

LEONARDO AUGUSTO CATAFESTA

**A FILOSOFIA DIONISÍACA DE NIETZSCHE:
SUPRESSÃO DA METAFÍSICA E *PATHOS* AFIRMATIVO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

**TOLEDO
2010**

LEONARDO AUGUSTO CATAFESTA

**A FILOSOFIA DIONISÍACA DE NIETZSCHE:
SUPRESSÃO DA METAFÍSICA E *PATHOS* AFIRMATIVO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior -
Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dra. Rosa Maria Dias - Membro
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Toledo, 14 de dezembro de 2010.

CATAFESTA, Leonardo Augusto. *A filosofia dionisíaca de Nietzsche: supressão da metafísica e pathos afirmativo*. 2010. 109 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho consiste na investigação da concepção da filosofia dionisíaca apresentada por Friedrich Nietzsche em seus escritos finais. O filósofo alemão lança a noção de dionisíaco, ao lado da noção de apolíneo, em seu primeiro livro publicado, a saber, *O nascimento da tragédia* (1872). Nesta obra há uma influência direta da música de Wagner e da filosofia de Schopenhauer nas principais concepções teóricas, surgindo, assim, uma “metafísica de artista”, pois a vida, na concepção de Nietzsche, só pode ser justificada enquanto fenômeno estético. Desde a obra *Humano demais humano* (1878), o conceito de dionisíaco desaparece dos textos nietzschianos, inclusive nos fragmentos póstumos, retornando apenas na chamada “terceira fase” do autor, ou seja, a partir de *Assim falou Zaratustra* (1883), só que agora sob uma nova abordagem: Nietzsche desvencilha-se completamente de Wagner e Schopenhauer, não trabalha sob uma metafísica de artista e não necessita mais da noção de apolíneo. Com o pensamento mais maduro, o filósofo alemão lança sua filosofia dionisíaca com a proposta de ser totalmente livre da metafísica ao mesmo tempo em que afirma irrestritamente a existência. Para isso, é necessário, primeiramente, transpor o dionisíaco em *pathos* filosófico. Nietzsche utiliza a sabedoria trágica como principal instrumento para tal transposição, pois, apenas assim, pode-se falar em filosofia dionisíaca. Entendendo a sabedoria trágica não como um conhecimento teórico, mas como a compreensão e aceitação da luta incessante que permeia todos os âmbitos da vida, Nietzsche pode declarar-se o primeiro filósofo trágico. E, para não cair num pessimismo que deprecie a vida, devido o seu caráter de luta sem trégua, o filósofo utiliza a noção de jogo. Com esta noção, o homem instaura sentido ao vir-a-ser, pautando-se como supremo criador. Deste modo, a imagem da criança é o exemplo do mais hábil jogador, pois se entrega inexoravelmente sem se preocupar com vitórias ou derrotas: o importante é jogar. Assim, abre-se o caminho para entender a filosofia dionisíaca sem pressupostos metafísicos. A metafísica, para Nietzsche, se articula com a duplicação de mundos: um “mundo verdadeiro” é concebido como condição do “mundo aparente”. Tendo a vontade de verdade como *modus operandi*, a metafísica criou mendazmente um mundo fixo e imutável para justificar o fluxo proveniente do vir-a-ser. Isso acarreta, segundo a visão nietzschiana, a negação da efetividade, pois, ao privilegiar o mundo verdadeiro, nega-se o mundo aparente, único âmbito no qual o fenômeno vida é possível. Com a concepção do eterno retorno do mesmo, Nietzsche atinge um pensamento sem dualidades metafísicas, superando também a dicotomia instante/eternidade. Para a tradição metafísica, a eternidade sempre foi transcendente ao instante, com o eterno retorno, eternidade e instante passam a ser equivalentes, ou seja, o instante é concebido como eterno. E, para atingir a afirmação suprema do eterno retorno, Nietzsche dispõe da noção de *amor fati* como sendo a grande fórmula para o Sim, ou seja, da afirmação irrestrita tanto da alegria e do prazer, quanto da dor e do sofrimento. Neste sentido, podemos compreender a filosofia dionisíaca, proposta por Nietzsche em seus últimos escritos, enquanto supressão total da metafísica e *pathos* afirmativo por excelência.

Palavras-chave: Filosofia dionisíaca. Sabedoria trágica. Metafísica. Eterno retorno. *Amor Fati*.

CATAFESTA, Leonardo Augusto. *The Dionysian philosophy: suppression of Metaphysics and pathos affirmative*. 2010. 109 pgs. Master's Degree in Philosophy Dissertation – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

ABSTRACT

This paper aims to investigate the conception of Dionysian philosophy presented by Friedrich Nietzsche in his final writings. The German philosopher articulates the *Dionysian* notion along with the notion of Apollo in his first published book, namely, *The birth of the tragedy* (1872). In this work, there is a direct influence of Wagner's music and Schopenhauer's philosophy in the main theoretical conceptions, thus initiating a "metaphysic of artist" because, according to his conception, life can only be vindicated while aesthetic phenomenon. Since his work *Too human* (1878), the Dionysian concept disappears from Nietzschean texts, even in later fragments, returning only in the so called third phase, that is, from *Thus spoke Zarathustra* (1883), this time under a new approach – Nietzsche completely disengages himself from Wagner and Schopenhauer by not working with the metaphysic of artist or using the concept of Apollo. With a more mature thinking, the German philosopher diffuses his Dionysian philosophy proposing to be completely free from the metaphysic and at the same time affirming existence without boundaries. To do so, it is mainly necessary to transpose the Dionysian into philosophical *pathos*. Nietzsche makes use of tragic wisdom as the main instrument for such transposition for, only then, one can converse as regards *Dionysian* philosophy. Understanding tragic wisdom not as theoretical knowledge, but as the understanding and acceptance of the incessant fight that pervades all fractions of life, Nietzsche can declare himself as the first tragic philosopher. Not to fall in pessimism that depreciates life, due to his relentless fighting character, the philosopher exploits game notion. With it, man establishes common sense to the coming-to-be, interlining himself as supreme creator. Thus, a child's image is the example of the most skillful player because he or she inexorably throws him or herself at it without worrying about victory or defeat -- the important thing is to play the game. Hence, the path to understand Dionysian philosophy without presupposed metaphysicists is open. For Nietzsche metaphysic is articulated with the duplication of worlds – a "real world" is envisioned as a condition of the "apparent world". Having the need for truth as *modus operandi*, metaphysic mendaciously created a fixed and immutable world to justify the flow from the coming-to-be. According to the Nietzschean view, this entails the denial of effectiveness because by privileging the real world the apparent world is refuted, the only sphere on which the phenomenon life is possible. With the conception of the eternal recurrence of it, Nietzsche reaches a thought without metaphysic duality, overcoming the instant/everlasting dichotomy. For the metaphysic tradition, eternity has always been transcendent to the instant, as the eternal recurrence, eternity and instant have become equivalent, in other words, the instant is conceived as eternal. Moreover, to reach supreme affirmation of eternal recurrence, Nietzsche has notion of *amor fati* as being the great formula for the Yes, ie, of unrestricted affirmation for joy and pleasure as well as pain and suffering. In this sense, we can understand the Dionysian philosophy proposed by Nietzsche in his last writings while total suppression of affirmative *pathos* and metaphysic *par excellence*.

Keywords: Dionysian philosophy. Tragic wisdom. Metaphysics. Eternal recurrence. *Amor fati*.

SUMÁRIO

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA	6
INTRODUÇÃO	8
1 A VISÃO NIETZSCHIANA DO MUNDO	19
1.1 A SABEDORIA TRÁGICA.....	19
1.2 A NOÇÃO DE JOGO NO PENSAMENTO TRÁGICO DE NIETZSCHE.....	34
2 O ATAQUE DE NIETZSCHE AO PENSAR METAFISÍCO	44
2.1 A METAFÍSICA PARA NIETZSCHE.....	44
2.2 O <i>MODUS OPERANDI</i> DA METAFÍSICA: A VONTADE DE VERDADE.....	58
3 O <i>PATHOS</i> AFIRMATIVO	71
3.1 O ETERNO RETORNO ENQUANTO EXPRESSÃO DO DIONISÍACO.....	71
3.2 O SUPREMO DIZER SIM DIONISÍACO: O <i>AMOR FATI</i>	86
CONCLUSÃO	97
REFERÊNCIAS BIBLOGRÁFICAS	104

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo. 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)* - 1871

BA/EE – *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)* –1872

CV/CP – *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)* –1872

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

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na era trágica dos gregos)* - 1873

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)* - 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)* -1874

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 em Bayreuth)* - 1876

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano – vol. 1)* – 1878

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (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)* -1879

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880/81
FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)* – 1881/82 e 86
IM/IM – *Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)* - 1882
Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)* – 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
WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)* - 1888
GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* - 1888
NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* - 1888
AC/AC - *Der Antichrist (O Anticristo)* - 1888
EH/EH - *Ecce homo* - 1888
DD/DD – *Dyonyosos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)* - 1888

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 na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe (KSA)*.

INTRODUÇÃO

Tratar da filosofia dionisíaca tal como emerge nos escritos finais de Nietzsche torna-se um desafio, mas um desafio demasiado instigante. Analisar e compreender a relevância filosófica com que o pensador alemão concebe seu *pathos* trágico requer um grande esforço em perseguir o caminho traçado para sua postulação, com a certeza de que o trabalho renderá bons frutos, devido à importância que o próprio Nietzsche dá ao problema. O contato com o deus grego, representante da desmedida, não deve ser entendido como um mero luxo teórico, obra erudita de um ex-professor de filologia que julga a compreensão mitológico-religiosa dos gregos muito mais elevada do que as compreensões modernas. A figura de Dioniso, desde seu primeiro escrito, aparece como uma necessidade filosófica que irrompe como solução para um determinado conjunto de problemas fundamentais, aqueles com que só a filosofia é capaz de se deparar. Não que com isso Nietzsche suspenda radicalmente o aspecto do mito sobre Dioniso, mas lhe acrescenta uma carga filosófica que arrebatada e supera o socratismo, o platonismo, o cristianismo, e as “idéias modernas”. A magnitude da filosofia dionisíaca atribuída pelo pensador tem no aforismo 295 de *Além do bem e do mal* (1886), o penúltimo da obra, um ponto paradigmático:

(...) eu, o derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dioniso: e talvez eu pudesse enfim, caros amigos, lhes dar de provar um pouco dessa filosofia, tanto quanto me é permitido? A meia voz, como é justo: pois nela inclui coisa nova, secreta, estranha, singular, inquietante. Já o fato de Dioniso ser filósofo, e de também os deuses filosofarem, portanto, parece-me uma novidade um tanto insidiosa, que justamente entre filósofos despertaria suspeita.

O fato de os deuses filosofarem mostra a importância que Nietzsche atribui à sua compreensão do mundo através do deus Dioniso. Portanto, cabe-nos estabelecer o significado da filosofia dionisíaca e o seu estatuto dentro do pensamento do filósofo em seus últimos escritos. Analisar a maneira pela qual o pensador alemão constitui essa filosofia e a sua importância dentro da obra é o nosso desafio, compreender essa “coisa nova, secreta, estranha, singular, inquietante” passa a ser o fio condutor do presente trabalho, com o intuito de detectar que a figura dionisíaca não é periférica dentro do pensamento do autor, mas, sim, paradigmática, central.

Primeiramente, é importante salientar, por questões metodológicas e processuais, a divisão proposta do conjunto da obra nietzschiana. Assumiremos a divisão mais comum, apesar de não ser um cânone, pois sempre se assume altos riscos em rotular determinadas

fases de um filósofo que tem seu pensamento em constante movimento, fazendo com que sempre – e assim o deve – surjam leituras que coloquem em questão tal postulação. Mas como não é nossa intenção questionar tal divisão, pois, como dito, é um importante auxiliar metodológico que colabora para o entendimento do percurso filosófico de Nietzsche. Trabalharemos com aquela divisão em três períodos proposta, em linhas gerais, por Charles Andler¹, Karl Löwith² e Eugen Fink³, caracterizada como paradigmática por Marton⁴. A primeira fase, a do “jovem Nietzsche”, contempla o período de 1872 a 1876, e é caracterizada como “pessimismo romântico” devido às fortes influências de Wagner e Schopenhauer, e, também, à sua crença inexorável na renovação da cultura alemã. A segunda fase abrange o período de 1876 a 1882, no qual Nietzsche lança uma filosofia para espíritos livres. Muitos comentadores denominam esta fase de “positivismo cético”⁵, devido ao rompimento com os postulados artísticos da fase anterior em detrimento de fatores científicos, fruto da leitura que Nietzsche fazia sobre as ciências naturais. Aqui teríamos uma espécie de um Nietzsche “neo-iluminista”⁶. Neste período destaca-se também a mudança de estilo: o filósofo utiliza-se de aforismos para anunciar seus pensamentos; e o surgimento da preocupação com a moral, que se deve à influência das leituras dos moralistas, sobretudo, franceses. A terceira fase percorre o período de 1882 a 1888 e tem como convergência as noções de eterno retorno e vontade de potência, e o audacioso projeto da transvaloração de todos os valores. Nessa fase Nietzsche radicaliza as questões morais, tornando-se um genealogista da moral *par excellence*, diagnosticando a moral cristã como principal declínio da cultura ocidental. Seria também um “período de reconstrução” no qual a releitura que Nietzsche faz de sua primeira obra tem seu lugar de destaque.

Essa divisão corrobora com o nosso trabalho, visto que procuramos nos concentrar nos textos finais do autor, ou seja, sua terceira fase. O pensamento acerca do impulso

¹ Nietzsche, *sa vie et sa pensée*.

² Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

³ A filosofia de Nietzsche.

⁴ Nietzsche: a transvaloração dos valores.

⁵ Marton, por exemplo, é explícita: “O segundo período da obra de Nietzsche, em que fica clara a influência que ele sofreu das idéias de Augusto Comte, compreende os textos elaborados entre 1876 e 1882” (1993, p. 83). Estamos cientes do peso da palavra “positivismo” e do risco em estipular o seu vínculo com a filosofia do segundo período de Nietzsche. Contudo, a comentadora não chega a demonstrar nos textos de Nietzsche tal aproximação com Augusto Comte. Entendemos que a ciência postulada por Nietzsche é uma ciência livre de dogmas, uma ciência alegre, em suma, uma *Gaia Ciência*. Mas, como já anunciado, não é nossa intenção entrar nas minúcias de tal problemática.

⁶ Lembramos que Nietzsche escreveu *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres* em homenagem ao centenário da morte de Voltaire.

dionisíaco emergiu com veemência no pensamento de Nietzsche, ao lado do apolíneo, nos escritos preparatórios e, principalmente, em sua primeira obra: *O nascimento da tragédia* (1872). No período intermediário do autor, tanto o dionisíaco quanto o apolíneo praticamente desaparecem dos textos. Porém, em seus últimos escritos o conceito de dionisíaco ressurgiu, sem o impulso apolíneo, agora numa nova abordagem, numa nova e rica significação. Assim, a questão que norteará o presente trabalho: “qual o significado do conceito dionisíaco nos últimos textos de Nietzsche?”, apesar da aparência um tanto abrangente, se torna específica, visto que a investigação limita-se a um determinado período da obra, tornando-se chave para a compreensão trágica da existência postulada pelo autor. Cabe, assim, analisar a importância semântica contida no termo *dionisíaco* que, como vários outros conceitos lapidários de Nietzsche, emergem de maneira conflitante, fruto de seu estilo perspectivista. A abordagem do tema proposto partirá da problemática acerca da concepção trágica da existência adotada pelo filósofo, que está diretamente vinculada ao conceito de vir-a-ser, para, assim, por meio de sua crítica, diagnosticar a maneira pela qual a metafísica, através de criações “extra-mundanas”, implica uma desvalorização da vida em sua efetividade promovendo, conseqüentemente, a sua negação. Por fim, cabe analisar como o pensador, com a figura do deus grego Dioniso, propõe superar a metafísica, engendrando, através do prazer pelo criar e pelo destruir, o *pathos* afirmativo por excelência.

Para tratar acerca da filosofia dionisíaca de Nietzsche, é necessário salientar, primeiramente, sua concepção trágica da existência. Tal concepção revela-se como uma “sabedoria trágica”, e só sustentada por ela é que se pode transpor o dionisíaco em postulações filosóficas. Mas qual o significado desta “sabedoria trágica”, fundamental para se falar em filosofia dionisíaca? Analisando os escritos de Nietzsche a partir da obra *Assim falou Zaratustra* (1883), sua compreensão acerca do mundo é de puro vir-a-ser, ou seja, um fluir constante no qual não há uma essência, um “eu” ou um “ser” por detrás dele. O ser não deixa de ser o que é para se tornar outra coisa, mas é em fluxo, movimento. Este caráter sem fixação, transitório do mundo, aproxima Nietzsche do pensador pré-socrático Heráclito, uma das poucas figuras enaltecidas pelo filósofo alemão. Analisar a visão nietzschiana do mundo em sua totalidade, através do esclarecimento da “sabedoria trágica” junto com as leituras que o filósofo faz de Heráclito, torna-se o ponto de partida para a compreensão da filosofia dionisíaca.

Vale ressaltar que é na emergência do acontecer que se encontra o fenômeno vida, e como ela não almeja lugar algum fora dele, qual passa a ser a concepção de homem de Nietzsche? O próprio homem deixa de ser um fim, uma meta, ou seja, um *telos* e passa a ser uma ponte, pois ele próprio é também trânsito e ocaso. Aspectos que reforçam o estatuto trágico da existência conferido pelo filósofo. Esta dimensão de fatalidade trágica da existência acarreta uma radical ruptura com a tradição filosófica que sempre buscou no além, ou no aquém, justificativas para o agora. Assim, cabe-nos expor logo a seguir o diagnóstico nietzschiano acerca da metafísica na história da civilização ocidental. Mas o que seria metafísica para o pensador alemão? Pergunta crucial para a compreensão do ataque nietzschiano. Antes de tudo a metafísica, que não passa, na visão do autor de *Zarathustra*, de “história de um erro”⁷, se configura através da dualidade entre mundos, privilegiando hierarquicamente uma esfera perfeita, incorruptível, ideal em detrimento de uma esfera imperfeita, corruptível, contraditória. Procedimento este que surgiu entre os gregos com a figura de Sócrates, se estruturando em maior grau com Platão, que através da crença inabalável na razão, forjaram de maneira dogmática uma unidade, um “em si”, que dá sentido para a multiplicidade, ocasionando, no olhar crítico nietzschiano, o pior dos erros possíveis: “deve-se admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (*JGB/BM*, Prólogo).

Com Sócrates/Platão a razão, e não os sentidos, é que preenche a carência resultante do fluxo constante do vir-a-ser, encontrando, uma finalidade para além-mundo. Surge, assim, o primeiro passo para identificar a maneira na qual a visão nietzschiana compreende este modo de pensar, que privilegia a razão em detrimento dos instintos, como desvalorador, negador da vida, ou seja, “decadente”⁸. Para Nietzsche, o desgosto pela vida, o desprezo pelos instintos humanos, foi o principal motivo que impulsionou o arcabouço teórico dos filósofos em busca de algo fixo e imutável. Foram as condições miseráveis de tais pensadores que os levaram a criar outras noções (como Sócrates que estipulou a fórmula razão = virtude = felicidade) e outros mundos, como proclama Nietzsche: “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da ‘décadence’: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto. –” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §11)

⁷ Subtítulo do quarto capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*: “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: História de um erro”.

⁸ No prefácio a *O caso Wagner*, Nietzsche pronuncia com vigor: “Minha preocupação mais íntima foi sempre o problema da *décadence*”.

Para que este empreendimento metafísico alcançasse sucesso seria necessário algum fator que seduzisse e convencesse. Nietzsche o identifica como a “vontade de verdade” dos filósofos e o diagnostica como o maior sintoma declinante. É a busca desenfreada por um ideal que sirva de segurança para a ciência, moral, religião, arte e política, justificando todo deslize que possa ocorrer na existência, que os fazem *décadents*. É através da crença na lógica, na linguagem, que os metafísicos edificam complexos sistemas, preferindo um nada seguro, sem vida, uma verdadeira tendência ao estático, à intemporalidade, à petrificação, ao invés de algo incerto para justificar a finitude.

Ao declarar guerra “contra dois milênios de antinatureza e violação do homem” (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, §4)⁹, Nietzsche não deixa de entrar nas minúcias do significado da vontade de verdade que, através da busca desenfreada de uma unidade que dê sentido para a multiplicidade, aparece implicitamente sob as máscaras dos princípios metafísicos:

O que é ela? É a vontade de não se deixar enganar? É a vontade de não enganar? Pois também desta maneira poderia ser interpretada a vontade de verdade: pressuposto que sob a generalização “eu não quero enganar” esteja incluído também o caso particular “eu não quero me enganar” (*FW/GC*, §344).

Interpretação nietzschiana que retira o estatuto de inocência dos metafísicos, pois tacitamente cada qual colocou à sua maneira, na forma de sistema, algo incondicionado, absoluto, que impediria até mesmo o auto-engano, elevando-se à figura de porta-voz da verdade, ligando a figura do metafísico com a do sacerdote, desvalorizando e negando a vida: “Enquanto o sacerdote foi considerado o tipo supremo, toda espécie valiosa de homem foi desvalorizada...” (*GD/CI*, Incursões de um extemporâneo, §45), afirma o filósofo.

Ao indicar a concepção da “sabedoria trágica” de Nietzsche, e ao desvendar o problema da metafísica como ela se apresenta à sua ruminação, cabe trazer à tona a sua filosofia dionisíaca como mecanismo de supressão da metafísica promovendo a destruição ao mesmo tempo em que procede à construção, configurando num *pathos* afirmativo por excelência, se contrapondo à perspectiva negadora:

⁹ Lembramos da célebre frase de Nietzsche: “Eu não sou homem, sou dinamite.” (*EH/EH*, por que sou um destino, §1).

Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura (*FW/GC*, §370).

A concepção dionisíaca proposta por Nietzsche requer amar a destruição, pois somente no esgotamento das possibilidades decadentes abrem-se novas perspectivas ascendentes, como relata o pensador: “Entre as precondições para uma tarefa *dionisíaca*, é decisiva a dureza do martelo, *o prazer mesmo no destruir*. O imperativo: ‘Tornai-vos duros!’, a mais básica certeza de que *todos os criadores são duros*, é a verdadeira marca da natureza dionisíaca” (*EH/EH*, Assim falou Zarathustra, §8). Portanto, a criação não pode ser separada da destruição. E uma criação rica, abundante, que é expressão de ascendência e não de decadência, tem que ser levada como fator principal, cabendo ao homem dionisíaco tal missão: “O mais rico em plenitude de vida, o deus e o homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação” (*FW/GC*, §370).

Significa, portanto, que a energia crescente necessita de expressão, descarregar-se, e a destruição é parte importante desta expressão: “o anseio por *destruição*, mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, prenhe de futuro (o termo que uso para isso é, como se sabe, ‘*dionisíaco*’)” (*FW/GC*, §370). Destruição que levará Nietzsche a se portar como um iconoclasta, ou seja, a filosofar com o martelo:

Uma outra convalescença, em alguma circunstância ainda mais desejada por mim, está em auscultar ídolos... Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é meu “mau olhar” para este mundo, é também meu ‘mau ouvido’... Fazer perguntas com o martelo e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas – (*GD/CI*, Prólogo).

Se para a criação é tão importante a destruição, torna-se necessário ser forte, corajoso, guerreiro, pois “Todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro implica a dor...”. (*GD/CI*, O que devo aos antigos, §4). Amar a dor como a alegria, o desprazer como o prazer, já que são indissociáveis, são fundamentais para tal produção profusa, pois são os sentimentos mais naturais para o curso circular do mundo. Nietzsche por diversos momentos afirma que em seu Zarathustra encontra-se a figura do homem afirmativo em seu mais elevado grau: “ele [Zarathustra] viu mais longe, quis mais longe e pôde mais longe que qualquer homem. Ele contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos,

nele todos os opostos se fundem numa nova unidade” (*EH/EH*, Assim falou Zaratustra, §6).

Zaratustra é aquele que está destinado a vivenciar a “sabedoria trágica”, negando valores declinantes afirmados pela civilização: a metafísica, a ciência, a religião, a razão, o sujeito, as crenças em um mundo verdadeiro, em um Deus supremo, e, assim sendo, a desvalorização da vida ocasionada por alguma redenção a ser alcançada. E, portanto, poder afirmar o ocaso, não tendo nenhuma objeção contra a existência e até desejando seu eterno retorno. Zaratustra é aquele que, ao superar todas as dicotomias da vida, ao conhecer o alegre sofrimento de criar e ter o desejo de viver o *eu* em puro vir-a-ser e transformado, acolhe seu destino trágico, exalta-o, justificando-o dizendo sim a cada um de seus momentos. Ou seja, o Zaratustra nietzschiano assume em todos os aspectos a figura dionisíaca, como o próprio filósofo salienta: “Meu conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali [em *Assim falou Zaratustra*] ato supremo” (*EH/EH*, Assim falou Zaratustra, §6)¹⁰.

Assim, a filosofia dionisíaca diz não a muitas interpretações precedentes expressando uma suprema afirmação: “A afirmação do fluir *e do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim aos antagonismos e à guerra, ao *vir-a-ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que é mais aparentado entre o que até agora foi pensado” (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, §3). No limite, ao dizer sim à vida, exprime-se a abertura ao vir-a-ser reconhecendo o caráter trágico do acontecer, não buscando fugas ascéticas. Se aceita a contradição, a luta, como movimento necessário, embora não progressivo, ou seja, afirmar a presença de algo incerto, efêmero e súbito se faz necessário enquanto suporte para a criação, o autor de *Zaratustra* acaba compreendendo a destruição como movimento para a suprema afirmação, tornando impossível abolir a destruição com o intuito de superar ou progredir. Criação e destruição são inseparáveis.

O par criação/destruição constitui o cerne da filosofia dionisíaca. É importante salientar que a criação não nega a destruição, ou vice-versa, ou seja, o par não forma uma antítese. Para Nietzsche, não é possível suprimir a destruição, como também não é possível, em termos dialéticos, negar a negação. Em suma, criação e destruição contínuas abrangem todo o devir sem visar nenhuma síntese, nenhum fim. A filosofia dionisíaca, deste modo, não deve ser entendida como uma síntese do par criação/destruição

¹⁰Nietzsche por diversas vezes liga seu Zaratustra ao dionisíaco: “antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* [Zaratustra] o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado Sim e Amém’... ‘A todos os abismos levo a benção do meu Sim’.... *Mas esta é a idéia de Dionísio mais uma vez.*” (*EH/EH*, Assim falou Zaratustra, §6).

exatamente pelo fato de não haver nenhum resquício de negatividade de um perante o outro, livrando a filosofia dionisíaca de qualquer espécie de teleologia. Este balizamento é importante devido às várias interpretações que concebem o par criação/destruição enquanto uma espécie de dialética. Como, por exemplo, a interpretação de Eugen Fink, que enquadra os conceitos lapidares de Nietzsche, a partir da criação e destruição, como uma antítese. Para o comentador, “a vontade de potência quer as formas, ao passo que o eterno retorno destrói todas as formas” (1988, p.185). A partir disso, Fink assume a filosofia dionisíaca dos últimos textos de Nietzsche como uma síntese entre a vontade de potência e o eterno retorno, através da nomenclatura presente na primeira obra, *O nascimento da tragédia*: “Dioniso é a unidade da vontade de potência como tendência apolínea e do eterno retorno como a dionisíaca” (*idem*, p.190).

Machado¹¹, apesar de não interpretar a filosofia nietzschiana enquanto dialética, também não abandona o par de impulsos estéticos apolíneo/dionisíaco para explicar o pensamento trágico de *Assim falou Zaratustra*: “O sentido do Zaratustra como tragédia pode ser esclarecido a partir da problemática do apolíneo e do dionisíaco” (1997, p.28). Tentaremos, no desenvolver do trabalho, ir contra a interpretação de ambos os comentadores. A nossa argumentação se dirigirá para a tese que o par dionisíaco/apolíneo, formulado em *O nascimento da tragédia*, não se enquadra no terceiro período do autor. Ou seja, além de Nietzsche não operar com uma metafísica de artista, também abandona o conceito apolíneo.

Outra interpretação interessante é a de Kessler¹², que privilegia o aspecto estético da obra nietzschiana, distinguindo no percurso filosófico de Nietzsche duas espécies de “ciências estéticas”: a da metafísica de artista presente em *O nascimento da tragédia*, e a da fisiologia da arte, que abrange os textos da terceira fase do filósofo. O que chama atenção na interpretação de Kessler é que após o abandono da metafísica de artista seria mais fácil para Nietzsche continuar com uma estética de cunho apolíneo e não dionisíaco, pois, a seu ver, o deus Dioniso na primeira obra de Nietzsche estaria ligado diretamente à coisa-em-si kantiana, e o deus Apolo com o fenômeno. Deste modo, o autor de *Assim falou Zaratustra*, em sua terceira fase, ao romper com a dicotomia coisa-em-si/fenômeno, o comentador afirma que seria mais coerente manter o impulso apolíneo em sua estética, pois ele é quem abrange a aparência: “Ao promover a figura de Dioniso sobre um plano filosófico-moral, Nietzsche não efetuou a escolha estratégica mais fácil, pois ele quer com

¹¹ *Zaratustra: tragédia nietzschiana*.

¹² *L'esthétique de Nietzsche*.

isso combater os fundamentos metafísicos atribuídos por *O nascimento da tragédia*” (1998, p.15), afirma Kessler.

Já Lima¹³ discorda da interpretação de Kessler pela sua leitura de *O nascimento da tragédia*. O comentador brasileiro não compreende o dionisíaco vinculado à coisa-em-si, e sim ao mundo da aparência. A coisa-em-si estaria mais próxima do Uno-primordial, sendo, assim, o dionisíaco uma primeira manifestação da coisa-em-si. Lima também não concorda com a compreensão de Kessler que Nietzsche, ao chamar sua filosofia tardia de dionisíaca, estaria também tentando fundamentar uma ciência estética tal como emerge em sua obra primogênita. Em linhas gerais, concordamos com a visão de Lima que, em seu escritos finais, Nietzsche desvincula-se da dualidade de impulsos decorrentes de *O nascimento da tragédia*: “Ao fazer sua visão dionisíaca do mundo desgarrar-se da metafísica, Nietzsche também opera essa guinada: o que antes obedecia à duplicidade, agora se liga tão somente ao deus Dioniso” (LIMA, 2006, p. 166).

A interpretação de Fink, que concebe o dionisíaco como uma síntese, como uma unidade da antítese formada entre vontade de potência e eterno retorno, traz alguns problemas. A nosso ver, a vontade de potência não nega o eterno retorno, ao contrário, um conceito completa o outro, sendo difícil até mesmo pensá-los separadamente. Assim, a leitura de Deleuze nos parece mais coerente ao pensamento de Nietzsche, – apesar de sua lente de aumento, ao tratar Nietzsche como um anti-dialético e como um tributário da sua filosofia da diferença – pois não assume nenhum estatuto negativo, fundamentais no pensamento dialético:

Uma relação, ainda que seja essencial, entre o uno e o outro não é suficiente para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nessa relação. (...) Na obra de Nietzsche, a relação essencial entre uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. (...) O negativo não está presente na essência como aquilo a partir do qual a força extrai sua atividade: pelo contrário, ela surge dessa atividade, da existência da força ativa e da afirmação da diferença. O negativo é um produto da própria existência. (...) Contra o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, Nietzsche opõe o elemento prático da diferença: objeto de afirmação e prazer (1971, p.18)¹⁴.

¹³ *As máscaras de Dioniso: Filosofia e tragédia em Nietzsche*.

¹⁴ Num esclarecedor artigo intitulado *Um acercamento da leitura deleuziana de Nietzsche*, Craia argumenta, enfatizando a filosofia da diferença na qual Deleuze utiliza Nietzsche, questionando a possibilidade de haver uma diferença primeira no sentido ontológico: “Se é verdade que não poderia haver diferença intensa, e, portanto primeira, sem o horizonte plástico da vontade de potência que abole toda identidade, não é menos certo, para Deleuze, que não poderia haver vontade de potência sem a ‘cadeia tortuosa’ na qual as diferenças se projetam e se lançam e na qual elas se afirmam retornando como o sempre diferente. Este círculo descentrado é o eterno retorno. A vontade de potência deve então ser entendida como indissolúvelmente ligada ao eterno retorno: um não pode ser pensado sem a outra” (2006, p. 20).

Afirmar a criação e a destruição são fatores que desembocam, no entender de Nietzsche, *no novo caminho para o sim*, procurando e vivenciando os âmbitos efêmeros e execrados da existência tal como ela é, sem nenhum desconto, seleção e exceção, não se entregando à negação, à dialética, à vontade de não, ao anseio pelo nada, ou seja, escapando de qualquer forma de niilismo negativo. A fórmula usada para tal empreendimento pelo filósofo alemão chama-se *amor fati*, que pode ser entendido como o *pathos* afirmativo decorrente da filosofia dionisíaca:

Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo o idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...* (EH/EH, Por que sou tão inteligente, §10).

A partir destes rápidos apontamentos, indicamos o caminho que percorreremos para interpretar a filosofia dionisíaca proposta por Nietzsche em seus últimos escritos enquanto supressão da metafísica e *pathos* afirmativo. Assim, no primeiro capítulo investigaremos a visão nietzschiana do mundo. Problemática central para entendermos o estatuto trágico do mundo conferido pelo pensador. Fundamental para tal empreendimento passa a ser a interpretação nietzschiana da doutrina de Heráclito a respeito do vir-a-ser. Para Nietzsche, todas as coisas do mundo estão em transitoriedade, fluxo, assim como o rio de Heráclito. Não há nada fixo, imutável e eterno: todos os entes estão condenados à finitude. Conclusões que revelam a “sabedoria trágica” afirmada por Nietzsche, fundamental para a transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico. No entanto, desta sabedoria emerge um novo problema: se não há uma essência imutável servindo de sustentação para qualquer possibilidade de mundo, qual, portanto, o sentido de existir? Nietzsche não se abstém do problema e anuncia dois aspectos fundamentais: a noção de jogo, e, por conseguinte, a inocência da criança. Imagens que devem ser entendidas filosoficamente, escapando de qualquer posição ingênua que a nomenclatura, numa rápida olhada, possa causar. Assim, na primeira parte do trabalho, procuraremos compreender o que Nietzsche denomina de sabedoria trágica, interligando com os conceitos de vir-a-ser, jogo e criança.

No segundo capítulo, mergulharemos na crítica nietzschiana à metafísica. Mas qual a importância do ataque ao pensar metafísico para a compreensão dionisíaca do filósofo? Para Nietzsche, partindo da imagem transitória do mundo, há um jogo constante entre criação e destruição. Assim, para se criar uma nova concepção de mundo, que aceite seu

caráter mutável e, por conseguinte, efêmero, é necessário destruir a concepção metafísica, que no diagnóstico do pensador é a que predomina em sua época¹⁵. Mas o que Nietzsche entende por metafísica? Em primeiro lugar, toda dicotomia que opera com pólos opostos qualitativos absolutos, privilegiando o pólo perfeito, imutável, eterno, em detrimento do pólo imperfeito, mutável e finito. Essência/aparência, ser/ente, substância/acidente, alma/corpo, coisa-em-si/fenômeno, bem/mal são alguns dos sintomas detectados como próprios da dualidade metafísica. Nietzsche os resume no par mundo verdadeiro/mundo aparente. Qual o aspecto que faz com que Nietzsche declare guerra a este modo de pensar, chamando-o de decadente? A leitura dos textos de Nietzsche permite constatar um fator comum: desvalorizar o “mundo aparente” e supervalorizar o “mundo verdadeiro”. Com isso nega-se a vida, nega-se o vir-a-ser, que é o único mundo possível. Assim tentaremos argumentar nesta segunda etapa do trabalho os detalhes e a importância desta crítica nietzschiana dentro de seu pensamento trágico.

No terceiro e último capítulo da dissertação, a partir da articulação entre a concepção trágica de Nietzsche e sua crítica ao pensar metafísico, a problemática central é como a filosofia dionisíaca desemboca num supremo Sim à vida, ao finito, e ao efêmero. Partindo de uma análise da concepção do eterno retorno, que se encontra vinculado diretamente à figura dionisíaca, Nietzsche lança a fórmula do *amor fati* [amor ao destino], que, diferente do pensar metafísico/cristão, afirma irrestritamente a vida e o seu retorno eterno. Afirma da mesma maneira a criação e a destruição, pois as concebe como vitais para a emergência do mundo. Portanto, em sua filosofia dionisíaca, Nietzsche não quer dizer um inocente Sim caindo, num ingênuo conformismo. Seu Sim é para ser entendido filosoficamente, ou seja, não é um sim à ciência, política e estética vigentes, mas um Sim ao próprio vir-a-ser, à própria dinâmica de mundo, que traz consigo a destruição, conforme sua “natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*” (*EH/EH*, por que sou um destino, §2). Desta maneira, o dionisíaco seria o prazer máximo no criar e no destruir, representa a entrega radical às contradições que permeiam o aparecer, possibilitando o florescimento máximo das potencialidades humanas. Tal prazer é o *pathos* afirmativo por excelência.

¹⁵ Num apontamento privado, Nietzsche relata: “Toda criação é recriação. E onde atuam mãos criadoras há muita morte e destruição.” (*Fragmento póstumo* 10 [20] de junho – julho de 1883).

1 A VISÃO NIETZSCHIANA DO MUNDO

A compreensão que Nietzsche tem do mundo é fundamental para o significado de sua filosofia dionisíaca. Ora, os aspectos de todo existir, tais como a transitoriedade, a luta, a finitude, convergem num só conceito: dionisíaco. A visão do mundo nietzschiana é emblemática e encontra no deus grego da desmedida sua mais plena equivalência. Assim, analisaremos a seguir dois pontos-chaves desta visão totalizante nietzschiana: primeiramente a sabedoria trágica, fundamental para transpor o dionisíaco em um *pathos* filosófico; em seguida, abordaremos a importância da noção de jogo dentro de seu pensamento trágico, compreendendo a dinâmica de atribuição de sentido ao existir. Tais pontos são lapidares para averiguar-se que a visão do mundo, ou seja, a visão filosófica de todo ente possível, é, segundo Nietzsche, dionisíaca.

1.1 A SABEDORIA TRÁGICA

Num escrito de 1888, Nietzsche considera ser “o primeiro filósofo trágico” (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, §3) devido à sua compreensão e aceitação irrestrita do caráter efêmero do mundo. Características transfiguradas através da figura do deus Dioniso. Assim, para ser chamado de o primeiro filósofo trágico, Nietzsche afirma ser o primeiro a adaptar radicalmente o dionisíaco num estatuto filosófico. Mas qual a estratégia para tal adaptação? Como entender sua filosofia dionisíaca sem cair nas malhas do dualismo metafísico, e, mais que isso, como propõe o filósofo, superá-lo? O próprio pensador dá a pista: “Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica (*tragische Weisheit*)” (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, §3). Mas o que seria esta sabedoria trágica anunciada por Nietzsche, que a interpreta como ferramenta indispensável para compreender o dionisíaco de maneira filosófica? Problema que é o fio condutor do presente tópico, pois, como relatado pelo filósofo, é paradigmático para a compreensão deste empreendimento filosófico/trágico.

Antes de qualquer coisa, devemos esclarecer o que o pensador alemão entende por *pathos* filosófico. A compreensão de filosofia de Nietzsche não pode ser desvinculada de um *pathos*, que não deve ser entendido como um mero sentimento ou paixão, mas como uma

postura, uma entrega, ou melhor, uma vivência¹⁶. Fatores que no pensamento nietzschiano são chaves, pois, aos seus olhos, a doutrina filosófica emerge conforme a vida do filósofo que a postula. Por isso, filosofia é um *pathos* filosófico. Por outro lado, entender a filosofia como vivência não significa que em Nietzsche não ocorra criação de conceitos¹⁷, apesar dele não se considerar um aparelho de abstrações como escreve numa carta à irmã em julho de 1887:

A contradição de minha existência está em tudo o que eu, como filósofo radical, necessito de modo radical – estar livre de profissão, de mulher e filhos, de amigos, da sociedade, da pátria, da fé, estar livre quase do amor e do ódio – é também o que sinto com outras tantas privações, pois felizmente sou um ser vivo, e não um aparelho de abstrações.

Na passagem acima, Nietzsche descreve bem a necessidade que tem em se considerar filósofo radical: uma contradição em que as suas vivências e suas privações estão numa grande tensão com o rigor conceitual¹⁸. O que realmente Nietzsche despreza é cristalizar o pensamento em detrimento de um pensar transitório, que se encontra em movimento. A esse respeito é clara a passagem em que Nietzsche crítica a máxima de G. Flaubert, a qual afirma que apenas se pode pensar e escrever sentado, parado. O filósofo alemão é radicalmente contra esse anunciado, dizendo que “A vida sedentária é justamente o *pecado* contra o santo espírito. Apenas os pensamentos *andados* têm valor” (*GD/CI*, Máximas e flechas, §34).

Para articular o dionisíaco em um *pathos* filosófico é necessária a sabedoria trágica. Ciente que outros pensadores e literatos antes dele já se auto-denominaram trágicos, o filósofo alemão os acusa de não compreenderem tal sabedoria. Por isso, ele diz ser o primeiro filósofo trágico. Partindo do pressuposto que o problema é anunciado por Nietzsche em *Ecce Homo*, no capítulo em que o autor trata de sua obra primogênita, *O nascimento da tragédia* (1872),

¹⁶ A nota de Pedro Süßkind, no prefácio que escreveu para sua tradução da obra nietzschiana *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, insere uma esclarecedora nota sobre o termo *pathos*: “Pathos concentra o sentido de ‘experiência’, ‘sensação’, ‘disposição’, ‘estado da alma’, e também ‘evento’ ou ‘conjectura’”.

¹⁷ Cf Nietzsche descreve em *Assim falou Zaratustra*: “De tudo que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com o próprio sangue” (*Za/ZA I* Do ler e escrever).

¹⁸ Aqui se torna importante ressaltar a interpretação de Heidegger sobre o tema. O autor de *Ser e tempo* relata a afirmação corrente nas cátedras alemãs de filosofia da primeira metade do século XX na qual Nietzsche estaria mais para um “filósofo poeta”, desligado da vida, e não um pensador radical. Por outro lado, uma outra compreensão que estava ganhando espaço entre os intérpretes era de um Nietzsche considerado “filósofo da vida”, que coloca uma vez por todas um ponto final sobre os pensamentos abstratos. Heidegger vai contra as duas interpretações e utiliza uma anotação privada de Nietzsche, muito esclarecedora, para justificar sua posição. Heidegger entende que “Esses juízos [a derrocada do pensamento abstrato] são equivocados. O erro só é, contudo, reconhecido se uma confrontação estabelecida no interior do âmbito da questão fundamental da filosofia. Não obstante, seria oportuno citar, antes de mais nada, uma sentença de Nietzsche que provém do tempo do trabalho no projeto, posteriormente abandonado, de *A vontade de potência*. Ela diz: ‘O pensamento abstrato é, para muitos, uma fadiga – para mim, em dias bons, ele é uma festa e uma embriaguez’” (HEIDEGGER, 2007, p.08). Tal posicionamento heideggeriano está em consonância com nossa interpretação, na qual o *pathos* filosófico, ao encontrar êxito, na tensão entre vivência e rigor conceitual, teria um êxtase tão profundo que se assemelharia a uma grande festa do pensamento.

entendemos que, para a compreensão da sabedoria trágica, o ponto de partida deve ser o mesmo de Nietzsche: seu primeiro livro publicado. Apesar de o nosso objetivo ser tratar a questão dentro dos últimos escritos do pensador, todavia, conforme o processo de sua filosofia, nesta etapa da abordagem assume-se como indispensável o uso de apontamentos em seu primeiro texto, não apenas por motivos metodológicos e didáticos, mas para pensar sua filosofia dionisíaca tal como ela emerge em seus últimos textos sem mergulhar, mesmo que de forma periférica, na obra de 1872, na qual Nietzsche lança a noção de dionisíaco, não pode ser entendida como uma atividade ilícita, ao contrário, é uma exigência exegética.

O nascimento da tragédia foi direcionado, conforme seu prefácio original, ao músico Richard Wagner. Nietzsche parte da concepção de que a arte não pode ser entendida como mero acessório para a vida, mas como “a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (*GT/NT*, prefácio). Em vários trechos da obra consta a seguinte afirmação: “Existência e mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético”. Portanto, o único reduto no qual o conjunto do aparecer pode adquirir sentido é a arte. É nesse território que a vida torna-se possível e digna de ser vivida.

Nietzsche lança-se a investigar as manifestações artísticas entre os gregos antigos argumentando, filosoficamente¹⁹, que elas não desabrocham através de uma única fonte inspiradora, isto é, a arte não nasce e se desenvolve apenas sob um impulso estético, mas sim sob dois, que os helenos representaram através da figura do deus Apolo e do deus Dioniso.

Apolo, na configuração nietzschiana, é entendido como o deus do sonho, das medidas, da individuação e das belas formas. Dioniso representa o deus da embriaguez, da desmedida, da multiplicidade e da selvageria²⁰. Desta forma, Nietzsche, diferente da tradição, enxerga na arte grega e, ao mesmo tempo, em sua cultura, um lado obscuro e desmedido, e não somente um lado jovial e reto²¹, como se faz presente, por exemplo, na arquitetura dórica²², caracterizada por sempre buscar a perfeição em suas formas.

¹⁹ Lembramos que Nietzsche escreveu *O nascimento da tragédia* como professor de filologia clássica na universidade de Basileia. Tal formação permitiu o aprofundamento dos estudos dos textos gregos antigos por parte do pensador. Por outro lado, os argumentos contidos em sua primeira obra devem ser entendidos filosoficamente e não filologicamente. *O nascimento da tragédia* foi muito criticado dentro da academia exatamente por ser entendido como uma tese filológica, na qual se fundamenta cientificamente. A esse respeito ver a obra organizada por Roberto Machado, *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*.

²⁰ Selvageria que pode ser representada na figura do tigre e da pantera que, na mitologia, puxavam a carruagem de Dioniso.

²¹ Nietzsche usa o termo “serenojovialidade grega” para designar tal postura. “Serenojovialidade” é a saída utilizada por J. Guinsburg, conforme a nota 2 da sua tradução d’*O Nascimento da tragédia*, para o conceito *Heiterkeit*.

Esses dois impulsos, que são antagônicos entre si²³, se unem dentro do palco grego: a tragédia seria a manifestação artística na qual andariam juntos o impulso das belas formas individualizadas e o do discurso com a música dissonante dionisíaca. Deste modo, a tragédia grega²⁴ seria o estilo artístico superior *par excellence* por alcançar não apenas a união entre os dois impulsos, mas conseguir que um impulso torne o outro mais forte, ou seja, o dionisíaco, no palco grego, potencializa o impulso apolíneo e vice-versa.

No efeito da tragédia, [...] o engano apolíneo se mostra como ele é, como o véu que, enquanto dura a tragédia, envolve o autêntico efeito dionisíaco, o qual, todavia, é tão poderoso que impele o próprio drama apolíneo a uma esfera onde ele começa a falar com sabedoria dionisíaca e onde nega a si mesmo e à sua visibilidade apolínea. Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dioniso fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dioniso: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral (*GT/NT*, §21).

Aos olhos de Nietzsche, o impulso apolíneo atuando sozinho limita-se às belas formas individualizadas, ou seja, o artista apolíneo seria um espelho transfigurador, nos quais todos os eventos que percorrem a vida passam a ser representados aperfeiçoadamente²⁵. Ao passo que o impulso dionisíaco sozinho, através dos encantos da música ditirâmbica e do vinho, rompe com as individualizações atingindo o âmago das coisas de maneira imediata. Esse âmago teria o caráter de eterna contradição, dor e sofrimento. Assim, o impulso apolíneo seria como um criativo véu que cobre a esfera caótica do mundo através do culto ao belo, e o impulso

²² Aqui sem dúvida Nietzsche faz uma discussão direta com Winckelmann que, em seu texto *Reflexões sobre a arte antiga*, interpreta a escultura e, sobretudo, a arquitetura dórica através da idéia de serenidade, estampada em sua celebre fórmula “Nobre simplicidade e serena grandeza”. Para Winckelmann, estas expressões artísticas emergem de maneira natural, ao passo que, para Nietzsche, são uma conquista, são os modos em que os gregos sobressaíram num primeiro momento sobre o pessimismo. Assim, a originalidade de Nietzsche está em buscar no dionisíaco o lado desmedido e sombrio dos gregos.

²³ Este antagonismo indicado por Nietzsche não significa que o par de impulsos apolíneo/dionisíaco sejam opostos de maneira que um negue o outro, resultando numa antítese teleológica conforme a dialética hegeliana, muito influente na época. Apesar de não haver um consenso entre os comentadores sobre o tema, entendemos que o antagonismo representa uma tensão cujos impulsos se unem de maneira que um afirme o outro, sempre positivamente, e nunca negativamente.

²⁴ Ao elogiar a arte trágica, Nietzsche se restringe a Sófocles e a Ésquilo, privilegiado o segundo. Mas é nas tragédias anteriores a eles, das quais não possuímos relatos documentados, cujo sentimento trágico alcançaria graus mais elevados, pois a música adquire muito mais ênfase do que o discurso. Já com Eurípides, conforme o filósofo argumenta no decorrer da obra, ocorre a racionalização da tragédia, cuja música deixa de ser protagonista, dando lugar ao discurso. Em outras palavras, o herói deixa de ser trágico e passa a ser dialético.

²⁵ Neste ponto, acompanhamos a interpretação de Rosa Maria Dias: “Apolo é o princípio de individuação, é o princípio de luz que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador que, tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra. Dá forma às coisas, delimitando-as com contornos precisos, fixando seu caráter distintivo e determinado, seu sentido individual, modelando o movimento de todo elemento vital, imprimindo a cada um a cadência – a forma do tempo –. Apolo impõe ao devir uma lei, uma medida” (1997, p.14).

dionisíaco, sem essa proteção do véu apolíneo, leva o humano a sua própria aniquilação²⁶. Portanto, o triunfo da tragédia é conseguir encobrir com o véu apolíneo o impulso dionisíaco para, por meio da música manifestada pelo coro, romper o véu, atingindo o êxtase dos espectadores, sem com isso causar a própria destruição.

Todo este jogo entre apolíneo/dionisíaco descrito por Nietzsche em sua primeira obra desemboca numa “metafísica de artista”²⁷, uma espécie de conhecimento pelo qual os membros envolvidos no espetáculo adquirem uma sabedoria que é trágica. Tal sabedoria permite alcançar, de maneira lúdica e artística, o âmago dos entes, visando a afirmá-los integralmente, apesar de seu caráter transitório e efêmero²⁸.

O próprio Nietzsche reconhece mais tarde o equívoco da postulação da metafísica de artista dentro de seu pensamento, atingindo-a na sua base, na sua forma, inviabilizando qualquer possibilidade de tal formulação. Por outro lado, não há como escamotear que na questão de seu conteúdo há várias imagens que ajudam a reconhecer, principalmente no que diz respeito à figura dionisíaca, temáticas acerca do nosso problema: a sabedoria trágica. A figura de Sileno, sem dúvida, é uma delas.

O semideus companheiro de Dioniso, Sileno, era considerado um grande sábio. Suas características eram: um velho careca, com nariz chato e arrebitado e que vivia nos bosques completamente embriagado, e apenas neste estado ele dizia a verdade. Passava todo tempo dançando e cantando. Segundo relatos de uma lenda antiga, Midas, rei da Frígia, que na mitologia ficou conhecido por transformar em ouro os objetos nos quais tocava, utilizou de todos os meios cabíveis para capturá-lo e, após muitas tentativas, o rei conseguiu finalmente aprisioná-lo. Sua primeira atitude foi embriagá-lo para perguntar ao “sábio” qual dentre a totalidade das coisas é a melhor e a mais preferível para o homem. O preceptor de Dioniso se negava a responder, até que, forçosamente, abrindo um grande sorriso amarelado, decidiu

²⁶ Nietzsche descreve o impulso dionisíaco atuando isolado duas vezes. Primeiramente por meio do mito pré-olímpico, que possuía a soberania dos deuses Titãs que, segundo Nietzsche, representava escuridão, trevas e desmotivação pela vida. E, depois, no auge da cultura grega, na época olímpica, só que por meio dos bárbaros, através dos coros báquicos ao deus Dioniso que, segundo Nietzsche, começaram na Ásia menor, passando pela Babilônia e chegando até Sáceas: um povo cita que periodicamente passava cinco dias festejando, havendo total licença sexual e rompimento de castas sociais (o rei passa a ser escravo e o escravo passa a ser rei).

²⁷ Doze anos após o lançamento de *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche redigiu um novo prefácio para a obra, intitulado de *Ensaio de autocrítica*, no qual o autor diz que seu livro está “cheio de inovações psicológicas e de segredos de artistas, com uma metafísica de artista no plano de fundo” (*GT/NT*, Tentativa de autocrítica, §2).

²⁸ Postura que se opõe radicalmente à interpretação de Aristóteles sobre a tragédia, que serviu de paradigma por vários séculos. O filósofo grego associa o efeito trágico ao conceito de *catarse* (ou *kátharsis*), que na linguagem utilizada na medicina grega designa purgação, purificação. Aristóteles também impregna um efeito moral para o conceito. Nietzsche, como dirá em *Ecce Homo*, interpreta a tragédia sempre como afirmação irrestrita da vida, sem isolar seu lado problemático, e “*não* para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles.” (*EH/EH*, O Nascimento da Tragédia, §3).

responder à pergunta da Majestade: “Estirpe miserável efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (*GT/NT*, §3).

Esta é a famosa “sabedoria de Sileno” descrita por Nietzsche em sua obra inaugural. Tom pessimista sem dúvida, mas revela algo que para o filósofo alemão é irrefutável: o homem descrito como “estirpe miserável e efêmera, filho do acaso e do tormento”. Ou seja, a partir desta premissa Nietzsche assume o caráter doentio²⁹, caótico e transitório da existência.

Não há como negar que o filósofo encontra-se não apenas bebendo água da fonte wagneriana, mas também na de Schopenhauer, que vislumbra, sob a nomenclatura kantiana coisa-em-si/fenômeno, o caráter cruel da essência do mundo, afirmando que o homem está condenado ao sofrimento³⁰. Porém, para Nietzsche, a arte teria o papel de representar tal sofrimento que se encontra no cerne de todas as coisas, não para negá-lo, como propõe Schopenhauer, mas para ser afirmado e partilhado dentro da própria dinâmica da existência, sem, em hipótese alguma, buscar fugas ascéticas³¹. Este acaba sendo um passo fundamental para a compreensão da sabedoria trágica contida em *O nascimento da tragédia*.

²⁹ Esta esfera doentia perpassa toda obra nietzschiana. Na *Genealogia da moral*, por exemplo, ela servirá de condição para a emergência do ideal ascético: “O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem. [...] Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*” (*GM/GM*, III, §28) .

³⁰ Schopenhauer é claro ao afirmar a contradição de uma vida feliz: “Verifica-se uma completa contradição em querer viver sem sofrer, contradição que também se anuncia com frequência na expressão corrente ‘vida feliz’” (2005, p.147).

³¹ Sobre a originalidade de Nietzsche em sua primeira obra, há uma discussão demasiado ampla. Duas importantes interpretações demonstram tal inquietude perante o tema. Michel Haar interpreta que já em *O Nascimento da tragédia* Nietzsche não opera com uma dualidade metafísica, sendo Apolo/Dioniso as formas distintas de desvelar como o mundo nos aparece sem haver nenhuma essência por trás, rompendo radicalmente com a filosofia de Schopenhauer. É certo que, analisando os fragmentos póstumos da época de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche assume uma caracterização da Vontade que se contrapõe ao seu mestre, mas Haar afirma que já na obra publicada Nietzsche, nas entrelinhas, traz sua originalidade: “(...) o essencial da tentativa nietzschiana encontra-se já presente de forma oculta, impensada e encoberta, neste primeiro livro que Nietzsche não cessará de repensar, de defender e, enfim, de cumprir: *O Nascimento da tragédia*” (1993, p. 23). Heidegger, por outro lado, argumenta que “é somente nos anos entre 1880 e 1883 que Nietzsche encontra a si mesmo, isto é, que ele se descobre como pensador: ele encontra sua posição fundamental no todo do ente e, com isso, a origem determinante de seu pensar” (2007, p.10). Ou seja, Heidegger interpreta que Nietzsche, antes da postulação do conceito vontade de potência, que define o ente enquanto ente, se encontra inserido em conceitos da tradição filosófica alemã, sem ser original. Na nossa interpretação, tanto a interpretação de Haar, quanto a de Heidegger não devem ser tomadas ao pé da letra. Sem dúvida, Nietzsche trabalha com a nomenclatura schopenhaueriana na obra publicada, e a verdadeira razão de se colocar numa postura que vai contra a doutrina de seu “educador”, como o faz nas anotações privadas, e não as assumir quando publica a obra, entendemos que são questões condenadas a ficar sem respostas. Por outro lado, a postura heideggeriana também não condiz com o que Nietzsche anuncia. A arte enquanto afirmação irrestrita, o impulso dionisíaco como reflexo da dinâmica da existência, faz com que o Nietzsche d’*O nascimento da tragédia* seja chamado “pensador”, isto é, mesmo sob a influência explícita de Schopenhauer, já ali contém certa originalidade filosófica e, além disso, é plantada a semente de sua postulação filosófica tardia.

De volta ao *Ecce Homo*, dando seqüência ao enunciado de Nietzsche de que antes dele não houve a “transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” justamente por não ser levada em conta a sabedoria trágica, o pensador relata:

Procurei em vão por indícios dela [sabedoria trágica] inclusive nos grandes gregos da filosofia, aqueles dos dois séculos antes de Sócrates. Permanece-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem disposto do que em qualquer outro lugar (*EH/EH*, o nascimento da tragédia, §3).

Não resta dúvida de que esta busca feita por Nietzsche nos filósofos anteriores a Sócrates encontra-se em seu ensaio, que só veio a público postumamente, intitulado *A filosofia na era trágica dos gregos*. Ali Nietzsche faz a separação da filosofia grega não no formato pré-socrático/pós-socrático, mas sim entre pré-platônico/pós-platônico. Postura justificada pelo filósofo devido ao nível de originalidade³² encontrado nos pensadores que antecederam Platão. Assim sendo, da filosofia de Platão em diante, para Nietzsche, constitui-se um jogo de apropriações e sínteses das concepções filosóficas dos pensadores pré-platônicos:

O próprio Platão constitui a primeira e grande personagem mista, tanto em sua filosofia quanto em sua personalidade. Em sua doutrina das idéias, elementos socráticos, pitagóricos e heraclitianos acham-se unidos: por isso, ela não é um fenômeno tipicamente puro. Também como homem Platão mistura os traços de Heráclito, auto-suficiente e reservado, de Pitágoras, melancolicamente compassivo e legislativo, bem como os traços de Sócrates, dialético conhecedor de almas. Todos os filósofos posteriores constituem tais personalidades mistas (*PHG/FT*, §2).

Conforme anunciado em *Ecce Homo*, é a leitura nietzschiana de Heráclito que assume lugar de destaque no ensaio. O pensador de Éfeso é interpretado como aquele que “iluminou com um relâmpago divino” (*PHG/FT*, §5) o problema do vir-a-ser de Anaximandro, assumindo-o de maneira radical. Para Anaximandro, há algo que é condição para o vir-a-ser: o *Apeíron*, do qual todas as coisas são geradas e para onde todas retornam conforme a dinâmica do próprio tempo. Nietzsche, ainda sob influência schopenhaueriana e, conseqüentemente, kantiana, interpreta o *Apeíron* de Anaximandro como o “indeterminável”, impossibilitando qualquer conhecimento representativo, exatamente por se encontrar fora do

³² Nietzsche admite a dificuldade de reconhecer a mais radical originalidade dos pensadores pré-platônicos, enxergando influências orientais nestes pensamentos. Porém, para o pensador, seus méritos estão justamente em enriquecer tal influencia teórica dos mestres do Oriente: “Por certo, foi um espetáculo fantástico quando aproximaram os supostos mestres do oriente dos possíveis aprendizes da Grécia, trazendo à tona, aí então, Zoroastro ao lado de Heráclito, os hindus ao lado dos eleatas, os egípcios ao lado de Empédocles ou até mesmo Anaxágoras entre os judeus e Pitágoras entre os chineses” (*PHG/FT*, §1).

tempo e do espaço. Assim, Anaximandro interpreta que a vida, o vir-a-ser, deve ser julgado como um erro, colocando a culpa na origem da existência, pois ela não deveria ter ocorrido.

Heráclito primeiramente almeja negar por completo o *Apeíron*. Para tal empreendimento, o pensador de Éfeso não assume a mesma estratégia de Anaximandro: ao invés de leis lógicas, Heráclito utiliza a força do pensamento intuitivo. “Como sua propriedade magnífica, Heráclito possui a mais elevada força da representação intuitiva” (*PHG/FT*, §5), afirma Nietzsche. Ao negar o *Apeíron*, Heráclito assume integralmente a postura dinâmica do mundo, livrando-se da postura metafísica que separa “um mundo físico de um mundo metafísico” (*PHG/FT*, §5). Decisão que possibilita algo muito maior: a negação do próprio ser³³.

Para justificar o vir-a-ser, sem que este esteja sustentado pelo ser, Heráclito anuncia a luta entre duas qualidades opostas como a condição para o seu surgimento. Essa luta permeia toda a existência, sem, com isso, ter um início ou um fim: a transitoriedade passa a ser eterna:

Heráclito logrou isto por meio de uma observação acerca da própria procedência de todo o vir-a-ser e perecer, que ele compreende sob a forma de polaridade, como o desmembramento de uma força em duas atividades opostas e qualitativamente diferentes, mas que se esforçam por sua reunificação. Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários; e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro (*PHG/FT*, §5).

Com a luta assumindo um papel privilegiado no vir-a-ser, Heráclito supera mais uma vez a doutrina de Anaximandro no tocante à noção de justiça. Se, para Anaximandro, a existência equivale à culpa, para Heráclito a aceitação da luta como fundamento para a própria dinâmica da vida representa a presença e atuação da própria justiça no mundo, não buscando justificação para além dele, nem culpá-lo de antemão³⁴: “(...) a luta segue pela eternidade. Tudo se dá de acordo com esse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna”, afirma Nietzsche, relatando que Heráclito “concebe o conflito como contínuo reinado de uma justiça unitária, severa e ligada a leis eternas” (*PHG/FT*, §5).

A luta, na concepção de Nietzsche, passa a ser lapidar para a compreensão da própria cultura grega. Na obra contemporânea aos primeiros escritos: *Cinco prefácios para cinco*

³³ Ao afirmar o vir-a-ser e deixar de opor o mundo físico a um metafísico, para Nietzsche, Heráclito “não podia mais ser impedido de empreender uma audácia bem maior da negação: ele denegou, em linhas gerais, o ser” (*PHG/FT*, §5).

³⁴ Heráclito, no fragmento 53, discorre: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor, a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres”. Para as citações dos fragmentos de Heráclito usaremos a tradução de Emmanuel Carneiro Leão, que se encontra na obra *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*.

*livros não escritos*³⁵, no quinto e último capítulo intitulado *A disputa de Homero*, o filósofo alemão aponta, através de Hesíodo, duas Éris representantes da luta. Uma é considerada boa e a outra má. A boa Éris é aquela que estimula o grego para a disputa limpa, leal, visando sempre à superação, enquanto a má Éris incita a luta desleal e degeneradora. Mas o ponto que chama maior atenção são as qualidades da boa Eris, que diferem radicalmente das qualidades consideradas virtuosas a partir, principalmente, do cristianismo:

Hesíodo, que aponta uma Éris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa. O grego é invejoso e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica (CV/CP, “A disputa de Homero”)³⁶.

Em Heráclito, portanto, Nietzsche identifica um aliado, num primeiro momento, pela concepção da luta como atuação onipresente da justiça neste mundo. A luta é identificada como a lei que expressa em qualquer ocasião a necessidade de todo existir. Num segundo momento, através da imagem das duas Éris de Hesíodo, a manifestação e afirmação desta luta, assumindo-a cosmologicamente como algo frutífero e ascendente dentro da cultura, pois sempre assume como foco principal a superação. Postura que acarreta uma concepção trágica da existência.

Como vimos até o momento, em *O nascimento da tragédia*, identificam-se aspectos trágicos que podem ser representados através da sabedoria de Sileno, como o caráter doentio do homem e do aspecto caótico da existência. Em *A filosofia na era trágica dos gregos*, na interpretação nietzschiana de Heráclito, surgem dois pontos capitais para entender a sabedoria trágica: a negação do ser, ou seja, a negação de todo tipo de pensamento que estipula uma unidade que sirva de alicerce para a multiplicidade; e o conceito de luta, que além de não ter trégua, é condição para a dinâmica do vir-a-ser: “A própria luta dos seres múltiplos é a própria justiça! E, em geral, o uno é múltiplo” (PHG/FT, §6). Em outras palavras, sem luta não há vida. E, além disso, como visto em *A disputa de Homero*, a luta serve como exercício de elevação da própria cultura.

³⁵ A obra contém a seguinte dedicatória: “Para a senhora Cosima Wagner: em homenagem cordial e como resposta a perguntas feitas em conversas e cartas, estas linhas escritas com prazer nas festas de 1872”.

³⁶ Ainda em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche, ao constatar a importância do conceito de luta e de justiça no pensamento de Heráclito, enfatiza: “Apenas um grego estava apto a descobrir essa representação como o fundamento de uma cosmodicéia; trata-se da boa Éris de Hesíodo transfigurada em princípio cosmológico, o pensamento da disputa do grego individual, bem como do estado grego, transposto dos ginásios e das palestras, dos *agōnoi* artísticos, da peleja dos partidos políticos e das cidades entre si, para aquilo que há de mais universal, de sorte que, agora, a engrenagem do cosmo move-se nele” (PHG/FT, §5).

Em 1878, no entanto, acontecem mudanças paradigmáticas no pensamento de Nietzsche. Com a obra *Humano, demasiado humano*, primeira escrita no estilo que o consagrou, os aforismos³⁷, o autor desvencilha-se das idéias expostas em seu primeiro livro. Tal mudança é descrita por Nietzsche num apontamento privado da época, muito esclarecedor:

Quero expressamente declarar aos leitores de minhas obras precedentes que abandonei as posições metafísico-estéticas que aí dominam essencialmente: elas são agradáveis, mas insustentáveis. Quem se permite falar prematuramente em público é em regra forçado a se contradizer publicamente logo após (*Fragmento póstumo* 23 [159] de 1876 – inverno 1877/1878).

Com o abandono de suas “posições metafísico-estéticas”, o impulso dionisíaco, junto com o apolíneo, praticamente desaparece de seus escritos. As concepções wagnerianas e schopenhauerianas perdem o lugar de destaque. Nietzsche, lucidamente, vai desvencilhando-se da dualidade kantiana coisa-em-si/fenômeno presente em seus primeiros escritos. Em *A gaia ciência*, o autor revela sua definição de aparência, distanciando-se da tradição:

O que é agora para mim a aparência? Verdadeiramente não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? (...) Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega a ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo fátuo, dança de espíritos e nada mais (*FW/GC*, §54).

Afirmando que a aparência é “aquilo mesmo que atua e vive” não estaria Nietzsche apenas invertendo a dualidade metafísica, sem superá-la? Partindo do aforismo acima, a impressão que dá é que sim. Mas olhando mais de perto o conjunto geral deste “segundo período” nietzschiano, é certo que tal afirmação não se concretiza tão facilmente.

Com relação à arte, perde o privilégio de ser a via de justificação da existência. No aforismo 107 de *A gaia ciência*³⁸, Nietzsche desloca explicitamente a tese de seu primeiro livro ao afirmar que

Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir-a-ser – então cremos carregar uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço. **Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável**³⁹, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno.

³⁷ Sobre a mudança teórica e também no estilo, Nietzsche na época é claro: “Corrigir o estilo – isso significa corrigir o pensamento!” (*AS*, §131).

³⁸ O aforismo possui o título *Nossa derradeira gratidão para com a arte*.

³⁹ Grifo em negrito nosso.

Outro passo fundamental neste amadurecimento conceitual de Nietzsche é que a existência deixa de ser imperfeita, como na “sabedoria de Sileno” que pronunciava que o melhor para o homem “é não ter nascido, não *ser, nada ser*”. O vir-a-ser começa a receber o estatuto de inocência, por isso devemos ficar “orgulhosos e infantis”, por isso a vida não precisa mais ser justificada, apenas suportável. É certo que, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche, aproximando-se de Heráclito e distanciando-se de Anaximandro, já dava indícios desta concepção. Por outro lado, a inocência do vir-a-ser só adquirirá maior rigor conceitual no pensamento tardio do pensador⁴⁰.

No aforismo 99 de *A gaia ciência*⁴¹, Nietzsche pronuncia-se explicitamente sobre seu distanciamento de Schopenhauer, chamando seu pessimismo de vício e excesso: “[...] estes e outros *excessos* e vícios do filósofo [Schopenhauer] são sempre aceitos em primeiro lugar e transformados em artigos de fé: – pois vícios e excessos são imitados mais facilmente e não requerem um longo treino” (*FW/GC*, §99). Neste mesmo aforismo Nietzsche ironiza Wagner por estar carregado destes vícios e excessos schopenhauerianos, caindo num anti-semitismo e defendendo o cristianismo. Nietzsche constata a contradição de Wagner argumentando que “Schopenhaueriano é o ódio de Wagner com relação aos judeus, em relação aos quais não consegue ser justo: pois os judeus são os inventores do cristianismo” (*FW/GC*, §99). Assim, Nietzsche desvencilha-se gradativamente de seus mestres, buscando ser mestre de si mesmo. A partir deste aforismo, Nietzsche chegou a pensar que jamais tocaria no assunto novamente, como escreve numa carta de 20/08/1882, antes da publicação da *Gaia ciência*, a seu amigo e editor⁴² Peter Gast:

Também sobre *Schopenhauer* expressei-me de modo mais claro (talvez jamais retorne a ele e a Wagner, tive agora que firmar minha relação com minhas opiniões anteriores, pois afinal sou um *mestre* e tenho o dever de dizer onde permaneço *idêntico* a mim mesmo e onde me tornei um *outro*).

Jörg Salaquarda, em seu artigo *A última fase de surgimento de A gaia ciência*, faz um estudo minucioso dos manuscritos desta obra, relatando que Nietzsche se debruçou incansavelmente sobre os aforismos 99 e 107. Neles estão inúmeras correções e, até, reformulações, ressaltando a importância que Nietzsche dera aos pensamentos ali expressos. É

⁴⁰ Aprofundaremos mais a questão no segundo tópico do presente capítulo.

⁴¹ O aforismo possui o título *Os seguidores de Schopenhauer*.

⁴² Na verdade, Peter Gast ajudava nas correções ortográficas e, às vezes, de conteúdo dos manuscritos de Nietzsche.

claro que no decorrer da obra nietzschiana, Wagner e Schopenhauer serão constantemente invocados, sobretudo para criticá-los. Salauarda relata assim tal postura:

Com a suposição que jamais novamente iria retornar a Schopenhauer e Wagner, Nietzsche se enganou fundamentalmente. Ambos o ocuparam até o final, principalmente Wagner. Contudo, no aforismo 99 de nosso escrito, ele formulou pela primeira vez a perspectiva decisiva, na qual ele perseverou desde então: as duas estrelas-guia de sua juventude teriam sido naturezas discrepantes, o que neles era grande e indicador de futuro, Nietzsche tê-lo-ia conservado e desenvolvido, seus erros e faltas, ele os teria superado (1999, p.91).

É somente a partir de *Assim falou Zaratustra* (1883), que o pensamento de Nietzsche adquire maturidade e uma maior autonomia. Nesta “terceira fase”, o pensamento acerca do trágico volta a aparecer, ou seja, o dionisíaco ressurgue com uma nova carga semântica, não necessitando mais do apolíneo. Assim, entendemos que não é possível interpretar a filosofia tardia de Nietzsche a partir do par apolíneo/dionisíaco devido ao contexto argumentativo em que se encontra o filósofo. A nosso ver, além de Nietzsche não operar com uma metafísica de artista, também abandona o conceito apolíneo pelo fato de o dionisíaco não precisar mais dele, ou seja, o dionisíaco no terceiro período nietzschiano não necessita da máscara apolínea para ser afirmado. Como veremos, o filósofo utilizará as noções de eterno retorno e, principalmente, de *amor fati*, para ocupar o lugar deixado pelo impulso apolíneo.

Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, não divide em fases o pensamento de Nietzsche, mas pensa-o num todo. Nesta obra o filósofo francês apresenta cinco teses interessantes para o abandono ou transformação do conceito de dionisíaco anunciado por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* para o anunciado em seus escritos finais:

a) O Dioniso interpretado nas perspectivas da contradição e da sua solução será substituído por um Dioniso afirmativo e múltiplo; b) A antítese Dioniso-Apolo esbater-se-á em proveito da complementaridade Dioniso-Ariadne; c) A oposição Dioniso-Sócrates será cada vez menos suficiente e preparará a oposição mais profunda Dioniso-Crucificado; d) A concepção dramática da tragédia dará lugar a uma concepção heróica; e) A existência perderá o seu caráter ainda criminoso para tomar um caráter radicalmente inocente (DELEUZE, 2001, p. 36).

Entendemos que essas cinco teses de Deleuze sobre a mudança conceitual acerca do dionisíaco condiz com o processo filosófico de Nietzsche. É lícito sempre deixar clara a caracterização que o filósofo francês atribui a Nietzsche: um anti-dialético por excelência⁴³. Assim, os embates Dioniso/Apolo, Dioniso/Sócrates e Dioniso/Crucificado não devem ser

⁴³ “A filosofia de Nietzsche possui um grande alcance polêmico; forma uma anti-dialética absoluta, propõe-se denunciar todas as manifestações que encontram na dialética um último refúgio” (DELEUZE, 2001, p.289).

entendidos de maneira dialética, mas, segundo Deleuze, de maneira que negue a dialética: “A oposição de Dioniso ou de Zaratustra a Cristo não é uma mera oposição dialética, mas oposição à própria dialética: a afirmação diferencial contra a negação dialética, contra qualquer niilismo e contra essa forma de niilismo” (2001, p. 27-28). A anti-dialética de Nietzsche seria sinônimo de trágico, ou seja, enquanto o dialético diz “não”, o trágico diz um supremo “Sim”.

Lebrun, em seu artigo *Quem era Dioniso?*, também mapeia o percurso nietzschiano do conceito dionisíaco, privilegiando o aspecto estético deste. O comentador francês argumenta que a crítica de Nietzsche à metafísica após *Humano demasiado humano* permeia-se através da inversão do platonismo, caracterizando o papel da arte nesse embate, concluindo que o artista dionisíaco da primeira fase de Nietzsche se encontra preso nas malhas da metafísica, e o artista dionisíaco da última fase converte-se num radical opositor desta concepção. Outra diferença relatada por Lebrun é que o Dioniso de *O nascimento da tragédia* é essencialmente romântico, devido às influências de Nietzsche, ao passo que o Dioniso dos últimos escritos surge com uma essência clássica. Tal análise de Lebrun justifica-se quando Nietzsche em sua “terceira fase” anuncia Homero, Horácio e Petrônio como seus aliados. Portanto, o Dioniso clássico estaria ligado não só à cultura grega, mas também romana, visto que Nietzsche em seus últimos escritos, principalmente em *O anticristo*, parece ter encontrado no Império romano os pressupostos necessários para uma cultura elevada. No entanto, Lebrun não se aprofunda no aspecto filosófico do dionisíaco, mantendo-se apenas com o esteticismo, associando e diagnosticando a obra artística com as condições fisiológicas de seu criador. Entendemos que com o dionisíaco Nietzsche quer ir além das questões estéticas, que não deixa de ter sua importância, e atribuí-lo filosoficamente, como noção que representa a dinâmica do mundo em sua efetividade.

O certo é que, com os pensamentos de *Assim falou Zaratustra*, as questões filosóficas são mais aprofundadas e decisões mais radicais são tomadas. Nietzsche produz uma filosofia livre de qualquer fundamento metafísico, visando à criação de novos valores que sirva de condição para a afirmação da efetividade e superação do próprio homem. Orientado por noções decisivas em seu pensamento, como eterno retorno, vontade de potência, genealogia, niilismo, perspectivismo e *amor fati*, o filósofo alemão propõe uma nova concepção de mundo, uma concepção que dividirá a história da filosofia, colocando o nome de Nietzsche no estreito circuito dos grandes pensadores. E com relação à nossa questão, a sabedoria trágica, como situá-la no contexto tardio do percurso filosófico de Nietzsche? Como pensá-la sem estar fundamentada numa metafísica de artista? E como fica a interpretação acerca de

Heráclito? Questões relevantes para podermos falar de pensamento trágico e da filosofia dionisíaca.

A sabedoria trágica se faz presente por toda produção final de Nietzsche. Na *Genealogia da Moral*, quando o filósofo salienta que “Não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo⁴⁴” (*GM/GM*, I, §13), quer dizer que toda postulação de verdades fixas e eternas não passa de ilusões e, ao afirmar que tudo é ação, é radicalizada a noção de transitoriedade, caos e de luta da vida, não havendo nada além ou aquém, não havendo átomos⁴⁵, não havendo um sujeito autônomo com faculdades *a priori*, não havendo mais nem sequer causalidade. Assim, livre dos pressupostos metafísicos, cristãos e científicos, Nietzsche concebe uma postura trágica, livre de qualquer essência que a justifique, não necessitando de impulsos estéticos, fundamentados metafisicamente, para afirmar a vida. A vida, além de não precisar ser justificada, não necessita ser conhecida, apenas vivida em sua completude, em sua transitoriedade, visando sempre à sua superação.

Tudo ser ação representa também um pensamento acerca do vir-a-ser, caindo novamente em Heráclito. O filósofo de Éfeso recebe ainda um lugar de destaque no pensamento nietzschiano. Em *O crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche, ao criticar veementemente o mau uso da razão pelos filósofos, vê na figura de Heráclito uma idiosincrasia: “ponho de lado, com grande reverência, o nome de Heráclito” (*GD/CI*, A razão na filosofia, §2). É importante salientar um ponto em que Nietzsche não acompanha Heráclito. Na visão do filósofo alemão, o pensador de Éfeso rejeita os sentidos por trazerem mendazmente noções como de unidade e de solidez, cabendo à razão corrigir este suposto “erro”. Para Nietzsche, o que acontece é o contrário, ou seja, os sentidos não mentem, e sim a razão que, mal utilizada, duplica o mundo, ou seja, cria um suposto mundo fixo e imutável. Porém, Heráclito mais uma vez é aclamado pela negação radical da noção de ser:

A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O “mundo aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas *acrescentado mendazmente...* (*GD/CI*, A razão na filosofia, §2).

⁴⁴ “A ação é tudo”, em alemão *Das Thun ist Alles*. É importante que Nietzsche descreve o termo “tudo” (*Alles*) com letra maiúscula, referindo-se como substantivo, e não como um simples advérbio. Portanto, ao afirmar que tudo é ação, o filósofo alemão trata do mundo em sua totalidade, no estilo do pensador pré-socrático Tales, que anuncia que “tudo é água”. Compreendendo deste jeito, esta proposição nietzschiana se torna ainda mais paradigmática dentro de seu pensamento.

⁴⁵ Cf. *Fragmento póstumo* 1 [32] de outono de 1885/primavera de 1886, no qual Nietzsche compara a alma com o átomo, afirmando que a noção de átomo provém da noção de alma.

A interpretação nietzschiana do vir-a-ser de Heráclito, contudo, também se altera nos últimos textos de Nietzsche. Se outrora Nietzsche concebia a luta de Heráclito como “desdobramento de uma força em duas ativas qualitativamente diferentes” (*PHG/FT*, §5), agora a concebe como um jogo, sempre múltiplo, em que não se diferenciam por suas qualidades. O resultado da luta está vinculado ao *quantum* de potência das multiplicidades de forças, na qual não há nenhuma finalidade a ser cumprida, não há um fim a ser alcançado, um ideal a ser atingido, um paradigma universal a ser obtido e, logo, um único caminho a ser seguido. A luta múltipla livra a vida de qualquer pensamento teleológico. Outro aspecto que Nietzsche concebe diferentemente é a questão da harmonia dos opostos. O filósofo alemão, ao radicalizar a luta múltipla e sem trégua, necessariamente inviabiliza qualquer forma de harmonia entre os impulsos. A luta múltipla permeia todo existente, até mesmo as hierarquias bem logradas.

Nesta concepção do vir-a-ser, a transitoriedade passa a ser eterna. Mesmo que todos os entes encontrem inevitavelmente a finitude, a eternidade seria exatamente a constante criação de novas formas, que surgem do interminável dilaceramento daquilo que perde sua vitalidade. Assim, a sabedoria trágica, fundamental para a “transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” é um pensamento que compreende e afirma a finitude⁴⁶, sem nenhum resquício ascético. Assim, é também um pensamento sobre o vir-a-ser, cuja luta é constante, sem início e final, não almejando, em hipótese alguma, a paz. Aceita a própria luta como responsável para qualquer instauração de mundo. É também um pensamento que não cai em armadilhas metafísicas, pois não duplica o mundo, ou seja, não postula uma unidade, um ser, uma essência em detrimento da aparência. Tal postura metafísica, para Nietzsche, resulta na negação da vida.

Se nos primeiros textos Nietzsche descreve a psicologia do trágico, é nos últimos que a sabedoria trágica adquire aprofundamento radical, pois se desvencilha da metafísica de artista. Porém, a ruminação inicial do pensador alemão, sem dúvida, é chave para a compreensão de seu pensamento tardio: “A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e de força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico* (*tragischen Gefühls*)” (*GD/CI*, O que devo

⁴⁶ Cf. Azeredo em seu artigo *O pathos afirmativo de Nietzsche*: “Uma tal transposição tem implicações profundas, já que se trata, por um lado, de extrair de uma total gratuidade conferida ao mundo e ao homem um redimensionamento de ambos e, por outro, de expressar, através de uma filosofia que diz não às interpretações precedentes, uma suprema afirmação” (2003, p.83). A dificuldade desta interpretação é a incompatibilidade em situar a afirmação negando todas as interpretações anteriores. Para Nietzsche, se há luta, há necessidade de adversário, não se pode simplesmente negá-lo, pois, deste modo, não se criaria antagonismos.

aos antigos, §5). É evidente, assim, que para Nietzsche denominar-se o primeiro filósofo trágico, seu pensamento atingiu as entranhas da vida como nunca outro haveria feito antes, celebrando seu caráter transitório, caótico e finito. Por isso, só podemos falar de filosofia dionisíaca estando amparados pela sabedoria trágica, que é um conhecimento dado através da intuição, ou melhor, da vivência, e não de forma inteligível. A vida é compreendida como um rio de Heráclito, em que entramos apenas uma vez, sendo necessário jogar com cada momento, pois não há nada fora de seu fluxo⁴⁷: a ação é tudo. Por isso, Nietzsche considera a sabedoria trágica, com todas suas características, como condição para a transposição do dionisíaco num estatuto filosófico totalmente livre da metafísica. Sem dúvida, não se trata de uma sabedoria de cunho racionalista, seria antes uma postura (sem cair no âmbito ético⁴⁸) perante a esfera contraditória que permeia a existência, visando sempre à sua afirmação para, por meio do jogo entre criação e destruição que permeia a luta, atingir a superação. Nietzsche afirmará que é o primeiro filósofo trágico, com Heráclito sendo quem chegou mais perto de tal perspectiva, pois

A afirmação do *fluir e do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir-a-ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que é mais aparentado entre o que até agora foi pensado (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, §3).

Com o esclarecimento da sabedoria trágica que concebe o mundo como luta sem trégua, como criação e destruição contínuas, tal como o *vir-a-ser* heraclitiano, que encarna a máxima “tudo é ação”, inviabilizando a paz, impossibilitando a postulação de parâmetros fixos e imutáveis; cabe-nos, agora, dar o passo a seguir: tratar da noção de jogo, aspecto de suma importância do pensamento de Nietzsche, que se encontra intimamente relacionada com a sabedoria trágica. Em outras palavras, jogar se torna o ato supremo num mundo no qual “a ação é tudo”.

1.2 A NOÇÃO DE JOGO NO PENSAMENTO TRÁGICO DE NIETZSCHE

A compreensão filosófica nietzschiana do mundo, como vimos até aqui, a partir da obra *Assim falou Zaratustra*, é de um fluxo e refluxo contínuo, sem qualquer parâmetro

⁴⁷ Em alguns fragmentos, Heráclito relata: “Para os que entram no mesmo rio, afluem sempre outras águas; mas do úmido exalam também os vapores” (Frag.12). “No mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos.” (Frag. 49a) “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” (Frag.91).

⁴⁸ Lembremos que Nietzsche não propõe um conjunto de regras que sirvam de norteamento das ações humanas, de maneira universal, com o intuito de melhorar ou corrigir estas ações no sentido de domesticar os impulsos instintivos para a conservação da existência.

fixo, imóvel. Ou seja, o mundo é concebido como puro vir-a-ser, não havendo um ser, um algo em si o sustentando. Não há uma hierarquia que privilegia uma essência em detrimento da aparência, formando uma “oposição de valores”⁴⁹. Nessa forma de pensar o mundo, que Nietzsche denomina de sabedoria trágica e que elimina tal oposição, torna-se inevitável a demanda de certas conseqüências. Primeiramente, o caráter teleológico da existência é suprimido. A vida perde radicalmente qualquer finalidade a ser alcançada, logo perde-se também a crença em algum ideal a ser atingido, um paradigma universal de valores a ser obtido e a possibilidade de seguir apenas um único caminho rumo ao progresso. A própria noção de progresso, ou de melhoramento, tal como a de causalidade, são invalidadas pelo pensador alemão. Portanto, a transitoriedade é o único aspecto que passa a ser eterno, e todos os entes que compõem essa transitoriedade estão fadados à aniquilação, à finitude. O eterno representa justamente que não há um ponto de partida e outro de chegada para a dinâmica mundana, possibilitando sempre o surgimento do novo a partir dos entes que interminavelmente perdem sua vitalidade.

Postura que assume o caráter trágico da existência. No entanto, para a construção conceitual de uma filosofia trágica, Nietzsche reivindica a afirmação irrestrita de tal dinâmica, escapando, assim, de qualquer forma de negação ou, melhor dizendo, de *niilismo*, tal como relata o pensador: “o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos trágico*” (*EH/EH*, Assim falou Zaratustra, §1). Como afirmar, porém, sem restrições, o vir-a-ser que constantemente cria e destrói entes sem nenhuma correspondência com algo incorruptível que lhe sirva de sentido único, de verdade absoluta, que justifique o fluxo. Ou seja, já que não há uma essência, qual o sentido em nascer, crescer, sofrer, lutar, defender a si mesmo ou qualquer causa? Em suma, qual o sentido do existente, fundamental para que se possa afirmar de maneira máxima a vida?

Se a posição nietzschiana invalida qualquer possibilidade do homem seguir apenas um único caminho para a existência e, logo, a existência de algo absoluto, pois, segundo seu pensamento trágico e perspectivista, há sempre vários caminhos a serem trilhados, a multiplicidade, portanto, passa a ser critério fundamental para a constituição do mundo. A vida deixa de ter apenas um sentido e passa a ter uma pluralidade de sentidos⁵⁰. Deixa-se claro que, com esse pensamento, Nietzsche não inverte a dicotomia uno/múltiplo, mas, ao falar de multiplicidade dentro de sua perspectiva, já contém em si a superação da

⁴⁹ Cf. *JGB/BM*, §2: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições dos valores”.

⁵⁰ Cf. Deleuze relata: “A filosofia de Nietzsche não se compreende se não se tiver em conta o seu pluralismo essencial (...). O pluralismo é a maneira de falar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: único garante da liberdade no espírito concreto, único princípio de um violento ateísmo” (2001. p. 9).

dicotomia, que, aos seus olhos, custou muito caro para a tradição. Já em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche interpretava Heráclito como o pensador que impossibilitava tal dicotomia ao exclamar que “o uno é múltiplo” (PHG/FT, §6).

Ainda assim, porém, como é possível criar algum sentido que possibilite a suprema afirmação, mesmo não sendo o único? Através de uma leitura atenta dos textos nietzschianos, um conceito emana dando conta da problemática: a noção de “jogo” (*Spiel*): “o mundo é o *jogo* de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só nesse sentido é simultaneamente o múltiplo” (PHG/FT, §6)⁵¹. É necessário salientar, primeiramente, que a noção de jogo deve ser entendida filosoficamente, não havendo nenhum respaldo no jogo empírico, no qual sempre há vencedores e perdedores. A noção de jogo é justamente o que possibilita inserir sentido ao vir-a-ser, sentido que deve ser posto, criado, como em uma brincadeira, mas não se encontra aí desde sempre: é inventado a cada instante e necessita ser inventado. Ao inserir sentido, instauram-se, conseqüentemente, as regras do jogo, ou seja, na visão de mundo nietzschiana, não há valores pré-estabelecidos, seja metafísica ou religiosamente. Em suma, não há regras pré-estabelecidas. O mundo entendido como um jogo requer que o próprio homem crie as regras, ou seja, que avalie, interprete e postule perspectivas sobre o mundo. Portanto, a noção de jogo libera o caráter criativo do homem, devolvendo-lhe o direito de legislar sobre o mundo, mesmo sabendo que suas regras não são fixas e imutáveis, são cambiáveis, como a própria dinâmica do vir-a-ser. Na concepção metafísica e cristã, o homem é impossibilitado de postular regras, não havendo lugar para nenhuma espécie de jogo. Superar perspectivas significa criar novas regras. E jogar com elas significa assumir a si o risco referente à transitoriedade do mundo, não deixando para uma entidade divina. Na concepção nietzschiana, criar regras é necessário para não cair em pessimismo mórbido, ou em um ceticismo radical ou até mesmo num anarquismo. Ao criar regras, cria-se um limite, pois se instaura o que pode ser válido ou não. O diferencial deste limite é que é inscrito pelo próprio homem, sendo perfeitamente lícito que ele mesmo o supere, criando novas regras, novos limites que lhe permitam sempre buscar novas criações, novas perspectivas.

O historiador neerlandês Johan Huizinga escreveu uma importante obra, na qual remete-se somente à noção de jogo nas mais diversificadas culturas, intitulada *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Apesar de seu enfoque não ser o mesmo de

⁵¹ Lembramos que nesta parte d’*A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche tem suas atenções voltadas para Heráclito.

Nietzsche, ou seja, o autor não assume filosoficamente que o mundo e o agir humano configurem-se como um jogo⁵², ele nos dá bastantes elementos para melhor entendermos a noção de jogo dentro do pensamento nietzschiano. Primeiramente, Huizinga não desvincula a idéia de jogo com a de doação de sentido à ação: “No jogo existe alguma coisa ‘em jogo’ que transcende as necessidades imediatas e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa” (2008, p.4). Ora, se, para Nietzsche, não há um sentido que esteja fora do mundo, a noção de jogo vem exatamente preencher esse vazio, em outras palavras, é o jogo quem outorga sentido a todo agir humano, não mais Deus, Ser, essência ou substância. Em segundo lugar, o historiador também esclarece sobre a importância das regras dentro do jogo:

(...) as regras são um fator muito importante para o conceito de jogo. Todo jogo tem suas regras. São estas que determinam tudo que “vale” dentro do mundo temporário por ele circunscrito. As regras de todos os jogos são absolutas e não permitem discussão. Uma vez, de passagem, Paul Valéry exprimiu uma idéia das mais importantes: “No que diz respeito às regras de um jogo, nenhum ceticismo é possível, pois o princípio no qual elas assentam é uma verdade apresentada como inabalável”. E não há dúvida que a desobediência às regras implica a derrocada do mundo do jogo (HUIZINGA, 2008, p. 14).

Dentro do jogo, as regras são os limites, e, ao quebrá-las, quebra-se o jogo. É nesse sentido que as regras devem ser entendidas como “absolutas” dentro do pensamento nietzschiano. Ao jogar com o mundo joga-se com regras. A inovação do pensador alemão está na possibilidade de se postular novas regras, ou seja, elas são absolutas dentro de determinado parâmetro, dentro de uma perspectiva, isso não significa que elas são fixas, assim, elas são passíveis de ajustes, de mudanças, e até mesmo de supressão. Muitas modalidades esportivas, por exemplo, têm suas regras em algum momento modificadas para atender determinadas exigências, seja deixar o jogo mais justo, seja deixar mais atraente para o público que o assiste e assim por diante. Transpondo essas considerações para a filosofia, o que Nietzsche quer dizer é que o jogo é submetido a regras criadas pelo homem, e sempre que este cria novas regras, elas passam a ser o fio condutor do jogo, ou seja, do sentido da ação humana. Portanto, as regras são absolutas para o jogo, não significa que em si elas sejam absolutas, cabe ao homem superá-las, não para acabar com o jogo, mas para criar novas regras e continuar jogando peremptoriamente com o mundo, inserindo-lhe sentido.

⁵² Logo no prefácio, o historiador deixa claro que essa não é a sua proposta: “Seria mais ou menos óbvio, mas também um pouco fácil, considerar ‘jogo’ toda e qualquer atividade humana. Aqueles que preferirem contentar-se com uma conclusão metafísica farão melhor não lerem este livro” (HUIZINGA, 2008, prefácio). No final da obra, é retomada esta posição: “O jogo foi tomado em seu sentido imediato e cotidiano, e procuramos evitar o curto-circuito filosófico que consistiria na afirmação de que toda a ação humana é um jogo” (*Idem*, p. 234).

Sobre a noção de jogo, Nietzsche é enfático: “Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o *jogo*: este é como o indício de grandeza, um pressuposto essencial” (*EH/EH*, por que sou tão inteligente, §10). Nesta passagem torna-se explícita a importância conferida por Nietzsche à noção de jogo. No entanto, são poucos os comentadores que se debruçam diretamente sobre o tema dentro da obra de Nietzsche: Fink e Deleuze são exceções, dificultando a discussão sobre o conceito. Cabe-nos expor a problemática conforme emerge nos textos nietzschianos vinculando-o ao nosso problema central: a filosofia dionisíaca. Assim, o jogo, além de conferir sentido ao vir-a-ser, também é condição para a “grandeza” do homem, que, na linguagem nietzschiana, significa superação. Só o jogo delibera as potencialidades humanas, por isso é um “pressuposto essencial”. Sem essa dimensão, sem jogar, o homem fica preso à conservação e à acomodação. Em outras palavras, o homem se torna *décadent*.

Fink, no último capítulo de seu livro *A filosofia de Nietzsche*, aborda a questão do jogo vinculando-a diretamente com a noção de trágico, compreendendo que é o jogo cósmico que serve de paradigma para o jogo humano.

Em Nietzsche, o jogo humano [...] torna-se conceito-chave do universo, torna-se uma metáfora cósmica, isto não quer dizer que ele transporia acriticamente a constituição existencial do homem para o existente no seu todo, é precisamente o inverso que se verifica (FINK, 1988, p.204)

Por outro lado, Onate, em *Entre eu e si: ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*, partindo de análises de outros textos de Nietzsche, se contrapõe à perspectiva de Fink afirmando que é o jogo humano que serve de paradigma ao jogo cósmico:

O parágrafo 36 de *Para além de bem e mal (...)*, bem como outras passagens nietzschianas, mostram que a direção adotada pelo comentador [Fink] para expor a noção nietzschiana do jogo não é apropriada, pois é o jogo humano que serve de referência ao jogo cósmico, ao invés do contrário (2003, p.306, Nota 71).

Discussão sem dúvida um tanto quanto conflitante. Porém, a análise minuciosa feita pelo comentador brasileiro está mais coerente com o pensamento de Nietzsche: é a partir da dimensão humana, demasiado humana que concebemos o mundo, seja como vontade de potência, seja através da noção de jogo. É o próprio homem que joga com o mundo, ou seja, que lhe atribui sentido. Todavia, é importante tomar cuidado para não cair na dicotomia eu/mundo, indo, assim, contra toda a obra nietzschiana, pois, desde *O nascimento da tragédia*, Nietzsche criticava tal separação. Em *A gaia ciência*, Nietzsche é claro: “(...) rimos quando encontramos ‘homem e mundo’ colocados lado a lado, separados

pela sublime pretensão da palavrinha ‘e’” (*FW/GC*, §346). Enfim, mesmo interpretando que o jogo do mundo parte do jogo humano, não significa que os dois estão desvinculados ou que o mundo seja estritamente antropomórfico. Tal relação é sempre recíproca. Assim, interpretar que o jogo cósmico direciona o jogo humano, como Fink, esbarra num conjunto de problemas que não condiz com o pensamento de Nietzsche em toda sua obra. Por outro lado, ao reiterar o conhecimento do jogo cósmico a partir do próprio jogo humano, Nietzsche confere ao mundo uma espécie de grande tabuleiro no qual o homem deve jogar constantemente com ele, quer dizer, criar sentido, afirmando até mesmo o acaso e desprendendo-o de qualquer parâmetro moral, visando sempre a algo inédito. Zaratustra explicita assim tal iniciativa:

(...) Se alguma vez joguei os dados com os deuses, no divino tabuleiro da terra, de modo que a terra tremia e se destruía, e projetava rios de chamas – porque a terra é um tabuleiro divino, tremendo com novas falas criadoras e com um ruído de dados divinos (*Za/ZA III Os sete selos*).

Para tal empreendimento, para tornar possível a afirmação até mesmo do acaso, ou seja, do sofrimento e da contradição que perpassa todo o existente, é necessário dar um passo além sobre a condição múltipla do vir-a-ser: é necessário torná-lo inocente, desvinculá-lo de qualquer “culpa”, impossibilitando a “má consciência” sobre ele. Pois, no momento em que é depreciado o caráter corruptível da existência, ela passa a ser compreendida como culpada, surgindo, conseqüentemente, “tipos” de homem da mais profunda decadência: o ressentido e o vingativo⁵³. Assim, o lance de dados é divino não no sentido cristão, isto é, não no sentido da negação do caráter transitório da vida para a afirmação de algo além-mundo, como um Deus onisciente, onipotente e onipresente⁵⁴. O lance de dados é divino justamente por libertar a transitoriedade de qualquer laço moral. É divino justamente pela inocência conferida ao vir-a-ser, pois apenas deste modo a afirmação irrestrita da vida é possível.

Quando Zaratustra indaga: “Não estamos sempre sentados numa grande mesa de ludíbrio e de jogo?” (*Za/ZA IV Dos homens superiores*), reforça a idéia do caráter inocente da vida. “Ludíbrio” não deve ser entendido no sentido pejorativo, e não deve ser vinculado a conotações morais. Ludibriar significa se encantar ludicamente com o lance de dados, livrando toda a forma de culpa. Significa, também, não se contentar em

⁵³ Cf. *Za/ZA II Das tarântulas*.

⁵⁴ Nietzsche sempre criticou a maneira que os filósofos e o cristianismo apresentaram uma *única verdade*. O Deus cristão, e também dos filósofos, é denominado por Nietzsche como “monotonoteísmo”: “Ser filósofo, ser múmia, representar o ‘monotonoteísmo’ com mímica de coveiro” (*GD/CI, A “razão” na filosofia*, §1).

permanecer o mesmo, mas buscar sempre a alternância de perspectiva. Ou seja, ludíbrio assume um caráter totalmente positivo. Empreendimento que Zaratustra percebeu que nem o tipo de homem mais elevado até então, os chamados “homens superiores” conseguiram efetivar: “Vós [homens superiores] não aprenderam a jogar e a ludibriar como se deve jogar e ludibriar!” (*Za/ZA IV Dos homens superiores*).

O poeta francês Stéphane Mallarmé (1842-1898), assim como Nietzsche, deslumbra não apenas o mundo, mas também o próprio pensar, com a imagem dos lances dos dados. Deleuze faz um paralelo entre os dois autores e relata que, mesmo um não lendo o outro, ou seja, não havendo qualquer influência correspondente entre os dois, as semelhanças são explícitas. Porém, é no tocante à inocência do vir-a-ser que as duas interpretações divergem radicalmente. Mallarmé, segundo Deleuze, interpreta o lance de dados vinculado com a noção de culpa:

Mallarmé é o lance de dados, mas revisto pelo niilismo, interpretado nas perspectivas da má consciência ou do ressentimento. Ora, o lance de dados nada é quando separado do seu contexto afirmativo e apreciativo, separado da inocência e da afirmação do acaso (DELEUZE, 2001, p.54).

Entra, assim, a noção de “redenção” requerida por Nietzsche para a supressão profunda da culpa, do ressentimento, da vingança e da má consciência. E do mesmo modo que a divindade referente ao lançar de dados, a redenção nietzschiana não deve ser entendida no sentido cristão. Ao se referir à importância da redenção, Nietzsche a vincula novamente à dinâmica do vir-a-ser, mas agora tratada de maneira mais radical. A redenção permite afirmar todo o acaso oriundo do vir-a-ser, seja até mesmo o que aconteceu no passado, naquilo que já passou. Mais uma vez é no Zaratustra que tal elaboração filosófica é construída, como o próprio Nietzsche afirma: “Zaratustra define certa vez com rigor sua tarefa – é também a minha – de modo a não haver engano sobre o *sentido*: ele é *afirmativo* a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou.” (*EH/EH*, Assim falou Zaratustra, §8). No segundo livro de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche dedica uma passagem especificamente sobre o tema. Mais uma vez a redenção é vista como condição da afirmação do próprio homem no seu presente, futuro e até mesmo no passado:

Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o homem também criador, decifrador de enigmas e redentor do acaso?

Redimir os que passaram e transmutar todo “Foi” em um “Assim o quis” – isto sim seria para mim redenção (*Za/ZA II Da redenção*).

Ao aceitar a dinâmica do jogo, a redenção passa a ser critério para deliberar, em sua plenitude, a inocência do vir-a-ser, afirmando a criação e a destruição perpétua, o prazer e o sofrimento, o necessário e o contingente: “Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer sim: sua vontade quer agora o espírito, seu mundo conquista para si o extraviado do mundo” (*Za/ZA I Das três transmutações*). Torna-se necessário compreender o jogo como um fluxo, no qual o homem se insere e se apropria, toma-o para si, na medida em que toma e submete-se a seu modelo de ordenação. Para que ocorra o jogo, o homem deve estar totalmente presente, em completo êxtase e entusiasmo. Portanto, a principal dificuldade em dizer o supremo “sim” para o jogo está em aceitar o “extraviado do mundo”, surgindo uma nova e paradigmática questão: Qual é a melhor maneira de jogar? Ou, em outras palavras, como se tornar um bom jogador, visto que nem os “homens superiores” sabem jogar? Deixa-se claro que saber jogar não deve estar vinculado com questões de conhecimento ou de escolha, mas um modo de vida, um *pathos*, ou seja, vivência e não teoria, remetendo-se à afirmação ou negação de tal dinâmica.

Apenas uma figura, segundo Nietzsche, consegue dar conta da afirmação do jogo, ou seja, de instaurar sentido ao vir-a-ser livre de toda culpa e ressentimento, que redime por completo a transitoriedade do mundo: a *criança*. “Maturidade do homem: significa haver reencontrado a seriedade que o homem tinha quando criança ao jogar” (*JGB/BM*, §94). Só a criança consegue jogar plenamente no grande tabuleiro que é o mundo em sua completa liberdade. Exatamente por não se preocupar com a consciência, ou seja, a criança esquece-se do passado e não se preocupa com o futuro, ela é quem se entrega radicalmente no jogo, livre de qualquer resquício moral. É essa a maturidade do homem que Nietzsche anuncia. Portanto, o hábil jogador é aquele que se entrega inexoravelmente ao jogo. E a criança é a figura anunciada por Nietzsche capaz da radical entrega.

Não há dúvidas que a emergência da criança nietzschiana está influenciada diretamente com a criança proclamada por Heráclito. No fragmento 70 sobre o pensador de Éfeso, consta a seguinte passagem: “Heráclito diz que as idéias dos homens são jogos de criança”. Ao discursar sobre Heráclito em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche é explícito em anunciar as vantagens do pensamento do filósofo pré-socrático, aproximando a figura da criança com a do artista⁵⁵:

⁵⁵ *A filosofia na era trágica dos gregos* é um opúsculo que Nietzsche redigiu em 1873, fazendo-nos concluir que as idéias filosóficas que conduziam o pensamento do filósofo alemão estão muito próximas do seu primeiro

Neste mundo, um vir-a-ser e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas o jogo do artista e da criança. E assim como jogam a criança e o artista, joga também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência – e, esse jogo, o *Aion* joga consigo próprio. Transmutando-se em água e terra, ele ergue, como a criança, montes de areia à beira do mar, edificando e destruindo; de tempos e tempos, dá início ao jogo de novo (*PHG/FT*,§7).

Para a verdadeira criação, é necessário trazer consigo, ao mesmo tempo, a destruição. A analogia da criança que constrói castelos de areia, sem se preocupar com sua destruição quando a maré subir, não deve ser entendido como um mero passatempo, ou um fastio. É exatamente essa tarefa que leva à maturidade do homem, pois, neste jogo, não importa a vitória ou a derrota, não importa se sua construção será rapidamente destruída. O que importa é a radical entrega na dinâmica do mundo, sem conservar-se após vencer algum obstáculo. O perfeito jogador, a criança, pela total entrega, tem como principal conquista a abertura para novos questionamentos, novas batalhas, sem jamais se acomodar, visando sempre à superação. Assim, por mais que seu castelo seja destruído, a criança não se ressentir por tal ação, ela simplesmente põe-se a construir novamente, compreendendo e afirmando as regras do jogo.

Não é em vão que, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche escreve o primeiro discurso com o título “Das três transmutações”, no qual o autor descreve três transmutações do espírito humano, sendo a última a criança. A primeira transmutação refere-se ao camelo, caracterizado por receber nas costas o grande peso da tradição metafísica e cristã. Na segunda transmutação, o camelo se transforma em leão, dizendo um grandioso não aos valores da tradição, sendo o destruidor por excelência: “Criar liberdade e um sagrado Não, mesmo diante do dever: para isso meus irmãos, é preciso o leão”. Porém, o leão não tem força, ou inocência suficiente para criar valores, ele serve de ponte para a terceira e última transmutação, a da criança: “Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (*Za/ZA I Das três transmutações*).

Somente a criança joga plenamente. E, ao aceitar o jogo como uma roda rodando, traz em si a redenção do tempo⁵⁶, que desemboca na afirmação do eterno-retorno que, junto com a inocência, afirma também o acaso. Ao esquecer, a criança não se submete a

livro, *O nascimento da tragédia*, de 1872, no qual Nietzsche incorpora, como vimos, uma “metafísica do artista”, justificando, assim, o fato de Nietzsche interligar o artista com a criança neste opúsculo.

⁵⁶ No fragmento 52, consta a seguinte afirmação de Heráclito: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo das pedras; vigência da criança” (1991, p.73).

uma passividade do pensar, mas a uma grandiosa atividade, que livra o vir-a-ser da culpa, colocando-o além do bem e do mal, sempre impulsionando à criação de novas formas, a um “começar-de-novo”. Portanto, vale ressaltar que é na emergência do acontecer que se encontra o fenômeno vida, e como ela não almeja lugar algum fora dele, a grandeza do homem está em ser trânsito, ocaso, ponte, e não um fim, uma meta, ou seja, um *telos*. Surge, desta maneira, o caminho para entender o caráter trágico conferido pelo pensador ao vir-a-ser: primeiramente através da noção de jogo, e em seguida através da inocência referente à figura da criança, originando não apenas a afirmação, mas também a superação do homem inerente à transitoriedade, sem buscar no além ou no aquém justificativas para o agora.

O jogo encerra-se num duplo movimento: criação e destruição contínuas, cabendo ao homem impor sentido a esta dinâmica ininterrupta, ou seja, jogar radicalmente com essa transitoriedade. Assim, compreende-se a visão nietzschiana do mundo em sua totalidade, primeiramente com a análise da sabedoria trágica, configurada através da luta irrestrita, do caos, da finitude, da negação do ser e da multiplicidade, em seguida empreende-se as conseqüências de tal modo de pensar, adquirindo através da noção de jogo os pressupostos necessários para a implantação de sentido nesta esfera trágica que, junto com a inocência da criança e da redenção, abre caminhos para a total entrega e a afirmação inexorável do vir-a-ser, acarretando sempre superação. Pode-se concluir que a visão de mundo nietzschiana é uma visão dionisíaca que, devido à noção de jogo, se caracteriza através da construção e destruição.

Cabe-nos, enfim, expor, em seguida, o lado destrutivo desta visão dionisíaca para, por fim, interpretarmos o lado da criação. A destruição nietzschiana tem seu principal alvo na metafísica ocidental. Analisaremos a maneira que Nietzsche compreende a metafísica e seu *modus operandi* para enfim detectar e compreender o arsenal filosófico que o pensador alemão lança sobre a tradição.

2 O ATAQUE DE NIETZSCHE AO PENSAR METAFÍSICO

A filosofia dionisíaca proposta por Nietzsche se enraíza na proposta de ser totalmente livre de pressupostos metafísicos. Proposta que acarretou diversas discussões nos circuitos filosóficos contemporâneos, tornando-se comum ouvir termos como “filosofia pós-metafísica”, “superação da metafísica”. Apesar das diferentes noções que os filósofos do século XX, em suas mais variadas correntes, assumem sobre o derradeiro significado da “metafísica”, muitos colocam Nietzsche como figura paradigmática dentro desta problemática, seja com o intuito de concordar ou de discordar. Ora, para a compreensão do pensamento dionisíaco como um abrir-se ao filosofar sem necessitar de edifícios metafísicos, para tal, devemos, primeiramente, trilhar o percurso filosófico de Nietzsche em sua “terceira fase” e identificar qual a sua concepção de metafísica que, muitas vezes, difere de outras interpretações. Tarefa fundamental para diagnosticar se o pensador alemão desvencilha-se por completo dela tal como propôs. Porém, o pensamento de Nietzsche não se esgota no balizamento das noções tradicionais. Através do método genealógico, o filósofo alemão se aprofunda na própria história da metafísica, percorrendo suas minúcias e interpretando a maneira pela qual ela nasceu, cresceu e se solidificou na cultura ocidental. Nietzsche acaba concluindo que a metafísica surgiu como uma necessidade do homem em se conservar, identificando a “vontade de verdade” como impulso que moveu o homem com a finalidade de se manter em vida, sendo os filósofos os grandes responsáveis em tornar a “vontade de verdade” algo imprescindível no campo do conhecimento, da ciência e, sobretudo, da metafísica.

1.1 A METAFÍSICA PARA NIETZSCHE

Ao comentar seu escrito *Além do bem e do mal*, Nietzsche anuncia que “A tarefa para os anos seguintes estava traçada de maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez de sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração mesma de todos os valores existentes, a grande guerra” (*EH/EH*, *Além do bem e do mal*, §1). Ao interpretar o conjunto de sua obra a partir de duas perspectivas, a primeira que privilegia a parte afirmativa e a segunda a negativa, não significa que nas obras escritas antes de 1886, ano da publicação de *Além do bem e do mal*, Nietzsche não opere de modo crítico, ou seja, denunciando vários aspectos do modo de pensar e agir de seus

contemporâneos, atingindo vários âmbitos: ciência, arte, política, moral, história, religião, filosofia. Em *Assim falou Zaratustra* são vários os discursos, como, por exemplo, *Das cátedras da virtude*, *Dos trasmundanos* e *Dos desprezadores do corpo*, que emergem diretamente de um contexto crítico, destruidor. Do mesmo modo, não quer dizer que as obras escritas após 1886 contenham apenas traços negadores. Por várias vezes, Nietzsche lança propostas de uma filosofia afirmadora, criadora. Enfim, conforme a filosofia dionisíaca, que pressupõe o jogo contínuo de criação e destruição, e após Nietzsche lançar seu projeto de transvaloração de todos os valores, o filósofo alemão privilegiará uma filosofia que possui como ferramenta indispensável a dureza do martelo, devido ao fato que, para criar novas perspectivas, para transvalorar valores, é imprescindível se colocar como iconoclasta. Em outras palavras, em uma filosofia dionisíaca, a destruição é condição para a criação, não se cria algo novo, abundante, pleno, sem antes limpar o terreno no qual se encontra construído algo velho e decadente. Partindo desta orientação, não há a possibilidade de interpretar o pensamento de Nietzsche como um acontecimento que tem a única finalidade a degeneração dos ideais consolidados, sem propor novas criações. Ao contrário, quando Nietzsche se lança inexoravelmente à destruição de alguma concepção, como em *O Anticristo*, no qual o pensador utiliza um poderoso arsenal para desestruturar o cristianismo, tal desestruturação nunca deve ser entendida como um fim, ou seja, como uma destruição niilista. Nietzsche sempre tem em vista algo superior, e as noções de transvaloração, dionisíaco e eterno retorno exprimem perfeitamente esse mecanismo filosófico⁵⁷.

Para a afirmação de uma filosofia dionisíaca, é necessária a destruição da filosofia vigente que, para Nietzsche, tem seus principais pressupostos na doutrina socrático-platônica. Apesar de Nietzsche anunciar a religião cristã como sua grande opositora, seus fundamentos se encontram no platonismo, pois, para o autor de *Assim falou Zaratustra*, “o cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (*JGB/BM*, prólogo). Assim como em *O nascimento da Tragédia*, o derradeiro embate da filosofia dionisíaca continua sendo, após *Assim falou Zaratustra*, o platonismo, mas sem desprever a importância do embate Dioniso contra o Crucificado. A

⁵⁷ Sobre *O Anticristo*, muitos comentadores sustentam a tese que Nietzsche só desenvolveu posicionamentos destrutivos. Eugen Fink afirma que nesta obra Nietzsche “(...) dá a seus pensamentos uma mordacidade inaudita, ofensiva; quer molestar, quer dar no rosto da tradição” (1988, p.160). Pelo mesmo viés segue a interpretação de Arthur Danto: “*O Anticristo* é invariavelmente vituperioso e soaria, de fato, como algo insano se não fosse orientado, em sua polêmica, por uma estrutura de análise e por uma teoria da moralidade e da religião desenvolvida em outro lugar” (1985, p.182). A interpretação do comentador brasileiro Barros se contrapõe a essas interpretações, identificando-se com a nossa. Partindo do pressuposto que o próprio filósofo alemão inicia e encerra o projeto da transvaloração de todos os valores, que originalmente conteria quatro livros, em *O Anticristo*, Barros argumenta que Nietzsche “(...) não visa apenas inverter os valores cristãos mediante valores ‘anticristãos’, já que o seu mais caro interesse consiste, em última análise, em favorecer o surgimento de uma escala de valores apta a reconduzir o valor humano ao seio da própria efetividade” (2002, p. 23).

religião cristã, por estar alicerçada no platonismo, auxiliou decisivamente na manutenção e solidificação da metafísica de cunho platônico. Nietzsche não deixa dúvidas neste ponto:

A necessidade metafísica não constitui a origem das religiões, como quer Schopenhauer, mas apenas um *reberto posterior* das mesmas. Sob o domínio de idéias religiosas, habituamo-nos à concepção de um “outro mundo” (atrás, abaixo, acima de nós) e sentimos, após o aniquilamento da ilusão religiosa, uma privação e um vazio incômodos – e desse sentimento brota mais uma vez um “outro mundo”, agora apenas metafísico, não mais religioso (*FW/GC*, §151).

Para Nietzsche, não há dúvida que as diversas religiões existentes antes do surgimento da filosofia influenciaram os primeiros pensadores gregos. As concepções orientais e a própria religião pitagórica, que sustentava a imortalidade da alma, são determinantes no fazer filosófico. Por isso a necessidade metafísica é “apenas um rebento posterior das mesmas”. Ora, antes da filosofia havia o mito, porém, com Sócrates/Platão surge o impulso filosófico que busca verdades absolutas para servir de parâmetro ao conhecimento, escapando do relativismo em que, para Platão, esbarravam os sofistas. Desta maneira, o platonismo inviabilizou várias verdades, acarretando a descrença no politeísmo, abrindo o caminho para, mais tarde, a consolidação do cristianismo e seu monoteísmo.

O grande problema do cristianismo, ao se infiltrar rigorosamente em todos os âmbitos da civilização, é a produção de uma crença que acaba servindo de manutenção do pensamento metafísico, dificultando ao máximo a sua superação. Assim, a metafísica e as religiões não se excluem, mas se completam. Um movimento parecido ocorre em Sócrates e em Platão. Para Nietzsche, Sócrates fazia filosofia para o povo. O filósofo da praça pública operava com noções comuns no cotidiano gregário, tornando seu pensamento acessível a qualquer um. Nietzsche elogia Platão justamente por transpor a banalidade de Sócrates numa espécie de nobreza conceitual, um pensamento aristocrático destinado apenas para uma minoria⁵⁸. E o cristianismo foi o grande responsável em banalizar Platão, tornando-o acessível ao povo, transpondo as concepções ontológicas em fundamentos religiosos, trazendo de volta o aspecto das massas identificado em Sócrates. Enraizada na cultura a noção de Deus, alma, além-mundo, toda a filosofia até Hegel e Schopenhauer, para Nietzsche, não se desvencilhou da duplicação do mundo. Desta maneira, quando Nietzsche se depara com os problemas da civilização, o lugar do Dioniso é o confronto com o crucificado, ou seja, com o cristianismo e

⁵⁸ No §14 de *Além do bem e do mal* Nietzsche elogia Platão por ir além do que os sentidos nos mostram, antagonizando-se com os físicos contemporâneos que se fundamentam, sobretudo, no materialismo: “(...) na oposição à evidência dos sentidos estava o encanto do modo platônico de pensar, que era um modo nobre de pensar (...). Nessa interpretação e superação do mundo à maneira de Platão havia uma espécie de gozo distinto daquele que nos oferecem os físicos de hoje”.

com a moral cristã⁵⁹. Quando se trata do âmbito da fundamentação filosófica que se encontra implícito no cristianismo, o embate passa a ser dionisíaco versus platonismo.

Exatamente por provir de uma necessidade religiosa, a metafísica, para Nietzsche, não pode ser concebida como um saber neutro, imparcial e desprovido de dogmas. Ao contrário, a própria metafísica é considerada uma crença: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições (*Gegensätze*) de valores” (*JGB/BM*, §2). Os metafísicos partem de dogmas, que Nietzsche chama de “preconceitos dos filósofos”⁶⁰, no qual a verdade, o ser, a substância, a essência, a coisa-em-si, possui mais valor que a mentira, o vir-a-ser, o acidente, a aparência, o fenômeno. Crenças que possibilitam a construção de uma complexa trama conceitual, fundamentando hierarquias que privilegiam uma esfera imutável e perfeita, desprivilegiando a esfera mutável e imperfeita. Na visão de mundo nietzschiana, não há como extrair do vir-a-ser, da efetividade, que se configura, por excelência, transitória e finita, algo que seja fixo e eterno. Nietzsche acaba concluindo que os conceitos filosóficos não têm vida, sendo esta uma idiosincrasia dos filósofos:

Vocês me perguntam o que é idiosincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção de vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias, nada realmente vivo saiu de suas mãos (*GD/CI*, A “razão” na filosofia, §1).

É aí que emerge a conclusão sobre a configuração da metafísica para Nietzsche: a necessidade de se criar outro mundo, um mundo que sirva de sustentáculo a este mundo efêmero e caótico. Para se criar verdades transcendentais, os metafísicos necessitam construir outro mundo, seja do além ou do aquém, para justificar suas especulações. Inteligível/sensível, alma/corpo, essência/aparência são sintetizadas por Nietzsche com as noções mundo verdadeiro/mundo aparente, ou seja, a metafísica para Nietzsche se configura por intermédio de dualismo de mundos. Em um fragmento póstumo, Nietzsche traça o motivo do engendramento deste dualismo:

O homem busca a verdade, um mundo que não se contradiga, não iluda, não se altere, um mundo verdadeiro – um mundo no qual não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida que haja um mundo como deve ser; ele gostaria de buscar o caminho até este mundo (*Fragmento póstumo* 9 [60] de outono de 1887).

⁵⁹ Sobre a relação entre civilização e cristianismo ver o livro de Frezzatti 2006, sobretudo o primeiro capítulo “A multiplicidade dos conceitos de cultura e civilização: diferentes perspectivas acerca do humano”.

⁶⁰ Título do primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*.

A metafísica nasceu, cresceu e frutificou baseada em um erro, em um engano. Em *A gaia ciência*, Nietzsche, investigando o território pré-civilizado e pré-filosófico, afirma que “aquilo que nos tempos primitivos levou à suposição de ‘outro mundo’ não foi o impulso ou a necessidade, mas um erro de interpretação de determinados processos naturais, uma perplexidade do intelecto” (*FW/GC*, §151). Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche enfatiza que a postura platônica radicalizou tal erro, tornando-se o mais perigoso: “o mais perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (*JGB/BM*, prefácio). Por fim, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche dedica um capítulo para traçar a história da metafísica configurando-a como a história de um erro⁶¹. É importante salientar que quando Nietzsche afirma que a metafísica é a história de um erro não significa que nunca deveria ter sido cometido, nunca ter existido. Dito de outro modo, ao tratar da metafísica, Nietzsche não procede como quem lida com um caminho errado, ilícito, tomado equivocadamente em um determinado momento, necessitando que se retorne ao ponto em que se efetuou o erro para tomar o caminho correto. A metafísica, para Nietzsche, ocupa o lugar da suprema possibilidade da realização do próprio homem na história, como afirma o pensador já em *Humano, demasiado humano*, no aforismo intitulado *Mundo metafísico*:

É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada (*MAI/HHI*, §9).

Na visão nietzschiana, não há fatos no mundo, apenas interpretações dos fatos, cabendo apenas ao homem, o interpretador por excelência, o papel de instaurar valores. Deste modo, a metafísica, apesar de ser uma interpretação errônea, torna-se uma experiência possível e, em boa medida, inerente ao homem ocidental⁶². Com essa possibilidade concretizada pelo homem, impossibilita-se, conseqüentemente, ser desfeita, ou seja, inviabiliza-se o retorno ao momento de efetivação desse “erro”. A metafísica é, portanto, aos olhos de Nietzsche, um destino histórico em que o homem encontra-se acorrentado, destino que o homem não consegue se desvencilhar, contestar, deixar para trás.

O que Nietzsche quer dizer com a afirmação “A metafísica é a história de um erro”? Para Nietzsche, como já havia demonstrado Hegel, a metafísica desenvolve-se em uma história, na qual é possível localizar um fio condutor que, *lato sensu*, se configura de maneira

⁶¹ Trata-se do 4º capítulo: *Como o “mundo verdadeiro” se tornou fábula: História de um erro*.

⁶² Não que haja uma interpretação correta, visto que, para o autor de *Assim falou Zaratustra*, não há verdade absoluta. O erro referente à metafísica é proveniente justamente de uma perspectiva pobre e limitadora das possibilidades humanas.

genérica, encadeando todos os momentos históricos do pensamento em sua tradição. Essa história, para Nietzsche, apesar de conter vários desdobramentos, possui a mesma problemática: dizer o que é o mundo em sua totalidade, ou seja, extrair conceitos metafísicos que possam dar conta da totalidade dos fenômenos em seu caráter transitório e finito.

Nietzsche traça a história da metafísica iniciada por Platão, que construiu filosoficamente o âmbito das idéias, tornando “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*” (*GD/CI*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §1). Esse erro platônico é oriundo do mau uso da razão. O pensamento platônico age apartando o caráter evidente da verdade que se apresenta nas coisas, criando um primado de um ser ante o ente manifesto na efetividade, criando a impressão de uma verdade transcendente ao ente. Ocorre, assim, o que Nietzsche caracteriza com um dos “quatro grandes erros” da metafísica, em suma, “o erro oriundo da confusão da causa e efeito”. E a razão opera compreendendo as coisas como efeito de uma causa anterior e externa a elas. Tal efeito é gerado pela tendência dicotômica oriunda da metafísica. Ao confundir a causa e o efeito, Nietzsche não quer dizer que a razão que cometeu o erro causa a metafísica, mas que a razão que cometeu o erro, cometeu metafisicamente. Ou seja, o erro não está separado da metafísica, mas encontram-se reciprocamente ligados.

A partir de Platão, para Nietzsche, ocorre uma cisão entre o ente e o que seria sua verdade, entre o sensível e o inteligível, entre o “mundo aparente” e o “mundo verdadeiro”⁶³. Entretanto, após essa cisão, o desdobramento histórico resultou no cristianismo, que impossibilitou viver-se no mundo verdadeiro, pois este passa a ser configurado apenas como uma promessa: “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitencia’). (Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível)” (*GD/CI*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §2).

⁶³ Sempre que tratarmos de “mundo verdadeiro” deve ser entendido enquanto a esfera fixa, imutável, postulado pela metafísica, enquanto o “mundo aparente” deve ser entendido como a esfera da efetividade, do vir-a-ser. Esse esclarecimento é importante, pois em outros contextos Nietzsche utiliza essas nomenclaturas para designar outras perspectivas, como bem adverte Marton: “No entanto, o filósofo [Nietzsche] nem sempre recorre às expressões ‘mundo aparente’ e ‘mundo verdadeiro’ ou ‘mundo real’, para referir-se ao sensível e ao inteligível, respectivamente. Em algumas ocasiões, utiliza-se no sentido usual da linguagem da metafísica: ‘verdadeiro’ ou ‘real’ é o domínio do supra-sensível e ‘aparente’, o campo da experiência humana; é quando se aplica a criticar a distinção. Em outras, opera exata inversão no uso dessas expressões: ‘real’ é o mundo em que se vive aqui e agora, e ‘aparente’, o que ele justapõe e se postula erroneamente existir; é quando se dedica a explicitar sua posição a respeito dessas questões. Existem ainda aquelas em que afirma ser *este* mundo aparente e, por isso mesmo, o único real; é quando se empenha, a partir do perspectivismo, em deixar claro o que entende por conhecimento” (2000, p.185).

Com o cristianismo, o acesso ao mundo verdadeiro é dificultado. É usado como uma arma para seduzir fiéis. Para Nietzsche, esse passo é fundamental, pois transpõe o mundo verdadeiro numa esfera mais oculta, religiosa, preparando caminho para um passo mais importante: a concepção kantiana da coisa-em-si enquanto incognoscível, enquanto inapreensível pela razão, tornando o mundo verdadeiro não apenas inacessível, como impossibilitado de ser prometido: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo” (*GD/CI*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §3).

Em Kant, o mundo verdadeiro torna-se apenas um consolo. A crítica proferida pelo filósofo de Königsberg demonstra os limites do sujeito sobre o conhecimento do em-si dos objetos. Abre-se o caminho para o positivismo, configurado por Nietzsche como o “primeiro bocejo da razão”, pois compreende o mundo verdadeiro como radicalmente inalcançável, impossibilitando que ele seja salvador, obrigatório, ou seja, o que é desconhecido, para Nietzsche, não pode conter imperativos, portanto, o mundo verdadeiro não serve mais nem para consolo. No entanto, o positivismo não alcança a superação da dualidade metafísica, ela se fixa no outro pólo, no mundo aparente. Sob a noção de progresso, apenas o que é concreto tem valor, tornando o cientista uma figura central neste processo. O triunfo do positivismo, para Nietzsche, seria a abertura para uma perspectiva mais radical, que “O ‘mundo verdadeiro’ – uma idéia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, idéia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la!” (*GD/CI*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §5). O mundo agora é visto sem obrigação, livre de parâmetros morais, de dogmas. É o território propício para a “algazarra infernal de todos os espíritos livres” (*GD/CI*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §5).

Essa concepção precisa, ainda, dar um passo além para não ficar simplesmente na inversão da dualidade de mundo, sem desvencilhar-se dela. Nietzsche aponta para essa postura de maneira crítica, acusando suas conseqüências imediatas: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (*GD/CI*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §6). Portanto, só no fim desse processo, dessa história, Nietzsche reconhece o lugar de seu pensamento. E desse lugar pode assistir a todo esse processo, constatando o que se chamou de mundo é um resultado de um erro e de fantasias que surgiram ao longo da “evolução” do homem. Assim, a história de um erro é a história da pergunta pela verdade. É a história da perspectiva que procura a todo custo se assegurar de uma suposta verdade metafísica que a totalidade dos entes em sua efetividade inexoravelmente possuiria. Por isso, a

sua filosofia dionisíaca é uma concepção que suprime por completo a metafísica, desvencilhando-se da dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente. Essa filosofia se faz a partir do “meio-dia, momento da sombra mais breve, fim do longo erro, apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA” (*GD/CI*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §6).

Tal supressão da metafísica proposta pela filosofia dionisíaca nietzschiana está longe de chegar a um consenso. A interpretação de que Nietzsche é um pensador metafísico, seja por que simplesmente se mantém nela, ou por inverter tal postura, sem resultar em sua superação, é um aspecto demasiado fértil nos debates filosóficos contemporâneos. Há duas interpretações que são balizadoras nesta discussão: a primeira proferida por Heidegger, sobretudo em seu curso ministrado em 1936 sobre o filósofo de Sils-Maria, e a segunda por Deleuze, no qual anuncia em seus escritos a necessidade de uma filosofia que reverta o platonismo, encontrando em Nietzsche o seu maior aliado.

Para entrarmos na interpretação de Heidegger, devemos salientar primeiramente que a sua proposta de leitura não é meramente uma análise ou um comentário. Heidegger pretende se confrontar com Nietzsche, quer fazer uma *Auseinandersetzung* com ele, quer se colocar à parte um do outro, isto é, uma explicitação das diferenças⁶⁴. Desta maneira, a principal questão levantada por Heidegger é se o projeto de Nietzsche não estaria inexoravelmente preso na estrutura que ele pretende superar⁶⁵. O curso de 1936 é fundamental, pois ali se configura de maneira máxima a ambigüidade de Heidegger frente a Nietzsche. Trata-se de determinar se o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores não seria apenas uma inversão da metafísica, ou seja, um contra-movimento que muda o lado da moeda, indo apenas do lado oposto das interpretações tradicionais, sem liberar-se dos consolidados pressupostos metafísicos. Heidegger é claro quando afirma que “a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica” (HEIDEGGER, 1973, p.358). Assim, para liberar-se da metafísica é necessário, primeiramente, se livrar radicalmente dos pressupostos morais e epistemológicos erigidos pelo platonismo. Isso Nietzsche faz. Só que para

⁶⁴ Casanova, em sua tradução do curso de Heidegger sobre Nietzsche, enfatiza a dificuldade de transpor para o português o termo *Auseinandersetzung*: “Por sua riqueza Semântica, o termo alemão *Auseinandersetzung* apresenta uma série de dificuldades de tradução. Esse termo é normalmente traduzido por discussão ou explicação, mas está longe de ser efetivamente resgatado por essas noções. A idéia exposta pelo termo é a de um encontro entre dois indivíduos que, em meio ao encontro mesmo e ao interesse comum pelo que está aí em jogo, descobrem as suas determinações próprias. Eles se colocam (-setzen) um à parte do outro (*Auseinander*), na mesma medida em que firmam simultaneamente as suas posições específicas. Exatamente isso vem à tona a partir da boa confrontação, na qual dois indivíduos medem as suas forças” (HEIDEGGER, 2007, p. 3, nota 1).

⁶⁵ Sobre a importância de Nietzsche no pensamento contemporâneo, Heidegger é explícito: “(...) se não apreendermos a filosofia de Nietzsche, não compreenderemos nada sobre o século XX e sobre os séculos futuros, assim como não compreenderemos nada sobre a nossa tarefa metafísica” (2007, p.18).

Heidegger, a efetiva supressão do platonismo é possível quando a noção de um mundo superior, mais elevado, for definitivamente eliminado, demolindo por completo o ideal de mundo verdadeiro, seja ele supra-sensível ou sensível. Inverter o platonismo, e não superar, seria elevar o mundo aparente a uma espécie de critério pelo qual todo a esfera inteligível, ideal, deve se submeter. Mas será que em Nietzsche ocorre tal inversão? O próprio Heidegger vai se aprofundando na questão tentando extrair respostas.

Como vimos na interpretação nietzschiana da metafísica enquanto história de um erro, o autor de *Assim falou Zaratustra* percebe o positivismo como a inversão da hierarquia metafísica que se origina no platonismo. Da mesma maneira concebe Heidegger: “Em meio à realização da inversão [do platonismo], o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade. O verdadeiro é o sensível, é isso o que ensina o ‘positivismo’” (2007, p.140). Partindo deste diagnóstico, caracterizar Nietzsche como inversor da metafísica seria o mesmo que chamá-lo de positivista, e como Heidegger demonstra conhecer muito bem a interpretação de nietzschiana da metafísica presente em *O crepúsculo dos ídolos*, seria muita ingenuidade de Heidegger chamar Nietzsche de positivista. Heidegger ressalta uma peculiaridade importante da interpretação nietzschiana que deve ser louvada. A história da metafísica enquanto história do niilismo, história da depreciação da efetividade e da ausência de sentido. Assim, sob o conceito de niilismo, a “inversão” recebe um novo sentido:

No campo de visão da meditação sobre o niilismo, a “inversão” do platonismo recebe uma outra significação. Ela não repousa sobre uma simples troca quase mecânica de um ponto de partida teórico-cognoscitivo por um outro, ou seja, sobre a troca do ponto de partida do platonismo pelo positivismo. Inversão do platonismo significa inicialmente: abalo do primado do supra-sensível como ideal (HEIDEGGER, 2007, p.145).

E, ao se defrontar com a proposição decisiva de Nietzsche sobre esse tema: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §6), Heidegger é enfático:

O que acontece quando o mundo verdadeiro é suprimido? Neste caso, não resta senão o mundo aparente? Pois o mundo aparente só pode ser o que ele é como a parte contrária do mundo verdadeiro. Se esse mundo desaparece, então o mundo aparente também precisa desaparecer. Somente então o platonismo é superado, isto é, invertido de tal modo que o pensamento filosófico se volta para fora dele. (*Idem*, p. 179).

Essa passagem é crucial para escaparmos de uma depreciação, ocorrida muitas vezes, por parte da interpretação heideggeriana de Nietzsche como inversor do platonismo justamente por inverter o pólo mundo verdadeiro/mundo aparente⁶⁶. Percebemos que a carga semântica que Heidegger atribui neste contexto para a palavra “inversão” já indica superação, significa pensar fora dos parâmetros platônicos, ou seja, inverter agora quer dizer consumir⁶⁷. E, como mostrado na citação acima, Heidegger conhecia bem a passagem em que Nietzsche assinala que com a eliminação do mundo verdadeiro, perde-se também o mundo aparente, impossibilitando de pensá-lo como algo em-si⁶⁸. O mundo aparente continua sendo afirmado por Nietzsche, porém esse aparente não é mais o mesmo do platonismo, quer dizer, o oposto do inteligível, mas muito mais uma interpretação modificada do sensível.

Heidegger diagnostica Nietzsche preso na tradição quando parte para a análise da fisiologia da arte presente no autor de *Assim falou Zaratustra*, afirmando que este se utiliza da arte como o contra-movimento do niilismo ocasionado pela religião e a moral. Isso significa dizer que a arte assume um papel paradigmático dentro do pensamento nietzschiano, pois é a principal arma contra a desvalorização da efetividade em detrimento de um mundo verdadeiro inserido no além. E, a partir do olhar fisiológico sobre a arte, para Heidegger, ocorre a passagem do espírito para a natureza, do abstrato para o concreto, do psicológico para o fisiológico. Nesse enfoque, Heidegger detecta uma inversão no sentido convencional, ou melhor, um deslocamento de um tipo de subjetividade: racional, universal e necessária, para outro tipo: irracional, particular, contingente, em suma, corporal. Heidegger transfere a fisiologia nietzschiana para dentro de sua ontologia afirmando que a “embriaguez” artística enaltecida por Nietzsche é apenas mais um dos possíveis modos como nos sentimos a nós

⁶⁶ Deixa-se claro que quando Heidegger demonstra que as principais críticas de Nietzsche, como o desprezo pela aparência e pela arte, estão corretas quando endereçadas ao platonismo, no entanto o platonismo não deve ser confundido com o pensamento de Platão. Heidegger critica a leitura de Nietzsche de Platão, caracterizando-a como demasiada superficial. Mas, a nosso ver, o próprio Nietzsche não está interpretando Platão de maneira neutra, sem inclinações, mas o chamado “platonismo” decorrente de uma linha de interpretações do século XIX.

⁶⁷ O termo utilizado por Heidegger traduzido por inversão é *Herausgedreht*. O comentador Roberto de Oliveira cria a palavra “ex-verter” para melhor exprimir o termo original: “‘Ex-verter’ é um neologismo inventado por mim para designar o termo heideggeriano *herausdrehen*, que quer dizer literalmente um torcer para fora, um desparafusar e liberar” (OLIVEIRA, 1999, p. 65).

⁶⁸ Essa interpretação feita da leitura de Heidegger sobre Nietzsche vai contra a direção de muitos comentadores. Por exemplo, Cragolini interpreta que Heidegger fecha/sistematiza o pensamento de Nietzsche, impossibilitando o uso de “talvez” em sua filosofia, indo contra seu estilo perspectivista: “Nietzsche perde em Heidegger todas as possibilidades implícitas em um pensamento do risco (...). Por isso, a filosofia de Nietzsche está morta em Heidegger, já que as possibilidades do perspectivismo resultam aplainadas”. Em suma, a comentadora sintetiza sua concepção em uma frase, ressaltando que Heidegger “(...) mata o funâmbulo antes que se inicie o seu caminho na corda” (CRAGNOLINI, 2003, p.292). Na nossa interpretação, Heidegger, ao afirmar que a inversão nietzschiana consome os pressupostos metafísicos, possibilita o salto para se pensar fora da metafísica, tornando o pensamento de Nietzsche demasiadamente “vivo”, não matando o funâmbulo antes de pisar na corda.

mesmos e ao mundo. Deste modo, quando Nietzsche afirma o corpo como a “Grande razão” e o espírito (*Geinst*) como “Pequena razão”, e atribui ao *Selbst* (si-próprio) o lugar privilegiado do humano, demasiado humano, Heidegger insere Nietzsche no contexto da metafísica da subjetividade⁶⁹, ou seja, dentro dos pressupostos instaurados primeiramente por Descartes, tornando a fisiologia da arte apenas mais uma forma de se pronunciar sobre o ente, da mesma maneira que o discurso metafísico.

O ponto a que queremos chegar é o seguinte: Heidegger não interpreta o pensamento de Nietzsche apenas como uma inversão. E mais: o diagnóstico nietzschiano da metafísica enquanto postulação de um mundo verdadeiro em detrimento do mundo aparente é irreversível. No entanto, para Heidegger, Nietzsche não detectou a essência da metafísica, que, para o filósofo da Floresta Negra, se resumiria no esquecimento do ser e no privilégio do ente. Assim, quando Nietzsche utiliza noções como vontade de potência e eterno retorno, presentifica o ser⁷⁰, ontificando-o. Nuança fundamental, pois Heidegger, com sua filosofia própria, tem sua visão de mundo sob a noção radical de ser. Quando o pensador do século XX, portanto, caracteriza Nietzsche como pensador metafísico, devemos ter em mente que a definição do que seja metafísica para Heidegger não é a mesma definição atribuída por Nietzsche. Mas, conforme visto, em relação a uma metafísica enquanto dualismo de mundos, Heidegger não deixa dúvidas que o pensamento nietzschiano consolida uma superação⁷¹.

Outro grande pensador contemporâneo que sempre teve o intento de produzir uma filosofia sem metafísica foi Deleuze. Ou melhor, o pensador francês visa a produzir uma filosofia da diferença, se opondo ao que ele chama de “filosofia da representação”, encontrando em Nietzsche um grande aliado neste intento. Deleuze detecta na história da metafísica duas principais concepções:

Consideramos as duas fórmulas: “só o que se assemelha difere”, “somente as diferenças se assemelham”, tratam-se de duas leituras do mundo, na medida em que

⁶⁹ Não é nossa intenção discutir as minúcias da subjetividade no pensamento de Nietzsche. A questão importante é a dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente. Consideramos o livro de Onate, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*, como fundamental na discussão do sujeito em Nietzsche pelo rigor e profundidade perante o tema. Nesta obra ocorre uma defesa de Nietzsche frente a Heidegger: “Ao contrário da camisa-de-força que o comentário heideggeriano pretende impor-lhe, a tematização nietzschiana do *Selbst* rompe não apenas com o influxo cartesiano, mas, sobretudo, com o esquema empregado na tessitura das majestosas teias metafísicas” (ONATE, 2000, p. 103).

⁷⁰ É importante salientar que a noção de ser anunciada por Heidegger não é a mesma concebida por Nietzsche, no qual o ser é passível de substancialização, auto-suficiente. Para Heidegger, o ser não é substantivo, é verbo, ou seja, pura temporalidade, sem estar fora dos entes.

⁷¹ Sempre é importante ressaltar que, quando Heidegger tenta inserir Nietzsche no caminho da metafísica, pretende liberar o pensamento nietzschiano das interpretações vigentes em sua época: Nietzsche era normalmente caracterizado como poeta, louco, profeta, literário, etc. Heidegger quer demonstrar, antes de tudo, que Nietzsche é um grande pensador. Hoje isso soa como óbvio, mas em 1936 era algo demasiado inovador.

uma nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude, ou de uma identidade preliminar, enquanto a outra nos convida, ao contrário, a pensar a similitude e mesmo a identidade como produto de uma disparidade de fundo (1974, p. 267).

Esta é uma distinção importante dentro do pensamento deleuziano: de um lado um pensamento que emerge através de identidades prévias e a elas subordina as diferenças, sendo um tipo de pensamento que não consegue dar conta da diferença em si mesma, necessitando remeter à identidade para justificar a diferença; por outro lado, há um tipo de pensamento que leva à risca a própria diferença como primeira, ou seja, que pensa a diferença em si mesma, derivando dela toda relação de semelhança. E mais: as supostas identidades, outrora consideradas primeiras, não passam de efeitos, de ilusões produzidas pela própria dinâmica da diferença. Resumindo, o primeiro modo de se conceber o mundo, Deleuze nomeia de filosofia da representação, enquanto que ao segundo, seria a filosofia da diferença por excelência.

Para Deleuze, Nietzsche seria o arauto desta filosofia da diferença⁷². Concepção que desloca um pouco a discussão sobre a superação da metafísica, pois Nietzsche é colocado como seu principal aliado dentro de seu próprio engendramento filosófico⁷³. No entanto, ao constituir uma filosofia oriunda radicalmente da diferença, e não da identidade, da representação, a reversão do platonismo torna-se obrigatória. Isso significa dizer que, para Deleuze, Nietzsche assume em seu pensamento esta reversão. Mas, para entendermos o significado que Deleuze atribui à noção de reversão, devemos entender o significado do platonismo em seu pensamento, pois, como veremos, diferencia-se em alguns pontos capitais com a concepção nietzschiana.

A interpretação feita por Deleuze sobre o platonismo tem, em certa medida, inspirações no diagnóstico feito por Nietzsche, como suas concepções morais, o fato de desvalorizar as aparências referentes ao mundo sensível em detrimento da esfera inteligível, ideal, desqualificando, conseqüentemente, todas as outras produções que rivalizam com tal concepção filosófica, como a sofística, a poesia e a pintura. Se, para Nietzsche, Platão foi o pensador que erigiu conceitualmente o mundo verdadeiro, para Deleuze, Platão edifica um

⁷² Deleuze identifica outros pensadores como postuladores de uma filosofia da diferença: os estóicos, Duns Scotus, Spinoza, Bergson, são alguns exemplos. Mas Nietzsche parece ser o filósofo que Deleuze concebe como grande personagem desta filosofia da diferença.

⁷³ Adriany e Alexandre Mendoza, no artigo *Reversão do platonismo: algumas considerações acerca da interpretação deleuziana de Nietzsche*, relatam esta postura deleuziana: “O projeto nietzschiano de realizar uma crítica da tradição filosófica é interpretado de um modo bastante peculiar por Deleuze. De antemão, ele faz questão de afastar Nietzsche do debate acerca da ultrapassagem da metafísica. O problema, para Deleuze, é sutilmente outro. Em vez de tomar Nietzsche por aquele que critica e ultrapassa a metafísica, ou, como querem outros, por aquele que critica mas ainda permanece preso ao solene edifício metafísico, Deleuze faz dele o principal aliado do seu próprio projeto filosófico: o de identificar uma crítica da filosofia da representação e constituir uma nova filosofia da diferença” (2001, p.192).

modelo de identidade, remetendo as diferenças a este modelo supostamente originário, tornando-se o grande fundador do domínio da representação. Só que Deleuze não avalia o platonismo tendo em vista apenas o dualismo de mundos: “é insuficiente definir o platonismo pela distinção entre a essência e a aparência” (DELEUZE, 1988, p.209). Essa afirmação demonstra o caráter peculiar da interpretação deleuziana: é no interior do mundo aparente que são efetuadas as distinções mais caras ao platonismo. Segundo Deleuze, para se realizar a distinção no próprio âmbito das aparências, o método platônico recorre a mitos: o mito da circulação da alma no *Fedro*, o mito dos tempos arcaicos no *Político*, e, sobretudo, o da Teoria das Idéias presente nos mais diversos diálogos, seja explicitamente ou implicitamente. Assim, o mito passa ser a condição do modelo de identidade, segundo o qual servirá de critério de verdade para todas as coisas do mundo, critério que permite selecionar em função de sua submissão ou não a esse modelo⁷⁴. Essa noção de modelo interpretada por Deleuze, não intervém propriamente para se opor ao mundo aparente, mas sim para operar uma seleção dentro deste mundo. A distinção entre modelo e cópia, para Deleuze, serve para fundamentar uma distinção mais importante: a distinção entre as cópias e os simulacros. As cópias, sempre bem fundadas se assemelham internamente ou espiritualmente ao modelo; ao passo que os simulacros, como afirma o pensador francês, são “construídos a partir de uma dessimilitude, implicando uma perversão e um desvio essenciais” (DELEUZE, 1974, p. 262). Os simulacros seriam más cópias por excelência, sendo marginalizadas por não deixarem domar pelo modelo de identidade. E “as cópias são justificadas, salvas, selecionadas em nome da identidade, do modelo e graças a semelhança interior com este modelo” (DELEUZE, 1988, p.212)⁷⁵. Assim, com essa distinção proporcionada pela suposição de uma realidade na qual configurariam as idéias, sempre idênticas a si próprias, Platão origina, segundo Deleuze, o domínio perpétuo da representação na filosofia ocidental.

É a partir deste prisma que devemos compreender o que Deleuze denomina de “reversão do platonismo”. Não é uma mera inversão entre essência e aparência, salvaguardando Nietzsche desta concepção. Enfim, é justamente na valorização deste domínio dos simulacros, desvalorizado pelo platonismo, que Deleuze aponta como o legítimo caminho

⁷⁴ Cf. DELEUZE, 1988, p.210.

⁷⁵ Para Deleuze, a própria dialética platônica opera como modo de seleção, de divisão, sem haver meio termo, ou seja, a dialética platônica tem como finalidade glorificar as cópias e demonizar os simulacros: “O platonismo é a *Odisséia* filosófica; a dialética platônica não é uma dialética da contradição ou da contrariedade, mas uma dialética da rivalidade (*amphisbetesis*), uma dialética dos rivais ou pretendentes” (1974, p.260). Mais adiante, Deleuze ressalta que a principal motivação platônica é tratar “de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros” (*Idem*, p.262).

a ser trilhado na constituição de uma filosofia que procure dar conta da diferença em si mesma, ou seja, tomando a diferença como fundo originário a partir da qual as identidades e todas as relações de semelhanças seriam derivadas como um efeito segundo e exterior. Reverter o platonismo seria nada mais que “Recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem, glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos” (DELEUZE, 1974, p.267). Com essa reversão, com a suspensão dos modelos de identidade, inviabiliza-se a distinção fundamental entre as cópias e, restando o mundo das puras diferenças, ou seja, na reversão do platonismo, é o próprio mundo que se torna simulacro. E é sobre este mundo tornado simulacro que se constitui a filosofia da diferença. Por isso, a peculiar advertência de Deleuze: “Que esta reversão conserve muitas características platônicas não só é inevitável como desejável” (1888, p. 110). Eis porque Deleuze não só faz da reversão do platonismo uma exigência para se pensar em uma filosofia da diferença, como, também, numa tal reversão é inevitável e mesmo desejável que algumas características platônicas sejam mantidas. Ou seja, os simulacros, características que, para Deleuze, encontram-se no platonismo, está em primeiro plano, tornando-se o lugar no qual se efetiva qualquer mundo possível.

Esta peculiaridade da interpretação de Deleuze sobre o platonismo não seria bem uma “traição” ao pensamento nietzschiano. O importante é salientar que o sentido que o pensador francês confere à reversão do platonismo não seria bem aquele que Nietzsche teria em mente. O filósofo alemão investe na desmistificação dos supostos modelos originários de identidade e, com sua filosofia dionisíaca, compreende e afirma a vida no seu caráter instável, cambiante e finito, ou seja, livre de identidades prévias como sugere Deleuze. Essas considerações são paradigmáticas para compreender-se em que medida Deleuze faz de Nietzsche um reversor do platonismo.

Essas considerações sobre a interpretação de Heidegger e Deleuze são fundamentais para nossa hipótese de que a filosofia dionisíaca proposta por Nietzsche opera com a supressão da metafísica. Vimos que a nuance do conceito *Herausgedreht* utilizado por Heidegger para tratar Nietzsche como inversor da metafísica não é mero trocar de pólos, mas abertura que permite saltar para fora da polaridade, ou seja, o próprio esgotamento, implosão da dualidade metafísica, em suma, a sua consumação. Deixamos claro que o significado de metafísica para Heidegger não é o mesmo de Nietzsche, justificando as passagens que Heidegger denomina o pensamento nietzschiano de metafísico. E, em Deleuze, podemos compreender que a concepção de platonismo erigida por ele não é a mesma de Nietzsche e, ao dividir o pensamento ocidental em filosofia da representação e filosofia da diferença, o

pensador francês utiliza Nietzsche como grande aliado dentro de seu projeto filosófico⁷⁶. O que queremos salientar com estas interpretações é o fato que a definição atribuída por Nietzsche à metafísica, ou seja, dualismo de mundo, oposições de valores, faz com que ele não trilhe nas teias deste arcabouço teórico. Seu pensamento deve ser entendido como um constante exercício de superação de dicotomias, como descrito em *A gaia ciência*:

Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredam nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda a oposição entre fenômeno e “coisa-em-si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*. Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para “a verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos (*FW/GC*, §354).

Agora que compreendemos o significado de metafísica para Nietzsche, é hora de darmos o próximo passo. Visto que Nietzsche se compreende como um decifrador de enigmas, devemos nos aprofundar, atingir as entranhas do desenvolvimento metafísico, compreender o seu *modus operandi*.

2.2 O *MODUS OPERANDI* DA METAFÍSICA: A VONTADE DE VERDADE

Feito o balizamento da noção de metafísica dentro do pensamento nietzschiano, cabe-nos, agora, aprofundar a maneira pela qual o filósofo alemão concebe como sendo o principal motivo de sua constituição, ou seja, de onde e por que se originou a necessidade de se postular um mundo verdadeiro que sirva de segurança à transitoriedade que rege o vir-a-ser. Como visto, toda a história da filosofia, para Nietzsche, não supera o dualismo de mundos, do platonismo, passando pelo cristianismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo, chegando ao

⁷⁶É importante ressaltar que não existe um Platão, um Nietzsche, um Heidegger ou um Deleuze autênticos e originais, partindo do fato que não existem interpretações neutras, principalmente no campo filosófico. Ou seja, não existem interpretações canônicas sobre o pensamento dos autores nem algum segredo escondido em seus textos. E o que faz com que denominemos Nietzsche, Heidegger e Deleuze de filósofos não são apenas suas vontades de entender, mas a vontade de apropriar, ou seja, classificar, reduzir e, por que não, até trair. O próprio Nietzsche ensina que não quer que seu pensamento seja meramente repetido, mas seja superado: “Sou um discípulo do filósofo Dioniso, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo” (*EH/EH*, Prólogo, §2).

positivismo e à filosofia schopenhaueriana, todas essas concepções filosóficas possuem o mesmo diagnóstico: a permanência da “*crença nas oposições de valores*” (JGB/BM, §2). No entanto, Nietzsche não se acomoda com tal diagnóstico, procurando genealogicamente as causas que propiciaram a busca desenfreada dos grandes filósofos da tradição em pensarem e estabelecerem um âmbito fixo, imutável e perfeito. E qual seria o principal instrumento dos filósofos para servir de condição à postulação do mundo verdadeiro? “A história inteira do desenvolvimento da filosofia até o presente como história do desenvolvimento da vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*)...” (Fragmento póstumo 12 [1] do início de 1888), conclui o filósofo alemão. A metafísica não pode ser operada sem a vontade de verdade, e, mais, é apenas a partir do desenvolvimento dessa vontade que a metafísica se desenvolve, ou seja, todas as novas criações conceituais que condicionam novos rumos dentro da filosofia, como, por exemplo, o pensamento cartesiano frente à filosofia escolástica, só é possível graças ao desenvolvimento de um impulso que Nietzsche denomina *vontade de verdade*:

O afã e a sutileza, quase diria: a astúcia, com que em toda parte da Europa é hoje abordado o problema “do mundo verdadeiro e do mundo aparente”, leva a pensar e a esperar; e quem aqui nada ouve no fundo, a não ser uma ‘vontade de verdade’ certamente não goza da melhor audição (JGB/BM, §10).

Na concepção de Nietzsche, a vontade de verdade é o que proporciona aos filósofos conceberem uma esfera auto-suficiente para justificar a existência. E esta esfera sempre teve que ser compreendida como uma verdade absoluta, suprema, incontestável e, até mesmo, divina, pois apenas desse modo o homem adquire segurança frente aos principais âmbitos que circundam a vida: política, ética, lógica, religião, artes e, principalmente, a ciência. Desta maneira, a busca desenfreada pela verdade, a vontade de verdade, acarreta inexoravelmente um outro sintoma: a fé irrestrita na verdade. “As *vantagens* que se esperava da verdade eram as vantagens da fé na verdade: – *em si*, portanto, a verdade poderia ser totalmente penosa, nociva, funesta –” (Fragmento póstumo 15[58] da primavera de 1888). Isso significa dizer que a verdade enquanto tal, no final das contas, não deve ter um valor superestimando dentro da filosofia e da epistemologia, pois, conforme a história da metafísica, tais verdades vão se alterando significativamente, concepções novas surgem, porém, a crença na verdade continua intacta⁷⁷. Concepções como o *eidōs* em Platão, o *cogito* em Descartes, os juízos sintéticos *a priori* em Kant, o *espírito absoluto* em Hegel e a *Vontade* em Schopenhauer, são exemplos que comprovam a crítica nietzschiana: cada um destes conceitos tem suas peculiaridades, cada

⁷⁷ Para Nietzsche, toda crença surge quando se concebe algo como verdadeiro: “O que é uma *crença*? Como surge? Toda crença é um *ter-por-verdadeiro*” (Fragmento póstumo 9 [41] do outono de 1887).

uma destas concepções filosóficas diverge em algum ponto com a outra, no entanto, apesar dos novos rumos semânticos, elas mantêm algo em comum: a manutenção e glorificação das noções tais como Ser, Deus, substância, Eu e coisa-em-si, em suma, o mundo verdadeiro. Portanto, todas as saídas conceituais encontradas pelos grandes pensadores perante as grandes questões da vida sempre foram saídas oriundas primeiramente da vontade de verdade. Isto ocasiona sempre o aumento da crença na verdade, pois a filosofia acaba se consolidando como um sistema teórico que necessita, antes de qualquer coisa, de uma verdade que lhe dê segurança e a justifique. Essa crença acaba sendo uma das principais características da vontade de verdade denunciada por Nietzsche, pois ela acaba impossibilitando que se conceba a verdade como algo meramente descartável, mas como algo necessário e indispensável para a vida.

A vontade de verdade propicia que a coisa mais importante a ser buscada pelo humano é a verdade. Não é interrogado o valor da verdade, tal questão é escamoteada, pois a fé na verdade produz a cegueira do homem em relação, por exemplo, à vontade de inverdade, de ilusão, de engano. Com a verdade colocada em primeiro plano, o triunfo da metafísica seria exatamente este: a verdade a qualquer custo, tornando o resto problemas periféricos. Nietzsche é claro ao afirmar que para os metafísicos

A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (FW/GC, §344).

Esse seria mais um erro fatal na avaliação de Nietzsche. E esse erro se deve a uma segunda idiosincrasia dos filósofos. Se a primeira, Nietzsche caracterizou como sendo o fato de que os filósofos só criarem conceitos-múmias, ou seja, conceitos sem vida, que não correspondem com a efetividade, com a vida, essa outra característica pertencente exclusivamente aos filósofos é o erro de colocar o que vem por último como sendo primeiro. Na ruminação nietzschiana, na vida encontramos primeiro a falha, a mudança, e, depois de um longo processo causal, o homem pode estipular, através de uma trama conceitual, como a analogia da aranha que tece suas teias⁷⁸, uma verdade fixa e segura. Portanto, na vida, o

⁷⁸ Cf. GD/CI, A “razão na filosofia”, §4: “E pensar que a humanidade teve de levar a sério as fantasias doentes desses tecedores de teias! – E pagou caro por isso!...” Essa alusão da aranha é utilizada por Nietzsche para designar que o processo humano para estipular as causas primeiras que possibilitam a constituição do mundo é muito parecido ao modo que uma aranha tece sua teia. Ora, se a aranha tece a teia com a finalidade de capturar algum inseto que lhe sirva de alimento, o homem tece conceitos em que acredita inexoravelmente que exprimem uma verdade absoluta, e transformam determinado conceito que se encontra no final de sua teia na causa primeira de tudo.

homem se depara primeiramente com o erro, a verdade vem por último. Na tradição filosófica, para Nietzsche, além de ocorrer a troca desta posição, ou seja, a verdade passa a ser considerada a causa primeira, outra característica surge em consequência deste procedimento: o que é estipulado como verdadeiro é impossibilitado de ser considerado criado. O verdadeiro, que, diferente do vir-a-ser, não pode se contradizer, acaba adquirindo, assim, o *status* de supremo criador, inclusive de si mesmo:

A *outra* idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o último e o primeiro. O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! –, os “conceitos mais elevados”, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo*. (...) Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os valores mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui*. Também não pode ser dissimilar um do outro, não pode estar em contradição consigo... Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de “Deus”... O último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*... (GD/CI, A “razão na filosofia”, §4).

Se os conceitos concebidos pela tradição como verdadeiros não passam de conceitos vazios, justamente por estarem fora da vida, no mundo verdadeiro, transcendente, não deveriam servir de critério para a organização do todo, mas é o que termina acontecendo. Com o engendramento dos “conceitos-múmias”, todo o vir-a-ser, toda a vida fica submetida a tais conceitos. Desta maneira, a vontade de verdade com seu anseio por conceitos que sejam validos universalmente, permite ao homem a ilusão de poder avaliar a vida enquanto um todo. Toda a dinâmica do vir-a-ser, com seu caráter contraditório, é avaliada por meio de verdades que os filósofos denominam de universais, validas em qualquer época e lugar. Quanto a este ponto, Nietzsche é enfático ao afirmar que é uma atividade totalmente ilícita ao homem, parte interessada do mundo, buscar verdades absolutas acerca da vida. Por ser uma parte é incapacitado de captar a verdade em si do todo, e, por necessitar daquilo que a vida oferece para crescer ou se conservar, é impossibilitado de adquirir algum conhecimento neutro e desinteressado. Por isso que a vida, na concepção de Nietzsche, não pode ser avaliada⁷⁹ e muito menos julgada:

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas – em si tais juízos são

⁷⁹ Cf. GD/CI, Moral como antinatureza, §5, no qual Nietzsche elabora sua famosa e polêmica afirmação que a vida não pode ser avaliada por alguém que está inserido nela. Tal avaliação só seria possível “(...) numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível”.

bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo como objeto de disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §2).

O maior mérito desta concepção nietzschiana é retirar o caráter auto-suficiente da verdade, que, para a tradição, serviu de critério para determinar, avaliar e julgar a vida⁸⁰, outorgando-lhe o caráter de mero sintoma da vida, ou seja, se são provenientes da elevação ou do empobrecimento da vida. Assim, a vontade de verdade deve ser entendida como mais um sintoma, e esse sintoma Nietzsche diagnostica não como algo que propicia o crescimento da vida e sua superação, mas acarreta o declínio da vida, ou seja, a vontade de verdade é entendida como fruto de degeneração fisiológica, da anarquia de impulsos, do cansaço da vida, em suma, da decadência dos instintos vitais. Para fortalecer tal concepção, Nietzsche utiliza o exemplo de Sócrates para demonstrar a vontade de verdade como sintoma da vida em declínio.

Nietzsche, primeiramente, parte das últimas palavras pronunciadas por Sócrates, conforme a reprodução feita por Platão no *Fédon*, para diagnosticá-lo como doente. Sócrates, logo após tomar a cicuta e no momento que sente o corpo enrijecer, declara que deve um galo a Asclépio, figura mítica grega associada à medicina e à cura. Deste modo, para Nietzsche, a patologia que Sócrates queria se livrar seria a própria vida, pois, somente alguém nestas condições, que sofre da vida, necessita buscar em algo fora dela para justificá-la. A vontade de verdade surge em Sócrates como meio de alcançar algo que o possibilita suportar a existência, já que ele estava farto dela. Para conseguir sucesso em tal empreendimento, Sócrates elimina tudo o que demonstra ao homem as contradições da vida: instintos, sentidos, corpo; e coloca a razão, movida pela lógica, como meio de preencher a carência humana, justificando-a e, mais que isso, corrigindo-a. A razão, e não mais os instintos, passa, a partir de Sócrates, a ser equivalente à felicidade⁸¹:

Não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superfetação do lógico e a *malvadez de raquítico* que é sua marca. (...) Tento compreender de que idiosincrasia provém a equação

⁸⁰ O conceito de vida, fundamental dentro da filosofia nietzschiana, é muito bem definido por Heidegger: “‘Vida’ não visa, aqui, apenas ao ser animal e vegetal, como também não à lida com os negócios palpáveis e urgentes do cotidiano. Ao contrário, ‘vida’ é o título para o ser na nova interpretação, de acordo com a qual ela é um devir. A ‘vida’ não é concebida nem ‘biológica’ nem ‘praticamente’, mas metafisicamente” (2007. p.195) Heidegger interpreta o conceito “vida” enquanto metafisicamente não “no antigo esquema: ser e devir” (*Idem*), tão criticado por Nietzsche. Metafisicamente deve ser entendido aqui como o âmbito que escapa de recortes “ônticos”, como a biologia. “Vida” assume, assim, um parâmetro muito mais amplo, que se insere em todos os âmbitos da existência.

⁸¹ Lembremos da afirmação nietzschiana: “(...) enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto. –” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §11).

socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §4).

É importante salientar que, apesar de Nietzsche tomar muitas vezes os instintos dos antigos helenos como exemplo de crescimento/afirmação da vida, não significa que esta valoração afirmativa se fazia presente integralmente na aristocracia grega na época de Sócrates. Para o pensador alemão, havia apenas resquícios desta estimativa. A própria civilização grega, sobretudo Atenas, encontrava-se do mesmo modo que Sócrates: doente. A peculiaridade do pensador grego seria a de perceber exatamente isso:

Mas Sócrates intuiu algo mais. Ele enxergou *por trás* de seus nobres atenienses, entendeu que seu próprio caso, sua idiosincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §9).

Ao intuir que Atenas estava ruindo, Sócrates não se conteve em deixar o ciclo natural dos acontecimentos, tentando a todo custo intervir, entregando-se radicalmente à missão de salvar a moribunda Atenas. Outorgou-se o direito de curá-la, inferiu que toda sociedade ateniense necessitava “de seu remédio, de seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §9). Denominou os instintos como principal causa da doença ateniense, e o resultado final não poderia ser outro: frente ao esgotamento vital que Atenas se encontrava, a racionalidade a todo custo foi colocada como única alternativa para a manutenção do povo grego:

A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era *de rigueur*, era seu *último* recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – *ser absurdamente racionais...* (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §10).

A patologia de Sócrates, que, através da vontade de verdade, permitiu-lhe desprivilegiar o âmbito do vir-a-ser em favor de postulações de verdades racionais, acabou se tornando o grande divisor de águas dentro da história do pensamento ocidental. A inversão socrática, que colocava toda a concessão aos turvos instintos como declínio, e toda concepção oriunda da retidão da razão como remédio, como condição para ascensão, não havia mais possibilidade de ser retirada. Foi um caminho sem volta. Sócrates passou a ser visto como o

grande paradigma a ser seguido ao se tratar das grandes questões: “(...) é preciso imitar Sócrates em tudo e instaurar, permanentemente, contra os desejos obscuros, uma luz diurna – a luz diurna da razão” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §10), afirma veementemente o filósofo alemão.

Para instaurar a razão como único instrumento capaz de dar conta do campo da experiência humana, Sócrates utiliza o poder de sedução de sua principal arma: a dialética. A proeza da dialética socrática acarreta primeiramente que “um gosto nobre é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §5). Este ponto de partida se torna fundamental para as pretensões socráticas, já que “antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas: eram tidas como más maneiras, eram comprometedoras” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §5). Com Atenas ruindo, com os valores aristocráticos em decadência, a dialética finalmente consegue adquirir espaço. Sócrates consegue implantar em solo grego a necessidade de fundamentar racionalmente quaisquer imposições, algo inverso da antiga aristocracia que, para Nietzsche, não necessitava fundamentar teoricamente nada, todas as concepções capitais, todas as valorações eram impostas à força, eram ordenadas, havendo um total demérito para quem as colocassem em questão.

A dialética passa, desta forma, a ser o único instrumento possível para fazer com que a plebe se sobressaia sobre a aristocracia. Na ótica nietzschiana, o fraco, ou seja, o debilitado fisiologicamente, não possui a força necessária para impor suas estimativas. Não havendo outro recurso disponível, a dialética passa a ser o meio de tentar ludibriar a todo custo a valoração nobre:

Escolhe-se a dialética apenas quando não se tem outro recurso (...). A dialética pode ser usada apenas como *legítima defesa*, nas mãos daqueles que não possuem mais outras armas. É preciso que se tenha de *obter pela força* o seu direito: de outro modo não se faz uso dela (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §6).

Com a dialética entendida como a última opção do fraco, que é caracterizado, como no caso de Sócrates, pelo rancor frente aos instintos, pelo cansaço da vida, pelo repúdio dos valores nobres, ela, a dialética, só pode adquirir força não pela auto-afirmação, mas pela negação do forte. Em outras palavras, se o caráter contraditório do vir-a-ser outorga o sofrimento para o fraco, e não a felicidade, como no caso do forte, a dialética surge primeiramente como uma vingança contra esta esfera. Devido à debilitação fisiológica, já que não se consegue dizer sim ao caos proveniente da existência, diz-se um grande não a quem possui uma postura afirmativa em frente a tal caos. Numa linguagem nietzschiana, se a

dialética não impõe ascensão vital ao homem que a utiliza, a sua peculiaridade é, deste modo, a despotencialização do forte: “O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético tira a potência (*despotenziert*) do adversário.” A partir desta constatação é que Nietzsche lança a interrogação: “Como? A dialética é apenas uma forma de vingança em Sócrates?” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §7).

A vingança ocasionada pelo dialético expõe a maneira pela qual ele se depara com o sofrimento. Já que não possui forças o suficiente para conviver de forma afirmativa com a desarmonia e a transitoriedade, o dialético acaba concebendo este caráter contraditório da vida como causa do sofrimento. Deste modo, por meio da vontade de verdade, a meta passa a ser buscar incondicionalmente o que não muda, não se transforma, não se contradiz, como condição de justificar o sofrimento, ou melhor, vingar-se dele:

De onde extrai aqui o homem o conceito de *realidade (Realität)*? – Por que deduz que a mudança, o engano, a contradição, é precisamente o *sofrimento*? E por que não, ao contrário, sua felicidade?... – O desprezo, o ódio a tudo que perece, muda, se transforma: - de onde provém esta valorização do permanente? É evidente que a vontade de verdade é aqui meramente a pretensão do *mundo do permanente (Fragmento póstumo 9 [60] do outono de 1887)*.

O exemplo de Sócrates torna claro o diagnóstico nietzschiano. Só quando o homem não possui força o suficiente para afirmar a finitude que o circunda, origina-se o ódio perante a vida. A vida mesma é concebida como culpada, como principal causadora do sofrimento. A dialética acaba surgindo como a maneira de se vingar de tal sofrimento. Assim, todas as postulações metafísicas seriam, também, noções que configuram uma vingança, justamente por colocar em primeiro plano o imutável, o permanente, desprivilegiando radicalmente o vir-a-ser. E a vingança é fruto de uma figura muito bem elaborada por Nietzsche: o ressentido. Deste modo, Nietzsche descreve o *modus operandi* da metafísica:

Para a psicologia da metafísica. Este mundo é aparente – *por conseguinte*, existe um mundo verdadeiro; este mundo é condicionado – *por conseguinte*, existe um mundo incondicionado; este mundo é cheio de contradições – *por conseguinte*, existe um mundo sem contradições; este mundo é do vir-a-ser – *por conseguinte* existe um mundo do ser (...). É o *sofrimento* que inspira essas conclusões: no fundo, são *votos* que tal mundo exista; o ódio contra um mundo que faz sofrer igualmente se exprime ao imaginar-se um outro, de *maior valor*, o *ressentimento* dos metafísicos contra o efetivo (*wirkliche*) é aqui criador (*Fragmento póstumo 8 [2] do verão de 1887*).

Perante a decisiva pergunta “para que sofrer?”, os filósofos obtiveram suas principais conclusões. Diante do sofrimento, o homem necessita justificá-lo, atribuir-lhe sentido, e os

filósofos que, para Nietzsche, não possuem forças para a afirmação efetiva do sofrimento, buscam seu sentido numa instância suprema, fora da vida, ocasionando, invariavelmente, a sua negação. Esse caráter faz com que Nietzsche atribua a denominação de ressentidos para os filósofos, já que seu “ódio contra o mundo” faz com que busque mendazmente um mundo perfeito. Em suma, apenas o ressentido necessita vingar-se, e, como visto, a dialética no caso socrático, para Nietzsche, desempenha esta tarefa. Em suma, se o nobre é forte o bastante para afirmar integralmente o fluxo, o fraco utiliza da dialética para negar esta postura afirmativa, passando a ser o justo, enquanto o forte é enfraquecido, passando a ser considerado injusto. Esta é a vingança da dialética: há uma inversão hierárquica, ou melhor, uma transvaloração, pois o fraco passa a ser visto como o tipo superior. Desta maneira, a vontade de verdade, sinônimo de “um *fazer*-fixo, um *fazer*-verdadeiro-permanente, um tirar-da-vista aquele caráter *falso*, uma reinterpretação do mesmo como ente” (*Fragmento póstumo* 9 [91] de outono de 1887), ocasiona criações, produz novos conceitos, mas por serem criações de ressentidos, daqueles que primeiro negam o vir-a-ser e o caracteriza como instância que ocasiona apenas sofrimento, acabam sendo criações que não acarretam na fortificação da vida, em sua superação, mas apenas em seu enfraquecimento, na sua conservação. Por isso a dialética é uma vingança: se o nobre é forte o bastante para afirmar integralmente o fluxo, o fraco utiliza da dialética para negar esta postura afirmativa, passando a ser o justo, enquanto o forte é enfraquecido passando a ser considerado injusto.

O exemplo de Sócrates vale para todos os outros filósofos que o sucederam. A busca pela verdade só ocorre onde há esgotamento da vida, onde há ressentimento. Todo o arsenal teórico utilizado por eles, em última instância, serve apenas como vingança: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida”. Esses fatores fazem Nietzsche lançar a seguinte interrogação: “Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?...” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, §1). Para o pensador alemão, sempre que os chamados “sábios” criam verdades, essas criações só são possíveis num estado de degradação, a vontade de verdade, portanto, é interpretada como um corvo, que surge apenas onde não há vida⁸², como no caso dos filósofos, dos “sábios”⁸³.

⁸² Cf. *A gaia ciência*, §344: “‘Vontade de verdade’ – poderia ser uma oculta vontade de morte”.

⁸³ Em *Assim falou Zaratustra*, no discurso “Do superar a si mesmo” da segunda parte, Nietzsche discorre sobre a vontade de verdade dos sábios: “Vontade de verdade, chamais vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama? Vontade de que todo o existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade! Quereis, primeiro, *tornar* todo o existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que

Essa busca insaciável dos sábios por uma verdade que dote sentido para o sofrimento, é caracterizado, por Nietzsche, na *Genealogia da moral*, como ideal ascético. “O que significam ideais ascéticos?”, indaga o pensador alemão, que responde: “para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade” (*GM/GM*, III, §1). O ideal ascético se manifesta não apenas na filosofia, mas também na arte, na religião e no cotidiano humano, visando sempre à mesma finalidade: criar um sentido perante a carência humana. Mas é na filosofia, que se move através de “uma elevada espiritualidade”, que a justificação proveniente do ideal ascético adquiriu um estatuto elevado o suficiente para se colocar num patamar intocável. Na filosofia, os ideais ascéticos, por serem formulados eruditamente, são fundamentados de maneira mais rigorosa que nas outras áreas, tornando-se mais protegida de ataques, conservando austeramente a crença na necessidade desses ideais.

Se a vontade de verdade caminha lado-a-lado com o ideal ascético⁸⁴, se os conceitos de Deus e Ser são estipulados como parâmetros de avaliação para todo o existente possível, como diagnosticar os casos de tipos contrários a esses ideais, os chamados “espíritos livres”, como os ateus e os céticos, que cresciam demasiadamente na época de Nietzsche? Para o pensador alemão, a vontade de verdade e o ideal ascético também acabam sendo as engrenagens dos chamados “descrentes”. Por exemplo, ao invés de a verdade ser Deus, passa a ser que não há Deus. A vontade de verdade apenas muda o foco, mas não é superada, pelo contrário, é mantida, ou seja, toda a efetividade é concebida a partir de uma verdade primeira de que não há Deus:

(...) todos esses pálidos ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, esses céticos, eféticos, *héticos* do espírito (todos sem exceção, de um modo ou de outro), esses últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais habita e está hoje encarnada a consciência intelectual – eles se crêem tão afastados quanto possível do ideal ascético, esses “espíritos livres, *muito* livres”: e, no entanto, eu aqui lhes revelo o que eles próprios não conseguem ver – pois estão demasiados próximos a si mesmos – : esse ideal é também o seu ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros batedores, sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução – se jamais fui um decifrador de enigmas, quero sê-lo com esta afirmação!... Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade* (*GM/GM*, III, §24)⁸⁵.

já o seja. Mas ele deve submeter-se e dobrar-se a vós! Assim quer a vossa vontade. Liso, deve tornar-se, e súdito do espírito, com seu espelho e reflexo”.

⁸⁴ Em inúmeras anotações, Nietzsche atribui os mesmos sintomas para a vontade de verdade e os ideais ascéticos, como *Fragmento póstumo* 6 [26] do verão de 1886 – primavera de 1887: “A vontade de verdade: medo, preguiça, ambição de domínio, cobiça, enfermidade, velhice, cansaço –”; e o *Fragmento póstumo* 8 [3] do verão de 1887: “O ideal ascético expressa sempre uma falha, uma carência, uma contradição fisiológica”.

⁸⁵ No caso específico do ateísmo, Nietzsche não se absteve em pronunciar que “esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formulação mais estrita e mais espiritual, esotérico ao fim e ao cabo,

A denúncia nietzschiana que concebe a vontade de verdade enquanto sintoma de vida em declínio, seja explicitamente, como no caso dos metafísicos, seja implicitamente, no caso dos céticos, tem como meta questionar não apenas a verdade enquanto tal, mas o valor da verdade. Por que elevar a verdade numa instância cristalina, necessária e auto-suficiente? Por que não pensá-la enquanto algo transitório, descartável e contingente, ou seja, como criação humana e não o seu contrário? A vontade de verdade camuflou tais possibilidades. Tanto as concepções modernas, quanto as medievais e antigas, não questionam o valor da verdade, partem da sentença que a verdade é necessária, é a causa primeira, não deixando espaço para atribuição de outra perspectiva, considerando, assim, o valor da verdade como algo resolvido, dispensando de antemão a crítica na vontade de verdade:

Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em toda a filosofia, por que isso? (...) porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. Compreende-se esse “podia”? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão...* (GM/GM, III, §24)⁸⁶.

Chegamos aqui ao cerne da questão nietzschiana. Conceber uma verdade enquanto divina não deve ser pautado como ponto de partida: é necessário, primeiramente, resolver o problema do por que a verdade ser necessária, por que crer na verdade acima de tudo. Com a cristalização da verdade, ocorre a impressão de que a própria vida exige tal cristalização. Se para Nietzsche a vida concebe primeiramente o falso, o contraditório, fixar verdades seria antinatural, uma falsificação daquilo que o vir-a-ser nos apresenta aos sentidos. Descristalização da verdade só se torna possível quando se questiona o valor da verdade, caso contrário, a cristalização, a crença numa verdade divina, apenas aumenta.

Tratar da questão da verdade não é algo simples dentro da filosofia nietzschiana. E percorrer minuciosamente a vontade de verdade é algo do qual Nietzsche não esconde sua

despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto âmago”. Desta maneira, o ateísmo é considerado como último resultado do ideal ascético: “O ateísmo condicional e reto (...) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e conseqüências internas” (GM/GM, III, §27).

⁸⁶ Logo no primeiro aforismo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche também lança o questionamento acerca do valor da verdade: “O *que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? O problema do valor da verdade apresentou-se a nossa frente”.

dificuldade: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões!” (*JGB/BM*, §1). Porém, é importante salientar que Nietzsche não recusa que a verdade num determinado momento foi necessária para o homem. Quando o autor de *Assim falou Zaratustra* foca sua crítica na desconstrução das verdades filosóficas, denunciando a vontade de verdade enquanto principal engendradora de “conceitos-múmias”, esquivando-se, conseqüentemente, do valor da verdade, Nietzsche não nega que a verdade, apesar de ser um erro, acabou sendo um erro necessário: “A verdade é este tipo de erro sem o qual certa espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida é o que decide em última instância” (*Fragmento póstumo* 34 [253] do outono de 1884 – outono de 1885). O homem, devido ao seu estado degenerativo, necessitou em determinado momento de algo que lhe servisse de segurança, de um solo firme para fincar os pés: “O *mundo fictício* do sujeito, da substância, da razão, etc. é *necessário*: Há em nós uma força que ordena, simplifica, falsifica, separa artificialmente. ‘Verdade’ – vontade de dominar a multiplicidade das sensações” (*Fragmento póstumo* 9 [89] do outono de 1887). O alvo da crítica nietzschiana seria, portanto, colocar algo que por um *momento* foi necessário como algo que *sempre* deve ser necessário. Transferir a verdade para o mundo verdadeiro e elevá-la num patamar incondicionado, privilegiada hierarquicamente, significa rebaixar toda a existência, significa transformar o erro em algo divino.

O enfoque nietzschiano sobre a concepção de verdade, portanto, é retirado da esfera metafísica/epistemológica e passa a ser pensada na esfera da dinâmica da própria vida. Ou seja, Nietzsche não se depara com o problema da verdade pensando sua validade dentro da filosofia ou da ciência, se tal “verdade” é ou não falsa. A verdade deve ser entendida em que grau ela é útil para a vida, em que grau ela proporciona o crescimento vital do homem. Sempre temos que considerar que todas as verdades postuladas são criações humanas e não entidades ideais autônomas (Deus, ser, coisa-em-si). A criação humana da verdade deve ser entendida como uma necessidade útil dentro da vida, e não fora dela, que vem ao auxílio do homem, ou seja, que proporcione o seu crescimento, sem, com isso, dogmatizá-la, como acontece com a vontade de verdade:

Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, ‘de verdade a todo custo’, esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos... Já não cremos que a verdade continue verdade quando se lhe tira o véu... (*FW/GC*, §344).

Na ótica nietzschiana, portanto, deve-se buscar verdades – que no fundo não passam de inverdades – que sejam sintomas de crescimento de vida, e não de degeneração. Se não há verdade absoluta, apenas interpretações, perspectivas, que estas sejam concebidas como meio para a elevação, ou melhor, para a superação. As marteladas que Nietzsche dirige à tradição são motivadas pelo fato de a verdade representar estagnação da vida. E o primeiro passo a ser dado é reconhecer que o contraditório, o falho, é tão necessário quanto o idêntico, o verdadeiro, isso significa colocar a questão sobre o valor da verdade. E é nesse ponto que Nietzsche insere sua filosofia: “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isso significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os atuais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (*JGB/BM*, §4).

Podemos afirmar que uma sabedoria que não represente anarquia de impulsos, diferente da vontade de verdade, seria exatamente a sabedoria trágica, a filosofia dionisíaca de Nietzsche. *Tragische Weisheit* versus *Wille zur Wahrheit*, sabedoria trágica versus vontade de verdade, aqui se encontra um ponto decisivo da filosofia nietzschiana frente às outras que o antecederam. Devemos, assim, dar o próximo passo para conceber a filosofia dionisíaca proposta por Nietzsche como supressão da metafísica, ou seja, livre de dualismo de mundos e da vontade de verdade.

3 O PATHOS AFIRMATIVO

Após demonstrarmos o lado destrutivo da filosofia dionisíaca proposta por Nietzsche, cabe-nos agora entrarmos no lado afirmativo. Para tal empreendimento, Nietzsche utiliza duas noções capitais: o eterno retorno e o *amor fati*. O eterno retorno se configura enquanto expressão máxima do próprio dionisíaco, quer dizer, o mundo compreendido através do eterno retorno é um mundo dionisíaco, que nasce da destruição, sem visar a fim algum. A concepção cíclica do mundo, chave do pensamento de Nietzsche, a nosso ver, está intimamente ligada com a figura do deus Dioniso. Assim, o eterno retorno remete-se ao dionisíaco e vice-versa. Mas não basta conhecer o eterno retorno, é preciso vivenciá-lo e afirmá-lo irrestritamente. O *amor fati* é a ferramenta utilizada pelo filósofo alemão para essa suprema afirmação, superando qualquer forma de niilismo, sem deixar resquícios de qualquer negação. Apenas compreendendo e reconhecendo a importância do eterno retorno e do *amor fati* para o pensamento nietzschiano, portanto, é possível falar de filosofia dionisíaca enquanto *pathos* afirmativo.

3.1 O ETERNO RETORNO ENQUANTO EXPRESSÃO DO DIONISÍACO

O eterno retorno é anunciado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*. Esta é uma obra paradigmática dentro do pensamento do autor. Não apenas pelo estilo, mas principalmente pelo conteúdo e rigor filosófico que emerge através de imagens, cabendo ao leitor o desafio de transpô-las filosoficamente. O Zaratustra nietzschiano é aquele capaz de afirmar de maneira inexorável todos os aspectos da vida, não apenas os abundantes e plenos, mas os efêmeros e decadentes. Para tal tarefa, Zaratustra, após iniciar seu percurso anunciando aos homens o advento do “além-do-homem”, acaba vivenciando e afirmando a si⁸⁷ o eterno retorno do mesmo, ou seja, “ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas” (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, §3). Assim, Nietzsche considera o eterno retorno, esta doutrina que Heidegger nomeia de o “pensamento dos pensamentos”, como a concepção fundamental de *Assim falou Zaratustra* e, também, como seu pensamento mais abismal.

Entre os comentadores da obra de Nietzsche, não há um consenso sobre o significado do eterno retorno, estando longe de se obter uma interpretação canônica. Há leituras que assumem a concepção fundamental de Zaratustra apenas de maneira ética, há outras que

⁸⁷ Referimos ao “a si” enquanto *selbst*, ou seja, enquanto uma vivência íntima que não é passível de comunicação.

privilegiam o caráter estético, há também uma forte corrente que compreende como tese cosmológica, e há até quem enxergue uma concepção política⁸⁸. Em suma, o eterno retorno é um conceito demasiado conflitante, sendo freqüentemente proclamado de o grande enigma da filosofia nietzschiana.

Tal dificuldade talvez seja corroborada pelo próprio Nietzsche. Os apontamentos que o autor faz diretamente do eterno retorno em seus textos publicados são raros. Aparece primeiramente no aforismo 341 de *A gaia ciência*, intitulado de *O maior dos pesos*, reaparecendo depois no terceiro livro de *Assim falou Zaratustra*. Nota-se a presença implícita do eterno retorno logo nas primeiras páginas da obra através de imagens tais como o círculo da águia e o anelar-se da serpente, mas, explicitamente, o pensamento abismal emerge apenas no terceiro livro. Após 1885, Nietzsche não se refere diretamente ao eterno retorno a não ser no aforismo 56 de *Além de bem e do mal*, na parte final de *Crepúsculo dos ídolos* e em *Ecce Homo*, no parágrafo 3 do capítulo que trata de *O nascimento da tragédia*, e, obviamente, o capítulo dedicado a *Assim falou Zaratustra*. A argumentação sucinta sobre o pensamento abismal só é constante nos *Fragments póstumos* de 1881 a 1888. Portanto, há praticamente três aparições e três comentários em obra publicada. Muito pouco para um pensamento anunciado como abismal, para um pensamento que, na visão de Nietzsche, poderia dividir em duas partes a história da humanidade⁸⁹.

O pensamento do eterno retorno emergiu em 1881, como relata o próprio filósofo em *Ecce Homo*. Ali o surgimento do eterno retorno é apresentado como uma espécie de intuição súbita:

Contarei agora a história do meu Zaratustra: a concepção fundamental da obra, o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: “seis mil pés acima do homem e do tempo”. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana: detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento (*EH/EH*, *Assim falou Zaratustra*, §1)

⁸⁸ Sobre as diversas interpretações do eterno retorno, principalmente a cosmológica e a ética, ver o artigo de Marton *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* (2000. p. 85-118).

⁸⁹ Conforme carta redigida a Franz Overbeck de 8 de março de 1884, na qual o autor trata da impressão da terceira parte de *Assim falou Zaratustra*: “Quem sabe o que pesa sobre mim e a força de que preciso para suportar a mim! Não sei como *eu* chego justo a isso – mas é possível que em mim tenha aparecido pela primeira vez o pensamento que cinde a história da humanidade em duas metades. Este *Zaratustra* não é senão um prefácio, pórtico – eu tenho de produzir de mim próprio coragem, pois de todas as partes só me chega desânimo: coragem de *trazer* este pensamento! Pois estou muito longe de poder exprimi-lo e expô-lo. Seja ele verdadeiro, ou melhor, seja ele crido verdadeiro – então tudo se altera e se vira, e todos os valores habituais são desvalorizados”.

Esta descrição revela um caráter importantíssimo da filosofia nietzschiana. Entendemos que o pensamento do eterno retorno é proclamado como uma “intuição súbita” exatamente por ser antagonista ao pensamento de cunho racionalista, que se move através do fio da causalidade, da depuração dialética e de rigorosas leis da lógica. No entanto, não devemos ser ingênuos em afirmar que esta intuição Nietzsche teve de forma totalmente inesperada, sendo obra do acaso. O pensamento sobre o estatuto filosófico do vir-a-ser e, conseqüentemente, sobre a dinâmica do tempo, persegue Nietzsche desde o início de sua produção filosófica. No opúsculo de 1873, *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche faz um exame dos pensadores nomeados “pré-socráticos”, transparecendo a sua inquietude perante as questões que desembocarão mais tarde no pensamento do eterno retorno⁹⁰. Assim, a intuição que queremos trazer à tona como condição do eterno retorno não é a *Anschauung* que, sob a sombra de Schopenhauer, aparece de modo generalizado nos primeiros escritos do filósofo. A intuição súbita refere-se a uma vivência, em alemão *Versuch*, a um *pathos* filosófico que busca a todo custo a afirmação máxima da existência. Logo, a intuição do eterno retorno deve ter como condição vivências que preparem a conquista de tal pensamento. Essas considerações talvez justifiquem o fato de Nietzsche raramente expor o pensamento na obra publicada. Isso quer dizer que somente quem tem as vivências parecidas com as de Zarathustra conseguirá compreender a magnitude do pensamento do eterno retorno⁹¹. Em outras palavras, é como se o pensamento da repetição de todas as coisas reservasse o destino de ser segredo ao poucos: aos raros, aos “mais seletos”, aqueles que, através da “grande saúde”, conseguem “de ouvidos finos” ouvirem e agregarem a “boa nova”.

Outras características demasiado importantes, que também acarretam dificuldades na compreensão, são a maneira e a linguagem através das quais se anuncia o eterno retorno. É sempre uma personagem a responsável em proferir em palavras tal pensamento. Em *A gaia ciência*, o eterno retorno é anunciado por um “demônio”; em *Assim falou Zarathustra*,

⁹⁰ A problemática filosófica do tempo, na verdade, intriga Nietzsche desde a sua juventude. Num texto juvenil de 1862, intitulado *Fado e História*, Nietzsche interroga se a dinâmica do vir-a-ser não teria algum fim, associando-o com o estatuto finito do humano. Na segunda consideração extemporânea, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), o filósofo alemão questiona em alguns momentos a concepção linear da história e critica o sistema universitário por estar muito atrelado ao passado. Mas é no texto *A filosofia na era trágica dos gregos* que Nietzsche debruça sobre os pensadores gregos anteriores a Sócrates, interpretando as suas decisivas noções ontológicas tais como *ser, não-ser, vir-a-ser, uno, múltiplo*, explicitando sua reflexão e preocupação acerca da dinâmica transitória do mundo, que acarreta, portanto, a problemática do tempo.

⁹¹ Cf. Salaquarda, em seu artigo *A concepção básica de Zarathustra*, interpretando uma passagem da obra antes da aparição do eterno retorno, já admite tal dinâmica da filosofia de Nietzsche: “Quando se lê no início da segunda parte: ‘Minha doutrina está em perigo’, esse perigo não consiste no fato de que sentenças e pensamentos de Zarathustra não sejam tomados ao pé da letra em relação às suas intenções, mas que sejam tomados ao pé da letra por pessoas que não os conquistaram e viveram e por isso não tem nenhum direito sobre eles” (1997, p.19).

primeiramente quem pronuncia o pensamento, no discurso *Da visão e do enigma*, é o “anão” e mais adiante, em *O convalescente*, são os animais de Zaratustra. Aqui é claro o estilo de Nietzsche em não pronunciar seus pensamentos filosóficos de maneira didática, mastigada. E, com relação ao eterno retorno, essa fórmula é levada ao extremo. O recurso às imagens e às personagens revela, sobretudo, a crítica nietzschiana à própria linguagem estritamente racional que reduz todos os aspectos e fenômenos do mundo em meros conceitos, perdendo aquilo que os fazem únicos, tornando-os comuns⁹². Enfim, para a compreensão do eterno retorno, Nietzsche exige uma ferramenta essencial: a arte da interpretação.

No aforismo 341 de *A gaia ciência* o eterno retorno é expresso da seguinte maneira:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e assim esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” (FW/GC, §341).

Primeiramente, é importante salientar o lugar no qual se encontra esse aforismo dentro de *A gaia ciência*. É o penúltimo aforismo do quarto livro, antecedendo o decisivo aforismo em que Nietzsche pela primeira vez expõe a configuração literária e filosófica de seu Zaratustra⁹³. O aforismo intitulado *Incipit tragoedia* será transposto com as mesmas palavras no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, com exceção do nome do lago em que habitava o profeta persa, que será excluído. Fator que realça a estratégia nietzschiana: se a concepção fundamental de Zaratustra é o eterno retorno, justifica-se o fato de que o aforismo no qual Nietzsche expõe tal concepção anteceda justamente o primeiro relato sobre a personagem. Quanto ao aforismo que antecede *O maior dos pesos*, tem o título *Sócrates moribundo*, no qual Nietzsche critica inexoravelmente o filósofo grego, interpretando a ação do mesmo em

⁹² Cf. *GD/CI*, *Incurções de um extemporâneo*, §26: “Já nos estimamos suficientemente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se *vulgariza* com a linguagem – De uma moral para surdos-mudos e outros filósofos.”

⁹³ Na época em que Nietzsche teve o pensamento do eterno retorno, ele tinha um plano de escrever cinco livros que, juntos, seriam publicados como o segundo volume de *Aurora*. Com o surgimento de tal pensamento, esse projeto é alterado. Intitulando sua nova obra de *A gaia ciência*, o pensador dedica os três primeiros livros que a compõem para “o encerramento da problemática da moral, por ele empreendida em *Aurora*” Cf. SALAQUARDA, 1999, p.76. Nietzsche, assim sendo, mantém os três primeiros livros de *A gaia ciência* com o tema próximo a *Aurora*, inserindo um outro caráter ao quarto livro. E é nele que no penúltimo aforismo, *O maior dos pesos*, Nietzsche lança o eterno retorno.

pronunciar a Críton em seus últimos instantes de vida que deve um galo a Asclépio, figura mítica grega associada à medicina e à cura, sendo o mesmo que dizer “Oh Críton, a vida é uma doença” (*FW/GC*, §340), ou seja, Sócrates estava doente da própria vida, sendo a morte a única cura possível. Assim, outro ponto curioso emerge para a compreensão do aforismo 341. O demônio responsável por anunciar o retorno eterno de todas as coisas é uma analogia ao *daimon* socrático, é aquele que exprime no recolhimento da “mais desolada solidão”, ou seja, anuncia tudo o que estava sendo preparado inconscientemente. Portanto, o *daimon* que Sócrates se esforçou em refutar, Nietzsche o utiliza como arauto de um pensamento que deve ser afirmado em todo instante. O *daimon* socrático é transfigurado por Nietzsche como aquele que revela o caráter da própria dinâmica da existência, cabendo ao indivíduo amaldiçoá-lo ou adorá-lo. Portanto, não é em vão que Nietzsche anuncia *o maior dos pesos* entre a crítica a Sócrates e a descrição de seu Zarathustra. Faz parte de sua estratégia filosófica.

Quanto ao conteúdo do aforismo, o demônio emerge anunciando a radical repetição de tudo, cada pensamento, cada prazer e dor, tudo o que é grande e pequeno, até cada suspiro. É o retorno do mesmo justamente por anunciar o retorno de tudo, na mesma seqüência e ordem, impossibilitando qualquer variação. Anuncia também o retorno da vida não apenas uma vez, mas incontáveis vezes, tornando o retorno eterno⁹⁴. Assim, nesta passagem, há uma rigorosa concepção de mundo que recai diretamente na questão do tempo, contrapondo-se à concepção instaurada pela metafísica e ao pensamento cristão.

Platão, no diálogo *Timeu*, define o tempo como uma “composição de uma imagem móbil da eternidade”⁹⁵, ou seja, o tempo vivenciado pelos humanos é definido como uma mera imitação, de uma cópia móvel daquilo que se encontra num patamar superior: o imóvel, a eternidade. Deste modo, Platão vincula o tempo e suas ramificações, a saber, passado, presente e futuro, com a mutabilidade; por outro lado, o eterno passa a equivaler à imutabilidade⁹⁶. Em resumo, a eternidade pertence ao âmbito inteligível das idéias imutáveis,

⁹⁴ Acerca da noção de retorno em particular, Onate insere uma importante interpretação: “Abordada pelo prisma adequado, isto é, filosófico, a idéia de repetição significa muito mais do que a concepção trivial de que toda a cadeia de conexões mundanas desenvolve uma trilha circular; ela envolve fecundas implicações no tocante à avaliação das noções capitais de ser e vir-a-ser, às quais se deve tanto a aurora quanto a persistência da especulação e da prática determinantes do conjunto da trajetória ocidental” (2003, p. 310).

⁹⁵ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 37d: “Quando o pai percebeu vivo e em movimento o mundo que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, regozijou-se, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo. E por ser esse modelo um animal eterno, cuidou de fazer também eterno esse universo, na medida do possível. Mas a natureza eterna desse ser vivo não podia ser atribuída em toda a sua plenitude ao que é engendrado. Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade, e, ao mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo.”

⁹⁶ *Idem*, 38a: “Foi e será só se aplicam ao que se formam no tempo, por tratar-se de movimento; o que é imutável é sempre idêntico, jamais poderá ficar, com o tempo, mais velho nem mais moço, como também nunca poderia

possuindo uma duração infinita, ao passo que o tempo ocorre no âmbito sensível das mudanças, tendo uma duração finita.

O cristianismo parte desta concepção, só que colocando Deus, entidade perfeita e eterna, fora do tempo terreno, produtor de imperfeição e finitude. A eternidade é compreendida como o supremo fundamento da temporalidade. Instauram-se dois pesos para duas medidas: a eternidade é a medida das coisas eternas, como o tempo é a medida das coisas temporais, sendo que o tempo mede pelas partes e a eternidade mede pela totalidade. Um dos grandes teóricos do cristianismo, Santo Agostinho, deixa evidente esta concepção: é impossível medir a eternidade pelo tempo: “Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente” (AGOSTINHO, *Confissões*, XI.). A inovação de Agostinho é que a eternidade não significa propriamente o intemporal, colocando Deus como a entidade eterna que está sempre presente, pois, caso contrário, não poderia afirmar a onipresença de Deus: “(...) o passado é impelido pelo futuro e todo futuro está precedido de um passado e todo o passado e futuro são criados e dinamizam d’Aquele que sempre é presente” (*Idem, ibid.*)⁹⁷.

Tanto a concepção platônica quanto a cristã instauram, portanto, uma dicotomia eternidade/tempo formando uma hierarquia: o primeiro pólo torna-se superior ao segundo. A partir deste fundamento, a concepção do tempo necessita ser linear, sucessivo, com início, meio e fim, ou passado, presente e futuro, e sempre submisso e subjugado ao curso da eternidade. Na modernidade, essa concepção se consolida ainda mais com as noções de continuidade, evolução, progresso, sentido histórico e melhoramento como fundamentais à compreensão do tempo e da história. Nietzsche, com o eterno retorno, pretende suprimir essa instauração metafísico-cristã. Em suma, o autor de *Assim falou Zaratustra* supera a dicotomia tempo/eternidade, libertando radicalmente o instante, atribuindo-lhe o predicado de eternidade. Em outras palavras, com o eterno retorno Nietzsche instaura filosoficamente uma noção de mundo na qual a eternidade não designa o que transcende ao tempo, mas que tempo e eternidade se tornam equivalentes, fazendo, portanto, com que o instante seja eterno.

Nietzsche, no entanto, não foi o primeiro a pensar o tempo enquanto cíclico e eterno. O próprio filósofo diz que essa doutrina poderia ter sido ensinada por Heráclito:

ter existido no passado, nem existir agora nem vir a existir no futuro, não estando, de modo geral, sujeito às influências de tudo o que o devir impõe às coisas que se movimentam na ordem dos sentidos”.

⁹⁷ Sobre a problemática do tempo em Agostinho, é importante relatarmos o comentário de Ricci na sua tradução do texto *Confissões* feita para “Os Pensadores”: “O tempo é um ser de razão com fundamento na realidade. Santo Agostinho estuda o problema do tempo apenas sob o aspecto psicológico: como é que nós o aprendemos. Não o estuda sob o aspecto ontológico: como é em si mesmo. Para este último caso, teria de o considerar como indivisível” (1973, p.54).

A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito todas as suas idéias fundamentais (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, §3).

Em Heráclito, o pensador que proclama o mundo como um contínuo vir-a-ser, como um rio do qual entramos apenas uma vez, Nietzsche identifica o germe da doutrina do eterno retorno. Porém, Heráclito define seu rio como um fluxo, não tornando explícito o refluxo, o retorno de todas as coisas tais como elas são. Nietzsche se apropria do vir-a-ser de Heráclito e insere o refluxo⁹⁸, utilizando a analogia do rio a favor de seu próprio pensamento: “Eu vos ensino a redenção do rio eterno: o rio flui sempre de volta a si, e sempre vós entraís no igual rio, como os iguais” (*Fragmento póstumo 5 [1] (160)* de julho 1882 - inverno 1883/1884).

Conhecer teoricamente o empreendimento do eterno retorno não basta. A pergunta proferida pelo demônio em *A gaia ciência* é paradigmática. Ranger os dentes ou se alegrar, negar tal dinâmica ou afirmá-la. Importante salientar que Nietzsche identifica em Heráclito um afirmador *par excellence* do vir-a-ser. Afirma a luta, a efemeridade e a finitude. Passo decisivo na concepção do eterno retorno nietzschiano. Schopenhauer também poderia ter ensinado a doutrina do eterno retorno, mas não o faz justamente por não afirmar o vir-a-ser como Heráclito⁹⁹. Em *Assim falou Zaratustra*, no discurso *Da visão e do enigma*, Zaratustra trava uma luta filosófica com a figura do anão, com o espírito de gravidade, que, como veremos, pode facilmente ser ligada à figura de Schopenhauer.

⁹⁸ Pensamento expresso logo no primeiro aforismo de *A Gaia Ciência*: “Oh! Compreendem-me, meus irmãos. Compreendem essa nova lei do fluxo e refluxo? Também nós temos a nossa hora!”

⁹⁹ Barboza, em seu artigo *Eterno retorno do mesmo de Nietzsche na estética de Schopenhauer*, compreende que o eterno retorno de Nietzsche estaria fundamentado nos textos sobre arte de Schopenhauer. O artigo contém o seguinte resumo: “O artigo pretende mostrar que o pensamento de eterno retorno do mesmo de Nietzsche não é seu pensamento mais abismal, como diz em *Ecce Homo*, mas na verdade tem um *Grund* (fundamento) bem localizado na filosofia de Schopenhauer, em especial nos textos estéticos” (BARBOZA, 1997, p. 145). A tese de Barboza baseia-se no fato de Schopenhauer ver o mundo como os dramas de Gozzi, no qual o rei, o escravo, o trapaceiro, o herói, dentre outros, sempre estarão aí, conforme a psicologia/tipologia nietzschiana, como tipos fixos, alterando somente o tempo e o espaço de sua atuação. Assim, as personagens são sempre as mesmas, com o mesmo destino e as mesmas intenções, mudando apenas os motivos e os acontecimentos de cada peça. Tal posição esbarra no seguinte ponto: com o pensamento do eterno retorno do mesmo, Nietzsche proclama a volta de todas as coisas na mesma seqüência e na mesma ordem, e não apenas os “tipos”. Tal radicalização do retorno, como anunciado por Nietzsche no aforismo 341 de *A gaia ciência*, é necessário para se afirmar irrestritamente o instante, desejando que este seja eterno, em outras palavras, esta radicalização é condição para que se atinja a suprema afirmação. Não basta conhecer, fazer paralelos com fatos históricos. É necessário vivenciar, ou seja, se entregar por completo ao instante desejando eternamente o seu retorno. Por isso Nietzsche contempla Heráclito como aliado e não Schopenhauer que busca inexoravelmente a negação do sofrimento ocasionado pelo viver, ou seja, nega a vida. Nesse sentido é que ocorre uma separação entre o eterno retorno do mesmo em Nietzsche e o retorno “tipológico” anunciado por Schopenhauer.

Ali Zaratustra se encontra no início de uma viagem marítima¹⁰⁰, e, após muito tempo calado, comunica aos marinheiros, aos “ébrios de enigmas”, suas vivências e pede-lhes que interprete para ele a sua visão. Zaratustra caminha numa paisagem sombria, que pode ser interpretado como o niilismo, e o seu pé, ou seja, seu corpo¹⁰¹, a “grande razão”, quer que Zaratustra suba, vá para cima, isto é, se eleve, atinja a superação. Porém, há um peso nas costas de Zaratustra, “meio anão, meio toupeira” que o impele para baixo, e por mais alto que Zaratustra possa ir, sempre o anão fará com que ele caia. Torna-se claro que o anão significa um pensamento que tem como principal característica paralisar as forças vitais, isto é, impedir a tendência dos impulsos ao crescimento, à elevação. No fundo, o anão quer dizer a Zaratustra: “que sentido tem se elevar, já que no fim você cairá!”. Mas, Zaratustra, como um bom guerreiro, utiliza-se da coragem e desafia o anão: “Alto lá anão! (...) Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois: tu não conheces o meu pensamento abismal! Esse não poderias suportá-lo!” (*Za/ZA III Da visão e do enigma*). A coragem (*Mut*) é a condição para Zaratustra vencer o desânimo (*Unmut*), ou seja, o pessimismo que impede toda forma de elevação¹⁰². Com a coragem, Zaratustra demonstra sua força vital, crescendo, suportando e conquistando o seu pensamento abismal. É a coragem que permite atacar o anão e, como um heróico guerreiro, move a vida para cima, tornando-se o melhor matador de toda espécie de depreciação da vida: “Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; mata, ainda a morte, porque diz: ‘Era isso a vida? Pois muito bem! Outra vez!’” (*Za/ZA III Da visão e do enigma*). Assim, a coragem proporciona vencer qualquer obstáculo, como no caso, o pessimismo do anão¹⁰³. E mais, permite matar a própria morte, desejando sempre a vida, ou seja, sem a coragem não é possível vivenciar o eterno retorno do mesmo, ou seja, conceber o instante como eterno, a vida terrena como a única possível, sem haver nada além ou aquém dela.

¹⁰⁰ Acompanhamos a interpretação de Fogel em seu artigo *Lendo da visão e do enigma* no qual interpreta essa viagem de Zaratustra como o processo histórico do próprio homem ocidental com sua necessidade de se criar um “mundo verdadeiro” para lhe dar com o sofrimento: “A viagem, portanto, é o movimento, a dinâmica de exposição do programa histórico do Ocidente. A saber, a vontade de infinito e, nela, a vontade de substância, que inclui a vontade de reforma, de correção e, por fim, de substituição da realidade, da vida. A viagem é a história do espírito de vingança, também e sobretudo marcada pela revolta contra a dor, o que, no desenrolar da história, revelar-se-á como sendo a grande, *a maior dor*” (2009, p.85).

¹⁰¹ Corpo aqui não deve ser entendido apenas fisicamente, biologicamente ou materialmente, mas deve ser entendido enquanto *Leib*, ou seja, como uma intensidade vital, enquanto vida (*Leben*).

¹⁰² “Mas há uma coisa, em mim, a qual chamo coragem; e ela, até agora, sempre matou em mim todo o desânimo” (*Za/ZA III Da visão e do enigma*).

¹⁰³ Cf. Fogel: “*Mut*, dizendo coragem, diz sobretudo o *ânimo*, a força ou o poder do ânimo, isto é, vitalidade, *thymós*, uma espécie de prometéica alegria na e da ação e que se faz como determinação de crescer, quer dizer, intensificar-se, iluminar-se, sim, evidenciar-se, irromper, ou seja, em si, desde si abrir-se, impor-se, aparecer, vir à luz” (2009, p.104).

Dando seqüência ao embate, o anão aceita o desafio de Zaratustra, pulando em seus ombros, fazendo parecer que o pensamento do curso circular também lhe é conhecido. Zaratustra ataca o anão utilizando a analogia do portal, no qual ambos se encontram em sua entrada, sendo esta o instante (*Augenblick*). Esse portal aponta em duas direções opostas, uma o passado, outra o futuro, e que acabam desembocando um no outro, tornando explícito o caráter circular do tempo. Logo em seguida, o anão não se mostra surpreso com o enigma de Zaratustra e manifesta: “Tudo o que é reto mente (...). Toda a verdade é torta, o próprio tempo é um círculo”. A versão do anão acerca do pensamento do eterno retorno irrita Zaratustra pela simplificação, pela sua transposição em forma de conceitos. Irrita também pela maneira pessimista como é anunciado, pois implicitamente o anão mais uma vez está dizendo “se tudo eternamente retorna, para que o esforço em se elevar, superar, se tudo eternamente se destrói e reconstrói?” Ou como o anão diz explicitamente a Zaratustra: “A ti mesmo arremessaste tão alto, mas toda a pedra arremessada – deve cair”. Mas essa é justamente a estratégia de Zaratustra, que induz o anão a proferir em palavras e em tom pessimista o eterno retorno para em seguida, exatamente como a pergunta do demônio em *A gaia ciência*, proferir o ataque final. Assim, a segunda etapa da disputa tem a mudança de cenário e o desaparecimento do anão justamente porque a doutrina do eterno retorno requer ir além do mero conhecimento, é necessário vivenciá-la e afirmá-la.¹⁰⁴ Assim como Schopenhauer, que em sua metafísica da Vontade e em sua doutrina estética pode-se até encontrar um pensamento do retorno, mas , como o Anão, não possui força suficiente para afirmá-lo irrestritamente, acaba por se extinguir no nada, ou seja, com o enfoque pessimista, Schopenhauer acaba buscando fugas ascéticas em detrimento da afirmação irrestrita da vida. É o que Nietzsche chama de pessimismo da fraqueza. No aforismo 56 de *Além de bem e do mal*, Nietzsche esclarece essa diferença fundamental, mostrando porque o eterno retorno é seu pensamento abismal, ou seja, o mais profundo e original, diferenciando-se decisivamente da filosofia schopenhaueriana:

Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã. Com que ele afinal se apresentou nesse século, na forma da filosofia schopenhaueriana; quem verdadeiramente, com uma visão asiática e mais asiática, penetrou o interior e a profundidade daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modos de pensar – além do bem e do mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio da moral –, talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem

¹⁰⁴ Este embate entre o Anão e Zaratustra também permite ser interpretado como um embate entre a sabedoria trágica (*Tragische Weisheit*) e a vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), aproximando-se da visão de Machado: “(...) a conversa entre Zaratustra e o anão pode ser considerado como o afrontamento entre o saber trágico e o saber racional” (1997, p.122).

mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda eternidade, gritando incessantemente “*da capo*” [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo (*JGB/BM*, §56).

Voltando ao discurso *Da visão e do enigma*, após o desaparecimento do Anão, Zaratustra passa subitamente para a memória de uma visão na qual um jovem pastor era sufocado pôr uma cobra que mordida a sua garganta. Zaratustra usa todas as suas forças na tentativa de arrancá-la da garganta do pastor, mas é em vão. Sem alternativas, Zaratustra grita para o pastor morder e decapitar a cabeça da cobra. Após muito se contorcer, o pastor consegue por em prática a sugestão de Zaratustra, mordendo e cuspidando para longe a cabeça da cobra, livrando-se por completo daquela terrível convulsão, tornando-se “Não mais pastor, não mais homem – um ser transformado (*Verwandelter*), translumbrado (*Umleuchteter*), que *ria!* Ninguém até aqui, na terra, riu alguém como *ele ria!*” (*Za/ZA III Da visão e do enigma*).

Mais adiante na obra, no discurso *O convalescente*, Zaratustra conversando com os seus animais nos fornece algumas pistas sobre quem é o jovem pastor que aparece em sua visão. Numa passagem em que Zaratustra ratifica aos animais a importância de conquistar, de vivenciar o pensamento do eterno retorno, relata que “(...) e de que modo aquele monstro me penetrou na goela, sufocando-me! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim”. Deste modo, podemos claramente interpretar a figura do pastor como sendo o próprio Zaratustra. E como o discurso *Da visão e do enigma* trata do seu pensamento abismal, a cobra que morde Zaratustra pode ser interpretada como o peso da história que acompanhou o anunciador do além-do-homem, ou seja, a cobra representa toda a constituição metafísico-cristã que define o tempo como linear, sufocando o homem moderno, pois o deixa preso ao passado, desprezando o presente e configurando o futuro apenas como uma promessa de melhora, importando realmente apenas a vida pós-túmulo. Como a cobra é um animal de muita astúcia, ela se envolve no homem até fisgá-lo por completo de maneira que, quando o homem se dá conta que algo o sufoca, como no caso de Zaratustra, já é tarde, a cobra encontra-se com os dentes fincados na garganta, ou seja, o homem se depara vinculado à concepção de tempo metafísico-cristã. Assim, a cobra é como o tempo da tradição, tem um rumo determinado, uma teleologia a ser cumprida. E quando Zaratustra consegue separar a cabeça do corpo contínuo da cobra, quebra a linearidade temporal. O passado não se separa mais do futuro, o instante conquista sua elevação e traz em si, como o portal descrito em *Da visão e do enigma*, todo o passado e todo o futuro. Portanto, é compreensiva a figura da cobra sem a cabeça, da

cobra que se anela em si mesma, como símbolo da idéia do círculo eterno de todas as coisas¹⁰⁵. E conseguir decapitar a cobra que está no pescoço, livrar-se do peso da concepção linear do tempo, é mais que uma atividade libertadora do homem, é uma condição exigida, uma credencial para se poder pensar, formular e vivenciar a doutrina do eterno retorno.

O pensamento do eterno retorno manifesta-se, desta maneira, como um pensamento anti-teleológico por excelência, fruto da concepção de mundo nietzschiana, na qual todos os entes estão condenados à finitude¹⁰⁶. Portanto, o eterno retorno se constitui num jogo contínuo de destruição e criação, sem finalidade alguma, plenamente inocente, fora de parâmetros morais, ou seja, situando-se além do bem e do mal. Visão de mundo que se vincula diretamente com a imagem do deus grego Dioniso, que eternamente se constrói e se reconstrói, que eternamente nasce da destruição.

Nietzsche por diversas vezes vincula o Zaratustra ao dionisíaco: “Meu conceito de dionisíaco tornou-se ali [*Assim falou Zaratustra*] ato supremo, por ele medido, todo o restante humano aparece como pobre e limitado” (*EH/EH*, *Assim falou Zaratustra*, §6). Ora, se o pensamento fundamental de Zaratustra é o eterno retorno, e *Assim falou Zaratustra* é o lugar no qual o dionisíaco torna-se ato supremo, a filosofia dionisíaca proposta por Nietzsche em seus últimos textos pode ser entendida como sinônimo da filosofia do eterno retorno. Num dos vários fragmentos póstumos em que Nietzsche lança seu ambicioso projeto da transvaloração de todos os valores, temos o seguinte relato:

Transvaloração de todos os valores:
 Primeiro Livro.
O Anticristo. Ensaio de uma crítica do cristianismo
 Segundo Livro.
O Espírito Livre. Crítica da filosofia como movimento niilista.
 Terceiro Livro.
O Imoralista. Crítica da mais fatal espécie de ignorância, a moral.
 Quarto Livro.

¹⁰⁵ Não podemos deixar de apontar outra importante conotação sobre a cobra que, a nosso ver, também é válida, e também tem como fonte o discurso *O convalescente*: a cobra mordendo a garganta também pode ser pensada como a náusea, o nojo irrefutável que causa de imediato a concepção do eterno retorno. Em suma, ter que conceber invariavelmente o retorno eterno do pequeno, do mórbido, do debilitado fisiologicamente, do *décadent*. Nessa via interpretativa, Onate acentua: “(...) o pastor é o próprio Zaratustra e a serpente simboliza o fastio pelo retorno eterno do homem, mormente da pequenez determinante da maioria de seus exemplares” (2003, p.328). Machado tem a mesma posição, afirmando que a cobra faz “(...) referência ao fastio, à náusea, ao nojo pelo homem, uma indicação importante de que a serpente encarna o niilismo” (1997, p.127). No texto decidimos valorizar a interpretação da cobra vinculada às noções de tempo e de eternidade por ser esse o nosso enfoque principal. Assim, acompanhamos, neste ponto, a interpretação feita por Nabais: “A imagem da serpente sem a cabeça deve ser interpretada como símbolo da idéia de círculo contínuo” (1997, p.211).

¹⁰⁶ A propósito do pensamento de Nietzsche frente às interpretações teleológicas da existência, num fragmento póstumo o autor escreve: “Se o mundo pudesse enrijecer, secar, morrer, tornar-se nada, ou se pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se tivesse em geral algum alvo que encerrasse em si a duração, a inalterabilidade, o de-uma-vez-por-todas (em suma, dito metafisicamente: se o vir-a-ser pudesse desembocar no ser ou no nada), esse estado teria de estar alcançado. Mas não está alcançado: de onde se segue...” (*Fragmento póstumo* 14 [188] da primavera de 1888).

Dioniso. Filosofia do eterno retorno¹⁰⁷
(Fragmento póstumo – 19 [8] de setembro de 1888).

Enfim, o pensamento do eterno retorno é nomeado por Nietzsche como sua concepção fundamental, pois transpõe de maneira mais elevada a sua filosofia. O eterno retorno se constitui como o pensamento mais abismal porque não basta apenas conhecê-lo, deve-se vivenciá-lo, afirmá-lo, tornando-se, assim, trágico. “O *pathos* afirmativo par *excellence*, por mim denominado *pathos* trágico” assevera Nietzsche. Conceber o tempo sem estar separado da eternidade é a principal condição para a era trágica, a uma era da afirmação inexorável da vida, em suma, a era do dizer Sim dionisíaco à existência e aos seus aspectos mais efêmeros, antagônicos e precários¹⁰⁸. Concepções que fazem que Nietzsche, na última frase de *O crepúsculo dos Ídolos*, afirme: “Eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno”. Aprender com Dioniso é o segredo para ensinar o eterno retorno. Portanto, *Assim falou Zaratustra* é a obra na qual confluem a filosofia dionisíaca e o pensamento do eterno retorno do mesmo, configurando-se como síntese de toda filosofia madura de Nietzsche, tanto em seu caráter destrutivo, quanto criativo.

Acerca da importância do conceito de eterno retorno do mesmo dentro do conjunto da obra nietzschiana emerge uma discussão importante para o nosso tema. Nabais¹⁰⁹ assume como ponto de partida a hipótese que Nietzsche, após 1885, tem como principal projeto a *transvaloração de todos os valores*, e acaba em 1888 anunciando que em *O anticristo* contém integralmente tal projeto, e como na obra em que o filósofo alemão apresenta seu arsenal filosófico para atacar o cristianismo não há sinais explícitos da doutrina do eterno retorno, o comentador português assinala que exatamente a partir de 1885 a idéia do eterno retorno desaparece da obra nietzschiana, dando lugar para o início das elaborações das noções de *vontade de potência* e de *niilismo*, que seriam os alicerces do programa da transvaloração¹¹⁰. Com essa hipótese Nabais transfere o eterno retorno de um âmbito rigorosamente filosófico sobre o estatuto do vir-a-ser e do tempo, para um plano meramente “biográfico”, pois, em sua visão, o eterno retorno serve apenas para preparar o terreno para as noções capitais de vontade de potência e nihilismo:

(...) o papel do eterno retorno no programa de transvaloração deverá ser reformulado. Ao contrário do que é em geral admitido pela crítica, a inspiração de

¹⁰⁷ Grifo em negrito nosso.

¹⁰⁸ Falaremos sobre a importância da afirmação no próximo tópico do capítulo, ao tratarmos da noção de *amor fati*.

¹⁰⁹ Em seu texto *Metafísico do Trágico: Estudos sobre Nietzsche*.

¹¹⁰ Cf. NABAIS, 1997, p.185.

Sils-Maria não aparece como a proposta fundamental do programa de exaustão de todos os valores. Isso não significa que não tenha desempenhado nele qualquer papel. Do nosso ponto de vista, se é um fato que a doutrina do Eterno Retorno é condição de possibilidade do projeto de transvaloração dos valores, é-o num plano digamos “biográfico”. Foi da transformação da idéia de eterno retorno na doutrina da *vontade de potência* que, como se procurará mostrar, surgiu a doutrina do *niilismo* – doutrina essa, sim, que constitui o conteúdo fundamental do programa de transvaloração de todos os valores (NABAIS, 1997, p.186).

Montinari¹¹¹, profundo conhecedor da obra integral de Nietzsche, por outro lado, assume que em 1888, com o término de o *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche abandona por completo o projeto da *Vontade de potência*¹¹² que o ocupava desde setembro de 1885, em favor do seu pensamento mais abismal: o eterno retorno. Partindo de uma análise minuciosa dos fragmentos póstumos, Montinari relata que boa parte das anotações privadas que o filósofo alemão fizera para compor seu ambicioso projeto foram reunidas e serviram para compor o *Crepúsculo dos ídolos*: “Das ruínas da ‘Vontade de potência’ que, entretanto, jamais fora um edifício, ele [Nietzsche] apanhou o material utilizável para o *Crepúsculo dos ídolos* como resumo de sua filosofia” (MONTINARI, 1997, p.84). Com essa interpretação, Montinari não quer afirmar que a obra na qual Nietzsche lança-se a filosofar com o martelo pode ser reduzida aos fragmentos póstumos, mas que essa seria a principal justificativa para provar que Nietzsche desistira do projeto da *Vontade de potência*. Deste modo, os fragmentos póstumos tornam-se, em o *Crepúsculo dos ídolos*, um complemento, pois em sua análise Montinari detecta que os fragmentos foram cuidadosamente selecionados por Nietzsche, sendo que muitos ficaram de fora da obra impressa. Portanto, o que Montinari quer dizer é que, com o projeto da *Vontade de potência*, Nietzsche percebe que acaba sistematizando demais tal pensamento, e apenas com o eterno retorno se atinge a justificativa suprema da própria vida sem fórmulas prévias, inviabilizando toda forma de sistema:

Uma sistematização geral da vontade de potência como princípio eliminaria, por um lado, a resolução da luta necessária ao perspectivismo e, por outro, se igualaria à construção de uma metafísica da vontade de potência (análoga à metafísica schopenhaueriana da vontade de vida). Mas, a presença do pensamento do eterno retorno impede toda sistematização. (...) O sentido filosófico do *Crepúsculo dos*

¹¹¹ *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*. In: Cadernos Nietzsche nº3, p.77-91, 1997.

¹¹² Nietzsche por diversas vezes em suas anotações privadas faz planos para uma obra que se chamaria “Vontade de potência” na qual seria dividida em quatro livros, conforme o *Fragmento póstumo 2* [100] do outono de 1885 - outono de 1886, onde se lê: “A VONTADE DE POTÊNCIA: *Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*. Em quatro livros. Primeiro livro: o perigo dos perigos (exposição do niilismo) (como a *consequência necessária das estimativas de valores concebidos até o momento*). Segundo livro: crítica dos valores (da lógica, etc.). Terceiro livro: o problema do legislador (inclusive a história da solidão) Como tem que estar constituídos os homens que valoram de modo antagônico? Homens que tenham todas as propriedades da alma moderna, porém que sejam suficientemente fortes para transforma-la em pura saúde. Quarto livro: O martelo é o meio para sua tarefa”.

Ídolos não é uma sistemática da Vontade de potência, mas sua superação no pensamento do eterno retorno do mesmo (MONTINARI, 1997, p.90).

Se Nabais compreende que a noção de eterno retorno é abandonada por Nietzsche para elaborar filosoficamente noções mais importantes dentro do projeto da transvaloração de todos os valores, a saber, vontade de potência e niilismo, Montinari, na contramão, detecta que o filósofo alemão desconsidera a vontade de potência devido a sua impossibilidade de ser compreendida fora de um sistema em favor do pensamento que superaria este obstáculo: o eterno retorno. É importante balizarmos estas duas interpretações antagônicas, pois se insere diretamente na nossa hipótese que o eterno retorno deve ser compreendido como expressão máxima da filosofia dionisíaca de Nietzsche. Primeiramente, ao contrário de Nabais, pensamos que o filósofo alemão não abandona o eterno retorno. Como vimos, apesar de comentários esporádicos, o eterno retorno aparece explicitamente em *Além de bem e do mal*, *Ecce Homo* e *Crepúsculo dos ídolos*, aparecendo mais constantemente nos fragmentos póstumos de 1885 até o final de sua produção filosófica. Sem contar as vezes que o pensamento é apresentado implicitamente, cabendo ao leitor identificá-lo nas entrelinhas. Deste modo, por mais que Nietzsche tenha em mente o projeto da transvaloração dos valores, a noção de eterno retorno continua sendo capital em tal projeto, pois, como visto, apenas vivenciando o retorno eterno de todas as coisas é que se abre caminho para a superação de tudo aquilo que, como a figura do anão, puxa o homem para baixo, seja a metafísica, o pessimismo ou os valores cristãos. Tratar o eterno retorno como uma noção estritamente biográfica significa ser incoerente com a importância que o próprio Nietzsche dá ao conceito, pois, se o filósofo alemão vende tão caro o seu pensamento abismal, é porque este se encontra no centro de sua filosofia, ou seja, como um pensamento que traz uma nova concepção sobre o estatuto do vir-a-ser, sem reivindicar nenhuma esfera fixa. Ao superar a dicotomia instante/eternidade, o eterno retorno se expressa como um dos grandes triunfos nietzschianos, ao passo que só podemos falar em filosofia dionisíaca tendo em vista a importância de tal pensamento. Se fosse meramente biográfico, Nietzsche entregaria o eterno retorno gratuitamente, pois não seria uma noção nuclear em seu pensamento.

Montinari parece detectar melhor a importância do eterno retorno atribuída por Nietzsche em seus últimos escritos. Porém, afirmar que o projeto da *Vontade de potência* seria o que a tradição nomeia como um “sistema”, similar ao da metafísica da vontade de viver de Schopenhauer, não condiz com a maneira que Nietzsche exprime seus pensamentos. O autor de *Assim falou Zaratustra*, nos fragmentos póstumos, opera com diversos “experimentos” filosóficos com a noção de vontade de potência, vinculando-o a diversas

noções oriundas das ciências naturais, podendo, em alguns momentos, parecer “sistemático”. Porém, isso não significa que ele tornaria público o conceito em sua obra *Vontade de potência* de maneira sistemática como apontado pelo comentador, sendo que o próprio Nietzsche pronuncia-se contra os sistemáticos¹¹³. Em resumo, Nietzsche não projetava a obra *Vontade de potência* como um tratado aos moldes de *O mundo como Vontade e como representação* de Schopenhauer, Nietzsche, conforme seu estilo, lançá-lo-ia de maneira conflitante e aberta, e não de forma simplificadora e fechada. Em segundo lugar, afirmar que o eterno retorno supera a vontade de potência soa um tanto exagerado. Dentro da filosofia nietzschiana, os principais conceitos se completam. Para a investigação estrita da própria noção de eterno retorno, em alguns pontos, torna-se inviável não recorrer à vontade de potência para melhor compreendê-la. Em outras palavras, o eterno retorno anda lado-a-lado com a teoria da luta entre as forças em busca de mais potência, sendo ilícito afirmar que a noção de vontade de potência é superada pela noção do eterno retorno¹¹⁴. Deste modo, não acompanhamos tanto Nabais quanto Montinari ao interpretarem que ocorra na filosofia madura nietzschiana alguma espécie de abandono, ou desprivilégio de uma noção em favor de outra. Nihilismo, eterno retorno, genealogia, *amor fati*, vontade de potência, dionisíaco, jogo, além-do-homem, *décadence*, entre outros, são noções capitais para a compreensão de toda a filosofia nietzschiana tal como o autor a lançou.

O importante da interpretação de Montinari para a nossa problemática é o fato de que Nietzsche profere nos escritos de 1888 uma importância significativa ao eterno retorno, de modo similar ao que acontece à noção de dionisíaco, tornando cada vez mais inviável pensar um sem o outro. Todas as características atribuídas ao eterno retorno vinculam-se com a imagem do deus grego, tornando, portanto, o eterno retorno a expressão máxima de uma filosofia trágica.

Compreendida a importância do eterno retorno no pensamento nietzschiano, cabe-nos agora dar o passo final para a suprema afirmação necessária numa filosofia dionisíaca.

¹¹³ Cf. *GD/CI*, Máximas e flechas, §26, onde se lê: “Desconfio de todos os sistemáticos e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão”.

¹¹⁴ Não é nossa finalidade entrar nos pormenores da noção de vontade de potência, sendo que extrapolaria os limites do presente estudo. A nossa estratégia é priorizar o eterno retorno devido ao vínculo com o dionisíaco, nosso fio condutor. No entanto, deixa-se claro a nossa posição da importância da vontade de potência dentro de todo pensamento nietzschiano, inclusive o eterno retorno. Cf. Onate, que assevera essa importância dos dois conceitos serem pensados juntos: “Enquanto a noção de vontade à potência autentica toda a efetivação mundana sob o selo da interpretação, a noção de eterno retorno fornece o preenchimento semântico intrínseco a todo exercício interpretativo. O anel da temporalidade desfruta do apanágio de assimilar em seu arco todo trabalho interpretativo divergente, fazendo-o jogar a ser favor, submetendo-o à sua trilha semântica”. Mais adiante o comentador assinala: “Se a noção de vontade à potência expressa o caráter, a dinâmica perspectiva e sobrepujante do vir-a-ser, a noção de eterno retorno do igual exprime o sentido, a direção tanto do perspectivar quanto do sobrepujar relacionais instauradores do vir-a-ser” (2003, p. 336-337).

Partindo do decisivo discurso *O convalascente*, veremos como Nietzsche precisará recorrer ao *amor fati* para atingir o supremo Sim dionisíaco, até mesmo para aquilo que causa mais nojo em Zaratustra: o homem pequeno, o homem de rebanho.

3.2 O SUPREMO DIZER SIM DIONISÍACO: O *AMOR FATI*

No discurso *Da visão e do enigma*, o anão, o espírito de gravidade, descreve em palavras a alegoria do portal apresentada por Zaratustra sobre a concepção cíclica do tempo e, como vimos, apenas compreender ou suportar o pensamento do eterno retorno não basta, é necessário vivenciá-lo em suas últimas conseqüências e, sobretudo, afirmá-lo. O fato de o anão desaparecer logo após Zaratustra demonstrar irritação com a maneira pessimista com que ele compreendeu o seu pensamento abismal demonstra que o espírito de gravidade não possui força o suficiente para desejar o “maior dos pesos”. Essa se torna a principal diferença entre Zaratustra e o Anão. Mas o que faz com que Zaratustra tenha força o suficiente para afirmar radicalmente o eterno retorno de cada vivência, de cada instante, a ponto de desejá-lo eternamente? É no discurso *O convalascente* que Zaratustra apresenta a principal dificuldade que ele mesmo teve que superar para atingir finalmente a suprema afirmação.

Zaratustra acorda em sua caverna disposto a anunciar seu pensamento abismal, porém algo lhe causa um incontornável nojo:

Eu Zaratustra, o defensor da vida, o intercessor da dor, o assertor do círculo
– chamo-te a ti, ó meu abismal pensamento!
Viva! Estás vindo – eu te ouço. O meu abismo fala, revolvi e trouxe à luz a
minha última profundidade!
Viva! Vamos! Dá cá a mão – ah! Não! Ah! Ah! – – Nojo! Nojo! – – ai de
mim! (*Za/ZA III O convalascente*).

Ao pronunciar a palavra “nojo” três vezes, Zaratustra primeiramente adormece profundamente para em seguida ficar sete dias inerte fisicamente, mantendo-se deitado, mas com os olhos abertos, demonstrando que está pensando sobre o eterno retorno profundamente. Até que surgem os animais, representantes das próprias forças da natureza, implorando para Zaratustra se retirar daquele estado deprimente, transpondo em sons a conclusão que ele tivera nestes sete dias de paralisia corporal, mas de grande atividade introspectiva:

Ó Zaratustra (...) para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam:
vêm e dão-se as mãos e riem e fogem – e voltam.
Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo
floresce, eternamente transcorre o ano do ser.

Tudo se desfaz, tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.

Em cada instante começa o ser, em torno de todo “aqui” rola a bola “acolá”. O meio está em toda a parte. Curvo é o caminho da eternidade (*Za/ZA III O convalescente*).

Novamente o pensamento do eterno retorno é anunciado por palavras e, como em *Da visão e do enigma*, não foi da boca de Zaratustra que saíram tais palavras. Vale ressaltar que nesta passagem o eterno retorno é apresentado como destruição e construção ininterruptas, tal como a imagem de Dioniso, demonstrando uma vez mais a aproximação de ambos. Quanto à reação de Zaratustra frente à concepção do pensamento abismal proferida pelos animais, é muito parecida com a reação frente ao anão quando este pronuncia o mesmo pensamento. Se Zaratustra se irritou pela simplicidade e pelo tom pessimista do anão, também acaba se irritando pela simplicidade com que os animais tratam um pensamento de tão grandiosa importância, mas com uma diferença: com o anão, Zaratustra sente desprezo pelo tom pessimista, quanto aos animais, é a maneira otimista como é pronunciado que também se torna motivo de desaprovação. Os animais são caracterizados por Zaratustra como “farsantes e realejos” pela transposição das suas mais íntimas vivências daqueles sete dias em “modinha de realejo”.

Isso demonstra que há uma diferença capital entre a perspectiva dos animais e a de Zaratustra. Os animais exprimem o eterno retorno de maneira natural, e, por estarem completamente entregues ao instante, afirmar esta concepção de mundo no qual “o meio está em toda a parte” não lhes causa nenhum espanto, nenhum nojo. Por outro lado, Zaratustra necessita superar algo que lhe causa nojo, que lhe traz um profundo sofrimento. Mas, enfim, o que causa tanto nojo e sofrimento a Zaratustra? A resposta é pronunciada com a alusão da serpente que mordida sua garganta, conforme descrito no discurso *Da visão e do enigma*: “O grande fastio que sinto do homem – isto penetrava em minha goela e me sufocava” (*Za/ZA III O convalescente*). Ao tratar do homem de maneira genérica, Zaratustra se enoja pelo fato que todo tipo de homem volta; assim, afirmar o eterno retorno significa não apenas afirmar o homem forte, o abundante, mas, também, o fraco, o debilitado fisiologicamente, o responsável pela mediocridade, pelos valores decadentes que acarretam na negação da vida e, além disso, se configuram sempre em maior número: “‘Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem’ – assim bocejava a minha tristeza, arrastando da perna e sem poder adormecer” (*Za/ZA III O convalescente*), revela Zaratustra.

Aqui chegamos ao momento decisivo da doutrina do eterno retorno: superar o nojo do “pequeno homem”. Se o anão, devido o seu pessimismo, não possui a coragem necessária para vivenciar o pensamento mais abismal, inviabilizando a entrega radical ao instante, configura-se, portanto, como fraco, decadente, não necessitando enfrentar nenhuma espécie de nojo; já os animais, meros expectadores da convalescença de Zaratustra, possuem um otimismo proveniente da atitude instintual. Desta maneira, não são acometidos por nenhum sinal de nojo acerca do pequeno homem, conseqüentemente, não se questionam sobre isso, aceitando o eterno retorno de forma natural, como anunciam após Zaratustra diagnosticar a causa de seu nojo:

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmo com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco.

Ensinais que há um grande ano do devir, um ano descomunal de grande, que deve, qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar a acabar de escoar-se. –

– de tal sorte que esses anos todos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores e nas menores – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, somos iguais a nós mesmos, nas coisas maiores e nas menores (*Za/ZA III O convalescente*).

O que os animais compreendem e aceitam naturalmente não é tão simples e fácil para Zaratustra. Reconhecer que o grande e o pequeno fazem parte de um mesmo processo, que afirmar o advento do primeiro acarreta necessariamente o advento do segundo, é o grande obstáculo para que Zaratustra seja considerado o mestre do eterno retorno. Superar o nojo do pequeno homem, do homem mesquinho, do cristão, do metafísico, do dogmático, do sacerdote asceta, do democrático, enfim, afirmar toda configuração humana que apresente traços da *décadence* é a maior dificuldade encontrada para vivenciar o eterno retorno em sua plenitude. Eis que Nietzsche lança a noção de *amor fati* [amor ao destino] em sua filosofia dionisíaca como dispositivo capaz para afirmar todas as configurações vitais provenientes do eterno retorno.

O termo *amor fati* surge pela primeira vez nos escritos nietzschianos no *fragmento póstumo* 15[20] da primavera de 1881 – verão de 1882, isso significa que o filósofo alemão o anuncia meses após “conquistar” o pensamento do eterno retorno. Neste fragmento, Nietzsche escreve que é necessário, antes de qualquer coisa, “‘Amar o que é necessário’ – *amor fati*”, e sentencia: “seja esta a minha moral”. Se o filósofo alemão nesta época já denuncia a moral cristã por ser uma moral que desemboca na negação da vida, com valores que paralisam o seu crescimento, o *amor fati* é descrito acima como uma espécie de moral com valores afirmativos, que serviria como um tônico vital, contrapondo-se radicalmente com a moral vigente na Europa, a moral de rebanho (Cf. *JGB/BM*, §202).

O *amor fati* reaparece em *A gaia ciência*. Do mesmo modo que o eterno retorno, o *amor fati* também ganha um lugar estratégico dentro da obra. Ele aparece logo na abertura do quarto livro, sob o título *Para o ano novo*:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (FW/GC, §276).

Neste aforismo, o *amor fati* é descrito como condição para transfigurar tudo o que é necessário no mundo, ou seja, todo o sofrimento, finitude e, também, decadência, pequenez, em algo que seja digno de ser afirmado, ou seja, algo que se configure como belo. Torna-se claro que Nietzsche já está preparando o terreno para a decisiva pergunta do demônio no aforismo 341, *O maior dos pesos*. Isso representa que, se Nietzsche se esforça para ser talhado como alguém que sempre diz Sim, deixa claro que a sua resposta para a pergunta proferida pelo demônio tem que ser afirmativa. Portanto, o anúncio do *amor fati* no primeiro aforismo do quarto livro é estrategicamente pensado, pois ele acaba se tornando uma ferramenta indispensável para a afirmação irrestrita que o eterno retorno requer.

Voltando para *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche não utiliza o termo em nenhum momento. Mas se encontram indícios dele implicitamente, como, por exemplo, o último discurso da terceira parte, *Os sete selos* que tem como subtítulo “ou *A canção do sim e Amém*”, uma clara referência ao *amor fati*. No final de cada canto, Zaratustra termina proferindo o emblemático enunciado: “*Pois eu te amo, ó eternidade!*”. Nesta frase percebe-se o vínculo estrito que Nietzsche concebe entre *amor fati* e eterno retorno. Se o pensador alemão, com o eterno retorno, considera o instante equivalente à eternidade, e é necessário vivenciar e afirmar tal consideração, logo se torna obrigatório amar a eternidade, ou seja, afirmar cada instante: “Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis – o anel do retorno?” (*Za/ZA III Os sete selos*), sentencia Zaratustra. Portanto, com o *amor fati*, Zaratustra pode superar o nojo frente ao pequeno homem, pois este é visto agora como necessário.

Na quarta e última parte de *Assim falou Zaratustra*¹¹⁵, surge mais um obstáculo para a suprema afirmação do eterno retorno. Após Zaratustra vencer o nojo pelo homem pequeno,

¹¹⁵ Lembramos que a quarta de *Assim falou Zaratustra* só foi implantada postumamente pela irmã de Nietzsche, Elizabeth Förster Nietzsche, e por Peter Gast. O filósofo alemão redigiu este texto com a intenção de ser a primeira parte de um novo livro, algo que não acabou se concretizando.

aparece em sua caverna o adivinho, personagem niilista que aparecera na segunda parte da obra, que tem como máxima: “Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido, o saber nos sufoca”. Em seguida, ambos ouvem um grito de socorro que vem de longe. O grito provém do homem superior, fazendo Zaratustra se defrontar com o seu “derradeiro pecado”: a compaixão pelo homem superior. Superar a compaixão, portanto, passa a ser o grande enfoque de Zaratustra.

A compaixão, a maior das virtudes cristãs, torna-se um temerário adversário para a afirmação do eterno retorno devido ao fato de, para Nietzsche, equivaler à igualdade mesma entre os homens, tornando-se um sentimento comum de união entre os fracos. Tal afeto torna os homens compadecidos uns com os outros, neutralizando, assim, a própria vida, pois ela necessita da luta para crescer: “A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam o sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se” (AC/AC, §7), salienta o filósofo. É um afeto que serve apenas para conservar a vida, é o principal modo em que se expressa o empobrecimento da vida. A compaixão frente a qualquer forma de debilidade se torna uma refutação a ação, ao vir-a-ser, pois este é tomado como causa do sofrimento. Por isso, Nietzsche denuncia que a “compaixão é a prática do niilismo” (AC/AC, §7), ela serve para multiplicar a miséria do mundo ao mesmo tempo em que a conserva. Se a sua tarefa é eliminar o sofrimento, pois este é considerado como o mal radical, o fraco só atinge o prazer na evasão, no sono, na inércia, num estado em que o não-querer sobressai. A compaixão, portanto, apenas diminui o homem:

Nós vemos como o *ser humano* se diminui, como vocês, como *vocês* o diminuem! – e há momentos em que observamos justamente a *sua* compaixão com indescritível temor, em que nos defendemos dessa compaixão – em que achamos a sua seriedade mais perigosa que qualquer leviandade. Vocês querem, se possível – e não há mais louco “possível” – *abolir o sofrimento* (JGB/BM, §225).

Superar a compaixão só é possível com o *amor fati*. O supremo Sim ao eterno retorno permite desejar toda forma de luta e de movimento em detrimento da paz e da inércia provenientes da compaixão. Representa querer o sofrimento, pois só assim há elevação. Por isso, apenas o homem trágico, antípoda do cristão, consegue encarnar o *amor fati*: “O homem trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para isso” (Fragmentos póstumos 14 [89] da primavera de 1888). O *amor fati* permite Zaratustra superar o nojo do homem pequeno e a compaixão do homem superior: “‘Compaixão! Compaixão pelo homem superior!’, exclamou [Zaratustra]; e seu semblante converteu-se em bronze. ‘Pois muito bem! Isso – já teve o seu tempo!’” (ZA IV O sinal). Fica claro com isso que o *amor fati*

entendido como o amor ao necessário não deve ser confundido de maneira alguma com a compaixão, mas que o primeiro suprime por completo o segundo ao afirmar tudo o que é transitório e finito, inviabilizando toda forma de conservação.

Ainda na quarta parte de *Assim falou Zaratustra* surgem várias personagens que não sabem o que é o *amor fati*, ou seja, não tem posse dos requisitos para amar tudo o que é necessário na existência, tornando-se, deste modo, niilistas dos mais vários tipos: os dois reis, que representam a derrocada dos valores nobres devido o nivelamento ocasionado pela democracia; o homem consciencioso do espírito, representante do dogmatismo da ciência; o feiticeiro, que é um homem pequeno, mas se reveste de grande; o papa sem ofício, que não sabe o que fazer após a morte de Deus, vivendo apenas de recordações; o mais feio dos homens, o assassino de Deus, que reúne em si todos as “idéias modernas”; o mendigo voluntário, representante do ressentimento; a sombra, que não possui nenhuma meta própria, conseqüentemente, nenhum caminho¹¹⁶. Todas essas personagens se configuram como os “homens superiores”. Eram eles que anteriormente gritavam por socorro. Zaratustra os convida para uma ceia em sua caverna. Após todos beberem e comerem incessantemente, surge uma figura que chama muito a atenção: o asno.

No discurso *O despertar*, Zaratustra por um momento detectou que os homens superiores tinham se tornado convaléscentes por causa da transmissão de sua sabedoria, e, logo em seguida, ele se depara com todos eles rezando para o asno. E todas as máximas proferidas para o burro, ele respondia com “I-A” que significa sim¹¹⁷. Eis um exemplo:

Ele não fala, a não ser para dizer sempre sim ao mundo que criou: assim glorifica o seu mundo. É a sua esperteza que não o faz: assim, raramente deixa de ter razão.

– Mas a isto o asno disse “I-A” (*Za/ZA IV O despertar*).

Seria o asno um arauto do *amor fati*, da afirmação total do eterno retorno? O fato dele se pronunciar sempre afirmativamente justifica o fato dos homens superiores o endeusarem? O asno seria a personagem de Nietzsche que, como Zaratustra, amaria tudo o que é necessário, inclusive o pequeno homem, superando a compaixão pelos homens superiores? Ora, partindo duma investigação no conjunto da obra nietzschiana, equiparar o asno com

¹¹⁶ Salaquarda vincula essas personagens com pessoas que são ou foram muito próximas de Nietzsche, e estampam os vários “tipos” de sua época: “O ‘adivinho’ evoca a Wagner; o ‘consciencioso do espírito’, em sua cientificidade conseqüente, lembra Overbeck e Rohde; a ‘sombra’ niilista de Zaratustra, Réé, e assim por diante” (1997, p.168).

¹¹⁷ Cf. nota de Mário da Silva na sua tradução de *Assim falou Zaratustra*: “Iá pronuncia-se a palavra Já, que como se sabe, significa ‘sim’, em alemão”. Há, portanto, “uma homofonia entre Já (sim) e I-A (zurro do asno)” (1998, p.232).

Zaratustra ou com o próprio Nietzsche não é possível. Em *Ecce Homo*, encontramos a esclarecedora passagem: “Pois bem, ousou afirmar que possuo as menores orelhas que existem. (...) Eu sou o Anti-asno *par excellence*, e com isso um monstro universal” (*EH/EH*, Por que escrevo tão bons livros, §2). O que representa, portanto, a figura afirmadora do asno dentro da quarta parte de *Assim falou Zaratustra*?

Salaquarda no artigo *Zaratustra e o asno: uma investigação sobre o papel do asno na quarta parte de Assim falava Zaratustra de Nietzsche*, como o próprio título revela, propõe resolver exatamente esta questão. O comentador inicia discutindo com a interpretação vigente da época que vincula o asno com a figura do povo. Ele não desmente essa hipótese, mas argumenta que é muito mais que isso. Primeiramente, o comentador salienta que Nietzsche designa a figura do asno com uma estupidez que se aproxima da inaptidão e do conformismo, uma mediocridade devido à falta de força para a elevação. Desta maneira, pode-se ligar o asno com o próprio povo alemão, que, por diversas vezes, Nietzsche diagnostica tal inaptidão e conformismo¹¹⁸. Mas, no fundo, a principal característica do asno acaba sendo a convicção, ou seja, o asno, por aceitar tudo o que é óbvio, torna-se um animal convicto, ocasionando, assim, a consolidação de uma determinada perspectiva. (Cf. SALAQUARDA, 1997, p.174). Com a convicção, perde-se o horizonte do questionamento, condição primeira para que se atinja a superação de uma perspectiva vigente. Numa anotação privada, Nietzsche escreve: “– porém uma coisa que convence nem por isso é verdadeira: é meramente convincente. Observação para asnos” (*Fragmento póstumo* 10 [150] do outono de 1887).

Se a estupidez do asno é, como demonstra Salaquarda, subproduto da convicção, logo os filósofos, por meio da vontade de verdade, acabam também sendo vinculados ao animal. Nietzsche relata explicitamente esse vínculo em *Além de bem e do mal*, §8:

Em toda a filosofia há um ponto no qual a “convicção” do filósofo entra em cena: ou, para falar a linguagem de um antigo mistério:

Adventavit asinus
Pulcher et fortissimus
[chegou o asno
Belo e muito forte].

Toda filosofia que parte de pressupostos metafísicos consolidados, cai em convicção. Apesar da inclinação à verdade se apresentar de maneira sedutora, todavia, nas entranhas, Nietzsche detecta o empobrecimento da vida, ou seja, o filósofo da tradição pode até ser reconhecido com grandiosidade pelas resoluções dos problemas que este reservou a si, mas

¹¹⁸ Ver *Fragmento póstumo* 6 [328] e 6 [334] do outono de 1880.

esse mesmo questionamento já parte de alguma convicção. Como o antigo mistério relatado em *Além de bem e do mal*, o filósofo, movido pela vontade de verdade, pode até aparentar alguém “Belo e muito forte”, mas nem por isso deixa de ser asno. Esse seria o grande paradoxo de uma filosofia convicta, pois todo o esforço desenfreado rumo à verdade tem como ponto de partida se livrar de pressupostos, mas acaba tendo os pés fincados numa convicção, não encontrando saída neste embate. Nietzsche acaba descrevendo o filósofo, justamente por estar preso neste paradoxo, como um “asno trágico”: “Pode um asno ser trágico? – Sucumbir sob um fardo que não se pode levar nem deitar fora?... O caso do filósofo” (*GD/CI*, Máximas e flechas, §11).

Com o asno representando a convicção (povo) ou o portador de convicção (filósofo), torna-se evidente a estratégia nietzschiana na utilização da figura do animal na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*. O pensador alemão não quer que confundam “a canção do sim e Amém” de Zaratustra, com o “I-A” do asno, em outros termos, o conflitante Sim do *amor fati* nietzschiano se contrapõe ao sim convicto dos filósofos e, também, do conformismo da plebe. Se, como visto, os “homens superiores” significam as várias formas do niilismo e elegem o asno como seu novo deus, a afirmação oriunda do asno nada mais é que a afirmação de todas essas formas de niilismo¹¹⁹. Deleuze, nesse ponto, é preciso: “(...) ele é o novo deus dos ‘homens superiores’. De uma ponta a outra, o Asno é a caricatura e a traição do Sim dionisíaco, afirma, mas só afirma os produtos do niilismo” (2007, p. 40).

O Sim dionisíaco, o *amor fati*, não é uma afirmação convicta, muito menos conformista. É um Sim que traz consigo o desmascaramento de toda manifestação convicta, ao mesmo tempo em que luta incessantemente em não se tornar vítima dela¹²⁰. Esta oposição de perspectivas traz à tona, uma vez mais, o embate entre a vontade de verdade e a sabedoria trágica. A primeira, vinculada ao asno, elimina através da convicção toda forma de luta, tornando-se dogmática, estática. A segunda, com o supremo Sim dionisíaco, não se dá por encerrada, deseja e afirma a luta, pois somente ela é condição para a elevação. É nesse sentido que a autodenominação nietzschiana de antiasno deve ser entendida, tal como relata Salaquarda: “O ‘antiasno *par excellence*’ exclui de si toda forma de ‘estupidez da convicção’ e serve-se dela no cálculo de sua esperteza, mas não cai mais vítima dela” (1997, p.191).

¹¹⁹ Salaquarda configura a perspectiva do asno como a grande opositora a Zaratustra, sendo que os “homens superiores” estariam justamente no meio dos dois: “Os ‘homens superiores’ se situam entre ‘Zaratustra’ e o *asno*. Se às vezes se orientam na direção dele, nem por isso se livram da convicção; numa imagem: caem aos pés da cruz ou adoram o *asno*” (1997, p.197).

¹²⁰ Zaratustra é a incorporação dum indivíduo sem convicção, pois tampouco permanece o mesmo durante o livro: “Eu mesmo não confio mais em mim (...). Eu me transformo demasiado depressa: o meu ontem. Pulo, amiúde, os degraus, ao subir – e isto nenhum degrau me perdoa” (*Za/ZA I Da árvore no monte*).

Nietzsche diz ser tão sábio e tão inteligente¹²¹ justamente por se contrapor à estupidez mórbida do asno. Ser antiasno, deste modo, significa muito mais que negar toda manifestação paralisante, significa afirmar, através da filosofia dionisíaca, todo movimento, toda luta, tudo o que serve de propulsão para a superação. Ser antiasno representa trazer consigo o *amor fati*, o amor¹²² ao necessário, ao terrível da existência. Conseqüentemente, apenas quem tem orelhas pequenas consegue vivenciar o eterno retorno e afirmá-lo dionisiacamente.

Se a afirmação do asno acarreta a dissolução da luta, o *amor fati*, ao afirmar tudo o que é necessário, permite afirmar o pequeno homem, passando ser o grande segredo para superar o nojo referente ao retorno do medíocre, pois ele faz parte da luta, sempre esteve e estará presente, tal como requer o eterno retorno¹²³. Amar o necessário a todo o instante, vencer o nojo sobre o retorno do pequeno homem, superar a compaixão aos homens superiores, acarreta, deste modo, afirmar toda a dor do mesmo modo que o prazer. O *amor fati*, a “condição para a grandeza do homem” (*EH/EH*, Por que sou tão inteligente, §10), não separa a dor do prazer, como a compaixão. Portanto, não desprivilegia o primeiro em favor do segundo. A dor e o prazer, como a criação e destruição, encontram-se intimamente entrelaçados, como anuncia Zaratustra:

O meu mundo acabou de atingir a perfeição, a meia-noite é também meio-dia –

A dor é também um prazer, a maldição é também uma bênção, a noite é também um sol; – ide embora daqui, senão aprenderéis: um sábio é também um louco.

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então dissestes, também, a todo o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor –

– e se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, dissestes, algum dia “Gosto de ti, felicidade! Volve depressa momento!”, então quisestes a volta de tudo!

– tudo de novo, tudo o eternamente, tudo encadeado, entrelaçado pelo amor, então, amastes o mundo – (*Za/ZA* III O canto ébrio).

¹²¹ Alusão aos títulos atribuídos por Nietzsche aos dois primeiros capítulos de *Ecce Homo*.

¹²² Vale ressaltar que o conceito de “amor” aqui não deve ser entendido como o amor romântico, ou seja, como um sentimento que condicione alguém desenfreadamente a outra pessoa ou a outro objeto, é um amor filosófico ao destino, ou seja, ao próprio eterno retorno do mesmo. O amor romântico, segundo Nietzsche, também esbarra na inércia como a convicção do asno: “Aquele que ama se torna esbanjador: é rico o suficiente para isso. Agora ele ousa, torna-se aventureiro, torna-se um asno de magnanimidade e inocência; volta a crer em Deus, acredita na virtude porque acredita no amor: e por outro lado, nascem asas para esses idiotas da felicidade e são-lhes abertas as portas a novas aptidões, até mesmo para a arte” (*Fragmento póstumo* 14 [120] da primavera de 1888).

¹²³ Em *Ecce Homo*, o *amor fati* é relatado dentro deste parâmetro temporal: “Quem eu desprezo *adivinha* quem é por mim desprezado: com meu simples existir ofendo tudo que no corpo possui sangue ruim... Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo o idealismo e mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...*” (*EH/EH*, Por que sou tão inteligente, §10).

Na passagem acima, nota-se a aproximação do eterno retorno com o *amor fati*, e ambos podem ser inscritos no conceito nietzschiano de dionisíaco. O primeiro configurando-se como a sua expressão máxima; o segundo sendo o instrumento necessário para a suprema afirmação. A imagem descrita acima por Zaratustra é a de um mundo dionisíaco. Assim como a dor e o prazer se encontram fundidos, a construção e destruição também são momentos que se encontram vinculados no instante, que, como vimos, é eterno. E o *amor fati*, o Sim dionisíaco, emerge como a plena afirmação da necessidade em criar e aniquilar, ou seja, da dor e do prazer. Afirmar a criação representa afirmar a aniquilação, negar a dor, requer negar o prazer. Reconhecer esta dinâmica, tomar posse do eterno retorno e do *amor fati*, em suma, afirmar o mundo tal como ele é significa concebê-lo exatamente, nas palavras de Nietzsche, como “esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’” (*Fragmento póstumo* 38 [12] de junho – julho de 1885)¹²⁴.

Afirmar esse mundo que “eternamente cria a si próprio”, é afirmar o âmbito trágico da existência: “Se concebe um estado supremo da afirmação da existência, do qual inclusive a dor suprema não se pode eliminar: o estado trágico-dionisíaco” (*Fragmento póstumo* 17[3] de maio – junho de 1888). O *amor fati*, ao afirmar a luta, possibilita transformar todo obstáculo da vida num grande estímulo para a elevação. Deste modo, a filosofia dionisíaca se configura como o *pathos* afirmativo por excelência, sem nenhum resquício de negação, amando a eternidade do instante tal como se apresenta, sem retirar ou adicionar nada:

Uma tal filosofia experimental, tal como a vivi, antecipa a título de um ensaio mesmo as possibilidades de um niilismo fundamental: sem que com isto se diga que permanece parada junto a um não, junto a uma negação, junto a uma vontade de não. Ela quer muito mais atravessar até o pólo inverso – até um *dizer-sim dionisíaco* ao mundo, tal como ele é, sem subtração sem exceção e escolha – ela quer o eterno curso circular – as mesmas coisas, a mesma lógica e não-lógica de nós. O estado mais elevado que um filósofo pode alcançar: postar-se dionisiacamente frente à existência –: minha fórmula para isto é *amor fati* (*Fragmento póstumo* 16 [32] do início de 1888 - verão de 1888).

Se Nietzsche apresentou primeiramente o *amor fati* em 1881, dentro d’*A gaia ciência*, sem muita convicção, revelando somente uma proposta de ser “(...) algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (*FW/GC*, §276), em *Ecce homo*, a noção não aparece mais como uma possibilidade que talvez “algum dia” se atinja, mas como grande certeza, uma pré-condição

¹²⁴ Cf. Marton: “Dionisíaco é o mundo. Totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, ele é pleno vir-a-ser: a cada mudança segue uma outra, a cada estado atingido, um outro” (2009, p.73).

filosófica: “*amor fati* é minha natureza mais íntima” (*EH/EH*, O caso Wagner, §4). Essa caracterização demonstra a importância que o filósofo dá ao *amor fati* em seus últimos escritos. Esse “algum dia” chegou, Nietzsche acredita ter atingido o supremo Sim em 1888, vinculando-o à sua natureza mais íntima, tornando-se de suma importância para a compreensão de sua filosofia dionisíaca. Portanto, apenas com o *amor fati* é que podemos estabelecer a filosofia dionisíaca de Nietzsche como um supremo Sim frente a todas as manifestações do mundo, desejando inexoravelmente seu eterno retorno, superando o nojo e a compaixão.

Com a sabedoria trágica em detrimento da vontade de verdade, com a vivência do eterno retorno e a afirmação do *amor fati* em detrimento da convicção e da negação da vida oriunda da metafísica, que a filosofia dionisíaca assume seu lugar de direito. Como a imagem do deus grego que “cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição” (*Fragmento póstumo* 14 [89] da primavera de 1888), Nietzsche pode reivindicar a necessidade da destruição, mudança, vir-a-ser, como uma promessa de vida, ou seja, como condição para a afirmação irrestrita do eterno retorno de todas as coisas, entregando-se radicalmente ao instante, amando o necessário, entregando-se à dor do mesmo modo que o prazer. Tal é a proposta fundamental da filosofia dionisíaca.

CONCLUSÃO

Compreender a filosofia dionisíaca anunciada por Nietzsche em seus últimos escritos enquanto supressão completa da metafísica por um lado, e como o supremo *pathos* afirmativo por outro, não significa que ambas as concepções assumem caminhos distintos dentro deste pensamento trágico. Ao contrário, uma filosofia que se propõe a suprimir a metafísica, ou seja, o dualismo de mundos que desemboca na negação da efetividade, exige, conseqüentemente, uma postura filosófica irrestritamente afirmativa da vida tal como ela é, com sua ascensão, plenitude e decadência, ou, como a metáfora do sol muitas vezes usada pelo pensador, a vida como aurora, meio-dia e crepúsculo. Em suma, afirmar a vida é afirmar a criação contínua do mesmo modo que a destruição, pois não há nada fora disso, não há um mundo fixo e imutável no qual não haja decadência, crepúsculo ou destruição. Um mundo com essas características impossibilitaria o próprio fenômeno vida. Assim, a supressão da metafísica exige o *pathos* afirmativo, do mesmo modo que a afirmação irrestrita da vida requer o desvencilhamento de qualquer forma de duplicação de mundos. Pressupor uma filosofia radicalmente afirmativa requer, sobretudo, suprimir a metafísica tal como ela se configurou até o momento: com sua ânsia de criar um “mundo verdadeiro”. Afirmer a existência inviabiliza qualquer criação extra-mundana que a justifique, que lhe outorgue sentido. A figura do deus grego Dioniso é a chave nietzschiana para propor uma filosofia que atinja a supressão da metafísica ao mesmo tempo em que se configure como *pathos* afirmativo.

Com a filosofia dionisíaca, Nietzsche não pretende formular um pensamento normativo, fechado e inalterável; por isso, só se pode falar dela se houver a posse da sabedoria trágica, que tem como pressuposto básico a guerra desenfreada, a suprema luta que tem como meta sempre a superação, nunca a paz e a conservação. Nietzsche vê essas características já presentes no pensamento de Heráclito, clarificado num poema presente em *A gaia ciência* no qual o filósofo alemão enaltece este modo de tratar a luta:

Toda a felicidade que há na terra,
Meus amigos, vem da luta!
Sim, a amizade requer
Os vapores de pólvora!
Em três coisas se unem os amigos:
São irmãos na miséria,
Iguais ante o inimigo,
E livres diante da morte!

(FW/GC, Heraclitismo).

Aceitar filosoficamente a luta significa buscar a todo instante novos questionamentos, novas perspectivas. A sabedoria trágica é uma sabedoria da inquietação, que atua conforme o vir-a-ser, nunca se torna estática, ou seja, tem como pressuposto a ausência de uma verdade absoluta. Sem ela não há como transpor o dionisíaco em *pathos* filosófico, pois se não fosse assim, se a filosofia dionisíaca esgotasse-se numa fórmula fixa, tal filosofia não poderia denominar-se de tal maneira, pois ela só é possível com a sabedoria trágica, com a luta constante, sem nenhum resquício de teleologia. Desta forma, Nietzsche pode pronunciar que é o primeiro pensador a transpor o dionisíaco em filosofia exatamente por encarnar integralmente a sabedoria trágica.

De modo inverso, aos olhos de Nietzsche, atua a metafísica. Ela sempre partiu do pressuposto que há uma verdade pré-estabelecida que deva ser alcançada a todo custo, ou seja, só há filosofia onde há a vontade de verdade, uma vontade que traga à tona o parâmetro que é condição primeira para o surgimento do vir-a-ser. Para a metafísica, o vir-a-ser é submetido às noções como ser, essência e substância. Aqui se apresenta, portanto, a principal diferença entre o *modus operandi* da filosofia tradicional e da filosofia dionisíaca: enquanto a primeira busca inexoravelmente um fundamento estático que justifique toda mudança, a segunda se entrega radicalmente à transitoriedade, eliminando toda esfera imutável. Em outras palavras, é apenas na mudança, na luta que a vida deve não apenas ser justificada, mas afirmada e desejada a todo instante. Deste modo, a filosofia dionisíaca passa ser um divisor de águas dentro do pensamento ocidental exatamente por ter como principal ferramenta a sabedoria trágica em detrimento da vontade de verdade, por conceber a existência como um fluxo caracterizado pela contínua criação e destruição, e não como algo condicionado por um ente supremo ou por uma essência eterna que acaba esgotando toda forma de luta, pois, para a metafísica, o vir-a-ser é concebido apenas como um apêndice de uma esfera superior.

Com a sabedoria trágica assumindo o lugar da vontade de verdade, cabe ao homem jogar a todo momento no grande tabuleiro que é o mundo, entregando-se radicalmente. A entrega completa ao jogo é mais que tampar o vazio ocasionado pela inviabilidade de se pensar no mundo verdadeiro ou num Deus todo poderoso, jogar representa doar sentido ao mundo, assumir o jogo representa também constituir as regras, perspectivas, apesar de saber previamente que elas não podem ser cristalizadas, mas o fundamental é que se tenha

consciência que é o próprio homem quem cria as regras do jogo, deixando em aberto o caminho para se pensar em outras regras, outras perspectivas que enriqueçam a existência, trazendo a luta peremptoriamente, tal como o vir-a-ser requer. Assim, a grandeza do homem só é atingida quando este jogar com o mundo conforme uma criança, ou seja, entregar-se inocentemente ao vir-a-ser, sem preocupações morais ou utilitaristas, importante é jogar independentemente do resultado final.

Assumir riscos, buscar a superação, tais concepções são incompreensíveis para a tradição metafísica¹²⁵. Partindo do fato de que há uma essência hierarquicamente superior à aparência, ao vir-a-ser, todo o conjunto de regras são pré-determinados, cabendo ao homem se pautar simplesmente como um mero espectador, tornando inexequível o impulso à criação. Na metafísica, como no cristianismo, não há jogo. Com a estipulação do mundo verdadeiro, o mundo aparente não é concebido como um tabuleiro. Tanto o Deus dos filósofos como o Deus dos cristãos não joga com o mundo. Não há riscos a serem assumidos, tudo é pré-estabelecido. A filosofia dionisíaca tem o caráter de devolver ao homem seu caráter de criador de regras, ao mesmo tempo que o de jogador. É na imagem da criança que se exprime ao máximo o homem dionisíaco: através da inocência cria e destrói regras conforme a necessidade, sem perder sua incomensurável habilidade enquanto jogador, justamente por se entrega inexoravelmente ao jogo.

A filosofia dionisíaca, tal como a noção de jogo, é uma filosofia do risco, da tensão. Ela nunca alcança um consenso, e faz disso seu grande triunfo, pois nunca se encerra, não aspira um determinado fim. A máxima nietzschiana “tudo é ação” demonstra esse *pathos* filosófico dionisíaco. Afirmar que não existe nada fora da ação representa impor um pensamento no qual o mundo não é visto mais como ordenado e orientado por leis metafísicas determinadas previamente, mas como o âmbito no qual só há movimento, vir-a-ser, e nada mais, ou seja, não há separações, não há lugar para dicotomias. Todo agir, toda intervenção, manipulação, dominação, toda criação e destruição fazem parte duma mesma noção: ação. Deste modo, o próprio homem não é visto como algo separado do mundo: nem como um sujeito autônomo que conhece e domina todos os entes, nem como um sujeito cristão que se posiciona como uma mera criatura, depositando sua fé numa vida transcendente pós-túmulo.

¹²⁵ Huizinga reitera este caráter incerto do jogo: “Jogo e perigo, risco, sorte, temeridade – em todos estes casos trata-se do mesmo campo de ação, em que alguma coisa está ‘em jogo’” (2008, p.46).

“Tudo é ação” significa também a ruptura da dicotomia homem/mundo, ou seja, homem e mundo se encontram fundidos na ação, e, como vimos, não há nada fora dela. Assim, a filosofia dionisíaca também é caracterizada por levar ao extremo essa máxima. Por isso é uma filosofia do risco, pois na ação sempre há conflito, nunca trégua.

Um pensamento que assume na íntegra que tudo é ação desemboca numa concepção de mundo no qual não há um início nem um final: o meio está por toda parte. Com isso, o homem não deve assumir uma atitude neutralizadora perante o mundo devido o fato de não ter um fim metafísico a ser cumprido. Incorporar o pensamento de que tudo é ação, igualar homem e mundo, significa que o homem também é movimento, criação e destruição tal como o mundo. O homem ser ação significa que ele é uma ponte, que ele é capaz de constituir a ligação para novas possibilidades, para novas condições que permitam que o homem atinja em última instância a superação, ou seja, o homem deve buscar a eterna novidade, deve inclinar-se para criações abundantes que o permitam “tornar-se o que é”.

Se no mundo não há um início nem um fim, se tudo é ação, significa que todas as coisas eternamente retornam. Tal pensamento quiçá seja o grande enigma para a compreensão da filosofia dionisíaca. Tudo ser ação não permite nem a divisão da noção de tempo. A metafísica, além de conceber o tempo como linear, desvincula o instante da eternidade, criando uma polaridade no qual o primeiro está submetido ao segundo. O pensamento dionisíaco, através do eterno retorno do mesmo, toma o tempo como circular e devolve ao instante o predicado de eternidade. Tal concepção é o cerne da filosofia dionisíaca, tornando-se um grande diferencial da concepção de dionisíaco que Nietzsche apresenta em seu primeiro livro.

Se o filósofo alemão, após *O nascimento da tragédia*, abandona o conceito de dionisíaco não é em vão. Talvez o pensador, por estar sob a sombra do pessimismo schopenhaueriano e, sobretudo, sob o romantismo de Wagner, não estivesse pronto para tratá-lo com a magnitude que deveria¹²⁶. Nietzsche deixa claro que a fórmula do dionisíaco foi o que o levou a se afastar de Schopenhauer em 1876, necessitando, portanto, lapidá-la para descontaminar de vez de qualquer resquício schopenhaueriano: “Ao redor da mesma época

¹²⁶ Lebrun assevera sobre a importância da fisiologia de Nietzsche presente em seus textos a partir de 1885 para compreensão da mudança da noção de dionisíaco: “Afirmção da vida contra a negação da vida, saúde contra morbidez: eis a grande linha de separação. Mas faltou tempo a Nietzsche para este critério e, em consequência, para distinguir o dionisíaco ‘*latu sensu*’ do delírio dionisíaco do qual o fervor wagneriano é o plágio. É por isso que o dionisíaco tal como foi descrito em *O nascimento da tragédia* era, em larga medida, uma noção equívoca” (1985, p. 55).

[1876] compreendi que meu instinto tendia ao contrário que o de Schopenhauer: a uma justificação da vida, inclusive no que tem de mais terrível, mais equívoco e mais mentiroso: – para isso tinha em minhas mãos a fórmula *dionisíaco*” (*Fragmento póstumo* 9 [47] do outono de 1887). O fato de não ser compreendido pelos seus interlocutores na época em que lecionava na Basileia também o impulsionou a buscar novas vivências. O amadurecimento filosófico de Nietzsche, sua ruptura com Schopenhauer e Wagner, fez com que trouxesse de volta o conceito de dionisíaco sob um novo significado:

Como sucede a todo aquele que desde criança esteve sempre a caminho e fora de casa, também a mim me sobressaltaram espíritos raros e bem pouco inofensivos, sobretudo e quase sempre esse do qual venho falando, ninguém menos que o deus *Dioniso*, esse grande ambíguo e deus tentador, a quem certa vez, como sabem, em todo sigilo e reverência ofereci meu primogênito – tendo sido o último a lhe ofertar um *sacrifício*, ao que parece: pois não encontrei ninguém que compreendesse então o que eu fazia. Nesse meio-tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus (*JGB/BM*, §295).

Nesta passagem fica explícito o deslocamento do dionisíaco de *O nascimento da tragédia* para os textos finais. Nesse “meio-tempo”, Nietzsche incorporou radicalmente a sabedoria trágica, algo que não é possível sob a nomenclatura schopenhaueriana que o autor trazia na sua obra de 1872, levando ao extremo a máxima “tudo é ação”. E, principalmente, o pensador vivenciou o pensamento do eterno retorno do mesmo, escapando de toda possível duplicação do mundo.

Um outro ponto a ser destacado, que é paradigmático para a constatação da mudança semântica que ocorre com o dionisíaco, é o abandono do apolíneo. Em *O nascimento da tragédia*, Apolo é necessário, pois serve como uma máscara embelezadora do impulso dionisíaco, que se configura como caótico e aniquilador por excelência, ou seja, só é possível afirmar o dionisíaco sob a proteção do apolíneo. O que faz com que Nietzsche abandone tal proteção? Tal questionamento é paradigmático, pois, quando o pensador anuncia sua filosofia dionisíaca em seus últimos textos, corre o risco de ser um pensamento meramente destrutivo, confundido com uma espécie de irracionalismo¹²⁷.

A filosofia dionisíaca não deve ser confundida com irracionalismo. O fato de não precisar da proteção do apolíneo não significa que tal pensamento deva ser entendido como

¹²⁷ Lebrun expõe muito bem tal problemática: “Incontestavelmente, houve, então, uma mutação de Dioniso. Apolo, é certo, não figura mais entre os conceitos de Nietzsche. Mas sua exclusão não é certamente indício de uma complacência crescente em direção ao orgiástico, de uma concessão ao ‘irracionalismo’ vulgar” (1985, p. 51).

estritamente “orgiástico”, totalmente desmedido. Ao invés de Apolo, o dionisíaco agora atua com o eterno retorno. A sabedoria trágica, que se contrapõe à vontade de verdade, não é uma sabedoria que leva ao pessimismo da fraqueza, ou seja, que atribua ausência total de sentido, que faça com que o mundo não valha mais a pena. Assim, para suprir o impulso apolíneo, Nietzsche utiliza da noção de *amor fati* para que a filosofia dionisíaca não caia em niilismo. Em outras palavras, o homem forte, bem logrado, portador da “grande saúde” olha Dioniso nos olhos, sem o véu das belas aparências de Apolo, mas com o *amor fati*, com a afirmação irrestrita de todas as coisas, afirmando o instante, pois sabe que este é eterno. Deste modo, torna-se capaz da afirmação de toda efemeridade e sofrimento, tomando o lugar do impulso apolíneo como é descrito por Nietzsche em sua metafísica de artista. Portanto, o dionisíaco atuando com o eterno retorno e principalmente com o *amor fati* possibilita escapar do irracionalismo, pois permite a atribuição da suprema criação, possibilitadora da superação, escapando de um impulso caótico e meramente pessimista. No intervalo entre *O nascimento da tragédia* e *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche vivenciou e conquistou o pensamento do eterno retorno e do *amor fati*, esquivando a filosofia dionisíaca da metafísica de artista, suprimindo inclusive o impulso apolíneo. O dionisíaco passa a ser visto como a junção da sensibilidade e crueldade: “Dioniso: Sensibilidade e crueldade. A transitoriedade (*Vergänglichkeit*) poderia interpretar-se como o gozo da força geradora e destruidora, como contínua criação” (*Fragmento Póstumo 2* [106] do outono de 1885 – outono de 1886).

Dentro da tradição metafísica-cristã, o homem atinge a grandeza conforme a sua seriedade e predisposição em tratar de noções abstratas como “Deus”, “alma”, “virtude”. Dentro da filosofia dionisíaca de Nietzsche, tais noções não passam de invenções ilusórias que servem para legitimar uma determinada condição da existência. Com o *amor fati*, a grandeza do homem é alcançada quando se libera o mundo de todo o idealismo, afirmando todos os aspectos da vida, todo prazer e toda dor, todo crescimento e todo declínio, contrariando tudo o que a tradição outorgou como sendo mais valioso. Portanto, a grandeza do homem na filosofia dionisíaca, em última instância, está na sua capacidade de poder sustentar a afirmação irrestrita do necessário, do vir-a-ser que eternamente retorna. Refutar o que a tradição considerou como valioso não equivale a um pensamento “negativo”, mas é consequência de um pensamento radicalmente afirmativo, tal como nos adverte o filósofo:

O que não há de se confundir aqui: o prazer de dizer não e de fazer não a partir de uma imensa força e tensão do dizer sim – própria de todos os seres humanos e de todas as épocas ricas e poderosas. Um luxo, por assim dizer; uma forma da valentia, que se enfrenta ao terrível; uma simpatia para com o horrível e problemático, porque, entre outras coisas, isto é horrível e problemático: o *dionisíaco* na vontade,

no espírito, no gosto. (*Fragmento póstumo* 11 [228] de novembro de 1887 – março de 1888).

A noção de destino, na qual Nietzsche afirma amorosamente, não deve ser confundido com a noção escolástica do termo, que o vincula a uma espécie de “fatalismo cósmico”, isto é, como uma ordem pré-determinada que atua exteriormente em todas as coisas particulares existentes no mundo, dominando-as. Nesta concepção cristã de destino, o próprio homem é visto como incapaz de enfrentar tal empreendimento, cabendo-o aceitar passivamente. O destino que Nietzsche lança na concepção de *amor fati* desvincula-se desta tradição. Nele não há traços de uma ordenação que provém de fora, devolvendo ao homem a sua condição e necessidade para a ação, escapando de uma atitude passiva. Para o filósofo alemão, homem e mundo confluem na ação; assim, o destino não é uma ordem absoluta que determina todas as coisas, mas significa um estado da ação, ou seja, um estado do vir-a-ser no qual os diversos tipos (o fraco, o forte, o cristão, o decadente) eternamente retornam idênticos a si mesmos. Assim, o homem, por estar neste estado da ação, é parte integrante do destino, cabendo-lhe, conforme sua força para suportar este âmbito trágico, afirmá-lo ou negá-lo, sem recorrer ao exterior. Em suma, o homem, em posse do *amor fati*, afirmando irrestritamente a necessidade, auto-afirma a fatalidade do próprio mundo e de si mesmo, expressando ao máximo o desejo do eterno retorno, escapando de um pessimismo mórbido, abrindo o “novo caminho para o sim”:

*Meu novo caminho para o sim: Minha nova versão do pessimismo como uma busca voluntária dos aspectos terríveis e problemáticos da existência (...). Quanta verdade suporta e ousa um espírito? Questão de sua força. Um pessimista assim poderia desembocar nessa forma de dizer sim dionisíaco ao mundo tal como é: até o desejo de seu absoluto retorno e eternidade: com o que se daria um novo ideal de filosofia e de sensibilidade. Compreender os aspectos até agora negados não apenas como necessários senão como desejáveis; e não apenas desejáveis em respeito dos aspectos até agora afirmados (por exemplo, como seu complemento e suas condições prévias), senão, por isso mesmo, como os aspectos mais poderosos, mais terríveis, mais verdadeiros da existência, no qual sua vontade se expressa de modo mais claro (*Fragmento póstumo* 10 [3] do outono de 1887).*

No sim dionisíaco, a elevação do homem se torna realidade, pois concebe cada mínimo acontecimento como valioso, indispensável, devido ao fato de ter o mesmo “traço característico fundamental” dos grandes acontecimentos¹²⁸. O homem também possui esse

¹²⁸ Cf. *fragmento póstumo* 5 [71] do outono de 1885 – outono de 1887: “Cada traço característico fundamental que está no fundamento de cada acontecer, que se exprime em cada acontecer, se fosse sentido por um indivíduo como seu traço característico fundamental, teria de impelir esse indivíduo a achar bom, triunfante, cada instante

traço, constituindo-o como parte deste destino universal. Portanto, dizer sim a um único instante é suficiente para justificar, afirmar e desejar todo o encadeamento do destino, no qual o eterno retorno se faz necessário para engendrar todo acontecimento particular:

A questão primordial não é absolutamente saber se estamos satisfeitos conosco mesmos, mas se estamos em definitivo satisfeitos com o que quer que seja. Supondo que disséssemos sim a um único instante, não teríamos com isso somente dito sim a nós mesmos, mas a toda existência. Pois nada subsiste por si, nem em nós mesmos, nem nas coisas: e se nossa alma tremer e vibrar de felicidade como uma lira não o fará senão uma única vez, então todas as eternidades serão necessárias para determinar este único acontecimento – e toda eternidade terá sido salva, justificada e afirmada neste único instante de nosso dizer-sim (*Fragmento póstumo 7 [38]* do final de 1886 – primavera de 1887).

Este mundo dionisíaco é constituído como um encadeamento necessário da ação, da luta, que eternamente reflui para si mesmo. Afirmá-lo tal como é significa amá-lo, desejá-lo, por isso é trágico. Ter força o suficiente para tal requer uma alma guerreira, que não fuja da luta, da ação, ao contrário, busca-a todo instante: “A alma guerreira festeja seus saturnais na tragédia; a felicidade da guerra e da vitória, da áspera crueldade ante os homens que sofrem e lutam, tudo isto é próprio do homem acostumado ao sofrimento, do homem que *busca o sofrimento*” (*Fragmento póstumo 9 [119]* do outono de 1887). Para vivenciar a filosofia dionisíaca, é necessário ter essa alma guerreira, buscar o sofrimento é buscar desafios que proporcionam o crescimento, afirmando a finitude, sem se entregar ao comodismo. Com isso em mente, o *amor fati* cumpre sua função, fazendo com que o homem se entregue por completo ao instante, amando a eternidade, desejando o necessário, tal como o inspirado poema nietzschiano:

Supremo astro do ser!
Tábua de eternas esculturas!
tu vens a mim? –
O que ninguém enxergou,
tua muda beleza –
como? ela não foge de meus olhares? –

Emblema da necessidade!
Tábua de eternas esculturas!
– mas tu bem o sabes!
o que todos odeiam,
o que somente eu amo,
que és *eterna!*

da existência universal. Isso dependeria, justamente, de sentir em si esse traço característico fundamental como bom, valioso, com prazer”.

que és *necessária*!
 Meu amor inflama-se eternamente
 apenas com a necessidade

Emblema da necessidade!
 Supremo astro do ser!
 – que nenhum desejo alcança
 – que nenhum não macula,
 eterno Sim do ser,
 eternamente sou teu Sim:
pois te amo, ó Eternidade! – –
 (DD/DD, Fama e eternidade, §4).

Todos esses elementos são fundamentais para distanciar a filosofia dionisíaca das outras concepções filosóficas que a antecederam. A originalidade deste pensamento trágico é clarificada na comparação com a tradição metafísica, abrindo as portas para o pensamento contemporâneo ou pós-metafísico. Na filosofia dionisíaca, não há dualismo de mundos, não há vontade de verdade e cristalização, não há negação da vida. O que há é o eterno retorno e o *amor fati*, a sabedoria trágica, a luta e o jogo, o movimento e a afirmação incondicional do vir-a-ser. Todas essas características são suficientes, a nosso ver, para denominar a filosofia dionisíaca lançada por Nietzsche em seu terceiro período como supressão da metafísica e *pathos* afirmativo.

REFÊRENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio da Pina. São Paulo: Abril, 1973. (Col. Os pensadores).

ANDLER Charles. *Nietzsche, Sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1954.

AZEREDO, Vânia Dutra de. O *pathos* afirmativo de Nietzsche. In: *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2003.

BARBOZA, Jair. O eterno retorno do mesmo na estética de Schopenhauer. *Discurso*. Nº28. São Paulo: USP, 1997.

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: O problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, Ed. Unijuí, 2002.

CRAIA, Eládio. Um acercamento da leitura deleuziana de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. nº 20. São Paulo: GEN, 2006.

CRAGNOLINI, Mônica B. Os caminhos do sentido: entre um Nietzsche heideggeriano e um Nietzsche derridiano. In: *A fidelidade à terra – Assim falou Nietzsche IV*. Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Paulo Pinheiro (orgs.). Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. Nova York: Macmillan, 1965.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução de Luis Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Antonio M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DIAS, Rosa Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. *Cadernos Nietzsche*. nº 3. São Paulo: GEN, 1997.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOGEL Gilvan. Lendo *Da visão e do enigma*. *Cadernos Nietzsche*. nº 25. São Paulo: GEN, 2009

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Unijuí, 2006.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973. (Col. Os pensadores).

_____. *Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Tradução de João Paulo Monteiro. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

KESSLER, Marthieu. *L'esthétique de Nietzsche*. Pariz: PUF, 1998.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. (Introdução e tradução) *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LEBRUN, Gérard. Quem era Dioniso? *Kritérion* n.74-75. Tradução de Maria Heloísa Noronha Barros. Belo Horizonte, UFMG, jan./dez. 1985, p.39-66.

LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, Ed. Unijuí, 2006

LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1978.

MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. (org) *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 2005.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2. Ed. São Paulo: Moderna, 1993. (Col. Logos).

_____. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. Ed. São Paulo: Discurso editorial/Unijuí, 2001:

_____. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. *Cadernos Nietzsche*. nº 25. São Paulo: GEN, 2009.

MENDONÇA, Adriany e Alexandre. Reversão do platonismo: algumas considerações acerca da interpretação deleuziana de Nietzsche. In: *Assim falou Nietzsche III*. Charles Feitosa, Marco Antonio Casanova, Miguel Angel de Barrenechea (orgs.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O crepúsculo dos Ídolos. Tradução de Erani Chaves. *Cadernos Nietzsche*. nº 3. São Paulo: GEN, 1997.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hrg. Von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978, 15 b.

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Süsskind. 3. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

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

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Charles Feitosa de. Ex-verter a metafísica: a questão do sensível em Nietzsche e Heidegger. In: *Assim falou Nietzsche*. Miguel Angel de Barrenechea e Olimpio José Pimenta Neto (orgs.). Rio de Janeiro: 7Letras, 1999.

ONATE, Alberto. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso editorial, Ed. Unijuí, 2000.

_____. *Entre eu e si: ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

PLATÃO. *Timeu – Críitas – O segundo Acibíades – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.

SALAUARDA, Jörg. A última fase do surgimento de *A gaia ciência*. Tradução de Barbara Salauarda e Oswaldo Giacoia Junior. *Cadernos Nietzsche*. nº 6. São Paulo: GEN, 1999.

_____. A concepção básica de Zaratustra. Tradução de Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche*. nº 2. São Paulo: GEN, 1997.

_____. Zaratustra e o Asno: Uma investigação sobre o papel do asno na quarta parte de *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche. Tradução de Maria Claro Cescato. *Discurso*. nº 28. São Paulo: USP, 1997.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Reflexões sobre a arte antiga*. Tradução de Hebert Caro e Leonardo Tochtrop. 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1975.