

JOANA BRITO DE LIMA

ENTRE JÚBILO E RUÍNA: A PERSPECTIVA TRÁGICA DE NIETZSCHE

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau em Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

NATAL, 2007

Catálogo da Publicação na Fonte. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial Especializada do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Lima, Joana Brito de.

Entre o júbilo e ruína: a perspectiva trágica de Nietzsche / Joana Brito de Lima. - Natal, RN, 2007.

130. f.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Dissertação. 2. Filosofia - Alemã – Dissertação. 3. Trágico - Dissertação. 4. Amor fati – Dissertação. 5. Eterno retorno – Dissertação. 6. Vontade de poder – Dissertação. I. Bauchwitz, Oscar Federico. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 1(430)

*Porém os deuses aos quais faço minhas preces
Sabem por que tormentas somos arrastados,
Como nautas ao mar; se a sorte, todavia,
Salvar-nos do naufrágio, da semente ínfima
Há de surgir a árvore da redenção.*

Electra, §260, in: Ésquilo, "Coéforas", *Oréstia*.

Ao Luciano, pela força e inspiração

Agradeço ao Prof. Oscar Federico pela orientação recebida, de fundamental importância para o crescimento desta dissertação e por possibilitar minha transição das Ciências Sociais para a Filosofia; à Albanir de Aquino, gentil e competente secretária do PPGFIL, por facilitar minha vida acadêmica; aos professores Fernanda Machado Bulhões, Glenn Erickson e Rosa Maria Dias pelas importantes contribuições para a melhoria do meu estudo. Aos que também contribuíram com o inestimável apoio afetivo: meus pais, Pedro e Antonieta, minha irmã, Mariana, por me incentivarem quando precisei de ânimo; e Luciano, que me acompanhou no decorrer deste trabalho, com muito companheirismo e cumplicidade. Agradeço, por fim, ao imprescindível apoio financeiro da CAPES.

Resumo

Trata-se de investigar por que razão Nietzsche afirma, em 1888, quando revisa sua obra (*Ecce Homo*), que “para ser justo com *O Nascimento da Tragédia* será preciso esquecer algumas coisas”, e, não obstante, insista, no mesmo escrito, em nomear-se “o primeiro filósofo trágico – isto é, o extremo oposto e o antípoda de um filósofo pessimista”. Nietzsche elabora em *O Nascimento da Tragédia* uma teoria do trágico a partir da oposição e complementaridade entre apolíneo e dionisíaco, racionalismo e instinto, e na recusa da perspectiva pessimista. Desse modo, o objetivo da dissertação é discutir como a teoria da tragédia se modifica devido à ruptura com os dois inspiradores do primeiro momento da filosofia nietzschiana, Schopenhauer e Wagner – talvez as tais “coisas” a serem esquecidas de *O Nascimento da Tragédia* – e as implicações desta ruptura, que transforma a filosofia de Nietzsche em dissidente da tradição metafísica. Assim, percebe-se que há mais continuidade do que distanciamento no que concerne à definição de trágico, apenas anunciada em 1871. Da sentença do eterno retorno ao conceito de vontade de poder Nietzsche elabora uma perspectiva trágica, marcada pela celebração dionisíaca da vida, também representada através do “pessimismo dionisíaco”, definido no § 370 da *Gaia Ciência* (1881-2), e da máxima do *amor fati*, enunciada no §276 da mesma obra; todos esses conceitos nietzschianos, discutidos nesta pesquisa, concentram, decisivamente, a idéia de aceitação e afirmação da vida, ou mais precisamente, o ocaso do herói trágico, entre júbilo e ruína.

Abstract

It is investigating why reason Nietzsche affirms, in 1888, when revises his work (*Ecce Homo*), that “to be exactly with *The Birth of Tragedy* it will be necessary to forget some things”, and, in spite of, insist, in the same writing, in naming himself “the first tragic philosopher - that is, the opposite and antipode of a pessimistic philosopher”. Nietzsche elaborates in *The Birth of Tragedy* a theory about tragic starting from the opposition and complementarity among Apollo and Dionysian, rationalism and instinct, and in the refusal of the pessimistic perspective. The objective of the dissertation is to discuss how the theory of tragedy modifies due to the rupture with the inspiring of the first moment of the nietzschian philosophy, Schopenhauer and Wagner - maybe the such “things” to be forgotten about *The Birth of Tragedy* - and the implications of this rupture, that transforms the philosophy of Nietzsche in dissident of the metaphysical tradition. Like this, it is noticed that there is more continuity than estrangement in what concerns to the definition of tragic, just announced in 1871. By the sentence of the eternal return to the concept of will of power Nietzsche elaborates a tragic perspective, marked by the Dionysian celebration of the life, also acted through the “pessimism dionisiac”, defined in *Gay Science's* § 370 (1881-2), and of the sentence of the *love fate*, enunciated in the §276 of the same work; all those concepts, discussed in this research, concentrate, decisively, the acceptance idea and statement of life, or more precisely, the decline of the tragic hero, between joy and ruin.

Lista de abreviações

Fragments Póstumos, tradução de Karina Jannini (KJ): *Sabedoria para depois de amanhã*.

Fragments Póstumos, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (RRTF): “Sobre o niilismo e o eterno retorno”.

VDM: *A visão dionisíaca do mundo*

VM: *Verdade e Mentira no sentido extra-moral*

NT: *O Nascimento da Tragédia*: ou Helenismo e Pessimismo

HDH: *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres

AR: *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais

GC: *Gaia Ciência*

ZA: *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém

BM: *Além do Bem e do Mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro

GM: *Genealogia da Moral*: uma polêmica

CW: *Caso Wagner*: um problema para músicos

NW: *Nietzsche contra Wagner*: dossiê de um psicólogo

CI: *Crepúsculo dos ídolos*: ou como filosofar com um martelo

EH: *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é

AC: *O Anticristo*

MVR: *O mundo como vontade e como representação*

Sumário

Introdução	9
Capítulo I	
O nascimento do trágico na filosofia de Nietzsche	18
1.1 Genealogia do trágico	19
1.2 A suspeita.....	33
1.3 Os antípodas	41
Capítulo II	
A filosofia trágica de Nietzsche.....	52
2.1 Aurora da filosofia nietzschiana.....	53
2.2 Método da suspeita e vontade de verdade.....	63
2.3 O pessimismo dionisíaco.....	72
Capítulo III	
A perspectiva trágica na transvaloração filosófica.....	92
3.1 Transvaloração e vontade de poder	93
3.2 Filosofia do sujeito: entre liberdade e necessidade.....	100
3.3 Filosofia e Tragédia: unidade iminente.....	108
Considerações Finais.....	115
Bibliografia	125

Introdução

A questão fundamental desenvolvida nesta pesquisa consiste em pensar a filosofia de Friedrich Nietzsche a partir de sua obra de estréia: *O Nascimento da Tragédia no espírito da música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik)*, posteriormente nomeada como *O Nascimento da Tragédia: ou helenismo e pessimismo (Die Geburt der Tragödie: oder Griechentum und Pessimismus)*. Nietzsche, após a publicação deste livro, afasta-se da cátedra de filologia e se aproxima definitivamente da filosofia, embora inaugure uma perspectiva filosófica dissidente da metafísica tradicional. Nietzsche escreve, em 1871, uma ousada tese que desagrada aos filólogos e repercute tardiamente na filosofia, uma vez que, durante sua vida, apresenta certa dificuldade para encontrar filósofos seguidores ou opositores com quem poderia debater. Devido à distância entre sua perspectiva filosófica e a tradição metafísica, Nietzsche permanece extemporâneo e exilado diante das demais perspectivas filosóficas.

O Nascimento da Tragédia provoca reações tanto esperançosas quanto indignadas aos leitores mais próximos de Nietzsche no período em que se publicou tal obra¹. Nietzsche, ao dedicar este livro ao músico Richard Wagner, desperta a esperança pelo renascimento da época trágica dos gregos na Alemanha moderna. Inspirado neste pensamento, o filólogo e amigo de Nietzsche Erwin Rohde escreve uma defesa apaixonada e esperançosa sobre a obra, reproduzindo o “entusiasmo artístico” depositado na música wagneriana, capaz de reviver o espírito trágico grego e contribuir para o fortalecimento da nação alemã. Wagner também se pronuncia a favor de Nietzsche, lamentando as críticas sustentadas pelo filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, consideradas irrelevantes para o propósito do livro: trazer à cena cultural alemã o vigor da arte trágica. Wilamowitz-Möllendorff responde aos elogios de Rohde e Wagner rejeitando as teses nietzschianas sobre a tragédia, por não corresponderem ao rigor científico da filologia; sua crítica define o estudo

¹ Referência às publicações a respeito da obra *O Nascimento da Tragédia*, nas quais surgem defesas exaltadas, escritas por Erwin Rohde e Richard Wagner, além de severas críticas elaboradas por Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, reunidas por Roberto Machado (2005); tradução de Pedro Sússekind.

nietzschiano como “pecado filológico” realizado por um “sonhador embriagado” em nome da idolatria a Wagner. Wilamowitz-Möllendorff termina por aconselhar Nietzsche a “não se fazer de docente em filologia e a assumir o cajado dionisíaco” (2005, p. 131). As declarações depreciativas, contudo, não correspondem à razão pela qual Nietzsche termina por se distanciar da obra *O Nascimento da Tragédia* e a desconfiar de suas idéias sobre a origem da tragédia, uma vez que outros fatores motivam sua mudança de perspectiva, conforme será discutido nesta pesquisa.

O conceito nietzschiano de trágico presente nas demais obras do autor encontra-se ainda indefinido na análise sobre a arte trágica desenvolvida em *O Nascimento da Tragédia*. Apesar da diferença conceitual entre o trágico e a tragédia nota-se a formação de uma perspectiva trágica inseparável da concepção de filosofia definida por Nietzsche desde *O Nascimento da Tragédia*. Assim, Nietzsche atribui ao fenômeno do trágico o júbilo da vitória alcançada pelo herói após enfrentar inúmeros desafios. O estado vitorioso se associa aos infortúnios vividos no decorrer da saga trágica; desse modo, a tragédia se define pelo contentamento heróico de se cumprir um destino marcado por ocasos, desgraças e glorificação do indivíduo. Esses aspectos representam a principal discordância com as interpretações clássicas da tragédia, além de indicarem uma possibilidade de se compreender o mundo e a existência individual. A aceitação da realidade por parte do herói se assemelha à tarefa do filósofo, atribuída por Nietzsche, em relação ao empenho por desvendar a vida sem negar seus aspectos indesejáveis.

Nietzsche percebe aspectos de triunfo e entusiasmo na tragédia, advindos da celebração da divindade Dioniso, cultuada pelos helenos; a tragédia nasce deste ritual festivo, ao se combinar com a harmonia de Apolo. Os impulsos dionisíacos, originariamente bárbaros, são incorporados pelos gregos apolíneos sob a forma de arte cênica. As peças encenam o conflito humano de viver entre prazer e sofrimento. A tragédia também traduz a contradição do herói quanto a se sujeitar ao próprio destino e, ao mesmo tempo, permanecer livre para decidir sobre suas ações.

A noção de destino como fado necessário levaria Nietzsche à interpretação fatalista e determinista da vida, caso se considere apenas a sua rejeição absoluta do

livre-arbítrio e dos conceitos de subjetividade e consciência. No entanto, Nietzsche atribui liberdade ao agir humano, desde que ocorra uma apropriação do destino; isto ocasionaria uma forma de existência que supera e afronta os desígnios dos deuses e toda forma de moralidade. Assim, Nietzsche assume o “cajado dionisíaco” e anuncia a possibilidade de superação do modo como tradicionalmente se pensou a vida e o mundo existente. Para tanto, desenvolve os conceitos de vontade de poder (*Wille zur Macht*), eterno retorno (*Ewige Wiederkunft*) e *amor fati*, que possuem como pressuposto comum a perspectiva trágica, de acordo com as idéias defendidas nesta dissertação de mestrado.

O estudo aqui proposto parte da consideração de Nietzsche a respeito da polêmica em torno de *O Nascimento da Tragédia*; isto é, interessa iniciar a pesquisa a partir das suas declarações sobre seu livro, sobretudo com a afirmação de que “para ser justo com o *Nascimento da Tragédia* será preciso esquecer algumas coisas” (EH, “O Nascimento da Tragédia”, §1). O ajuste de contas feito por Nietzsche com suas idéias iniciais expressa o quanto não se esqueceu da controversa gerada com a publicação da sua análise da tragédia. Nesta pesquisa se investiga quais elementos são descartados por Nietzsche e quais permanecem como referenciais teóricos de sua filosofia após a sua primeira obra. O objetivo desta pesquisa, portanto, é desvendar a importância do trágico para o pensamento nietzschiano. Com isto, pode-se compreender contra que tipo de filosofia Nietzsche se posiciona, com suas críticas à metafísica e à moral religiosa (judaico-cristã), revelando, também, a perspectiva filosófica predominante em seus discursos.

Pensar as teorias nietzschianas a fim de encontrar seus pressupostos e referenciais teóricos, evitando definir um “sistema filosófico nietzschiano”, corresponde ao objetivo central desta pesquisa. Se Nietzsche pretendia fundar um novo modo de filosofar ao denominar-se o “primeiro filósofo trágico” (EH, “O Nascimento da Tragédia”, §3) ou se desejava, apenas, alertar para os equívocos e os riscos do pensamento metafísico, demonstrando a possibilidade de pensar o mundo e a vida de modo extra-moral, além de bem e mal, são questionamentos também discutidos nesta pesquisa.

A noção de tragédia denomina, desde a *Poética* de Aristóteles, o aspecto de infortúnio da vida, de sofrimento diante da imposição do destino e do sentimento de impotência do homem em relação à forma na qual o mundo se encontra estruturado. Assim, diz-se trágico aquilo que é irremediável e irreversível, como o tempo e a morte. Nietzsche se distancia dessas definições, atribuindo à tragédia a consagração da vida (eterna) em sua totalidade: afirmar cada prazer implica aceitar todo sofrimento. Esta sentença se inscreve na máxima do *amor fati*. O amor ao destino defendido por Nietzsche em diversos momentos de sua filosofia (da *Gaia Ciência* aos fragmentos póstumos) expressa o desejo de conciliação com o destino vivido, na medida em que se torna belo tudo que necessariamente existe no mundo. A tragicidade desta sentença se manifesta pela aceitação do necessário (destino, mundo, vida) como algo desejável.

A interpretação nietzschiana da tragédia grega traz à cena a combinação sublime do dionisíaco ao apolíneo. Dioniso encena a embriaguez arrebatadora e Apolo permite a moderação desse estado. Apesar de proporcionarem impulsos opostos, os dois deuses se encontram para originar a tragédia, demonstrando que há complementaridade entre seus atributos. O encontro dionisíaco-apolíneo promove a reconciliação do homem com a sua origem, ao ser arrebatado da realidade em direção ao Uno-primordial (*Ur-Eine*)². Esse êxtase representa o instante místico no qual todos os seres perdem suas fronteiras enquanto indivíduos e se encontram como unidade absoluta. Trata-se de perceber que a existência do mundo e da vida

² Nas interpretações sobre *O Nascimento da Tragédia* consultadas neste estudo nota-se que o conceito de dionisíaco corresponde à Vontade definida por Schopenhauer, e o mundo onírico apolíneo remete à Representação – ainda que Nietzsche não empregue esses termos em *O Nascimento da Tragédia*. Quando se remete a este livro admite ter recorrido a fórmulas metafísicas. No entanto, se há um pensamento metafísico em *O Nascimento da Tragédia* se trata da “metafísica de artista”. De acordo com Márcio J. S. Lima “o Uno-primordial (*Ur-Eine*), o terceiro termo nietzschiano, parece dificultar essa identificação. Isso porque ora a vontade aparece arrolada ao dionisíaco, ora ao Uno-primordial” (2006, p. 41). Com este elemento torna-se possível destituir o caráter metafísico da obra de Nietzsche. Para Roberto Machado a metafísica de artista ensina que somente a arte permite viver plenamente; este aprendizado ocorre através da tragédia, com a desmesura dionisíaca conduzindo o indivíduo para a unidade, rompendo com o princípio de individuação apolíneo. A filosofia nietzschiana de juventude “parte das dicotomias entre aparência e essência, fenômeno e coisa-em-si, representação e vontade para tematizar a relação entre beleza e verdade e, por conseguinte, entre apolíneo e dionisíaco” (2002, p. 10), mas não se consolida como metafísica. Interessa a Nietzsche privilegiar a arte enquanto acesso à verdade de que o mundo é representação; com isto, privilegia, antes, a estética.

permanece indestrutível apesar da aniquilação individual. Cada ser está destinado, inescapavelmente, a perecer e desaparecer, no entanto, esta finitude existencial não afeta a eternidade do Uno-primordial.

O êxtase místico do Uno-primordial se rompe com o *principium individuationis* (princípio de individuação), trazendo o indivíduo para contemplar a aparência e o sonho, despertando-o para “um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos” (NT, §4). Apolo rege o princípio de individuação, impondo comedimento e auto-conhecimento aos helenos. A anulação do arrebatamento do Uno-primordial, com o princípio de individuação, promove a “libertação através da aparência”, que demonstra “o quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora” (NT, §4). Resta ao indivíduo se redimir e se contentar com as fronteiras e limitações da vida, contemplando o efeito onírico da realidade. O equilíbrio entre o estado apolíneo da contemplação da aparência e o êxtase dionisíaco origina a arte trágica, de acordo com a reflexão nietzschiana. Os festejos dionisíacos desafiam a morte individual porque celebram a vida eterna do Uno-primordial: “O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos” (NT, §4).

Há, também, uma visão pessimista nos ensinamentos trágicos: a sabedoria de Sileno, semideus que acompanhava, embriagado, os cortejos dionisíacos. Indagado sobre qual seria o melhor acontecimento para a humanidade Sileno responde que “não ter nascido, não *ser*, *nada ser*” representaria o bem primordial e a maior sorte que poderia acometer a qualquer indivíduo. Diante desta sentença irrealizável, Sileno conclui que a solução seria “logo morrer” (NT, §3). Dioniso afronta e supera esta condenação pessimista, disseminando o prazer embriagante de celebrar até mesmo a brevidade da vida de cada ser e a eternidade do Uno-primordial.

O conceito nietzschiano de trágico desenvolvido em *O Nascimento da Tragédia* é correlato da efervescência dionisíaca; em sua análise, a atuação de Dioniso se sobrepõe aos efeitos apolíneos. De fato, a noção de dionisíaco acompanha o desenrolar da obra de Nietzsche, embora o sentido empregado para

se remeter ao deus ébrio sofra mudanças. Quando Nietzsche retoma o termo dionisíaco, ou se refere diretamente a esta divindade, sua reflexão não se volta para os conceitos de Uno-primordial e princípio de individuação, mas se relaciona à resistência revigorante atribuída ao deus Dioniso. Esta divindade seria indestrutível e representaria a vida que resiste e retorna fortalecida após cada derrota: “o Dioniso cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição” (*Fragmentos póstumos*, §1052, 1884-1888, tradução: RRTF)³. Assim, Dioniso subverteria, tragicamente, a morte, sofrendo a própria aniquilação, e afrontaria o destino, ao superar sua ruína, tornando-se a principal inspiração de Nietzsche para definir o eterno retorno e a vontade de poder. Nesta pesquisa, no entanto, tais conceitos não serão tratados como doutrinas, mas como referenciais importantes para a reflexão sobre o trágico proposta por este trabalho. Dito isso, cabe esclarecer como essas idéias serão consideradas neste estudo.

A sentença do eterno retorno concentra em si a noção de “Dioniso despedaçado”, no sentido de ser possível retornar eternamente à vida. O impulso dionisíaco se combina com o caráter afirmativo do *amor fati*, a partir do ato de dizer sim ao mundo e à vida. Com o eterno retorno esta afirmação se radicaliza, pois o “sim” deve se repetir eternamente; o peso desta sentença se encontra na aceitação da eternidade de cada instante vivido e repetido: “A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente.” (GC, §341). O eterno retorno se transforma no “maior dos pesos” caso não se aceite a eternidade da própria vida. Neste momento ocorre a afirmação trágica da existência: *Incipit tragoedia* [começa a tragédia].

Assumir a tragicidade da existência, da mesma forma que um herói trágico assume os seus atos como obra do destino no qual se enredou, implica assumir plenamente os preceitos do eterno retorno e do *amor fati*. A realização deste ato heróico de se apropriar do fardo vivido relaciona-se à vontade de poder; esta se define pela multiplicidade das forças que atuam no mundo e compõem a vida. A vontade de poder expressa uma luta incessante por superação de ordem instintiva,

³ Devido às diferentes fontes utilizadas, nesta pesquisa, para citação dos *fragmentos póstumos* cabe esclarecer que se trata da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para os textos *Die ewige Wiederkunft* e *Der Wille zur Macht*. Nas citações de *fragmentos* a tradução será indicada.

que se expande e ultrapassa a dimensão orgânica da qual se origina. Nietzsche define a vida e o mundo como vontade de poder, concluindo que toda força atuante expressa tal vontade. Desse modo, a assunção do destino resulta da intensificação afirmativa da vontade de poder, que se opõe à passividade do agir reativo. Nietzsche apresenta a diferença entre a vontade afirmativa e a reativa através dos conceitos de super-homem (*Übermensch*) e último homem, ensinados por Zaratustra. O homem deve ser uma “ponte” de transição para o super-homem, superando o “cansaço” relacionado à vida reativa do último homem. Com esta superação é possível se redimir diante do próprio passado, assumindo e afirmando os acasos e ocasos vividos (ZA, II, “Da redenção”). Desse modo, Zaratustra desempenha uma saga essencialmente dionisíaca, que reflete a perspectiva trágica desenvolvida por Nietzsche desde o início de sua filosofia.

A fórmula do *amor fati* implica a mesma redenção proposta por Zaratustra, trazendo à cena a sentença do eterno retorno para afirmar plenamente o mundo e a existência individual. Ao aproximar estas noções percebe-se o trágico enquanto embasamento fundamental da filosofia nietzschiana. Assim, o objetivo central da dissertação consiste em pensar a obra de Nietzsche a partir da análise do trágico. Desta forma, pretende-se apresentar uma unidade inscrita no pensamento nietzschiano, a partir do pressuposto trágico assumido por Nietzsche de que a vida é afirmada tanto no júbilo quanto na ruína. Esta filosofia proclama que o sofrimento não traz a redenção para a morte, mas sentencia uma vida eternamente celebrada.

No primeiro capítulo desse estudo são analisados os antagonistas de Nietzsche e as idéias contra as quais o autor se posiciona. Pessimismo, romantismo, metafísica e moral são os principais antípodas do pensamento nietzschiano. A visão pessimista do mundo é personificada tanto por Sileno quanto por Schopenhauer, também relacionada ao romantismo identificado posteriormente na música de Wagner. A metafísica se torna adversária de Nietzsche devido à vontade de verdade inscrita nos seus preceitos, que buscam a “verdade a todo custo” e terminam por fundar uma “devoção” ao conhecimento verdadeiro. Nietzsche associa esta filosofia ao pensamento religioso, pois tanto a metafísica quanto a religião oferecem consolo em suas certezas indubitáveis. As conseqüências do pensamento moral, tais como a

má consciência, o ressentimento e o ascetismo, desvendados em *Genealogia da Moral*, são relacionadas aos antípodas de sua filosofia. Com isto, a moral concentra todos os aspectos considerados deploráveis pela filosofia nietzschiana, e se transforma na principal antagonista de seu pensamento.

As autocríticas lançadas sobre *O Nascimento da Tragédia*, primeiramente sob a forma de Prefácio, sua *Tentativa de autocrítica* (1886) e depois compondo um capítulo de *Ecce Homo* (1888), indicam a dedicação de Nietzsche por esclarecer suas primeiras reflexões. Nesses escritos se encontram, também, indícios da permanência do trágico enquanto horizonte da sua perspectiva filosófica. As idéias desta obra publicada em 1872 são apresentadas, neste capítulo, como pressupostos que indicam os rumos da filosofia nietzschiana.

No segundo capítulo, após investigar os antípodas e as primeiras reflexões de Nietzsche, são analisados os parâmetros norteadores da sua filosofia, nomeadamente trágica – visto se tratar de idéias defendidas por um “filósofo trágico”. A *aurora* dessa filosofia anuncia uma *Gaia Ciência*, que se define extra-moral; esta *filosofia da manhã* se situa além das oposições metafísicas de verdade e mentira, aparência e essência, fenômeno e coisa-em-si, colocando-se, por fim, além do bem e do mal. Apesar de situarem diferentes períodos da filosofia nietzschiana, desde *Humano, demasiado humano* até seus escritos póstumos, passando por *Aurora*, *Gaia Ciência* e *Assim falou Zaratustra*, não se trata de pensar, neste estudo, separadamente cada momento, mas de aproximar as idéias dispersas no percurso de sua obra. Portanto, determinados aspectos do pensamento nietzschiano, dispersos sob a forma de fragmento e enigma em obras distintas, serão reunidos para responder a questão discutida nesta pesquisa.

Finalizando este trabalho, no terceiro capítulo, surgem questões a respeito das conseqüências teóricas da filosofia trágica de Nietzsche, a partir da análise das obras *Além do Bem e do Mal* e *Crepúsculo dos Ídolos*. A teoria da metafísica de artista, ou consolo metafísico da arte, seria abandonada e transmutada na transvaloração de todos os valores, com o intuito de se destituir de qualquer fundamento que ofereça consolo e ocasione certa “devoção” à vontade de verdade.

O abandono da consideração metafísica da arte, entretanto, não afasta Nietzsche do trágico, e sua filosofia se aproxima decididamente da tragédia: ambas representam conflitos e superações. Desse modo, Nietzsche critica a filosofia do sujeito, institui seu conceito de vontade de poder, questiona a teoria da vontade livre e desenvolve uma tentativa de conciliar necessidade e liberdade, remetendo, ainda, ao tema do trágico.

O perspectivismo filosófico de Nietzsche desvia-se da tentativa de fundar um “ponto fixo” a partir do qual ergue seu pensamento. Apesar de evitar a rigidez de um sistema fundamentado por um método rigoroso, Nietzsche elabora sua filosofia definindo seus próprios critérios de avaliação e transvaloração de todos os valores. Ao mesmo tempo em que se destitui dos referenciais teóricos tradicionais, criticando o dogmatismo das doutrinas científicas e colocando sob suspeita os sistemas filosóficos, Nietzsche também define os princípios norteadores de sua filosofia, sem, contudo, fundamentar “verdades eternas”.

Nietzsche denuncia, através da sua filosofia trágica, os “devotos” metafísicos e suas crenças consoladoras. Com isto, radicaliza sua crítica à noção moderna de sujeito e desmascara a moral implícita a toda produção de conhecimento. No entanto, esta empreitada nietzschiana se confronta com suas próprias declarações: se Nietzsche defende o perspectivismo e a interpretação enquanto únicas formas de analisar os sistemas de pensamento, qual seria sua autoridade para também se arriscar a defender suas idéias? A legitimidade do discurso nietzschiano confronta seus critérios epistemológicos. Cabe, então, indagar qual a consequência desta contradição e se este dilema seria de fato um problema para Nietzsche, o mestre da suspeita, “discípulo do filósofo Dioniso”, que desejou, sobretudo, não ser considerado santo.

Capítulo I

O nascimento do trágico na filosofia de Nietzsche

A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. (*EH*, “Por que sou tão sábio”, §7)

A arte como a *redenção* do que conhece – daquele que não somente vê o caráter terrível e problemático da existência, mas o vive, quer vivê-lo, do guerreiro trágico, do herói. (*Fragmentos póstumos*, “A arte em ‘O Nascimento da Tragédia’” §II, 1888, tradução: RRTF)

1.1 Genealogia do trágico

A filosofia de Nietzsche nasce dos seus estudos sobre os filósofos e poetas gregos da época trágica, quando escreve *O Nascimento da Tragédia*, em 1871. Nesta obra se encontram os elementos fundamentais para se entender a importância que o trágico ocupa no decorrer do pensamento nietzschiano. A genealogia do conceito de trágico é o tema inicial deste primeiro capítulo da dissertação, que discute, ainda, as críticas de Nietzsche sobre esta obra e as teorias que se constituem, a partir desta publicação, como adversárias da sua filosofia.

Apesar de sua ressalva quanto a “esquecer certas coisas” do seu primeiro livro, declaração de 1888, em *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, há indícios da permanência do conceito de trágico no pensamento nietzschiano. No entanto, esta presença da tragicidade sofre mudanças que revelam as razões do olhar cauteloso de Nietzsche sobre tal obra. Devido a este apelo para que alguns aspectos do livro sejam desconsiderados, Nietzsche declara que *O Nascimento da Tragédia* “*influiu*, e mesmo fascinou, pelo que nele era erro – por sua aplicação ao *wagnerismo*, como se este fosse um sintoma de ascensão” (EH, “NT”, §1). Desse modo, para esclarecer as idéias essenciais nascidas com a análise do fenômeno do trágico Nietzsche afirma: “‘Helenismo e pessimismo’: este teria sido um título menos ambíguo: como primeiro esclarecimento sobre como os gregos deram conta do pessimismo – com que o *superaram*... A tragédia precisamente é a prova de que os gregos *não* foram pessimistas: Schopenhauer enganou-se aqui, como se enganou em tudo” (EH, “NT”, §1). O distanciamento de Nietzsche em relação a Schopenhauer e Wagner explicaria esta desconfiança lançada sobre sua primeira obra, por estar “contaminada” de “certas coisas” que devem ser esquecidas.

O trágico desvelado por Nietzsche se opõe, de início, ao pessimismo, anunciando uma fórmula da “*afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, [...], a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo...” (EH, “NT”, §2). Diante disso, torna-se compreensível a sua seguinte declaração: “tenho o direito de considerar-me o

primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica*” (EH, “NT”, §3).

Embora encontre no pessimismo seu primeiro adversário, Schopenhauer ainda aparece, nesta reflexão sobre a tragédia, como principal referência teórica de Nietzsche. A importância que assume a arte e, em especial, a música deve-se a esta influência schopenhaueriana. Mas as divergências com Schopenhauer surgem e se intensificam quando Nietzsche percebe em Wagner um romantismo pessimista schopenhaueriano. Neste período, após 1872, ocorre seu desencanto com o músico alemão, outrora considerado o responsável pelo renascimento do espírito trágico na Alemanha moderna.

O Nascimento da Tragédia trouxe a promessa de uma era trágica (EH, “NT”, §4), personificada pela música wagneriana. Este período da história alemã, fins do Século XIX, é marcado pelo nacionalismo, que entusiasma Nietzsche a exaltar o fortalecimento da nação alemã. Segundo Nietzsche, o alemão deve buscar seu “mito trágico, sua pátria mítica” (NT, §24), pois “um povo vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências o selo do eterno” (NT, §23). Tal promessa, contudo, é reformulada por Nietzsche, ao dissociá-la de Wagner; seu argumento para esta ruptura com o wagnerismo tem embasamento psicológico: “o que eu ouvi na música wagneriana, quando jovem, nada tem a ver em absoluto com Wagner; [...] ao descrever a música dionisíaca, descrevi *aquilo* que *eu* havia escutado – que eu, instintivamente, tudo traduzia e transfigurava no novo espírito que trazia em mim” (EH, “NT”, §4). O problema consiste, então, em condicionar o renascimento da época trágica ao artista mais estimado por Nietzsche até 1872: Richard Wagner, para quem dedica seu livro.

Procurando os elementos definidores da arte e da tragédia grega nos poetas trágicos Ésquilo e Sófocles, Nietzsche elabora em *O Nascimento da Tragédia* uma teoria do trágico a partir de duas divindades relacionadas à arte: Apolo e Dioniso. Com isto, pode-se dizer que o encontro apolíneo-dionisíaco encena a possibilidade de uma filosofia trágica, ainda embrionária nesta obra.

Em resumo, quatro temas são desenvolvidos por Nietzsche nesta obra: 1) a elaboração de uma teoria sobre a tragédia baseada nas divindades Apolo e Dioniso; 2) a crítica da ciência e do otimismo socrático segundo o qual o mundo seria racionalmente ordenado; 3) o elogio da arte, ao afirmar que a existência do mundo só se justifica enquanto fenômeno estético. O quarto tema trata da rejeição do pessimismo com a celebração irrestrita da vida. Este aspecto permeia toda a obra, tornando-se a base para a definição de tragédia; a superação do pessimismo também se opõe ao otimismo socrático, pois a arte trágica não pretende ordenar racionalmente a existência, mas apresentar a possibilidade de viver cada instante de modo a aceitar e afirmar o destino. Esta vida afirmada, no entanto, não se renderia ao fatalismo e à indiferença diante dos acontecimentos, ao contrário, a aceitação trágica ocorre por meio da ação, cabendo ao indivíduo se apropriar do destino ao agir “heroicamente”. Superar a visão pessimista consiste na principal empreitada da arte trágica⁴.

O primeiro item discute a origem da arte trágica. A tragédia surge do encontro entre a embriaguez dionisíaca e a lucidez apolínea, contrários que aparecem, pela primeira vez, unidos de forma sublime na tragédia grega. A teoria da tragédia elaborada por Nietzsche, na qual Dioniso representa o excesso e Apolo a medida, diz ser Dioniso o verdadeiro herói trágico. Incorporando o ideal apolíneo da medida, o ditirambo dionisíaco transforma-se no ritual que reproduz o próprio nascimento da tragédia, pois, etimologicamente, “tragédia” significa a combinação de *tragos* (“bode”) e *oide* (“canto”). Esta é uma referência ao culto à divindade Dioniso por seus seguidores, no qual havia um cortejo entoando cantos que exaltavam a descoberta do cultivo da vinha. O cortejo também encena o episódio mítico segundo o qual um bode é sacrificado após comer as uvas cultivadas, tornando-se o símbolo do ritual da embriaguez, da música e dança do ditirambo dionisíaco. Do canto entoado pelos ditirambos nasce a arte trágica: “o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo

⁴ Conforme afirma Rosa Dias, “A tragédia proporciona ao grego a possibilidade de experimentar o dionisíaco e voltar para o dia-a-dia sem a visão pessimista da vida” (2000, p. 14). O êxtase dionisíaco proporcionado pela arte trágica proporciona a experiência da vida eterna, desafiando a sentença pessimista de Sileno sobre a inevitável decisão de ser preferível não existir do que viver sob ameaça da morte.

em um mundo de imagens apolíneo” (*NT*, §8). O ditirambo desafia a sabedoria de Sileno, sátiro companheiro de Dioniso, que sentencia: melhor aos homens seria “não ter nascido, não *ser*, *nada ser*”, e, então, desejar logo morrer (*NT*, §3). Tal pessimismo de Sileno deve ser subvertido através da efervescência dionisiaca do rito trágico, no cortejo de bacantes a afirmar como prazerosa a vida, mesmo se dolorosa e breve.

Na análise de Nietzsche as concepções tradicionais sobre a tragédia são abandonadas, especialmente a teoria elaborada por Aristóteles na *Poética*. Se Aristóteles afirma que a tragédia encena a catástrofe ao suscitar o temor e a piedade devido aos infortúnios vividos pelo herói (*Poética*, §XIII, 1453a), Nietzsche desconsidera estes elementos da compaixão, afirmando que a tragédia não encena, por meio da trama representada, aspectos de culpa e castigo desempenhados pelo herói, desde sempre condenado e responsável por sua infelicidade. Para Nietzsche, ao contrário, o sofrimento vivido pelo herói trágico representa um aspecto indispensável e inevitável da vida. Pensar o sofrimento como punição pressupõe uma visão de mundo moralista; esta interpretação sobre a tragédia torna o ressentimento vivido pelo herói a principal armadilha da moral, fazendo com que o destino deixe de ser obra de uma ação afirmativa. Nietzsche inova ao apresentar o aspecto da afirmação do destino, desempenhada pelo herói trágico.

Apontei repetidas vezes para o grande equívoco de Aristóteles, quando ele acreditava reconhecer os afetos trágicos em dois afetos *deprimentes*, no horror e na compaixão. Se tivesse razão, a tragédia seria uma arte perigosa para a vida: seria preciso prevenir os demais a seu respeito, bem como a respeito de algo que pudesse prejudicar a comunidade e que fosse suspeito. A arte, que em outros casos constitui o **grande estimulante da vida**, uma embriaguez de vida, uma vontade de viver, seria aqui *prejudicial à saúde*, pois estaria a serviço de um movimento descendente, como se fosse servidora do pessimismo. (*Fragmentos póstumos*, 15[10] “O que é trágico?”, primavera de 1888, tradução: KJ – grifo nosso)

A arte trágica, para Nietzsche, não desperta “afetos deprimentes”, como defendeu Aristóteles, mas impulsiona uma vontade de viver que se afasta do pessimismo. Em *O Nascimento da Tragédia* a definição dos afetos trágicos se relaciona com o Uno-primordial, êxtase místico no qual os indivíduos são arrebatados para um estado de

sensações prazerosas que estimulam a celebração da vida em sua eternidade e permite aos indivíduos resistir diante da sentença pessimista de Sileno. Quando Nietzsche retoma a reflexão sobre o trágico em escritos posteriores a *O Nascimento da Tragédia* a idéia sobre o arrebatamento dionisíaco se mostra através da noção de que a arte se configura como “grande estimulante da vida”, que permite escapar da visão pessimista a respeito da existência.

Assim, sua análise da tragédia se contrapõe também à perspectiva pessimista schopenhaueriana a respeito do trágico: “Schopenhauer *erra* quando coloca certas obras de arte a serviço de pessimismo. A tragédia *não* ensina ‘resignação’” (*Fragmentos póstumos*, 14[47] “Pessimismo na arte?”, primavera de 1888, tradução: KJ). Opondo-se à análise schopenhaueriana Nietzsche se interessa pelos aspectos afirmativos da tragédia: a saga vivida pelo herói, com seus ocasos e triunfos, concentra a tragicidade exaltada por meio dos impulsos dionisíacos. Na teoria de Schopenhauer a tragédia expõe o “lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império do cínico acaso, a queda inevitável do justo e do inocente” (*MVR*, §51, I 298-9). Schopenhauer conclui que a tragédia produz a renúncia diante da vida, encenando o “pecado original, isto é, a culpa da existência mesma: *Pois o crime maior / Do homem é ter nascido*”, resume, citando Calderón de la Barca (*MVR*, §51, I 300). Nietzsche critica a análise schopenhaueriana porque a tragédia representa um contraponto à interpretação pessimista da vida.

Algo que habitualmente provoca horror ou compaixão desorganiza, enfraquece e desanima: e supondo-se que Schopenhauer tivesse razão ao afirmar que se deve extrair a resignação da tragédia, ou seja, uma suave renúncia à felicidade, à esperança, à vontade de viver, com isso se conceberia uma arte [...] que [...] nega a si própria. A tragédia significaria então um processo de dissolução, sendo que os instintos da vida se destruiriam a si mesmos no instinto da arte. Cristianismo, niilismo, arte trágica, *décadence* fisiológica: andariam de mãos dadas, chegariam à primazia na mesma hora, impulsionariam uns aos outros para a frente, *para baixo!*... A tragédia seria um sintoma de decadência. (*Fragmentos póstumos*, 15[10] “O que é trágico?”, primavera de 1888, tradução: KJ).

A tragédia, ao contrário do que afirma Schopenhauer, ensina a superação da decadência, na medida em que representa a vida por meio de atuações desempenhadas por heróis inspirados na sabedoria dionisíaca. O sintoma de “*décadence* fisiológica” aproximaria a tragédia ao cristianismo e niilismo, aspectos considerados antípodas do pensamento trágico analisado por esta pesquisa.

Apesar da abordagem diferente na compreensão da tragédia, cabe reafirmar que a teoria nietzschiana do Uno-primordial remete ao conceito schopenhaueriano da Vontade. Segundo Márcio Benchimol, a noção de unidade entre os seres devido ao impulso dionisíaco aparenta corresponder à coisa-em-si, uma vez que o mundo fenomênico das imagens apolíneas se origina do Uno-primordial, estabelecendo, portanto, uma relação direta com a Vontade definida por Schopenhauer; no entanto, Nietzsche se esforça, posteriormente, para afastar sua teoria dos pressupostos schopenhauerianos, atribuindo à Vontade o aspecto fenomênico, transformando o Uno-primordial em “uno vivente” (2003, p. 32). Desse modo, a negação da Vontade não implica mais em negação da vida, pois o princípio do mundo existente se encontra na unidade entre todos os seres.

Nietzsche se diferencia, decisivamente, das interpretações schopenhaueriana e aristotélica porque elas relacionam a tragédia ao pessimismo e à decadência. Para elaborar uma teoria sobre o nascimento da tragédia, Nietzsche direciona seu olhar aos poetas trágicos, sem, porém, sistematizar sua reflexão, traço característico de sua filosofia. A respeito dos dramaturgos trágicos a teoria nietzschiana afirma que há em Sófocles a “glória da passividade”, enquanto que em Ésquilo domina a “glória da atividade” (NT, §9). Mas ambos expressam a idéia de que o herói, em seu comportamento “puramente passivo”, alcança a sua “suprema atividade” após olhar seu próprio abismo e tentar ultrapassar o “feitiço apolíneo da individuação”, almejando “ser ele mesmo a única essência do mundo” (NT, §9); desse modo, Nietzsche se remete aos consagrados heróis trágicos para desenvolver sua teoria da tragédia.

A mais dolorosa figura do palco grego, o desventurado Édipo, foi concebida por Sófocles como a criatura nobre que, apesar de sua sabedoria, está destinada ao erro e à miséria, mas que, no fim, por

seus tremendos sofrimentos, exerce à sua volta um poder mágico abençoado, que continua a atuar mesmo depois de sua morte. (NT, §9)

Nietzsche afirma que os heróis, como o “desventurado Édipo”, estão destinados ao sofrimento porque não podem evitar o próprio aniquilamento. A ação vivida sob a forma de assunção do destino, entretanto, mostra que o herói aceita cada acontecimento e se apropria de sua vida sem recusar as conseqüências de sua atuação. Para Nietzsche, o trágico inscrito na saga heróica resulta de um encontro extraordinário entre Apolo e Dioniso. Apolo representa, por meio do princípio de individuação, o mundo das imagens, o drama-sonho; deus imperativo e prescritivo, da medida, e do autoconhecimento (NT, §4). Dioniso conduz ao Uno-primordial, que promove a auto-exaltação e o rompimento das fronteiras individuais; demônios, Titãs e Bárbaros incorporam-se ao efeito dionisíaco da música, na forma do coro, que se sobrepõe à ação dos indivíduos na trama traçada pelo destino trágico⁵.

⁵ A *Trilogia Tebana* – “Édipo Rei”, “Édipo em Colono” e “Antígona” – de Sófocles narra as desventuras de Édipo, filho de Laio e Jocasta, que o entregam a um pastor para que seja morto, evitando, assim, a maldição revelada pelo oráculo, segundo a qual o descendente nascido deste casamento se tornaria assassino de Laio. No entanto, o pastor poupa a vida de Édipo, ao entregá-lo a Pôlibo, rei de Corinto. A trama se consolida como trágica *par excellence* quando Édipo foge em busca da verdade sobre sua origem; após consultar o oráculo de Apolo ele descobre que será o assassino de seu pai; começa, então, a fuga de Édipo com o intuito de escapar do próprio destino: mata um homem, desconhecendo ser seu pai; decifra o enigma da Esfinge, salvando Tebas das desgraças que ameaçavam a população, e consagra-se rei, ao desposar Jocasta, sua verdadeira mãe. Desconhecer o destino e descobrir a verdade sobre si mesmo são os conflitos encenados por Édipo, representando a impossibilidade de reverter uma situação predeterminada. Representa, ainda, a incapacidade de conhecer verdadeiramente a realidade sem sucumbir ao sofrimento. Édipo decifra o enigma de sua existência: ao fugir, buscando evitar a desgraça destinada a ele, realiza cada sentença do destino. Assim, “Édipo em Colono” representa o momento da assunção do destino e sua reconciliação com os deuses. Ao se redimir de suas ações, Édipo conquista a vida eterna, deixando Etéocles, Polinices, Antígona e Ismene como herdeiros de seus infortúnios. Começa “Antígona”. Os dois filhos disputam a sucessão do trono tebano; Etéocles vence e Polinices retira-se para Argos, onde forma um exército para conquistar Tebas. Neste conflito morrem os dois irmãos; no entanto, apenas Etéocles é sepultado por Creonte, irmão de Jocasta, que assume o domínio de Tebas, proibindo o sepultamento de Polinices, por considerá-lo traidor. Antígona decide lutar por justiça, pelo direito de sepultar Polinices, mas é presa ao confrontar as leis executadas por Creonte. Todavia, Tirésias, o adivinho, revela que Tebas se encontra enferma devido à recusa de sepultar o “desditoso filho de Édipo” (“Antígona”, §1130). Por fim, Creonte assume seu erro, libertando Antígona e permitindo o funeral de Polinices, evitando arruinar-se. Ocorre que seu destino também já estava decidido: seu filho, Hêmon, e, em seguida, sua mulher, Eurídice, morrem; Creonte se considera autor dessas desgraças, sentindo o peso de ser esmagado pelo destino (“Antígona”, §1480). As tragédias encenam a mensagem sobre o destino se constituir a partir das ações humanas, embora a trama estivesse previamente traçada. O trágico se encontra no conflito entre sujeitar-se ao destino e afirmar-se enquanto autor da própria vida, ao mesmo tempo em que mostra a impossibilidade de controlar as conseqüências das decisões tomadas no decorrer da trama.

Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. [...] Do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. **O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte:** a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez. (NT, §1 – grifo nosso)

A embriaguez dionisíaca transpõe as limitações individuais e transforma a unidade entre os seres em obra de arte: o artista apolíneo se dissolve no orgasmo dionisíaco. Com a entrada de Dioniso na Grécia apolínea, os helenos se deparam com a sabedoria pessimista de Sileno que recusa aceitar a brevidade da vida. Para se protegerem desse pessimismo os gregos da época trágica contemplam e se submetem ao mundo onírico dos deuses olímpicos. A criação mítica se reflete na arte trágica ao encenar o afrontamento da sabedoria de Sileno: “Aquela inaudita desconfiança ante os poderes titânicos da natureza, aquela Moira [destino] a reinar impiedosa sobre os conhecimentos” (NT, §3). Assim nasce a tragédia, arte de traduzir em dança, música e palavra as dolorosas alegrias da vida. Arte composta por uma dualidade estilística, porque incorpora a lírica dionisíaca trazida pelos ditirambos e o onírico mundo apolíneo da cena (NT, §8). Predomina, por fim, a “aliança fraterna entre as duas divindades: Dioniso fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dioniso” (NT, §21).

Na tragédia, as superações sofridas pelos personagens buscam subverter tanto o pessimismo de Sileno a respeito da morte quanto as adversidades do destino. Segundo Nietzsche, “Esse afã titânico de ser como que o Atlas de todos os indivíduos e carregá-los, é o que há de comum entre o prometéico e o dionisíaco” (NT, §9). Neste “afã titânico” se transpõe o abismo entre um homem e outro, provocando um êxtase dionisíaco (Uno-primordial), no qual o elemento letárgico (o torpor embriagante) induz ao abismo do esquecimento de si, unindo o mundo da realidade cotidiana à *irrealidade* dionisíaca. “Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados” (NT, §7). Trata-se da náusea causada no momento em que o homem contempla a si mesmo como criatura

capaz de conhecer seu destino sem poder mudá-lo, no sentido de que lança um olhar sobre a essência das coisas e se depara com a impossibilidade de “endireitar de novo o mundo que está desconjuntado” (*NT*, §7). Édipo concentra esta idéia do herói sábio que conhece o próprio destino e, no entanto, não consegue evitar sucumbir aos males previstos; conhecer esta realidade, então, causa náusea ao homem, afirma Nietzsche.

Apesar da náusea sentida quando o homem é arrebatado em direção ao Uno-primordial e se vê como um herói trágico, prisioneiro do próprio destino, a arte dionisíaca procura consolar. Este consolo revela o eterno prazer da existência, através da sabedoria trágica de que “tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso” (*NT*, §17); a partir desta constatação Nietzsche considera a arte trágica uma estratégia dos gregos para afrontar o pessimismo e obter um consolo metafísico a respeito da vida: “somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual – e não devemos, todavia, estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes” (*NT*, §17). Apesar de representar apenas um consolo momentâneo a tragédia apresenta aos helenos a possibilidade de presenciar, por um instante, a eternidade da vida.

Assumindo o caráter de consolo metafísico, a arte é definida como o sumo de todas as “potências curativas profiláticas” (*NT*, §21), isto é, uma visão de mundo que não se rende à visão pessimista. Os conflitos encenados nas tragédias proporcionam alívio aos espectadores porque trazem uma mensagem sobre a essência da vida. Por meio do Uno-primordial os helenos aceitam as dores e os sofrimentos inevitáveis da existência e escapam do estado de negação despertado pela náusea, ocorrida quando se deparam com a impossibilidade de reverter a própria morte; o consolo consiste em confiar na vida eterna encenada pela arte trágica. O consolo metafísico se sustenta pelo poder da arte de transformar o “absurdo do ser” em representações com as quais se torna possível acreditar que “a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria” (*NT*, §7). De acordo com o pensamento trágico, a vida humana se reflete no personagem do herói lutador, no sentido de que há sofrimento e júbilo ao se

cumprir um destino, e este representa “as mais dolorosas superações, as mais torturantes contradições dos motivos, em suma, a exemplificação daquela sabedoria de Sileno” (*NT*, § 24). O trágico se opõe ao pessimismo porque assume os infortúnios do destino enquanto acasos necessários para transpor o próprio ocaso da existência.

A forma mais universal do destino *trágico* é a derrota vitoriosa ou o fato de alcançar a vitória na derrota. A cada vez, o indivíduo é derrotado: e, apesar disso, percebemos seu aniquilamento como uma vitória. **Para o herói trágico, é necessário sucumbir por aquilo que ele deve vencer.** Nesse grave confronto, intuimos algo da já aludida estima suprema da individuação: aquela de que um originário precisa para alcançar seu último objetivo de prazer. De modo que o perecer se revela tão digno e respeitável quanto o nascer, e de modo que o nascido deve cumprir, ao perecer, a missão que lhe é imposta como indivíduo. (*Fragments postumos*, 7 [128], final de 1870 – abril de 1871, tradução: KJ; grifo nosso)

Alcançar a vitória através da derrota, então, significa agir de modo a aceitar o sacrifício de viver para um doloroso ocaso. A arte trágica se aproxima do politeísmo grego tornando a vida uma obra artística digna de ser celebrada em sua totalidade. Deve-se, por fim, cumprir um destino, passando por derrotas e vitórias. A afirmação da “Vontade helênica” (*VDM*, §2), ao ocasionar o encontro entre o dionisíaco e o apolíneo, proporciona “o nascimento do *pensamento trágico*” (*VDM*, §2). Assim, a entrada de Dioniso no mundo helênico é considerada por Nietzsche o momento paradigmático na formação de uma visão trágica (dionisíaca) do mundo. Mas o espírito trágico não se consolida como visão de mundo predominante na Grécia; surge, no século V a.C., a consideração teórica do mundo representada pelo otimismo socrático, considerado por Nietzsche o “assassino” da tragédia grega. Isto ocorre por meio das peças de Eurípides⁶, na medida em que apresentam um mundo

⁶ Apesar de não se tratar, aqui, das teorias sobre a tragédia, mas da apropriação de Nietzsche sobre o trágico, deve-se mencionar que as peças de Eurípides não destoam do tema central das demais tragédias gregas: apresentar suas narrativas míticas e heróicas. Seu foco volta-se principalmente para a política e privilegia a racionalidade dos heróis; mas consagra, também, Dioniso, narrando a saga desenvolvida a partir da formação de um grupo de mulheres embriagadas sob o encanto dionisíaco, “As Bacantes” que nomeiam a peça. Dioniso planeja se vingar de Penteu e sua mãe, Agave, devido à proibição de seu culto em Tebas, e porque ocasionaram a morte de Semele, mãe de Dioniso, nascido da união da mortal com Zeus. Penteu aprisiona o deus, mas os cantos entoados pelas Bacantes permitem o retorno de Dioniso, após provocar o desabamento do palácio. Penteu, furioso, parte em busca de sua mãe, que se encontrava no cortejo; ocorre que ele se disfarça de mulher e termina

racionalmente ordenado; trata-se do segundo tema discutido em *O Nascimento da Tragédia*: a crítica ao pensamento científico e à racionalidade surgida com Sócrates.

A dramaturgia de Eurípides, ao assimilar os preceitos socráticos, assume um estilo distante da arte trágica de Sófocles e Ésquilo. Árduas críticas são lançadas às tragédias de Eurípides, acusado, principalmente, de matar o gênio da música, pois abandona Dioniso e Apolo, pela dialética. A divindade que falava através de Eurípides não era Dioniso nem Apolo, mas um “demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates”, diz, impiedoso, Nietzsche (*NT*, §12). Assim, Eurípides desenvolve um método racionalista na apresentação de suas peças: o Prólogo, inaugurando uma renúncia imperdoável ao efeito da tensão. Eurípides surge, portanto, como o “primeiro homem sóbrio a condenar os poetas bêbados” (*NT*, §12), encorajado por Sócrates, “herói dialético no drama platônico, [...] que precisa defender suas ações por meio de razão e contra-razão” (*NT*, §14). Esta mudança representa o surgimento do otimismo lógico, que busca alcançar uma conclusão e uma certeza ao fim da encenação. A tragédia, entretanto, não possui uma estrutura dialética por evitar a síntese dos conflitos postos em cena, permanecendo despretensiosa quanto a solucionar os enigmas da vida⁷.

A tese defendida por Nietzsche sobre a tragédia conclui que a arte trágica morre em decorrência do surgimento da filosofia de Sócrates. Como consequência

sendo esquarterado pelas mulheres extasiadas. Eurípides narra, por fim, o triunfo de Dioniso, após as ruínas e derrotas do heroísmo de Penteu, embora o tema central seja a rejeição do culto dionisíaco.

⁷ A respeito da composição dialética da tragédia a análise de Roberto Machado sobre Hegel afirma que a finalidade do conflito trágico é atingir uma “reconciliação”, trazendo a harmonia perturbada pelas adversidades do destino. Ao final de cada saga trágica ocorre uma reconciliação do indivíduo com o próprio destino. Neste sentido, as interpretações hegeliana e nietzschiana se aproximam, pois o herói necessariamente se redime ao cumprir sua destinação. Mas, para Nietzsche, impera a dissonância no mundo fenomênico; somente o Uno-primordial representa a unidade e a totalidade. Para Hegel, de acordo com Machado, a catarse, retratada por Aristóteles como purificação das paixões encenadas, representa o verdadeiro tema da tragédia: “um tipo de relação entre o divino e o humano que provoca, primeiro, oposição, mas finalmente harmonia e reconciliação” (2006, p. 137). Ainda sobre a dialética presente na tragédia, Nietzsche, de fato, apresenta uma “aliança fraterna” entre Apolo e Dioniso, opostos que se conciliam na medida em que geram a arte trágica. No entanto, associar esta união ao pensamento dialético hegeliano seria desconsiderar que a análise da tragédia enquanto representação da dialética “não foi uma singularidade de Hegel” (2006, p. 220). Assim, a teoria nietzschiana da tragédia se baseia tanto na dualidade quanto na unidade dos seres através da combinação dos impulsos dionisíacos e apolíneos, embora se sobreponha, nesta relação, o impulso dionisíaco.

da dialética socrática as tragédias de Eurípides excluem o elemento dionisiaco encenado pela música entoada pelo coro. Assim, os olhares do público se voltam para a dialética, e a ciência rouba a cena da arte. Ao relacionar o fim da arte trágica com o surgimento da filosofia de Sócrates, Nietzsche declara seu combate contra o racionalismo; este se opõe ao instinto. Por instinto Nietzsche expressa o que não opera através da reflexividade da dialética. Procura-se, então, com Eurípides e Sócrates, uma “solução terrena para a dissonância trágica” (NT, §17). Neste sentido, os gregos abandonam os preceitos trágicos e se voltam para a deusa da razão e da dialética.

Nietzsche questiona a dialética socrática por colocar a ciência acima da arte, como se fosse possível, através do método científico, alcançar algo além da representação dos fenômenos. A arte trágica não possui este objetivo, cabendo a ela dizer a verdade, ainda que seja através da ilusão, e justificar, esteticamente, a existência. Nietzsche afirma que a sabedoria do artista previne o espectador para a verdade de que o mundo se constitui apenas de representações: “A contradição enquanto essência das coisas reflete-se na ação trágica. Ela cria, a partir de si mesma, uma *ilusão metafísica*, que é a intenção da tragédia” (*Fragmentos póstumos*, 8[2], inverno de 1870-71 – outono de 1872, tradução: KJ). Esta ilusão funciona como o consolo metafísico resultante da arte; este consolo afronta a visão pessimista que deseja antes a morte do que sofrer o próprio aniquilamento. A tragédia diz a verdade por meio do consolo metafísico, assegurando aos homens que existe a vida eterna. A eternidade representada pela arte trágica assegura, assim, que mesmo no ocaso será alcançado o júbilo da derrota vitoriosa.

A justificativa estética da existência é o terceiro tema discutido em *O Nascimento da Tragédia*. Quando Nietzsche sentencia que somente “como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (NT, §5) exprime a idéia de que a aparência e os fenômenos traduzem a única verdade possível de ser extraída sobre a realidade, através da consideração de que a arte trágica não ilude, uma vez que apresenta consolo por meio da verdade da aparência.

Afirmando, ainda, que se trata de uma justificativa estética, por considerar a vida uma eterna criação artística⁸.

Perceber a vida como fenômeno estético significa aceitar que a “essência” da realidade se limita ao perceptível pela aparência. A importância da arte trágica é revelar a verdade sobre a vida se remetendo ao Uno-primordial; a unidade entre os seres representa a própria origem mítica da existência. A partir da encenação do mito de origem da vida Nietzsche considera que a arte trágica permite aos espectadores presenciarem uma verdade a respeito do mundo. O conhecimento verdadeiro em questão relaciona-se à perspectiva dionisíaca desempenhada pela tragédia, ao mostrar que há algo indestrutível e infinito apesar do aniquilamento individual. O coro trágico transmite essa verdade sobre a essência imutável do Uno-primordial, sobrepondo-se ao mundo apolíneo das mudanças fenomenais.

Nietzsche, no entanto, não pretende estabelecer um pensamento sistemático fundamentado na “verdade” pensada pelos metafísicos, pois o “saber absoluto leva ao *pessimismo*: a arte é o melhor remédio contra ele” (*Fragments póstumos*, 19[52], verão de 1872 – início de 1873, tradução: KJ). Trata-se do saber absoluto a respeito de algo irreparável, como ensina Sileno. A filosofia socrática, ao buscar essa verdade absoluta, pretende ser “capaz do impossível”, almejando encontrar o fundamento último a respeito da realidade.

A tragédia pertence aos métodos de consolo dos caracteres passionais e indomáveis; ela aconselha esperar por tranquilidade e liberdade interior *somente* além deste mundo. Com isso, ela afasta temporariamente a insatisfação moral de tais naturezas consigo mesmas, pois parece dizer: não ser capaz do impossível não deveria

⁸ Nietzsche se refere à justificativa estética da existência, utilizando outros termos, na *Gaia Ciência*, afirmando que a arte ainda permite tornar a vida suportável (GC, §107). Entretanto, trata-se de um novo sentido atribuído à arte: tornar-se obra de arte sem intermédio dos artistas e dos elementos artísticos, olhando o mundo de modo a transformá-lo em arte e viver artisticamente. “A arte de se ver a si mesmo e ao mundo através de filtros coloridos, [...], de se ver como herói que conquistou seus próprios temores, que se identificou com ritmo e o fluxo da vida é uma maneira de se fazer frente ao sofrimento humano, quando lhe foram cortadas as raízes metafísicas”. Da percepção artística de si e do mundo parte-se para a assunção da própria existência: cada ser deve se assumir plenamente. Segundo Rosa Dias “Assim, para Nietzsche, esse tornar-se o que se é não é uma volta ao eu verdadeiro, nem ao desmascaramento dos obstáculos fictícios que entravam a cultura do eu. O ‘eu’ é uma criação, uma construção, um cultivo de si permanente” (2000, p. 20). A apropriação de si enquanto obra de arte será tratada, também, no próximo capítulo da dissertação.

ser motivo de aflição. (*Fragments póstumos*, 3 [65] 123, primavera de 1880, tradução: KJ)

Nietzsche admira a sabedoria trágica dos gregos porque ela traz a noção de que a arte oferece consolo para aceitar as limitações da vida; “não ser capaz do impossível” pode trazer o conforto de que os acontecimentos intransponíveis são necessários para se alcançar a eternidade. O conceito nietzschiano de trágico se define por esta celebração do viver eterno de cada instante. Desse modo, o destino trágico pode ser afirmado mesmo ao trazer sofrimento. O aspecto doloroso também é celebrado; em consequência, o pessimismo que poderia existir na tragédia se enfraquece devido à plena aceitação dos aniquilamentos experimentados. Esta é a essência do trágico: a constatação de que o sofrimento é imerecido e inocente. Para Rosa Dias, “a infelicidade não é um castigo, mas alguma coisa por meio da qual o homem é consagrado, é levado a tornar-se um personagem sagrado” (2004, p. 205). Tragédia e pessimismo se separam, então, nesta consideração a respeito da existência.

Declarada a morte da tragédia, com o advento da dialética, Nietzsche aposta, no período inicial de sua filosofia, no renascimento do espírito trágico: “Agora ousai ser homens trágicos: pois sereis redimidos” (*NT*, § 20). Com isto, a teoria nietzschiana do trágico elaborada em *O Nascimento da Tragédia* torna-se uma redenção para o retorno da era trágica, realizada através de sua perspectiva filosófica inovadora. O renascimento da tragédia na Alemanha do século XIX, maior desejo de Nietzsche ao escrever e dedicar sua obra a Wagner, não se concretiza devido ao seu afastamento em relação à música wagneriana. Mas, pode-se perceber na mesma obra um outro sentido para o utópico renascimento da era trágica: o despertar da perspectiva filosófica trágica⁹. Assim, a filosofia de Nietzsche assume um caráter utópico, no sentido de habitar um novo “lugar”.

⁹ Para Thomaz Brum, apesar de não mencionar a utopia presente na filosofia nietzschiana em relação ao renascimento da era trágica, “Nietzsche, aparentemente, realiza obra de especialista investigando a origem religiosa, dionísia da arte trágica. Mas a sua ambição é maior: ele quer elaborar uma **filosofia trágica da existência**” (1998, p. 73 – grifo do próprio autor). A ambição de Nietzsche seria confrontar a moral cristã e formar uma perspectiva filosófica sem fundar um pensamento metafísico. Assim, a filosofia nietzschiana estabelece como antípodas o cristianismo, a moral e a metafísica.

1.2 A suspeita

Se há em *O Nascimento da Tragédia*, livro tão controverso, o objetivo utópico de exaltar o renascimento da tragédia e, ao mesmo tempo, apresentar uma filosofia antípoda do socratismo e da moral cristã, Nietzsche se tornará tributário das próprias “promessas”, passando a se remeter às suas idéias com cautela e procurando esclarecer suas intenções por meio de autocríticas¹⁰.

Nietzsche assume que, de início, reproduziu algumas fórmulas schopenhauerianas e até hegelianas: a oposição apolíneo-dionisíaco remeteria à metafísica. No entanto, sua intenção seria compreender o fenômeno dionisíaco grego enquanto impulso (instinto) não-metafísico, e, a partir dessa definição, considerar a metafísica sua adversária.

Nietzsche afirma que seu combate à metafísica se inicia ao reconhecer no socratismo um sinal de decadência: “‘Racionalidade’ *contra* instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!” (*EH*, “O Nascimento da Tragédia”, §1). Além de se opor à dialética de Sócrates, opõe-se ao cristianismo, considerado antípoda de sua filosofia. Nietzsche define a religião cristã como distante dos valores apolíneos e dionisíacos, porque “*nega* todos os valores *estéticos*” (*EH*, “NT”, §1). A negação dos valores estéticos atribuída ao cristianismo aproxima esta crença à moral, que se torna o último antagonista de sua filosofia.

A aceitação afirmativa do mundo supõe avançar no conhecimento sobre a realidade sem julgamentos e exceções quanto a seus aspectos indesejáveis. Nietzsche considera a oposição entre mundo falso e verdadeiro uma necessidade para os *décadents*, por não admitirem a realidade tal como se apresenta (*EH*, “NT”, §2). Esta premissa nietzschiana coloca sob suspeita o pensamento metafísico

¹⁰ As autocríticas não indicam uma ruptura de Nietzsche com o conceito de trágico, mas uma forma de esclarecer algumas proposições desenvolvidas em *O Nascimento da Tragédia*. Segundo Miguel A. Nascimento, Nietzsche não pretendia mudar suas idéias iniciais; se há um rompimento trata-se de romper com o seu modo de pensar, sem pretender “corrigir” seu pensamento: “a ruptura vem a significar depois revigoramento do signo do trágico e crítica ao caráter moral da filosofia” (1998, p. 36), então, o trágico permanece importante para a filosofia de Nietzsche após esclarecer as questões polêmicas colocadas em *O Nascimento da Tragédia*.

estruturado sobre a dualidade entre verdade (coisa-em-si) e representação (fenômeno). Segundo o principal critério do pensamento nietzschiano não há nada “em si” fundamentando fenômenos e representações. Nietzsche procura, então, romper com a filosofia tradicional, evitando estabelecer oposições e fundamentos metafísicos, ainda que, em raros momentos de sua juventude, recorra à oposição verdade-mentira para acusar os “decadentes” de reproduzirem uma crença metafísica essencialmente falsificadora da realidade.

Ao redimir sua primeira obra, em 1888, Nietzsche redime a si mesmo em relação aos pressupostos que então possuía – Schopenhauer e Wagner – e assume as idéias então defendidas. A redenção de Nietzsche em relação aos propósitos do pensamento trágico nascido em 1871 permite compreender seu objetivo principal: superar o pessimismo que se apresenta sob a forma da moral e da metafísica. A mesma intenção de “salvar” o essencial de *O Nascimento da Tragédia* se encontra na *Tentativa de Autocrítica*, publicada como Prefácio em 1886. Nietzsche retoma as interrogações colocadas na época em que escreveu suas reflexões sobre o trágico: “O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o mito *trágico*? E o descomunal fenômeno dionisiaco? O que significa, dele nascida, a tragédia?” (NT, “Tentativa de Autocrítica”, §1). Ao repensar as suas considerações sobre o trágico Nietzsche estabelece os questionamentos que não se esgotaram desde a publicação do livro: a crítica ao socratismo e a importância do dionisiaco para a compreensão trágica da existência. Esta perspectiva trágica desenvolvida por Nietzsche desde o começo de sua filosofia constitui um novo modo de se conhecer a realidade.

Nietzsche considera a ciência e a arte duas perspectivas opostas de se compreender o mundo. Ambas proporcionam alívio e consolo à vida: a arte através da verdade transmitida pela ilusão, assumida enquanto êxtase, e a ciência por meio de verdades eternas seguras e irrefutáveis. Nietzsche declara que conseguiu apreender “algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo* problema: hoje eu diria que foi o *problema da ciência* mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável” (NT, “TA”, §2).

Nietzsche admite a polêmica despertada por seu “livro temerário”, declarando, dezesseis anos, que se trata de “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (NT, “TA”, §2). A ótica do artista anunciada a partir de 1871 se transforma na sua perspectiva artística para pensar a realidade, mas a própria vida assume a tarefa de desvendar a arte. Vida e arte se unem de tal forma que a “medida” para se entender o mundo parte de uma nova relação com a existência, ensinada pela tragédia: a afirmação dionisíaca. Assim, quando Nietzsche declara que a ótica da vida se volta para vislumbrar a arte significa dizer que seu olhar aprendeu com os poetas trágicos a se relacionar de forma afirmativa com o mundo, ultrapassando a própria arte, e a única justificativa possível para o “existir” consiste nessa consideração estética.

A arte trágica atribui valores estéticos com os quais os helenos podem aceitar o sofrimento de se viver para um “doloroso ocaso”. Com estes valores conseguem superar as concepções pessimistas que os impulsionavam à náusea negadora da existência. Entretanto, com a morte da tragédia surge uma outra consideração sobre a vida que se reaproxima do pessimismo. A investigação de Nietzsche a respeito da época trágica dos gregos se desdobra em questionamentos sobre a moral predominante desde a morte da tragédia. Nietzsche relaciona o socratismo-platonismo à doutrina cristã, contrapondo essas perspectivas à sua interpretação estética do mundo. Desse modo, Nietzsche conclui que o cristianismo e a tradição metafísica demonstram, em sua moral comum, sintomas de hostilidade à vida:

O ódio ao ‘mundo’, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, [...] – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma ‘vontade de declínio’, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento de vida. (NT, “TA”, §5)

Nietzsche se refere à moralidade como a “vontade de declínio” que conduz ao niilismo; o “anseio pelo nada” resulta dessa desvalorização da perspectiva trágica, em consequência do *otimismo* científico. A perspectiva trágica denuncia a moral que se oculta no conhecimento científico, compondo “uma filosofia que ousa colocar,

rebaixar a própria moral ao mundo da aparência e não apenas entre as ‘aparências’ ou fenômenos (...), mas entre os ‘enganos’” (NT, “TA”, §5). A filosofia nietzschiana tem como princípio a superação desse estado niilista.

Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, anticristã. Como denominá-la? Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei, não sem alguma liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei dionisíaca. (NT, “TA”, §5)

A superação da moral se consolida como sua “contradoutrina”, denominada dionisíaca. Ao assumir que seu instinto em prol da vida gerou uma valorização dos aspectos negados pela moral cristã, formando um pensamento anti-dogmático e não-metafísico, Nietzsche resume todo seu objetivo enquanto filósofo por meio do termo “dionisíaco”. Esta escolha pelo deus da embriaguez indica a importância do estudo nietzschiano sobre a tragédia, apesar de suas ressalvas em relação à obra; interessa, então, exaltar Dioniso como o princípio necessário para a superação das doutrinas depreciadoras da existência. Todavia, deve-se esclarecer que não se trata do impulso dionisíaco relacionado ao Uno-primordial, mas à conduta afirmativa proporcionada pelo deus que afronta a morte, desafiando a sabedoria de Sileno ao festejar tragicamente a vida.

A contradoutrina dionisíaca questiona, também, a noção de consolo metafísico presente em *O Nascimento da Tragédia*. Assim, a palavra final de Nietzsche, em sua *Tentativa de autocrítica*, a respeito dos “enganos” de seu primeiro livro diz que lhe resta apenas ensinar como superar todo consolo metafísico existente, inclusive aquele defendido em seus escritos iniciais produzido pelo alívio da arte. Com o objetivo de se desvencilhar de qualquer “romantismo consolador”, Nietzsche declara: “vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!” (NT, “TA”, §7). *O Nascimento da Tragédia* inaugura, portanto, a crítica nietzschiana à metafísica (racional-socrática), à moral (judaico-cristã) e ao niilismo,

definindo uma teoria do trágico por meio da oposição e complementaridade entre apolíneo e dionisíaco e na recusa do pessimismo ao decidir pela afirmação da vida.

Desse modo, a crítica tardia deste Prefácio direcionada a “toda ‘consoladora’ metafísica” indicaria um acerto de contas com a polêmica gerada pela obra, em relação à adesão a Schopenhauer e Wagner, pois as questões principais sobre o trágico permanecem importantes para a filosofia nietzschiana. Nietzsche abandona a fórmula do consolo metafísico da arte, mas conserva a perspectiva dionisíaca nascida com a tragédia. A presença do deus Dioniso confirma a escolha de Nietzsche por considerar o trágico um referencial teórico indispensável e que acompanha a sua filosofia como um horizonte a ser seguido. O dionisíaco, portanto, se torna o maior referencial filosófico de Nietzsche.

A perspectiva nietzschiana se apropria do dionisíaco, transformando-o em *pathos filosófico*. Em *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*, de 1888-9, Nietzsche se diz “o último discípulo do filósofo Dioniso” (CI, “O que devo aos antigos”, §5). Também nesta obra os conceitos estéticos apolíneo e dionisíaco são retomados para afirmar a superação do pessimismo em consequência da nova linguagem ensinada pela tragédia: “O artista trágico não é nenhum pessimista. Ele diz justamente *sim* a tudo que é digno de questão e passível mesmo de produzir terror, ele é *dionisíaco*” (CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §6). O apolíneo desperta a visão; associa-se ao pintor, escultor e poeta épico, “visionários *par excellence*”; no estado dionisíaco os afetos se descarregam simultaneamente, provocando aumento na percepção dos estímulos artísticos; desse arrebatamento nascem a teatralidade, a música e a dança. (CI, “Incursões de um extemporâneo”, §10). Essas declarações mostram que mesmo no momento final de sua produção intelectual surge o tema do trágico, retomando as fórmulas de *O Nascimento da Tragédia* e consagrando Dioniso como seu mestre fundamental, uma vez que se assume como seu discípulo.

Sua adesão e devoção ao deus Dioniso se encontra, também, na *Gaia Ciência* (1881-2), quando lamenta pelo “pessimismo romântico” predominante em sua época, e anseia pelo advento do “pessimismo dionisíaco” (GC, §370), assunto a ser discutido no próximo capítulo (Capítulo II, 2.3 O Pessimismo dionisíaco). O

pessimismo adquire essas duas possibilidades para intensificar sua crítica a Schopenhauer e Wagner, ambos celebrados em *O Nascimento da Tragédia*. O pessimismo dionisíaco é trágico, mas a escolha de Nietzsche por não mencionar tal termo permite purificá-lo das fórmulas desenvolvidas em sua análise sobre a tragédia. Assim, quando escreve este aforismo se aproxima, novamente, de Dioniso para esclarecer as “certas coisas” que desejou “esquecer” desde *O Nascimento da Tragédia*. O sentido apresentado pelo pessimismo dionisíaco é o mesmo do impulso que diz “sim” à existência e cultua os valores trágicos e estéticos da vida. Nietzsche não associa, explicitamente, o dionisíaco ao trágico para se desvencilhar dos indícios da metafísica de artista que perpassa sua teoria da tragédia. Contudo, afirma-se nesta pesquisa, que não se trata de esquecer o trágico, pois a presença do termo dionisíaco torna-o inesquecível e indispensável para a filosofia nietzschiana.

Outra passagem reveladora da herança trágica de Nietzsche encontra-se nos escritos póstumos, em seu “novo caminho para o ‘sim’”, de 1887. Este caminho é seguido de acordo com a “forma dionisíaca de *dizer sim* ao mundo”. A superação do pessimismo permite que se afirme o destino trágico de nascer e perecer: “Tal **pessimismo** poderia desembocar nessa forma **dionisíaca** de dizer sim ao mundo, tal como ele é: até o desejo de seu absoluto retorno e de sua absoluta eternidade. Com isso, seria possível um novo ideal de filosofia e sensibilidade” (*Fragmentos póstumos*, 10 [3] (138), “Meu novo caminho para o ‘sim’”, verão de 1887, tradução: KJ, grifo nosso). A presença do dionisíaco nesta declaração mostra o quanto Nietzsche não esqueceu algumas coisas da sua primeira obra. A filosofia nietzschiana incorpora o espírito dionisíaco, trazendo para as demais obras a herança da teoria da tragédia, mas sempre buscando superar os “equivocos” advindos desta obra, ainda que seja empregando o termo “pessimismo”, anteriormente relacionado ao oposto da concepção trágica. Ainda sobre a afirmação dionisíaca da existência, Nietzsche declara: “Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati*” (*Fragmentos póstumos*, “Meu novo caminho para o ‘sim’”, §1041, 1884-1888, tradução: RRTF). Com esta declaração, Nietzsche resume seu pensamento final, compondo uma filosofia dionisíaca, crítica da metafísica e de toda moralidade.

A auto-análise realizada por Nietzsche em 1888 termina com a indagação sobre a possibilidade de ser compreendido; em seguida, estabelece um novo antagonista para o deus Dioniso: o Crucificado¹¹. Esta última referência ao deus da tragédia, em *Ecce Homo*, conduz a questão do trágico para o problema da moral cristã. A filosofia de Nietzsche, por fim, se impõe como adversária dessa moralidade. Torna-se, então, necessário opor o trágico dionisíaco à moral que nega a vida. Nietzsche opõe o “homem trágico” ao “cristão”, definidos a partir do modo de sofrimento acometido por Dioniso e Jesus Cristo. Ambos sofreram um martírio e representam a vida eterna; entretanto, o “deus na cruz” mostra a redenção alcançada por meio da vida religiosa, e o deus Dioniso “cortado em pedaços” simboliza a vida que renasce eternamente (*Fragmentos póstumos*, §1052, 1884-1888, tradução: RRTF). O novo antagonista de Dioniso indica a mudança do significado atribuído ao termo dionisíaco, relacionado ao aniquilamento e vitalidade. O *Nascimento da Tragédia* possibilita a entrada do deus Dioniso na filosofia de Nietzsche; assim, o conceito de dionisíaco se expande ao acompanhar momentos distintos do pensamento nietzschiano, principalmente no sentido de pensar além da moral e da metafísica. Esta é a transformação sofrida pelo trágico no decorrer da obra de Nietzsche, especialmente após *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*. Se a questão colocada por Nietzsche inicialmente consistia em como superar o pessimismo que se apresenta na tragédia, através da sabedoria de Sileno e na filosofia de Schopenhauer, nos seus escritos finais a questão se desloca para a moral judaico-cristã. Com este *combate* à moralidade Nietzsche anuncia uma nova filosofia: trágica, e notadamente dionisíaca.

¹¹ O alvo da crítica de Nietzsche é o cristianismo criado pela Igreja, tanto Protestante quanto Católica, diferenciando religião cristã e cristianismo primitivo, tal como Jesus Cristo teria realizado. Em *O Anticristo* Nietzsche apresenta a diferença entre a prática religiosa proposta por Jesus e a apropriação da Igreja, como na transformação de “Deus” em símbolo da punição e vingança e no poder concedido aos sacerdotes em relação aos fiéis. Nietzsche, inclusive, declara: “com alguma tolerância na expressão, poder-se-ia chamar Jesus em ‘espírito livre’” (AC, §32). Ocorre, após a crucificação, um movimento que vulgariza o cristianismo (AC, §37) e ocasiona a morte do único cristão realmente existente: “no fundo, só existiu um cristão e esse morreu na cruz. O Evangelho ‘morreu’ na cruz” (AC, §39), então, tudo o que se desenvolveu posteriormente sob nome de cristianismo contrariava a própria vida do Cristo. Surge, assim, a moral negadora da existência, devota de um além-mundo somente conquistado com a morte, vida eterna.

No entanto, a referência ao dionisíaco não remete ao Dioniso da tragédia, que promove a unidade entre os seres (Uno-primordial); gradualmente nasce o Dioniso despedaçado¹², da multiplicidade da vida, que Nietzsche apresenta na medida em que desenvolve seu conceito de vontade de poder. Dioniso se fortalece, primeiramente, como antípoda do socratismo que ocasionou o declínio da tragédia. Quando Nietzsche se remete ao dionisíaco após 1872 está intensificando não apenas a oposição entre a sabedoria trágica e o conhecimento teórico nascido com Sócrates e o platonismo, mas indicando seu novo adversário: o Crucificado, que traz à cena a moral cristã. Neste sentido, o dionisíaco representa uma possibilidade de transgredir a moral e a metafísica.

Ao revitalizar Dioniso, transmutando-o para o deus do caos e da força (vontade de poder), Nietzsche também reverencia Apolo; neste novo dionisíaco está implícito o impulso apolíneo da criação e representação do mundo, pois a presença dionisíaca produz tanto a destruição quanto a construção da vida. Dioniso despedaçado, como Nietzsche o denomina, concentra em si a idéia da circularidade da existência: o eterno devir que ordena o mundo. Das interrogações provenientes de *O Nascimento da Tragédia* a respeito da sabedoria dos antigos helenos, precisamente a pergunta sobre o que significa “dionisíaco” não se esgota neste livro. Ao perguntar “para onde aponta aquela síntese de deus e bode no sátiro?” (*NT*, “TA”, §4) Nietzsche demonstra que o dionisíaco não somente promove a origem da tragédia, mas origina uma perspectiva para se olhar a ciência e também a vida.

A preocupação de Nietzsche por estabelecer uma filosofia que não reproduza a moral, como faz a tradição metafísica, desenvolve uma filosofia que afirma dionisiacamente a vida. A moral e a metafísica contrariam a afirmação dionisíaca,

¹² Referência ao mito de Dioniso, filho da mortal Semele e do rei do Olimpo, Zeus. Enquanto mortal, Semele não podia ver Zeus em sua forma de deus; no entanto, Hera, esposa de Zeus, se disfarça de criada e persuade Semele para que ela peça ao deus para vê-lo em todo seu esplendor. Zeus cumpre a promessa de realizar qualquer pedido da amante e causa a morte dela, grávida de Dioniso; mas a gestação prossegue porque Zeus implanta o feto em sua coxa, provocando o primeiro nascimento de Dioniso, até se completar a gestação e Dioniso nascer novamente. Hera descobre que o filho da mortal com seu esposo ainda vive, então manda os Titãs tomarem conta dele; os Titãs atraem a criança com brinquedos para em seguida esquarterar Dioniso em milhares de pedaços, que serão cozidos e comidos pelos Titãs. Dioniso despedaçado é salvo por Atenas, que encontra o coração do deus e permite seu renascimento. Dioniso encarna o deus da resistência e da força indestrutível, conjugando vida e morte; assim, cada superação sua representa o eterno renascimento da tragédia.

uma vez que atuam de modo a julgar o mundo, construindo um ideal inatingível a ser contemplado e colocado como referencial a ser seguido. A filosofia de Nietzsche atinge, assim, os alicerces dos valores estimados pela moral, e para concretizar esta crítica é preciso se situar além de bem e mal. O conceito de trágico nascido de seu primeiro livro assume esta fórmula de pensar dionisiacamente e superar as concepções morais e metafísicas sobre a existência.

1.3 Os antípodas

Nietzsche se volta contra a moralidade instituída pelo cristianismo porque esta reduz o homem a um ser condenado a carregar uma dívida irrevogável em relação à própria vida. Segundo sua interpretação sobre a moral cristã, a noção de que a humanidade carrega uma culpa originária deve ser superada, juntamente à superação da crença no Deus cristão. O processo civilizatório do cristianismo ocasionou uma cultura distante dos ideais gregos da era trágica. Civilizar a humanidade significou o advento de uma sociedade que preza pela “igualdade”, submetendo ao sacrifício quem afrontar a ordem divina. Considerando esse estado civilizatório uma punição imposta aos homens, Nietzsche anseia por uma valorização da cultura dionisíaca que não combata os instintos com a supremacia da razão.

Para tanto, Nietzsche novamente se inspira na sabedoria trágica dos gregos, que não reprimiam os instintos; estes eram reconciliados com disciplina – ou serenojovialidade¹³. Devido a isto, os helenos da época trágica souberam harmonizar Apolo e Dioniso, encontro do qual nasce a tragédia e que representa o conflito entre moderação e arrebatamento. Este equilíbrio alcançado pelos gregos ressurge, na filosofia nietzschiana, como contrapeso ao estado civilizador do cristianismo.

Se o “deus na cruz” representa a redenção através do sofrimento, impondo a negação da vida, o Dioniso despedaçado oferece uma forma de disciplinar os

¹³ Na tradução consultada o termo *Heiterkeit* significa a união entre serenidade e jovialidade. Nietzsche atribui aos gregos uma disposição para a “ingenuidade” diante da vida, uma relação serena com a existência que faz brotar beleza do sofrimento (*NT*, §17).

instintos sem nivelar todas as formas de existência, pois o impulso apolíneo permite a reconciliação dos afetos. Ainda que Nietzsche não se remeta diretamente ao estado apolíneo, exaltando apenas a dimensão dionisíaca, na comparação entre homem cristão e homem trágico pode-se perceber que se trata do ideal helênico da era trágica. A “aliança fraterna” constituída por Apolo e Dioniso permite uma redenção que harmoniza sofrimento e prazer. Desse modo, a cultura dionisíaca se contrapõe ao “rebanho” que compõe a sociedade civilizada. A presença do par apolíneo-dionisíaco indica a importância que os gregos trágicos possuem na filosofia nietzschiana, no sentido de superar o nivelamento humano.

Minha exigência: produzir seres que se mantenham de forma sublime sobre toda a espécie ‘homem’: e sacrificar a si mesmo e aos ‘vindouros’ por esse objetivo. [...] *Um* movimento é incondicional: o nivelamento da humanidade, [...]. O *outro* movimento: meu movimento, ao contrário, é o agravamento de todas as oposições e abismos, o afastamento da igualdade, a criação dos superpoderosos. O *primeiro* movimento produz o último homem. O meu produz o super-homem (*fragmentos póstumos*, 7[21], primavera – verão, 1883, tradução: KJ)

O elogio da “desigualdade”, nesta crítica ao “nivelamento” humano, deve-se ao desejo de Nietzsche pela ascensão humana a uma existência superior. A sociedade do rebanho impede a ascensão do homem para a “auto-superação do homem” (*BM*, §257). Neste sentido o autor defende a hierarquia e a aristocracia, pois proporcionam a diferenciação entre os indivíduos: o *pathos* da distância. Devido à desigualdade entre os homens, resultado da própria história da humanidade, a moral de senhores se contrapõe à moral de escravos (*BM*, §260). Cada uma dessas moralidades determina um tipo de valoração. O homem nobre, representando a moral aristocrática, apresenta certo heroísmo, porque se constitui essencialmente de exploradores e dominadores.

Tais nobres se distinguem dos “violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si”: os homens escravos. No entanto, por se encontrarem sob a condição de subjugados, os escravos possuem “o instinto para a felicidade e as sutilezas do sentimento de liberdade” (*BM*, §260); podem agir para transformar a situação. A crítica ao nivelamento da sociedade representa a necessidade de superação da ordem estabelecida pela moral da civilização cristã.

Neste processo civilizatório nivelador dos indivíduos há desigualdade social; entretanto, ela não corresponde ao ideal do *pathos* da distância; ainda que os homens nobres desempenhem o heróico papel de dominadores e exploradores, desses guerreiros não nasce a possibilidade de auto-superação humana. A distância e a dominação social aparecem como metáfora do distanciamento que leva à superação de si, de acordo com Giacoia: “sua interiorização atua como meio para a aquisição de um tipo mais refinado de distanciamento e domínio: introjetada, ela torna possível a elevação e a hierarquia psíquica, ou espiritual” (2002, p. 62). O agravamento da distância entre os indivíduos deve ocasionar, também, a superação da moral predominante, que nivela a sociedade, apesar das suas contradições e desigualdades internas.

Nietzsche expressa a sua vontade por uma “criação dos superpoderosos” sem, contudo, afirmar que a moral dos senhores representa a auto-superação do homem. Quando elogia o homem nobre e heróico, contrapondo-o ao escravo, sua estratégia seria evidenciar atributos importantes para surgir uma nova forma de se viver. Desse modo, o heroísmo em questão se expressa através das definições de homem nobre (guerreiro) e homem inofensivo (escravo), que correspondem a dois tipos de moralidade: moral dos senhores e moral de escravos (*BM*, §260). O ato heróico significa decidir pela vida, aceitando suas adversidades e suas dádivas. Trata-se de uma postura diante da existência, conforme afirma Thomaz Brum: “Há traços de heroísmo na opção trágica de Nietzsche, como há também uma profunda compreensão da natureza paradoxal do homem” (1998, p. 81). Interessa, portanto, redefinir o “homem” a partir das categorias já existentes. O homem guerreiro enfrenta as conseqüências de suas ações, aceitando antes o sofrimento do que uma vida sem lutas e tensões. O homem inofensivo se protege dos infortúnios ao buscar a própria felicidade através da negação da totalidade da vida.

As duas formas antagônicas de heroísmo correspondem à oposição do trágico ao pessimismo, surgida no início da filosofia nietzschiana, ao dialogar com Schopenhauer. De acordo com Thomaz Brum esta dualidade esclarece “dois tipos de heroísmo, um ascético, o outro exaltante”, defendidos, respectivamente, pelo pessimismo schopenhaueriano e através da perspectiva trágica e dionisíaca de

Nietzsche. “A visão pessimista de Schopenhauer se revela uma busca orgulhosa de uma libertação absoluta, e a visão trágica de Nietzsche, mais modesta, se resigna a celebrar os encantos desta existência aqui, efêmera e fugidia” (1998, p. 117). Desse modo, a busca schopenhaueriana alcança seu objetivo de “libertação absoluta” com a negação da vontade, alcançada plenamente com a morte, enquanto a celebração da existência, proposta por Nietzsche, se realiza durante a vida, com todo heroísmo necessário para enfrentá-la.

O *pathos* da distância, enquanto crítica ao rebanho, não propõe justificar a dominação dos senhores sobre os escravos, mas evidenciar a diferenciação entre os indivíduos que se encontram nivelados pela ordem social da civilização¹⁴. Trata-se, então, de superar o estado de rebanho e intensificar a força dos instintos heróicos. Nietzsche se contrapõe, ao criticar o nivelamento da sociedade do rebanho, a todo pensamento delimitado por sistemas filosóficos. A delimitação da filosofia tem início com o método dialético instituído por Sócrates, que considera válido apenas o conhecimento racional (não-instintivo). Para Nietzsche, o interesse de Sócrates seria mostrar que os atenienses, por serem “homens do instinto, como todos os homens nobres”, não tinham domínio sobre os motivos de seu agir, deixando a *hybris* tomar conta de suas condutas (*BM*, §191). O instinto reprimido pela racionalidade, desde o socratismo, se apresenta, com o império da moral, sob a forma de rebanho. No rebanho não há possibilidade de se expressar “instintivamente”, como acontecia com os atenienses criticados por Sócrates. Mas, para Nietzsche, podem ocorrer transgressões que afrontam a ordem, por meio de impulsos que “arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho” (*BM*, §201). A moral, então, se empenha em conter esses instintos; Nietzsche, conseqüentemente, se dedica a favorecer e estimular irrupções dos impulsos. Sua filosofia extemporânea clama para que os “filósofos do futuro” desempenhem com

¹⁴ Segundo Oswaldo Giacoia, a crítica à civilização e o elogio da cultura remete à vontade de poder: “a violência e a exploração não são deformações resultantes de uma sociedade corrompida ou irracional e primitiva: elas fazem parte da *essência* das relações de domínio” (2004, p. 181). No entanto, a questão da vontade de poder será discutida no terceiro capítulo da dissertação, para tratar da transvalorização dos valores que tem como único princípio a noção de que a vida é vontade de poder. Assim, o *pathos* da distância é correlato da vontade de poder. Esta permite o agravamento das distâncias que promovem o nascimento do super-homem.

mais radicalidade e êxito este trabalho de superação da moral e da metafísica tradicionalmente desempenhada pelos filósofos.

A superação do homem domesticado pela moral pressupõe a superação do humanismo cristão, correlato do niilismo, que ocasiona uma vida de negação e decadência. Esta idéia se encontra na definição de niilismo como o cansaço humano, devido ao “apequenamento e nivelamento do homem”, grande cansaço que acomete a sociedade civilizada pelo instinto de rebanho. “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto?*... Estamos *cansados* do homem...” (*GM*, I, §12). Com a crítica ao rebanho Nietzsche propõe uma relação diferenciada diante da vida, capaz de vencer o cansaço do homem consigo mesmo e com a própria estruturação dos significados atribuídos ao mundo.

O homem moderno cristão descrito por Nietzsche desempenha uma postura reativa diante da vida, pois suas ações são sempre reações, de acordo com a definição da moral escrava (*GM*, I, §10). O combate nietzschiano à moral começa, então, com o combate ao homem reativo gerado pela má consciência. A má consciência surge quando os instintos humanos, reprimidos por serem desvalorizados numa sociedade pretensamente “pacífica”, se voltam contra o homem. Com a má consciência se instala o ressentimento e a culpa em relação aos instintos do “passado animal” da humanidade, ocasionando, ainda, a “maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*” (*GM*, II, §16). O grande cansaço e a má consciência, enquanto conseqüências da civilização, geram ressentimento e niilismo, impedindo que os homens intensifiquem os instintos de força, prazer e liberdade (*GM*, II, §17/18). Nivelando a humanidade com o objetivo de “civilizar”, a moral institui uma justiça punitiva associada ao ressentimento. Nietzsche encontra na moral cristã seu mais poderoso adversário, contra o qual sua filosofia se volta. Seu objetivo de superar o niilismo e o pessimismo, “hóspedes” da moralidade, se reflete na declaração sobre “livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com o seu começo” (*GM*, II, §20).

A filosofia dionisiaca de Nietzsche denuncia os “ideais hostis à vida, difamadores do mundo” (*GM*, II, §24) predominantes na moral. A moralidade pretende, sobretudo, escapar do sentimento despertado pela falta de sentidos e do absurdo da existência, desenvolvendo um “horror ao vácuo: *ele [o homem] precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer*” (*GM*, III, §1). Nietzsche define essa “vontade de nada” como uma forma de se proteger da falta de sentido para a existência. No entanto, esta moral promove, de fato, o niilismo do qual procura escapar.

Para Nietzsche, atravessar o niilismo gera uma nova forma de existência: superior e livre dos constrangimentos morais. As idéias de superação e redenção do homem diante do seu passado niilista acompanham todo seu pensamento, revelando que a análise sobre o trágico reaparece sob a forma de crítica à moral e ao niilismo: na medida em que o homem se redime de seu passado, assume seu destino como resultado de suas ações, e se torna um herói trágico, no sentido nietzschiano. A idéia de redenção desenvolvida em *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 1887, surge ao apresentar o “homem do grande amor e do grande desprezo”, anunciando uma salvação a partir da modificação do ideal vigente, aquele do “grande nojo, da vontade de nada, do niilismo” (*GM*, II, §24). Nesta declaração Nietzsche se aproxima do discurso de Zarathustra “Da redenção” (*ZA*, II), a ser discutido no capítulo seguinte da dissertação. Cabe, aqui, destacar a recorrência do tema e sua relação com o *pathos* da distância e a superação do niilismo.

O abandono do niilismo significa abandonar o sentimento de culpa e o sofrimento gerado por esta culpa relacionada à origem. Com isto, torna-se possível afirmar a vida, sem preconceitos e juízos “difamadores” que depreciem a existência. Por esta razão, Nietzsche é um filósofo trágico e um discípulo de Dioniso. Sua filosofia se coloca “dionisiacamente diante da existência”, afirmando plenamente a vida, no sentido de tornar o necessário desejável. O ato dionisiaco de dizer “sim” ao mundo, no entanto, requer uma existência digna de ser eternamente afirmada; não se trata, pois, do modo de existir imposto pela moral. Nietzsche indica uma transformação na conduta diante da vida. Trata-se de dizer sim a um acontecimento, aceitando todo prazer e todo sofrimento vividos. A aceitação supera o ressentimento

em relação ao passado. Com isto, recupera-se o sentido da existência, perdido com o niilismo e transmutado, pela moral cristã, na crença no além-mundo, inatingível durante a vida, acessível somente após a morte. A redenção nietzschiana traz para a vida a possibilidade de um mundo além-do-homem, tornando este o sentido pleno do mundo vivido.

A tragédia, ao contrário da visão moral, apresenta uma idéia de destino que não envolve a culpa por uma dívida a ser paga durante a saga do herói. No entanto, se paga, ao longo das gerações, uma transgressão cometida durante a gênese da humanidade. O herói não é culpado por suas ações porque lhe falta controle sobre elas; embora não se torne inteiramente responsável por seu destino, também não está isento das conseqüências do seu agir. Ocorre que, durante a realização de seus atos, o herói assume o acaso e o absurdo das situações nas quais está envolvido como sendo sua destinação e vive plenamente o júbilo de cada instante, ainda que seja, com isso, levado à ruína¹⁵. O tema da superação heróica, no entanto, aparece como uma tese secundária, sem muita relevância, em *O Nascimento da Tragédia*; Nietzsche desenvolve o conceito de trágico, tratado nesta dissertação, em seus escritos publicados postumamente e em aforismos dispersos por sua obra.

Nietzsche mostra que a idéia de liberdade defendida pela moral cristã pressupõe a responsabilidade humana pelos próprios atos. Este pressuposto justifica

¹⁵ A respeito do heroísmo trágico percebe-se na saga *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, uma consideração punitiva para o destino. Ao guardar segredo sobre que acontecimento levaria à ruína o domínio de Zeus, rei dos deuses, Prometeu é condenado. No entanto, o deus assume a punição, mas lamenta o tratamento injusto recebido. Hermes, enviado por Zeus para tentar uma reconciliação entre os deuses, declara, por fim: “Lembraí-vos da minha advertência e quando a desgraça vos assaltar, não lamentem da vossa sorte nem digais que Zeus vos arrastou, sem aviso, para o sofrimento”, dirigindo-se ao coro. De modo que o destino é assumido por meio das ações das personagens (a tradução consultada não indica a referência dos versos; deste modo, indica-se, para esta citação, a seguinte referência: 1999, p. 38; ver bibliografia). A inexorabilidade do destino também é retratada por Ésquilo na trilogia *Oréstia*. Trata-se da saga de Agamêmnon e Clitemnestra, pais de Electra e Orestes. Em resumo, a tragédia aborda assassinatos consangüíneos: Agamêmnon sacrifica a filha Ifigênia para obter sucesso na guerra de Tróia; este fato ocasiona a vingança de Clitemnestra, matando seu marido, sem demonstrar remorso, sob a justificativa de que está cumprindo o destino. Electra e Orestes tramam o assassinato da mãe para vingar o pai; Orestes desempenha o papel de herói, aceitando a punição das Fúrias após cumprir seu destino. No entanto, o coro anuncia: “Os dados atirados pela Sorte / irão mudar e logo cairão / com as faces favoráveis para cima, / prenunciando assim melhores dias” (“Coéforas”, §1240). A Sorte de Orestes muda quando ele clama por Apolo, que o manda fugir para Atenas, onde será julgado e purificado de seu crime. O apelo de Orestes permite sua redenção, na medida em que se reconcilia com os deuses.

a punição e a culpa, conseqüentes das ações vividas. A respeito de tal questão, a análise da tragédia grega apresentou o conflito do herói, entre suas decisões e seu destino a ser cumprido. O herói atua entre a liberdade do agir e a determinação da Moira, encenando a própria fortuna humana de conciliar liberdade e necessidade. Nietzsche, no entanto, não se situa na controvérsia que opõe liberdade e determinismo, assumindo uma postura crítica diante da concepção cristã e colocando sob suspeita a percepção helênica a respeito da vida:

[Os gregos] se utilizavam dos seus deuses precisamente para manter afastada a 'má consciência', para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus.[...]; e uma autoridade não menor que a do próprio Zeus homérico lhes dá a entender, vez por outra, que eles tornam as coisas fáceis demais para si mesmos. [...] 'Estranho, como se queixam dos deuses os mortais! / *Apenas de nós vêm seus males*, acreditam; mas são eles / Que por insensatez, e mesmo contra o destino, causam o infortúnio'. (GM, II, §23)

O cristão, de acordo com a perspectiva nietzschiana, se sente responsável por uma dívida impagável com sua origem e, por isso, é castigado por seu Deus. Os gregos trágicos atribuíam as desventuras ao destino e se espelhavam na liberdade dos deuses para justificar suas ações. O espírito trágico dos gregos permite a crença no domínio da Moira sobre os destinos humanos, isentando os homens das concepções de pecado original, culpa impagável e castigo eterno, como ocorre no cristianismo. Nietzsche define essa diferença do seguinte modo, remetendo-se aos princípios religiosos helênicos: “Um *deus* deve tê-lo enlouquecido’, dizia finalmente a si mesmo, balançando a cabeça... Esta saída é *típica* dos gregos...” (GM, II, §23). Atribuir ao divino a situação de se exceder e perder a moderação apolínea dos afetos remete à experiência do entusiasmo (dionisíaco) despertado pela tragédia.

A continuidade e o desenvolvimento da teoria sobre a tragédia se expressam por essas remissões de Nietzsche ao espírito trágico dos gregos. Desse modo, *O Nascimento da Tragédia* seria sua obra “inacabada”, pois suas questões extrapolam o próprio livro. Suas idéias e os problemas decorrentes tornam-se inesgotáveis, na medida em que são constantemente retomados; isto explica, também, a polêmica gerada no momento da recepção da obra. Trata-se, então, de um livro decisivo para

se compreender o pensamento nietzschiano, como afirma Vattimo: “O jogo do apolíneo e do dionisíaco, e o ambíguo significado, que a tragédia possui, de libertação *do* e *pelo* dionisíaco na bela imagem apolínea, permanecem elementos decisivos do pensamento de Nietzsche e constituem ainda a base da sua possível atualidade teórica” (1990, p. 20). Assim, o trágico retorna em diferentes obras, tornando-se o elemento da unidade do pensamento nietzschiano.

A análise da tragédia, então, consolida o conceito de trágico, servindo de referencial teórico para avaliar afirmativamente a própria vida. O nascimento do trágico na filosofia nietzschiana anuncia a decadência da metafísica tradicional e inaugura um pensamento que se aproxima da arte para conhecer a realidade, recusando o método sistemático e todo critério de verdade. Segundo Machado, Nietzsche desenvolve uma “concepção trágica do conhecimento” (2002, p. 46) a partir da crítica ao racionalismo da metafísica, com sua metafísica de artista que valoriza a aparência enquanto única verdade possível. Esta concepção trágica do conhecimento não institui métodos e sistemas epistemológicos, uma vez que se baseia na crítica à oposição entre conhecimento falso e verdadeiro a respeito da realidade.

Nietzsche sustenta a tese de que não há verdades universais. Contudo, percebe-se em suas declarações certa afeição direcionada ao conceito de dionisíaco, estabelecendo um modo peculiar de pensar a realidade: olhar a ciência com a ótica da arte e esta com a ótica da vida. Nietzsche supera, assim, a metafísica de artista, mas mantém a perspectiva artística dionisíaca: “lugar” a partir do qual compreende a realidade.

O dionisíaco se constitui como o principal conceito que acompanha sua filosofia, desde sua definição em *O Nascimento da Tragédia* até as modificações de sentido sofridas nos escritos seguintes. No entanto, para Roberto Machado, “A crítica da verdade científica, racional, conceitual não implica mais a afirmação de uma verdade fundamental, originária, dionisíaca”, uma vez que o “pensamento de Nietzsche se radicaliza em direção da aparência, da ilusão, da superfície” (2002, p. 101). Diante desta afirmação sobre a ausência da “verdade dionisíaca” questiona-se,

neste estudo, se o conceito de dionisíaco desempenharia, a partir de *O Nascimento da Tragédia* e com seus desdobramentos nas demais obras, o papel de “último critério” estabelecido por Nietzsche, ainda que sua filosofia se encaminhe para a radicalização da crítica à verdade. Devido a esta questão, indica-se, nesta pesquisa, um aspecto que perpassa a obra de Nietzsche, e se apresenta como base de sua perspectiva filosófica: o impulso dionisíaco de dizer sim ao mundo, opondo-se às interpretações morais da existência. Seria este seu único critério de verdade? ¹⁶

D'*O Nascimento da Tragédia* nasce a transvaloração filosófica, indicando o desdobramento do trágico em filosofia trágica. Esta filosofia se sustenta pelos preceitos da tragédia: a aceitação do próprio destino como forma de redenção e a afirmação do mundo sem avaliações depreciativas e julgadoras da existência. Se a sabedoria dionisíaca exerce a função de critério de verdade ou se apenas surge como referência a partir da qual Nietzsche desenvolve sua perspectiva filosófica trata-se de considerar inegável a presença dos ensinamentos trágicos no desenrolar de sua obra.

O início da filosofia dionisíaca se encontra nos estudos de Nietzsche sobre o trágico; posteriormente, esta aversão às doutrinas negadoras da vida se manifesta por meio da transvaloração de todos os valores, mas não se modificam seus objetivos de olhar dionisiacamente o mundo e afirmar a vida. De acordo com Vattimo, Nietzsche possui uma “tendência regressiva”, permitindo-o reinterpretar constantemente sua própria obra (1990, p. 63). Esta análise se aproxima da afirmação de Roberto Machado de que existe uma “homogeneidade teórica” (2002, p. 85) presente na filosofia nietzschiana, percebida a partir da declaração de Nietzsche sobre *O Nascimento da Tragédia* representar sua primeira transvaloração. Assim, a unidade da obra de Nietzsche se justifica pela “verdade dionisíaca” inscrita na sua perspectiva trágica.

¹⁶ De acordo com Miguel A. Nascimento (1998), Nietzsche critica na verdade metafísica a ausência do impulso dionisíaco e trágico, o pensamento que opõe verdade e mentira, bem e mal, e a noção de mundo supra-sensível e sensível. A verdade considerada por meio da perspectiva dionisíaca e trágica permite compreender a vida enquanto vontade de poder, ao contrário da verdade moral da metafísica, segundo a qual a existência se torna um pesado e lamentável fardo a ser vivido.

Ao colocar sob suspeita a moral, a metafísica e o pessimismo, transvalorando verdades e valores, Nietzsche procura atravessar o deserto do niilismo e aniquilar a moral. A postura reativa conseqüente da moralidade é confrontada pela assunção da própria existência, na medida em que se redime do acaso vivido, afirmando-o como obra da vontade. Não se atribui mais aos deuses a responsabilidade sobre a vida humana, tampouco o homem é inteiramente responsável por seu fardo. Por fim, Nietzsche procura conciliar liberdade e necessidade, destino e acaso, sem aderir à doutrina cristã do livre-arbítrio e, ainda, superar a crença grega na Moira. Há, enfim, uma tensão insuperável entre decisão (sujeito) e aceitação afirmativa do mundo (destino), que não se renderá aos atributos das interpretações morais, tampouco será dissolvida pela filosofia nietzschiana, pois, caso contrário, Nietzsche passaria a suspeitar dos próprios resultados de seu pensamento.

Capítulo II

A filosofia trágica de Nietzsche

Desconfio de todos os sistemas e de todas as sistemáticas e saio de seu caminho: talvez ainda se descubra por trás deste livro o sistema do qual me esquivei... (*Fragmentos póstumos*, 9 [188], verão de 1887, tradução: KJ)

2.1 Aurora da filosofia nietzschiana

Nietzsche se recusa a fundamentar um sistema filosófico, mas admite haver princípios e parâmetros em sua filosofia; embora permaneça distante do pensamento sistemático, busca, sobretudo, estabelecer um aspecto que una todos os seus livros. Isto aparece em *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres, 1878, na declaração de que há um reconhecimento geral sobre todos os seus escritos incitarem “à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados”, formando “uma Escola da suspeita” (*HDH*, Prólogo, §1). Apesar do suposto comentário a respeito da compreensão de sua obra, Nietzsche sentia-se desabrigado em sua própria pátria, fato que o estimulou a inventar, poeticamente, seu próprio abrigo, inspirado na arte (*HDH*, Prólogo, §1). *Humano, demasiado humano* marca este isolamento devido à sua ruptura com Schopenhauer e Wagner, no que diz respeito à “cega vontade de moral” inscrita em ambos. Neste livro de 1878 Nietzsche assume seus enganos em relação a esses dois primeiros mestres, que sofriam de “incurável romantismo”, assumindo também seu engano em relação aos alemães e ao futuro (*HDH*, Prólogo, §1).

Humano, demasiado humano surge como a primeira obra categoricamente contra os resíduos de pessimismo deixados pela anterior adesão de Nietzsche ao pensamento de Schopenhauer, não obstante seja questionável o modo pelo qual o filósofo aderiu à filosofia schopenhauriana. Em relação a esta adesão, Nietzsche argumenta, ao se retratar, que sua interpretação da obra de Schopenhauer revela, de fato, o que ele mesmo gostaria de dizer, traduzindo a filosofia schopenhaueriana para o seu pensamento ainda em gestação, argumento válido, inclusive, para explicar sua adesão ao wagnerismo.

Em *O Nascimento da Tragédia*, conforme se discutiu no capítulo anterior, Nietzsche analisa a necessidade dos gregos antigos de criarem a arte trágica para cumprir a função de “consolo metafísico”, revelando a ilusão apolínea e a embriaguez dionisíaca como necessárias para aliviar os tormentos da realidade, uma vez que proporcionam um êxtase capaz de afugentar os males vividos. Após o distanciamento e a rejeição de certas fórmulas desenvolvidas em sua análise da

tragédia, a importância do consolo metafísico da arte se modifica. Ao considerar a realidade como ilusão e mero engano, Nietzsche indaga: “se todos somos enganados, por isso mesmo não somos todos enganadores?” (*HDH*, Prólogo, §3). A crítica à veracidade da realidade é uma preocupação constante de Nietzsche, pois seu principal objetivo filosófico é romper com a dualidade entre fenômeno e coisa-em-si, mundo aparente e mundo das idéias, e superar definitivamente a herança da tradição idealista. Para realizar esta crítica ao pensamento metafísico Nietzsche recorre, primeiramente, à arte, considerada o princípio de elucidação da verdade através da aparência e da representação. A realidade encenada pela arte trágica não corresponde a uma essência incognoscível (coisa-em-si). Em suas primeiras reflexões, a veracidade artística promove um consolo metafísico; esta teoria se transforma após 1871, quando a arte deixa de ser o meio para se compreender a ausência de fundamentos. De acordo com Eugen Fink (1988), a mudança ocorrida na filosofia nietzschiana marca a ruptura com Schopenhauer, Wagner e com as considerações sobre a Grécia da era trágica, entrando em cena o método da desconfiança, que se aproxima da ciência ao se distanciar da arte.

Na passagem da sua obra sobre o trágico para o livro dedicado aos espíritos livres percebe-se uma nova consideração sobre a arte; neste período Nietzsche descarta a metafísica de artista devido ao seu desencanto com a arte enquanto solução para a decadência existencial. Assim, Nietzsche se encontra desamparado de sua antiga aliada, ao retomar o duelo, iniciado em 1871, contra as diferentes formas pelas quais a moral se apresenta ao mundo.

A força artística, então, se transforma e se expande, pois não exerce mais a função consoladora, anteriormente definida a partir do arrebatamento dionisíaco, com o qual o homem se ausenta da realidade cotidiana para adentrar na verdadeira essência do mundo (Uno-primordial). A perspectiva artística, agora, desperta a capacidade de confrontar a vida em sua totalidade, no sentido de assumir tanto os prazeres quanto os infortúnios existentes, sem, contudo, desempenhar o efeito consolador. A impossibilidade de se esgotar o conhecimento da realidade permite aceitar a “verdade” desvelada como uma perspectiva, uma interpretação. A ciência e a filosofia, segundo a interpretação extra-moral do filósofo, se encontram

desprovidas de fundamentos e de verdades eternas, por isso se aproximam das metáforas e ficções construídas pela arte. No entanto, abandona-se o consolo artístico para suportar a ausência de fundamentos e a noção de que não há verdades além da superfície da realidade. Ao se afastar da “consoladora metafísica” Nietzsche não propõe um quadro caótico e niilista, pois admite a “mentira”, no sentido extra-moral, como elemento indispensável à vida.

Nietzsche, em vista de combater o pensamento metafísico, se empenha em desvendar os artifícios empregados pela moral de sua época para se sustentar filosófica e cientificamente. A perspectiva filosófica nietzschiana desmascara as tentativas de se fundar qualquer sistema universal e verdadeiro. Exemplo disto é sua crítica à “astúcia de autoconservação” e de “superior proteção” diante da vida, isto é, de estabelecer uma verdade que protegesse das incertezas e inconstâncias da realidade (*HDH*, Prólogo, §1). Nietzsche afirma, no entanto, que a vida, sendo pura ilusão, é precisamente a arte do engano: “a vida vive da ilusão”, conclui adiante, descartando qualquer meio de se atingir uma verdadeira realidade.

Os espíritos livres, herdeiros dos poetas trágicos, representam a nova possibilidade de elevação do homem diante da realidade. Nietzsche admite que tais espíritos ainda não existem, embora afirme: “talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer” (*HDH*, Prólogo, §2). Os espíritos livres surgem com a grande libertação dos indivíduos atados aos “deveres” cultuados socialmente. Semelhante ao efeito da arte trágica de despertar os indivíduos para desvendar a realidade, na grande libertação “uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos” (*HDH*, Prólogo, §3). O espírito livre carrega como fardo a vontade de superação, pois deseja alcançar um mundo indescoberto, que seja além-do-homem e, ao mesmo tempo, demasiado humano.

O espírito livre e o herói trágico desempenham atributos dionisíacos. A aproximação de Nietzsche em direção a conceitos desenvolvidos na análise da tragédia justifica a presença de uma linha comum transcorrendo a filosofia nietzschiana. A liberdade que arrebatava os indivíduos presos aos grilhões morais e

metafísicos provoca um “estado intermediário” no qual impera a quietude em relação aos deveres sociais.

Assim se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto; [...] De fato, ao espírito livre dizem respeito, de ora em diante, somente coisas – e quantas coisas! – que não mais o *preocupam...* (HDH, Prólogo, §4).

A atitude de não se preocupar com as coisas e se elevar sobre o mundo, sobrevoando a realidade com a “liberdade de pássaro” ressoa na apresentação do homem trágico em *O Nascimento da Tragédia* e no super-homem ensinado por Zaratustra. Estes aspectos apontam para uma leitura de Nietzsche que busca compreender a unidade de sua obra, composta de enigmas fragmentados à espera de uma recomposição. Torna-se, então, desafiador olhar sua filosofia como enigma a ser desvendado.

Assim, ainda que se trate de um pensamento não-sistemático e fragmentado, há um diálogo incessante entre seus livros. No §28 do primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, “Das coisas primeiras e últimas”, por exemplo, Nietzsche retoma a oposição entre otimismo e pessimismo, consideradas palavras de má reputação, discutida em *O Nascimento da Tragédia*, colocando-se contra as duas perspectivas de olhar o mundo. A primeira preza pela certeza de que este é o melhor mundo existente, por ser obra de um deus, enquanto a segunda postura, nomeadamente schopenhauriana, afirma que “o mal governa, que o desprazer é maior que o prazer, que o mundo é uma obra malfeita, a manifestação de uma perversa vontade de vida” (HDH, §28). Deste modo, Nietzsche mantém seu objetivo central de abandonar toda forma de dualismo, empenhando-se para que ocorra a superação do pensar metafísico e de todos os valores atrelados a esta forma de pensamento.

O problema da valoração e transvaloração de todos os valores aparece em *Humano, demasiado humano* na reflexão sobre a “Necessidade de ser injusto” (HDH, §32), aforismo no qual Nietzsche discute sobre os juízos injustos da vida, na medida em que são ilógicos e inexatos, pois não manifestam todas as experiências humanas, apesar da pretensão universalista. A solução para não ser “injusto” seria

não julgar: “mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem ter aversão e inclinação!”. Esta preocupação acompanha seu pensamento até se consolidar na máxima do *amor fati* (GC, §276), segundo a qual “desviar o olhar” será sua única forma de julgamento, assunto a ser discutido mais adiante. Não julgar, então, é a aspiração maior de Nietzsche. Para tanto, seu objetivo é escapar dos valores religiosos, morais e metafísicos, e construir sua própria tabulação de valores, mas sem pretensão de universalidade, sem instituir um imperativo categórico, fugindo de qualquer julgamento moral.

Não atribuir valores para a vida, de acordo com Nietzsche, é a maneira de “desesperar do valor da vida” e perceber que “a humanidade não tem objetivo nenhum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (HDH, §33). Isto gera “um sentimento acima de todos os sentimentos”: sentir-se desperdiçado enquanto humanidade, peso difícil de ser suportado, com o qual apenas os espíritos verdadeiramente livres podem arcar. Assumir a falta de objetivos e valores para a vida e para a humanidade implica transformar a filosofia em tragédia, como diz Nietzsche no aforismo seguinte: traduzir o desespero numa espécie de renúncia, no sentido de se libertar dos valores morais.

Nietzsche, enquanto crítico da moral, também se volta contra as “religiões pessimistas” (HDH, §141), causadoras da má consciência incorporada ao homem. Tal concepção define a existência humana a partir da culpa de ter nascido, como demonstra através dos versos de Calderón de la Barca: “a maior culpa do homem / é a de ter nascido” – note-se que são os mesmos versos citados por Schopenhauer a respeito da tragédia, fato que aproxima a concepção trágica schopenhaueriana ao pessimismo religioso criticado pela filosofia nietzschiana.

Nietzsche relaciona a doutrina religiosa à concepção pessimista, que atribui o pecado como a origem humana. Devido a esta origem pecaminosa, o homem se esforça para corresponder ao ideal imposto pela moral, frustrando-se ao perceber o quanto inalcançável é agradar aos deuses. Isto gera uma vida de sacrifício e sofrimento, restando apenas suplicar pela redenção de seus pecados, “que não

corresponde em absoluto a uma pecaminosidade real, e sim a uma imaginária” (HDH, §141). Nietzsche compara o homem “pecador” do fardo cristão, gerado pela culpa, com o homem trágico, livre desse peso, mesmo ao cultuar seus deuses:

O olhar do santo, dirigido ao significado, terrível em todo aspecto, da breve existência terrena, à proximidade da decisão final sobre infinitos espaços de novas vidas, esse olhar em brasa, num corpo semi-aniquilado, fazia tremer os homens antigos em todas as profundezas; olhar, desviar o olhar com horror, de novo sentir o encanto do espetáculo, abandonar-se a ele, saciar-se com ele até a alma estremecer em ardor e calafrio – este foi o último *prazer que a Antiguidade inventou*, após ter se tornado insensível até mesmo à visão das lutas entre homens e animais (HDH, §141).

A tragédia nasce precisamente deste olhar direcionado à brevidade da vida, transfigurada em espetáculo dolorosamente prazeroso. A culpa trazida com a religião pessimista se aproxima da sentença de Sileno sobre “não nascer” representar o bem maior oferecido ao homem, mas a impossibilidade de decidir sobre o próprio nascimento impõe a sentença de logo morrer. Segundo Nietzsche, o pensamento trágico que superou este pessimismo deve servir de instrumento para subverter as imposições da moral.

Caberia ao homem cristão, que deseja se redimir de seus pecados, retornar à concepção grega da vida retratada nas tragédias antigas. A superação do temor da existência se dá quando o homem lança um olhar sobre o “abismo de si mesmo” e não sucumbe diante dos horrores da vida. A alegria presente na tragédia é representada pela embriaguez dionisíaca, ainda que embriagada de sofrimento, por trazer à tona o pensamento abissal sobre a brevidade da existência. Desse modo, a interpretação de Nietzsche sobre a tragédia compõe um pensamento trágico, pois envolve mais do que uma teoria da arte trágica. Quanto a isso, Nietzsche se contrapõe à interpretação do trágico desenvolvida na *Poética* de Aristóteles, segundo a qual a compaixão e o medo seriam “atenuados e purgados pela tragédia”, contribuindo para tornar o espectador menos indefeso diante da vida (HDH, §212). Para Nietzsche, o espectador não se torna menos indefeso apenas assistindo as tragédias, pois precisaria enfrentar a própria tragédia de si mesmo para se fortalecer como herói trágico, de acordo com a discussão do primeiro capítulo da pesquisa.

Desse modo, a arte trágica provoca uma atitude afirmativa diante da vida, promovendo a aceitação da finitude.

Antes de tudo, durante milênios ela [arte] nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: 'Seja como for, é boa a vida'. Esta lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis – esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todopoderosa de conhecimento. (HDH, §222).

Nietzsche se distancia, porém, do elogio da arte presente em *O Nascimento da Tragédia* ao dizer, em seguida, que “o homem científico é a continuação do homem artístico”, declaração que indica a mudança da importância desempenhada pela arte e o interesse despertado por certos aspectos da ciência. Esta, no entanto, não é tratada por Nietzsche do modo como os cientistas de seu tempo a utilizam, mas indica o advento de um novo pensamento que se situaria entre o artístico e o científico. A lição aprendida com a arte trágica permanece importante para perceber a vida enquanto obra, no sentido de se admirar com a existência e evitar conhecê-la através de julgamentos depreciativos.

Nietzsche clama para que se siga avante rumo ao “grito jubiloso de conhecimento” (HDH, §292), buscando “ver antecipadamente” e olhar além da religião e da arte. Com isto, Nietzsche convoca o homem de seu tempo a se tornar um espírito livre, superando o olhar imposto pela moral, opondo-a, nesse instante, ao conhecimento científico. Para se realizar esta superação da moral, Nietzsche adverte: “Uma coisa é necessário ter: ou um espírito leve por natureza ou um espírito *aliviado* pela arte e pelo saber” (HDH, §486). A arte e a ciência adquirem significados próximos, uma vez que ambas permitem conhecer verdadeiramente a vida, superando a visão moralizadora.

A obra de Nietzsche dedicada aos espíritos livres termina com a apresentação do andarilho, um errante “e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe” (HDH, §638). Este andarilho vaga sobre a Terra e por meio dessas errâncias pode se encontrar com os espíritos livres, que são andarilhos e filósofos:

“Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: – eles buscam a *filosofia da manhã*” (HDH, §638); buscam, portanto, a aurora deste pensamento trágico apenas iniciado.

Se *Humano, demasiado humano* termina anunciando a busca pela filosofia da manhã, a obra *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, de 1880-1, será precisamente o amanhecer de um filosofar preocupado com o problema da confiança que o homem deposita na moral – e não somente o homem comum, mas também os filósofos “devotos” desta crença. O “ser subterrâneo” que habita este livro, segundo Nietzsche, procura escavar as raízes mais profundas dessa moral, buscando “sua própria manhã, sua redenção, sua *aurora*” (*Aurora*, Prólogo, §1). Os espíritos livres nascem com o mesmo objetivo de superação do pensamento moral presente na filosofia através de sistemas prescritivos e tributários da moral então vigente.

A crítica de Nietzsche ao que se fez da filosofia desde a época trágica dos gregos volta-se contra a transformação do conhecimento filosófico em crenças “consoladoras”, sustentadas unicamente pela fé. A ruptura proposta por Nietzsche passa pela crítica à religião, como, por exemplo, ao rejeitar a crença cristã depositada no castigo eterno que assola a humanidade, condenada a viver a culpa e a infelicidade por seus pecados. A noção de que a culpa e o castigo são atributos da condição humana é representada pela tragédia grega de maneira diferente da concepção cristã: “A culpa de seus heróis trágicos é a pequena pedra na qual tropeçam e, por isso, quebram o braço ou arrancam um olho” (AR, §78). Na tragédia antiga não há esta concepção de que o homem estaria desde sempre condenado por um crime imperdoável em relação à origem da humanidade. O destino se desenrolava de acordo com as ações vividas; mesmo os que se indignavam com a própria destinação aceitavam os acontecimentos como inevitáveis percursos da vida: “Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje” (HDH, Prólogo, §7). A destinação de cada indivíduo não poderia ser evitada; apesar das tentativas de se escapar, o destino termina por ser cumprido.

Nietzsche afirma haver fundamentos morais nas filosofias dos “imperativos categóricos”, pois seus juízos cumprem a mesma função da moral religiosa: “Muitos prosseguem raciocinando que ‘a vida não seria tolerável, se não houvesse Deus!’ (ou, como se coloca nos círculos idealistas: ‘A vida não seria tolerável, se lhe faltasse a significação ética de seu fundamento!’)” (AR, §90). Segundo Nietzsche, a necessidade de um fundamento último sobre o qual se estabelecem princípios e proposições verdadeiras recai sobre a crença numa divindade. O objetivo de Nietzsche é mostrar o quanto há de moralismo nesse pensamento que se diz filosófico. A filosofia idealista procura, juntamente com a moral, justificar a existência do homem, o que, de acordo com Nietzsche, é injustificável: “mas que presunção decretar que tudo o que é necessário para minha conservação deve existir realmente! Como se minha conservação fosse algo necessário!” (AR, §90). As noções que buscam fundamentar um conhecimento verdadeiro desenvolvem uma justificativa moral para o mundo existente, fundando uma crença religiosa.

Romper com todo tipo de moralidade torna-se a principal busca de Nietzsche. Desta maneira, procura negar tanto a moralidade quanto a imoralidade, indicando que os juízos morais e imorais não repousam sobre verdades:

Não nego, [...], que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*. (AR, §103)

A questão colocada por Nietzsche se radicaliza ao negar a moralidade e a imoralidade, mostrando que o oposto da moral não se expressa através de ações imorais, pois estas seguem a mesma lógica de funcionamento, na medida em que são assim denominadas e correlatas da moral. Pensar além dessas oposições seria a única forma de se escapar do pensamento moralista, no sentido empregado por Nietzsche. Sua declaração sobre a moral presente também na imoralidade descarta a idéia de que o autor defenderia uma permissividade absoluta, sem princípios e critérios relacionados à existência humana. Nietzsche, portanto, propõe um outro pensar e um novo sentir, sem propor um estado de “todos contra todos”. Sua filosofia

preza para que a realidade seja percebida sem as limitações morais. Assim, nenhum aspecto da existência é desprezado, possibilitando a aceitação e afirmação trágica do mundo.

A atitude de afirmar o mundo implica a mudança do olhar sobre as coisas, distanciando-se das perspectivas moralistas que negam o mundo existente e defendem um ideal inatingível a ser buscado pelo homem. Os idealistas deleitam-se ao abandonar a realidade, considerando-a desagradável. Nietzsche, contudo, declara que o ato de conhecer atribui beleza à realidade.

A felicidade do homem que conhece aumenta a beleza do mundo e torna mais ensolarado tudo o que há; o conhecimento põe sua beleza não só em torno das coisas, mas, com o tempo, *nas* coisas; – que a humanidade vindoura dê testemunho dessa afirmação! (AR, §550)

O conhecimento moral desconhece a própria liberdade de atribuir beleza às coisas, na medida em que as conhece. Desvendar o mundo não seria definir a realidade como algo desagradável de ser vivido. “Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *crêem* em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados?*” (AR, §560). Aceitar-se como um fato inteiramente consumado exclui qualquer possibilidade de atribuir significados diferentes ao existir, ao contrário da máxima nietzschiana segundo a qual cada um deve se tornar o que se é, criando a si mesmo como obra de arte (idéia a ser desenvolvida mais adiante).

A filosofia anunciada em *Aurora* apresenta a possibilidade de superar a interpretação moral sobre o mundo. Desse modo, pode-se alcançar cada vez mais longe, avançar e superar as limitações existentes e preestabelecidas pela moral. Esta é a tarefa árdua e incessante dos espíritos livres e dos argonautas do espírito (AR, §575), também convocados para realizar uma filosofia da manhã, que supere a filosofia já realizada e ultrapasse o ponto no qual todos os filósofos anteriores se detiveram:

Todos os nossos grandes mestres e precursores pararam, afinal, e não é com o gesto mais nobre e elegante que a fadiga se detém: assim também será comigo e com você! [...] Outros pássaros voarão

adiante! [...] E para onde queremos ir, então? Queremos transpor o mar? Para onde nos arrasta essa poderosa avidez, que para nós vale mais que qualquer outro desejo? Por que justamente nessa direção, para ali onde até hoje todos os sóis da humanidade se puseram, desapareceram? Dirão as pessoas, algum dia, que também nós, rumando para o Ocidente, esperávamos alcançar as Índias – mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou então, meus irmãos? Ou? (AR, §575)

Aurora termina apontando uma alternativa: “Ou?” – seria esta a indicação para o nascimento de uma *Gaia Ciência*? Ou, embora Nietzsche não utilize propriamente este termo, nasceria desta possibilidade uma filosofia trágica? Os espíritos livres e os argonautas do espírito, com a ousadia de explorar o “desconhecido”, se arriscam a naufragar no infinito; assim, desempenham os papéis de filósofos trágicos, assumindo, heroicamente, a tarefa de avançar além do limite conhecido.

2.2 Método da suspeita e vontade de verdade

Anunciada a filosofia da manhã e a crítica radical a qualquer tipo de moralidade, resta a Nietzsche esclarecer o que se pode esperar do conhecimento filosófico e da sua *Gaia Ciência* que nasce com esta aurora. A obra de 1881-2 marca um momento de “júbilo” da filosofia nietzschiana, após as “ruínas” das obras anteriores, no sentido de apresentar uma alternativa para a filosofia, sem se dedicar apenas ao desmascaramento das doutrinas morais. O júbilo consiste em realizar a filosofia da manhã, desenvolvendo um pensar que incorpora as lições aprendidas com a arte e propõe, sem sistematizar, uma perspectiva filosófica para atribuir valores à vida.

Todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de amanhã, do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas, novamente acreditadas. (GC, Prólogo, §1)

Com estas palavras de entusiasmo Nietzsche apresenta seu livro “perigosamente inofensivo” (GC, Prólogo, §1) e inaugura o método investigativo da suspeita. A desconfiança em relação às certezas morais e metafísicas, tratadas em *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, coloca sob suspeita o pensamento que deseja a “verdade a todo custo”. A vontade de verdade inscrita nos sistemas filosóficos associa-se aos preconceitos morais, usados para fundamentar verdades que julgam a realidade como face distorcida de uma essência incognoscível. A partir dessa noção de conhecimento verdadeiro, Nietzsche oferece uma ciência que aceita e afirma dionisiacamente a aparência do mundo existente.

A *Gaia Ciência* não propõe uma adesão ao pensamento científico predominante, mas uma ciência inspirada no aprendizado artístico de olhar a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a ótica da vida, como declara na autocrítica a *O Nascimento da Tragédia*. A arte, agora, é considerada “ligeira, zombeteira, divinamente impertubada” (GC, Prólogo, §4). Cabe à arte ensinar como se tornar artista e superar as visões preestabelecidas sobre o mundo: “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...” (GC, Prólogo, §4). A devoção metafísica à verdade se contrapõe à perspectiva artística de se considerar verdadeira a realidade transmitida pela aparência. Desse modo, a arte permanece como referencial teórico de Nietzsche, ainda que se modifique o sentido atribuído aos seus efeitos.

A definição da arte, a partir da *Gaia Ciência*, torna-se mais precisa; Nietzsche supera a teoria do consolo metafísico desenvolvido em sua metafísica de artista, e consolida a idéia de que a perspectiva artística traduz a melhor maneira de enxergar que o mundo se reduz a representações sem fundamentos: não há consolos possíveis de serem estabelecidos. Nietzsche procura, assim, escapar da crença num mundo além da “superfície” na qual se vive. Para tanto, remete-se aos gregos, afirmando que eles eram adoradores da aparência: “Esses gregos eram superficiais – por *profundidade!*” (GC, Prólogo, §4). Ser superficial “por profundidade” significa perceber que a realidade se constitui de representações de fenômenos, mas não

possui uma verdade além dessa aparência. Perceber a superfície com toda a profundidade representa a postura de artista que não procura consolar, uma vez que aprecia a realidade existente.

A oposição entre mundo real e mundo ilusório estabelecida com a metafísica corresponde ao objetivo moral de fundar uma verdade além da superfície da realidade, conservando, assim, os indivíduos sob a forma do rebanho. Sem estabelecer verdades eternas pelas quais a humanidade necessariamente deveria se encaminhar, Nietzsche pensa o homem como um espírito livre, capaz de superar as limitações às quais está sujeito. A superação de si, tema caro a Nietzsche, ocorre ao transgredir a definição moral de vida e finalidade da existência: “Todos nós temos jardins e plantações ocultas em nós; e, numa outra imagem, somos todos vulcões em crescimento, que terão sua hora de erupção” (GC, §9). A *Gaia Ciência* representa a possibilidade de superar tanto o pensamento limitado pela metafísica quanto a condição de rebanho nivelado socialmente, promovendo, por meio da perspectiva artística, tal “erupção”.

Ao renunciar diante dos imperativos da moral, Nietzsche se afasta do pensamento que busca estabelecer a finalidade da vida, procurando, também, mostrar o quanto esse modo de pensar está presente na ciência e na filosofia, notadamente quando seus defensores pretendem “enxergar o mundo com sobriedade” (GC, §57), objetividade e realismo. A sobriedade dos realistas é contraposta à embriaguez nietzschiana de enxergar o mundo sem acreditar em verdades e certezas, pois o que há, realmente, é ilusório e sem sentido. De acordo com o filósofo há somente aparência; a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, mundo verdadeiro e mundo ilusório deve ser abandonada.

Falta aqui o oposto de um mundo verdadeiro e aparente: existe apenas um mundo, e este é falso, cruel, contraditório, perverso, sem sentido... Um mundo constituído dessa forma é o verdadeiro mundo... *Precisamos da mentira* para chegar à vitória sobre essa realidade, essa ‘verdade’, ou seja, *para viver*... O fato de a mentira ser necessária para viver também pertence a esse caráter temível e questionável da existência... (*Fragmentos póstumos*, 11[415], novembro de 1887 – março de 1888, tradução: KJ)

Enxergar o mundo com a embriaguez de um poeta trágico significa aceitar que não há outro mundo senão este aparente, com toda crueldade e falta de sentido. A “mentira” necessária para não sucumbir diante dessa verdade corresponde às valorações dadas à existência. Com a arte pode-se enxergar a verdade sem aderir ao pessimismo que deprecia a vida ou às crenças consoladoras da metafísica. A perspectiva artística desafia a “lei da concordância” (GC, §76) que rege o mundo, ordenando-o entre verdadeiro e falso. Já em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* se encontra a desconfiança em relação ao conhecimento legitimado como verdadeiro. Neste escrito de 1873 Nietzsche afirma que “as verdades são ilusões, das quais se esqueceu o que são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível” (VM, §1). As verdades são metáforas, crenças que escondem o caráter arbitrário da linguagem. O mundo verdadeiro, então, é a “mentira” criada para tornar possível viver, apesar da falta de sentido que assombra a existência.

Questionar a veracidade das próprias verdades estabelecidas torna-se o principal objetivo da *Gaia Ciência*. Os realistas acusam de “insanidade” a suspeita direcionada ao mundo verdadeiro. No entanto, há mais insanidade ao estabelecer “a universalidade e obrigatoriedade de uma crença. [...] E o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma lei da concordância – não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas” (GC, §76). A metafísica, a moral, a religião e a ciência são criações humanas para se defender do niilismo, visto ser preferível a vontade de nada em relação ao absurdo da existência. Para Nietzsche estas formas de conhecer a realidade possuem critérios diferentes, mas são crenças que proporcionam segurança a seus adeptos. Trata-se de uma “*faculdade artística par excellence* do homem” (*Fragmentos póstumos*, 11[415], novembro de 1887- março de 1888, tradução: KJ); criam-se “mentiras” para produzir sentidos à realidade.

A filosofia elaborada por Nietzsche, sua *Gaia Ciência*, propõe uma outra relação com a vida, uma nova perspectiva de olhar e agir. Para tanto, deve-se conhecer a realidade sem julgamentos e preconceitos, procurando, fundamentalmente, compreender. Entretanto, a compreensão resulta de uma

valorização: ainda que procure se distanciar dos julgamentos o conhecimento obtido sempre traz algum pressuposto implícito.

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!] disse Spinoza, [...]. No entanto, que é *intelligere*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? (GC, §333)

Nietzsche acusa a tradição filosófica de defender a objetividade científica e, ao mesmo tempo, corresponder às exigências morais de sua época, realizando um pensar comprometido com a moral, que lamenta e deprecia a realidade. Para se afastar desse tipo de pensamento, Nietzsche desmascara o “pensar consciente” defendido pelos filósofos e cientistas, indicando não haver neutralidade e objetividade no conhecimento alcançado. Há uma luta interna e inconsciente de impulsos incontroláveis pelo intelecto humano, prejudicando o pensar consciente do filósofo: “Não temos nenhum órgão do *conhecer*, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente o tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie” (GC, §354). A utilidade do conhecimento também corresponde a uma crença “e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia perecemos” (GC, §354). A vontade de apreender a verdade “a todo custo” através do conhecimento filosófico e científico transforma a busca pretensamente objetiva e desinteressada em devoção a dogmas e doutrinas. Obscurecidos pela vontade de verdade, os pensadores não percebem “em que medida ainda são devotos” da crença no mundo verdadeiro (GC, §344). Porque buscam verdades irrefutáveis, alcançam apenas mentiras, ficções e metáforas, ainda que sustentadas racionalmente. A devoção à verdade faz com que o conhecimento científico e filosófico alcance um estatuto religioso.

O método da suspeita, inaugurado por Nietzsche, questiona todas as verdades instituídas, mas não propõe aderir ao niilismo conseqüente dessa descrença em relação aos significados e valores atribuídos à existência. Ao contrário, incentiva a “travessia do deserto”, por meio da transformação da realidade, devastada pela crítica nietzschiana, em outra forma de existência, superando o

pessimismo niilista e rompendo com toda atitude de negação do mundo. Nietzsche revela, então, sua principal preocupação: afugentar a possibilidade do niilismo e não se perder no deserto da desvalorização dos valores instituídos. Com isto, deseja também não se perder de si mesmo, sem dúvida o maior risco trazido pelo deserto niilista.

A nós, mais do que a mais ninguém até agora, foi permitido olhar para todos os lados, e em parte alguma se vê o fim. Sendo assim, temos um sentimento da imensa distância, mas também do imenso vazio perante nós: e a engenhosidade de todas as pessoas superiores nesse século consiste em sobrepor-se a esse terrível *sentimento do deserto*. (*Fragmentos póstumos*, 25 [13], primavera de 1884, tradução: KJ)

O “sentimento do deserto” resultante da crítica à verdade é o sintoma de que os valores morais não são suficientes para emitir considerações sobre a existência, ocasionando o imenso vazio e a perdição para a vontade de nada. Nietzsche declara que, neste deserto, “O niilismo está à porta: de onde nos chega esse hóspede, que é o mais perturbador de todos?” (*Fragmentos póstumos*, 2 [127] (2), outono de 1885 – outono de 1886, tradução: KJ). Assim, Nietzsche recebe este hóspede desafiando-o na medida em que analisa o sintoma que se esconde sob os princípios niilistas: a falta de sentido em decorrência da desvalorização dos “valores supremos”. A ausência de objetivos e respostas desestrutura, por fim, a crença nos fundamentos morais e metafísicos.

O niilismo, no entanto, apresenta uma possibilidade de superação quando recebido em seu estado extremo: “Niilismo como sinal do *poder aumentado do espírito*: como **niilismo ativo**. Ele pode ser um sinal de *força*: a força do espírito pode ter crescido de tal forma, que os objetivos até agora (‘convicções’, artigos de fé) lhe são inadequados”, promovendo a superação dos valores instituídos e a construção de novos objetivos e valorações. A outra perspectiva niilista consiste no declínio que não supera a situação da descrença absoluta: “Niilismo como *declínio e retrocesso do poder do espírito*: o **niilismo passivo**: Como um sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar cansada, *exausta*, de modo que os objetivos e valores *existentes até agora* são inadequados e não encontram mais crença” (*Fragmentos*

póstumos, 9 [35] 27, verão de 1887, tradução: KJ; grifos do próprio autor). Nietzsche aponta a decadência e a desvalorização dos valores instituídos como os sintomas deste quadro endêmico. Sintomas que também se manifestam na própria conduta humana frente à existência.

O niilismo ativo traz a possibilidade de instituir uma outra forma de valoração para a vida a partir do deserto alcançado. Em suma, o niilismo representaria uma fronteira a ser ultrapassada: “um *estado intermediário* patológico (patológica é a enorme generalização, a conclusão de que não há *sentido algum*): seja porque as forças produtivas ainda não são fortes o suficiente, seja porque a *décadence* ainda hesita e não inventou seus recursos” (*Fragmentos póstumos*, 9 [35] 27, verão de 1887, tradução: KJ). Atravessando o niilismo torna-se possível pensar novamente a vida sem depreciações; com isto, possibilita-se a construção de uma filosofia que tem como princípio a perspectiva extra-moral, fundada pelo método da suspeita.

A suspeita afasta a possibilidade de devoção a certezas e verdades metafísicas, pois, “Quanto mais desconfiança, mais filosofia” (GC, §346). Suspeitar, afinal, do pensamento que atribui oposições às coisas, visando escapar da desvalorização niilista da vida, e rir da atitude negadora do mundo: “Justamente com esse riso, porém, não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo, no desprezo à existência por nós cognoscível?” (GC, §346). A *Gaia Ciência*, então, proporciona uma espécie de “revolução copernicana”, pois abala o conhecimento sobre o qual o mundo se apoiava: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC, §374). A filosofia nietzschiana mostra que as valorizações representam perspectivas criadas e interpretações tomadas enquanto verdades eternas. No entanto, perde-se a noção de que as verdades eternas são invenções humanas, uma vez que a “origem de tudo” é desconhecida. “Assim como a linguagem é o poema originário de um povo, o mundo inteiro, sentido intuitivamente, é a poesia originária da humanidade” (*Fragmentos póstumos*, 14 [8], outono de 1881, tradução: KJ), portanto, os valores, as necessidades e as certezas são as infinitas interpretações e perspectivas desenvolvidas para compreender a existência. O mundo infinito descrito por

Nietzsche, produzido pela ação humana, além de encerrar infinitas possibilidades, traz a idéia de que a vida nasce do acaso¹⁷.

Princípio: até agora, em toda história da humanidade não houve nenhum objetivo, nenhuma diretriz secreta e racional, nenhum instinto, mas acaso, acaso, acaso – e alguns favoráveis. Estes devem ser evidenciados. Não podemos ter nenhuma falsa confiança e menos ainda seguir confiando no acaso. Na maioria dos casos, ele é um destruidor absurdo. (*Fragmentos póstumos*, 1 [63], início de 1880, tradução: KJ)

No entanto, se não há uma finalidade da existência, como defende o pensamento extra-moral, a própria noção de acaso perde o sentido. Quando se considera um mundo sem propósitos o acaso se radicaliza em direção à absoluta recusa de fundamentos que justifiquem a vida: “O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara. [...] Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?” (GC, §109). Com esta indagação Nietzsche relaciona a noção de deserto niilista e de acaso da existência à idéia da “morte de Deus” e de como existir diante da tragicidade desse acontecimento.

Na *Gaia Ciência* se encontra o episódio vivido pelo homem que, à procura de Deus, percebe, entre murmúrios e gargalhadas, que os homens que o ouviam no

¹⁷ Clément Rosset desenvolve uma filosofia trágica a partir da noção de acaso da existência, se aproximando da discussão de Nietzsche sobre o absurdo que permeia a vida. Rosset nomeia de “terrorismo filosófico” (1989, p. 14) o meio para pensar a realidade sem recorrer a fórmulas consoladoras que estabeleçam fundamentos verdadeiros. A perspectiva “terrorista” admite o “princípio de crueldade” (2002, p. 17) necessário para perceber o caráter doloroso e trágico da realidade. Sua filosofia privilegia o trágico ao afirmar a ausência de verdade e aprovar o acaso enquanto princípio norteador de seu pensamento. Segundo Rosset a palavra “acaso” se origina dos jogos de dados, ou jogos de azar, opondo-se à noção de destino, “o absolutamente necessário” (1989, pp. 85-87). O acaso representa a contingência e a arbitrariedade dos acontecimentos, além do aspecto imprevisível e incontrolável das jogadas realizadas. O acaso dissolve a idéia de destino e desperta um estado de estranheza em relação à realidade, podendo ocasionar uma situação niilista. Mas Rosset não se detém à análise do niilismo, investigando, antes, o “estado de exceção” (1989, p. 127) que concilia a “fragilidade existencial da ‘realidade humana’” (1989, p. 119), isto é, a morte enquanto situação inescapável, e o “instante cômico” (1989, p. 194), no qual se aprova o absurdo e se festeja a vida. Por fim, Rosset afirma que a filosofia trágica se inicia “no dia misterioso, tardiamente reconhecido por Nietzsche em *A origem da tragédia*, onde os Gregos confundiram numa única festa o culto dos mortos, do qual tinha nascido a tragédia, e o culto do deus que simbolizava o vinho e a embriaguez: as *Grandes Dionisíacas*, que no mesmo dia celebravam simultaneamente os jogos da vida, da morte e do acaso.” (1989, p. 198), confirmando a oposição entre o pessimismo de Sileno e a sabedoria trágica de Dioniso.

mercado não possuíam crença alguma. Constanda essa descrença, ele inicia um discurso a respeito da necessidade dos próprios homens transformarem-se em deuses para se colocarem diante do abismo aberto com a morte dessa divindade:

‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. [...] Como conseguimos beber inteiramente o mar? [...] Não vagamos como que através de um nada infinito? [...] O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem limpará este sangue? [...] A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? (GC, §125).

Não se trata unicamente de uma crítica ao cristianismo, mas ao próprio estado de niilismo no qual se encontram seus contemporâneos; estes são chamados de “últimos homens”, filhos do grande cansaço característico de seu tempo. “Matar Deus” significa destruir o que havia de sagrado no mundo. Ainda que perpassasse pelo sentido religioso, o desprezo de Nietzsche pelo niilismo não sugere a crença religiosa como consolo existencial. Nietzsche admite, quanto a isso, que não foi compreendido por seus leitores, fato que o leva a proclamar que seu pensamento é de “véspera” – ou extemporâneo: “‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, [...]. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e *no entanto eles o cometeram!*’” (GC, §125). A ausência do sagrado torna a vida um deserto, mas, ao atravessá-lo, Nietzsche desenvolve uma perspectiva com outras valorações para preencher o enorme vazio niilista¹⁸.

¹⁸ A interpretação de Martin Heidegger a respeito da frase “Deus está morto” (1996) parte da pergunta sobre a essência do niilismo e da metafísica para pensar o destino da história ocidental. Para Heidegger, a “morte de Deus” representa o declínio do mundo supra-sensível, desembocando no estágio niilista, no qual ocorre a desvalorização dos “valores supremos”. Com essa destruição se instala o estado final da metafísica, uma vez que “morreu” seu fundamento último. O nada conseqüente da ausência de valores e fundamentos traz a possibilidade de superar a decadência das verdades metafísicas. Superar significa “transvalorar” os sentidos atribuídos ao mundo e à existência, de modo a evitar substituir com novas doutrinas o lugar deixado por Deus. Deve-se atravessar completamente o niilismo, por meio da força que enfrenta o perigo para alcançar a salvação. Esta força consiste na vontade de poder: princípio para a instauração de valores correspondentes a uma vida plena. O declínio da metafísica tradicional ocasiona a decadência da noção de sujeito autoconsciente, assim, a transvaloração implica uma nova conduta diante da realidade, desempenhada pela sentença do eterno retorno do mesmo. Desse modo, ocorre a transformação do homem em busca de assumir o domínio da terra. No entanto, transformar-se em super-homem não supõe ocupar o lugar divino; interessa estabelecer um novo “sol” para o horizonte, que ilumine o “mar”

A perspectiva que nasce da “morte de Deus” se baseia na sabedoria trágica dos gregos antigos, considerada um horizonte a ser novamente alcançado. O aprendizado trágico a respeito da imposição do destino, aspecto considerado indispensável para aceitar e afirmar a vida, tem como contrapeso a liberdade diante dos atos, que torna mais significativa a assunção do destino. Assim, os indivíduos conciliavam liberdade e destino, sem a submissão à vontade divina, como ocorre na doutrina judaico-cristã. A visão mítica do politeísmo grego exaltava o agir heróico dos deuses, tornando-se “o inestimável exercício prévio para a justificação do amor-próprio e da soberania do indivíduo: a liberdade que se concedia a um deus, relativamente aos outros deuses, terminou por ser dada a si mesmo, em relação a leis, costumes e vizinhos” (GC, §143). Renunciar à crença em Deus levaria à transformação do homem em deus, no sentido de um ser elevado, pois, segundo Nietzsche, “talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar*” (GC, §285). Dito isso, pode-se afirmar que a idéia de superação se relaciona diretamente à “morte de Deus”. A “grandeza desse ato” possibilita aos homens se libertarem de uma existência que impede a plena realização de seus destinos. Da “morte de Deus” nasceria um novo homem, elevado e livre. Nietzsche considera esta liberdade dos gregos trágicos diante de seus atos e em relação aos seus deuses a única forma possível de superação e redenção, no sentido oposto ao estabelecido pela moral judaico-cristã. Os valores encenados nas tragédias gregas se transformam em parâmetros e referenciais teóricos para a filosofia nietzschiana.

2.3 O pessimismo dionisíaco

Aceitar o destino e afirmar a vida são as duas premissas trágicas do que Nietzsche define por *amor fati*: “aprender a ver como belo aquilo que é necessário

tragado pelo deserto niilista. Heidegger considera a arte a essência das novas perspectivas valorizadas através da vontade de poder. A transvaloração, por fim, opõe a perspectiva artística ao império da técnica; a primeira permite o advento do super-homem e a última representa a incapacidade de “buscar Deus”, porque se prende a valores racionais que impedem vislumbrar um outro horizonte possível.

nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! [...] Que a minha única negação seja *desviar o olhar!*" (GC, §276). O desvio do olhar permite escapar da atitude pessimista diante daquilo que é "necessário" na vida. A afirmação do mundo torna-se uma obra de arte, na medida em que transforma em belo tudo que inevitavelmente existe.

A sentença do *amor fati* pode ser percebida em outras passagens da obra de Nietzsche, uma vez que sua filosofia considera a arte o meio para compreender a realidade sem juízos morais, possibilitando a aceitação plena do mundo, isto é, afirmá-lo artisticamente. Além da perspectiva artística o *amor fati* proporciona uma relação com o destino que se aproxima da consideração trágica: "todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente no *melhor possível!*" (GC, §277). Esta declaração, bastante controversa, por aparentar uma adesão ao fatalismo, deve ser lida como uma nova forma de agir, que, heroicamente, aceita a realidade vivida. O agir humano é definido como "uma harmonia que soa bem demais para que usemos atribuí-la a nós mesmos", pois as ações não partem de decisões livres do sujeito, uma vez que são limitadas pelo acaso e pelo destino: "De fato, aqui e ali alguém toca conosco – o querido acaso: ele eventualmente guia a nossa mão, e a mais sábia providência não poderia conceber música mais bela do que a que então consegue com esta nossa tola mão" (GC, §277). Aceitar a intervenção do acaso permite "amar o destino".

O desejo nietzschiano de transformar em belo tudo que inevitavelmente existe, tal como atua o impulso apolíneo, reformula a definição de arte desenvolvida em *O Nascimento da Tragédia*. Aprender com os artistas a atribuir beleza à realidade permite escapar do pessimismo e da moral negadora do mundo. Nietzsche desenvolve uma nova perspectiva para enxergar "as coisas de soslaio e como que em recorte", superando até mesmo a visão dos artistas: "Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas" (GC, §299). Portanto, a perspectiva artística parte do seguinte princípio filosófico: o mundo é aparência, que deve ser pensada com profundidade.

Nietzsche se apropria, então, dos parâmetros da arte com o objetivo de estabelecer os princípios de sua filosofia.

Em *O Nascimento da Tragédia* o efeito trágico conduzia os indivíduos para o Uno-primordial, através do êxtase dionisíaco, rompendo com o princípio de individuação apolíneo. O indivíduo experimentava o sentimento de eternidade por meio do espetáculo trágico, sentindo-se parte da essência do mundo. A vida eterna do Uno-primordial promovia o consolo metafísico, aliviando o sofrimento despertado pela realidade existente. O alívio e o prazer proporcionados pela arte trágica se confrontavam com as dolorosas desventuras da vida cotidiana, na qual havia o risco de sucumbir ao pessimismo de Sileno. Na perspectiva artística elaborada na *Gaia Ciência* a arte ensina a “estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também a arte de olhar a si mesmo como herói” (GC, §78). Assim, a obra de arte desce do palco e se encontra em cada aspecto da vida. Ao ampliar a consideração sobre a arte Nietzsche elogia a “boa vontade de aparência” artística, por tornar suportável viver: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (GC, §107). A arte se encontra entre os “valores supremos” necessários para se colocar diante do vazio deixado pela “morte de Deus”, permitindo a travessia completa do niilismo e o abandono definitivo da metafísica.

A suspeita direcionada ao pensamento metafísico em relação aos conceitos coisa-em-si e fenômeno encontra na arte o critério para ver a ilusão como bela e necessária. A perspectiva artística é considerada “zombeteira”: ela ri da crença na verdade além das aparências, da mesma forma que a arte trágica ensina a verdade por meio da representação. “A arte e nada além da arte. Ela é quem possibilita a vida em grande medida, é quem induz à vida, o grande estimulante da vida...” (*Fragmentos póstumos*, 11 [415], novembro de 1887 – março de 1888, tradução: KJ). A arte apresenta o princípio de que certa forma de ilusão é imprescindível para a existência. Nietzsche embasa seu pensamento trágico a partir da consideração sobre o caráter ficcional de cada proposição científica, moral ou filosófica. Ao definir a arte

enquanto referencial teórico de sua filosofia, Nietzsche opõe vontade de verdade e vontade de aparência.

A vontade de aparência, de ilusão, de engano, de devir e de mudança é mais profunda, mais 'metafísica' do que a vontade de verdade, de realidade, de ser: o prazer é mais originário do que a dor; esta última é, por si só, apenas a consequência de uma vontade de prazer (de criar, de formar, de arruinar, de destruir) e, em sua forma mais elevada, uma *espécie de prazer...* (*Fragmentos póstumos*, 14[18] III, primavera de 1888, tradução: KJ)

Nietzsche abandona a verdade metafísica e institui o método da suspeita, inspirado na vontade de aparência artística. Apesar de não fundar um sistema, atribui critérios de valorações para avaliar os valores estimados, que designam os sentidos da realidade, de modo a criar outros valores e perspectivas: "O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!" (GC, §301). Ao transvalorar e recriar sentidos a filosofia nietzschiana se distancia das velhas tábuas de valores, afrontando, também, as verdades eternas da moral.

A filosofia nietzschiana da transvaloração declara, com o *amor fati*, que não se deve fazer "guerra ao que é feio", evitando acusar até mesmo "os acusadores". A única postura possível desse método se expressa no ato de "desviar o olhar" sem negar a realidade, visando atribuir outros valores que permitam "ver como belo aquilo que é necessário nas coisas". Não querer corrigir o mundo e não impor nenhum "dever-ser" aos homens são as novas tábuas de valores de Nietzsche, visando incitar à ação, e, sobretudo, à superação: "Não lutemos em combate direto! – toda repreensão, punição e desejo de melhorar outros equivale a isso. Mas elevemos tanto mais a nós mesmos!" (GC, §321). Evitar o combate direto permite a superação das doutrinas prescritivas, tal como o imperativo categórico kantiano, uma vez que Nietzsche "desvia o olhar" diante de fórmulas éticas e morais. Desviar o olhar e decidir pela aceitação do próprio destino pressupõe não combater a realidade do mundo existente.

Você admira o imperativo categórico em você? Essa 'firmeza' do que é chamado seu juízo moral? Essa 'incondicionalidade' do sentimento de que 'nisto todos têm de julgar como eu? Admire antes o seu egoísmo nisso! E a cegueira, estreiteza e modéstia do seu egoísmo! Pois

egoísmo é sentir o próprio juízo como uma lei universal; [...] porque mostra que você ainda não descobriu a si mesmo, ainda não criou para si um ideal próprio, bastante próprio – pois ele não poderia jamais ser o de um outro, e muito menos o de todos, todos! (GC, §335)

Percebe-se, então, que Nietzsche se preocupa por definir uma conduta que rompa com a padronização da moral e da universalidade dos juízos morais. Rompendo, ainda, com o conhecimento que se baseia em julgamentos e preconceitos para se legitimar. A transvaloração, ao contrário, transforma a relação do indivíduo com a existência: “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!” (GC, §335). Nietzsche encoraja o homem a se apropriar da própria existência e fazer da vida uma obra, no sentido artístico e trágico do termo. Ao tornar bela a realidade, apesar de seus aspectos cruéis e indesejáveis, e aceitar o destino, Nietzsche prepara seus leitores para enfrentar a sentença do eterno retorno. Este exige que se afirme plenamente um único instante vivido, para perceber, com o *amor fati*, o que há de belo na vida.

Se o *amor fati* consolida a trágica aceitação do destino, o eterno retorno sustenta o trágico ensinamento nietzschiano a respeito da vida efêmera e, ao mesmo tempo, eterna. O “maior dos pesos” consiste na possibilidade de presenciar infinitas vezes o mesmo instante, sem lutar contra o passado, destituindo-se de ressentimento e de desejo de vingança em relação ao tempo irreversível dos acontecimentos. Na voz de um “demônio” tal “maldição” é lançada em forma de ameaça que proclama o trágico peso mais pesado:

‘Esta vida, como você a está vivendo e já vive, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, [...]’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão de tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (GC, §341)

Deste modo, o Livro IV da *Gaia Ciência* se inicia com a máxima do *amor fati* e, após a sentença do eterno retorno, declara: *Incipit tragoedia* [A tragédia começa]. Este

aforismo final descreve o declínio de Zaratustra, ao descer das montanhas nas quais viveu por dez anos de solidão. Portanto, são elementos trágicos os alicerces desses dois enunciados de Nietzsche. A crítica a *O Nascimento da Tragédia* deve-se ao abandono de outros referenciais teóricos. Contudo, o autor não abandona o tema do trágico ao declarar que “algumas coisas” deveriam ser “esquecidas” deste seu primeiro livro, pois a tragicidade aparece sob fórmulas essencialmente análogas no decorrer de sua filosofia, indicando a pertinência da análise da tragédia para a formulação do pensamento trágico nietzschiano.

O eterno retorno é a tese mais controversa de Nietzsche, devido aos sentidos cosmológicos, éticos e trágicos derivados desse pensamento abissal. De fato, confrontar um abismo ilustra adequadamente o impacto do eterno retorno e suas conseqüências. Pode-se, contudo, sucumbir ao abismo ou atravessá-lo. Mas em nenhuma das condutas se escapa da magnitude desta sentença. A interpretação seguida nesta pesquisa procura elucidar o caráter de proposição ou suposição do eterno retorno, evitando considerá-lo uma doutrina a ser seguida.

Gilles Deleuze considera o segredo essencial do eterno retorno seu aspecto “seletivo” (1983, p. 37). Para Deleuze a proposição nietzschiana se afasta da noção de retorno cíclico: “retorno do todo, do mesmo, ou ao mesmo”. O eterno retorno é seletivo porque impõe uma postura afirmativa da vontade e do pensamento, constituindo uma lei em direção à autonomia da vontade, purificada da moral, que assume os acontecimentos como decisões e expulsa os elementos negativos, impedindo que retornem. Trata-se de uma repetição que seleciona apenas as condutas afirmativas, com as quais se suporta o peso do retorno, possibilitando a travessia do abismo confrontado. No entanto, a seleção diante do passado vivido pode indicar um sentimento de vingança contra o tempo, causando ressentimento em relação aos acontecimentos experimentados. Assim, a interpretação de Deleuze contraria o sentido pleno do *amor fati*, o desejo de ver como bela a totalidade da

existência, sem combater a realidade, somente desviando o olhar, mas sempre afirmando o destino, aceitando a irreversibilidade do tempo e das ações vividas¹⁹.

A interpretação de Martin Heidegger para o eterno retorno afirma que se trata do “retorno do mesmo”, conciliado à força da vontade de poder, conforme se discutiu a respeito da frase “Deus está morto” (1996). O eterno retorno corresponde ao modo de existir assumido pelo ente, enquanto a vontade de poder se constitui como essência do ser. O eterno retorno expressa a afirmação absolutamente trágica da existência porque aceita o destino, tal como se viveu. Para Nuno Nabais trata-se de uma nova relação com o tempo, realizada pela vontade que atua sem culpa ou arrependimento, uma vez que nenhuma punição permite desfazer uma ação já desempenhada; o eterno retorno funda um “imperativo estético” (1997, p. 205), por sua imposição consistir em transformar o próprio viver em obra de arte, a ser eternamente admirada, sem desejar alterar o que se fez.

Com o eterno retorno percebe-se a intrincada relação entre a existência individual e a realidade existente, no sentido de que ambas retornam eternamente, e são aspectos inseparáveis que compõem o mundo. A interpretação de Scarlett Marton afirma que o eterno retorno ocasiona o destronamento do homem em relação à antiga concepção racionalista sobre o domínio da vida; assim, a sentença traz mais do que um “imperativo ético”, tampouco se reduz a uma “tese cosmológica”, mas afronta a doutrina da subjetividade, que distinguia e separava mundo e homem, ao estabelecer que, por meio do eterno retorno, o homem torna-se “parte do mundo” (2001, p. 118), podendo criá-lo segundo sua perspectiva.

A declaração sobre assumir o *amor fati*, em decorrência do eterno retorno, enquanto modo artístico de se olhar o mundo, ressurgiu em *Ecce Homo*, 1888, quando Nietzsche começa a sua própria redenção diante de seu passado. Nietzsche afirma plenamente tudo o que foi vivido, sem lamentações sobre a irreversível passagem do tempo, uma vez que o passado (acaso) torna-se destino

¹⁹ Cabe, aqui, atribuir esta idéia à interpretação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2005), segundo a qual Deleuze seria “infiel ao espírito e à letra de Nietzsche” (2005, p. 278), embora a relação entre o trágico e a afirmação plena do eterno retorno, assumida com o *amor fati*, seja própria desta pesquisa de dissertação a respeito da perspectiva trágica nietzschiana.

(necessidade). Assim, pode declarar: “o necessário não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima” (EH, “O Caso Wagner”, §4). Devido a esta referência final ao *amor fati* percebe-se a aceitação absoluta do retorno dos acontecimentos vividos, desde que, ao viver, mantenha-se uma postura afirmativa diante da vida, pois, se há uma seleção intrínseca ao eterno retorno, como afirma Deleuze, ela ocorreria por meio do agir dionisíaco, aquele que celebra a existência, apesar dos infortúnios imprevisíveis e da morte inevitável. No entanto, as sentenças do *amor fati* e do eterno retorno também são colocadas para os “reativos” e pessimistas, desafiando a relação que estabeleceram com a vida. No instante da aceitação, de dizer “sim” à eternidade, deve-se arcar, definitivamente, com o peso do passado.

Minha natureza mais íntima me ensina que tudo necessário, visto do alto e no sentido de uma grande economia, é também vantajoso em si – deve-se não apenas suportá-lo, deve-se amá-lo... *Amor fati* [amor ao destino]: eis minha natureza mais íntima. (NW, Epílogo, §1).

Através da assunção do destino Nietzsche afirma retrospectivamente todos os acontecimentos vividos e acolhe plenamente a sentença do eterno retorno: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...*” (EH, “Por que sou tão inteligente”, §10). A afirmação do passado, diante da sentença de que tudo retorna, torna inescapável a fórmula da aceitação: uma vez que tudo retorna a única forma de amenizar o peso da eternidade seria amando o próprio destino. Como consequência deste critério para “a grandeza no homem” o eterno retorno se consolida como critério para a grandeza na vida, superando toda a herança moral e metafísica do ressentimento pessimista.

O rompimento de Nietzsche com Schopenhauer pode ser entendido por meio da afirmação trágica do *amor fati* e do eterno retorno, enquanto contraposições ao conceito de negação da vontade. Assim, o objetivo da *Gaia Ciência* também é se contrapor aos seguintes aspectos da filosofia schopenhaueriana: 1) “a indemonstrável teoria de uma *vontade única*” – vontade de vida; 2) a negação do indivíduo – idéia de unidade dos seres; 3) a exaltação do gênio; 4) o princípio da

individuação como fonte de toda moralidade; 5) “afirmações tais como ‘A morte é realmente o objetivo da existência’” (GC, §99). Nietzsche considera a filosofia de Schopenhauer adepta ao pessimismo, devido ao domínio da vontade que renuncia diante da finitude da vida. O pessimismo de Schopenhauer também contagiou o músico Richard Wagner, “o mais famoso dos schopenhauerianos vivos” (GC, §99). Nietzsche começa a perceber indícios da influência de Schopenhauer sobre Wagner em relação ao ideal ascético impregnado de ressentimento, segundo o qual o homem carrega a culpa de existir; a vida se transforma em fardo, somente aliviado com a morte.

Apesar de sua discordância em relação ao pessimismo schopenhaueriano, Nietzsche reconhece que “Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo da sua hostilidade a Hegel” (GC, §357). Schopenhauer considera a “profanidade da existência” um dado inegável da realidade. Sua filosofia se constitui como “exceção”, pois não representaria um filósofo alemão e sim um “filósofo pessimista”, como “bom europeu” – ressalta Nietzsche. Schopenhauer colocou em questão a interpretação cristã da existência; questionou não apenas o “sentido”, mas a possibilidade de haver “algum sentido” para a vida, ao contrário dos outros alemães, que retardaram a “vitória do ateísmo”. A resposta de Schopenhauer, contudo, se apegaria novamente a “perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença se *renunciara* juntamente com a fé em Deus...” (GC, §357). O pessimismo da filosofia schopenhaueriana seduz Nietzsche no primeiro momento de sua obra, embora se constitua, por fim, como razão da discordância e do rompimento com Schopenhauer e Wagner.

Percebe-se uma nova apropriação do pessimismo por Nietzsche no aforismo “O que é romantismo?” (GC, §370), no qual Nietzsche declara que, de início, se lançou “sobre esse mundo moderno com alguns grossos erros e superestimações, e em todo caso com *esperanças*”. O caráter de “confissão” desta frase se aproxima das suas declarações autocríticas, especialmente no que diz respeito a esclarecer sua relação com os consagrados pessimistas Wagner e Schopenhauer. Nietzsche escreve como se denunciasse a si mesmo, como uma retratação para deixar de “testamento” aos futuros leitores.

O “pessimismo filosófico do século XIX”, segundo Nietzsche, reflete um sintoma da “mais elevada força de pensamento”: o conhecimento trágico. A partir da pergunta sobre o romantismo predominante no período analisado, correlato do pessimismo, duas perspectivas são discutidas: pessimismo romântico e dionisíaco. Cada termo define visões opostas: do empobrecimento de vida e da abundância de vida, que influenciam a arte e a filosofia, tomadas enquanto “remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores”. Apesar de sugerir uma remissão ao consolo metafísico, os aspectos de “remédio e socorro” da filosofia e da arte não procuram consolar através do sofrimento. Os sofredores da plenitude e abundância de vida transformam “todo deserto em exuberante pomar”, devido ao “excedente de forças geradoras, fertilizadoras”, atuando a favor da arte dionisíaca e da “compreensão trágica da vida”, aquela capaz de afirmar plenamente o próprio existir.

Os que sofrem de empobrecimento de vida e decadência, sucumbindo ao pessimismo romântico, apegam-se a um deus que traga a redenção, e ao “otimismo” lógico da “compreensibilidade conceitual da existência”, buscando fundamentos para suportar a torturante dor de viver entre as incertezas do destino. Schopenhauer e Wagner retratam o romantismo do empobrecimento de vida porque imprimem em suas obras a marca do sofrimento, da vingança contra o mundo existente. Com a crítica ao pessimismo romântico, Nietzsche denuncia o idealismo dos filósofos que negam o mundo exterior, e desconfiam dos sentidos da mesma forma que Ulisses se precaveu contra o canto das sereias, colocando cera no ouvido de seus remadores e se amarrando no mastro do navio. Os idealistas pensavam que “um verdadeiro filósofo não escutava mais a vida, na medida em que esta é música, ele *negava* a música da vida – trata-se de uma velha superstição filosófica, a de que toda música é música de sereias” (GC, §372). O pessimismo dionisíaco propõe reverter o dogmatismo filosófico em que se nega a “música da vida”, a beleza da realidade, com todos os desencantos existentes.

Em *Nietzsche contra Wagner* – obra elaborada a partir de capítulos de seus escritos anteriores, em 1888 – ressurgem a crítica ao pessimismo romântico desempenhado pelos seus antípodas Schopenhauer e Wagner. Com pequenas

diferenças em relação ao texto do aforismo 370 da *Gaia Ciência*, Nietzsche descreve os dois tipos de sofredores despertados por toda arte e toda filosofia, se tomadas como “remédio e socorro da vida em crescimento ou em declínio” (NW, “Nós, antípodas”). Nietzsche afirma que seus antípodas transformam o sofrimento causado pelo empobrecimento de vida em “Vingança sobre a vida mesma”. A existência enquanto castigo e pesado fardo ocasiona a “Ausência de si’ – o princípio-*décadence*, a vontade de fim, tanto na arte como na moral.” (NW, “Nós, antípodas”). A decadência do pessimismo romântico desempenhado por Wagner e Schopenhauer torna-se o sintoma a ser combatido pela filosofia dionisíaca de Nietzsche.

O pessimismo dionisíaco, oposto ao pessimismo romântico, incorpora o impulso de afirmação e criação artística: a arte dionisíaca, do “desejo de *destruição*, de mudança, do novo”; a força de Dioniso volta-se para “expressão da energia abundante, preche de futuro” (GC, §370). Nietzsche anuncia o pessimismo dionisíaco admitindo que se trata de um pessimismo do futuro, ainda em gestação. Embora o termo usado por Nietzsche seja pessimismo, percebe-se a influência da análise do trágico desenvolvida após *O Nascimento da Tragédia*. A sabedoria pessimista defendida por Sileno considerava a existência a maior maldição imposta ao indivíduo, restando a morte como alívio para solucionar o sofrimento de existir; Dioniso subverte as sentenças pessimistas, celebrando, no mesmo culto, a morte e a vida, livrando o indivíduo de carregar um pesado fardo. Na *Gaia Ciência* nasce uma perspectiva, seguramente inusitada, a partir do encontro entre pessimismo e dionisíaco, união anteriormente impossível, uma vez que definiam perspectivas antagônicas. No início desta pesquisa (Capítulo I; 1.2 A suspeita) se apresentou a idéia de reformulação do impulso dionisíaco e a formulação de um sentido trágico para o pessimismo, relacionado ao dizer “sim” ao destino (*amor fati*). Dioniso ressurgiu provocando um “renascimento” do trágico na filosofia nietzschiana. Mas, cabe ressaltar, o êxtase dionisíaco do Uno-primordial é transmutado em impulso criador artístico, essencialmente afirmativo e embriagante, sem intervenção do princípio apolíneo. A unidade entre pessimismo e dionisíaco pode ser compreendida, então, a partir da reformulação do conceito de pessimismo.

O sentido trágico atribuído ao pessimismo dionisiaco se fortalece em direção ao “novo caminho para o ‘sim’”, declaração que apresenta uma nova concepção de pessimismo, relacionada à busca pela compreensão da realidade a partir da pergunta: “Quanta ‘verdade’ um espírito suporta e ousa?” (*Fragments póstumos*, 10 [3] (138), “Meu novo caminho para o ‘sim’”, verão de 1887, tradução: KJ). A visão dionisiaca do mundo dispensa o efeito apolíneo como contrapeso, uma vez que Apolo se encontra implícito na revitalização de Dioniso, segundo a discussão do capítulo 1.2; mas surge um antagonista fundamental a ser combatido: o Crucificado. De acordo com Deleuze (1983), a dualidade Apolo-Dioniso confronta, em *O Nascimento da Tragédia*, as valorações de Sócrates, por seu racionalismo e otimismo lógico. No entanto, esta oposição se desfaz quando Nietzsche percebe a moral cristã como sua adversária e modifica a aliança entre apolíneo e dionisiaco, para intensificar o impulso de Dioniso.

O homem trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para isso; o cristão nega ainda a sorte mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante, para em cada forma ainda sofrer com a vida. O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela: - o Dioniso cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição. (*Fragments póstumos*, §1052, 1884-1888, tradução: RRTF)

O Crucificado representa o sofrimento através de uma condenação, que, por fim, alcança a eternidade; ao contrário do sofrimento de Dioniso, também símbolo do martírio, mas seu aniquilamento traz a promessa de um eterno retorno, da morte ao renascimento. O homem trágico inspira-se em Dioniso, afirmando a vida e seu eterno retorno; o cristão anseia por uma vida eterna além do mundo existente, à espera de redenção. O pessimismo dionisiaco do homem trágico representa a possibilidade de superação, no sentido de trazer ao mundo um novo sentido para existência.

A filosofia de Nietzsche atravessa o niilismo e alcança a fórmula fundamental para superar o grande cansaço estabelecido: o supremo estado de afirmar a vida, aceitando seu retorno, sem, contudo, vingar-se do tempo. Segundo Nuno Nabais (1997) a conseqüência dessa formulação trágica se encontra no “domínio utópico da teoria nietzschiana do niilismo” (1997, p. 254), uma vez que se torna impossível

antecipar a recepção da fórmula suprema do dizer “sim” plenamente ao mundo e à repetição de todos os acontecimentos. Se o homem enfrentará o próprio abismo, tornando-se “ponte” para o super-homem, intensificando sua vontade de poder na medida em que afirma e aceita a vida, dionisiacamente, Nietzsche não se propõe a responder, mas empenha-se por trazer à cena tais possibilidades.

Ainda que sua voz precisasse ressoar no futuro, Nietzsche assume a esperança pela realização do pessimismo dionisíaco, esperando de seus leitores o compromisso de realizá-lo. Nietzsche dedica a sua *gaya scienza* aos “filhos do futuro”, “sem-pátria”, por se identificar com eles em relação ao sentimento de se sentir “exilado” em sua pátria: “como *poderíamos* nos sentir em casa neste presente?” (GC, §377). O filósofo trágico se afasta dos “homens modernos”, com seus nacionalismos e pretensões humanitárias, unindo-se aos que preferem viver “‘extemporaneamente’, em séculos passados ou vindouros” (GC, §377). Os filhos do futuro, sem-pátria, são também espíritos livres: andarilhos e errantes sem destino. Nietzsche descreve esses homens extemporâneos tomando o exemplo do andarilho que abandona a própria cidade para medir as suas torres, observando-as de longe (GC, §380). O mesmo deve ser feito para olhar e de fato enxergar os preconceitos morais: tomar uma distância adequada antes de avaliar, “se não quisermos que [nossas reflexões] sejam preconceitos sobre preconceitos, [elas] pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar” (GC, §380). O critério para realização deste vôo é a leveza de cada ser empenhado em sobrevoar além da moral. A filosofia nietzschiana alcança a leveza dos espíritos livres, capaz de superar o peso exercido pela moralidade européia nos homens modernos de seu tempo.

Interessa, portanto, criar valores que superem o niilismo e instaurem outra valoração: “Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora” (GC, §382). Para Nietzsche há “uma terra ainda desconhecida” onde esses náufragos e argonautas possam encontrar “um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino”, de tal

maneira que o homem atual se torne insuficiente para saciar suas novas aspirações. Trata-se de um ideal de “bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano” possível de superar a moralidade existente, para se conseguir a “grande seriedade”, permitindo que “a tragédia *comece*” (CG, §382). Nietzsche anuncia que a tragédia começa (*Incipit tragoedia*) ao apresentar a descida de Zaratustra das montanhas para reencontrar os homens de sua terra. Esperar pelo avanço do ponteiro para o começo da tragédia proclama a mudança dos velhos hábitos da tradição e da moral, procurando um novo rumo, para que outros ideais avancem.

A *Gaia Ciência* simboliza o momento jubiloso da filosofia nietzschiana, como se afirmou inicialmente, designando como proceder para avançar em direção a uma valoração que percorra o deserto niilista sem sucumbir à vontade de nada. Assim, Nietzsche transforma sua filosofia em obra de arte: “Já houve instante melhor para estar alegre? Quem nos cantará uma canção, uma canção matinal, tão solar, tão leve, tão alada que *não* afugente os grilos – que antes convide a cantar e dançar aos grilos também?” (GC, §383), são indagações dos espíritos aclamados em seu próprio livro. Referindo-se a Nietzsche como “senhor Eremita e Músico do Futuro”, chamam-no para que entoe outros cantos, “mais agradáveis e plenos de alegria”. O filósofo dionisíaco aceita o desafio e promete corresponder ao chamado: “o que ouvirão é algo novo, pelo menos; e se não o compreendem, se entendem mal o *cantor*, que importa isso? [...]. Mais claramente poderão ouvir sua música e seu modo de tocar, e ao som de sua flauta poderão também melhor – dançar. É o que *querem?*...” (GC, §383) – eis, então, sua interrogação final. Assim começa Zaratustra: um canto novo, uma nova melodia.

Nietzsche se dedica a *Assim Falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém, 1883-5, obra iniciada no mesmo período em que escreveu a parte final da *Gaia Ciência*. O objetivo de realizar definitivamente uma transvaloração na filosofia tradicional se consagra nesta obra singular. Todo o pensamento trágico desenvolvido nos escritos precedentes assume a forma de uma tragédia, personificada por Zaratustra, desde seu ocaso à superação, passando por inumeráveis “derrotas vitoriosas”. O aprendizado essencial de cada situação vivida pelo herói Zaratustra se encontra na superação de si, trazida por sua idéia de redenção. De acordo com

Roberto Machado (1999), Zaratustra representa o herói trágico enfrentando o declínio, sob a forma do niilismo, e a superação de si mesmo, ao se redimir diante do destino, afirmando a vida, “sem introduzir oposição de valores, afirmando poeticamente seu eterno retorno” (1999, p. 29). *Amor fati* e eterno retorno são as premissas trágicas da nova sabedoria trazida por Nietzsche, aprendida com Dioniso e encenada por Zaratustra, em sua saga trágica de superações e declínios.

Zaratustra, embora não seja bem compreendido, insiste que novos valores devem ser escritos em novas tábuas, para que a vontade de superação liberte aqueles que são vítimas do grande cansaço predominante de sua época. A libertação supõe uma transvaloração dos antigos valores, transmutando-os em vontade de poder, de modo a fazer com que surja outro sentido atribuído ao existir. Assim, as primeiras palavras de Zaratustra tratam da superação: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado*” (ZA, Prólogo, §3). Nietzsche define o homem como passagem e travessia para a realização do super-homem. No entanto, este “presente” de Zaratustra para a humanidade traz um outro peso a ser sustentado pelo homem, após a “morte de Deus”. O peso da redenção do próprio passado. Assumir cada instante vivido permite atravessar o deserto niilista e buscar uma vida que não se submete mais aos deuses, à moral e ao pensamento metafísico.

Foi ainda lá [entre os homens] que recolhi, no caminho, a palavra ‘super-homem’ e a convicção de que o homem é algo que deve ser superado – de que o homem é uma ponte e não um ponto de chegada e que lhe cabe dizer-se feliz do seu meio-dia e crepúsculo como caminho para novas auroras. (ZA, III, “De velhas e novas tábuas”, §3)

Construir por si mesmo o “caminho para novas auroras”, a ser percorrido sem a vontade de vingança em relação ao passado e ao tempo, e redimir-se das próprias ações significa ser livre diante do próprio destino. A redenção trata da afirmação do destino, retomando a problemática fundamental da tragédia. Torna-se necessário ao homem aprender a assumir sua existência, como ensina Zaratustra. A questão fundamental consiste em descobrir-se a si mesmo, construir o próprio caminho pelo qual seguir. No entanto, diz Nietzsche, “O homem é difícil de descobrir e, mais difícil

que tudo, descobrir-se ele a si mesmo; muitas vezes, mente o espírito a respeito da alma” (ZA, III, “Do espírito de gravidade”, §2). Buscar a própria obra implica saber traçar o próprio caminho, sem esperar que o destino encaminhe o percurso, pois, “somente quem sabe para onde vai sabe, também, que vento é bom e favorável à sua navegação” (ZA, IV, “A sombra”). No entanto, Zaratustra constata o desprezo de seus ouvintes em relação ao ato de fazer de si uma obra, superando a própria existência para tornar o super-homem o sentido da terra. São os últimos homens, cansados da própria vida e devotos da vontade de nada, que preferem permanecer perdidos em meio ao deserto niilista.

Perder o rumo, diante do cansaço da busca, reflete a dificuldade gerada pelo trágico ensinamento de Zaratustra: “Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a todo sofrimento” (ZA, IV, “O canto ébrio”, §10). Os últimos homens não despertam do estado niilista porque não assumem o eterno retorno, tampouco afirmam plenamente a vida. Zaratustra discursa também para os “homens superiores”, ensinando o super-homem (ZA, IV, “Do homem superior”) No entanto, esses homens são devotos do animal que diz sempre “sim” (ZA, III, “Do espírito de gravidade”, §2; IV, “O despertar”, §2; IV, “A festa do burro”, §1). A devoção desses homens a um deus (burro) que aceita qualquer aspecto do mundo afronta a aceitação proposta por Nietzsche através do *amor fati*. Haveria, então, um critério para se afirmar e aceitar a vida? Zaratustra ensina que o critério para se dizer “sim” está na transposição do céu à terra, uma vez que “o reino do céu” não é mais o destino dos homens, pois a superação implica tornar o super-homem o sentido da terra. Héber-Suffrin ressalta a indignação de Zaratustra diante do culto ao asno realizado pelos homens que o acompanhavam. O “sim” ensinado por Nietzsche “não é do burro que assume, é do super-homem que cria” (1999, p. 139), falta aos homens desempenharem a coragem necessária para se defrontar com o eterno retorno, celebrando o amor ao destino. O agir afirmativo, enfim, implica em conciliar o “dizer sim” do “fazer não” (EH, “Por que sou um destino”, §2), relacionados à superação redentora, proporcionando a criação de si mesmo como uma obra. A vontade de poder provoca a transformação da vontade niilista, desempenhada pelo

homem reativo (moral dos escravos), em vontade ativa, que se expande e se intensifica em cada superação.

A combinação entre *amor fati* e eterno retorno completa-se com a “redenção” ensinada por Zaratustra: “Redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ num ‘Assim eu o quis!’ – somente a isto eu chamaria redenção!” (ZA, II, “Da redenção”). Redimir-se do acaso e transformar todos os acontecimentos em atos da vontade, assim, a vontade não pode querer se vingar do tempo, desejando modificar o irreversível: “Não pode a vontade querer para trás; não poder partir o tempo e o desejo do tempo – é esta a mais solitária angústia da vontade...” (ZA, II, “Da redenção”). Por fim, redimir o ressentimento em relação ao passado requer uma atitude criadora poética: “juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso”, buscando decifrar a unidade que compõe a vida.

A redenção se constitui como “ponte” necessária para passar ao super-homem, segundo a reflexão de Heidegger (2001). Zaratustra, mestre do eterno retorno do igual e do super-homem, ensina a redenção do espírito vingativo contra a passagem do tempo. A vontade não pode desafiar a transitoriedade temporal. Assim, a vingança fundamental questionada por Nietzsche, segundo Heidegger, ocorre através da valorização dos “ideais supratemporais como absolutos”, depreciando o temporal como “não-ente, não real” (2001, p. 101). Redimir significa transvalorar o conceito de tempo através da noção de eterno retorno do igual. A vontade de poder substitui a vontade de vingança, permitindo o nascimento do super-homem.

O destino enquanto obra de um poder e querer criadores dos acontecimentos permite que se faça da vida uma obra artística – esta seria a única busca digna de ser desejada. A busca pela construção da própria obra confronta as doutrinas que buscam a felicidade, ou que lamentam os sofrimentos indissociáveis à vida: “‘Que importa a felicidade!’ – Há muito que não visio à felicidade; visio à minha obra” (ZA, IV, “O sacrifício do mel”), assim responde Zaratustra aos que perguntam sobre os objetivos de sua saga, evitando a formação de uma doutrina e de um novo culto para substituir a religião e os valores esgotados com a “morte de Deus”.

Zaratustra também ensina aos seus poucos ouvintes e seguidores que o ato de se redimir não acontece através de um deus redentor. Ao contrário, se realiza individualmente, a partir da coragem para se apropriar de si mesmo: “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, III, “Da visão e do enigma”, §1). A redenção pressupõe o *amor fati*, fórmula que se torna, ainda, o pressuposto do eterno retorno. A superação do niilismo, a transvaloração através de valorações artísticas e a trágica decisão a respeito da necessidade de se cumprir um destino formam a contradoutrina dionisíaca de Nietzsche, para superar a visão reativa da vida instituída pela moral e pela metafísica. Supera-se toda a “consoladora” fundada pelos sistemas de valores “decadentes” e se alcança a força e a leveza dos espíritos livres.

Nietzsche apresenta, com o eterno retorno, o “Portal Momento”: “E não estão todas as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto também a si mesmo?” (ZA, III, “Da visão e do enigma”, §2). Eterno retorno, *amor fati* e redenção constituem a base do pensamento nietzschiano, além de expressarem uma verdade trágica: o dizer “sim”, dionisiacamente, ao destino. O elemento dionisíaco da vontade de poder impulsiona a redenção diante do passado, mostrando que todas as ações são irrevogáveis, pois o tempo não regressa; ainda que retorne é impossível modificar os atos vividos.

Enfrentar o retorno da vida em todos os seus aspectos significa evitar transformá-la num pesado fardo. Zaratustra admite que muitos consideram a vida um pesado fardo, “mas somente o homem é um pesado fardo para si mesmo!” (ZA, III, “Do espírito de gravidade”, §2). A definição de eterno retorno, aqui, toma como princípio o peso que se atribui à vida diante da perspectiva de que tudo retorna eternamente. O pesado fardo se contrapõe ao leve existir dos espíritos livres que conseguem fazer coincidir a vontade e o destino, desejando, com liberdade, aquilo que é necessário na vida; assim, o júbilo se sobrepõe à ruína. Esta é a condição para tornar suportável viver: tornando bela a realidade e fazendo-se obra de arte.

Em *Assim falou Zaratustra* Nietzsche ultrapassa a conduta de denunciador das moralidades predominantes e anuncia os seus princípios e critérios norteadores,

com os quais avalia e cria seus próprios valores. Sob a ótica de artista, Nietzsche elabora valorações e avaliações sem emitir julgamentos morais e sem oferecer doutrinas e sistemas que sirvam como novas tábuas de valores eternas e inquestionáveis. Após criticar a moral e a metafísica, através do discurso filosófico, Nietzsche parte para o combate, construindo, por fim, um discurso poético segundo o qual o pensamento trágico se constitui como parâmetro imprescindível. A escolha de Nietzsche pela perspectiva trágica radicaliza a suspeita direcionada à tradição metafísica, pois sua filosofia não procura estabelecer um fundamento verdadeiro, evitando recorrer ao dogmatismo científico. Embora o dionisíaco se institua como base de seu pensamento, devido à importância assumida por Dioniso, principalmente depois de *O Nascimento da Tragédia*, considerá-lo uma verdade, no sentido metafísico, desqualifica o projeto filosófico nietzschiano. Em momento algum Nietzsche atribui a Dioniso um papel epistemológico. A única verdade ensinada através do dionisíaco afirma o caráter insustentável de toda “consoladora” metafísica. A filosofia nietzschiana associa-se à consideração estética sobre a existência, recusando o pensar metafísico.

Heidegger, contudo, considera a filosofia de Nietzsche a “consumação” da metafísica, afirmando que a diferença entre sensível e supra-sensível se encontra na base do pensamento de Nietzsche, mesmo ao inverter seus valores, destituindo a hierarquia platônica. Então, o “sensível mais essencial” designado por Nietzsche chama-se Dioniso (2001, p. 106); Zaratustra ensina, portanto, a sabedoria de Dioniso, como se procurasse fundar uma doutrina. Para Heidegger o discurso nietzschiano desafia a verdade, através do anúncio do eterno retorno, mas se deixa influenciar pela metafísica, buscando um elemento fundamental. A reflexão heideggeriana, entretanto, desconsidera o aniquilamento proporcionado pela perspectiva trágica em relação ao pensar tradicional. O trágico “peso mais pesado” também questiona a necessidade de se desenvolver um consolo metafísico para tornar suportável a existência. Assim, Nietzsche não promove a inversão da hierarquia platônica entre sensível e supra-sensível, uma vez que sua filosofia questiona, por meio da transvaloração, a própria valorização desses juízos instituídos.

A filosofia trágica analisada neste capítulo mostra a decisão de Nietzsche por desconfiar de todos os sistemas, desviando suas idéias do caminho da metafísica. A aurora de seu pensamento filosófico estabelece o combate à moral como objetivo principal, destituindo imperativos categóricos e tábuas de valores. O método da suspeita denuncia a vontade de verdade intrínseca aos “devotos” cientistas e metafísicos. A noção de que a arte transmite a verdade a respeito do mundo se transforma na perspectiva artística de considerar verdadeira a “profundidade” da aparência. Enfim, Nietzsche define o conceito de pessimismo dionisíaco, no qual relaciona *amor fati* e eterno retorno, valorizando e redefinindo o pensar trágico.

Capítulo III

A perspectiva trágica na transvaloração filosófica

Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*. (EH, “Por que sou um destino”, §2).

3.1 Transvaloração e vontade de poder

Nietzsche transforma a metafísica de artista e a teoria do consolo metafísico da arte em outra forma de abordar a realidade: a transvaloração dos valores. Para tanto, a denúncia do dogmatismo filosófico é seu objetivo fundamental, uma vez que almeja se destituir da crença nas verdades morais e filosóficas. A vontade de verdade própria dos sistemas de pensamento estabelecidos pelos filósofos corresponde à certeza de que há fundamentos seguros sobre os quais se torna possível erguer o conhecimento. No entanto, tal “certeza” atinge o estatuto de crença, semelhante à devoção religiosa: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...” (*CI*, “A ‘razão’ na filosofia”, §5). Este princípio discutido por Nietzsche como “crença na Gramática” tem o mesmo efeito de uma fé religiosa para os seus eruditos devotos – assunto desenvolvido no capítulo anterior, no qual se apresentou a filosofia nietzschiana a partir do conceito de trágico, sua concepção de arte, ciência e filosofia, e a crítica à metafísica.

A metafísica, grande adversária de Nietzsche, representa a busca dos filósofos por um “ponto fixo” sobre o qual fundamentar o conhecimento verdadeiro e indubitável. Assim, o aforismo 344 da *Gaia Ciência*, “Em que medida também nós ainda somos devotos”, discutido anteriormente, relaciona as convicções científicas e filosóficas à vontade de verdade “a todo custo”. Percebe-se que Nietzsche reformula sua consideração sobre o conhecimento verdadeiro a partir da suspeita dirigida ao consolo metafísico da arte, para evitar reproduzir, com a perspectiva artística, a mesma devoção à metafísica. Embora não abandone sua “gratidão” direcionada à arte, a transvaloração filosófica nasce da transformação da metafísica de artista em crítica a toda “consoladora” (devoção) metafísica.

A preocupação de Nietzsche em escapar da confiança numa verdade se encontra tanto na fórmula de que a arte ensina a “mentira” necessária à vida, presente em *O Nascimento da Tragédia*, quanto nas declarações de *Verdade e mentira no sentido extra-moral* sobre as “ficções” e convenções da linguagem. A base do pensamento nietzschiano – se é que se pode falar numa base, quando se

trata de um autor engajado na destruição de todas as bases já estabelecidas – encontra-se na idéia de que não há fundamentos universais e verdadeiros, mas apenas sentenças convencionadas como certezas e tomadas como verdades indubitáveis. No entanto, Nietzsche se empenha por elaborar idéias que, embora não constituam um sistema, defendem uma visão de mundo. A perspectiva filosófica nietzschiana baseia-se no trágico pensamento que envolve eterno retorno e *amor fati*: a aprovação da existência.

A filosofia nietzschiana assume que toda tentativa de instituir um conhecimento sobre algo consiste numa interpretação. O caráter fictício das proposições formuladas não propõe aderir à decisão cética de suspender todos os juízos e nada afirmar. Desse modo, Nietzsche não é seduzido pelo ceticismo, uma vez que o pensamento cético, levado às últimas conseqüências, seria niilismo. Nietzsche escapa desse estado de “sem sentido” na medida em que apresenta a sabedoria dionisíaca para interpretar a vida, tendo a tragédia como referencial. Sua filosofia constrói uma perspectiva através da qual se olha o mundo com suspeita e se desvia o olhar diante do que contraria a visão dionisíaca e trágica.

O método da suspeita de Nietzsche sustenta a dúvida sobre todas as coisas, até mesmo sobre os argumentos céticos, pois não basta suspender todos os juízos e se ausentar da discussão sobre os pressupostos do conhecimento considerado válido. O desafio colocado por Nietzsche, semelhante ao enigma da Esfinge para Édipo, é duvidar da confiabilidade metafísica na oposição entre fenômeno e coisa-em-si; resta saber quem seria a Esfinge desafiadora e quem assumiria o heroísmo desafiador de Édipo. Trata-se, então, de um “conhecimento trágico” encarregado de “desconstituir as verdades indubitáveis da filosofia moderna” segundo afirma Oswaldo Giacoia Jr., definindo quatro aspectos submetidos ao “bisturi genealógico” nietzschiano (2002, p. 20): Nietzsche inicia a transvaloração colocando sob suspeita a certeza do *ego cogito* cartesiano, criticando a definição de sujeito consciente; o empirismo também recebe críticas em relação à confiança depositada na percepção imediata dos fenômenos; Nietzsche questiona a valorização dos juízos transcendentais da filosofia kantiana, indagando a necessidade de tais fundamentos;

e o derradeiro alvo da transvaloração nietzschiana se encontra na teoria da unidade metafísica da vontade definida por Schopenhauer.

O conhecimento trágico nietzschiano diferencia duas posturas diante da existência: a depreciação e a afirmação da vida. A primeira corresponde aos sistemas regidos pela moralidade e a segunda representa a perspectiva trágica dionisíaca. A perspectiva artística, segundo a qual se admite a ficção e as metáforas como necessárias para se viver, também se encontra em *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, de 1885-6: “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (*BM*, §4). A “inverdade” permite reconhecer a necessidade de ser “superficial” por “profundidade”, e, ainda, aprovar a aparência como verdadeira realidade, temas analisados no capítulo anterior.

Considerando a filosofia uma “confissão pessoal de seu autor” (*BM*, §6), Nietzsche recoloca a questão, já presente na *Gaia Ciência*, de que a consciência dos filósofos e cientistas não seria tão consciente e objetiva. O fato de possuírem interesses tácitos faz com que o conhecimento obtido não seja puramente científico e filosófico. “No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza” (*BM*, §6). Devido à impossibilidade de controlar os impulsos e a influência da moral, o conhecimento filosófico regido pela vontade de verdade reflete certo desespero em busca de escapar da vontade de nada: “talvez haja inclusive fanáticos puritanos da consciência, que prefiram um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer. Mas isto é niilismo e sinal de uma alma em desespero” (*BM*, §10).

Apesar do empenho em desestruturar o conhecimento que se considera indubitável, Nietzsche pretende mostrar que há um princípio a partir do qual se olha o mundo, mas a medida não é dada pela razão. Este critério diz que “a própria vida é vontade de poder” (*BM*, §13). A vontade de poder torna-se o princípio segundo o

qual se define a vida; no entanto, este princípio não pressupõe uma teoria da unidade, já que sua definição implica, sobretudo, multiplicidade.

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema -, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. (*BM*, §36)

Considerar a vontade de poder a perspectiva a partir da qual compreende a vida, porém, não permite Nietzsche sucumbir ao circuito de “adoração à verdade” constituído pelos metafísicos; vontade de poder expressa uma proposição, sem pretensão científica e sem caráter de verdade metafísica. A tese nietzschiana sobre a relação entre vida e vontade de poder não prejudica seu intuito de desconstruir as crenças metafísicas defendidas pela tradição filosófica, uma vez que a vontade de poder é um conceito elaborado a partir da oposição à teoria da vontade de Schopenhauer e à confiança na causalidade da vontade. Numa palavra, Nietzsche procura definir a vontade atuante na própria vontade: a força; “em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade” (*BM*, §36). A força atuante na vontade não corresponde à vontade relacionada ao querer; tampouco seria uma adequação à causalidade, uma vez que a vontade de poder causa, antes, uma pluralidade de efeitos, incontroláveis e imprevisíveis. A vontade de poder critica a crença metafísica de que há uma verdade única e questiona a consideração moral sobre a uniformidade imposta aos indivíduos, que os transforma em sociedade de rebanho, conforme se discutiu no primeiro capítulo.

A vontade de poder, enquanto princípio de sua perspectiva filosófica, permite o afastamento da vontade de verdade. Nietzsche considera a obstinada confiança na gramática um sintoma de “miséria e falência humana” (*BM*, §44), devido à vontade

de universalizar um “bem comum”, perseguindo, sobretudo, “a universal felicidade do rebanho em pasto verde” (*BM*, §44). A vontade de poder, ao contrário, preza pela multiplicidade das forças, que se reflete na multiplicidade do mundo e na incessante superação que rege a vida. A força atuante da vontade de poder sobre o mundo não se constitui, enfim, como um fundamento sobre o qual surgiria um pensamento sistemático, pois esta vontade, de acordo com a filosofia nietzschiana, não se consolida como verdade eterna.

A vontade de poder também assume o sentido de se contrapor à vontade de vingança, conforme se analisou a respeito da redenção (Capítulo II, 2.3 O pessimismo dionisíaco). Zaratustra ensina uma vontade criadora, capaz de avaliar e criar, ao mesmo tempo, valores que superem o deserto niilista no qual impera a desvalorização de todos os sentidos. A vontade de poder permite atravessar o niilismo sem a vontade de veneração que se submete aos deuses (*ZA*, II, “Dos famosos sábios”). No mesmo discurso, Zaratustra define a vontade veraz ou “vontade de leão”, que se expressa pela atitude destemida, temível, solitária, faminta e violenta; insaciável em relação ao conhecimento, ainda que precise enfrentar o sofrimento para aumentar seu saber. No entanto, buscar conhecer a vida por meio da destemida vontade de leão se diferencia da busca desempenhada pela “vontade de conhecer a verdade” (*ZA*, II, “Do superar a si mesmo”). A “vontade de que todo o existente possa ser pensado”, dos “sábios” com os quais Zaratustra se encontra, deseja pensar a totalidade da existência, mas desconhece a vontade de poder que submete a realidade às valorações criadas, atribuindo novos sentidos ao pensar “todo o existente”, de modo que conhecer já significa criar tudo que existe.

Zaratustra critica, ainda, a vontade de existência porque o “existente” não pode querer existir, tampouco poderia exercer a vontade de vida, uma vez que se cria na medida em que vive. A vontade criadora deseja superar a própria existência, pois não há valores imperecíveis e eternos, mas a criação incessante de valorações. Os sábios escutam de Zaratustra uma verdade indesejável: “aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores” (*ZA*, II, “Do superar a si mesmo”). A vontade de poder criadora e destruidora, todavia, rejeita a conduta heróica, a “vontade de heroísmo” do ser

sublime, pois ele ainda não superou a própria ação, permanecendo encoberto por sua sombra: “E somente quando voltar as costas a si mesmo, pulará por cima da sua sombra – e, na verdade, para dentro do *seu* sol!” (ZA, II, “Dos seres sublimes”). O heroísmo do ser sublime, vencedor de monstros e decifrador de enigmas, precisa se redimir dos atos heróicos e se elevar em direção ao “super-herói”, aquele que se desapegou das vitórias e aprendeu o riso e a beleza, perdendo a atitude de “tigre pronto para o bote”, realizada pela vontade de heroísmo.

O empenho por conhecer a verdade busca um conhecimento “imaculado”, que despreza os aspectos terrenos e procura pureza através da contemplação da vida, criando uma “vontade morta” (ZA, II, “Do imaculado conhecimento”). Zaratustra denuncia a ilusão de contemplar a vida por meio do “castrado olhar”, afirmando que desse imaculado conhecimento não nasce verdade alguma, porque não possui “vontade de procriação”. A contemplação se aproxima da vontade que considera desnecessário criar e conhecer a vida: “viver é consumir-se no fogo, sem, no entanto, aquecer-se” (ZA, II, “De velhas e novas tábuas”, §13), tudo na vida ocorre em vão e sem sentido, segundo os “eternos descontentes”. O desejo de “nada desejar” acomete os fracos e cansados do mundo, que não possuem força nem poder de criar valores devido à ausência de vontade: “O querer liberta, pois querer é criar valores” (ZA, II, “De velhas e novas tábuas”, §16), afirma Zaratustra, indicando a liberdade presente em todo desejo de conhecer, desde que estabeleça uma perspectiva “voluptuosa” com a realidade, uma “vontade de amor” geradora de beleza.

Com o conceito de vontade de poder Nietzsche critica a “negação da vontade” defendida por Schopenhauer: a resignação como postura necessária diante da vida. Tal discordância se reflete na análise da tragédia feita por ambos; Nietzsche elogia a postura do herói frente aos horrores da existência, enquanto Schopenhauer relaciona a confrontação do destino trágico ao estado de se destituir da própria vontade, se ausentando de si para não enfrentar as crueldades inevitavelmente sofridas. “Mas isto – já dei a entender – é uma ótica de pessimista e um ‘mau-olhado’: precisa-se apelar para os próprios artistas. O que é que o *artista trágico comunica de si*? Não é exatamente um estado sem temor frente ao temível e problemático, que ele indica?”

(*CI*, “Incurções de um extemporâneo”, §24). A vontade de poder fortalece o indivíduo para superar seus temores e se glorificar diante das adversidades. A tragédia festeja o espírito belicoso e heróico através das crueldades advindas do existir.

O perspectivismo se radicaliza através da idéia de multiplicidade de forças que atuam na vontade de poder. De acordo com Vattimo, a radicalização se encaminha para aproximar a definição de mundo (vontade de poder) e arte, devido à dimensão criadora atuante em ambos e a ausência de fundamentos e essências, reduzindo o ser a “puro acontecimento interpretativo” (1990, p. 91). A filosofia nietzschiana considera a interpretação o requisito fundamental para pensar o mundo a partir do perspectivismo e transvalorar os valores tradicionais, criando novas perspectivas possíveis: “Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar ‘valores eternos’, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios” (*BM*, §203). A transvaloração não apenas inverte a ordem com que se apresenta o mundo pela perspectiva moral, mas cria diferentes valorações.

Os novos filósofos da transvaloração poderão, com a vontade de poder, redimir o passado: redenção do passado vivido individualmente para superar a si mesmo, superando o destino definido pela moral e redimir a história da tradição metafísica, para transformar todos os valores em criações “demasiadamente humanas”. Cabe, afinal, aos sucessores de Nietzsche “tomar em suas mãos o martelo e o cinzel para esculpir a figura do futuro humano na história. Esse é o assustador limiar de autodeterminação em que se coloca a modernidade”, afirma Giacoia Jr. (2002, p. 51). A vontade que impulsiona os espíritos livres, entretanto, não retoma o conceito de subjetividade e consciência, privilegiando a força que se sobrepõe à fragilidade do sujeito. O desafio consiste em assumir a autoria da história sem retomar a racionalidade subjetiva, mas determinando o rumo a ser seguido para criar pontes sobre as quais se torne possível atravessar o niilismo.

3.2 Filosofia do sujeito: entre liberdade e necessidade

A interpretação moral e metafísica sobre a existência parte do pressuposto de que há dois mundos contrapostos, o mundo inteligível ou das idéias, apreendido pela razão, e o mundo sensível, no qual as coisas aparecem como fenômenos percebidos pelos sentidos. No homem esta divisão se define entre *res cogitans* e *res extensa*, de acordo com a teoria cartesiana. Nietzsche afirma que esta separação ocasionou uma desvalorização do aspecto fisiológico humano, pois sua origem orgânica é desconsiderada e repreendida pela moral, que valoriza apenas os aspectos racionais, reprimindo o caráter instintivo da existência. Para Nietzsche, não há dois mundos; tampouco haveria esta divisão humana entre sentidos e intelecto: “E outros dizem até que o mundo exterior seria obra dos nossos órgãos! Mas então seria o nosso corpo, como parte desse mundo exterior, obra dos nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos – obra dos nossos órgãos!” (*BM*, §15).

Evidencia-se, assim, a crítica de Nietzsche à noção de sujeito, tradicionalmente definido pela metafísica a partir da sentença “eu penso”. A certeza do cogito cartesiano implica um sujeito capaz de controlar o próprio pensamento, na medida em que avança no conhecimento. A filosofia que se sustenta na racionalidade do sujeito gera uma crença de que o “eu penso” é correlato da vontade, pressupondo o “querer” como fundamento do agir. A pretensão racionalista de afirmar o “eu penso” cartesiano ou o “eu quero” desconsidera o “desconhecido mundo do sujeito” (*Aurora*, §116) que impede a realização pura do pensar e do querer. Nietzsche denomina as idéias da filosofia do sujeito como “afirmações temerárias” (*BM*, §16) sem fundamentos suficientes, por três razões: 1) pressupor que existe um “Eu” relacionado ao ser pensante; 2) pensar enquanto atividade e efeito de um ser pensado como causa; 3) a definição prévia sobre o que é pensar. Assim, a crítica extrapola o âmbito da subjetividade relacionada à filosofia e questiona tanto o conceito de sujeito (“Eu”) quanto o próprio pensar.

Nietzsche relaciona a filosofia que pensa um sujeito racional ao sentido moral da noção de livre-arbítrio; idéia tratada como crença religiosa revestida de filosofia.

Desse modo, a questão do sujeito torna-se importante para definição da vontade, no sentido de querer e agir, retomando a dificultosa conciliação entre liberdade e destino (necessidade), já discutida na análise sobre a tragédia e o pensamento trágico.

‘Livre-arbítrio’ é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. (*BM*, §19).

Nietzsche refuta a doutrina do livre-arbítrio a partir da crença que ela desperta indivíduos, de que são livres para agir como quiserem. No entanto, defende o surgimento de espíritos livres, dando margem à liberdade. Sob a ótica do trágico analisado por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* a questão do livre agir se defronta com a idéia de destino; o herói é levado a cumprir um destino, ainda que tome decisões para tentar escapar de sua destinação. O destino é cumprido e o herói atinge sua vitória na própria derrota. Os espíritos livres e os heróis trágicos não realizam a sentença de livre-arbítrio, mas assumem o destino e criam valores sem tornar a vida um pesado fardo a ser sustentado.

A liberdade defendida pela sentença do livre-arbítrio impõe o peso da responsabilidade sobre o agir: “O anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente a *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência” (*BM*, §21). Tomar a responsabilidade para si implica assumir as causas e os efeitos de cada ação, como se dependessem exclusivamente da vontade do sujeito. Ao contrário, a negação do livre-arbítrio ocasiona um agir inconstante a partir do “auto-desprezo interior”, em direção a “depositar o fardo de si” em outro lugar (*BM*, §21). Nietzsche se afasta dos dois modos de conduta. A liberdade que aceita o destino permite pertencer plenamente à vida: desejar e amar o eterno retorno de si mesmo.

A máxima aprovação da vida, contudo, não proclama a adesão ao fatalismo próprio a uma vida reativa e niilista. Nietzsche elogia o agir ativo, que busca se

superar, mas considera que as ações muitas vezes escapam do sujeito que se empenha em realizá-las, conforme se discutiu sobre a saga do herói trágico. O problema consiste em pesar o aspecto “decisivo” de cada ação. Segundo Vattimo, a “decisão” se relaciona à crítica ao conceito de subjetividade. A crítica à “dissolução do sujeito” se fortalece com a idéia de eterno retorno, evidenciando uma tensão insuperável entre decisão e dissolução do sujeito (1990, p.63), devido à radicalização da sentença do eterno retorno, que esmaga os compassivos e exalta os ativos diante da magnitude da mesma vida que eternamente retorna.

Nietzsche refuta a idéia de livre-arbítrio, acusando-a de sustentar o erro da responsabilidade do homem em relação ao seu modo de agir. Atribuir liberdade e responsabilidade a uma ação humana (livre-arbítrio) implica a existência de uma “liberdade inteligível”, conforme afirma Schopenhauer (*HDH*, §39): o predomínio da razão sobre a ação. Ao descartar a idéia do livre-arbítrio, Nietzsche se distancia da noção de livre vontade defendida por Schopenhauer, segundo a qual o querer precede a existência. Conseqüentemente, haveria consciência de culpa decorrente de ações pretensamente livres, ocasionando arrependimento, remorso e mal-estar: “Partindo do fato desse mal-estar, Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira” (*HDH*, §39). Para Nietzsche, a filosofia de Schopenhauer concede ao homem a liberdade de escolher sua existência a partir de uma vontade livre. Entretanto, o mal-estar resultante de uma ação não pressupõe um livre agir racional. “Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso” (*HDH*, §39). A vontade livre é irrealizável porque se confronta com as limitações da existência, que impede o advento da liberdade inteligível.

O pensamento de Nietzsche reconcilia liberdade no agir e submissão ao destino, ao mesmo tempo em que se afasta das definições de autoconservação e livre-arbítrio ou liberdade inteligível. A rejeição ao livre-arbítrio também remete ao reiterado alvo de sua crítica: a moral. Nietzsche critica a noção de liberdade no agir por se tratar de uma justificativa moral para a realidade existente. A moral é

incorporada ao agir humano de maneira que escapa ao homem qualquer forma de liberdade, pois as ações permitidas são previamente determinadas, cabendo ao indivíduo seguir vivendo de acordo com a moral vigente. “A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado” (*HDH*, §106). No entanto, torna-se digno de “bom senso” defender que há livre-arbítrio nas ações humanas, para justificar a moral e punir quem se desviar de seus princípios pré-delimitados sobre o “bem” e o “mal”.

A crítica ao livre-arbítrio e a suas conseqüências remete à filosofia kantiana; Nietzsche a resume da seguinte maneira: “Kant: o homem é um ser moral, conseqüentemente: 1) ele é livre; 2) ele é imortal; 3) existe uma justiça que recompensa e pune: Deus. Mas o ser moral é uma quimera, portanto...” (*Fragmentos póstumos*, 7[21], final de 1880, tradução: KJ). Com este esquema, Nietzsche esclarece a sua crítica ao livre-arbítrio, considerando-o correlato da moral. O homem enquanto “ser moral” está necessariamente condicionado a agir moralmente, de maneira que não há, de fato, uma livre vontade na conduta humana.

O agir moralmente não é livre; a moral restringe a ação humana, pois delimita o caminho pelo qual se deve seguir. Além disso, a moralidade cristã defende a crença em outro mundo, negando a vida “pecaminosa” da humanidade. Nietzsche repudia a fé na vida após a morte proclamando: “Quem tem razões para acreditar na sua ‘vida após a morte’ precisa aprender a suportar sua ‘morte’ durante a vida” (*Fragmentos póstumos*, “Princípios fundamentais”, 1 [9], julho – agosto de 1882, tradução: KJ). A negação da vida, por ocasionar uma existência pessimista, é a principal condenação de Nietzsche direcionada à moral.

A presença da morte, segundo a filosofia nietzschiana, exerce a função de medida para se viver plenamente: a morte “está próxima o suficiente para não termos de temer a vida” (*Fragmentos póstumos*, 5 [1], 30, novembro de 1882 – fevereiro de 1883, tradução: KJ). Visando combater a moralidade, Nietzsche, desde sua primeira obra, elabora uma contradoutrina dionisíaca, desenvolvida ao longo de suas reflexões. A afirmação dionisíaca da vida afugenta o pessimismo a respeito da finitude humana, conforme se analisou nos capítulos anteriores.

Trata-se de pensar o agir humano de acordo com a necessidade, o que significa dizer que o homem seria “escolhido” pelo destino, e não o contrário, pois são as escolhas que decidem acerca dele: “A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade” (*HDH*, §107). Assim, o conceito de sujeito consciente se esvazia, esgotando também a metafísica fundada sobre a sentença “eu penso”.

A relação conflituosa entre liberdade e necessidade representa a luta humana contra os infortúnios da vida. Interpretar as adversidades como necessárias para alcançar a redenção é “o ponto de partida da arte trágica” (*HDH*, §108), presente na tragédia no sentido de despertar prazer na dor, isto é, aceitar o sofrimento inevitável da vida. O pensamento (moral) do livre-arbítrio faz com que haja “cada vez menos matéria para a tragédia, já que o reino do destino inexorável e invencível cada vez mais se estreita” (*HDH*, §108). O que significa dizer que o domínio da racionalidade sobre as ações impõe a liberdade de ser responsável por seu próprio destino. Para Nietzsche, ao contrário, o destino decide pelo herói, isentando-o da responsabilidade sobre o próprio agir, ainda que faça escolhas decisivas.

Os heróis trágicos encenam a idéia de que se deve resistir aos infortúnios e agir no instante, instintivamente. O sentimento de urgência impulsiona as escolhas e decisões dos heróis trágicos, fazendo-os sucumbir ao próprio destino. A transformação do acaso em destino, ensinada por Zaratustra sobre a redenção, ocorre ao transformar a própria saga em obra realizada e plenamente cumprida. Nietzsche traduz as motivações trágicas, presentes no sentimento de afirmar a vida e amar o destino, por meio da noção grega de esperança: “Zeus quis que os homens, por mais torturados que fossem pelos outros males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. Para isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens” (*HDH*, §71).

O objetivo de Nietzsche ao criticar o livre-arbítrio e a responsabilidade é livrar o homem de carregar o pesado mal-estar do remorso e da culpa em relação a suas ações: “Se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção

filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso” (*HDH*, §133). Desse modo, as noções de destino e liberdade são novamente confrontadas, visto não se tratar de um livre agir irrestrito, mas da superação do próprio peso desse agir.

O trágico se caracteriza pelo peso de se cumprir um destino desenrolado pelas próprias ações, construindo uma trama na qual não se identifica o que seria obra do herói e o que já estava tecido pela Moira do destino. Por isso Nietzsche define como trágica a condição humana de não saber nem ao menos se há um destino a ser cumprido. No entanto, o homem precisa viver e se apropriar da própria existência, fazendo seu próprio caminho, ao enveredar pelo percurso traçado.

Destino e responsabilidade são os dois pesos relacionados ao livre-arbítrio e à vontade; mas a filosofia nietzschiana busca um agir que escape tanto da sentença cristã de que “Deus quis assim” quanto das teias decisivas da Moira dos gregos. Nietzsche dirige-se contra a vontade e a finalidade, opondo-as ao reino dos acasos, onde tudo ocorre sem sentido. As ações não correspondem totalmente a finalidades nem decorrem do acaso, mas são executadas sem controle possível de suas conseqüências. O domínio do incalculável sobre o mundo desperta a crença nos deuses; desse modo, ao domínio da Moira, Nietzsche contrapõe o cristianismo e a noção de que há um “bom Deus” trançando os caminhos percorridos pelo homem, e conclui, afastando-se das duas perspectivas, que a vida escapa da arbitrariedade do acaso e da vontade que busca realizar inteiramente uma finalidade.

As mãos férreas da necessidade, que agitam o copo de dados do acaso, prosseguem jogando por um tempo infinito: *têm* de surgir lances que semelham inteiramente a adequação aos fins e a racionalidade. *Talvez* nossos atos de vontade e nossos fins não sejam outra coisa que tais lances – e nós somos apenas muito limitados e vaidosos para apreender nossa extrema limitação: a saber, que nós mesmos, em nossas ações mais intencionais, nada fazemos senão jogar o jogo da necessidade. *Talvez!* (*AR*, §130).

Esta é, então, a idéia de acaso definida por Nietzsche: os dados lançados determinam a jogada, cabendo ao jogador aceitar o resultado como necessário. A relação desse pensamento sobre acaso e destino com a definição de trágico

presente em *O Nascimento da Tragédia* se evidencia quando se fala da necessidade de se cumprir determinada ação. O efeito da tensão entre acaso e finalidade nos heróis que desempenham as ações é o sofrimento advindo de cada ato realizado. Nietzsche compara este sentimento despertado pela tragédia e a compaixão, afirmando que a cena trágica desperta o estado de escapar da imposição relacionada ao destino e à decisão acerca da própria conduta. A tragédia grega torna-se um referencial teórico para Nietzsche definir tanto o destino quanto a liberdade humana diante dos dados lançados pelo acaso; com esta motivação de pensar tragicamente, Nietzsche recita os seguintes versos de sua autoria: “Destino, eu te sigo! E, ainda que não o quisesse, / Teria de fazê-lo, entre soluços!” (AR, §195). Apesar de indicar um fatalismo que lamentaria a vida, ao invés de afirmá-la, a noção de destino trágico em Nietzsche não se volta contra a vida, pois, ao contrário, rejeita todo ressentimento (cristão) de sentir a vida como castigo e carregar uma culpa inescapável. “O autor de tragédias também não deseja, com suas imagens da vida, predispor *contra* a vida! Ele exclama, isto sim: ‘É o encanto supremo, essa existência estimulante, cambiante, perigosa, sombria e às vezes banhada de sol! É uma *aventura* viver – tomem aí o partido que quiserem, ela sempre terá esse caráter!’” (AR, §240). A concepção pessimista a respeito da vida não se encontra na tragédia, ainda que a trama apresente um suplício de incontáveis sofrimentos.

Mas, se “o futuro dita as regras do nosso hoje” (HDH, Prólogo, §7) em que medida ocorre a decisão de se redimir do passado para afirmar – não apenas aceitar – seu eterno retorno? Se Nietzsche insiste em declarar que sua única busca consiste em fazer de si uma obra, como o destino pode se tornar a obra de um agir que busca incessantemente superar-se? Trata-se, então, de se redimir da vontade que se vinga do tempo, transformando o passado em “unidade de sentido querida e criada”, segundo define Vattimo (1990, p. 76). O destino a ser afirmado e que se deseja seu eterno retorno é criado de modo a ser inteiramente amado, sem suprimir a vontade criadora do indivíduo, mas destituindo o conceito de subjetividade e consciência.

O “desconhecido mundo do sujeito” (AR, §116), portanto, confronta a máxima “conhece-te a ti mesmo”, imperativo irrealizável, segundo Nietzsche, porque o mundo subjetivo permanece desconhecido. Torna-se desconhecida, assim, a

intencionalidade originária de cada ação, pois o que pode ser considerado consciente pertence à superfície, “à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*” (*BM*, §32). Nietzsche afirma que a “moral das intenções”, ao colocar como imperativo o domínio de si por parte do sujeito, termina por atribuir à causalidade o necessário ordenamento do mundo. Conseqüentemente, se atribui ordem (causa-efeito) e liberdade (intenção) às ações. Todo trabalho da filosofia nietzschiana consiste, enfim, em desmascarar o domínio da moral, que se manifesta na vida e no conhecimento produzido a respeito dela, por meio da criação de fundamentos. A fundamentação de verdades que tornem a realidade uma visão distorcida de algo “em si” esconde a desvalorização da aparência e da ficção atribuídas ao mundo, somente valorizadas através da perspectiva artística.

Por que não poderia o mundo que nos concerne – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: ‘mas a ficção não requer um autor?’ – não se poderia replicar: Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática? (*BM*, §34).

Para reconhecer o “caráter errôneo do mundo” construído pelos preconceitos morais torna-se necessário destituir-se da “crença na gramática” e superar a dualidade entre verdade e mentira, fenômeno e coisa-em-si, aparência e essência. Superando, ainda, a crença em relação ao sujeito racional e livre diante do próprio destino. A teoria da vontade livre, ou livre-arbítrio, questionada por Nietzsche devido ao pressuposto de que toda ação é consciente, se confronta com a vontade imprevisível da vontade de poder, destituindo o ideal de finalidade da existência: “O homem *não* é a conseqüência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade”, então, a existência de define pela “*inocência* do vir-a-ser” (*CI*, “Os quatro grandes erros”, §8). A crítica à definição do mundo a partir da unidade (essência fundadora), por fim, possibilita a abertura para a perspectiva da vontade de poder, com suas forças divergentes compondo o “vir-a-ser” da existência.

3.3 Filosofia e Tragédia: unidade iminente

Decifrar enigmas, tarefa trágica por excelência, representa o único princípio da perspectiva nietzschiana: desvelar os valores considerados universais e inabaláveis, buscando a superação da fé metafísica de que há um mundo verdadeiro correlato da coisa-em-si. O enigma a ser decifrado com a filosofia trágica de Nietzsche corresponde ao caráter religioso assumido pela metafísica, devido à devoção dispensada às verdades eternas. A errância trágica desempenhada por Nietzsche desmascara os preconceitos morais ao mesmo tempo em que procura criar valorizações sem se submeter à vontade de verdade, intensificando, assim, a vontade de poder, a vontade criadora.

Nietzsche mostra que os filósofos livres dos preceitos morais e metafísicos estão sempre situados fora de seu tempo. Mas é sempre aos filósofos do futuro que Nietzsche se remete, quando anuncia a aurora de sua filosofia. A tragicidade do seu pensamento está também na dificuldade de se encontrarem “heróis” para viverem os infortúnios trágicos anunciados por sua perspectiva filosófica. A semelhança entre o trágico e o filosófico indica a aproximação que Nietzsche propõe entre a visão artística e a formação do conhecimento sobre a vida. A vontade desafiadora, que decifra enigmas e confronta o destino, existente na tragédia também atua na filosofia nietzschiana, conforme conclui Giacoia: “Se podemos pressupor, com Nietzsche, que a tragédia é o verdadeiro início de toda filosofia, então, quando esta se fixa e cristaliza, temos cruamente diante dos olhos a parte de sátira e farsa que ainda restou, a demonstração permanente de que a autêntica e longa tragédia findou-se” (2002, p. 72). O dogmatismo metafísico procedente do momento em que a filosofia “se fixa e cristaliza” assume o aspecto endêmico da tradição filosófica. Nesse instante a tragédia termina e começa a farsa. Nietzsche, enquanto filósofo trágico, propõe um novo começo para a filosofia: o desafio de Édipo contra a Esfinge, invertendo o pensamento tradicional.

Édipo desafiando a Esfinge representa a suspeita sobre o conhecimento previamente estabelecido e a aceitação da aparência do mundo sem pressupor uma

essência verdadeira, inversão sugerida desde o início de *Além do Bem e do Mal*, quando Nietzsche questiona “Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge?” (*BM*, §1), referindo-se à vontade de verdade e a suas implicações. Édipo, então, ao confrontar a Esfinge, poderia mudar seu destino, ou mesmo desafiar a Esfinge a pensar os próprios enigmas, invertendo o monopólio da verdade para mostrar as verdades escondidas na superfície da realidade, renegadas pelos que se arriscam a estabelecer fundamentos verdadeiros.

A vontade de aparência, de ser “superficial por profundidade”, abandona a vontade de “verdade acima de tudo” e permite que o homem não se deixe iludir, agindo “com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos” (*BM*, §230), para não sucumbir no decorrer da busca por conhecimento. Assim, a filosofia trágica pressupõe um herói para protagonizá-la, no sentido de assumir suas abissais conseqüências. A fórmula heróica consiste em perceber a existência como um incessante duelo de forças, no qual ocorrem derrotas e superações. A vontade de poder se sobrepõe à vontade de verdade, representando as lutas que movem a vida de cada organismo: “não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder” (*BM*, §259). A elevação e auto-superação do indivíduo seguem o princípio de que a vida é o critério de valor a partir do qual se ergue todo conhecimento, segundo o pressuposto de que vida é vontade de poder.

Mas Nietzsche resiste, sobretudo, a fundamentar um sistema filosófico a partir da proposição sobre a vontade de poder, indicando apenas o método a ser seguido: a suspeita colocada para pensar a realidade e também direcionada a si mesmo. Sua filosofia questiona e destitui verdades eternas e últimas, revelando que há “um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’”, generalizando a suspeita colocada sobre a aparência da realidade; a “filosofia-de-fachada” desenvolvida por toda tentativa de decifrar a realidade abriga uma esfinge a ser desvendada: “Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara” (*BM*, §288).

A filosofia de Nietzsche esconde e abriga o deus Dioniso, desde sua estréia em 1871: “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*” (*BM*, §295). Nietzsche o invoca, em 1886, para revelar o que aprendeu com a sabedoria dionisíaca. Nos capítulos precedentes desta pesquisa se mostrou que Dioniso sofre mudanças em sua definição, pois o dionisíaco não mais conduz à unidade primordial entre os seres, da qual nasce a tragédia. O deus da embriaguez se transforma ao incorporar a expansão e a multiplicidade, assumindo o aspecto fragmentado e expansivo da vontade poder.

Dioniso ensina a “coragem de explorador e descobridor”, impulsionando a travessia de labirintos que provoquem o fortalecimento do indivíduo (*BM*, §295). A perspectiva dionisíaca adotada por Nietzsche, último discípulo de Dioniso, impulsiona a superação do engano de confiar na vontade de verdade, e escapa de qualquer labirinto no qual arrisca se adentrar. O desdobramento da teoria da tragédia ocasiona mudanças no conceito de dionisíaco, conforme se propõe elucidar nesta dissertação. Dioniso deixa de ser o impulso ao uno, representando, agora, a dissolução e a fragmentação do todo, tal como a vontade de poder. Dioniso é um espírito que se tornou livre, e possui “um fatalismo alegre e confiante em meio ao todo, na *crença* em que apenas o singular é reprovável, em que no todo tudo se dissolve e afirma – e *ele não nega mais...*” (*CI*, “Incursões de um extemporâneo”, §49). A força dionisíaca da vontade de poder afirma a “inocência do vir-a-ser” que permeia a existência, a brevidade e a certeza sobre sua imprevisível e provisória condição.

A presença do deus da tragédia no decorrer do pensamento nietzschiano evidencia, ainda, que é possível pensar a unidade inscrita na filosofia de Nietzsche. Para Brum, o dionisíaco extrapola a análise da tragédia e constitui “talvez o único conceito nietzschiano que percorre toda a sua obra, podendo ser encontrado desde a sua origem, em *O Nascimento da tragédia*, até os fragmentos do último período de sua vida” (1998, p. 73). O conceito reformulado de dionisíaco, analisado no capítulo anterior, mostra a importância dos gregos trágicos e de sua vital perseverança para a filosofia nietzschiana. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, de 1888, Nietzsche afirma que os helenos acreditavam na vida eterna e no eterno retorno da vida, na medida em que

eternizavam cada instante vivido; assim, garantiam “o futuro prometido e santificado no passado”, celebrando a própria destinação com “o sim triunfante à vida para além da morte e da mudança” (*CI*, “O que devo aos antigos”, §4), desde que se alcance, ao morrer, a eternidade. A compreensão de Nietzsche sobre os gregos dionisíacos se resume na insistente celebração dos prazeres e sofrimentos vividos, denominada “psicologia do orgiasmo”, definida como a vontade de incorporar o “eterno prazer do vir-a-ser” (*CI*, “O que devo aos antigos”, §5), enfrentando, com o “orgiasmo”, o próprio aniquilamento.

Ainda em 1888 Nietzsche declara que *O Nascimento da Tragédia* foi sua “primeira transvaloração de todos os valores” (*CI*, “O que devo aos antigos”, §5). Apesar da declaração fundamentalmente “retrospectiva”, já mencionada nesta dissertação (capítulo I, 1.3 Os antípodas) nota-se, de fato, uma transvaloração embrionária desenvolvida ao longo da análise da tragédia, por inovar o sentido atribuído à cena trágica, associando Apolo e Dioniso, desviando-se do pessimismo de Sileno e se consumando na crítica direcionada ao otimismo lógico de Sócrates. Se Nietzsche considera *O Nascimento da Tragédia* o início da contradoutrina dionisíaca empenhada em transvalorar as valorações tradicionais e se nomeia, na mesma declaração, “último discípulo do filósofo Dioniso” e “mestre do eterno retorno” percebe-se que filosofia e tragédia possuem, em sua perspectiva, a mesma unidade, a saber, a impossibilidade de descobrir verdades sem sucumbir ao sofrimento e, mesmo diante da morte, viver o júbilo da inescapável destinação.

A filosofia nietzschiana se estrutura como tragédia ao anunciar a sentença do “amor ao destino” e do eterno retorno, que trazem a decisão trágica de tomar posse da vida de modo a torná-la uma obra. O trágico se encontra no ideal definido por Nietzsche como “ideal do homem 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 a eternidade” (*BM*, §56). No entanto, a consideração de que o mundo é afirmado “tal como existiu e é”, sem exceções, esconderia o pressuposto de que há um mundo “em si” apreendido de modo imediato pelo olhar nietzschiano. A afirmação do mundo, desse modo, desvia-se do perspectivismo defendido por Nietzsche, caso se considere que o mundo é

“dado” na medida em que é percebido. Porém, a filosofia nietzschiana afirma que o mundo existente é criado por meio de valores fictícios provisórios correlatos de inúmeras valorações. Ainda que afirme o mundo “tal como existiu e é” Nietzsche precisaria levar às últimas conseqüências seu próprio pensamento, mostrando que se trata de afirmar suas perspectivas e interpretações.

Assumir a definição do mundo e da vida enquanto criação a partir da perspectividade interpretativa destitui o dogmatismo relacionado à doutrina da verdade absoluta. Conforme Wolfgang Müller-Lauter “toda explicação do mundo é também uma interpretação perspectivamente enganosa”, inclusive a perspectiva nietzschiana, por conceber a existência como uma luta de inumeráveis forças e porque não define um fundamento absoluto; cabe, então, indagar: “o que poderia ser aduzido em favor da ‘verdade’ da interpretação de Nietzsche?” (1997, p. 126). Como o pensamento nietzschiano escapa do momento em que toda filosofia se fixa e cristaliza? Ou, ainda, como transformar filosofia em tragédia sem desempenhar uma farsa? A solução criada por Nietzsche seria defender a legitimidade da interpretação por meio do confronto estabelecido entre cada perspectiva sobre a qual se inicia a construção do conhecimento. Assim, quando sustenta que a vontade de poder é o princípio que impulsiona a vida já está admitindo a multiplicidade existente no mundo. Mais do que simplesmente admitir, para Nietzsche interessa amar a realidade vivida, em toda sua complexa e contraditória estruturação. Para Muller-Lauter, “*Amor fati*” é a última palavra da filosofia da vontade de poder. Mas também essa palavra só lhe pode ser ‘adjudicada’ a partir de sua própria abissalidade” (1997, p. 152), abismo com o qual se depara o filósofo trágico ao superar o dogmatismo da ciência e da filosofia, denunciando a moralidade, o pessimismo e o niilismo. No lugar da moral Nietzsche coloca o humano, demasiado humano; termina a crença na verdade absoluta e nos valores considerados eternos – começaria, então, a tragédia?

Se Nietzsche pretendia fundar uma filosofia trágica sua primeira precaução seria evitar que seu pensamento alcançasse o estatuto de certeza ou crença; cada premissa filosófica nietzschiana denuncia a fé metafísica presente na filosofia até então constituída, e cria conceitos sem recorrer aos fundamentos essencialmente

religiosos da filosofia tradicional. Assim, sua filosofia trágica tem como pressuposto a ausência de fundamentação: o fim da confiança nas verdades eternas e na oposição entre fenômeno e coisa-em-si. Desse modo, a tragédia analisada em seus estudos sobre os gregos torna-se um referencial teórico. Segundo Vattimo, a teoria da tragédia permite a formação do conceito de “trágico” extrapolando o sentido teatral e artístico; exemplo da permanência do trágico após *O Nascimento da Tragédia* se encontra no aforismo 342 da *Gaia Ciência: Incipit Tragoedia* [A tragédia começa], indica Vattimo, concluindo que o termo se torna “sinônimo de toda arte sã porque o gosto pelo trágico é apenas possível para quem não tenha necessidade de soluções finais; portanto, para quem saiba viver no horizonte aberto do mundo como *Wille zur Macht* e eterno retorno” (1990, p. 87). Abandonar a busca por “soluções finais” e viver intensamente o “horizonte aberto do mundo” traduz o abismo vislumbrado por Nietzsche ao fim de sua errância filosófica. O pensamento abissal trazido pela filosofia trágica nietzschiana implica admitir a inesgotável tarefa de qualquer filosofar. A realidade é tão infinita quanto o mundo e a vida, considerando o eterno devir da existência. Não se alcança, então, as verdades eternas, mas apenas perspectivas e interpretações fictícias.

Torna-se insustentável o desejo de encontrar soluções finais e verdadeiras para fundamentar o pensamento filosófico. Portanto, a tragédia não seria o pressuposto necessário para filosofar? Se o “amor à sabedoria” consiste em desejar conhecer, apesar das conseqüências desconhecidas desta busca, assumir tamanho desafio significa precisamente aceitar o peso desse destino sempre indefinido. A aceitação da premissa trágica para toda filosofia torna, por fim, redundante a expressão “filosofia trágica”, usada nesta pesquisa. Nietzsche se aproxima da tragédia para desvelar o que permaneceu obscurecido no decorrer do desenvolvimento filosófico, devido à incansável procura por fundamentos verdadeiros: a trágica sentença de que não há verdade além da aparência.

O trágico se expressa através da ausência de consolo proporcionado com o inescapável andamento do destino. A filosofia nietzschiana segue o mesmo princípio, afastando-se de toda “consoladora” ao combater seus antípodas. O combate desempenhado por Nietzsche contra seus antagonistas segue a seguinte máxima:

“Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você” (*BM*, §146). Nietzsche reconheceria, então, o risco de se tornar um monstro a ser combatido? Ou, ainda, enfrentaria o abismo com o qual seu pensamento se depara, na medida em que apresenta seus critérios e princípios? Ao propor uma filosofia baseada no espírito trágico dos gregos Nietzsche estaria propondo também uma “doutrina” a ser seguida pelos filósofos do futuro, destinados a realizarem o seu pessimismo dionisíaco? Como Nietzsche conseguiria conciliar o desprezo pelos “seguidores” e discípulos ao anseio de ser compreendido e ver sua transvaloração filosófica se consolidar enquanto perspectiva criadora? Ou, simplesmente, em que medida Nietzsche também é devoto?

Considerações Finais

A filosofia de Nietzsche esconde inumeráveis filosofias e enigmas quase indecifráveis. A margem que resta a ser decifrada, apesar do labirinto filosófico criado por seu pensamento não-sistemático, se encontra na escolha do filósofo pelo perspectivismo. Então, o estudo desenvolvido nesta dissertação “decifra” a filosofia nietzschiana através da perspectiva trágica. A partir de *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche desenvolve o conceito de trágico, inicialmente relacionado às tragédias gregas, nascidas do encontro entre o mundo onírico apolíneo e o êxtase dionisíaco. Após 1871, o conceito de trágico se distancia da sua noção original para influenciar outras idéias nietzschianas: *amor fati*, eterno retorno, pessimismo dionisíaco, redenção, super-homem, “morte de Deus” e vontade de poder, conforme se discutiu no decorrer da pesquisa.

A perspectiva nietzschiana também abriga incontáveis indagações, como as questões levantadas no final do último capítulo da dissertação. No entanto, encontrar respostas seria desvirtuar o pensamento de Nietzsche e, ao mesmo tempo, contrariar o objetivo de aproximar filosofia e tragédia, considerando a impossibilidade de solucionar as esfinges abissais da existência. Assim, para concluir esta dissertação serão apresentados os questionamentos em busca de criar uma interpretação possível da filosofia nietzschiana, justificando seu sentido trágico.

Nietzsche parte da filosofia do trágico, refletindo sobre a origem da tragédia grega, para desenvolver uma filosofia inspirada na arte trágica. As principais teorias do trágico terminam por reforçar a unidade entre filosofia e tragédia presente no pensamento nietzschiano. Peter Szondi afirma que a “poética da tragédia” foi inaugurada com Aristóteles, mas somente com Schelling surge uma “filosofia do trágico” (2004, p. 23), desempenhada principalmente por filósofos herdeiros do idealismo alemão e da filosofia crítica de Kant, e que não se detém a analisar a arte trágica, mas extrair conceitos a partir dos elementos postos em cena.

A filosofia desenvolvida a respeito da tragédia se difere do que se nomeou, aqui, “filosofia trágica”; a primeira reflete sobre o trágico, definindo um conceito de tragicidade envolvendo as idéias encenadas nas tramas trágicas; a segunda pensa a existência por meio da noção de trágico, apropria-se do trágico enquanto perspectiva para filosofar e desenvolve um pensamento peculiar a respeito da vida.

As teorias derivadas de tragédias, desde de Schelling até Scheler, permitem mostrar a aproximação da filosofia nietzschiana em direção ao trágico. Segundo Peter Szondi, Schelling associa o conflito entre liberdade e “mundo objetivo” à estrutura dialética da tragédia (2004, p. 29). A questão da vontade do herói e a imposição do destino se evidenciam como principais elementos da tragédia, inclusive na reflexão de Nietzsche. Alcançar a conquista por meio do declínio representa a decisão do herói por cumprir seu destino, conciliando liberdade e necessidade, aspecto que define a tragédia pelo fenômeno dialético, segundo Schelling. Nietzsche recusa o aspecto dialético da síntese, embora analise o trágico através da “derrota vitoriosa”, conforme se discutiu no primeiro capítulo.

A teoria nietzschiana da tragédia representa uma resposta às teorias de Aristóteles e Schopenhauer, por se afastar radicalmente de ambos os filósofos. A tese aristotélica afirma que a tragédia desperta compaixão e alívio ao espectador, através da catarse, buscando purgar o próprio sofrimento na medida em que presencia os infortúnios encenados pelas personagens. A teoria de Aristóteles esconde o elemento da compaixão, que desvia o indivíduo da mensagem trágica a respeito da apropriação do destino em sua totalidade: aceitar as dolorosas superações sem ressentir, lamentar ou expressar misericórdia em relação à existência. Nietzsche considera a *Poética* de Aristóteles um escrito “equivocado” por definir a tragédia a partir de “afetos deprimentes” (*Fragmentos póstumos*, 15[10] “O que é trágico?”, primavera de 1888, tradução: KJ), conforme se analisou na primeira parte do capítulo I (1.1 Genealogia do trágico), no qual se mostrou, ainda, que a teoria de Schopenhauer sobre o trágico defende a resignação como única postura admissível ante o desenrolar da tragédia, visando se proteger dos sofrimentos próprios do existir. A tese schopenhaueriana nega e enfraquece a vida, enquanto o

trágico, segundo Nietzsche, fortalece e afirma todo ocaso e triunfo vividos pelos heróis enfrentando seus destinos.

Hölderlin também compreende a tragédia pelo conflito entre herói e destino, que ocasiona o aniquilamento do sujeito. De acordo com Szondi, Hölderlin “interpreta a tragédia como sacrifício que o homem oferece à natureza, a fim de levá-la à sua manifestação adequada” (2004, p. 34). A tragicidade humana se revela na impossibilidade de sofrer os danos ofertados ao destino sem se entregar à morte. A visão de Hölderlin se aproximaria, neste ponto, ao pessimismo de Sileno, por considerar possível apenas a reconciliação trazida ao morrer. Hegel trata da reconciliação a partir do conflito entre natureza ética e essência divina, do qual nasce a unidade trágica. O reconhecimento do destino permite conciliar as leis regentes do mundo e a liberdade vivida pelo herói; a “dialética da eticidade”, portanto, marca a tragédia para Hegel (2004, p. 41). A análise hegeliana aparece em *O Nascimento da Tragédia* transfigurada em oposições metafísicas incorporadas por Apolo e Dioniso, admite Nietzsche tardiamente, em 1888. Afastando-se do modelo hegeliano, a reflexão proposta por Goethe se assemelha mais às idéias nietzschianas: o caráter irreconciliável da trama trágica (2004, p. 48). O destino se estrutura pela supremacia do divino e não por ações do herói ou intervenções do mundo exterior. A vontade do herói se confronta à vontade dos deuses; sua liberdade é insignificante e irreconciliável, mesmo diante do destino cumprido.

A definição de trágico desenvolvida após *O Nascimento da Tragédia* designa uma situação que excede a ordem sob a qual se encontram os indivíduos, instalando um acontecimento caótico e incontornável. A liberdade sobre as ações é suprimida, embora a responsabilidade pessoal exerça um peso maior do que realmente possui, pois o fado carregado é também obra da destinação, escapando do controle do indivíduo; ainda assim, o herói cria e assume seu destino. O sofrimento vivido não se transforma em castigo, uma vez que não há culpa envolvida, mas se trata de decidir pela própria vida. A decisão adquire magnitude quando colocada sob a sentença do eterno retorno: escolher eternamente por viver os mesmos instantes, sem ressentimento em relação ao passado e afirmando tudo que se viveu, amando o destino vivido (*amor fati*). Nietzsche define como pessimismo dionisíaco o ato de

dizer “sim” ao mundo, sem exceções, de acordo com a discussão da última parte do segundo capítulo (2.3 O pessimismo dionisíaco). O trágico envolve, portanto, a existência que atribui sentido ao mundo e não recorre aos deuses para justificar os atos escolhidos, tampouco espera a redenção prometida pela “vida eterna” após a morte, mas aceita a condição de finitude e vive intensamente a eternidade de cada momento.

A contradição inerente à tragédia e a unidade resultante do conflito são aspectos fundamentais da filosofia do trágico. O ponto de convergência das teorias do trágico encontra-se na luta do herói contra o destino se transformar em redenção heróica ao cumprir a destinação, e, ainda, gerar sofrimentos inevitáveis. A dialética marca as análises sobre o trágico devido à adequação ao sistema do idealismo alemão pelos filósofos influenciados por Kant e Hegel. A filosofia do trágico corresponde à modalidade dialética, pois se estrutura sobre a unidade dos opostos: o júbilo e a ruína. A salvação decorre do aniquilamento, do ato de sucumbir ao fugir dos infortúnios, como Édipo atua, mas por fim se alcança a salvação redentora. Entretanto, afirma-se, aqui, a ausência de dialética na filosofia trágica nietzschiana, uma vez que não há sínteses possíveis, apenas dissoluções transitórias, sem estabelecer um fundamento absoluto, mesmo conseguindo, afinal, a redenção.

Se a salvação somente é conquistada após arruinar-se, os versos de Hölderlin traduzem com exatidão a tragicidade analisada nesta pesquisa: “Mas onde há perigo, cresce / também a salvação”; Heidegger se apropria desses versos em sua reflexão sobre a técnica, e se aproxima da discussão a respeito do trágico, afirmando que o perigo surge, em sentido extremo, quando não se vislumbra salvação possível. No entanto, salvar significa “recolher na essência” (1997, p. 81), e o mais essencial do perigo abriga as raízes daquilo que cresce para salvar. Trata-se de interpretar o pensar heideggeriano em busca de esclarecer a unidade entre júbilo e ruína: no limiar do perigo se vislumbra a possibilidade de reverter o aniquilamento em salvação. Esta idéia se encontra na reflexão de Nietzsche sobre o estado de niilismo em seu extremo proporcionar o surgimento da força necessária para superá-lo (2.2 Método da suspeita e vontade de verdade). Atravessar o deserto, portanto, representa o desafio trágico de se fortalecer diante do abismo e da ruína: conciliar

dor e contentamento. Nietzsche considera a conciliação trazida pela unidade trágica intrínseca à vida, como declara em *O Nascimento da Tragédia*: tudo o que nasce sofre um doloroso ocaso, mas vive, também, prazerosos instantes de alegria. Os versos de outro poeta, Fernando Pessoa, também apresentam a desventurada condição de se viver sempre entre júbilo e ruína: “Os Deuses vendem quando dão. / Compra-se a glória com a desgraça. / Ai dos felizes, porque são / Só o que passa!” (*Mensagem*, I “Brasão”, 1.2 “O das quinas”); ambos os poetas ensinam que nenhuma glorificação ocorre sem redenção, seguindo o mesmo percurso da tragicidade nietzschiana.

Conforme se discutiu nesta pesquisa, o conceito de trágico desenvolvido por Nietzsche tem como parâmetro a capacidade de unir sofrimento e prazer, aprovando a totalidade da existência. Clément Rosset (2000) defende a mesma idéia, mostrando que a alegria, ou beatitude, ocupa o lugar central na filosofia nietzschiana, seu caráter aprovador do mundo existente. A beatitude se reflete na expressão *amor fati*, ato de aceitar e amar o destino, escolhendo eternamente pela repetição de si mesmo (eterno retorno). A aprovação da realidade questiona a dualidade metafísica entre mundo sensível e supra-sensível, afirmando a existência de um único mundo, aquele criado pela percepção e sentido intuitivamente, sem esconder uma coisa-em-si incognoscível.

A música representa, para Nietzsche, segundo Rosset, a beatitude em relação à vida: pode-se apreciá-la enquanto fenômeno estético e atribuir beleza a todo existente. O júbilo musical retoma essencialmente o êxtase dionisíaco, por representar a máxima experiência sensorial. A partir da música Nietzsche define a “profundidade da superfície”, segundo se analisou sobre a condição de aceitar a realidade aparente e ser superficial “por profundidade” porque não há essência ou fundamento possíveis de justificar o mundo “verdadeiro”. Assim, Nietzsche é o filósofo trágico por excelência, rompendo com a antinomia entre os mundos para suportar a verdade de que há somente o real transmitido pelas máscaras da aparência. Rosset afirma que o Dioniso nietzschiano “é também o deus do mais profundo e lúcido conhecimento, associando sempre ao calor da embriaguez a fria sobriedade do saber” (2000, p. 66). Mesmo a atitude de denunciador e crítico da

moral e da metafísica não contraria o ideal da beatitude que afirma o próprio existir. Nietzsche mantém a escolha por dizer “sim” dionisiacamente, ainda que “desvie o olhar” dos aspectos necessários, sem negá-los. O aprendizado dionisíaco se apresenta como princípio e critério filosófico, apesar de não consolidar um fundamento de sua filosofia, visto ser uma preocupação de Nietzsche se desviar de toda sistematização epistemológica. A aprovação traduz o senso trágico incorporado à perspectiva nietzschiana, tanto em relação à filosofia quanto à vida.

Nietzsche considera o pensamento dos pré-socráticos o modelo de uma filosofia trágica ainda livre das imposições metafísicas. A filosofia desenvolvida na época trágica dos gregos defendia a unidade entre o conhecimento e a vida, representando a unidade da multiplicidade, o devir. A interpretação de Nietzsche sobre Heráclito permite relacionar a idéia de que toda a existência se expressa por meio do eterno devir, servindo de base para a teoria do Uno-primordial, unidade dos seres, e ainda soluciona o problema da divisão tradicional da metafísica dos mundos opostos, afirmando o puro “vir-a-ser” (*A filosofia na época trágica dos gregos*, §5). A realidade é essencialmente conflituosa e, ao mesmo tempo, impera a harmonia, o caos e o cosmo, a criação e o perecer. No §7 do mesmo texto, Nietzsche mostra que Heráclito associa o aspecto instável da realidade ao fogo, elemento símbolo do movimento inconstante, e relaciona a existência ao “jogo do artista e da criança”, devido ao impulso artístico da criação e da arbitrariedade de uma criança que brinca ao destruir e constrói novamente, criando múltiplas possibilidades. O jogo interminável do existir representa a vontade insaciável e sem finalidade que compõe a vida, definida por Nietzsche como vontade de poder, tema do terceiro capítulo da pesquisa (3.1 Transvaloração e vontade de poder).

De acordo com Márcio Benchimol, a leitura de Nietzsche da filosofia de Heráclito possibilita fundamentar a tese da justificativa estética da existência, uma vez que nega o modelo metafísico (sensível e supra-sensível) para “compartilhar da perspectiva estética do criador” (2003, p. 50). Heráclito privilegia a estética e o impulso lúdico, segundo a interpretação nietzschiana. Assim, em *O Nascimento da Tragédia*, §24, Nietzsche atribui a Heráclito, “o Obscuro”, o trágico destino de todo existente, do criar ao aniquilar, sujeito à força do universo, que se assemelha a uma

criança brincando de construir montes de pedras e areia para, em seguida, derrubá-los. O ato de criar e refazer incessantemente a própria obra marca o espírito trágico dos gregos, tão exaltado por Nietzsche, ao convidar seus leitores ao sacrifício helênico de sofrer “as mais dolorosas superações” e, ainda, “aspirar ao infinito” (*NT*, §24), acompanhando o cortejo dionisíaco, sob o olhar atento apolíneo.

A filosofia nietzschiana, então, se baseia no espírito trágico dos gregos, devido ao caráter não-dogmático dos pensadores pré-socráticos; inspiração evidente desde seus primeiros escritos. Nietzsche também evita estabelecer uma doutrina a ser seguida pelos filósofos do futuro, ainda que os anuncie como destinados a realizarem o pessimismo dionisíaco, a transvaloração, a travessia do deserto e se intensificarem com a vontade de poder, dizendo “sim” ao eterno retorno. Nietzsche, porém, não pensava em doutrinar indivíduos e transformá-los em seguidores sob a forma de rebanho. Ao contrário, todas as proposições da filosofia nietzschiana tratam da superação individual. Então, o desprezo pelos discípulos deve-se à crítica ao papel de pastor que conduz o rebanho, nivelando todos os indivíduos.

Zaratustra representa o mestre sem discípulos que, por seus discursos, atrai seguidores, mas não consegue transmitir completamente suas mensagens. Os ouvintes são incapazes de compreenderem o ensinamento fundamental de Zaratustra: cada um precisa seguir pelo próprio caminho e construir sua obra sem buscar reproduzir os percursos alheios, como um rebanho seguindo o pastor. A transvaloração supera os mandamentos da devoção: “parti, meus irmãos, essas velhas tábuas dos devotos! Parti as sentenças dos caluniadores do mundo!” (*ZA*, III, “De velhas e novas tábuas”, §15). Nietzsche mostra, pelas palavras de Zaratustra, uma vontade criadora que transforma o mundo por suas novas tábuas de valores e substitui o mundo caluniado pelas velhas tábuas dos devotos. Criar novas tábuas, mostrar a existência de outros valores e projetar uma filosofia afirmativa, dionisíaca, trágica, são as “inovações” nietzschianas, que podem ser associadas ao caráter utópico, de acordo com a discussão do primeiro capítulo (1.1 Genealogia do trágico; 1.2 A suspeita e 1.3 Os antípodas), ou consideradas como perspectivas sem pretensão de fundar tábuas cultuadas por futuros devotos, mas aproximar a filosofia

de perspectivas apropriadas para avançar na compreensão do existir, (3.3 Filosofia e Tragédia: unidade iminente).

Na medida em que critica as “velhas tábuas dos devotos” Nietzsche fortalece seus antagonistas (moral judaico-cristã e metafísica) de modo a engrandecê-los para o combate e radicalizar sua crítica, conduta digna de um guerreiro exemplar. Entretanto, combater “monstros” implica arriscar a se tornar uma caricatura dos oponentes, permitindo a transformação de sua filosofia em monstrosidade a ser combatida. Por fim, questiona-se o risco de Nietzsche se tornar um “monstro” ou “devoto” da própria transvaloração filosófica, apresentada no último capítulo da pesquisa.

Assumir o estatuto de doutrina e se render ao ressentimento despertado pela atitude combatente contraria completamente a fórmula nietzschiana de “não fazer guerra”, mas “desviar o olhar” diante do desagradável. Contudo, Nietzsche mantém o objetivo de destituir e criar valores, tornando o desvio do olhar sua crítica mais devastadora. Então, o fundamental para Nietzsche escapar da própria monstrosidade consiste em evitar assumir o lugar da negação e ser “afirmativo” mesmo ao denunciar os antípodas contra os quais desenvolve seu pensamento.

Em *Ecce Homo* Nietzsche avalia *Humano, demasiado humano* e *Aurora* como livros que “dizem sim”, justamente por nascerem no momento de crise, em “épocas mais doentias e dolorosas” pelas quais enfrentou a vida (*EH*, “HDH”, §4). Com *Aurora* começa declaradamente sua campanha contra a moral, mas sem exalar “o menor cheiro de pólvora” (*EH*, “Aurora”, §1), declarando uma guerra solitária, apontando os “inimigos” sem negações ressentidas, uma vez que afirma a existência e desconsidera as interpretações depreciativas da vida, discussão desenvolvida no segundo capítulo da pesquisa (2.1 Aurora da filosofia nietzschiana).

A *Gaia Ciência* também reflete seu momento jubiloso após um momento de ruína; a ciência se inspira na arte para manifestar beleza no mundo. A vontade de verdade dos devotos metafísicos confronta o júbilo da arte, que não procura consolar, mas afirmar a aparência como única verdade existente (2.2 Método da suspeita e vontade de verdade). Nietzsche demonstra gratidão direcionada ao

impulso artístico e incorpora um novo fôlego com o qual escreve *Assim falou Zaratustra*. Em seguida, *Além do bem e do mal* realiza a tarefa mais rigorosa de sua filosofia, de dizer e fazer “não” por meio da transvaloração de todos os valores, “a grande guerra” e “obra de destruição” (EH, “BM”, §1), principalmente voltada contra a modernidade e a filosofia fundada sobre a racionalidade do sujeito, criticando, ainda, a moral do livre arbítrio e a vontade relacionada à consciência (3.2 Filosofia do sujeito: entre liberdade e necessidade). No mesmo caminho está a *Genealogia da moral*, investigando cautelosamente as “verdades” da moral judaico-cristã e fortalecendo sua contra-doutrina em vista de superar a vontade de nada. Assim, o combate nietzschiano se afasta da guerra propriamente armada, embora mantenha seu espírito bélico: destruição que reconstrói valores, tal como o “filosofar com o martelo” desempenhado em *Crepúsculo dos ídolos*. Nietzsche denuncia o idealismo filosófico inaugurado por Sócrates e Platão, desenvolvido pelos herdeiros da busca pela “verdade”, e anuncia a renovação da esperança: seu caminho “para cima” (EH, “CI”, §2), possível de ser traçado com a retomada dos valores helênicos apolíneos e dionisíacos.

Mais uma vez, afirma-se, aqui, a capacidade do discurso nietzschiano de escapar dos perigos encontrados nos caminhos escolhidos, visto ser o perspectivismo a chave para adentrar em sua filosofia. Nietzsche enfrenta o abismo com o qual seu pensamento se depara, criando seus limites e estratégias para não se tornar o monstro que procura combater. Através das palavras de Zaratustra percebe-se a decisão de Nietzsche por não sucumbir em sua luta: “é este o meu declive e o meu perigo: que o olhar se me despenhe no alto e a mão deseje segurar-se e apoiar-se – no abismo!” (ZA, II, “Da prudência humana”). Zaratustra também precisa de força para suportar seu pensamento abissal, transpondo o abismo e, assim, atingir a profundidade das maiores alturas (ZA, III, “Antes que o sol desponte”). O abismo também representa o que deve ser superado por meio da filosofia nietzschiana: o vazio deixado pela “morte de Deus”, a possibilidade de atravessar o deserto, revertendo o niilismo passivo em ativo, criando valores imensos o bastante para findar a necessidade da crença em fundamentos transcendentais. Eis a tragicidade de seu pensamento.

Nietzsche também escapa de se tornar devoto de sua perspectiva filosófica, rejeitando a necessidade de “deuses” (ou monstros) para preencher a ausência de fundamentação metafísica e moral da sua filosofia. Ao declarar, no capítulo final de *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, que repudia o título de “fundador de religião”, Nietzsche recusa a companhia de “crentes” por se considerar “demasiado malicioso” para crer em si mesmo, temendo ser entendido, postumamente, como “santo” – ou devoto do próprio pensamento. Ainda que se assuma “descobridor” da verdade, trata-se de criticar a “mentira” consolidada verdadeira e absoluta pela tradição filosófica, desvelando a ficção inscrita no pensamento que distingue mundo sensível e supra-sensível. A denúncia e a crítica, contudo, transformam Nietzsche em “oposto de um espírito negador” (*EH*, “Por que sou um destino”, §1), pois o impulso destruidor que despedaça verdades e valores também cria e afirma. Portanto, o anseio de ser compreendido e ver sua transvaloração filosófica se realizar enquanto perspectiva criadora o impede de criar uma crença para atrair sedentos devotos.

A transvaloração mostra que “o negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (*EH*, “Por que sou um destino”, §2); pensar a genealogia dos valores morais permite apreciar apenas os valores que superam a decadência e o desprezo à vida, criando uma filosofia afirmativa da existência, sem, todavia, abandonar o olhar perspicaz sobre o mundo, que procura suspeitar antes de julgar. Enfim, segundo a reflexão desenvolvida nesta pesquisa, a devoção à verdade criticada por Nietzsche transfigura-se em “gratidão” destinada essencialmente à arte que faz da vida uma obra e vive plenamente a própria tragédia. O pensar nietzschiano (*Denken*) torna-se um agradecer (*Dank*), um pensamento da “virtude dadivosa”, como ensina Zaratustra; a filosofia de Nietzsche se empenha essencialmente por criar e recriar valores para valorizar a existência, desviando o olhar sem, contudo, renegar o necessário e indesejável, mas agradecendo o jubiloso e o desventurado mundo em que se vive. Nietzsche representa, enfim, “um semeador que lançou a semente” (*ZA*, II, “O menino com o espelho”), à espera dos frutos vindouros de seu pensamento.

Bibliografia

Obras de Friedrich Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie: oder Griechenthum und Pessimismus*. Stuttgart: Reclams, 2004.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã* [Fragmentos Póstumos]. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Tradução de Karina Jannini.

_____. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. [VDM]

_____. “A filosofia na época trágica dos gregos”. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. [Os Pensadores]

_____. “Verdade e Mentira no sentido extra-moral”. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. [Os Pensadores] [VM]

_____. “Sobre o niilismo e o eterno retorno” [Fragmentos Póstumos]. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. [Os Pensadores]

_____. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Tradução de J. Guinsburg. [NT]

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Tradução de Paulo César de Souza. [HDH]

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Tradução de Paulo César de Souza. [AR]

_____. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Tradução de Paulo César de Souza. [GC]

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. Tradução de Mário da Silva. [ZA]

_____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Tradução de Paulo César de Souza. [BM]

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de Paulo César de Souza. [GM]

_____. *Caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner*. dossiê de um psicólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Tradução de Paulo César de Souza. [CW; NW]

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com um martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. [CI]

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Tradução de Paulo César de Souza. [EH]

_____. *O Anticristo*. São Paulo: Centauro, 2005. Tradução de Rubens Eduardo Frias. [AC]

_____. *Ditirambos de Diônisos*. Lisboa: Guimarães, 2000. Tradução de Manuela Sousa Marques.

Bibliografia citada:

ARISTÓTELES. (1973) *Poética*. São Paulo: Abril Cultural. Tradução de Eudoro de Souza. [Os Pensadores]

BENCHIMOL, Márcio. (2003) *Apolo e Dionísio: Arte, Filosofia e Crítica da Cultura no Primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume.

BRUM, José Thomaz. (1998) *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco.

DELEUZE, Gilles. (1983) *Nietzsche*. Paris: Universitaires de France.

DIAS, Rosa Maria. (2000) "Arte e vida no pensamento de Nietzsche". In: Daniel Lins, Sylvio Costa e Alexandre Veras (Orgs). *Nietzsche e Deleuze: Intensidade e Paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. (2004) "Dioniso na Grécia apolínea". In: Daniel Lins e Peter Pál Pelbart (Orgs). *Nietzsche e Deleuze: Bárbaros e Civilizados*. São Paulo: Annablume.

ÉSQUILO. (2003) *Oréstia: "Agamêmnon"; "Coéforas"; "Eumênides"*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Mário da Gama Kury.

EURÍPIDES. (1993) "Ífigênia em Áulis"; "As Fenícias"; "As bacantes". Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Mário da Gama Kury.

FINK, Eugen. (1988) *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença. Tradução de Joaquim Lourenço D. Peixoto.

GIACOIA, Oswaldo. (2002) *Nietzsche para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2004) “Antigos e novos bárbaros”. In: Daniel Lins e Peter Pál Pelbart (Orgs). *Nietzsche e Deleuze: Bárbaros e Civilizados*. São Paulo: Annablume.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. (1999) *O ‘Zaratustra’ de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Lucy Magalhães.

HEIDEGGER, Martin. (1996) “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. *Caminos de bosque*. Madrid. Tradução de Helena Cortés e Arturo Leyte.

_____. (2001) “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes. Tradução de Gilvan Fogel.

_____. (1997) *A questão da técnica*. São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, Cadernos de tradução, nº 2. Tradução de Marco Aurélio Werle (edição bilíngüe).

LIMA, Márcio José Silveira. (2006) *As máscaras de Dioniso: Filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Ijuí, RS: UNIJUÍ. [Coleção Sendas e Veredas]

MACHADO, Roberto. (2002) *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1997) *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2005) *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Textos de Rohde, Wagner e Willamowitz-Möllendorff; introdução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Pedro Sússekind.

_____. (2006) *O Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MARTON, Scarlet. (2001) *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Ijuí, RS: UNIJUÍ. [Coleção Sendas e Veredas]

MOURA, Carlos A. R. (2005) *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes.

MÜLER-LAUTER, Wolfgang. (1997) *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume. Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior.

NABAIS, Nuno. (1997) *Metafísica do trágico: Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D’água.

NASCIMENTO, Miguel Antonio. (1998) "O trágico, a moral, o fundamento". São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, Cadernos Nietzsche nº 4. PP 35-50.

PESSOA, Fernando. (2006) *Mensagem: obra poética I*. Porto Alegre: L&PM. Organização, introdução e notas de Jane Tutikian.

ROSSET, Clément. (1989) *Lógica do Pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo. Tradução de Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes.

_____. (2002) *O Princípio de Crueldade*. Rio de Janeiro: Rocco. Tradução de José Thomaz Brum.

_____. (2000) *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro.

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

SZONDI, Peter. (2004) *Ensaio sobre o Trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Pedro Süssekind.

SÓFOCLES. (2002) *A trilogia tebana: "Édipo Rei"; "Édipo em Colono"; "Antígona"*. Rio de Janeiro. Tradução de Mário da Gama Kury.

VATTIMO, Gianni. (1990) *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença. Tradução de António Guerreiro.

Bibliografia consultada:

BARBOZA, Jair. (1997) *Schopenhauer: a decifração do mundo*. São Paulo: Moderna.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. "Do sem sentido ao além nietzschiano: o acontecer da arte como apropriação do instante". Conferência proferida no V Simpósio Internacional de Filosofia: Nietzsche e Deleuze, Arte e Resistência. Fortaleza, 2004.

BORNHEIM, Gerd. (2003) "Nietzsche e Wagner: o sentido de uma ruptura". São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, Cadernos Nietzsche nº 14. PP 11-25.

DIAS, Rosa Maria. (1997) "A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*". São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, Cadernos Nietzsche nº 3. PP 2-10.

_____. (2001) "O gênio e a música de Wagner no 'Humano, demasiado humano' de Nietzsche". In: Daniel Lins (Org). *Nietzsche e Deleuze: Pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

DELEUZE, Gilles. (1962) *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Universitaires de France.

GIACOIA, Oswaldo. (1997) “O Platão de Nietzsche: O Nietzsche de Platão”. São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, Cadernos Nietzsche nº 3. PP 11-17.

_____. (2005) *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF.

GUERRA NETO, Aurélio. (2000) “Algumas questões em torno de ‘O Nascimento da Tragédia’, de Nietzsche”. In: Daniel Lins; Sylvio Costa e Alexandre Veras. (Orgs). *Nietzsche e Deleuze: Intensidade e Paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

HALÉVY, Daniel. (1989) *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra.

HÖLDERLIN, Friedrich. (2001) “Escritos filosóficos”. In: Kathrin H. Rosenfield (Org) *Filosofia e Literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Katrin Rosenfiel e Lawrence Flores Pimenta.

MARTON, Scarlet. (1997) “Nietzsche e a celebração da vida: a interpretação de Jörg Salaquarda”. São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, Cadernos Nietzsche nº 2. PP 2-18.

MELO E SOUZA, Ronaldes. (2001) “Atualidade da tragédia grega”. In: Kathrin H. Rosenfield (Org) *Filosofia e Literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MOST, Glenn W. (2001) “Da tragédia ao trágico”. In: Kathrin H. Rosenfield (Org) *Filosofia e Literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Constança Ritter.

NASCIMENTO, Miguel Antonio. (1994) *Interpretação do Trágico em Nietzsche*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro, UFRJ.

ONATE, Alberto Marcos. (2000) *O Crepúsculo do sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial e Ijuí, RS: UNIJUÍ. [Coleção Sendas e Veredas]

_____. (2003) *Entre eu e si: ou A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Ijuí, RS: UNIJUÍ. [Coleção Sendas e Veredas]

PERRUSI, Martha Solange. (2001) “Filosofia... Arte... Vida!” In: Daniel Lins (Org). *Nietzsche e Deleuze: Pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PIMENTA, Silvia. (2003) *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

SALAGUARDA, Jörg. (1997) "A concepção básica de Zaratustra". São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, Cadernos Nietzsche nº 2. Tradução de Scarlet Marton. PP 17-39

SIMÕES, Mauro Cardoso. (2003) *Nietzsche: a escrita e a moral*. Campinas: Alínea.

VEYNE, Paul. (1983) *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense. Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento.

ZILBERMAN, Regina. (1997) "Nietzsche e a história da literatura". São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, Cadernos Nietzsche nº 2. PP 60-68.