (XI, 34(247) – abril-junho de 1885).

⁷ Cf. XII, 1(36); cf. também XII, 1(58) – outono de 1885-início de 1886.

seria a busca insaciável pelo exercício da potência, expressão de um “impulso criativo” (*schaffender Trieb*): “necessita-se compreender todos os movimentos, todas as ‘aparências’, ‘leis’, somente como sintomas de um acontecer interno e servir-se, por fim, da analogia com o homem” (XI, 36(31) - maio-julho de 1885).

No ano em que Nietzsche mencionou ter tido a “visão” do eterno retorno, também outros pensamentos decisivos surgiram no seu horizonte de pensamento. O confronto com a “teoria do desencadeamento” de Robert Mayer, bem como a interpretação de Dühring da respectiva teoria⁸ abriram novas perspectivas ao pensamento nietzschiano acerca da natureza e do homem, na medida em que ele passa a questionar de modo mais metódico todas as concepções que afirmam uma ordenação racional do mundo, bem como as insuficiências do princípio de conservação, tanto na física da época quanto no darwinismo.

Além dos estudos relacionados às forças físicas e da constituição cosmológica, Nietzsche se ocupa também com o pensamento de Espinosa⁹. A crítica ao princípio de autoconservação de Espinosa se daria, inicialmente, de uma compreensão própria de organismo e de organização, que, desde o início procura se afastar modelo tradicional do organismo¹⁰.

À medida em que Nietzsche passa a compreender o mundo como luta incessante de forças, como acúmulo e descarga de energia – afastando-se do modelo do organismo – há também uma profunda mudança na abordagem da elevação e superação humanas. A vontade de potência, compreendida em sua incondicionalidade e globalidade, como incessante movimento de acúmulo e descarga de energia, como intensidade implícita no dinamismo das forças, não conhece nenhuma exceção. Nesse mundo *inumano* da vontade de potência, da natureza *nua e pura* (sem nenhuma hierarquia valorativa humana) o além-do-homem nietzschiano passa para o segundo plano; ou melhor, é

⁸ Confira a esse respeito Abel, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, p. 45-49.

⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 49-52.

¹⁰ Segundo G. Abel, Nietzsche ainda compreende nessa época o todo como um organismo, mas de um modo imanente e endógeno, de modo a ir além de tal compreensão, na medida em que realiza a transição para o conceito de “organização das forças” (*Kräfte-Organisation*) (Abel, G. *op. cit.*, p. 110 ss). Nessa perspectiva, Abel compreende que um organismo é, na ótica nietzschiana, somente “a expressão de uma organização unitária do processo contínuo das forças, na qual perpassa uma vontade de potência dominante sobre a respectiva multiplicidade das partes, e prescreve com êxito a relação entre as partes e o todo na estrutura interna da ordem inteira de poder.” (Abel, G. *op. cit.*, p. 113.

incompatível com tal compreensão de natureza. Assim sendo, há uma diferença básica em relação à compreensão da vontade de potência como vida de *Assim falava Zaratustra*, ao esforço de fornecer uma interpretação da natureza que fosse favorável ao homem, a saber, ao homem que quer intensificar sua potência e superar a si mesmo – o além-do-homem.

A pergunta pelo engendramento do tipo superior se coloca agora no plano *para além de bem e mal* da vontade de potência: “No homem grandioso estão ampliadas as propriedades específicas da vida: injustiça, mentira, exploração (XII, 1(206) – outono de 1885 – início de 1886). Assim como no mundo inorgânico, “a vida mesma é essencialmente apropriação, sobrepujamento”. No texto eterno *homo natura* os impulsos humanos (criativo-destrutivos) deveriam possuir a mesma incondicionalidade da vontade de potência que perpassa o reino inteiro da vida.

Ao filósofo parece ser necessário, desse modo, libertar a ciência de sua época de sua estreiteza mecanicista e a filosofia de suas pressuposições metafísicas e organicistas. Nesse sentido, ele adverte para não se considerar o mundo seja como uma máquina ou como um organismo; do mesmo modo são criticadas as perspectivas teleológicas e teológicas. (cf. IX, 11(157), 11(158), 11(205) – início-outono de 1881).

Ele se preocupa, nessa época, em compreender as “leis do movimento das forças” (IX, 11(220) – início-outono de 1881). Para atingir o pensamento mais poderoso, necessita provar também que o “caos do todo” não contradiz o pensamento do curso circular. (cf. IX, 11(225). Sem dúvida, ele busca compreender as forças, apoiando-se na física de sua época¹¹. Entretanto, ele julga que para compreender o “fluxo absoluto do acontecer” (IX, 11(293)) o mecanicismo não seria suficiente¹². Um questionamento de 1888 sobre o mecanicismo é elucidativo: “é o mecanicismo somente uma linguagem simbólica para estados de coisas internos – para o mundo de *quanta* de vontades que lutam entre si e se superam?” (XIII, 14(82)- início de 1888).

O único mundo de que se pode falar¹³ é, desse modo, o mundo aparente e perspectivo, entendido como a soma das ações, do jogo de todos os centros de força.

¹¹ Cf. IX, 11(233) 11(235), 11(236), 11(245) – início-outono de 1881.

¹² Acerca da compreensão nietzschiana do mecanicismo confira Abel, G. *op. cit.*, p. 129 ss.

¹³ W. Müller-Lauter procura afastar a suspeita de que a vontade de potência nietzschiana seria um princípio metafísico, ou uma substância. Em vários textos, ele procura salientar o caráter plural da

Não existe nenhum outro ser ou um ser verdadeiro, a não ser a luta, o arranjo, o jogo das forças. Só se poderia falar de “realidade”¹⁴ a partir da ação e reação de cada centro específico em relação à totalidade das forças. O mundo perspectivo, por isso, não deve ser visto em oposição ao mundo verdadeiro, pois somente ele pode ser designado como ‘mundo’, uma vez que o mundo verdadeiro é, propriamente, o “nada” (Cf. XIII, 14(184) – início de 1888).

Entendida como própria e imanente ao mundo (qualquer hipótese de um mundo criado¹⁵ se revelaria como falsa), a criação portaria a marca constante do perspectivismo e da relatividade. Nietzsche afirma, desse modo, que o homem só pode falar do mundo do vir-a-ser, partindo de seu caráter perspectivista; de resto nada mais sabe ele acerca do fluxo eterno das coisas. O ‘Perspectivo’ do mundo possui o caráter de aparência e de relatividade: “Cada centro de força tem sua própria perspectiva em relação a todo o resto “ (XIII, 14(184) – início de 1888). Em seu “perspectivismo necessário”

vontade de potência nietzschiana. Ela possui sempre um caráter relacional, ou seja, expressa-se sempre no confronto, no jogo ou no arranjo com outras vontades de potência. (cf. Müller-Lauter. “A doutrina vontade de poder em Nietzsche”, p. 104ss.)

¹⁴ No que se refere à compreensão nietzschiana de ‘realidade’ (Realität) e de ‘efetividade’ (Wirklichkeit), é importante ressaltar os resultados da leitura da obra *A história do materialismo* de F. A. Lange . Uma referência a tal obra pode ser encontrada já numa carta de 1866. Ao lado de Schopenhauer (a quem Nietzsche na época demonstrava ‘completa simpatia’), Lange assume também uma considerável significação para o filósofo alemão, enquanto um “kantiano investigador da natureza altamente esclarecido”. Cf. SB II, nº 517, carta a Carl von Gersdorff do final de agosto de 1866.

Nessa carta, Nietzsche menciona os resultados mais expressivos da obra de Lange, a saber, que o mundo dos sentidos é o “produto da nossa organização”, que a organização efetiva do homem, bem como as coisas efetivas externas, lhe são desconhecidas. A partir dessas análises, Nietzsche conclui que “a coisa em si nos é desconhecida” (Cf. SB II, nº 526. Carta a Hermann Muschacke de novembro de 1866. Nessa carta ele menciona ser essa obra de Lange “a obra filosófica mais importante que apareceu nas últimas décadas”.

Nos anos 80, Nietzsche retoma essa obra de Lange, compreendendo-a ainda como a radicalização do kantismo (no sentido da inacessibilidade da coisa em si). Num fragmento póstumo de 1884 é citado um trecho da *História do materialismo*, em que Lange afirma não existir a ‘efetividade’, tal como o homem a imagina, a saber, como “uma existência absolutamente firme, independente de nós e conhecida por nós” (XI, 25(318) – início de 1884).

Nietzsche critica com Lange a “aspiração dos idealistas”, as suas motivações morais-religiosas. Se o jovem Nietzsche buscava compreender, a partir da crítica à coisa em si, à ‘efetividade’, a possibilidade da filosofia como arte, também na época de elaboração do *Zarathustra* ele compreende essa ‘invenção’, imaginação da realidade a partir de seu caráter artístico. À diferença de Lange, que vê ali somente os limites da subjetividade, Nietzsche afirma que o homem é ativo nessa construção fantasiosa da ‘efetividade’: “Ao contrário, nossa prerrogativa nobre de artista poderia regalar-se de *ter criado* esse mundo” (XI, 25(318) – início de 1884).

Segundo G. Abel, Lange teria influenciado Nietzsche também na medida em que critica o materialismo atomístico, bem como tê-lo-ia estimulado à leitura de outros físicos modernos, principalmente de Boscovitch. Cf. Abel, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, p. 88-89.

(*notwendiger Perspektivismus*), “todo centro de força, e não somente o homem – constrói, a partir de si mesmo, o mundo inteiro restante” (XIII, 14(186)). Cada força visa, nesse sentido, a ampliar seu poder, a se assenhorear de outras forças circundantes.

A criação, em sentido amplo, pressupõe o ‘caos’, o confronto, a resistência das forças. A ação própria de cada força aparece no sentido da intensificação de potência, visando imprimir uma forma ao caos circundante; ela constitui, contudo, a falsificação e a abreviação do ‘mundo’, a saber, do mundo do vir-a-ser.

A noção nietzschiana de caos possui tanto o sentido de ser o ‘elemento’, a ‘matéria’ em que se exerce a pulsão criadora/destruidora da vontade de potência, bem como o sentido de destruição de toda ordem e configuração, como um abismo que ameaça tragar todas as “frágeis esquematizações” da vontade de potência. A cultura, por exemplo, seria somente “uma fina ‘casquinha de maçã’ sobre um caos efervescente” (X, 9(48) – maio-junho de 1883). O *caos* é um impedimento para o homem se afirmar *somente* como vontade de potência: enquanto caos, o mundo guardaria um caráter insuprimível de indeterminação e de indiferença aos impulsos configuradores. Seria aberto, com isso, uma fissura no círculo, na suprema felicidade do círculo, no anel do eterno retorno.

Não se trata mais nos escritos nietzschianos da década de 80 do cosmo heraclitiano, cerceado de leis eternas, em que mesmo no mundo único do vir-a-ser, no seu construir e destruir em inocência, manifestar-se-ia ainda a “lei da eterna justiça” no interior do mundo, no interior da própria luta entre os múltiplos impulsos do mundo.

A noção nietzschiana de caos possui, a nosso ver, um sentido eminentemente negativo, preventivo e crítico:

“O ‘caos do todo’ como exclusão de toda atividade finalista *não* está em contradição com o pensamento do curso circular: este último é justamente uma *necessidade irracional*, sem qualquer consideração formal, ética, estética. O arbítrio falta, no mínimo e no inteiro.”¹⁶ (IX, 11(225) início-outono de 1881)

¹⁵ O conceito antigo, tradicional-religioso de criação é visto como algo vazio e sem-sentido, como um velho hábito de pressupor “um deus criador e dirigente do mundo” (XI, 36(15)- junho-julho de 1885). Essa pressuposição se revela não somente como falsa, mas também como ineficaz no mundo do vir-a-ser.

¹⁶ “Das ‘Chaos des Alls’ als Ausschluß jeder Zweckthätigkeit steht *nicht* im Widerspruch zum Gedanken des Kreislaufs: letzterer ist eben eine *unvernünftige Nothwendigkeit*, ohne irgend eine formale ethische ästhetische Rücksicht. Das Belieben fehlt, im Kleinsten und im Ganzen.”

Não haveria em Nietzsche, desse modo, um sentido fundamental e positivo de caos¹⁷. O sentido negativo preponderante se expressa na crítica do conceito de caos dos pensadores gregos pré-socráticos, a saber, da compreensão de que o caos seja algo originário, um princípio, a partir do qual se origina (devido à ação de um demiurgo ou do *Nous*) um movimento mais harmônico, desembocando, por fim, na perfeição do curso circular (cf. IX, 11(157) – início-outono de 1881). O mundo, desse modo, não é nenhum organismo, mas caos¹⁸, falta-lhe “o grande *sensorium* ou *inventarium*” (Cf. XII, 7(62) – fim de 1886-início de 1887 e XIII, 11(74) – novembro de 1887 – março de 1888).

Se não há nenhum sentido positivo no caos em si mesmo, ele poderia apenas ser considerado como o elemento para a intensificação e desenvolvimento dos impulsos configurativos da vontade de potência. A arte e o conhecimento constituiriam, respectivamente, os esforços de moldar e esquematizar o caos, ou seja, de imprimir nele tanta “forma e regularidade quanto for necessário ao homem” (XIII, 14(152) – início de 1888). Considerado no ‘pormenor’, o caos seria insuprimível, pois todos os esforços de configurá-lo são finitos e perspectivados, não alteram a ‘fisionomia do todo’. Entretanto, o ‘caos do todo’ significa somente a exclusão de todo fim e perspectiva humana. Quando fala positivamente do caráter do mundo no seu todo, identificando-o com o dionisíaco (com o mundo dionisíaco que eternamente cria e destrói a si mesmo), o filósofo se refere a um único movimento criador/destruidor, a partir do qual se formam e se destituem as leis. Nesse sentido o caos estaria subsumido à necessidade, à lei primordial do curso circular.

¹⁷ Heidegger afirma que Nietzsche não pensa o ‘caos’ no sentido originário grego, a saber, como abertura abissal, sem fundo, mas a partir do sentido moderno, como turbilhão, como aquilo que se precipita destrutivamente sobre si mesmo. (Cf. Heidegger, M. *Nietzsche I*, p. 506) Haveria, contudo uma posição própria de caos no pensamento nietzschiano, na medida em que o caos é pensado como “o ocultamento da riqueza indômita do vir-a-ser” (*id.*, *ibid.*, p. 510). Nietzsche não compreenderia o caos como ausência de ordem, mas afirmaria que a lei e a ordem do caos estão nele ocultas. Tais considerações são valiosas quando apontam para os esforços de Nietzsche de encetar novos esforços criativos e ‘humanizadores’ do todo, após radicalizar sua postura defensiva de ‘desumanização’ do mundo.

¹⁸ Günter Abel procura mostrar que a partir dos aspectos críticos e preventivos do caos (inacessibilidade humana de grande parte dos processos efetivos das forças, falta de uma ordenação metafísica do mundo por detrás do jogo múltiplo das forças, desconsideração das medidas humanas), Nietzsche ainda salvaguardaria a “necessidade do processo de todo o acontecer”, de modo que o mundo (caótico) das forças seria o “material” dos processos de intensificação de potência, processo no qual o eterno retorno simbolizaria a “lei originária” (*der Urgesetz*) do caos. (Cf. Abel, G. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, p. 443-444) Não concordamos com Abel no sentido de que caos e “curso circular do retorno” sejam simultaneamente necessários, visto que Nietzsche não consegue provar que a totalidade caótica exige necessariamente o curso circular como sua lei primordial.

É o próprio filósofo que problematiza o sentido de criação a ser construído no período de maturidade. A consideração negativa do caos impede que o todo do mundo seja determinado por qualquer perspectiva criativa (seja ela estética, religiosa, ou de valores morais). A ciência, o conhecimento, por seu turno, mostram somente a inverdade e o caráter de erro do mundo humano. Desse modo, afirma o filósofo:

“Guardemo-nos de pensar que o mundo seja um ser vivo. Para onde se expandiria?(...) Guardemo-nos desde já de acreditar que o todo seja uma máquina; ele certamente não foi construído visando a um alvo, com a palavra “máquina” prestamos a ele uma honra alta demais. Guardemo-nos de pressupor algo tão perfeito em sua forma, como os movimentos cíclicos de nossas estrelas vizinhas, em geral e por toda parte; já um olhar à via láctea faz emergir dúvidas, se não há ali movimentos muito mais rudimentares e contraditórios, e igualmente estrelas com eternas trajetórias cadentes em linha reta e coisas semelhantes. A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a relativa duração que é condicionada por ela possibilitaram, por sua vez, a exceção das exceções: a formação do orgânico. O caráter geral do mundo é, ao contrário, por toda a eternidade, o caos, não no sentido da falta de necessidade, mas da falta de ordem, articulação, forma, beleza, sabedoria, ou como se chamem todos esses humanismos estéticos.”¹⁹
(*FW/GC* 109)

É necessário, então, a ‘desdivinização’ (*Entgöttlichung*) da natureza e, conseqüentemente, a ‘naturalização’ (*Vernatürllichung*) do homem. Assumir-se como natureza significaria incorporar o caráter do mundo, a saber, a luta entre as forças, o impulso sem sentido e objetivo de vencer resistências, de assenhorear-se sobre algo, de interpretar²⁰. (cf. XII, 2(147), 2(148) – outono de 1885-outono de 1886)

¹⁹ “ – Hüten wir uns, zu denken, dass die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen? (...) Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf Ein Ziel konstruiert, wir thun ihm mit dem Wort “Maschine” eine viel zu hohe Ehre an. Hüten wir uns, etwas so Formvolles, wie die kyklischen Bewegungen unserer Nachbar-Sterne überhaupt und überall voranzusetzen; schon ein Blick ind die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. Die astrale Ordnung und die ziemliche Dauer, welche durch sie bedingt ist, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen ermöglicht: die Bildung des Organischen. Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen.”

²⁰ Heidegger compreende a ausência de sentido da vontade de potência, inicialmente, em relação às afirmações nietzschianas sobre a desvalorização dos valores e à relação entre valor e mundo: “O vir-a-ser não tem nenhum valor”, “A ausência de valor em si é o princípio de crença do nilista”. No texto de 1939 (*O eterno retorno do mesmo e a vontade de potência*) Heidegger situa as afirmações nietzschianas sobre a ausência de sentido no ápice da metafísica moderna da subjetividade, que estariam ligadas à tentativa de

Além do afastamento da compreensão religiosa de um ser criador (do deus criador, dirigente do mundo, graças ao qual seriam inseridos fins no mundo), é necessário afastar-se também do panteísmo que pretende garantir uma tal finalidade através do mundo, das forças criadoras infinitas do mundo:

“o mundo, se bem que nenhum deus mais, deve no entanto ser apto à divina força criadora, à infinita força de transmutação; deve voluntariamente *defender-se* de recair em uma de suas velhas formas; deve ter, não somente a intenção, mas também os *meios* para se *garantir* contra toda repetição; deve, a cada instante, *controlar* cada um de seus movimentos para impedir alvos, estados terminais, repetições, – e tudo o mais, que possam ser as conseqüências de uma tal maneira imperdoavelmente maluca de pensar e desejar.”²¹ (XI, 36(15) – junho-julho de 1885)

À pretensão de compreender o mundo como força divina infinitamente criadora, tal como é expressa na palavra *deus sive natura*, Nietzsche contrapõe sua visão de mundo (expressão da preponderância do espírito científico sobre o espírito religioso e metafísico), através da expressão *Chaos sive natura* (IX, 11(197) – início-outono de 1881). O mundo não é nenhum organismo, não é o espaço para a expressão dos desígnios divinos, mas ‘caos’, ausência de ordem de finalidade, de previsibilidade. À força finita, determinada do mundo não se pode atribuir a “faculdade da eterna novidade”. A noção de uma criação contínua só poderia ser salva no mundo das forças

uma nova doação de sentido (transvaloração de todos os valores), a partir da vontade de potência. No além-do-homem, a “ausência de sentido” se torna, desse modo, em “sentido do ente na sua totalidade” (Heidegger, M. *Nietzsche* II, p. 16. Cf. tb. p. 13, 17, 18).

No escrito de 1940 “A metafísica de Nietzsche” Heidegger relaciona sentido e valor não apenas à vontade de potência, mas também ao eterno retorno. A vontade de potência nietzschiana, enquanto movimento de superar resistências que incide sobre si mesmo, não pode, na visão de Heidegger, ter nenhum fim: “Ela (a vontade de potência) é eternamente ativa e não pode ter nenhum fim em si, contanto que “objetivo” signifique uma condição que exista em si, fora dela” (Heidegger. *Op. cit.*, p. 256). A vontade de potência, no entanto, seria finita, pois não comporta nenhum crescimento infinito: enquanto caos, o mundo da vontade de potência exige o eterno retorno: “Se o ente, enquanto tal, é vontade de potência e, com isso, eterno vir-a-ser, mas se a vontade de potência exige a ausência de sentido e exclui em si o progresso infinito em direção a um alvo, se, do mesmo modo, o vir-a-ser eterno da vontade de potência está limitado em suas formas possíveis e formações de domínio, porque ele não pode ser renovar ao infinito, então necessita o ente enquanto vontade de potência re-admitir no todo o mesmo, e o retorno do mesmo necessita ser eterno”. (Heidegger, M. *op. cit.*, p. 257. Cf. tb. p. 260 e 261). Consideramos válida e sugestiva a ênfase de Heidegger acerca da insuprimível ausência de sentido da vontade de potência, na medida em que ele aponta para as tentativas “antropomórficas” de Nietzsche de fornecer um novo sentido e valor ao mundo.

²¹ “Die Welt, wenn auch kein Gott mehr, soll doch der göttlichen Schöpferkraft, der unendlichen Verwandlungs-Kraft fähig sein; sie soll es sich willkürlich *verwehren*, in eine ihrer alter Formen zurückzugerathen, sie soll nicht nur die Absicht, sondern auch die *Mittel* haben, sich selber vor jeder Wiederholung zu *bewahren*; sie soll somit in jedem Augenblick jede ihrer Bewegungen auf die Vermeidung von Zielen, Endzuständen, Wiederholungen hin *controliren* – und was Alles die Folgen einer solchen unverzeihlich-verrückten Denk- und Wunschweise sein mögen.”

finitas, através da infinitude do tempo, mais precisamente, através do eterno retorno de tudo (cf. tb. XIII, 11(74) – novembro de 1887-março de 1888).

Na medida em que o filósofo se atém à teoria das forças, ele acaba se defrontando com a conseqüência de que toda ação humana é sem sentido no fluxo incessante de atrações e repulsões do vir-a-ser. Com o triunfo da concepção científico-mecânica de mundo e com a ruína dos valores morais, abre-se no homem um vazio de sentido, e o confronto com forças alheias a qualquer valoração humana. É possível “criação” no mundo de forças, sem sentido e alvo? A teoria das forças, contudo, é parte constituinte da doutrina nietzschiana da vontade de potência. Uma tal consideração cosmológica tem, da perspectiva humana, conseqüências niilistas; entretanto, ela não pode ser simplesmente negada ou abandonada nas tentativas de superar o niilismo.

Entendemos que as tentativas nietzschianas de fundamentar cientificamente (cosmologicamente) a doutrina da vontade de potência devem ser levadas a sério, pois expressam o *esforço* de alcançar uma síntese do aspecto científico/mecânico com a perspectiva existencial²².

A síntese entre ambas as perspectivas, por mais que ela seja almejada pelo filósofo, permanece, contudo, problemática, acarretando impasses para o seu projeto criador. Não há, pensamos, como negar que haja em Nietzsche a formulação de duas vertentes incompatíveis, tanto no que se refere à vontade de potência e ao eterno retorno²³. Quando o filósofo se preocupa em fundamentar coerentemente sua “compreensão de mundo” enquanto relações de forças, ele necessita adotar uma perspectiva extra-humana, ou melhor, necessita empreender uma desumanização do

²² Nietzsche procura compatibilizar os aspectos existenciais e cosmológicos de sua compreensão de mundo, da vontade de potência. Em *A gaia ciência* o filósofo declara ser necessário que os homens se tornem físicos, ou seja, “aprendizes e descobridores de tudo o que é legal e necessário no mundo”: somente desse modo é que tais homens (entre os quais Nietzsche se compreende) se tornem criadores de novas tábuas de valores. Cf. *FW/GC* §335.

²³ Concordamos com Löwith, no sentido de que, apesar das diversas tentativas, o filósofo não logra uma “síntese” entre a perspectiva cosmológica e a perspectiva antropológica do eterno retorno: “A possibilidade de uma dupla análise, como *religião ateísta* e como *metafísica física*, mostra que a doutrina conjunto é a ‘unidade de uma divisão’, a saber, da divisão que há entre a existência *niilista* do homem afastado de deus e o dado *positivista* da energia física”. Cf. Löwith, Karl. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*, p. 103-104. O próprio caráter dionisiaco do mundo (do mundo eternamente igual), que o eterno retorno quer afirmar, se converteria na “constatação niilista” (“tudo é igual”) de uma

mundo²⁴. Na medida em que se preocupa em fornecer um novo sentido à vida do homem, ele necessita colocar a perspectiva existencial como mais valiosa e forte que a cosmológica²⁵. Ao admitir que “este mundo inteiro nós, homens, o criamos (XI, 14(8) – Outono de 1881), há a pressuposição de que todo o discurso e acesso ao mundo deve, necessariamente, passar pelo homem, pelo perspectivismo, relativismo e pelo caráter interpretativo humano²⁶”.

É forçoso reconhecer que em muitos momentos o filósofo busca compatibilizar os dois aspectos fundamentais de seu pensamento, aproximando o mundo das forças com o “pensamento mais poderoso do eterno retorno”²⁷. Entretanto, por mais que essa aproximação seja levada a sério, entendemos que o filósofo não compatibiliza de um modo coerente e definitivo ambos os aspectos. Um outro movimento ocorre, a nosso ver: a vertente cosmológica é posta de lado, por inviabilizar o projeto criador de valores. Ou seja, o filósofo manifesta sua inclinação pelo lado existencial do eterno retorno²⁸ e da vontade de potência, pois sua preocupação “fundamental” está em fornecer uma “nova interpretação de todo acontecer”, que, por fim, se reduz ao esforço de fornecer um “novo sentido/interpretação” à vida do homem.

Nietzsche não se detém, portanto, em ‘explicar’, ‘descrever’ o mundo como luta de forças em perpétuo movimento sem alvo. A adoção irrestrita de tal perspectiva (positivista-científica) teria conseqüências autodestrutivas para o homem. Ele compreende a *vontade de potência*, nos projetos a partir de 1886 enquanto “tentativa de uma nova interpretação” (XII, 1(35)- outono de 1885-início de 1886). Na mesma época em que aparecem as primeiras menções e elaborações da vontade de potência, há também o esforço para ‘humanizar’ a natureza: “ – a humanização *Vermenschlichung*) da natureza – a interpretação (*Auslegung*) para nós” (XII, 1(30)).

existência alienada do mundo, e na “indiferença positivista de um mundo alienado do homem” (*id., ibid.*, p. 104).

²⁴ Cf. IX, 11(84), 11(155), 11(202), 11(225) – início-outono de 1881; XII, 1(59) – outono de 1885-início de 1886.

²⁵ Cf. IX, 11(141), 11(159) – início-outono de 1881.

²⁶ Cf. X, 13(3). Nesse póstumo é exposta a intenção de “criar o além-do-homem depois que tivermos pensado a natureza a nosso favor”; cf. tb. 16(1) Natureza = analogia do homem.”

²⁷ Cf. IX, 11(148), IX(163) – início-outono de 1881.

²⁸ Confira, nesse sentido, Djuric, M. “Die antiken Quellen der ewigen Wiederkunft”. *Nietzsche-Studien* 2, p. 9.

Nas diversas caracterizações da vontade de potência, seja enquanto “força de tensão” (*Spannkraft*) (XII, 9(92)- outono de 1887), princípio do movimento (XII, 9(188)), força impulsora (*treibende Kraft*) (XIII, 14(121)- início de 1888), enquanto “essência mais íntima do ser” (XIII, 14(80)), fato primordial, apetite fundamental (*Grundbegierde*) (XII, 1(59) – outono de 1885-início de 1886), há um movimento de totalização, visando dar conta de todos os aspectos da vida e do mundo. Nietzsche afirma, mas não prova suficientemente, que há um movimento constitutivo que permeia o orgânico e o inorgânico, o humano e o cósmico .

Em muitas anotações dessa época (final de 1885-1886) Nietzsche enfatiza que busca, através da vontade de potência (em ligação com sua nova compreensão de saber e de ciência (“gai saber”) uma ‘nova interpretação’ (*Auslegung*) do mundo e de todo o acontecer, e não uma “explicação” (*Erklärung*) dos mesmos²⁹.

Enquanto ‘tentativa de interpretação de todo o acontecer’, a vontade de potência nietzschiana pode ser vista como uma tentativa de se furtar das conseqüências niilistas da moral, bem como da concepção científico-mecanicista, a saber, da impossibilidade de atribuir sentido às ações humanas no fluxo incessante (de atrações e repulsões) do vir-a-ser. Com o triunfo da compreensão científica e com a ruína dos valores morais instala-se “o perigo dos perigos”: “Tudo é sem-sentido” (XII, 2(100) - outono de 1885-outono de 1886).

Não uma “explicação” do mundo como combate incessante e em vão de forças, mas um *contramovimento* que possibilite uma hierarquia e um “aumento efetivo” das forças tem em vista o filósofo; em suma, uma nova e irrestrita interpretação de todo o acontecer segundo a perspectiva humana, segundo o esforço de salvaguardar o sentido e os valores humanos no mundo “caótico” da luta entre as forças: “nossos valores são interpretados intrinsecamente às coisas. Há, pois, um sentido em si? Não é o sentido necessariamente sentido de relação e perspectivas mesmo? Todo sentido é vontade de potência (Todos os sentidos de relação se deixam resolver nela)” (XII, 2(77) - outono de 1885-outono de 1886). A vontade de potência, nesse sentido, seria superfície, distinta da profundidade inacessível do acontecer efetivo.

²⁹ Cf. XII, 1(121), 2(78) – outono de 1885-início de 1886). Cf. tb. XII, 2(73) – outono de 1885-Outono de 1886): nesse escrito póstumo, o filósofo enumera, entre dez livros a serem escritos, o título *Wille zur Macht: Versuch einer neuen Weltauslegung*).

O mundo orgânico inteiro passa a ser compreendido por Nietzsche como um “entrosamento de seres com pequenos mundos inventados em torno de si” (*die Aneinanderfädelung von Wesen mit erdichteten kleinen Welten um sich*) (XI, 34(247)). Nesse sentido, a capacidade fundamental de cada ser orgânico é a “capacidade para criar” (*Fähigkeit zum Schaffen*), a saber, para o configurar (*Gestalten*), inventar (*Erfinden*) e inventar (*Erdichten*) (*id., ibid.*). O mundo que diz respeito aos seres orgânicos é, desse modo, aparência, erro; não há ‘verdade’, mas apenas a incorporação de erros e ilusões necessárias à sua conservação.

A pressuposição de que o ‘princípio criador’ (*das Schöpferische*) atua em todo ser orgânico, desvela uma posição afirmativa. Essa posição significa para o filósofo: a) “que tudo o que se apresenta a cada ser como seu ‘mundo exterior’ é uma soma de estimativas de valor”; b) “que as estimativas de valor devem estar relacionadas, de algum modo, com as condições de conservação” e c) “que a vontade de potência é o que conduz também o mundo inorgânico, ou, pelo contrário, que não há nenhum mundo inorgânico” (XI, 34(247)).

Para comprovar sua hipótese interpretativa (de que a vontade de potência é o que domina e constitui o mundo orgânico e inorgânico), o filósofo necessita admitir que “há percepção também no mundo inorgânico” (XI, 35(53)). As forças distintas que constituem o orgânico e inorgânico só poderiam ser mantidas em relação se “todo ser fosse **essencialmente algo que percebe**” (XII, 5(12))³⁰. A essa hipótese, contudo, o filósofo não apresenta provas ou argumentos satisfatórios³¹. O que lhe interessa, no fundo, é salvaguardar, através dela, a possibilidade de posição humana de sentido.

Por um lado, Nietzsche afirma que na totalidade do acontecer do ‘mundo’ não há nenhum sentido “em si”. Por outro lado, ele se pergunta se é possível salvaguardar, mesmo admitindo a finitude de tal esforço, os valores e sentidos humanos, em suma, a

³⁰ Essa extensão da vontade de potência ao mundo inorgânico é expressa também num póstumo de 1888. Nele o filósofo parte do pressuposto de que não só a vida é essencialmente “vontade de acumulação de força”; também na química e na ordem cósmica haveria, a partir de cada centro de força, a vontade de se tornar mais forte. Cf. XIII, 14(82)

³¹ Ele apresenta, contudo, uma analogia acerca da atuação da vontade de potência no orgânico com a arte: “Todo o orgânico que julga (*urtheilt*), age como o artista: ele cria, a partir de alguns estímulos e excitações, um todo, ele deixa de lado muitos indivíduos e cria uma *simplificatio*, ele equipara e afirma sua criatura como *existente*. O lógico (*das Logische*) é o impulso mesmo que faz com que o mundo transcorra logicamente, em conformidade com nossos juízos. O princípio criador (*das Schöpferische*) –

vontade de potência humana que interpreta: “Todo sentido é vontade de potência; toda vontade de potência interpreta” (XII, 2(148) – outono de 1885-outono de 1886)³².

Enquanto “tentativa de uma transvaloração de todos os valores”, o projeto da ‘vontade de potência’ adquire maior determinação, pois abarca os esforços da obra tardia do filósofo de criticar os valores da tradição, de superar o niilismo, de permitir a elevação do homem e de instituir o pensamento do eterno retorno³³.

Ao compreender o eterno retorno e a vontade de potência como interpretações³⁴, o filósofo se atém, de modo radical, no círculo do horizonte humano, qual seja, do horizonte perspectivo, errôneo e relativo da interpretação. Mesmo que ele afirme que a interpretação não é exclusiva do homem, na medida em que a interpretação humana, assim como em todos os seres, é uma fixação de perspectivas no jogo de forças do mundo, é forçoso admitir o caráter próprio das interpretações humanas: somente o homem pode *compreender* a interpretação como um horizonte perspectivo e limitado. Nem mesmo as interpretações do eterno retorno do mesmo e da vontade de potência poderiam romper essa limitação perspectiva.

O caráter aberto e ‘abissal’ da filosofia nietzschiana se mostra também com base na constatação e na admissão irretrocíveis da “incognoscibilidade humana do fluxo absoluto e eterno do vir-a-ser” (cf. IX, 11(162) – início-outono de 1881)³⁵. Não se trata aqui de uma constatação de caráter positivo, pois o filósofo lamenta, vê como algo negativo o destino do homem de estar condenado a viver no erro, na simplificação das coisas³⁶.

1)apropriador; 2) seletivo; 3) Elemento configurador; 4) Elemento auto-regulativo; 5) O que separa.” (XI,25(333))

³² Cf. também XII, 2(145) (148) – outono de 1885-outono de 1886.

³³ Confira XII, 2(100) – projeto da vontade de potência. Sils-Maria, verão de 1886.

³⁴ A interpretação deve ser entendida aqui no sentido amplo que o filósofo emprega, abrangendo também o perspectivismo e o relativismo.

³⁵ Müller-Lauter assume, a nosso ver, uma postura coerente, ao ressaltar as “desilusões” a que Nietzsche se depara, quando ele relaciona a finitude da existência humana com o processo infinito do vir-a-ser. Para Müller-Lauter, contudo, o homem não se colocaria somente diante do abismo que constitui o processo do vir-a-ser, mas também o próprio interpretar ameaçaria o homem de cair no próprio abismo de “infinitas interpretações”, marcadas pela nulidade e pela indiferença. (Cf. Müller-Lauter, W. *Nietzsche-Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*, p. 305 ss.)

³⁶ Cf. X, 15(11); cf. também VII, 2, 26(37) e VIII, 1, 1(105)).

Vontade de potência e eterno retorno são desenvolvidos em sua mútua imbricação nos escritos tardios de Nietzsche, à medida em que são postos como tentativas de superar o niilismo, e de criar um tipo superior de homem. Um fragmento póstumo do outono de 1887 (imediatamente anterior ao escrito sobre o niilismo europeu, o assim chamado “Lenzer Heide Fragment”), o filósofo relaciona de um modo decisivo esses temas centrais, articulando-os em três momentos. O niilismo é compreendido como ponto de partida (1), como “decadência de uma valoração inteira”, como a constatação de que “faltam as forças interpretativas”. Em face do niilismo e de sua conseqüência funesta (do completo esvaziamento do horizonte interpretativo e de sentido) é colocada (2) a vontade de potência, que, em suas transmutações, especialmente, enquanto ‘vontade de moral’ (*Wille zur Moral*) permitiria não só compreender o processo de ruína dos valores, mas também se colocaria como um novo princípio de avaliação e de valoração. O eterno retorno (3), por fim, é considerado como “martelo”³⁷, ou seja, na conotação de princípio seletivo que permitiria o triunfo dos fortes, dos valores que afirmam a vida (cf. XII, 5(70))³⁸.

O processo de ruína dos valores morais é compreendido por Nietzsche como a ruína de uma determinada interpretação, que seria ultrapassada por uma nova e distinta interpretação. Com isso, o filósofo distingue, radicalmente, sua própria interpretação das interpretações anteriores (sejam elas morais, metafísicas, científicas, religiosas). Como o filósofo fundamenta essa distinção capital entre as interpretações, uma vez que ele próprio se move desde sempre no horizonte, ou melhor, no círculo da interpretação? O que distingue as artes de interpretação boas das ruins?

Diante desses questionamentos, devemos trazer primeiro à baila as auto-relativizações do filósofo do estatuto da interpretação. No §374 da *Gaia ciência* (livro V, de 1885), o filósofo discorre acerca do estatuto das interpretações em face do caráter perspectivo do mundo e do homem. A admissão do “caráter perspectivista da

³⁷ Cf. X, 24(7), a compreensão do eterno retorno como princípio seletivo.

³⁸ G. Abel compreende o eterno retorno como “interpretação das interpretações”, procurando, com isso, fornecer uma conotação positiva e, ao mesmo tempo, coerência ao pensamento supremo nietzschiano. Cf. Abel, G. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wierderkunft*, cap. 6 “Interpretation als Fundamentalvorgang”. Enquanto interpretação, o eterno retorno não diria respeito ao mundo objetivo, mas somente ao domínio de complexos de interpretação e de poder uns sobre os outros. Cf. também *Id.*, *ibid.*, p.448.

existência” é a admissão da definitiva imersão do homem num horizonte estrito e limitado, qual seja, ao horizonte da existência que interpreta³⁹ e que está restrita às “formas perspectivistas do intelecto”⁴⁰.

O mundo, apesar dessa ‘limitação’ intransponível, ter-se-ia se tornado de novo ‘infinito’ ao homem, pois ele encerra a possibilidade de infinitas interpretações. Com essa afirmação, o próprio filósofo coloca empecilhos à sua doutrina da vontade de potência e ao pensamento do eterno retorno, visto que ambos, ao pressuporem uma grandeza determinada de força, exigem também um limite ao poder criativo humano de interpretações.

O filósofo se questiona sobre a possibilidade de divinizar um grande número de “mundos desconhecidos”: a interpretação científico-mecânica do mundo, por exemplo, poderia ser negativa e destrutiva ao homem (cf. *FW/GC* § 373). Como dar conta, então, das “possibilidades não divinas de interpretação”, ou seja, das interpretações que retiram ao mundo humano seu sentido e valor?

A nosso ver, Nietzsche busca dar conta desse problema através da admissão (recorrente) de que só se pode falar do mundo desde seu caráter perspectivista. Entretanto, tal abordagem radicaliza ainda mais o problema. O “mundo perspectivo” é compreendido por Nietzsche como “força inventiva” (*erdichtende Kraft*), como falsificação e reducionismo. O mesmo mundo do fluxo infinito do vir-a-ser, que ele procura, de certo modo, dar conta através do pensamento do eterno retorno, é aqui tratado simplesmente como “inacessível”; ele se furtaria, nesse sentido, ao discurso da interpretação.

Questionar se “o perspectivo pertence à essência” (XII, 5(12) – verão de 1886-outono de 1887), implica em questionar os limites da interpretação, a validade irrestrita

³⁹ A partir da constatação da limitação perspectiva do intelecto humano e das formas orgânicas mais desenvolvidas, Nietzsche afirma que o “mundo inorgânico é mais valioso que o mundo orgânico” (XI, 26(37). Enquanto que a vida orgânica se limita à perspectiva egoísta da manutenção da vida, o mundo inorgânico (onde não há erro) é compreendido como “a mais grandiosa síntese superior de forças”, das quais o orgânico é a especialização (Cf. XII, 1 (105)). Entretanto, ao tratar da vontade de potência em sua alta complexidade e poder de configuração no orgânico, o filósofo atribui mais valor e intensidade ao orgânico. Acerca do caráter questionável da compreensão nietzschiana do orgânico confira XI, 26(35) e XI, 26(36) – verão-outono de 1884, em que o filósofo afirma que “um ser orgânico é a expressão visível de um espírito”.

⁴⁰ Confira também os fragmentos póstumos XI, 26(37) e XII, 1(105), em que o erro é compreendido como uma “limitação perspectivista” (*perspektivistische Beschränktheit*).

da “força criadora”. Devemos, então, perguntarmo-nos se a ‘tentativa’ nietzschiana de fornecer uma ‘nova interpretação de todo o acontecer’ através da vontade de potência (em relação intrínseca com o pensamento do eterno retorno) é exequível, e se nela se consolidam os esforços maduros e criativos do filósofo.

Nietzsche necessita, nesse sentido, provar sua afirmação de que “o mundo é aparência” (*Schein*) (cf. XI, 34(247) – abril-junho de 1885). Ao empregar o termo ‘*Schein*’⁴¹, visa-se um entendimento próprio do termo: aparência (*Schein*) seria a “realidade única e efetiva das coisas”, a própria essência, portanto. Haveria, desse modo, uma contraposição ao termo ‘*Erscheinung*’, à sua remissão metafísica à essência como algo distinto do que aparece. Essa compreensão parece, no entanto, trazer um outro ‘dualismo’: o dualismo entre realidade interna e realidade externa. A “realidade” poderia ser considerada somente “a partir de dentro”, da vontade de potência: “o mundo, visto a partir de dentro, a partir de seu caráter inteligível, é vontade de potência, e nada além disso” (*JGB/BM* 36). Seguindo a argumentação do filósofo, a realidade (o mundo efetivo) só *seria* vontade de potência se fosse considerada de dentro; de uma outra perspectiva (externa) poder-se-ia *apontar* para “a inabarcável e fluida natureza de Proteu” da realidade (cf. XI, 40(52), 40(53) – agosto-setembro de 1885)⁴².

A certificação do caráter afirmativo e efetivo das forças criativas, das vontades múltiplas de potência que interpretam, dependeria, portanto, da perspectiva humana de assumir uma *determinada* hipótese de interpretação: Se assumirmos a vontade de acumulação da força como efetiva no orgânico e no inorgânico, então o “mundo é vontade de potência, e nada além disso”! Com isso, surge também a suspeita: a vontade de potência, no sentido nietzschiano, assumiria seu estatuto incondicional e absoluto, somente no final de uma série de considerações, mas permaneceria problemática enquanto ‘princípio’ ou ‘fato primordial’.

⁴¹ Num fragmento póstumo de 1884, a aparência é compreendida no contexto da terminologia musical, e referida ao mundo ‘interno’. O que atinge a consciência é, em si, “um ressoar de muitos tons”; do mesmo modo, o mundo ‘interior’ é compreendido como o “ressoar conjunto de muitos tons maiores”. Para poder chegar à consciência, o mundo interior precisa, no entanto “ser transmutado em aparência (*Schein*)”: as excitações múltiplas passam a ser sentidas como uma unidade. do mesmo modo como um acorde é percebido como uma unidade. A invenção, incremento e repetição conscientes das formas e aparências é um desenvolvimento do orgânico. Entretanto, não há como compreender ou derivar o processo de constituição de suas formas, devido ao seu caráter “antimecânico”. (cf. XI, 25(336) – início de 1884)

⁴² Cf. também XI, 36(31) e XIII, 14(82), a menção ao “mundo interior dos fatos dos *quanta* de vontade que lutam e se superam (*interne Thatsache-Welt kämpfender und überwindender Willens-Quanta*)”.

Seria a vontade de potência somente uma “tentativa de interpretação”, um pensamento próprio do homem (ou melhor, do tipo superior de homem, que se auto-supera), deste ser em sumo grau “inventor” e mentiroso, dotado de consciência? Nietzsche, por sua vez, não quer ‘separar’ o homem dos demais seres que *estão* no fluxo do vir-a-ser. Assim como tudo o que vive e existe, o homem é “uma multiplicidade de forças que se contrapõem e de sistemas de forças” (X, 24(14) – inverno de 1883-1884). O caráter da vontade de potência incondicional perpassaria também a consciência humana. A consciência só pode expressar ou mascarar a vontade de potência, mas jamais determiná-la; ela é vista, nesse sentido, como algo superficial, ocultando, no fundo, afetos e forças impulsoras: “o acontecer próprio transcorre sob nossa consciência. Sob cada pensamento oculta-se um afeto” (XII, 1(61) – outono de 1885-início de 1886).

Entretanto, quando o filósofo compreende o homem “como uma multiplicidade de vontades de potência”, cada uma delas dotada de vários modos de expressão, ele parece dar um estatuto diferente ao “mundo humano” em relação ao restante mundo da luta de forças.

Os pensamentos humanos, assim como todos os movimentos inerentes ao mundo, são sintomas de um “acontecer desconhecido” (XII, 1(59)). Somente o homem, no entanto, “sabe”, “tem consciência” de que atrás deles estão os apetites, e, mais do que isso, sabe que todos esses apetites podem ser remetidos ao “apetite fundamental” da vontade de potência⁴³.

Como compreender o discurso de que há no homem “dois lados do mundo” (XII, 1(59) – outono de 1885-início de 1886), ou que há, na consciência humana, “sempre um duplo espelhamento” (XII, 1(54)), no filósofo que há muito só tratava do vir-a-ser, cujo acesso seria antes obstruído que facilitado pela consciência? Nietzsche, por fim, ao se limitar ao horizonte interpretativo humano, considera a “vontade de verdade” como “vontade de potência”, ou seja, como vontade de sobrepujar, de dominar, até mesmo de “inventar” o mundo.

⁴³ Müller-Lauter se pergunta pelo estatuto dos pensamentos conscientes, das ficções. Apesar de toda a crítica à superficialidade da consciência, Nietzsche necessita admitir que somente ao homem é dado compreender a ficção como ficção. Julgamos valioso esse questionamento, pois ele permite aclarar aspectos decisivos do pensamento maduro do filósofo. Cf. Müller-Lauter, W. “A doutrina de Nietzsche da vontade de poder”, cap. 10, A vontade de poder como interpretação.

Há uma dupla expressão, contudo, da vontade de potência no homem: enquanto impulso humano à verdade (no fundo impulso criativo, inventivo, artístico), ela se expressa na invenção de um mundo metafísico; enquanto vontade de engano e de aparência, ela se expressaria, de um modo declarado, como impulso de invenção do mundo, de caráter estético. (XII, 9(91) – outono de 1887) Nesse sentido, o filósofo quer abarcar *toda* criação humana – seja ela de valores, de fins, de sentido, de além-mundos como “conseqüência daquela vontade de potência que se exerce (*abspielt*) em todo o acontecer” (*ibid.*). Admitindo que há um traço comum em todas as vontades de potência (a vontade de potência só pode se expressar vencendo resistências” (XII, 9(151)), como entender que há distintas e hierarquicamente superpostas manifestações e metamorfoses da mesma, desde o rude mundo inorgânico-mecânico até o homem, no qual os afetos se transfiguram? Como entender que no homem que se supera constantemente e que expressa de modo mais elevado a vontade de potência ocorra também a maior falsificação do mundo?

Na medida em que Nietzsche retoma as considerações sobre a arte⁴⁴, ele necessita distinguir todas as interpretações precedentes falsas, errôneas, ruins (por partirem da vontade de verdade niilista, tendo como conseqüência a crença no sem sentido do acontecer (cf. XII, 2(109)) de sua interpretação, que pretende estabelecer novos valores e objetivos no sentido da vontade afirmativa de potência (cf. XII, 2(147) - outono de 1885-outono de 1886).

Ele retoma, nesse sentido, na época de elaboração da *Tentativa de autocrítica* ao *Nascimento da tragédia*, as considerações sobre a arte, ponderando que “o valor do mundo reside em nossa interpretação”, que é graças às avaliações perspectivas, que o ser humano pode manter-se na vida, entendida como vontade de potência. Do mesmo modo, toda elevação do homem significa a superação de interpretações mais limitadas. Toda elevação e intensificação de poder abre novos horizontes e perspectivas; tais perspectivas, no entanto, dão-se num mundo falso, ‘inventado’:

“O mundo que *nos diz respeito* é falso, isto é, não é nenhum estado de coisas, mas uma invenção e arredondamento sobre uma soma insuficiente de observações; ele está ‘em fluxo’, como algo que vem-a-

⁴⁴ Confira os fragmentos póstumos XII, 2(101), 2 (110), 2(111), 2(114) – outono de 1885-outono de 1886.

ser, como uma falsidade que se projeta sempre de novo, que nunca se aproxima da verdade, pois – não há nenhuma ‘verdade’.”⁴⁵ (XII, 2(108) – outono de 1885-outono de 1886)

As considerações nietzschianas sobre a arte, contudo, não aparecem mais no plano da metafísica de artista, na pressuposição de que o dionisiaco Uno-Primordial (eterno padecente e cheio de contradição) seria a matriz geradora das aparências. O dionisiaco passa a ser tratado como uma “questão da força” (XII, 2(101)); mesmo a suspeita lançada aos valores morais e a re-afirmação de que “somente esteticamente há uma justificação do mundo” (XII, 2(110)) não se opõe à tentativa do filósofo de ‘criar’ novos valores. Considerada a partir da vontade de potência, a arte passa a ser vista como a tentativa de “assenhorear-se do caos que se é, de forçar seu caos a tomar forma, de tornar a necessidade em forma...” (XIII, 14(61) – início de 1888)⁴⁶.

Retornemos ao projeto da vontade de potência do verão de 1886. Lá Nietzsche se pergunta (após descrever o perigo niilista e mencionar a necessidade de crítica dos valores) pela constituição dos homens que pretendam criar estimativas de valor contrárias às precedentes. Embora não haja mais menção explícita ao além-do-homem, o filósofo se preocupa ainda com a elevação do homem; nesse sentido, ele se pergunta pela constituição de homens “que tenham todas as propriedades da alma moderna, mas que sejam fortes o bastante para transformá-las em saúde pura” (XII, 2(100) – outono de 1885-outono de 1886).

⁴⁵ “Die Welt, die *uns etwas angeht*, ist falsch d. h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist ‘im Flusse’, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verchiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ‘Wahrheit’.”

⁴⁶ Günter Abel analisa a transição da metafísica de artista nietzschiana para a nova concepção de arte “enquanto fisiologia e morfologia da vontade de potência”, procurando ressaltar que tal transição significa a “naturalização do homem”, sendo também condição necessária “para uma elevação do tipo que não culmine em niilismo” (Abel, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, p. 58). Embora consideremos relevante a análise de Abel, na medida em que ele ressalta a tentativa nietzschiana de uma “livre colocação do estético no e junto do vivente e, com isso, nas coisas e junto das coisas mesmas” (*id., ibid.*, p. 72), julgamos problemática a relação estabelecida por ele entre física e axiologia. Mesmo que admitamos que Nietzsche procure compreender ‘esteticamente’ o caráter fundamental de todo o efetivo enquanto vontade de potência, devemos também levar em conta os escritos em que ele afirma que o mundo da vontade de potência é indiferente às valorações e perspectivas estéticas do homem, como já vimos. Julgamos problemático, desse modo, considerar que “o estético tem suas raízes quase filosófico-naturais no jogo das forças organizadoras, a ser entendido como encontro e confronto de vontades de potência” (*id., ibid.*, p. 72). O próprio Nietzsche admite também que o jogo de forças do vir-a-ser pode ser visto como um “jogo grandioso, eterno e sem sentido” (X, 20(2) – outono de 1883).

Diante disso, questionamos: Qual é o estatuto da criação de valores de tais homens superiores, ou melhor, do *tipo superior*? Qual é a medida da superação do niilismo da desvalorização dos valores dos últimos homens?; ou, formulando a questão de outro modo: quais são as propriedades do *tipo* de homem – seja ele o homem dionisiaco, o filósofo do futuro – que pretende superar o niilismo?

É no homem que Nietzsche vê as expressões mais acabadas e “superiores” de criação. Não somente a criação artística, mas todas as produções humanas são consideradas ‘criações’:

“Metafísica, moral, religião, ciência – são somente rebentos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga da ‘verdade’, de *negação* da ‘verdade’.”⁴⁷ (XIII, 11(415) – novembro de 1887-março de 1888)

Somente *criando* o homem poderia se redimir do fluxo eterno, ou, dito de outro modo, fugir da ‘verdade’: “a única felicidade está no criar” (X, 4(76) – nov. de 1882-fev. de 1883). Graças à sua faculdade de artista (*Künstler-Vermögen*), todo o existente, e, principalmente o homem, poderiam ‘violentar’ (*vergewaltigen*) a realidade através da mentira (cf. XIII, 11(415)).

Devemos, então, perguntarmo-nos se todas as manifestações da vontade de potência – enquanto vida, arte, verdade, conhecimento, ciência, moral – são ‘criações’. O filósofo não hesita em remeter tudo à vontade de potência, pois, a partir dela, ele quer abarcar, interpretar todo o acontecer. Todas as ‘criações’ da vontade de potência visariam, então, à “manutenção e intensificação do poder de uma determinada espécie” (XIII, 14(184)) e, no limite, elas constituiriam um interesse da vida, de sua economia geral. (cf. XIII, 14(182) – início de 1888)

A retomada das considerações sobre a arte de *O nascimento da tragédia* possui um significado fundamental para a construção do novo sentido de criação na obra do filósofo. Defendemos, nesse sentido, que os textos e comentários de 1887 a 1888 a essa obra não possuem apenas sua validade restrita a esclarecimentos de pontos importantes e decisivos (como a relação entre arte e verdade, o fenômeno dionisiaco e a concepção

⁴⁷ “Metaphysik, Moral, Religion, Wissenschaft – Alles nur Ausgeburten seines Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der ‘Wahrheit’, zur *Verneinung* der ‘Wahrheit’.”

de tragédia), mas sua re-concepção a partir da doutrina da vontade de potência permite o aprofundamento de questões decisivas do último período, principalmente da relação entre niilismo e afirmação incondicional da vida:

“Vê-se que nesse livro o pessimismo, digamos mais claramente: o niilismo é tomado como a “verdade”. Mas a verdade não é tomada como critério mais alto de valor, e menos ainda como potência mais alta. A vontade de aparência, de ilusão, de engano, de vir-a-ser e mudar (de engano objetivado), é tomada aqui como mais profunda, mais originária, mais ‘metafísica’ do que a *vontade* de verdade, de efetividade, de ser: - mesmo este último é meramente uma forma da vontade de ilusão.”⁴⁸ (XIII, 17(3) 3. – maio-junho de 1888)

Ao afirmar que a arte possui mais valor do que a verdade⁴⁹, o filósofo atribui à arte também o estatuto de ser um contramovimento ao niilismo, à vontade de negar a vida⁵⁰. Enquanto arte, a vontade de potência seria a “grande estimulante da vida”. A criação, da ótica do vivente e da intensificação do potência, é criação de ilusões e de aparências perspectivas: mesmo a criação de valores e as estimativas de valor expressariam a ‘vontade configuradora, criadora, artística de potência’. Com isso, o

⁴⁸ “Man sieht, daß in diesem Buche der Pessimismus, sagen wir deutlicher der Nihilismus, als die Wahrheit gilt. Aber die Wahrheit gilt nicht als oberstes Werthmaß, noch weniger als oberste Macht. Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln (zur objektiven Täuschung) gilt hier als tiefer, ursprünglicher, metaphysischer als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein: - letzteres ist selbst bloß eine Form des Willens zur Illusion.”

⁴⁹ Essa afirmação do valor da arte consta também no texto de 1888: “Ninguém, como parece, teria pronunciado a palavra de uma negação radical da vida, de um dizer não, mais ainda, de um efetivo fazer-não à vida, com mais seriedade do que o autor desse livro. Só que ele sabe – ele o viveu, e talvez não tenha vivido nada outro! – que a arte tem *mais valor* do que a verdade” (XIII, 17(3)). O valor para a vida é o que decidiria em última instância, visto ser impossível “viver com a verdade” (cf. também XIII, 16(40) – início-verão de 1888.

⁵⁰ Consideramos valiosas as reflexões de Heidegger acerca da vontade de potência enquanto arte. Heidegger entende que a vontade de potência nietzschiana é arte, no sentido do criar e do destruir. Cf. Heidegger, M. *Nietzsche I*, p. 69). À arte, desse modo, é atribuído o significado decisivo para a “tarefa de fundação da nova posição de valores” (*id., ibid.*, p. 66). Na acepção ampla empregada pelo Nietzsche maduro, a arte seria, então, o próprio ‘princípio criativo’ (*das Schaffende*), o caráter fundamental do ente (*der Grundcharakter des Seienden*), (cf. *id., ibid.*, p. 70); no limite a arte seria “a configuração suprema da vontade de potência (*die höchste Gestalt des Willens zur Macht*) (*id., ibid.*, p. 70). Para Heidegger, contudo, somente enquanto vontade de aparência (*Wille zum Schein*) é que a arte, no sentido nietzschiano se torna a ‘grande estimulante da vida’ – essa seria a proposição nietzschiana fundamental sobre a arte. Nessa compreensão de vida e de aparência, Nietzsche pressuporia ainda o entendimento platônico de verdade. Com isso, Heidegger insiste na necessidade da dar conta desse problema recorrendo, além dos póstumos tardios, à discussão do dionisiaco e do apolíneo no *Nascimento da Tragédia*. Embora questionamos a posição de Heidegger, de que Nietzsche opera ainda com a noção platônica (invertida) de ‘verdade’, julgamos ser necessário abordar a relação posta por Nietzsche entre arte e verdade, entre aparência e verdade, devido à sua importância decisiva na doutrina da vontade de potência.

filósofo tem em vista a “perspectiva do crescimento, do aumento da força do homem, da elevação do tipo homem” (XIII, 17(9)).

Em oposição à tendência do que conhece, do que quer a profundidade, a vontade de aparência constituiria o ‘espírito’ humano como uma “força criadora, configuradora, transmutadora” (*JGB/BM* 230), semelhante às artes de Proteu. Nem toda criação, contudo, resulta em afirmação da vida, em intensificação de potência. Segundo o filósofo, há um abismo que separa os fortes dos fracos; as criações dos fortes das criações dos fracos: Decisivo é perguntar se “foi a fome ou a abundância que se tornou criativa”. Após admitir que há duas ‘causas’ do criar, a saber, “o desejo de tornar rígido, de eternizar, de ser” e “o desejo de destruição, de mudança, de novo, de futuro, de vir-a-ser” (*FW/GC* § 370), o filósofo procura compreender a ambigüidade desses desejos:

“O desejo de *destruição*, mudança, vir-a-ser, pode ser a expressão da força repleta, grávida de futuro (...), mas pode ser também o ódio do malogrado, do desprovido, do enjeitado, que destrói, que *tem de* destruir, porque para ele o subsistente, e aliás todo subsistir, todo ser mesmo, revolta e irrita – (...) A vontade de *eternizar* requer, igualmente, uma dupla interpretação. Pode, em primeiro lugar, provir de gratidão e amor: (...) Mas pode ser também aquela tirânica vontade de alguém que sofre gravemente, de um combatente, de um torturado, que gostaria ainda de moldar o mais pessoal, mais único, mais estreito, propriamente a idiosincrasia de seu sofrimento, em lei e coação obrigatória, e que de todas as coisas como que toma vingança, imprimindo, cravando, marcando a fogo nelas a *sua* imagem, a imagem de *sua* tortura.”⁵¹
(*FW/GC* § 370)

Enquanto que os valores afirmativos são criados pela “espécie mais nobre de homens” (cf. *JGB/BM* 260), os valores da decadência, negadores da vida, provêm dos fracos. No limite, afirma o filósofo, há nos fracos a paralisação do impulso criativo, pois tais valores minam a vida, são autodestrutivos. Nos fracos, por fim, a vontade de nada se assenhorearia da vontade de vida. Por isso, rigorosamente falando, somente os homens ‘superiores’ seriam criadores. (cf. XI, 26(243) – verão-outono de 1884). Há,

⁵¹ “Das Verlangen nach *Zerstörung*, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftschwangeren Kraft sein (...), aber es kann auch der Hass des Missrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören *muss*, weil ihn das Bestehende, ja alles Sein selbst empört und aufreizt (...). Der Wille zum *Verewigen* bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation. Er kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen: (...) Er kann aber auch jener tyranische Wille eines Schwerleidenden, Kämpfenden, Torturirten sein, welcher das Persönlichste, Einzelste, Engste, die eigentliche Idiosyncrasie seines Leidens noch zum verbindlichen Gesetz und Zwang stempeln möchte

com isso, uma determinação e uma delimitação do sentido de criação. Nietzsche fala do “direito senhorial de criar valores” (*JGB/BM* 261) porque entende que os homens nobres, superiores é que expressariam a vontade de potência em sua configuração suprema, como “vontade de apropriação, de ofensa, de sujeição, de imposição de formas próprias” (*id.*, 259).

Ao tratar da “hierarquia dos criadores de valores” (*Rangordnung der Wertheschaffenden*), o filósofo considera os homens supremos como “os regentes da terra e os criadores do futuro” (XI, 26(258) – verão-outono de 1884). Para essa tarefa futura, tais homens deveriam ser dotados da pulsão da força configuradora, dominadora, a saber, do *dionisíaco*. É necessário, no entanto, dar conta do triunfo *histórico*⁵² dos valores da decadência, seja na forma da criação romântica ou na forma da moral cristã, de sua crença no mundo verdadeiro:

“*Reflexão*: - É absurdo supor que a *vitória total dos valores* seja antibiológica: deve-se buscar compreendê-la a partir do interesse da *vida* a *conservação* do tipo ‘homem’ mesmo através da metódica do predomínio dos fracos e malogrados –⁵³ (XIII, 14(182) – início de 1888)

Não se trata, contudo, de almejar a manutenção da espécie humana, visto que sua duração não teria “nenhum valor” (XIII, 14(82)). Decisivo é o “acúmulo da força” (*die Aufsummierung von Kraft*), a saber, o “*quantum* superior de domínio sobre as coisas” adquirido pelo *tipo* superior, não importando se a intensificação do tipo é inclusive fatal para a conservação da espécie. Desse modo, ao admitir o movimento histórico do triunfo dos fracos, o filósofo admite que um outro movimento também pode ser engendrado: o movimento de intensificação de potência do tipo superior. Esse

und der an allen Dingen gleichsam Rache nimmt, dadurch, dass er ihnen *sein* Bild, das Bild *seiner* Tortur, aufdrückt, einzwängt, einbrennt.”

⁵² Nietzsche insere experiências históricas para provar que as raças fortes se dizimam mutuamente (cf. XIII, 14(182)) e que os homens ‘superiores’ se aniquilam a si mesmos (cf. *JGB/BM* 269). Os fracos triunfam porque são mais ‘humanos’, compassivos, astutos, cambiantes, por fim, por possuírem mais ‘espírito’ (*Geist*). O filósofo entende que o ‘espírito’ é propriedade de raças tardias, como os judeus, franceses e chineses (Cf. XIII, 14(182) – início de 1888). De um modo provocativo, ele critica os anti-semitas como malogrados, por não admitirem e aceitarem que os judeus tenham ‘espírito’ (*Geist*) e dinheiro (*Geld*).

⁵³ “*Besinnung*. – Es ist unsinnig, vorauszusetzen, daß dieser ganze Sieg der *Werthe* antibiologisch sei: man muß suchen, ihn zu erklären aus einem Interesse des *Lebens* die *Aufrechterhaltung* des Typus ‘Mensch’ selbst durch diese Methodik der *Überherrschaft* der Schwachen und Schlechtweggekommenen –“

é para Nietzsche um ‘problema da economia’ (*ein Problem der Oekonomie*), a saber, que a força, economicamente considerada, se intensifica e atinge um ponto supremo (*ein Höhepunkt*)⁵⁴. Trata-se aqui de formações de domínio (*Herrschaftgebilde*) de curta duração, mas de grande (ou máxima) intensidade; o que decidiria em última instância é o critério de intensificação, a subsunção, acumulação e descarga da força. Nesse sentido, mesmo que o além-do-homem e as demais denominações do tipo superior de homem tenham curta duração, decisivo é que os ‘mais fortes’ possam representar de modo consciente a “força já alcançada pela humanidade” (XII, 5(71) – 10 de junho de 1887).

Os esforços filosóficos maduros de Nietzsche se dão no sentido de atingir uma postura criativa e afirmativa no mundo único do vir-a-ser. Para tanto, o filósofo necessita dar conta, re-interpretar todos os conceitos e movimentos da tradição, mostrando suas conseqüências autodestrutivas e, ao mesmo tempo, incorporando-os na única forma afirmativa de compreender o mundo, na sua interpretação de mundo.

A vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) é, nesse sentido, ‘arte de interpretação’ (*Kunst der Interpretation*); ela deve ser entendida, em sua *gênese*, como vontade de criação de um mundo fictício, tido, porém, como ‘verdadeiro’, com propriedades constantes e duradouras⁵⁵. A vontade de criar que provém dos seres malogrados, que sofrem da “insuficiência no vir-a-ser” tem conseqüências niilistas, autodestrutivas: em suas *últimas conseqüências* ela se revela como “impotência da vontade de criar” (*als Ohnmacht des Willens zum Schaffen*). O homem do niilismo, desse modo, é aquele que não está mais em posse da força de criar (ficções, valores), de interpretar, de impor novos sentidos ao vir-a-ser (cf. XII, 9(60) – outono de 1887). A partir da fraqueza, o niilista “idealiza no horrível”: o impulso ao trágico, ao horrível brota a partir de um complexo desordenado de impulsos. No homem do niilismo, nesse sentido, a vontade de destruir é unilateral, não é mais expressão do impulso criativo (já esgotado).

É necessário que ressaltemos a importância que o filósofo alemão coloca no movimento da moral cristã e na *vontade de verdade* a ela inerente, não só para o

⁵⁴ Deus poderia ser considerado, nesse sentido, como um máximo, um “ponto no desenvolvimento da vontade de potência” (XII, 10(138) – outono de 1887).

desenvolvimento, radicalização e acabamento do niilismo mas também para uma maior intensificação de potência.

A moral cristã, insiste Nietzsche (de modo mais enfático no fragmento de Lenzer-Heide e na 3ª Dissertação da *Genealogia da Moral*) impediu que o homem se precipitasse no nada, que ele sucumbisse, por sua insignificância, na corrente do vir-a-ser e do perecer (cf. XII, 5(71) - 10 de junho de 1887), concedendo-lhe um valor absoluto e um reconhecimento desse valor. O que surpreende ali é que tal movimento não é visto como uma oposição ou negação da vida, mas como um recurso de conservação da vida.

* * *

Retornemos ao fragmento “O niilismo europeu” (Lenzer-Heide). Nele é dito que a moral se teria revelado um recurso provisório de conservação da vida, a saber, da vida do tipo de homem fraco e decadente. Por força da veracidade que ela mesma inventou, a moral se destruiria por si mesma. O impulso à verdade se manifestaria nos fracos, por fim, como o conhecimento dessa longa mentira e necessidade de engano que foi a moral. A negação (teórica e prática) dos sentidos e valores propostos pela moral, guia ao desespero. Do processo de dissolução dos valores morais nasceria uma vontade de ir ao fundo. (Cf. XII, 5(71) – 10 de junho de 1887)

A perda do valor do mundo e a ausência de sentido da vida humana se apresenta, no entanto, para todos os homens. Em sua configuração extrema, tal situação se revelaria como o eterno retorno do sem-sentido e da ausência de valor. Os fracos amaldiçoariam, por sua vez, o eterno retorno. Entretanto, ao invés de autodestruírem-se passivamente, eles ansiariam por “dissolver tudo o que nesse grau é sem-sentido e sem valor, apesar de ser somente uma convulsão, um furor cego no conhecimento de que tudo foi assim desde eternidades – também esse momento de niilismo e prazer de destruição” (XII, 5(71) – 14).

⁵⁵ O homem projetaria seu impulso à verdade (*Trieb zur Wahrheit*) para fora de si, num mundo metafísico, pois “sua necessidade enquanto criador inventa (*erdichtet*) já o mundo” (XII, 9(91)).

Pensar que o homem foi enganado, ou melhor, que ele se auto-enganou, e, além disso, é impotente para vencer sua condição de necessitado de mentira e erro, teria um efeito paralisador. Todos os valores seriam somente ficções provisórias para conservar a vida, para “prolongar a comédia”.

Se em todos os homens o pensamento do *eterno em vão* suscitasse o desespero e a vontade de ir ao fundo, não haveria como superar as conseqüências autodestrutivas do niilismo. Entretanto, segundo Nietzsche, a crise que o niilismo da dissolução dos valores ocasiona, possibilitaria uma re-hierarquização das forças. O movimento dos ‘mais fortes’ (*die Stärksten*) (movimento de intensificação de potência do tipo superior) se assenhorearia, ou seja, incorporaria, subsumiria o grau de potência já atingido pelo homem, seja na forma poder técnico de domínio sobre as coisas, ou através do ‘espírito’. Nietzsche não está ainda certificado, contudo, no final do fragmento de Lenzer-Heide, que um tal tipo, consciente de sua força e elevação, pudesse ‘incorporar’ o pensamento do eterno retorno, na medida em que questiona: “Como um tal homem pensaria o eterno retorno?”⁵⁶ (XII, 5(71) – 10 de junho de 1887).

Aos fracos, malogrados do ponto de vista fisiológico, não restaria nenhuma outra alternativa a não ser a de amaldiçoar o pensamento do eterno retorno e a vontade de potência. Na ótica de Nietzsche, entretanto, é preciso considerar o “traço fundamental da vontade humana, seu *horror vacui*”, ou seja, o homem prefere querer o nada a nada querer. Os fracos, portanto, não se resignariam à dissolução passiva, mas voltariam o impulso de destruição contra si mesmos e contra tudo o que os circunda. Desse modo, a moral dos escravos, depois de desprezar a “vontade de potência” dos fortes e dominadores, necessita admitir que a vontade de dominar, de sobrepujar, de vencer resistências, é o solo comum tanto aos opressores quanto aos oprimidos. A vontade de moral, os valores cristãos seriam uma vontade disfarçada de potência, do mesmo modo que o ódio aos fortes e dominantes. A conclusão que Nietzsche tira dessa aplicação irrestrita da vontade de potência é que nos fracos o impulso de destruição, de negação ativa (do fazer não) se revela, por fim, como uma vontade de nada (*Willen ins Nichts*), de autodestruição. O aniquilamento constitui aqui um movimento unilateral, sem

⁵⁶ O próprio Nietzsche admite suas limitações: ao considerar *seu* sofrimento advindo da incompreensão do *Zarathustra*, ele assume com modéstia: “Ah! Eu não sou ‘o mais forte’ (*der Stärkste*)”. SB VIII, nº 863 – carta a F. Overbeck de 17 de junho de 1887.

qualquer remissão a aspectos construtivos-afirmativos, sendo radicalmente distinto do aniquilamento dionisiaca (inseparável do prazer de criar).

Tal “momento de niilismo e de prazer de destruição” (a retornar eternamente), entretanto, não significa para o filósofo a paralisação do vir-a-ser. Haveria, com essa crise extrema, uma nova hierarquia das forças, em que os mais poderosos e fortes se assumiriam como os legisladores e como os que ordenam, como os que representam com orgulho a “força já atingida pelo homem”. Nos mais fortes, no tipo supremo de homem, se apresentaria a configuração suprema da vontade de potência, que é condição para a superação do niilismo⁵⁷.

Aos fracos restaria somente a limitação à sua condição, ou seja, à necessidade de obedecer. Seu sentido residiria apenas em servir de instrumento para a vida ascendente, para o tipo superior de homem. A vontade de potência afirmativa, desse modo, se assenhorearia da vontade de nada.

Às criações dos fracos é necessário, então, contrapor a vontade de criar, num sentido forte e distinto, a saber, enquanto vontade de um ser que impõe formas e cria a partir da plenitude e do excesso de forças. Nietzsche busca engendrar um *outro* tipo de homem, um outro movimento, em que a força de criar (*die Kraft zum Schaffen*) (XII, 9(60) – outono de 1887) não necessite mais da oposição insustentável entre um mundo aparente e um mundo verdadeiro, e que possa “aprovar e divinizar o que vem-a-ser (*das Werdende*), o mundo aparente como o *único*.”⁵⁸

⁵⁷ Heidegger procura mostrar que a vontade de potência nietzschiana, enquanto caos do sem-sentido e da ausência de valor, possui um *curso niilista*. O niilismo se apresentaria de um modo radical e terrível no homem, enquanto desvalorização dos valores supremos, enquanto “ausência de objetivo do ente em sua totalidade” compreendido como eterno.

O niilismo suscitaria, segundo Heidegger, a necessidade de uma transvaloração dos valores no seio do ente compreendido como vontade de potência: o além-do-homem é aquele que levaria essa tarefa plenamente a cabo, ele que é compreendido como a “suprema configuração da vontade de potência mais pura” (Heidegger, M. *Nietzsche II*, p. 31). Mesmo nesses esforços nietzschianos, Heidegger vê uma espécie de antropocentrismo, pois o homem se assume radicalmente como vontade de potência, é medida e meio para o homem, a partir da qual seria possível uma nova criação de si mesmo no além-do-homem, bem como o domínio irrestrito da terra. Entretanto, segundo Heidegger, tanto a criação quanto a destruição do além-do-homem seriam ainda niilistas, uma vez que Nietzsche não pensa a essência do niilismo, mas o pensa somente como valor.

⁵⁸ De um modo enfático o filósofo expressa que só há o mundo da aparência, do vir-a-ser, em que cada “centro de força” tem suas perspectivas próprias em relação a todo o resto, e que a realidade consiste *somente* na ação e reação de cada centro em relação ao resto: “Mas não há nenhum ‘outro’ ser, nenhum ser ‘verdadeiro’, essencial – com isso seria expresso um mundo sem ação e reação... a oposição entre mundo aparente (*scheinbare Welt*) e mundo verdadeiro (*wahre Welt*) reduz-se à oposição ‘mundo’ e ‘nada’ –” (XIII, 14(184) – início de 1888).

O tipo de homem fraco extrai as conseqüências niilistas do movimento de ‘auto-aniquilamento’ do mundo do ser, uma vez que tal mundo se torna (em si mesmo) uma fábula sem valor e sem poder sobre a vida⁵⁹; do ponto de vista do tipo superior, do forte, há simplesmente um desprezo do mundo do ser⁶⁰, visto que ele não necessita mais recorrer a artigos de fé extremos, a artes de interpretação ruins, à ficção de um mundo verdadeiro. É nesse sentido que o filósofo afirma que, no futuro, os mais comedidos triunfarão (Cf. XII, 5(71), 16 – 10 de junho de 1887). O triunfo estaria ligado ao modo como tais homens comedidos experimentam o novo centro de gravidade do eterno retorno do mesmo.

* * *

Há, a nosso ver, um problema na argumentação nietzschiana, no sentido de que ele não esclarece como os fortes, absoluta e incondicionalmente, triunfarão no futuro sobre os fracos. É possível afirmar que a vontade criadora e configuradora de potência, (de criação de novos sentidos e valores) tenha se esgotado completamente nos fracos? As estruturas e relações de poder nos fracos, poderíamos objetar, poderiam prolongar-se ao infinito, uma vez que novas ilusões, ficções, erros poderiam ser engendrados, mesmo que tais “transmutações” recaíssem temporariamente no niilismo. Se há artes de interpretação boas e ruins, ficções que expressam a força ou a fraqueza, que critério o filósofo utiliza para provar que a interpretação provinda da força criadora, afirmativa é a única que, por fim, expressa e afirma o mundo único do vir-a-ser? Ou a vida, vontade de potência afirmativa se imporia e se justificaria por si mesma sem necessitar de um critério externo de justificação?

Num primeiro momento, o próprio filósofo parece equiparar as “ilusões metafísicas” engendradas pelo impulso à verdade com as aparências e perspectivas criadas pelo homem no intuito de fortalecer sua existência. O mundo perspectivado diz respeito, então, à força criadora (*schöpferische Kraft*), à força inventiva (*erdichtende Kraft*) de valores, de ilusões, na perspectiva de tornar belo ‘o mundo’. Há que se

⁵⁹ Cf. *GC/CI*. Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar em fábula.

⁶⁰ O ‘ser’ só poderia ser considerado, desse modo, como uma ficção, como a “generalização (*Verallgemeinerung*) do conceito vida (respirar), ‘ser animado’ (*beseelt sein*), querer, efetivar, vir-a-ser”

perguntar, então, se não há aqui somente a perspectiva de um desvio ou mascaramento do vir-a-ser, de seu caráter terrível e desconhecido?⁶¹

Nietzsche parece restringir o caráter perspectivista do mundo às aparências e à superficialidade das ficções, enquanto que uma consideração mais profunda, torná-lo-ia insustentável e despotenciá-lo-ia:

“Esse mundo perspectivo, esse mundo para o olho, tato e ouvido é tão falso quando comparado a um aparato mais refinado dos sentidos. Mas sua compreensibilidade, clareza, sua praticidade, sua beleza, começam a cessar quando *refinamos* nossos sentidos. Do mesmo modo, a beleza cessa quando se pensa nos processos históricos; a ordem da *finalidade* é já uma ilusão. Quanto mais superficialmente e grosseiramente o mundo for “resumido”, tão mais *cheio de valor*, determinado, belo e cheio de significado ele *aparece*. Quanto mais profundamente discernimos, mais rapidamente desaparecem nossas estimativas de valor: *a ausência de significado se aproxima!* Nós *criamos o mundo que tem valor!* (o grifo é nosso) Reconhecendo isso, reconheceremos também que a veneração da verdade é já o *resultado* de uma ilusão – que era deus – e que, mais alta do que ela, avaliou-se a força figurativa, simplificadora, configuradora, inventiva –
Tudo é falso! Tudo é permitido!”⁶² (XI, 25(505) – primavera de 1884)

(...) A ‘alma’, o ‘eu’, postos como *fato primordial (Urthatsache)*; inseridos sobretudo onde há um *vir-a-ser*” (XII, 9(63) – outono de 1887).

⁶¹ Se nos ativermos somente a esse ponto de vista, deveríamos dar razão a Vaihinger, que vê em Nietzsche uma filosofia (metafísica) do ‘como se’ (*Philosophie des Als-Ob*), na qual as ‘verdades’ são compreendidas como erros necessários à vida. O homem deveria assumir-se como criador de aparências, de ficções regulativas úteis à vida, afirmando o caráter perspectivista como o caráter fundamental de todo o vivente. Tais ficções se diferenciariam das ficções ‘ruins’, das que atribuem valor de realidade às ficções (p. ex. o perspectivismo da consciência, sua ótica falsificadora e empobrecedora do vir-a-ser). (Cf. Vaihinger, Hans. “Nietzsches ‘Wille zum Schein’”. In 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption. Org. por Alfredo Guizzoni, pp. 25-28. Vaihinger defende, de modo injustificado a nosso ver, que há uma limitação na filosofia metafísica da aparência nietzschiana, na medida em que não há o reconhecimento do “valor positivo das ficções religiosas” (*den positiven Wert der religiösen Fiktionen*) (*id., ibid.*, p. 28), mesmo do lado inverso (*Kehrseite*) das ficções religiosas cristãs. Não há nessas considerações uma análise dos estudos nietzschianos acerca da genealogia do cristianismo, do valor destrutivo e negativo de suas ficções.

⁶² “Diese perspektivische Welt, diese Welt für das Auge, Getast und Ohr ist sehr falsch, verglichen schon für einen sehr viel feineren Sinnen-Apparat. Aber ihre Verständlichkeit Übersichtlichkeit, ihre Praktikabilität, ihre Schönheit beginnt *aufzuhören*, wenn wir unsere Sinne *verfeinern*: ebenso hört die Schönheit auf, beim Durchdenken von Vorgängen der Geschichte; die Ordnung des *Zwecks* ist schon eine Illusion. Genug, je oberflächlicher und gröber zusammenfassend, um so *werthvoller*, bestimmter, schöner, bedeutungsvoller *erscheint* die Welt. Je tiefer man hineinsieht, um so mehr verschwindet unsere Werthschätzung – die *Bedeutungslosigkeit naht sich!* Wir haben die Welt, welche Werth hat, geschaffen! Dies erkennend erkennen wir auch, daß die Verehrung der Wahrheit schon die *Folge* einer Illusion ist – und daß man mehr als sie die bildende, vereinfachende, gestaltende, erdichtende Kraft zu schätzen hat – was Gott war

‘Alles ist falsch! Alles ist erlaubt!’”

Nietzsche, sem dúvida, esforçou-se em admitir, compreender e afirmar a ficção como ficção; para tanto, a arte mesma é vista como “a boa consciência para a aparência”. Ao se perguntar pela profundidade em que a vontade de verdade ‘penetra’ nas coisas, o filósofo sempre recorre à solução de que o grau de verdade é, no fundo, grau de potência, de que a vontade de verdade está a serviço da vontade de potência (Cf. XI, 43(1) – outono de 1885), sendo necessária na economia geral do mundo. A vontade de verdade, bem como a vontade de beleza (*Wille Zum Schönen*), de bondade, de razão são, desse modo, condições de vida; apesar de ser uma falsificação perspectivista descomunal (*eine ungeheure perspektivische Fälschung*), ela possibilitou o triunfo de tipos bem-sucedidos, que se maravilham de si mesmos. Ele exorta por fim: “Para cá com as belas formas enganadoras! Sejam enganadores e embelezadores da humanidade” (XI, 43(1)).

A retomada do ‘impulso’ artístico apolíneo (em sua relação com o dionisiaco) se insere também dentro desse esforço de afirmar e acolher a aparência. O filósofo não se restringe a rememorar a sua compreensão de apolíneo de *O nascimento da tragédia*, a saber, “enquanto encantamento diante do mundo da aparência” (XII, 2(110)), enquanto vontade de beleza, de eternizar as belas formas (XII, 2(106) – outono de 1885-outono de 1886)⁶³. O anseio ao belo, a vontade de aparência são compreendidos a partir do horizonte da vontade de potência. Belo é uma questão de força, diz respeito ao sentimento de potência (*Machtgefühl*): “o sentimento de potência exprime o juízo ‘belo’ ainda sobre coisas e estados que o instinto de fraqueza menospreza enquanto odioso, ‘horível’ (XII, 10(168) – outono de 1887)⁶⁴. A criação de formas belas seria, desse modo, uma afirmação, uma gratidão pela existência própria de um ser afirmativo, pleno de forças. A arte apolínea não exprime, contudo, todas as relações entre as forças. Com a pergunta: “Até que ponto a arte atinge a essência da força?”, o filósofo pretende avançar na solução do problema da união entre o impulso configurativo e o impulso destrutivo.

⁶³ Confira também o fragmento póstumo XIII, 14(14) – início de 1888: “Com a palavra *apolíneo* é expresso: o ímpeto ao perfeito ser-para-si, ao típico “indivíduo”, a tudo o que simplifica, destaca, torna forte, claro, inequívoco, típico: a liberdade sob a lei”.

⁶⁴ “o sentimento de potência, a vontade de potência cresce com o belo, mas diminui com o feio”. (XIII, 16(40)). Cf. também XII, 10(167). Mesmo que o belo seja um sentimento de intensificação de potência humano, isso não significa, contudo, que o mundo tenha se tornado mais belo.

Nas considerações sobre a vontade de potência enquanto arte, o filósofo não se limita, contudo, a uma apologia do apolíneo, à criação de aparências e de ficções. É com o *dionisiaco* (*das Dionysische*) que Nietzsche elabora, propriamente, um novo sentido de criação⁶⁵. A criação dionisiaca é compreendida a partir do sentimento da intensificação das forças; ela pressupõe também a embriaguez, o excesso de forças (cf. XIII, 17(9) – maio-junho de 1888). O dionisiaco, desse modo, é uma força transbordante que se expressa tanto como vontade de imprimir formas ou como vontade do descomunal, do prazer em destruir suas próprias configurações. A vontade de destruição seria, desse modo, um resultado do “acúmulo excessivo da força criadora” (*Überdränge der schöpferischen Kraft*) (XI, 25(243) – início de 1884). Nessa consideração dionisiaca da criação⁶⁶, até mesmo tudo o que é perecível é visto como o “o gozo da força procriadora e destruidora, como criação contínua (*beständige Schöpfung*)” (XII, 2(106) – outono de 1885-outono de 1886).

À criação eterna, incessante, é ligado a Dioniso, intrinsecamente, a necessidade de destruir: “quem assume as prerrogativas do criador deve assumir também as prerrogativas do aniquilador” (XI, 34(204) – abril-junho de 1885). A própria criação, contudo, não é vista como expressão espontânea e desejada de forças acumuladas (e intensificadas), mas como uma “tortura”, como uma necessidade de destruir (cf. XII, 2(110) - outono de 1885-outono de 1886). O dionisiaco, nesse sentido, apodera-se do apolíneo, na medida em que o sentimento do horrível (*das Hässliche*) prepondera sobre o anseio ao belo. Para o filósofo, o ‘horrível’, em sua acepção dionisiaca, tem a ver com a força acumulada que constrange o criador a sentir todo o existente como o sem-sentido, como algo insustentável; ele indica, porém, para a necessidade e vontade de pôr novos sentidos. Dioniso é aquele que “nega com prazer a aparência” (XII, 2(110)), que “cria eternamente enquanto o que necessita destruir eternamente ligado à dor” (XII, 2(106)), pois nele o instinto mais afirmativo da vida não prescinde das dores. O filósofo entende, por isso, que o prazer (que ele identifica com a vontade de vir-a-ser e de criar) é mais originário que a dor, a saber, a vontade de destruir e de aniquilar:

⁶⁵ Uma indicação nesse sentido já está contida no fragmento póstumo de 1885: “Novo conceito do criador; o dionisiaco” (XI, 35(84)).

⁶⁶ Ao comentar a sua obra da juventude, Nietzsche reconhece que ali o dionisiaco era compreendido como “vir-a-ser, como o criar incessante de um deus insatisfeito que supera, através da aparência os tormentos do ser...” (XII, 2(110)).

“Do mesmo modo, o prazer é tomado como mais originário do que a dor: a dor somente como condicionada, como um fenômeno que decorre da vontade de prazer (da vontade de vir-a-ser, crescer, dar forma, isto é, de *criar*: e no criar está incluído o destruir). É concebido um estado supremo de afirmação da existência, do qual nem mesmo a suprema dor pode ser excluída: o estado trágico-dionisiaco.”⁶⁷ (XIII, 17(3) – maio–junho de 1888)⁶⁸

Nietzsche recorre ao simbolismo grego das ‘Dionísias’ para mostrar que nele a vida, a vontade de procriação são sentidas como ‘sagradas’, de modo que até as dores do parto são santificadas (cf. *GC/CI*. O que devo aos antigos, 4). Assim, ele entende que todo o vir-a-ser, enquanto crescer e dominar, *implica* dor, destruição: “Para que exista o prazer do criar, para que a vontade de vida se afirme eternamente a si mesma, tem de existir também eternamente o ‘tormento da parturiente’.” (*id.*, *ibid.*, 4)

A dor e a destruição são consideradas, nesse sentido, como *condicionadas*, como fenômenos decorrentes no movimento da vontade de criar. O prazer de criar se manifestaria através da própria superação de resistências; a criação mesma é uma superação de resistências, uma destruição de configurações de forças. O filósofo exprime com clareza em vários textos que o anseio ao horrível e problemático brota de uma “saúde transbordante, da plenitude da existência” (Cf. *GT/NT*. *Tentativa de autocrítica* 1 e 4). Assim sendo, teria sentido afirmar que “o prazer no vir-a-ser *somente* (o grifo é nosso) é possível mediante a aniquilamento do efetivo da existência, da bela aparência, na destruição pessimista da ilusão” (XII, 2(110) - outono de 1885-outono de 1886). Somente a partir do dionisiaco (do mundo dionisiaco da dupla volúpia) poder-se-ia vislumbrar a simultaneidade e a unidade do criar e do aniquilar, enquanto que no niilista há o domínio da vontade de aniquilar⁶⁹.

⁶⁷ “Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz erst als bedingt, als eine Folgeerscheinung des Willens zur Lust (des Willens zum Werden, Wachsen, Gestalten, das heißt *zum Schaffen*: im Schaffen ist aber das Zerstören eingerechnet) Es wird ein höchster Zustand von Bejahung des Daseins concipirt, aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch-dionysische Zustand.”

⁶⁸ Uma versão semelhante pode ser encontrada numa anotação anterior, do início da primavera do mesmo ano. Cf. XIII, 14(24). Nesta anotação póstuma há uma outra elaboração ou explicação da vontade de prazer, também posta em parêntesis, a saber, a vontade de prazer é compreendida como “vontade de vir-a-ser, de crescer, de dar forma, conseqüentemente de sobrepujamento, de resistência, de guerra, destruição”. Em ambos os casos, contudo, há uma abordagem da relação entre os aspectos construtivos e destrutivos, com ênfase na superioridade da afirmação, da vontade de prazer e criar.

⁶⁹ Karl Jaspers compreende, tendo em vista tal situação, que a aniquilamento é a condição prévia para a tarefa criativa, afirmativa e de caráter de redenção: “Somente no final da aniquilamento pleno do que está

Nietzsche procura mostrar, de modo determinado, que o prazer de vir-a-ser e de criar da vida é mais originário e forte do que a dor e a vontade de aniquilar. Isso é expresso de modo claro em *O nascimento da tragédia*, como ele próprio reconhece no final do *Crepúsculo dos ídolos*⁷⁰. Também no *Zarathustra* esse predomínio dos aspectos afirmativos é expresso⁷¹.

Através da noção de trágico⁷², Nietzsche quer provar que seu sentido de criação e de afirmação inclui e abarca também a destruição e aniquilamento: “o dizer-sim à vida mesmo nos seus problemas mais estranhos e árduos, a vontade de vida regozijando-se na sua inesgotabilidade, no ‘sacrifício’ em que lhe são imolados os seus mais elevados representantes, - (...) (*GD/CI*. O que devo aos antigos, 5). No dionisiaco, desse modo, se expressaria a condição de incorporar em si mesmo o “prazer do vir-a-ser”, prazer esse que incluiria e abarcaria também o impulso de destruição⁷³.

As tematizações tardias acerca do dionisiaco, embora não mais restritas ao horizonte da tragédia grega, se dão no sentido de mostrar o caráter afirmativo da força criadora, do novo sentido de criação proposto. Entretanto, se a criação dionisiaca é efetiva, como vontade de vir-a-ser, suas ‘obras’, contudo, não são duradouras. As criações humanas, por sua vez, não possuem efetividade, na medida em que atendem somente à necessidade de conservação: “a nosso mundo criado não corresponde

aí aparece a salvação”. (Jaspers, K. “Nietzsches Bedeutung in der Philosophie”, p. 57). Jaspers tem em vista o impulso de destruição do niilismo moderno, no qual o próprio Nietzsche estaria inserido. O fenômeno do dionisiaco, nesse sentido, não subsume o impulso destrutivo niilista, mas ‘emergirá’ depois de sua consumação.

⁷⁰ Confira *GD/CI*. O que devo aos antigos, 5. Na obra de 1872, o filósofo quer provar, através do fenômeno do dionisiaco, que a vida se afirmaria “para além de toda a aparência e apesar de todo o aniquilamento” (*GT/NT* 16). No dionisiaco haveria a “indestrutibilidade e perenidade do eterno prazer de existir”, visto que nele “o prazer de existir é percebido inclusive na dor” (*id., ibid.*, 25).

⁷¹ Confira *ZA/Za* III. O outro canto da dança, 3: “Profundo é o mundo!/ E mais profundo do que pensa o dia./ Profundo é o seu sofrimento / E o prazer – mais profundo que a ansiedade. / A dor diz: Passa, momento! Mas todo o prazer quer eternidade-“

⁷² Nos comentários e autocríticas de 1886 a 1888 ao *Nascimento da tragédia*, podemos perceber um traço comum no que tange à compreensão de trágico. A tragédia, enquanto predileção pelas lidas terríveis e problemáticas da existência e do mundo, expressaria a força elevada e superior dos gregos, seu impulso de criação, de afirmação da vida. Cf. XII, 2 (111), XII, 2(106), XII, 10(168). *GT/NT*. Tentativa de autocrítica, 3 e 4)

⁷³ Confira a esse respeito o fragmento póstumo do início de 1888: “Com a palavra “*dionisiaco*” é expresso: um ímpeto à unidade, um remanejamento radical sobre pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: o passionalmente doloroso transporte para estados mais escuros, mais plenos, mais oscilantes; o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida como aquilo que, em toda mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de

nenhuma efetividade própria” (XI, 38(10) – junho-julho de 1885). Como pensar as criações humanas a partir do dionisiaco?

O caos⁷⁴ é pressuposto no novo sentido de criação nietzschiano como o elemento, o estofa a partir do qual poderiam desenvolver-se e intensificar-se todos os impulsos criativos da vontade de potência (cf. XIII, 14(188) – início de 1888). O homem necessita possuir “um caos dentro de si” (Cf. *ZA/Za*. Prólogo) para poder criar; é necessário retrovertê-lo ao mundo ‘caótico’ dos apetites e das paixões, ao “horrrível texto fundamental *homo natura*” (*JGB/BM* 230), no qual estão ainda concentradas as características mais determinantes da vida: a luta, a exploração, o impulso de vencer resistências. O vivente intensificaria sua potência ao moldar e organizar o caos⁷⁵.

geração, de fecundidade, de retorno; o sentimento de unidade entre a necessidade de criar e do aniquilar” (XIII, 14(14) – início de 1888).

⁷⁴ Concordamos com Michel Haar no sentido de que Nietzsche, ao compreender o mundo inteiro como caos, nega que haja uma organicidade do mundo, opondo-se também a todas as perspectivas estéticas e teleológicas que pretendam fornecer um sentido ao mundo. Através da noção de caos, o filósofo alemão não visaria somente evitar a essencialização e divinização da natureza, mas buscaria franquear o acesso ao texto eterno *homo natura*; ou seja, o acesso ao “conceito puro Natureza” (Cf. Haar, Michel. *Vie et totalité naturelle*. In: *Nietzsche et la métaphysique*, p. 170-171). Com o conceito de “natureza pura” Nietzsche forneceria, continua Haar, um corretivo ao hiperracionalismo da vontade de potência, que seria compreendida sempre a partir do modelo do vivente, do caráter interpretativo e perspectivo da vida (*id.*, *ibid.*, p. 179).

O duplo aspecto da filosofia da natureza nietzschiana, segundo Haar, consiste na admissão de que a totalidade caótica (a partir da qual se forma ‘o’ mundo da vontade de potência) sobrevive à imposição de formas da vontade de potência. Entretanto, além dessa “teologia negativa” haveria na filosofia nietzschiana uma teodicéia, uma divinização do mundo enquanto necessidade que se auto-afirma e que retorna eternamente: o sim do homem seria somente um “eco” da auto-afirmação eterna) (*id.*, *ibid.*, p. 180). A partir da análise do conceito negativo do caos (caos enquanto exclusão de toda atividade teleológica) e do positivo (o caos designa as forças brutas da natureza, que servem de matéria para a esquematização da vontade de potência), Haar quer mostrar que o caos, no sentido nietzschiano, não é eliminável: “Quando Nietzsche diz: ‘a vontade de potência é a esquematização do caos’, isso implica que o caos ‘sobrevive’ a esta imposição de uma ordem ou de formas. O caos é o grau zero do ser que se reforma eternamente, não por entropia (Nietzsche a rejeita) mas para permitir-lhe percorrer um novo ciclo passando pelo Niilismo (o caos seria o nome ‘natural’ do niilismo)” (*id.*, *ibid.*, p. 181-182).

Em nosso entendimento, as considerações de Haar são significativas, visto que apontam para a problematização interna da relação entre homem e natureza na obra de Nietzsche. O conceito de caos, de natureza caótica (impenetrável), situa-se como um entrave para todas as tentativas panteístas e da teodicéia, inclusive da pressuposta “harmonia suprema do eterno retorno” de Nietzsche. Essa harmonia, esse pensamento supremo afirmativo, seriam somente um instante, pois a noite do caos voltaria a se fechar sobre ele. O mundo assim afirmado, seria “um círculo quebrado, que inclui também o caos” (*id.*, *ibid.*, p. 190).

⁷⁵ Concordamos com G. Melendez no sentido de que o caos, enquanto pluralidade indômita, opõe-se à noção de uma totalidade e unidade concebidas como um *dado*, como algo fixo. Entretanto, haveria a partir dele também um impulso à unidade, pois o homem visa a dominar, através do conhecimento e da arte, a pluralidade “indômita”. O duplo movimento – do caos à ordem, da ordem ao caos – seria, então, insuprimível. Cf. Melendez, Germán. “Homem e estilo em Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 11(2001), p. 37.

Também na embriaguez há um aumento da força e de intensificação do sentimento de plenitude. Ela deve ser entendida como o rompimento das barreiras da consciência e do entendimento, como “gozo da força criadora e destruidora” (XII, 2(106) - outono de 1885-outono de 1886), e como expressão do excesso de força acumulada. Trata-se aqui da questão do acúmulo, intensificação e descarga das forças. Na embriaguez humana há um “aumento efetivo de força” (*das tatsächliche Mehr von Kraft*), através de valores estéticos, como o “belo” (que deve ser entendido apenas antropológicamente) (Cf. XIII, 17(9) – maio-junho de 1888). Ao filósofo importa detectar o processo fisiológico subjacente, o crescimento das forças, p. ex. como o que ocorre na dança⁷⁶.

O movimento de confronto e luta das forças, das vontades de potência não possui nenhum caráter racional, lógico ou moral, mas o caráter de jogo, de inocência⁷⁷. A defesa da inocência do vir-a-ser (*die Unschuld des Werdens*) já havia sido expressa na seção “Das três transmutações”, da primeira parte do *Zarathustra*, através da imagem da criança. A inocência da criança é ali compreendida como um “sagrado dizer-sim ao jogo da criação”. Não há, contudo, referências aos aspectos destrutivos⁷⁸. Para o Nietzsche tardio, a compreensão da inocência, enquanto jogo do criar e do destruir, é, antes de mais nada uma conquista que pressupõe a libertação dos juízos morais. Ao homem que se apercebe que “há problemas mais profundos que os morais” (XII, 5(80) – verão de 1886-outono de 1887) será possível vislumbrar um estado de coisas ainda inteiramente desconhecido pela tradição, a saber, um novo sentido de criação. No sentido de criação

⁷⁶ Num póstumo de maio-junho de 1888, Nietzsche analisa a relação entre embriaguez e amor através do exemplo da dança: “Tudo o que a embriaguez possibilita é amor...” (XIII, 17(5)). Tomando o exemplo da dança, o filósofo quer provar que nesses movimentos a “força muscular de uma jovem” *crece*, e traz como consequência “uma espécie de embriaguez do sistema circulatório, nervoso e muscular inteiro”. Este exemplo mostra que o auto-encantamento do homem consigo mesmo na embriaguez constitui um processo de intensificação das forças.

⁷⁷ Cf. XII, 2(131) – outono de 1885-outono de 1886. Nesse póstumo, Nietzsche compreende o artista como aquele que está de posse de “instintos fundamentais de potência” (*Grundinstinkte der Macht*), considerando o vir-a-ser como jogo, como o ideal do que está sobrecarregado de forças, como uma criança.

⁷⁸ No escrito de 1873: *A filosofia na idade trágica dos gregos*, o filósofo aponta, na sua compreensão da filosofia de Heráclito, no entanto, para a relação entre a criação e destruição na criança. Nietzsche compara a percepção estética fundamental do jogo do mundo à criança: “Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir a ser à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando recomeça a luta” (*PHG/FT VII*).

proposto o aniquilamento não é visto como algo necessário, que deveria ser admitido ou suportado, mas como algo desejado, como prazeroso, visto que o prazer de destruir seria somente uma manifestação do prazer eterno de criar.

A criação, nesse sentido, não é atributo exclusivo do homem, mas seria constitutiva do mundo: “o mundo é uma obra de arte que dá à luz a si mesma” (XII, 2(114) - outono de 1885-outono de 1886). Com a criação dionisiaca, do mundo dionisiaco, o filósofo se refere ainda ao mundo das forças e à vontade de potência (no fundo, trata-se do mesmo mundo). Com o dionisiaco, o filósofo quer ressaltar ainda mais o caráter criativo e afirmativo dos impulsos e das forças, enquanto inocência e desejo de vir-a-ser.

Os aspectos criativos da filosofia nietzschiana estão reunidos e encadeados, a nosso ver, num fragmento póstumo de 1885 (correspondente ao § 1067 da edição da *Vontade de potência* de 1906), na expressão do mundo dionisiaco da vontade de potência. Não se trata ali somente de um momento lírico, ou do extravasamento de uma alma embriagada⁷⁹, mas do esforço de articular de modo coerente os diversos aspectos de sua consideração do mundo. Não é proposta uma descrição do mundo “em si mesmo”. O filósofo quer mostrar o que é, para ele, o “mundo”. Esse mundo, do ponto de vista da ‘economia do todo’, é uma grandeza determinada de força, “uma monstruosidade de força, sem início nem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, nada de desperdiçado, nada de infinitamente extenso (...)” (XI, 38(12) – junho-julho de 1885).

O mundo das forças não possui nenhum princípio metafísico último; trata-se somente de um número limitado de centros de força num espaço determinado. Não há

⁷⁹ Eugen Fink expõe suas dificuldades em compreender esse discurso filosófico, em que há tanto a “celebração do mundo como jogo da inocência cósmica” bem como a formulação da relação entre a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo. Não se trata, segundo ele, da “conjuração de um homem embriagado”; a nova experiência de mundo em Nietzsche não teria, no entanto, um estatuto definido, visto que, ao pretender destruir todos os conceitos da metafísica tradicional, o filósofo expressaria uma “luta indecisa entre criação poética e pensamento” (Fink, Eugen. “Nova experiência de mundo em Nietzsche”, p. 187). Concordamos com Fink no sentido de que a nova experiência de mundo de Nietzsche, ao se colocar para além do horizonte conceitual da metafísica, não possui um estatuto categorial e sistemático fechado ou acabado.

uma unidade substancial, mas apenas unidades provisórias que se estabelecem a partir do jogo de coesões⁸⁰. Há, assim, somente

“jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali mingando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço -: (...)”⁸¹ (XI, 38(12))

O mundo do vir-a-ser é entendido como eternamente retornando, afirmando a si próprio nesse movimento eterno. Nietzsche compreende, por fim, o mundo das forças que retornam eternamente como o seu ‘mundo dionisiaco’:

“esse meu mundo *dionisiaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo – (...)”⁸².(XI, 38(12))

Ao perguntar: - “quereis um *nome* para esse mundo?”, a saber, o mundo dionisiaco da dupla volúpia, Nietzsche parece distinguir entre um plano ‘esotérico’ e ‘exotérico’ do seu pensamento⁸³. A exposição do mundo como vontade de potência

⁸⁰ Cf. Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*,

⁸¹ “... Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und ‘Vieles’, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrende zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt – (...)”

⁸² “diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu su sich selber guten Willen hat – “

⁸³ Cf. Colli, G. e Montinari, M. KSA XIII, Posfácio, p. 651 - 652. Segundo o comentário dos editores da obra de Nietzsche, a distinção entre esotérico e exotérico seria decisiva no pensamento tardio de Nietzsche, pois a elaboração da doutrina da vontade de potência no plano ‘exotérico’, num nível especulativo elevado, permitiria decifrar as pretensas contradições não resolvidas de seu pensamento. Essa distinção possibilitaria uma nova abordagem da relação entre obra a publicada e os fragmentos

parece ser, assim, posta no plano da exposição vulgar, popular⁸⁴. Não se trata, aliás, apenas de uma nomeação, mas de “uma solução para todos os enigmas”. Tal suspeita é, à primeira vista, afastada, quando o filósofo pretende, com isso, fornecer uma *luz* para “os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite”. Somente aos mais seletos é dito que “Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (XI, 38(12) – junho-julho de 1885)⁸⁵.

Questionamos se o ‘mundo dionisiaco’ e a ‘criação dionisiaca’ possuem efetividade e coerência ou se são somente pensamentos próprios e perspectivas subjetivas de Nietzsche, se não se trata de uma tentativa de interpretação que ainda deveria ser experimentada e acionada. Se o mundo dionisiaco, assim como todas as compreensões de mundo são ‘criações humanas’ transitórias, se todas as criações e invenções humanas não possuem, a rigor, efetividade, o que distingue a criação dionisiaca nietzschiana das demais? O novo conceito de criação nietzschiano não só exige a articulação entre a doutrina da vontade de potência e o fenômeno dionisiaco – mais pressuposta do que explicitada – mas reivindica sua validade e efetivação, a nosso ver, à medida em que se coloca como contramovimento ao niilismo.

É importante também indagar se Nietzsche entende a radicalização do niilismo – até o niilismo extremo – como a pressuposição para o contramovimento da criação/afirmação dionisiaca. A nosso ver, Nietzsche não trata o niilismo somente como um momento ou fenômeno a retornar eternamente no mundo dionisiaco da vontade de

póstumos, apesar de não haver uma separação fixa, pois em muitas obras publicadas (p. ex. *Assim falava Zaratustra*) o momento ‘esotérico’ aparece ligado ao ‘exotérico’.

⁸⁴ Cf. XII, 5(9) – verão de 1886 – outono de 1887; ver também XII, 5(14).

⁸⁵ Apesar do tom conclusivo e fechado do texto, a relação entre o mundo das forças, o mundo dionisiaco e o mundo da vontade da potência é formulada de outro modo, com outros recursos na obra posterior do filósofo. Em *Para além de bem e mal* § 36, Nietzsche formula sua compreensão do mundo como vontade de potência, chegando ao mesmo resultado: “o mundo é vontade de potência, e nada além disso”, recorrendo, porém, a um recurso hipotético, e mencionando que se trata de uma ótica própria, a saber, do mundo visto de dentro, a partir de seu caráter inteligível. Colli e Montinari mostram que Nietzsche elaborou também uma outra versão da parte final do referido texto. Cf. KSA XIV, p. 727. Löwith também aponta para essa distinção, a partir da discussão com Klages e com a preocupação em compreender o sentido do pensamento do eterno retorno: enquanto na versão final do texto referido Nietzsche enfatiza o aspecto cosmológico da vontade de potência, na primeira versão (posta em apêndice) a ênfase é posta no aspecto antropológico, no modo de querer e afirmar o mundo do homem que almeja o eterno retorno de todas as coisas, que confronta “seu próprio espelho ao espelho de Dioniso”. Cf. Löwith, K. *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, p.114-115.

potência; ele necessita assumir o niilismo como movimento necessário de negação/destruição radical para, a partir dele, engendrar um novo sentido de criação. Para a consecução de tal sentido de criação, no entanto, ele recorre ao ‘homem do futuro’, que vencerá o niilismo extremo, a saber, a Zaratustra (cf. *GM/GM* II 24 e 25) e, no limite, ao além-do-homem, cume mais elevado da auto-superação humana.

O que resta ao pensador Nietzsche se ele próprio admite estar ainda afastado do horizonte da criação e limitado ainda pelas conseqüências mais imediatas do niilismo? O filósofo restringe-se a calar e a consentir que alguém mais forte e jovem que ele (Zaratustra) leve adiante a tarefa criadora-destruidora? (O silêncio de Nietzsche não significa quietismo e conformismo: entendemos que ele próprio assume a tarefa de destruição/aniquilamento, inserindo-se no contramovimento que leva ao triunfo sobre o niilismo, e que desemboca, por fim, no confronto entre Dioniso e o crucificado.)

O contramovimento nietzschiano à vontade de negar a vida implica não só na oposição à moral cristã em sua dimensão religiosa, mas também a todas as estratégias de conservação dos fracos, como, por exemplo, no darwinismo. Os fracos são responsáveis pelo esgotamento das forças criativas da cultura européia, no interior da qual “a vontade de nada suprime a vontade de vida” (XIII, 14(123) – primavera de 1888). O sentido de criação nietzschiano, enquanto contramovimento à vontade de negar a vida, não se coloca ao nível da espécie, visto que “o crescimento de potência de uma espécie é garantido mais pela preponderância dos tipos medianos e mais baixos (XIII, 14(123)). Na visão de conjunto do mundo moderno dos pretensos valores “superiores” predominam os tipos da decadência, em desfavor das exceções, dos tipos bem logrados. Esse “espetáculo indesejado” é visto como algo “interessante” pelo filósofo, visto que a luta e a oposição a essa forma de niilismo propiciaria o “ingresso na época trágica para a Europa”, em que a arte seria “a força contrária a toda vontade de negar a vida” (XIII, 17(3) – maio-junho de 1888).

Com o abandono do projeto da vontade de potência, no final de agosto de 1888, Nietzsche abandona também a pretensão de consumir a “História do niilismo europeu”. Se ele ainda critica a filosofia e o cristianismo como movimentos niilistas, ele não opõe mais seu contramovimento como um projeto de alcance histórico, ou de eficácia

iminente no movimento do vir-a-ser. Um outro movimento ocorre, paulatinamente, a nosso ver: o movimento de ‘refluxo’ do filósofo para si mesmo.

A hesitação de Nietzsche nos últimos anos de produção filosófica em relação ao novo sentido de criação proposto – de caráter dionisíaco, a partir da vontade de potência – expressa-se na tensão interna dos seus próprios pensamentos, a saber, na tensão entre o extravasamento afirmativo (de sua posição afirmativa e triunfante do mundo) e o recolhimento crítico, reflexivo e não-criativo em si próprio.

O final de *Para além de bem e mal* já mostra bem a situação do filósofo e de seu pensamento: a situação de incerteza de alguém que ainda espera por discípulos, para quem a solidão se tornou um peso, e a espera pelo ‘homem do futuro’ um tanto duvidosa. Em tom confessional ele reconhece, com pesar, que seus “pensamentos escritos” perderam o vigor e o colorido de outrora, que só conseguiria ‘eternizar’ as coisas que se deixam escrever, que começam a murchar: “nós eternizamos o que já não pode viver nem voar por muito tempo, unicamente coisas cansadas e gastas.” (JGB/BM 296)

Ao trazer a figura de Dioniso ao discurso filosófico, Nietzsche pretende dar a seus temas críticos e análises filosóficas um estatuto próprio e distinto. Dioniso não é mais o deus ou proto-herói da tragédia grega, mas o gênio do coração, “deus tentador e caçador nato das consciências”. Tal ‘gênio do coração’ (*das Genie des Herzens*) distingue-se radicalmente dos homens. Rudes, desajeitados e vazios, os homens se enriqueceriam no contato com esse deus; cada um retornaria cheio de “esperanças ainda sem nome, de uma vontade nova e de fluxos novos, cheio de contravontade (*Unwille*) e refluxos novos” (JGB/BM 295).

Sem desfazer o tom confessional, simbólico e, por ora oculto, do texto, o próprio filósofo se assume como o “último discípulo e último iniciado do deus Dioniso”. Tratar-se-ia de um deus ‘estranho’ e de uma relação ‘estranha’ com esse deus. Aliás, Nietzsche

ter-lhe-ia entregue na juventude suas primícias (*O nascimento da tragédia*). Ele, por outro lado, teria aprendido ainda muito do Dioniso-filósofo⁸⁶.

Deparamo-nos com a dificuldade de compreender, interpretar, e ‘decifrar’ esse texto, na medida em que ele traz à tona um ‘deus’ *sui generis* (filósofo) e procura reatar com ele um diálogo filosófico. Isso não causaria “desconfiança apenas entre os filósofos”; é de se estranhar também que o autor de *Zaratustra*, o ímpio, refira-se ainda a uma divindade, mesmo que de um modo próprio, filosófico⁸⁷. Nietzsche não está tratando aqui, como também nos *Ditirambos de Dioniso*, do dionisíaco somente como símbolo da afirmação suprema da vida, mas atribui a tal deus as designações próprias do filósofo (coragem de investigador e descobridor, amor à sabedoria), que, aliás, lhe são indiferentes. Mesmo quando o deus-tentador (gênio do coração) parece querer despertar no homem o impulso de auto-superação, ele apenas se compraz e se diverte com isso⁸⁸.

O contraste entre as considerações do ‘homem’ em diálogo com ‘Dioniso’ com o projeto filosófico de criação do ‘tipo superior de homem’ (seja do *tipo* nobre, do criador de valores, ou o além-do-homem) é evidente. As considerações sobre o ‘gênio do coração’ expressam um retorno do filósofo sobre si mesmo (que se aprofundará ainda mais em 1888), apontam para um distanciamento do projeto filosófico da vontade de potência. Será o retorno para si mesmo um sintoma de esgotamento dos recursos teóricos e das forças criativas do filósofo?⁸⁹

⁸⁶ Ao admitir que “os deuses filosofam”, Nietzsche liga à sua filosofia um modo despudorado de rir e troçar sobre-humanos (Cf. *JGB/BM* 294). O deus Dioniso, assim como os deuses olímpicos, se serviria dos seres humanos como joguetes nas “cerimônias sagradas”.

⁸⁷ K. Löwith procura mostrar, a partir de *Assim falava Zaratustra*, que o ‘filósofo Nietzsche’ tenta identificar-se com o ‘deus Dioniso’, através do além-do-homem. O filósofo Nietzsche não lograria tal identificação, pois continuaria preso ainda ao seu tempo: “Mas é pouco verossímil que o “experimentador” radical do século XIX seja a *persona*, o ator de um deus grego; a máscara divina de Nietzsche é, então, uma máscara humana que cai para deixar que avance “en tête de la ronde” a necessidade cruel, e não um *fatum* eterno”. Cf. Löwith, K. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*, p. 103.

⁸⁸ Assim se expressa Dioniso-filósofo: “O homem é para mim um animal agradável, valente, inventivo, que não tem igual sobre a terra e que até sabe orientar-se em qualquer labirinto. Quero-lhe bem: penso muitas vezes na maneira de faze-lo avançar e de torná-lo mais forte, mas malvado e mais profundo do que é”. (*JGB/BM* 295). Esses traços de Dioniso aparecem também na seção *Entre as filhas do deserto* dos *Ditirambos de Dioniso*.

⁸⁹ Para Giorgio Colli há na obra de Nietzsche a partir do início de 1888 um “novo elemento”: “a narrativa autobiográfica, a documentação da própria pessoa como componentes filosóficos ou até mesmo como resolução catártica” (Colli, G. *Posfácio* à KSA XIII, p. 663-664). Nesse sentido, assevera Colli, o retorno de Nietzsche para si próprio (para a narrativa autobiográfica) não significa que ele já tenha atingido a maturidade de sua filosofia (teórica). Haveria um esgotamento dos recursos teóricos (Nietzsche abandona, no final de agosto de 1888, o projeto da vontade de potência), a repulsa por conceitos abstratos ou elaborações teórico-argumentativas. Nietzsche teria chegado a um “ponto morto”: Da solidão e da

É no *Ecce Homo* que Nietzsche compreende a si mesmo como aquele que realizou, pela primeira vez, a “transposição do dionisiaco num *pathos* filosófico” (EH/EH “O Nascimento da Tragédia” § 3). Iniciada já em *O nascimento da tragédia*, a transposição se efetivaria de modo mais pleno na obra tardia. Nos textos tardios, entretanto, a “filosofia de Dioniso” não é explicitada ou formulada *teoricamente*. Nietzsche se compreende como discípulo de Dioniso, do deus-filósofo. A relação entre discípulo e mestre não é simétrica, pois Dioniso é visto como um deus torturador, sedutor, que se compraz com a comédia humana (que não é nenhuma ‘divina comédia’)⁹⁰. A nosso ver, essa relação de tensão em relação a Dioniso aponta para uma tensão no interior da vida e da obra do filósofo. Nietzsche parece não se preocupar mais tanto em mostrar ou provar a criação como uma característica própria das *vontades* de potência ou do *mundo* dionisiaco, mas procura articular um sentido de criação inerente ao próprio corpo, como auto-superação. Ele retoma, nesse sentido, sem introduzir novos elementos decisivos, o projeto de criação do *Zarathustra*, em que o além-do-homem⁹¹ é o que cria continuamente, e, no criar, se auto-supera.

No retorno a si mesmo, o filósofo trata do valor decisivo do ‘corpo sadio’, na medida em que ele se constitui de instintos hierarquizados, criativos. No ‘corpo doente’ encontrar-se-iam somente estados não-artísticos, niilistas: suas aparentes criações são, no fundo, expressões da *vontade de nada*, da opção pelo não-ser. A filosofia idealista e a moral cristã seriam, nessa perspectiva, expressões de corpos cansados, em que há a desagregação da hierarquia dos instintos, a dissolução da força organizadora⁹². A conquista da *grande saúde* pressupõe a existência de “instintos fortes” no fundamento; somente deles poder-se-ia fazer as escolhas certas quanto a clima, nutrição. É no corpo que se dá a criação contínua de valores e de recursos para a afirmação da vida, nele ocorre o exercício da intensificação de potência. Tal criação pressupõe sempre a luta

disposição melancólica dessa época, o filósofo encetaria, contudo, o caminho para si mesmo, buscando nesse “método do desespero” sintetizar e dar um sentido aos acontecimentos de sua vida. Nessa busca de si mesmo surgiriam, contudo, novas formulações teóricas, como a tematização do corpo, da nutrição, da *décadence*, e também estudos sobre a religião (por exemplo, do código de Manu). Esses esclarecimentos de Colli são importantes para visualizar o pano de fundo dos questionamentos filosóficos do último período, para o entendimento do sentido dessa ênfase em si mesmo, principalmente no que concerne ao dionisiaco. à criação.

⁹⁰ Cf. JGB/BM 295 e DD/DD, “Entre as filhas do deserto”.

⁹¹ No último ano de produção filosófica, Nietzsche não leva adiante, contudo, seu novo sentido de criação a partir do além-do-homem. O projeto de criação do além-do-homem é apenas rememorado e avaliado.

entre os instintos, na perspectiva da auto-superação. A própria arte é analisada a partir do fio condutor do corpo. Assim sendo, ao empreender uma “fisiologia da arte”, o filósofo busca desvelar o impulso de domínio e de criação do corpo.

O filósofo que busca dentro de si mesmo o impulso criativo e a plenitude de forças (do texto *homo natura*) não se confronta somente com o deus-filósofo Dioniso, mas se depara também com o vazio de sentido em si próprio, que se abre como um abismo. Com o dionisiaco, com a apologia filosófica do corpo, Nietzsche não visa, a nosso ver, à afirmação incondicional *do* mundo, mas empreende a tentativa de uma “afirmação incondicional de si mesmo”, de *seu* mundo. Tal tentativa brota de um *si mesmo* (*Selbst*) esvaziado, desencarnado, que se depara com tensões que, além de não resolvidas, se recrudescem ainda mais: a tensão entre o elogio dos instintos sadios, da grande saúde, e a experiência da decadência, da desorganização dos impulsos⁹³; a tensão entre o elogio da solidão e a vontade de ter um público, de ter discípulos, amigos.

Em vários escritos póstumos de 1887-1888, principalmente nos *Ditirambos de Dioniso*, essa tensão assume um nível decisivo, na medida em que o filósofo expressa tanto a “fórmula suprema da afirmação do mundo” bem como o seu distanciamento do mundo⁹⁴.

Podemos encontrar nos *Ditirambos* um questionamento profundo da posição afirmativa irrestrita do mundo. Na seção *Entre aves de rapina*, o discurso não é o do ‘sim’ ilimitado do “astro supremo do ser”, do mundo dionisiaco da plenitude das forças (cercado do nada como o seu limite), do qual o ‘sim’ do homem seria o eco. Trata-se aí

⁹² Confira nesse sentido *EH/EH* “Por que sou tão sábio”, 2; “Por que sou tão esperto”, 2 e “Por que sou um destino”, 7.

⁹³ Nietzsche, contudo, admite ser um “*experimentado* em questões de *décadence*” (*EH/EH*. Por que sou tão sábio, 1). Que ele tenha um “faro” sem igual para os sinais de ascensão e declínio, que ele necessite recair periodicamente “numa espécie de decadência” (numa profunda fraqueza fisiológica), a saber, que ele domine a arte de “*transtocar perspectivas*”, isso não garante, a nosso ver, por si só, que ele esteja de posse de instintos sadios no fundamento: a tensão não é superada com essa metódica.

⁹⁴ Os *Ditirambos de Dioniso*, mesmo sendo o último livro de Nietzsche destinado à publicação, reúne nove poesias/poemas, alguns de proveniência de anos anteriores. A composição remonta à época de elaboração do quarto livro do *Zaratustra*, e ao verão-outono de 1888. Cf. XIII, 20(1-161), o ciclo de poesias que começa com “Das ehernen Schweigen). Confira também XIII, 20(162), 20(168) - verão de 1888, a menção aos cantos de *Zaratustra* (*Die Lieder Zarathustras*) e XIII, 22(14), 22(16) - outono de 1888.

O modo e o intuito com que tais poesias são ordenadas é muito significativo, pois a expressão lírica, o caráter intuitivo dos pensamentos, denota as dificuldades e perspectivas derradeiras do filósofo. Confira a esse respeito o posfácio de Colli-Montinari, *KSA VI*, p. 456-458. Concordamos com eles no sentido de que não se trata nos *Ditirambos* de uma transição à poesia, ou de uma transfiguração lírica do pensamento nietzschiano: essa obra está ainda estreitamente ligada ao universo de problemas e temas do *Ecce homo*.

da solidão não-criativa, de um homem confrontado com um destino ‘cruel’, com a angústia. É necessário atentar nesse “ditirambo” o que a ‘nova fusão’ Nietzsche-Zaratustra revela, e o que ela encobre:

“Quem aqui quer descer
Quão rápido
o engole a profundidade!
- Mas tu, Zaratustra,
amas ainda o abismo,
como o faz o *abeto*? – (...)

Solitário!
Quem ousaria também,
ser aqui hóspede,
ser *teu* hóspede?...
Uma ave de rapina talvez: (...)

Ó Zaratustra, crudelíssimo Nimrod,
Há pouco ainda caçador de deus,
a rede apanhadora de toda virtude,
a seta do mal!
Agora
caçado por ti mesmo,
tua própria presa,
em ti mesmo trespassado...”⁹⁵ (DD/DD “Entre aves de rapina”).

Não mais o sim triunfante daquele que nega que haja verdade e afirma, assim, irrestritamente o erro, mas o desespero da verdade:

“agora –
sozinho contigo,
cindido no próprio saber,
entre cem espelhos
falso diante de ti mesmo,
entre cem lembranças
incerto,
cansado em toda ferida,
frio em toda geada,
estrangulado em tua própria corda,
conhecedor de ti mesmo!
carrasco de ti mesmo!”⁹⁶ (DD/DD “Entre aves de rapina”).

⁹⁵ “Wer hier hinabwill, / wie schnell / schluckt den die Tiefe! / - Aber du, Zarathustra, / liebste den Abgrund noch. / thust der *Tanne* es gleich? –
Einsam! / Wer wagt es auch, / hier Gast zu sein, *dir* Gast zu sein?... / Ein Raubvogel vielleicht: (...)
Oh Zarathustra, / grausamster Nimrod! / Jüngst Jäger noch Gottes. / das Fangnetz aller Tugend, / der Pfeil des Bösen! / Jetzt - / von dir selber erjagt, / deine eigene Beute. / in dich selber eingebohrt...”

O pressentimento da morte (tal como se enuncia no ditirambo “*O sol declina*”) não é a despedida serena de alguém que encontrou uma posição afirmativa e um sentido no mundo. Em sua ‘sétima solidão’, o filósofo reconhece também que a busca da verdade terminou num beco sem saída. Ele não é somente o “liberto da verdade”, mas alguém “banido do *toda* a verdade”, “somente louco, somente poeta”, um animal astuto, necessitado de mentira (cf. *DD/DD* Somente louco! Somente poeta!). Não podemos ver nos *Ditirambos*, desse modo, a coroação e superação poéticas da filosofia de Nietzsche, visto que a forma poética mesma é colocada em interrogação. Não é mais ao mundo rico de forças e presságios que Nietzsche-Zaratustra se refere, mas à ameaça do nada:

“Agora –
entre dois nada⁹⁷
encurvado,
um ponto de interrogação,
um enigma cansado –
um enigma para *aves de rapina* ...”⁹⁸ (*DD/DD* “Entre aves de rapina”)

⁹⁶ “Jetzt - / einsam mit dir, / zwiesam im eignen Wissen, / zwischen hundert Spiegeln / vor dir selber falsch, / zwischen hundert Erinnerungen / ungewiss, / an jeder Wunde müd, / an jedem Froste kalt. / in eignen Stricken gewürgt, / *Selbstkenner!* / *Selbstenker!*”

⁹⁷ A metáfora dos *dois nada*s, do homem como meio entre dois nada, da terra como hiato entre dois nada procede das leituras nietzschianas de B. Pascal e de P. Bourget. Nietzsche possuía em sua biblioteca privada uma tradução alemã dos *Pensées* de Pascal (*Pascal's Gedanken, Fragmente und Briefe*. Trad. do francês por Prosper Faugère. C. F. Schwartz, 2. Ed., Leipzig, 1865). A esse respeito confira Kuhn, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, p. 258). Na segunda seção, no pensamento 66(72), Pascal trata da incapacidade do homem de se compreender e de se fixar entre os dois infinitos (ou melhor, entre os abismos do infinito e do nada) que o circundam: “Pois, em suma, que é o homem no seio da natureza? Um nada em face do infinito, um tudo em face do nada, um meio entre o nada e o todo. Infinitamente longe de compreender os extremos, os princípios das coisas estão, para ele, envoltos para sempre num mistério impenetrável, e é igualmente incapaz de ver o nada de que foi tirado e o infinito que o rodeia por todas as partes”. (Pascal, B. *Pensamentos* 66(72), p. 32)

Na obra de P. Bourget *Essais de psychologie contemporaine* (também lida por Nietzsche), pode-se perceber a importância dada pelo filósofo à temática do nada. No capítulo sobre os irmãos Goncourt, Bourget trata que neles as coisas são vistas a partir de um fatalismo absoluto: “Percebidas sob esse ângulo de fatalismo absoluto, a vida humana não é nada mais do que uma coisa triste e perigosa, um esforço inútil e condenado já de antemão. Para os irmãos Goncourt, em particular, ela se reduz quase a uma série de ataques de epilepsia entre dois nadas”. (Bourget, P. *Essais de psychologie Contemporaine*, p. 333 A parte final do texto citado foi sublinhada por Nietzsche. Confira a esse respeito Kuhn, Elisabeth, *op. cit.*, p. 258) Com essas imagens, Bourget pretende descrever a situação de ceticismo e desencorajamento de sua época, o *mal du siècle* (termo usado anteriormente, há cinquenta anos antes da obra referida), a saber, o seu recrudescimento como doença da vontade, em suas variadas formas atuais (da época de Bourget), enquanto “grande neurose”, sentimento obscuro de fatalidade, enquanto pessimismo e niilismo. (cf. Bourget, P. *op. cit.*, p. 330-333)

⁹⁸ “Jetzt – / zwischen zwei Nichtse / eingekrümmt, / ein Fragezeichen, / ein müdes Räthsel – / ein Räthsel für *Raubvögel* ...”

Não há mais a radicalização do niilismo enquanto condição para a tarefa criativa, mas o recrudescimento do niilismo a partir da relação para consigo mesmo (conhecimento de si, voltar-se contra si mesmo), no adoecimento e na paralisia do solitário, que só vivencia o mundo ainda como um abismo, que se vê assolado por uma má-necessidade⁹⁹.

Há um outro sentido, específico, da radicalização do niilismo na obra tardia de Nietzsche, a saber, enquanto percepção da insignificância do homem, e não só do homem, mas também da ‘terra’ no caos do todo. Tais considerações niilistas são formuladas em escritos de 1887 – 1888, principalmente, referindo-se à filosofia da tradição, mais especificamente a Kant:

“O homem, uma pequena espécie animal excêntrica, que – felizmente – tem seu tempo; a vida sobre a terra um momento, um incidente, uma exceção sem resultado, algo insignificante para o caráter geral da terra: a terra mesma, como todo astro, um *hiato entre dois nada*s (o grifo é nosso), um evento sem plano, razão, vontade, autoconsciência, a pior espécie do Necessário, a necessidade *estúpida*... Contra essa consideração insurge-se algo em nós; a serpente vaidade sugere-nos “isso tudo deve ser falso, *pois* causa indignação... Não poderia ser tudo somente aparência? E o homem, apesar de tudo isso, para falar com Kant, ---^{100 101} (XIII, 16(25) – primavera – verão 1888)¹⁰²

⁹⁹ Concordamos, nesse sentido, com a interpretação de Giorgio Colli dos *Ditirambos*: “A máscara, a mentira do poeta é, na verdade, prometida, mas não atingida, pois aquilo que deveria ser mascarado – a terribilidade de um destino humano, a angústia de um indivíduo esfacelado, que escreve poesias – vem, ao contrário, mais claramente à tona”. (Colli, G. *Posfácio à KSA VI*, p. 458) Ao contrário do *Zarathustra*, em que o emprego de pensamentos e de formas abstratas incidia, de modo *expressivo* sobre o imediato da consideração de mundo do filósofo, nos *Ditirambos* não haveria mais a ligação com pensamentos abstratos; a abstração surgiria a partir da fuga da interioridade cindida, que busca salvar ainda configurações construtivas. O discurso do mundo dionisíaco, da afirmação do destino seria, nesse sentido, uma tentativa malograda de superar os limites da “interioridade”.

¹⁰⁰ Se Nietzsche se aproxima, de certo modo, da consideração de ‘aparência’ do Kant da primeira crítica (tal como ocorria na época de *Humano, demasiado humano*) ele critica, contudo, o caminho da *Crítica da razão prática*, em que Kant expressa sua admiração pelo “céu estrelado acima de nós e a lei moral em nós” (Kant, I. *Crítica da razão prática* A/289, conclusão). Kant reconheceria a insignificância do homem em relação ao todo do mundo: “A primeira visão de uma multidão incontável de mundos *aniquila*, por assim dizer, minha importância como uma *criatura animal*, que precisa restituir ao planeta (a um mero ponto no todo do mundo) a matéria de que é formada, depois que ela tiver sido dotada de força vital por um curto espaço de tempo, não se sabe como”. Kant veria na História (*Geschichte*), contudo, somente um movimento moral, visto que para ele “a lei moral no homem eleva *infinitamente* meu valor como *uma inteligência*” (citado por Nietzsche em XII, 7(4) – final de 1886-início de 1887. Confirma também XII, 7(62) em que Nietzsche contrapõe ao tratamento moral de Kant ao problema da finitude humana que “Não há nenhum todo”, que os estados fisiológicos, o corpo, a digestão seriam mais dignos de consideração, mais valiosos.

¹⁰¹ “Der Mensch, eine kleine überspannte Thierart, die – glücklicher Weise – ihre Zeit hat; das Leben auf der Erde überhaupt ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge, Etwas, das für den Gesamt-Charakter der Erde belanglos bleibt; die Erde selbst, wie jedes Gestirn, ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen, ein Ereigniß ohne Plan, Vernunft, Wille, Selbstbewußtsein, die schlimmste Art des

Nietzsche questiona radicalmente o amor da necessidade, a afirmação incondicional e irrestrita do destino, da fatalidade¹⁰³, na medida em que vê no mundo uma necessidade cruel, estúpida, indiferente aos esforços afirmativos humanos. Nesse sentido, o homem deixa de ser um eco ou espelho do sim eterno do ser para se compreender como um *hiato*, como um episódio passageiro, não-criativo, no abismo do nada.

Na seção dos *Ditirambos* “Entre as filhas do deserto”, o mundo não é visto como um impulso incessante de criação/destruição, mas como um ‘amontoado’ de seres não-vivos, de momentos não criativos. Não se trata de um canto, ou de um discurso do tipo de homem superior, expressando o júbilo da auto-superação do homem. Nietzsche traz novamente à consideração o “grito de socorro”, o niilismo dos homens superiores (do andarilho e sombra de Zaratustra, nessa seção). A inserção desse canto do livro IV do *Zaratustra* nos *Ditirambos* é significativa, visto que denota que o niilismo dos homens superiores não foi superado; mais do que isso, tal ‘estado’ parece agora dizer respeito também a Nietzsche-Zaratustra, na medida em que ele assume as sombras niilistas do seu pensamento. Ao buscar refúgio no “pequeno oásis” oriental “em nada ainda devastado” (*verwüestet*), Nietzsche/Zaratustra busca (fugindo da velha e moralista Europa) uma espécie de eternidade: ele é atraído e “devorado” por essa ilha de eternidade, circundada por um deserto crescente. O canto inicia e termina com o mesmo proferimento: “o deserto cresce, ai daquele que oculta desertos...”¹⁰⁴(*DD/DD* “Entre as filhas do deserto”).

Nothwendigen, die dumme Nothwendigkeit ... Gegen diese Betrachtung empört sich etwas in uns; die Schlange Eitelkeit redet uns zu “das Alles muß falsch sein: denn es empört ... Könnte das nicht Alles nur Schein sein? Und der Mensch, trotzallem, mit Kant zu reden, -- --“

¹⁰² Confirma também o fragmento póstumo XII, 10(34) – outono de 1887) a menção lacônica ao (s) nada (s): “ – ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen –“.

¹⁰³ Concordamos com S. Marton no sentido de que na obra tardia (após *Assim falava Zaratustra*) Nietzsche oscila entre “a crítica corrosiva dos valores e a afirmação dionisiaca do mundo”. (Marton, S. “A obra feita e a obra por fazer”, p. 101) Apesar de todos os esforços afirmativos, Nietzsche não lograria “libertar-se do não, abraçar seu próprio destino” (*id., ibid.*, p. 133). Partilhamos, desse modo, que há um predomínio do aspecto destrutivo em relação ao aspecto afirmativo na obra de Nietzsche. Somos da opinião, contudo, que o aspecto destrutivo/aniquilador do pensamento de Nietzsche não se expressa somente na crítica corrosiva dos valores, mas também no autoquestionamento da afirmação dionisiaca do mundo, na medida em que ele compreende o mundo como uma necessidade cruel, caótica, mais próxima do nada que do jogo criativo das forças.

¹⁰⁴ No outono de 1884 Nietzsche formula de modo semelhante esse dito: “o deserto cresce: ai daquele que se tornou em deserto! / Deserto é fome, que ronda por cadáveres. / Se fontes e palmeiras constróem aqui ninhos - / os dentes de dragão do deserto mastigam e mastigam / Pois areia é dente no dente, tormento multidevorador / traz aqui (nas mandíbulas) pedra sobre pedra / esfrega eternamente aqui / mandíbula jamais cansada - / Fome muito devoradora tritura aqui dente em dente / Os dentes de dragão do deserto --

Não é dito que o mundo gera a si mesmo e devora a si mesmo num ato incessante. É tratado do poder destrutivo-aniquilador do mundo sem remissão ao ato criador – o mundo se tornaria um deserto crescente, um amontoado de seres com estados não-criativos. E, mais ainda, o filósofo se pergunta se o homem não teria se tornado um deserto:

“O deserto cresce: ai daquele que oculta desertos!
Pedra range em pedra, o deserto devora e sufoca.
A morte descomunal olha com pardo ardor
e mastiga, - sua vida é seu mastigar...

*Não esqueças, homem, flamejando o prazer: tu – és a pedra, o deserto, és a morte...*¹⁰⁵ (DD/DD “Entre as filhas do deserto”)

O filósofo aponta, assim, para o distanciamento do mundo dionisiaco do eternamente criar e destruir a si mesmo, para a perda da relação com uma natureza regeneradora, criativa¹⁰⁶. Com a admissão desse distanciamento e dessa perda, dá-se um passo decisivo em relação à versão do *Zarathustra* IV, na medida em que ele assume que o homem se transformou em “deserto”¹⁰⁷.

/ Arcia é mordida, é sementeira de dentes de dragão / que tritura sem se fatigar --- / Arcia é a mãe que mastiga seu filho / com punhal voador em sua pele ---“ XI, 28(4) – outono de 1884).

¹⁰⁵ “Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt! / Stein knirscht an Stein, die Wüste schlingt und würgt. / Der ungeheure Tod blickt glühend braun / und kaut, – sein Leben ist sein Kaun ...
Vergiss nicht, Mensch, den Wollust ausgelobt: du – bist der Stein, die Wüste, bist der Tod ...”

¹⁰⁶ Para Bruno Hillebrand, tal situação constituiria o niilismo, entendido como “a perda da ligação orgânica com a natureza”. (Hillebrand, Bruno. *Ästhetik des Nihilismus*, p. 43) O homem moderno passa a sentir, desse modo, o vazio do espírito e o aspecto destruidor da natureza. O niilismo, nesse sentido, é o predomínio unilateral do espírito destruidor.

¹⁰⁷ Michel Haar expõe o que seriam as limitações do empreendimento do filósofo alemão de re-inscrever o homem na natureza (entendida como *texto* criativo). Para Haar, Nietzsche retomaria uma idéia estóica e renascentista, a saber, da relação orgânica entre microcosmo e macrocosmo, a partir da qual ele afirmaria o “bem da totalidade”. Entretanto, a unidade do mundo não seria orgânica, mas dependeria de um sim do homem. Apesar de Nietzsche compreender o sim do ser (auto-afirmação do mundo) como ‘necessidade’ da qual o homem é somente eco, repetição, esse mundo a ser afirmado é, segundo Haar, “um círculo rompido que inclui o caos” (Haar, M. *Nietzsche et la métaphysique*, p. 190). Não haveria, além disso, uma unidade entre homem e natureza, entre *physis* e *ethos*. Enquanto que na Grécia as forças da natureza estavam integradas à cultura, para os homens modernos a natureza permaneceria inacessível e, mais do que isso, teria sido destruída para sempre pelo niilismo reativo; a pretensa harmonia suprema do eterno retorno seria antes “um clarão de uma unidade sobre a qual a noite, a toda a vez, volta a se fechar que uma constelação desde sempre inscrita no firmamento” (*id., ibid.*, p. 192). O crepúsculo do mundo do homem moderno poderia ser pensado, contudo, como trágico: “Trágico é o ser da natureza pensado como caos, e a nossa relação com ele” (*id. Ibid.*, p. 270); “trágica é a tentativa de chegada de um deus no meio de um deserto que cresce no ensombrecimento implacável do mundo e na raridade das premonições celestes” (*id., ibid.*, p. 272).

Löwith, por sua vez, também admite que há em Nietzsche o esforço por reconquistar o mundo da natureza perdido. Segundo esse comentador, a filosofia nietzschiana buscaria o “restabelecimento da visão pré-socrática de mundo”, onde haveria uma unidade entre homem e mundo. (Cf. Löwith, Karl. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*, p. 117). Essa tentativa filosófica fracassaria, contudo, por querer reunir duas esferas distintas: a mesma quantidade de energia do mundo moderno e a “energia niilista da

Como compreender, diante do quadro ‘desolador’ do triunfo da pulsão de aniquilamento, o discurso afirmativo do “astro supremo do ser”, do amor da necessidade celeste?

“Escudo da necessidade!
 Quadro de eternas configurações
 - tu o sabes bem:
 o que todos odeiam,
 o que somente *eu* amo,
 que tu sejas *eterna!*
 que tu sejas *necessária!*
 meu amor se inflama
 eternamente somente na necessidade.

Escudo da necessidade!
 Astro supremo do ser!
 - que nenhum desejo atinge,
 que nenhum não macula,
 eterno sim do ser, eternamente serei teu sim:
pois eu te amo, ó eternidade! – –¹⁰⁸ (DD/DD, “Glória e eternidade”,
 4)¹⁰⁹

Com esse discurso do astro celeste, Nietzsche parece, à primeira vista, recuar ao contexto enunciativo afirmativo do final da terceira parte do *Zarathustra*. Resta, contudo, a questão: mesmo que ele não tenha êxito em sustentar coerentemente seu discurso da

existência moderna” (*id., ibid.*, p. 117-118). Há um abismo, segundo Löwith, que separa o mundo da vontade de potência de Nietzsche e o cosmo antigo: “O homem está em contradição com o universo porque a vida natural está cindida na existência humana que conhece” (*id., ibid.*, p. 119). Löwith compreende que Nietzsche estaria preso à metafísica moderna da subjetividade, quando ele pressupõe que a criação e o dizer-sim pertencem ao próprio mundo (ou seja, quando ele pretende divinizar o mundo). Consideramos relevantes as análises de Löwith na medida em que apontam para os impasses do pensamento de Nietzsche quando este pretende ultrapassar as forças físicas do cosmo, transpondo a vontade humana criadora, de ultrapassamento de si no conjunto do mundo. Haveria em Nietzsche, desse modo, duas afirmações discordantes: a vontade de eternizar a existência que se tornou efêmera e a afirmação do curso circular eterno do mundo natural. Isso apontaria para a impossibilidade de compatibilizar o “experimentador” radical do século XIX com o discípulo do deus Dioniso.

¹⁰⁸ “Schild der Nothwendigkeit! / Ewiger Bildwerke Tafel! / – aber du weisst es ja: / was Alle hassen, / was allein *ich* liebe, / dass du *ewig* bist! / das du *nothwendig* bist! / Meine Liebe entzündet / sich ewig nur an der Nothwendigkeit.

Schild der Nothwendigkeit! / Höchstes Gestirn des Seins! / – das kein Nein befleckt, / ewiges Ja des Seins, / ewig bin ich dein Ja: / denn *ich* liebe dich, oh *Ewigkeit!* – –)

¹⁰⁹ Nietzsche envia ao editor C. G. Naumann, no dia 2 de janeiro de 1889, o texto da poesia “Glória e eternidade” (*Ruhm und Ewigkeit*), que deveria constar como a conclusão do *Ecce homo*, juntamente com a poesia “Da pobreza do riquíssimo” (*Von der Armut des Reichsten*). No dia seguinte, contudo, ele solicita a Naumann que este lhe remeta urgentemente as duas poesias. Cf. a carta de 2 de janeiro de 1889, SB 8, no. 1237. As duas referidas poesias são agrupadas no final dos *Ditirambos de Dioniso*, última obra do filósofo enviada para publicação.

“auto-afirmação do mundo”, da eternidade das forças criadoras inerentes ao mundo, é possível ainda salvar a afirmação humana do mundo, o dizer-sim ao destino, ao eterno retorno, à necessidade, mesmo que elas não *correspondam* ao impulso de criação do homem?

Se não há mais uma referência unívoca ao mundo dionisíaco da dupla volúpia, em que haveria a simultaneidade entre criação e aniquilamento, o filósofo, a nosso ver, afirma em dois momentos cindidos a) o auto-aniquilamento do homem, na medida em que o deserto cresce nele (movimento da forma ao caos) e b) o discurso do mundo celeste que se auto-afirma, cria a si mesmo na eternidade e na necessidade do seu criar (trunfo constante da forma sobre o caos). Dioniso, nesse sentido, assumiria duas prerrogativas (quicá incompatíveis): a de ser a divindade que afirma eternamente o vir-a-ser criativo e a de ser aquele que redime o homem do caos do auto-aniquilamento, do abismo do nada.

É possível uma nova epifania de Dioniso – como é preconizado na poesia “Lamento de Ariadne” – num mundo esvaziado de sentido e do divino, no mundo da ‘morte descomunal’? Diante da grandiosidade da tarefa proposta, o filósofo contrasta não somente a pequenez de seus contemporâneos, mas também a sua limitação, como o pensador que denuncia o triunfo do pensamento afirmativo, mas que, de modo mais urgente e imediato, mergulha nos abismos da negação, para extrair dele acordes dissonantes, tensões dolorosas.¹¹⁰

Nietzsche-Zaratustra não lograria, por fim, a identificação com Dioniso, seja ele compreendido como deus ou símbolo, mas mergulharia num fatalismo absoluto, não-criativo, permanecendo preso entre dois nadas: entre o nada da ausência de sentido da vida humana e o nada do caos do mundo, que destituiria também a necessidade suprema do *fatum*.

¹¹⁰ A cisão interna de Nietzsche se mostra claramente nas últimas cartas escritas no início de 1889. O que no plano teórico colocava-se como contraposição entre Dioniso e o crucificado (cf. *EH/EH*. Por que sou um destino, 9) se coloca, no limite da vida consciente como uma ambigüidade, visto que nas últimas cartas (do dia 1-8 de janeiro de 1889) o filósofo se assume ora como Dioniso, ora como o crucificado. Cf. *SB VIII*, as cartas 1238 (A. A. Strindberg), 1239 (a Meta von Salis), 1243 (a G. Brandes), 1247 (A. H. Köselitz); e 1248 (A. M. von Meysenbug), entre outras, nas quais Nietzsche se identifica com “o crucificado”; nas cartas 1245 (a J. Burckhardt), 1246 (a Paul Deussen), 1249 (a Franz Overbeck), 1250 (a Erwin Rohde), entre outras, Nietzsche se assina como ‘Dioniso’. Na última carta escrita (a Jacob Burckhardt), Nietzsche se apresenta com seu próprio nome, ressaltando, porém, que ele seria, no fundo “todos os nomes na História”. (*SB VIII*, nº 1256, carta de 6 de janeiro de 1889)

CONCLUSÃO

“Por que fomos excluídos do belo curso circular da natureza?”¹ (Hölderlin. *Hyperion. Ou O eremita na Grécia*. Livro I)

“ ‘Sem a fé cristã, dizia Pascal, vós mesmos serieis como a natureza e a História, *un monstre et un chaos*’. Nós *cumprimos* essa profecia.”² (XII, 9(182) – outono de 1887)

O niilismo ocupa uma posição privilegiada na filosofia de Nietzsche. Ao reconhecermos sua importância no interior de seu projeto filosófico, não nos limitamos, contudo, a situá-lo como um marco decisivo, mas a ser ultrapassado, no caminho irrefreável para a suprema afirmação. O problema crucial que se apresenta para Nietzsche é, nesse sentido, o de determinar a relação entre a posição, a radicalização e a superação do niilismo. Apesar de o filósofo alemão em vários momentos de sua obra (principalmente na obra publicada) parecer garantir e franquear a transição do niilismo extremo da desvalorização dos valores ao pensamento supremo afirmativo, ele próprio abre em outros momentos, *malgré lui-même*, um espaço de questionamento decisivo no que se refere à transição e à superação. É desse espaço de questionamento que movemos nossa investigação.

Que o niilismo seja a questão *mais* radical da filosofia nietzschiana, deixa-se *explicitar* nas abordagens e estudos desenvolvidos a partir de 1881. O vigor com que o filósofo diagnostica e pensa essa questão, mostra a importância do confronto com Schopenhauer, com o pessimismo e niilismo do séc. XIX. O pessimismo de Schopenhauer é para Nietzsche, o resultado superior de sua época, enquanto visão do problemático, do terrível que há no fundo das coisas, de um mundo sem Deus, sem

¹ “Warum sind wir ausgenommen vom schönem Kreislauf der Natur?”

sentido e sem valor. Apesar da radicalidade da posição do problema, Schopenhauer ter-se-ia detido ainda em perspectivas morais cristãs: “Schopenhauer é, nesse ponto, nada mais que o herdeiro da interpretação cristã: só que ele soube *aprovar* também num sentido cristão, ou seja niilista, aquilo que o cristianismo havia *repudiado*, os grandes feitos culturais da humanidade. (*GD/CI*, Incursões de um Extemporâneo, 21)

Considerando-se o mais sério e problemático *continuador-herdeiro* do pessimismo schopenhaueriano, o filósofo do *Zaratustra* quer, contudo, ir mais além e mais fundo que seu antigo mestre. Ele não só quer se aproximar, mas quer penetrar na “mais perversa” de todas as maneiras de pensar, a saber, de que o mundo, a natureza e o homem são um caos, sem nenhuma significação moral. Poder-se-ia argumentar, sem dúvida, que na filosofia experimental nietzschiana a radicalização do niilismo e da negação têm em vista sempre a superação, a transição à afirmação e à criação. Há que se considerar, no entanto, que Nietzsche, ao tratar do pessimismo e do niilismo, abre no interior de sua filosofia e no confronto com sua época, um novo horizonte de questionamento, em que se dará seu *experimentum crucis*.

A radicalidade e o rigor com que Nietzsche coloca a *questão* do niilismo (nela está abarcado também o pessimismo) suscita, no entanto, respostas tão mais radicais e extremas. O pensamento nietzschiano dos extremos se manifesta de um modo determinado já em *O nascimento da tragédia*. Ao problema do pessimismo dionisíaco, da verdade dionisíaca aniquiladora (de que o indivíduo é insignificante) é buscada a solução *extrema* na metafísica de artista. O artista trágico é, desse modo, aquele tipo superior de homem que sabe, vê e vive, que a arte é a *única salvação* e justificação do mundo e da existência.

Nietzsche acreditava inicialmente ‘liquidar’ a questão do pessimismo, na medida em que a arte fosse vista como atividade propriamente metafísica; posteriormente, ele ainda quer salvar a arte como valor superior à verdade. Se a solução proposta (artista trágico) passa a ocupar o segundo plano, isso não significa que o filósofo abandone seu grandioso problema de partida: o pessimismo. Ele não só permanece, como também se *metamorfoseia*, mesmo quando o filósofo se decide a não mais mover-se entre os

² “Ohne den christlichen Glauben, meinte Pascal, werdet ihr euch selbst, ebenso wie die Natur und die Geschichte, un monstre et un chaos”. Diese Prophezeiung haben wir *erfüllt*.”

extremos da aniquilação e da afirmação. A filosofia do espírito livre, com a decisão de viver na atmosfera pura do conhecimento, sem paixões, na busca da sabedoria da vida e das pequenas coisas, pairando sobre todos os valores, acaba mostrando suas raízes ocultas, a paixão do conhecimento, que, ao mesmo tempo que é uma ameaça de auto-aniquilamento do conhecedor, aponta para o horizonte longínquo da criação. O pessimismo do intelecto, nesse sentido, é o ressurgimento do pessimismo teórico-dionisíaco dos escritos da juventude.

Ao introduzir o além-do-homem, Nietzsche busca articular seus pensamentos fundamentais, como a vontade de potência e o eterno retorno num projeto próprio de criação. A criação do *além-do-homem*, nessa perspectiva, como a mais elevada expressão da vontade de potência, e como condição para suportar e querer o eterno retorno do mesmo, seria a *criação* mais elevada de Nietzsche/Zaratustra, na medida em que se coloca como contramovimento ao niilismo dos últimos homens que decaem e que se auto-anulam no niilismo passivo. Na consideração do espírito livre, como condição de acesso ao tipo mais elevado e complexo do além-do-homem, podemos perceber uma ‘ilusão de ótica’ de Nietzsche, que procura abarcar e situar todos os momentos anteriores de sua obra como momentos e peças de um ‘todo’, ou melhor, de um movimento unitário.

O espírito livre, a nosso ver, é, enquanto a radicalização de *uma* perspectiva (experimental) da filosofia de Nietzsche, um caminho que não leva a nenhuma posição afirmativa: não se trata de abrir acesso ao além-do-homem. O espírito livre aponta, no limite, para as conseqüências autodestrutivas da paixão do conhecimento. Nietzsche, no entanto, não se detém na paisagem desértica desse tipo de homem, no seu livre pairar sobre as ruínas que assomam no crepúsculo da arte e da religião, mas quer realizar a transição ao além-do-homem, à necessidade de dominar e de criar. Com o além-do-homem, contudo, tal projeto de criação ainda não se estrutura firmemente e não se sustenta. Ao “incorporar” a energia niilista do homem moderno, a vontade de destruir e de aniquilar, o além-do-homem de Nietzsche, mesmo quando *pressupõe* inserir a destruição como um momento do ato de criar, acaba mostrando a *assimetria* entre os dois pólos (extremos): criação e destruição não constituem, assim procuramos mostrar, uma unidade coerente (mesmo que provisória e instável). Há que se pensar que, nesse

caso, ‘os extremos *não* se tocam’, que os caminhos da criação e os do aniquilamento não são duas faces de um mesmo projeto. A *conjunctio oppositorum* não é um recurso derradeiro que garanta unidade ao pensamento do filósofo.

Ao radicalizar o niilismo do homem ocidental, Nietzsche acaba por ‘hipertrofiar’ os impulsos de destruição e de aniquilamento, de modo que eles não mais se *subordinam* aos impulsos configurativos e criativos. Do ‘caos’ da ausência de sentido, da energia niilista do homem moderno brota, então, um processo de dissolução, em que as coisas e forças do mundo se transformam em ruínas. Não seria esse o caso dos “bruxos ao avesso” (*umgekehrte Hexenmeister*) (cf. *MAI/HHI* § 627), que, em vez de criar o mundo do nada, criam o nada a partir do mundo?

Visto que no niilista há a impotência da vontade de criar, como compreender a vontade de criar do tipo superior, afirmativo? Trata-se apenas de afirmar as ilusões criadoras que se manifestam a partir da ótica da vida, ou melhor, da perspectiva da intensificação da potência? Conseguiria Nietzsche sustentar o estatuto afirmativo de sua filosofia, da criação de valores na vontade de potência, e liquidar a questão da verdade (a verdade não é o valor supremo, mas somente uma espécie de erro necessária à vida, uma determinação ativa)? Como explicar a “sedução” de Nietzsche pela negação:

“De duas negações surge uma posição, quando as negações são forças. (Surge escuridão de luz contra luz, frio de calor contra calor etc.)”³ (X, 1(51) – julho-agosto de 1882).

Se em alguns momentos o filósofo acredita na potência criativa da negação, ou na “magia dos extremos”, ele se confronta, no entanto, com uma situação singular e aterradora: a do ‘homem preso entre dois nadas’. A metáfora é sugestiva e oculta uma profunda reflexão dos últimos anos do filósofo. Pensar a eternidade como o eterno retorno do sem sentido, da ausência de valor da vida humana e do mundo é a forma mais extrema do niilismo⁴. Entre as “altas montanhas” da Suíça, no recôndito vale de Lenzer Heide Nietzsche faz sua ‘descida ao Hades’, ou melhor, tem a ‘sua’ *saison en enfer*.

³ “Aus zwei Negationen entsteht eine Position, wenn die Negationen Kräfte sind. (Es entsteht Dunkel aus Licht gegen Licht, Kälte aus Wärme gegen Wärme usw.)”

⁴ Confira XII, 5(71) 6. - Fragmento de Lenzer-Heide de 10 de junho de 1887.

Esse *horribile dictum* de Nietzsche não é somente um pensamento experimental, um luxo permitido por seu pensamento afirmativo, mas é o *extremo* do caminho da aniquilação, em que o niilismo se mostra como a ausência total de sentido da existência humana num mundo experimentado como caos. Do homem “encurvado entre dois nada”⁵, Nietzsche não faz sair nenhuma harmonia, nenhuma postura afirmativa. A radicalização da questão do niilismo não se ‘reverte’ no pensamento supremo afirmativo? Que resposta esperar dela? Não se trataria aqui daquela situação apontada por Kant, a saber, de que o homem pode colocar questões que ele não poderá resolver? Para Nietzsche, isso não se deve somente ao “destino singular da razão humana”, mas devido ao caráter radical do questionamento filosófico: ao colocar certas questões (como é o caso da *questão* do niilismo) não há a garantia de *uma* resposta afirmativa, mas há o risco de ser tragado por ela.

Resta-nos somente concluir com a *ponderación misteriosa* de que Nietzsche na radicalização, no extremo do niilismo “mergulha” nos abismos do nada? Ou que ele se refugia no silêncio sepulcral, guardando assim seus pensamentos mais secretos e abissais e, por fim, calando-se na loucura?

Há que se ter cuidado, para não compreender *tout court* a figura da criança das “Três transmutações”, do jogo da criação, da inocência e da sagrada afirmação como o terceiro nível do ‘Espírito’, como a derradeira superação do niilismo (do espírito de negação do leão e do espírito de peso do camelo). O próprio Nietzsche passa a questionar o modelo exemplar das “Três transmutações”, a saber, a proposta de um novo começo radical, na inocência do jogo do vir-a-ser. No novo sentido de criação proposto (da ‘verdadeira’ criação do tipo de homem superior), parece-nos, os opostos inerentes à filosofia de Nietzsche não estão ainda articulados no belo e incessante movimento circular do astro supremo e eterno do Ser. O além-do-homem, enquanto aquele que radicaliza todos os opostos e abismos, não consegue ainda afirmar e querer o eterno retorno.

Não se deve buscar a analogia para o novo sentido de criação nietzschiano na doutrina cristã da criação do mundo a partir do nada, nem na compreensão da repetição

⁵ Confira *DD/DD*, “Entre aves de rapina”.

sem sentido, como *amor fati*, como aceitação amorosa do destino, ou como afirmação gloriosa da vida, mesmo no que ela tem de mais terrível e insuportável. Poder-se-ia, simplesmente, compreender o ato de Sísifo sem sentido, sem alvo, e sempre de novo repetido de rolar a pedra ao alto, como uma relação positivo-afirmativa para com o destino, na medida em que este, ao se concentrar na imanência do mundo, ame *seu* próprio destino? Alcança Nietzsche-Zaratustra a transfiguração do absurdo do curso circular do mundo e da vida, na medida em que torna o destino estranho *seu* destino?

Nietzsche pretende extrair todo o sentido *do* ato de criar, seja da criação do além-do-homem, de valores, de deuses, ou das ilusões afirmativas da vida. O recurso derradeiro a Dioniso, como protótipo da criação, do além-do-homem, talvez seja mais uma tentativa ‘desesperada’ daquele que busca no ‘perigo extremo o último refúgio’, do que propriamente a expressão afirmativa de uma alma bem-lograda. É assim que nos *Ditirambos de Dioniso*, Dioniso não aparece mais como “símbolo” da mais elevada afirmação da vida, mas como deus carrasco, torturador, como a irrupção de uma fatalidade estranha na vida frágil da “criatura”, na tristeza da finitude.

Através da filosofia dionisiaca, entendida como “a afirmação do perecer e do aniquilar, (...) como o dizer-sim aos opostos e à guerra, ao ‘vir-a-ser’ (EH/EH Assim falava Zaratustra, 6), Nietzsche não só quer ligar sua filosofia da juventude à sua ‘maturidade’, mas pretende também dar lugar ao ‘último round’ do seu pensamento. Entretanto, é precisamente quando ele tenta “resolver” todas as perspectivas de seu pensamento no jogo da reversão, na *conjunctio oppositorum*, que os abismos se aprofundam ainda mais.

No próprio *locus* da conclusão, desse modo, adotamos primeiro uma postura defensiva. É necessário evitar compreender as tensões do pensamento de Nietzsche como um movimento dialético que guie, *necessariamente*, à superação do niilismo. Julgamos *mais* coerente tratar a repetição, o ato de girar incessantemente a roda do tempo, como uma expressão do vazio do sentido do homem moderno, que não só *oculta* desertos, mas que *experimenta* o vazio desértico medrar em seu interior. O mito de Sísifo, *nesse sentido*, assemelha-se mais a uma tragédia moderna (*Trauerspiel* – jogo lutuoso) do que à pretensa superação *trágica* grega do pessimismo.

Nietzsche, pensador do século XIX, defronta-se com a tarefa ambígua por excelência de tentar imergir o homem na “bela circularidade da natureza” (*physis*), no cosmos circular e “vivo”, no astro supremo do ser; a valoração cristã do *mundus*, a experiência “moderna” do mundo e da natureza - como caos - é uma muralha difícil de transpor, ou de ser demolida...

O pensamento mais terrível do eterno retorno do sem sentido (a forma mais extrema do niilismo) vai além não só dos limites do enunciável e articulável discursivamente: ele excede os limites da filosofia de Nietzsche. A partir desse “abismo” pode ser lançada uma nova luz às ambigüidades da vida e obra do filósofo alemão.

As ambigüidades, tensões e oposições constituintes do pensamento nietzschiano não perfazem uma unidade ou síntese definitivas, nem são signos de uma totalidade a ser construída num processo ou movimento incessante de lutas e superações em direção a um alvo determinado, seja ele a superação do niilismo na transvaloração dos valores, ou o triunfo do pensamento do eterno retorno. A radicalização da questão do niilismo aponta, no limite, para a mutabilidade e falibilidade de todas as ‘respostas’ e tentativas de superá-la. Ao colocar o niilismo no horizonte de sua filosofia, Nietzsche talvez se tenha *iludido*, em muitos momentos, em pensá-lo como um ‘estádio intermediário’, uma mera transição à afirmação. O rigor com que ele mergulha nos abismos e nos labirintos da negação, no entanto, contrasta com a hesitação e a oscilação na busca de respostas e ‘saídas’.

Surge, desse modo, a ambigüidade no pensador Nietzsche, que está “preso” ainda ao século XIX, procurando dar conta do ‘fenômeno’ do niilismo em suas diversas manifestações (na História, na cultura, na filosofia, na ciência, na arte...), buscando percorrer todos os seus recantos recônditos. O niilismo não é para ele, contudo, somente um fenômeno histórico do (*saeculum obscurum*) século XIX. O Nietzsche extemporâneo se insinua também na tentativa de compreender o niilismo como a *dynamis* de toda a história ocidental, que ele tende a identificar como história planetária: ele concebe o niilismo no interior de seu movimento filosófico, à luz de seus principais

recursos (vontade de potência, eterno retorno e transvaloração) visando a *reverter* a situação de penúria do homem moderno e, para além dessa “atmosfera de hospício e de hospital” da modernidade, fazer surgir o tipo de homem afirmativo. Que essa questão do niilismo não se esgote no horizonte do século XIX, é possível constatar quando estendemos o olhar à recepção do niilismo nietzschiano no século XX, e ainda em nosso ‘confuso’ século, ainda imerso nessa crise niilista de há muito desencadeada.

Ambíguos são os esforços de Nietzsche de pensar e de radicalizar o niilismo. Tais esforços podem ser percebidos de modo mais claro nos escritos póstumos. Na obra publicada, contudo, o filósofo alemão tenta compreender o momento afirmativo e o destrutivo como sendo momentos que se sucedem e se complementam. O *Zarathustra* seria, desse modo, a parte afirmativa *par excellence* de sua obra; os livros posteriores *Para além de bem e mal* e *Para a genealogia da moral* seriam a parte crítico-destrutiva:

“Depois de *resolvida* a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez de sua metade que diz Não, que *faz Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão.”⁶ (EH/EH. “Para além de bem e mal”, 1)

Como se no Zarathustra a tarefa afirmativa de sua filosofia já tivesse sido ‘resolvida’! Há, certamente, bons argumentos, como procuramos mostrar, que indicam que no *Zarathustra* não há o predomínio da afirmação. A quarta parte – que Nietzsche hesitou em publicar! – mostra bem como se dá o recrudescimento da negação, do niilismo, da crítica e da auto-crítica.

Há ainda uma ambigüidade significativa entre a obra publicada e os póstumos, que se mostra, quando Nietzsche coloca, desenvolve e radicaliza a questão do niilismo (o Fragmento de Lenzer-Haide é o *mais* significativo, a nosso ver), confrontando-a com o eterno retorno, e atingindo, assim, seu pensamento mais terrível. Essa questão é tratada apenas de modo indireto e com pouca ênfase na obra publicada, em que o escritor-artista Nietzsche, com seu estilo brilhante, muitas vezes mais encobre do que aprofunda seus pensamentos. O niilismo constitui na obra publicada, nesse sentido,

⁶ “Nachdem der ja sagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, *neinthuende* Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg, - die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung.”

apenas a ponta do *iceberg*, ocultando toda a profundidade e envergadura da questão ‘trabalhada’ nos póstumos. Ele está *no fundo* de sua filosofia, e Nietzsche mesmo chega a se dar conta dessa situação aporética do pensador-escritor-filósofo: “Não se ama suficientemente seus escritos quando se os publica.” (JGB/BM 289)

Nas suas próprias obras publicadas, ele reconhece que “nos escritos do eremita” far-se-ia sentir o “eco do deserto, a mais nova e perigosa espécie de silêncio”, de niilismo. E Nietzsche arremata, nesse aforismo ‘revelador’, que “toda filosofia *esconde* também uma filosofia; toda opinião é um esconderijo, toda a palavra também uma máscara.” (JGB/BM 289)

Por que, então, não assumir que “não são os resultados que provam a grandeza do conhecedor” (IX, 11(136) – início-outono de 1881), mas o constante questionar e buscar dominar, abranger com o olhar tudo o que se lhe depara? Como entender que Nietzsche, após reconhecimento dos limites da linguagem em geral e da escrita (de suas publicações também) retome sempre com mais vigor seus projetos editoriais (mesmo com todos os fracassos) até o limiar da loucura? É possível entrever, mais do que uma ambigüidade, a existência de um enigma entre o Nietzsche obcecado por sucesso editorial, por reconhecimento de seus escritos, e o pensador Nietzsche, abismado no silêncio e no fundo niilista de sua filosofia? É nesse pensador silencioso, melancólico, ensimesmado, debruçado demoradamente na questão do niilismo, que se intensifica a força explosiva de sua filosofia. Permitamo-lhe, contudo, essas ‘ambigüidades’ e contradições, esses anseios *humanos*, talvez *demasiado* humanos, sua ótica por vezes muito presa à sua época, e mesmo algumas ilusões de ótica.

Importante aqui é que Nietzsche nos mostre também na obra publicada sua face extemporânea:

“Quem esteve durante anos, dia e noite, a sós com sua alma, em discussões e diálogos íntimos, quem na sua caverna – seja ela um labirinto ou uma mina de ouro – tornou-se um urso das cavernas, ou um pesquisador ou guarda de tesouros, um dragão: as suas idéias acabam por adquirir um tom crepuscular, um odor de profundidade e de

decomposição: algo de incomunicável e de repugnante que lança um bafo frio aos que passam.”⁷ (*JGB/BM* 289)

Consideremos agora uma “expressão” ainda mais íntima, secreta e pessoal (escrita logo após a visão do eterno retorno) do filósofo que mergulha na *intempestiva nocte*, na “noite em que não há nenhum tempo”, na parte mais escura, quieta e profunda da noite:

“Há uma parte da noite da qual eu digo: “aqui o *tempo* cessa!” Depois dessas vigílias, a saber, depois de todas as viagens e andanças noturnas tem-se um sentimento maravilhoso desse espaço de tempo: ele era sempre ou demasiado breve ou demasiado longo; nossa sensação do tempo sofre uma anomalia. Pode ser que tenhamos que expiar na vigília por termos passado aquele tempo habitualmente no caos do tempo do sonho! Enfim, à noite, da uma às três horas, não temos mais o relógio em mente.”⁸ (IX, 11(260) – início-outono de 1881)

O pensador Nietzsche, à medida em que se aprofunda na obscuridade e nas raízes de seus pensamentos, no aspecto abissal e não-esclarecido do niilismo, triunfa sobre suas máscaras e ilusões, ele vê não só seu *tempo* ruir, mas também vê, através de seus pensamentos, todas as ilusões de sua época ruírem e se constituírem em passado, num monte de ruínas que acresce sempre mais. O rigor, a lucidez e a radicalidade do seu pensamento não se *dissolvem* nessa ‘noite intempestiva’, ou mesmo na longa noite de sua loucura, mas apontam aí para os seus limites e para a sua fonte inesgotável de emergência.

Nietzsche se recusa, no limite, a ser aprisionado por uma definição unívoca, por um sistema totalizante ou por “uma” interpretação abarcadora. Ele leva sempre, contudo, a marca da cisão e da duplicidade, uma *dupla face* de Janus: com olhos fixos, voltados ao passado, ele contempla as marcas indeléveis nas ruínas dos movimentos do homem e do mundo. Mas há também uma outra visão, ou melhor, várias perspectivas

⁷ “Wer Jahraus, Jahrein und Tags und Nachts allein mit seiner Seele im vertraulichen Zwiste und Zwiegespräche zusammengesessen hat, wer in seiner Höhle – sie kann ein Labyrinth, aber auch ein Goldschacht sein – zum Höhlenbär oder Schatzgräber oder Schatzwächter und Drachen wurde: dessen Begriffe selber erhalten zuletzt eine eigne Zwielight-Farbe, einen Geruch ebenso sehr der Tiefe als des Moders, etwas Unmittheilbares und Widerwilliges, das jeden Vorübergehenden kalt anbläst.”

⁸ “Es giebt einen Theil der Nacht, von dem ich sage ‘hier hört die *Zeit* auf!’ Nach allen Nachtwachen, namentlich nach nächtlichen Fahrten und Wanderungen hat man in Bezug auf diesen Zeitraum ein wunderliches Gefühl: er war immer viel zu kurz oder viel zu lang, unsere Zeitempfindung fühlt eine Anomalie. Es mag sein, daß wir es auch im Wachen zu büßen haben, daß wir jene *Zeit* gewöhnlich im

voltadas ao futuro, à tarefa criativa (às ilusões criadoras). Talvez apenas por breves momentos ele possa captar ambas as visões e mergulhá-las naqueles instantes intempestivos de silêncio, nos “poços da eternidade”, em que o tempo desaparece, o mundo perde seu peso e o homem os seus limites. Haverá algum eco dessa implosão do *continuum* da história, dessa tentativa de ultrapassar os limites do pensamento discursivo? Ou simplesmente um profundo silêncio?

A radicalização do niilismo na obra do filósofo alemão abre vários caminhos, que, apesar de serem antevistos, nem sempre foram trilhados e esgotados por ele: a radicalização da crítica à tradição e a ‘consumação’ da filosofia metafísica, a compreensão do niilismo como mais originário, oculto e ‘essencial’ do que o *ato* de negar (como pensa Heidegger) são sendas (talvez a se perderem), que se abrem *a partir* dela.

O diagnóstico e o pensamento do niilismo em Nietzsche não se restringem, a nosso ver, aos domínios da cultura e da história do século XIX, sendo também importantes e valiosos para interpretar os movimentos (sejam eles significativos, confusos ou mesmo carentes de sentido) de nossa época. É necessário, então, questionar: – Em que medida todo horizonte de sentido, dos valores e da cultura – do esgotado século XX e de nosso *saeculum obscurum* – resplandece sob o signo do niilismo?

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE NIETZSCHE

Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW). 36 vols. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlim, de Gruyter, 1967-2001.

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlim, de Gruyter, 1988.

Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (SB). 8 vols. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlim, de Gruyter, 1986.

No que se refere às traduções dos textos de Nietzsche nesse trabalho, recorreremos, sempre que possível, à tradução de Rubens R. Torres Filho das *Obras Incompletas* do filósofo (Coleção os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 2ª edição, 1978), à tradução de Jacó Guinsburg do *Nascimento da Tragédia* (São Paulo, Companhia das Letras, 1992) e às traduções de Paulo César de Souza da *Genealogia da Moral* (São Paulo, Companhia das Letras, 1998) e do *Ecce Homo* (São Paulo, Companhia das Letras, 1995). As demais traduções são de nossa responsabilidade. Do mesmo modo, assumimos a responsabilidade pelas traduções dos textos de outros autores e comentadores estrangeiros (ainda sem tradução para o português).

II. OBRAS DE COMENTADORES

ABEL, Günter. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2ª ed. Berlim, de Gruyter, 1998.

_____. “Nietzsche contra ‘Selbsterhaltung’. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr”. In: *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981/1982). Berlim, de Gruyter, p. 367 – 407.

_____. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche* 12 (maio de 2002). Trad. de Clademir L. Araldi. São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, p. 15-32.

_____. “Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes”. In: *Nietzsche Studien* 30 (2001). Berlim, de Gruyter, p. 1-43.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie e sa pensée. La dernière philosophie de Nietzsche*. Paris, Gallimard, 1931.

- ARENDDT, Dieter. *Der 'poetische Nihilismus' in der Romantik. Studien zum Verhältnis von Dichtung und Wirklichkeit in der Frühromantik*. 2 vols. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972.
- BAIER, Horst. "Das Paradies unter dem Schatten der Schwerter". Die Utopie des Zarthusstra jenseits des Nihilismus". In: *Nietzsche-Studien* 13 (1984). Berlin, de Gruyter, p. 46-68.
- BATAILLE, Georges. *Sur Nietzsche. Volonté de chance*. Paris, Gallimard, 1967.
- BEHLER, Ernst. "Nietzsche und die Frühromantische Schule". In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978). Berlin, de Gruyter, p. 59-87.
- BENN, Gottfried. "Nietzsche – nach fünfzig Jahren". (Conferência de 25/08/1950). In *Gesammelte Werke in vier Bänden*. Ed. Por D. Wellershoff. Vol. I, 1962.
- BENZ, Ernst. (org.) *Der Übermensch. Eine Diskussion*. Zúrique, Rhein-Verlag, 1961.
- BISER, Eugen. "Die Reise und die Ruhe. Nietzsches Verhältnis zu Kleist und Hölderlin". In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978). Berlin, de Gruyter, p. 97-114.
- CAMPIONI, Giuliano. "Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des 'Freigeistes'". In: *Nietzsche-Studien* 5 (1976). Berlin, de Gruyter, p. 83-112.
- _____. "Wohin man reisen muss". Über Nietzsches Aphorismus 223 aus *Vermischte Meinungen und Sprüche*. In: *Nietzsche-Studien* 16 (1987). Berlin, de Gruyter, p. 209-226.
- DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York, Columbia University Press, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994.
- _____. "A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*". In: *Cadernos Nietzsche* 3 (1997). São Paulo, Departamento de Filosofia / USP, p. 7-21.
- DJURIC, Mihailo. "Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre". In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). Berlin, de Gruyter, p. 1-16.
- DUHAMEL, Roland. *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus*. Königshausen & Neumann, 1991.
- FINK, Eugen. *La Filosofia de Nietzsche*; trad. de Andrés Sánchez Pascual, 3. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- FLEISCHER, Margot. *Der "Sinn der Erde" und die Enttäuschung des Übermenschen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- FOGEL, Gilvan L. "Dostoiévski: Voluntarismo = Niilismo". In *Revista Sofia*. Ano 1., nº 0. Outubro de 1994. Vitória, Departamento de Filosofia / UFES, p. 93-129.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, a Genealogia e a História*. In *Microfísica do Poder*; trad. de Roberto Machado, 10. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1992.
- Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*. Munique, Stiftung Weimarer Klassik/ Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.
- GERHARDT, Volker. *Friedrich Nietzsche*. Munique, Beck, 1999.
- _____. (org.) *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Berlin, Akademie Verlag, 2000.
- _____. *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart, Philipp Reclam, 1988.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da alma. Nietzsche e auto-supressão da moral*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1997.

- GILLESPIE, Michael Allen. "Nietzsche and the anthropology of nihilism". In: *Nietzsche-Studien* 28 (1999). Berlim, de Gruyter, p. 141-155.
- GOEDERT, Georges. "Nietzsche und Schopenhauer". In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978). Berlim, de Gruyter, p. 1-15.
- GUIZZONI, Alfredo (org.). *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*. Frankfurt am Main, Hain, 1991.
- HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.
- _____. *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- HAASE, Marie-Luise. "Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im *Zarathustra-Nachlass 1882-1885*". In: *Nietzsche-Studien* 13 (1984). Berlim, de Gruyter, p. 228-244.
- HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*. Paris, Ed. Calmann-Lévy, s/d.
- HEIDEGGER, Martin. *Sendas Perdidas*. Trad. de Jose R. Armengol, 2. ed. Buenos Aires, Losada, 1969.
- _____. *Nietzsche* (2 vols.) Berlim, Günther Neske Verlag, 1961.
- _____. *Qué significa pensar?* Trad. de Haraldo Kahneemann. Buenos Aires, Editora Nova, 1958.
- _____. "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" In: *Vorträge und Aufsätze*. Tübingen. Verlag Günter Neske, 1954.
- HEINZ, Friedrich (org.). *Friedrich Nietzsche. Philosophie als Kunst*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001.
- HELLER, Peter. *Von den ersten und letzten Dingen*. Berlim, de Gruyter, 1972.
- _____. "Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus". In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978). Berlim, de Gruyter, p. 27-50.
- HILLEBRAND, Bruno. *Ästhetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart, Metzler, 1991.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Org. por J. Ritter, K. Gründer e G. Gabriel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner e a Filosofia do Pessimismo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.
- JANZ, Curt P. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Madrid, Aliança Editorial, 1985.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 4. ed. Berlim, de Gruyter, 1981.
- _____. "Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie". In: *Nietzsche*. Org. por J. Salaquarda. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 3.ed. New York: Vintage Books Edition, 1968.
- KLOSSOWSKI, P. et al. *Nietzsche Hoje?* Colóquio de Cerisy. Seleção e apresentação de Scarlett Marton. Trad. de M. Nascimento e Sônia S. Goldberg. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Que signifie le Nihilisme?* Paris, Union Générale d'Éditions, 1976.
- KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlim, de Gruyter, 1992.
- _____. "Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs." In: *Nietzsche-Studien* 13 (1984). Berlim, de Gruyter, p. 253-278.

- LAMPERT, Laurence. "Zarathustra and his disciples". In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). Berlin: de Gruyter, p. 309-333.
- LEBRUN, Gérard. *O Averso da Dialética. Hegel à Luz de Nietzsche*; trad. de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. "Quem era Dioniso?" In: *Kriterion*, vol. 26, nº 74-75 (1985). Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da UFMG, p. 39-66.
- LÖWITH, K. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. de Anne-Sophie Astrup. Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- _____. *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. por Justo Fernández Buján. Madrid, Aguilar, 1956.
- _____. *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. 9ª ed. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986.
- _____. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- _____. *Nietzsche et sa tentative de Récupération du monde*. In *Cahiers de Royaumont. Philosophie*, n. VI. Paris, Les éditions du Minuit, 1964, p. 45-76.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1990.
- _____. *Zarathustra. Tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- _____. *A obra feita e a obra por fazer (Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche)*. Tese de livre docência. São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, 1998.
- _____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.
- _____. *O Eterno Retorno do Mesmo. Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?* In *Nietzsche, uma Provocação*. Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.
- _____. *Por uma Filosofia Dionisiaca*. In: *Kriterion* 89 (Julho de 1994). Belo Horizonte, p. 9-20.
- MILLER, C. A. "Nietzsches 'Soteriopsychologie' im Spiegel von Dostoiévskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus". In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978). Berlin, de Gruyter, p. 130-149.
- MONTINARI, Mazzino. *Nietzsche lesen*. Berlin, de Gruyter, 1982.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin, de Gruyter, 1971.
- _____. *Nietzsche-Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*. Berlin, de Gruyter, 1999.
- _____. *Nietzsche-Interpretationen III. Heidegger und Nietzsche*. Berlin, de Gruyter, 2000.
- _____. "O Desafio Nietzsche". In: *Revista Discurso* 21 (1993). São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, p. 7-29.
- _____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação de Scarlett Marton; trad. de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo, Annablume, 1997.
- _____. "Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag que Heideggers Nietzsche-Interpretationen". In *Nietzsche Studien* 10-11 (1981-82). Berlin, de Gruyter, p. 132-177.

- _____. "Der Wille zur Macht als Buch der 'Krisis' philosophischer Nietzsche-Interpretation". In: *Nietzsche-Studien* 24 (1995). Berlin, de Gruyter, p. 223-260.
- _____. "Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimos 'postmodernistischer' Deutung". In: *Nietzsche-Studien* 27(1998). Berlin, de Gruyter, p. 52-81.
- Nietzsche Hoje?* Colóquio de Cerisy. Organizado por Scarlett Marton. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- Nietzsche*. Cahiers de Royamont. Paris, Les éditions de Minuit, 1967.
- Nietzsche: Cem Anos após o Projecto: "Vontade de Poder - A Transvaloração de Todos os Valores"*. Org. de António Marques. Lisboa, Ed. Vega Universidade. (s/d).
- NISHITANI, Keiji. *The Self-Overcoming of Nihilism*. Trad. por Graham Parkes e Setsuko Aihara. New York, State University of New York Press, 1990.
- OBENAUER, Karl Justus. *Friedrich Nietzsche. Der ekstatische Nihilist*. Jena, Eugen Diederichs, 1924.
- OTTMAN, Henning (org.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000.
- PANNWITZ, Rudolf. *Der Nihilismus und die werdende Welt*. Nürnberg, Verlag Hans Carl, 1951.
- PAUTRAT, Bernard. *Versions du Soleil*. Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- PIEPER, Annemarie. "Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch". *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem "Zarathustra"*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- PROSSLINER, Johann. *Das Lexikon der Nietzsche-Zitate*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001.
- RAUSCHNING, Hermann. *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*. Viena, Humboldt Verlag, 1954.
- RIEDEL, Manfred. "Das Lenzerhaide-Fragmente über den europäischen Nihilismus". In: *Nietzsche-Studien* 29 (2000). Berlin, de Gruyter, p. 70-81.
- ROSS, Werner. *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*. Munique, Kastell Verlag, 1998.
- SALAGUARDA, Jörg. "A concepção básica de Zarathustra". Trad. de Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche* 2 (1997). São Paulo, Departamento de Filosofia USP, p. 17-39.
- SHESTOV, Leo. *Dostoievski und Nietzsche. Philosophie der Tragödie*. Berlin, Verlag Lambert Schneider, 1931.
- SEVERINO, Emanuele. *Vom Wesen des Nihilismus*. Trad. De Magda Oschwald-Di Felice. Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.
- SIMMEL, Georg. *Schopenhauer und Nietzsche*. Frankfurt, Suhrkamp, 1995.
- SPENGLER, Oswald. *Reden und Aufsätze*. Munique, Beck, 1938.
- _____. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Munique, Beck, 1963.
- STENGER, Ursula. "Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk". *Nietzsches Phänomen des Schöpferischen*. Freiburg am Breisgau, Rombach, 1997.
- STRONG, Tracy. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley, University of California Press, 1975.
- TAURECK, Bernhard. *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*. Hamburg, Junius Verlag, 1991.

- TÜRCKE, Christoph. *O Louco. Nietzsche e a Mania da Razão*; trad. de Antônio C. P. de Lima. Petrópolis, Vozes, 1993.
- _____. (org.) *Nietzsche: Uma Provocação*. Porto Alegre, Ed. da Universidade da UFRGS, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*; trad. de José E. Rodil. Lisboa, Edições 70, 1980.
- _____. *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Milão, Bompiani, 1990.
- _____. *Introdução a Nietzsche*. Trad. de António Guerreiro. Lisboa, Editorial Presença, 1990.
- _____. *O Fim da Modernidade*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- VENTURELLI, Aldo. “Das Grablied. Zur Entwicklung des jungen Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien* 27 (1998). Berlim, de Gruyter, p. 29-51.
- VISSER, Gerard. “Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neu-Besinnung auf die Frage nach dem Menschen”. In: *Nietzsche-Studien* 28 (1999). Berlim, de Gruyter, p. 100-124.
- VIVARELLI, Vivetta. “Montaigne und der “freie Geist”. Nietzsche im Übergang”. In: *Nietzsche-Studien* 23 (1994). Berlim, de Gruyter, p. 79-101.
- WILCZEC, Reinhard. *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*. Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1999.

III. OUTRAS OBRAS

- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*; trad. de Guido A. de Almeida, 2.ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Trad. de Luiz Eduardo Bicca, 2. ed. São Paulo, Ática, 1993.
- AYRAULT, Roger. *La genèse du romantisme allemand (I e II)*. Paris, Éditions Montaigne, 1961.
- BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- BONAVENTURA (E. A. F. KLINGEMANN). *Nachtwachen*. Stuttgart, Philipp Reclam, 1990.
- BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris, Gallimard, 1993.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1994.
- DÜHRING, Eugen. *Der Werth des Lebens*. 8^a ed. Leipzig, O. R. Reisland, 1922.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Folie*. Paris, Union Générale d'Édition, 1990.
- GOLOWIN, Iwan. *Der russische Nihilismus*. Graz, Verlag für Sammler, 1973.
- GUINSBURG, Jacó. (org.) *O Romantismo*. São Paulo, Perspectiva, 1993.

- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. de Ana Maria Bernardo et al., Revisão de Antônio Marques. Lisboa, Don Quixote, 1990.
- _____. *Pensamento Pós-Metafísico*; trad. de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*. 4ª ed. Berlim, Carl Dunckers Verlag, 1872.
- HEGEL, G.W.F. *Obras Incompletas*. In Coleção os Pensadores; trad. de H. C. de Lima Vaz, Orlando Vitorino e Antônio P. de Carvalho. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe*. Berlim, Aufbau-Verlag, 1995.
- JEAN PAUL. *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1935.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*; tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- _____. *Crítica da Razão Prática*; trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1974.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*; trad. de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KARLOWITSCH, Nicolai. *Die Entwicklung des Nihilismus*. 3ª ed. Berlim, B. Behr's Buchhandlung, 1880.
- KUPZANKO, Gregor. *Der russische Nihilismus*. Leipzig, Verlag von Wilhelm Friedrich, 1884.
- LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Deutsche Bibliothek in Berlin, 1920.
- LÉBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*; trad. de Carlos A. R. de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- MANN, Thomas. *Doktor Faustus*; trad. de Eugênio Xamar. 4ª ed. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972.
- PFANNKUCHE, Walter. *Idealismus und Nihilismus in den "Nachtwachen" des Bonaventura*. Frankfurt am Main, Lang, 1983.
- PLATÃO. *Diálogos*; trad. de José C. de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4ª ed. São Paulo, Nova Cultural, 1987.
- SCHELLING, Friedrich von. *Essais*; trad. de S. Jankélevitch. Paris, Montaigne-Aubier, 1946.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Werke in fünf Bänden*. Zurique, Haffmans Verlag, 1999.
- _____. *O mundo como Vontade e Representação (III Parte); Crítica da Filosofia Kantiana; Parerga e Paralipomena (cap. V, VIII, XII, XIV)*. In: *Os Pensadores*. Trad. de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo, Nova Cultural, 1999.
- SUZUKI, Márcio. *O gênio romântico. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo, Iluminuras, 1998.
- TURGUENIEV, Ivan S. *Pais e Filhos*. Trad. de Ivan Emilianovitch. São Paulo, Livraria Martins, 1941.
- VALLS, Álvaro L. M. *Entre Sócrates e Cristo. Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.